Collection dirigée par Jean Chevalier

Les religions du Proche-Orient asiatique

Textes babyloniens, ougaritiques, hittites,

présentés et traduits par

RENÉ LABAT,
membre de l'Institut,
professeur au Collège de France

ANDRÉ CAQUOT,
directeur à l'École pratique des hautes études

MAURICE SZNYCER,
MAURICE VIEYRA,
du Centre national de la recherche scientifique



fayard/denoël

ADM. 340
ROMA
SBL0225976

© Librairie Arthème Fayard et Éditions Denoël 1970

Préface

Dans ce volume ont été réunies les grandes œuvres qu'ont produites, dans le domaine de l'esprit, les civilisations anciennes de Mésopotamie, de Canaan et des Hittites.

Il n'y a pas longtemps encore, la vision que l'on avait communément de cette partie de l'Asie se limitait, à peu de choses près, à l'histoire des Hébreux et à la lumière de la Bible. Les peuples voisins n'y avaient guère plus de consistance que celle d'ombres, passant et s'effaçant dans les récits bibliques.

Les fouilles archéologiques, les découvertes, le progrès des connaissances ont redonné à chacun de ces peuples une plus juste place. Les horizons de la Palestine se sont élargis jusqu'aux extrêmes limites de la Mésopotamie et de l'Anatolie. L'histoire des Hébreux n'a plus été qu'un rouage, passager et modeste, dans la politique des grands empires contemporains, et la Bible, historiquement du moins, une foi et une pensée, parmi d'autres pensées et d'autres fois.

Que représente en fait ce Proche-Orient asiatique, dont on peut s'étonner que les différentes parties aient été plus ou moins solidaires durant des millénaires ?

Apparemment, la bande côtière de la Méditerranée, ouverte sur l'Occident, semble coupée par le désert syrien de l'immense vallée du Tigre et de l'Euphrate, orientée vers le Golfe Persique, cependant que, vers le nord, les contreforts de l'Anti-Taurus, aux massifs élevés, aux passes rares et malaisées, paraissent rejeter l'Asie Mineure dans un lointain isolement.

La réalité, pourtant, est différente. Carrefour de trois continents, ce morceau d'Asie présente une grande unité structurale. Entre l'Euphrate et la haute Syrie, il n'y a pas de désert : c'est au contraire une zone de communication et d'échanges, par où la Mésopotamie antique a toujours tendu vers l'Occident, vers les forêts du Liban et de l'Ama-

nus, vers le riche négoce de la côte. De Sumer à la Palestine s'incurve ainsi largement, entre l'arc des montagnes et la steppe, palpitante d'ailleurs de nomades, un vaste « croissant fertile », où circulaient les armées, les marchands, les connaissances et les idées. De ces régions, l'Anatolie n'était pas davantage isolée. Au XIXe siècle avant notre ère, un dense réseau de caravanes la reliait à l'Assyrie. Les marchands d'Assour y exportaient, vers leurs comptoirs de Cappadoce, des étoffes et de l'étain, et en rapatriaient l'or et l'argent provenant de leurs ventes. Plus tard, lorsque les Hittites régnèrent sur le plateau, c'est vers le sud que se fit notamment leur expansion. A plusieurs reprises, la Syrie du Nord, entre Alep et la mer, tomba en leur pouvoir, et l'un de leurs rois, dans un raid fameux, poussa même jusqu'à Babylone, dont il s'empara. La communauté mouvante des Hourrites, à cheval sur l'Assyrie, l'Arménie, l'Anatolie et la haute Syrie, noua longtemps aussi entre ces différentes régions des liens ethniques et culturels.

Sur toutes les parties de ce Proche-Orient, comme sur l'Égypte elle-même, la côte méditerranéenne ne cessa d'exercer une profonde attirance. La situation des petits États syro-palestiniens, perpétuel enjeu dans la rivalité des grandes puissances, y favorisait la rencontre des peuples, des langues, des religions, des formes diverses de l'art ; vers eux confluaient les apports rivaux des grandes civilisations contemporaines, égyptienne et égéenne, hourrite et mésopotamienne, anatolienne aussi.

Un autre facteur, capital pour l'interpénétration des idées, contribua à donner à la diversité de ces régions une indéniable unité culturelle. Ce fut l'étonnante diffusion que connurent dans le monde civilisé d'alors la langue akkadienne, ou assyro-babylonienne, et l'écriture cunéiforme qui était son support.

Du temps où les Assyriens avaient établi leurs comptoirs en Anatolie, pendant trois générations au moins, le dialecte assyrien et son écriture furent les seuls instruments des transactions écrites, non seulement entre les Assyriens et les indigènes, mais entre les indigènes eux-mêmes.

Par la suite, au siècle de Hammourapi, la culture mésopotamienne, émanant des trois grands centres qu'étaient Babylone, Mari et Assour, s'étendit sur l'Élam et le Kourdistan, sur le haut Euphrate et sur la Syrie du Nord, jusqu'aux rives de la Méditerranée. Plus tard encore, alors même qu'à la suite d'invasions et de troubles, la Mésopotamie connaissait une grave éclipse politique et paraissait se replier sur elle-même, sa culture ne cessa de rayonner sur l'Orient avec plus d'éclat que jamais. On écrit et on lit l'akkadien à la cour d'Égypte. En Syrie et en Palestine, plus de trente royaumes, villes ou principautés l'utilisent comme langue commune dans leurs rapports avec le pharaon et ses fonctionnaires résidant en Asie. A Ougarit notamment, dans cette

ville cosmopolite où, à côté de la langue indigène, on parlait et on écrivait le hourrite, l'égyptien, le cypriote et l'akkadien, ce dernier est, sans conteste, la grande langue de culture, des relations internationales et de formation des scribes.

Il en allait de même en pays hittite. La langue akkadienne y était l'instrument normal de la chancellerie. Elle servait à établir la plupart des traités que ses rois signaient avec leurs voisins, à écrire les lettres et les notes diplomatiques qu'ils échangeaient avec l'Égypte, la Syrie ou la Palestine. A l'intérieur même du royaume, on l'utilisait pour rédiger d'importants documents officiels.

Mais la commodité d'un langage international, les conquêtes militaires ou les relations commerciales ne suffisent pas à expliquer l'expansion de la culture mésopotamienne dans tout le Proche-Orient ancien, non plus d'ailleurs que l'intermédiaire hourrite dont nous savons qu'il essaima la connaissance de l'akkadien et de son écriture partout où, pour un temps, se développa sa puissance.

L'akkadien ne fut jamais seulement un utile moyen d'intercompréhension.

Les scribes étrangers, qu'ils fussent hittites, cananéens, égyptiens ou d'ailleurs, avaient dans leurs bibliothèques des ouvrages littéraires, religieux, philologiques ou scientifiques proprement akkadiens ou d'inspiration akkadienne.

A Tell el-Amarna, en Égypte, on a retrouvé, outre des syllabaires, des fragments des poèmes d'Adapa, d'Ereshkigal ou du *Roi du Combat*. A Ougarit, les grands traités philologiques voisinaient avec des extraits de la sagesse babylonienne et de l'*Épopée de Gilgamesh*. Celle-ci était également connue à Megiddo, en Palestine ; elle l'était aussi dans la capitale hittite, à Boghazköy, où elle fit l'objet de copies et de traductions de la part des scribes locaux dont nous savons par ailleurs qu'ils étaient très versés dans la littérature et les diverses connaissances de la Mésopotamie contemporaine.

En fait, la suprématie intellectuelle de la Mésopotamie était alors universellement reconnue. A mesure que se civilisaient les peuples du Proche-Orient, c'est vers elle qu'ils tournaient naturellement leurs regards. Aux habitants de la Syrie et de la Palestine, l'Égypte aurait pu offrir l'attrait d'une aussi brillante civilisation. Mais ces peuples étaient eux aussi des sémites : par leur façon de penser ils étaient intellectuellement plus proches des Assyriens et des Babyloniens que des riverains du Nil.

Mais tous ces facteurs qui, dans l'Antiquité, tendaient effectivement à donner à cette partie de l'Asie une certaine unité culturelle ne sauraient justifier les tenants d'un « pan-babylonisme » suranné, qui cherchait à tout expliquer, y compris la plupart des données bibliques, par l'influence babylonienne. On y serait d'autant plus aisément porté

documentation dont nous pouvons disposer. La masse considérable de textes que Sumer, Babylone et Assour ont laissés dans tous les domaines est en effet sans commune mesure avec ce qui a pu nous parvenir des autres civilisations.

Certes, on ne peut mettre en doute la « formation babylonienne » de la plupart de ceux qui ont écrit dans ces régions, comme on ne saurait douter que cette formation n'ait entraîné, vers ces secteurs, la diffusion de thèmes littéraires babyloniens, qui se sont superposés ou intégrés aux traditions locales.

Ces traditions locales, à l'image des nationalismes souvent ombrageux, n'en sont pas moins restées vivaces, et leurs sources profondes d'inspiration ont su presque partout préserver leur originalité. Les langues nationales, lors même que leur écriture utilisait le cunéiforme ou s'inspirait de lui, tel le hittite ou le cananéen, n'ont jamais abdiqué devant l'usage universel de l'akkadien. C'est dans ces langues indigènes qu'étaient le plus souvent rédigées les œuvres propres au génie national, ces œuvres où, de ces peuples, se reflètent pour nous la vision qu'ils avaient du monde, les éléments les plus originaux de leur pensée, de leurs aspirations religieuses et de leur sensibilité.

C'est en tenant compte de ces nuances que l'on peut parler d'un trésor spirituel commun à tout le Proche-Orient asiatique. Dans le domaine de l'esprit, une communauté de culture ne signifie pas nécessairement l'exploitation d'un patrimoine commun de croyances, de mythes et de connaissances. A côté de grands courants de pensée, d'une formation intellectuelle plus ou moins comparable, elle doit admettre que les conditions écologiques, sociales, politiques, religieuses, puissent être différentes d'un point à l'autre du domaine, et, dans leurs rapports réciproques, variables d'ailleurs suivant les époques.

De la même manière, et dans les mêmes conditions, la Bible ne peut être isolée de cet ensemble. Elle n'a pas pu ne pas accueillir certains éléments de la culture spirituelle du reste du Proche-Orient. Dans ses parties les plus anciennes, la littérature biblique est l'œuvre de scribes attachés au Temple de Jérusalem. Ce sont eux qui ont mis en forme la tradition nationale. Ils n'ont certainement pas échappé à l'influence, même formelle, même diffuse, de la culture babylonienne. Des thèmes comme ceux d'une certaine localisation du paradis, du Déluge ou de la tour de Babel, pour ne citer que ces exemples, dérivent, directement ou non, de traditions mésopotamiennes. La réflexion « sapientiale » a probablement trouvé des modèles en Babylonie, et, après 587, la captivité rendit nombreux et directs les contacts avec la pensée babylonienne.

Celle-ci n'est d'ailleurs pas la seule qui ait pu marquer le milieu

biblique. Il ne faut pas oublier en effet que la monarchie de David était multinationale. Les éléments « cananéens » jouaient un rôle important à Jérusalem, et grand y était le prestige dont jouissaient les villes cananéennes. On ne s'étonnera donc pas que la poésie du Temple ait intégré des éléments qui ressemblent fort à ce que nous révèlent les poèmes ougaritiques, seuls échantillons que nous ayons de la poésie cananéenne. La Bible, d'autre part, ne nous laisse vraiment connaître qu'un ensemble de croyances normalisées et officielles. Il est possible que la religiosité effective qui se laisse, ici et là, deviner dans ses pages ait été très proche de celle des Cananéens.

Ainsi, tout en reconnaissant ce que la Bible a de spécifique, c'est-à-dire, avant tout, la suprématie et l'unicité du dieu national des Israélites, elle ne peut être considérée comme étrangère à un plus large contexte culturel, auquel, pour illustrer la geste de son Dieu, elle n'a pas manqué d'emprunter un certain nombre d'éléments.

Mais l'ampleur, la richesse, la diversité de cette culture ambiante en font tout autre chose que cet « arrière-plan biblique » que certains ont voulu simplement voir en elle, et dont les plus grands mérites seraient dans les rapports qu'elle entretient avec le Livre sacré et dans l'illustration qu'elle lui fournit.

Avant la Bible, et du temps de la Bible, l'ensemble du Proche-Orient asiatique a produit, au cours de plusieurs millénaires, son propre trésor spirituel. Sumer, Akkad, Babylone en ont été les principaux artisans. Mais, quelle qu'ait été l'ampleur de leur influence sur le reste du domaine, d'autres centres de culture, à Ougarit, par exemple, comme en pays hittite, ont enrichi d'œuvres originales et d'une pensée personnelle le fonds spirituel de ces civilisations diverses et solidaires.

René Labat,
membre de l'Institut,
professeur au Collège de France.

Première partie

Les grands textes de la pensée babylonienne

par

RENÉ LABAT,
membre de l'Institut,
professeur au Collège de France

Introduction

Il est peu de grandes civilisations du passé qui furent aussi longtemps oubliées que celles de la Mésopotamie ancienne. Invasions, conquêtes, brassages de peuples finirent par y effacer jusqu'au souvenir des puissants États qui, pendant des millénaires, avaient rayonné, des bords du Tigre et de l'Euphrate, sur tout le monde civilisé du temps.

Dans ces contrées, où la pierre et le bois font défaut, les villes, les palais et les temples, construits en briques d'argile, s'étaient effondrés en amas de décombres. Point de ruines grandioses, comme en Égypte ou en Grèce, point d'inscriptions visibles qui parlent du passé. Seulement, sur des horizons plats, le bossèlement anonyme des *tells*, qui recouvrent les vestiges perdus des cités, et au profond desquels demeurait enfoui tout ce que ces peuples avaient écrit sur des milliers et des milliers de tablettes.

L'effacement de l'Assyrie fut si soudain et si total que, lorsque, à la tête de ses Dix-Mille, Xénophon passa non loin des ruines de ses anciennes capitales, personne, déjà, ne put lui dire le nom de ces vestiges abandonnés. Le souvenir de Babylone dura plus longtemps. Mais lorsque Séleucus abandonna la ville, rebâtie par Alexandre, et transféra son administration à Séleucie, la vie se retira définitivement de la cité désertée.

Depuis ce temps, jusqu'au début du XIXe siècle, à peu près rien ne subsistait de l'histoire de ces civilisations mortes, hormis quelques descriptions éparses dans les œuvres des historiens grecs, quelques noms, quelques anecdotes conservés dans la Bible. Et encore ces souvenirs étaient-ils souvent déformés et parfois légendaires. Les langues qu'avaient parlées ces peuples étaient complètement oubliées, et, lorsqu'on retrouva quelques-uns de leurs documents écrits, on douta parfois que les signes qu'ils portaient fussent une écriture.

Pour que fut renoué le fil perdu de l'histoire [1], il fallut attendre que les archéologues modernes entreprissent de fouiller systématiquement les sites mésopotamiens, qu'on y retrouvât des masses de documents et qu'au prix de longues peines on parvînt enfin à les déchiffrer. Mais, à mesure que les fouilles se multipliaient et que les textes devenaient de plus en plus nombreux et plus clairs, resurgissait un passé infiniment plus riche et plus varié qu'on ne l'avait d'abord supposé.

Dans cette ancienne Mésopotamie, la civilisation avait commencé très tôt. C'est à plus de 4 000 ans avant notre ère qu'il faut y faire remonter ce que l'on peut déjà appeler la culture. Vers la fin du IVe millénaire, et pour la première fois sans doute dans l'histoire des hommes, était déjà franchie l'étape capitale de l'invention de l'écriture.

Ce premier système graphique fut vraisemblablement inventé, dans le Sud du pays, par un peuple que l'on nomme et qui se nommait lui-même les Sumériens. Leur origine, leur race même, demeurent encore incertaines. Lorsque pour nous s'éclaire l'histoire, nous les trouvons installés dans leurs petites villes-États de la Mésopotamie du Sud, pratiquant l'élevage, l'irrigation et l'agriculture, dans une économie déjà très fortement centralisée, le plus souvent autour de grands temples, bénéficiaires et répartiteurs des ressources du sol.

Ce sont d'ailleurs les nécessités de cette administration locale qui créèrent chez leurs comptables le besoin de l'écriture. Par la suite seulement, son emploi s'étendit et se diversifia aux domaines des tabellions, des prêtres et des historiographes. A cette haute époque, les écrits proprement littéraires étaient encore rares. Les mythes, les récits, les poèmes appartenaient à la tradition orale.

Bien que tous les textes écrits le fussent en langue sumérienne, cohabitait déjà avec les Sumériens une autre communauté, d'origine sémitique, les Akkadiens. Leur présence, en dépit du silence des sources, est attestée par quelques mots entrés dans le sumérien, par le fait aussi que le troisième roi d'après le Déluge porte un nom sémitique.

Loin de s'opposer, ces deux populations, l'une déjà dans la pleine lumière de l'histoire, l'autre encore dans l'ombre, vivaient en une

1. Les dates dont il sera fait état par la suite sont conformes à celles de la chronologie proposée par J. A. Brinkman, dans le livre de A. L. Oppenheim : *Ancient Mesopotamia*, Chicago, 1964, pp. 335 et suiv. D'une manière générale, elles demeurent approximatives, mais l'approximation est variable suivant les époques. La marge d'erreur est de quelque soixante ans, en plus ou en moins, pour les dates antérieures à 1500 avant Jésus-Christ. Entre 1500 et 900, elle se réduit à une dizaine d'années, et, à partir de 900, l'erreur ne saurait plus excéder qu'un ou deux ans.

sorte de symbiose pacifique. Entre eux existait certainement une compénétration de pensée et de culture, qui ne fit que s'accentuer avec le temps. La primauté politique exercée par les Sumériens et l'usage exclusif de leur idiome en tant que langue écrite masquent les progrès que durent faire les Akkadiens jusqu'au jour où, brutalement, la puissance politique bascula en leur faveur.

Vers 2 300, un de leurs chefs, Sargon, s'empara du pouvoir. Il fonda la dynastie sémitique d'Akkad, qui, pendant plus d'un siècle, assumera, à son tour, la maîtrise en Mésopotamie.

Exprimée jusqu'alors par une seule langue, la culture devint bilingue. Pour écrire eux-mêmes leurs inscriptions historiques ou les documents de la pratique, les Akkadiens empruntèrent aux Sumériens leur système graphique. Ils l'adaptèrent ingénieusement aux nécessités phonétiques de leur propre langue, et lui conférèrent ainsi une tendance à l'universalité qui allait plus tard favoriser son expansion, sans la couper pour autant de ses racines sumériennes.

L'originalité et la puissance de l'art à cette époque prouvent qu'elle fut un moment important dans l'histoire de la culture mésopotamienne. Pourtant, nous n'en avons encore que peu de témoignages, en ce qui concerne la pensée et la grande littérature. Mais la maturité dont seront empreintes les créations postérieures ne peut laisser de doute sur le fait que dut, alors, commencer le long mûrissement qu'elles supposent. Au reste, les conquêtes de Sargon et de ses successeurs diffusèrent cette culture akkadienne vers la périphérie de l'empire, où elle laissa des traces durables.

Akkadiens et Sumériens vivaient toujours côte à côte. S'ils participaient à la même culture, chacun n'en préservait pas moins encore son propre génie. Des conceptions fondamentales, surtout dans le domaine religieux, restaient différentes chez l'un et l'autre peuple, comme différaient souvent leur tournure de pensée et leur vision du monde. Aussi, la personnalité sumérienne s'épanouit-elle de nouveau avec exubérance lorsque, à la suite d'invasions et des revers subis par les derniers rois d'Akkad, les Sumériens retrouvèrent pour un temps le pouvoir.

De cette période, qui est surtout celle de la IIIe dynastie d'Our, (2112-2004), datent la plupart des grandes œuvres que nous ayons en sumérien. Alors furent fixées par l'écriture bon nombre de traditions anciennes, en même temps que s'exprimaient, en une abondante production littéraire, les derniers feux du libre génie sumérien.

Au début du IIe millénaire, en effet, l'élément sémitique se renforçait irrésistiblement en Mésopotamie, et un nouveau ferment culturel commençait à s'y manifester. La lente invasion des clans amorites, venus de l'ouest par le haut Euphrate, y revigorait le vieux fonds akkadien. Lorsque les Sumériens furent, définitivement cette fois,

nouveaux firent connaître à la Babylonie un magnifique essor culturel. On parlera plus tard du « siècle d'Auguste » ; on peut alors parler du « siècle de Hammourapi », le plus illustre parmi les rois de cette première dynastie babylonienne (1894-1595), qui instaura la suprématie politique et spirituelle de Babylone.

Déjà Akkad, dans tous les domaines, appartient au passé. Ethniquement et linguistiquement, l'ancienne communauté sémitique s'était dissociée en deux grands courants parallèles, Babyloniens et Assyriens. Des métissages différents avaient quelque peu, chez les uns et les autres, modifié les caractères ethniques, et la même langue qu'ils parlaient manifestait, de part et d'autre, des divergences dialectales.

Mais, en Babylonie plus qu'en Assyrie, étaient alors réunies les conditions d'un épanouissement culturel. L'écriture avait été épurée, normalisée, perfectionnée ; la langue y était belle et souple, et, pour ses plus grandes œuvres, elle aimait jouer des prestiges un peu surannés d'un style propre aux hymnes et aux épopées. Expression d'une époque de grandeur et de rayonnement, la production littéraire était riche et variée. Jamais le génie sémitique en Mésopotamie ne retrouvera pareille spontanéité d'inspiration ni semblable puissance créatrice. Nourri aux sources sumériennes proches encore, il ne donna pourtant sa mesure que hors des centres où des lettrés maintenaient et enrichissaient encore, comme à Nippour, les survivances de Sumer.

La fin de la dynastie fut bouleversée par de nouvelles vicissitudes. Des invasions entraînèrent, pendant des siècles, une régression manifeste et une certaine sclérose de la culture babylonienne, sans qu'elle perdît pour autant son caractère bilingue. Les nouveaux maîtres cassites affectèrent même souvent d'utiliser le sumérien, langue morte, mais savante et liturgique, pour donner à leurs écrits de plus sûrs quartiers de noblesse. Quoi qu'il en soit, c'est surtout alors l'époque des grandes compilations, des collations, des classements et des traductions. La littérature tend à devenir canonique. L'érudition l'emporte sur l'inspiration. Il faudra le souvenir bouleversé de grandes épreuves ou l'ampleur d'importants mouvements religieux pour que s'ouvrent en Mésopotamie de nouvelles sources spirituelles et littéraires. Telle est, par exemple, dans l'*Épopée d'Era*, la tragique leçon d'un temps de malheur où Babylone manqua de périr ; tel est aussi le *Poème de la Création*, dont les sept chants témoignent de la longue lutte que, depuis le XIIIe siècle, mena le clergé de l'Esagil pour imposer son dieu Mardouk à la tête du panthéon.

A ce travail de compilation, de copie et de classement participèrent aussi, pour leur compte, les scribes assyriens, à l'instigation souvent de leurs souverains, conscients que la puissance ne peut ignorer la culture. Deux au moins d'entre eux, Teglath-Phalasar Ier (1115-1077)

et Assourbanipal (668-627), créèrent dans leurs palais, l'un à Assour, l'autre à Ninive, de grandes bibliothèques royales, pour la constitution desquelles ils firent rédiger ou copier des milliers de tablettes.

Les époques suivantes ne produisirent guère d'œuvres originales, hormis les écrits de circonstances. Mais le travail des copistes ne s'arrêta pas pour autant. Même après la ruine de l'Assyrie (609), ou la chute de Babylone (539), on continua, pendant des siècles encore, dans des écoles ou dans des temples, à recopier en cunéiformes, sur des tablettes d'argile, des œuvres babyloniennes ou sumériennes, double aspect d'une tradition dont les sources vives étaient alors depuis longtemps taries.

Jusqu'à la fin, on le voit, la culture mésopotamienne resta bilingue. Ce fut peut-être même l'un de ses caractères les plus déterminants, dans la mesure où l'on ne prend pas le terme en un sens trop étroit, et où l'on se rend compte que ce bilinguisme fut la durable expression d'une dualité de pensée [1].

Cette persistance est d'autant plus remarquable que les deux langues, radicalement différentes, sont irréductibles dans leurs rapports à la réalité, et qu'elles trahissent des structures mentales fort éloignées l'une de l'autre.

Mais loin de s'isoler, la pensée sumérienne et la pensée akkadienne ont toujours tenté de se comprendre, de s'étudier et de se compléter. Leur coexistence fut un stimulant, une incitation permanente, et non une gêne ou un affaiblissement. L'alliance entre la pensée ordonnatrice, abstraite, objective des Sumériens et le réalisme subjectif de l'intelligence plus concrète des Akkadiens produisit des résultats étonnants, qui jamais sans doute n'auraient été atteints, si l'un ou l'autre de ces peuples y avait tendu avec ses seules possibilités. Chacun d'eux se dépassa lui-même en se confrontant à l'autre. Cela était vrai du temps où les deux langues étaient parlées ; ce le fut aussi, après que le sumérien fut devenu langue morte, car il resta toujours objet d'étude, de recherche et de méditation pour les véritables lettrés.

Dans cet extraordinaire mariage du sumérien et de l'akkadien, le substrat commun que constituait l'écriture ne fut pas sans jouer un rôle non négligeable. Pour qui l'écrivait, le cunéiforme ne fut jamais un simple moyen matériel de fixer, de conserver ou de transmettre la pensée. Du fait qu'elle était, à l'origine, *idéographique*, c'est-à-dire que ses signes évoquaient un objet ou une notion, voire une série de représentations concrètes ou conceptuelles, et qu'elle garda tou-

1. *Cf.* W. VON SODEN : *Zweisprachigkeit in der geistigen Kultur Babyloniens*, Vienne, 1960, R. R. JESTIN, dans *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientale de Bruxelles*, XIII (1953), pp. 187-205, et *Bibliotheca orientalis*, XXIV (1967), pp. 59-61.

jours cette possibilité d'expression lors même que son usage passa du sumérien à l'akkadien et que l'idéographie céda largement devant le phonétisme, cette écriture millénaire ne cessa de conserver dans les virtualités de ses signes, la vision directe et conceptuelle du monde pour la description duquel elle avait été créée. Pour les scribes, la graphie pouvait être ce que nous appellerions le « subconscient » du texte. Une recherche appropriée pourrait en faire surgir des notions oubliées. L'exégèse des cinquante noms de Mardouk, sur lesquels on fonda sa toute-puissance, ne passe pas par d'autres voies [1].

La dualité de la langue et de la pensée, en Mésopotamie ancienne, ne fut sans doute pas, dans cet ordre d'idées, le seul stimulant de sa culture. A un degré moindre, mais non négligeable, la rivalité assyro-babylonienne en fut très vraisemblablement un autre. Tout au long de leur histoire, ces deux peuples frères opposèrent autant qu'ils associèrent leurs conceptions, leur mentalité et leur caractère. L'aiguillon est plus sensible chez les Assyriens, dont le nationalisme, parfois exacerbé, ne réussit jamais à se déprendre tout à fait de l'attirance qu'exerçait irrésistiblement sur eux la culture babylonienne. Celle-ci, pour sa part, dans les vicissitudes mêmes de ces rapports, prit davantage conscience de soi et le désir d'affirmer sa supériorité.

Il n'est pas douteux enfin que la culture mésopotamienne n'eût pas été ce qu'elle fut, si elle n'avait joui de la place privilégiée qui, pendant des siècles, fut la sienne dans le monde civilisé d'alors. Au cours du IIe millénaire, le babylonien devint la grande langue de culture de tout le Proche-Orient ancien, et le cunéiforme se prêta à transcrire d'autres langues étrangères. C'est en babylonien et en cunéiforme que les pharaons d'el-Amarna écrivaient aux rois des Hittites et du Mitanni, ou qu'ils correspondaient avec les princes de Syrie et de Palestine. Ce n'est pas l'effet du hasard que des passages de l'*Épopée de Gilgamesh* [2] aient été retrouvés, copiés ou traduits, dans la capitale du Hatti, tandis qu'un autre de ses fragments le fut à Jéricho, en Palestine, que les scribes égyptiens d'Aménophis III aient eu dans leur bibliothèque un exemplaire de la *Légende d'Adapa* [3], ou que des copies d'autres mythes proviennent de Suse, en Élam. Sur les rives de la Méditerranée, dans l'ensemble du Croissant fertile, dans toute sa bordure montagneuse qui va de l'Élam à la Cappadoce, jusqu'au cœur même de l'Égypte, l'écriture et la langue babyloniennes portèrent loin, hors de ses frontières, la pensée de la Mésopotamie ; elle-même s'enrichissait à ces larges et durables contacts avec des peuples étrangers.

1. *Cf.*, ci-après, p. 63 et suiv.
2. Voir, ci-après, p. 145 et suiv.
3. Voir, ci-après, p. 287 et suiv.

On a longtemps dit que la littérature mésopotamienne se définissait aussi par le fait qu'elle est essentiellement anonyme et, souvent, hors du temps. Exceptionnel est en effet le cas de la *Théodicée* [1], ce poème acrostiche dont la suite des premières syllabes de chaque strophe nous livre sans doute le nom de son auteur. D'ordinaire, ne figurent au bas des tablettes que le nom et, parfois, l'ascendance du copiste, la référence à un exemplaire plus ancien non autrement précisé, l'appartenance éventuelle du texte à une série et, le cas échéant, l'*ex libris* d'une bibliothèque, le tout pouvant être assorti d'exhortations et de menaces visant à la sauvegarde matérielle du document : aucune de ces mentions n'évoque la personnalité de celui qui serait pour nous le véritable auteur de l'œuvre primitive.

Comment en pourrait-il être autrement dans une société où n'existait naturellement pas la notion de propriété littéraire, où toute œuvre créée appartenait d'emblée à tous et à chacun, si elle n'était, au contraire, jalousement réservée, où, enfin, le plagiat n'était qu'un hommage publiquement rendu à la célébrité d'un texte ?

On a pourtant, récemment, attiré l'attention sur des catalogues anciens [2], qui énumèrent des œuvres célèbres et mettent chacune d'elles en rapport avec un personnage nommément désigné. Ces témoignages permettent de mieux comprendre ce que ces Anciens entendaient par « auteur » d'un texte traditionnel. Certaines de ces œuvres sont attribuées à Ea, le dieu de la sagesse, d'autres, à des personnages légendaires remontant à une très haute antiquité, parfois, au temps d'avant le Déluge ; d'autres le sont à des Sages connus dans la tradition historique, d'autres aussi à des lettrés qui mirent par écrit des traditions orales ou qui n'eurent d'autre mérite que d'avoir compilé sous des formes nouvelles de grandes œuvres antérieures.

La notion d'auteur se dilue et se perd dans ces attributions ou ces appartenances, supposées ou de seconde main. De même que les scribes aimaient à se rattacher eux-mêmes à quelque « ancêtre » connu, à l'image duquel ils cherchaient à se modeler, de même les œuvres littéraires pouvaient-elles prétendre, de la sorte, à une antiquité qui donnait le poids nécessaire à l'enseignement qu'elles apportaient. En vérité, elles étaient moins le fait d'un individu que d'une école ou d'une communauté, moins le fait même d'une époque que d'une tradition qui se créait ou que l'on transmettait.

De cet héritage spirituel de la Mésopotamie ancienne, toute image

1. Voir, ci-après, p. 320 et suiv.
2. Voir, à ce sujet W. G. LAMBERT : *Ancestors, authors and canonicity*, dans *Journ. of cuneif. Studies*, XI, pp. 1-14, 112 ; *A catalogue of texts and authors*, *ibid.*, XVI, pp. 59-77.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

qu'on en propose, pour aussi fidèle qu'elle s'efforce d'être, est nécessairement incomplète.

Même si nous laissons de côté les innombrables documents de la pratique, juridiques, économiques, épistolaires, historiques ou autres, même si nous excluons tout ce qui touche ou paraissait alors toucher à la science de l'homme et de l'univers, même si nous ne retenons du domaine sumérien, difficile, confus souvent, et contradictoire, que ce dont il a nourri la tradition postérieure, le nombre reste encore considérable des textes qui pourraient témoigner, à un degré quelconque, de la spiritualité mésopotamienne. Il ne saurait être question de les citer tous ici.

Il en est dont le choix s'impose : les grands mythes, les longs poèmes didactiques, les hymnes traditionnels, les grandes œuvres d'inspiration morale, ou les recueils de sagesse. Alliant souvent aux démarches de la réflexion l'exaltation de la poésie, ils évoquent les grands problèmes qui, de tout temps, ont préoccupé les hommes : l'origine du monde et la création de l'humanité, l'enfer et les créatures de l'ombre, l'aspiration vers la vie éternelle et les ascensions célestes, les rapports de l'homme et de dieu, le problème du mal et celui des inextricables contradictions de la nature humaine.

Mais, à ces œuvres, que nous appellerions philosophiques si l'épithète n'était peut-être prématurée, ne faut-il pas ajouter la masse de tous les textes proprement religieux ? Il ne suffirait pas d'exclure les rituels et la plupart des incantations, quelle que fût la richesse de leur symbolisme. Des oraisons, des prières, des lamentations, le nombre serait encore infiniment trop grand si l'on tenait à illustrer toutes les formes qu'elles prennent, toutes les préoccupations mystiques qu'elles révèlent, tous les dieux auxquels elles s'adressent. La difficulté du choix pourrait paraître insurmontable, si l'on ne voyait que le problème, en fait, est tout autre ici que de donner un tableau d'ensemble de la religion ou de la diversité du panthéon.

Qu'il s'agisse des trois grands dieux du monde, des divinités astrales, des dieux de la nature, des dieux nationaux, des innombrables divinités secondaires, voire, pour chaque homme, de son dieu personnel ou de sa déesse tutélaire, ce qui doit compter pour nous c'est moins le détail d'un attribut divin ou la personnalité particulière du dieu que, dans l'oraison qui lui est adressée, la ferveur de la prière, l'élévation de la pensée, la spiritualité de la foi.

Aussi avons-nous pensé que, outre la solennelle action de grâces à Mardouk que constitue en définitive le *Poème de la Création*, une oraison à Nergal qui concourt à la peinture de l'enfer, et quelques autres prières de caractère très particulier, le domaine strictement religieux pouvait être suffisamment illustré par l'évocation des cultes rendus à Ishtar, à Shamash et à Sin. Ce qui, d'ailleurs, peut justifier ce choix, ce n'est pas la place éminente que ces trois divinités occupent dans le panthéon, ni le fait que, représentant Vénus, le Soleil et la Lune, ils constituent la grande triade astrale, partout et de tout temps adorée en Mésopotamie, mais bien plutôt ce qu'ils évoquent, en plus, pour les hommes : Ishtar, l'amour et la protection maternelle, Shamash, la Justice et la connaissance peut-être de l'avenir, Sin, l'attribut du pouvoir et l'éternelle résurrection dans l'écoulement ordonné du temps.

Les origines et la gloire du créateur

Les traditions sur les origines du monde et sur la création des êtres étaient, en Mésopotamie ancienne, nombreuses et variées. Elles l'étaient déjà au temps des Sumériens, au troisième millénaire avant notre ère. Chaque grand centre religieux cherchait à imposer la primauté de son dieu et élaborait souvent sa propre cosmologie.

Au nord du pays, à Nippour, entre le Tigre et l'Euphrate régnait le dieu Enlil, le « Seigneur de l'atmosphère », qui, avec la déesse Ninhoursag, « la Dame de la Montagne », habitait son temple célèbre de l'Ekour.

Au sud, dans la lagune, la ville d'Eridou était l'apanage du dieu Enki, le « Seigneur de la Terre », le maître des eaux douces et de la connaissance, dont on disait qu'il était venu par mer, dans les temps très anciens, de la lointaine Tilmoun, la terre d'abondance, « où le soleil se lève », et qui était peut-être les îles du delta de l'Indus.

Entre ces deux grandes métropoles, près de l'Euphrate et face au désert, la ville d'Ourouk était le siège du dieu Ciel, An, et de son épouse Innana.

Ourouk finira par imposer son hégémonie politique au monde sumérien, et son dieu, An, prendra le pas sur Enlil et Enki, au premier rang du panthéon. C'est dans cet ordre que ces divinités sont le plus souvent nommées, dans les évocations cosmogoniques qui ouvrent d'ordinaire les grandes compositions poétiques de la littérature sumérienne.

Particulièrement autour d'An et d'Enki s'était ainsi développée une mythologie diverse et souvent contradictoire.

Certaines traditions attribuent à l'univers une origine cosmique, en rapport avec le dieu An, tandis que d'autres, chtoniennes, donnaient au dieu Enki un rôle primordial [1].

1. Sur les mythes sumériens concernant les origines, voir notamment les ouvrages et articles que S. N. Kramer a consacrés à la mythologie sumérienne, les études de M. Lambert, dans *Sources Orientales* (*La Naissance du Monde*, pp. 95-113) et de J. van Dijk, dans *Acta Orientalia*, XVIII (1965) et suiv.

Ces conceptions, au demeurant, restaient souvent assez floues.

Telles évoquaient la préexistence d'un monde embryonnaire, au sein duquel se trouvaient déjà en puissance des entités divines. Le Ciel s'unit à la Terre et, de leur union, naquirent la végétation, les hommes et les dieux chtoniens. D'autres font allusion « au jour où le Ciel s'éloigna de la Terre, où la Terre descendit du Ciel..., au jour où An s'empara du Ciel, où Enlil s'empara de la Terre et où les Enfers furent donnés en partage à la déesse Ereshkigal ». D'autres encore parlent d'un temps d'avant l'éveil, alors que tout dormait, même Enki en sa lointaine Tilmoun, dans un monde pur et vierge. Certaines supposent comme élément primordial l'abîme des eaux douces, l'*absou* du dieu Enki, principe mâle qui, avec les eaux vives, fécondera la Terre.

Cette diversité des mythes sur les origines se retrouve aussi dans ceux qui évoquent la création de l'homme.

Tel le fait naître spontanément de la terre, après que celle-ci eut été fécondée par le ciel, « lorsque le dieu An eut engendré le temps de l'abondance et que les hommes, brisèrent, comme l'herbe, la surface du sol ».

A Nippour, le démiurge Enlil créait lui-même le premier homme, en le fabriquant de ses mains, comme ferait un artisan.

La tradition d'Eridou était plus complexe et plus élaborée. Elle supposait que les dieux, s'étant multipliés, s'irritaient d'avoir à subvenir eux-mêmes à leurs besoins. Nammou, la mère d'Enki, demanda alors à son fils de faire quelque chose pour libérer les dieux de cette servitude. Enlil, avec de l'argile imprégnée de son sang, créa un groupe de sept déesses mères. Celles-ci à leur tour modelèrent l'argile, à laquelle Nammou donna forme humaine. Les hommes ainsi créés furent chargés par elle de pourvoir à l'entretien des dieux.

Les Akkadiens, comme en bien d'autres domaines, ne manquèrent pas de recueillir les traditions religieuses de leurs devanciers, en les amalgamant à leurs propres apports. A toutes, cependant, ils n'accordèrent pas la même faveur, et c'est incontestablement les mythes d'Eridou qui marquèrent le plus profondément leurs conceptions sur les origines et sur la création de l'homme.

De la tradition d'Eridou, on retrouve en tout cas l'esprit et l'essentiel de la trame dans un long poème, en trois chants, que les scribes anciens désignaient par ses premiers mots « Lorsque les dieux étaient (encore) hommes... », et que nous appelons communément, du nom de son héros, le *Mythe d'Atrahasis*.

La création de l'homme n'en est qu'un des épisodes. Le mythe s'ouvre en effet sur la description des âges qui précédèrent sa venue sur la Terre. Les dieux étaient alors obligés, à grande fatigue, de pourvoir eux-mêmes à leur subsistance. C'est pour les libérer de ce fardeau que

l'humanité fut créée. Mais le soulagement qu'ils en eurent fut de courte durée. La race humaine, proliférant, ne tarda pas à troubler, par son agitation bruyante, la paix des immortels. Excédés, ils en vinrent d'emblée aux solutions extrêmes, et décidèrent de faire périr tous les hommes. Mais le plus sage d'entre eux, Atrahasis, « le très-intelligent », grâce aux conseils de son dieu Enki-Ea, réussit finalement à limiter le désastre. Certains, avec lui, survécurent. Par la suite et à plusieurs reprises, le cycle fatal recommença. Mais, chaque fois, Atrahasis parvint à sauver l'espèce humaine de la destruction totale.

L'œuvre est importante pour la connaissance de la mentalité mésopotamienne. Elle l'est apparemment moins du point de vue littéraire, et les sources qui nous la transmettent, bien qu'elles soient multiples et de différentes époques, restent encore fragmentaires [1].

Nous n'en donnerons ici que les épisodes essentiels et les mieux conservés.

Le mythe d'Atrahasis

La révolte des dieux

Lorsque les dieux étaient (encore) hommes,
ils assumaient le travail et supportaient le labeur [2],
— grand était le labeur des dieux,
lourd, leur travail, et longue [3], *leur détresse.*
Les grands Anounnaki voulaient faire
aux sept Igigi supporter le travail.
Anou, leur père, était le roi,
leur conseiller était Enlil le guerrier,
leur chambellan était Ninourta
et leur surveillant, Ennougi.
Les dieux avaient pris chacun le gobelet (?) en main,
avaient tiré au sort (et) réparti les parts :
dans les cieux Anou était monté,
[Enlil avait reçu] la Terre, pour ses sujets,
au Prince Enki ils avaient donné
le verrou, la fosse de la mer...

1. Pour l'ensemble du mythe et sa signification, on se reportera à la toute récente édition qui vient d'en être donnée par W. G. Lambert et A. R. Millard : *Atrahasis, The Babylonian Story of the Flood*, Oxford, 1968. Outre la transcription et la traduction de tous les textes, leur étude et leur commentaire, on y trouvera un chapitre de M. Civil sur la tradition sumérienne du Déluge (pp. 138-145, 167-172, SAB). L'interprétation des l. 1, 11 et 12 est de W. von Soden.
2. Symbolisé par la corbeille (ou le couffin) dans laquelle maçons ou terrassiers transportaient les briques ou la terre.
3. Littéralement : *nombreuse.*

Suit un passage mutilé. Les dieux, harassés par leur besogne quotidienne, se révoltent et viennent, avec colère, porter leurs doléances à leurs dirigeants. Un meneur les exhorte à recourir à la violence :

« Venez, allons enlever de son siège [1]
le conseiller des dieux, le Héros ;
venez, allons enlever de son siège
Enlil, le conseiller des dieux, le Héros !
Maintenant, proclamez la guerre,
que nous engagions bataille et combat ! »
Les dieux entendirent son appel ;
mettant le feu à leurs outils,
ils brûlèrent leurs houes,
ils incendièrent leurs corbeilles.
Ils se prirent l'un l'autre et s'en viennent
à la porte du sanctuaire d'Enlil, le Héros.
La nuit était au milieu de sa veille,
le temple fut cerné, le dieu ne le savait pas ;
la nuit était au milieu de sa veille,
l'Ekour fut cerné, Enlil ne le savait pas.
Mais Kalkal [2] *veillait ; il fut troublé ;*
il poussa le verrou et regarda [dehors].
Kalkal réveilla [Nouskou] :
ils entendirent la clameur [du dehors].
Nouskou réveilla [son sei]gneur,
et [le] fit lever de (son) lit :
« Mon Seigneur, [ta mai]son est cernée,
le combat accourt à [ta porte],
Enlil, ta [mais]on est cernée,
le combat accourt à ta porte [3]*... »*
Enlil ouvrit la bouche
et dit au messager Nouskou :
« Nouskou, verrouille ta porte,
prends tes armes et tiens-toi devant moi ! »
Nouskou verrouilla sa porte,
prit ses armes et devant Enlil se tint :
Nouskou ouvrit la bouche
et dit au guerrier Enlil :
« Mon Seigneur, tes enfants te respectent (?),

1. Ou *allons troubler dans sa demeure* (?), *cf. op. cit.* Lambert et Millard, pp. 44, 149.
2. Le portier de l'Ekour.
3. Le vers 84 est incomplet et de sens incertain.

pourquoi craindrais-tu tes propres enfants ?
Enlil, tes enfants te respectent (?),
pourquoi craindrais-tu tes propres enfants ?
Mande qu'on fasse descendre ici Anou
et qu'on amène en ta présence Enki... »

Vient ensuite un long développement, plus ou moins bien conservé, où sont racontées la réunion des dieux et leur décision de créer l'humanité, pour lui faire porter le joug qui pèse sur les dieux.

La création de l'homme

. . . . . .

Ea [ouvrit] la bouche [1]
et dit aux dieux, [ses frères] :
« De quoi pouvons-nous les [accuser] :
leur travail est lourd, [et longue, leur détresse] ;
chaque jour, [ils creusent] la ter[re (?)],
lourde est [leur] lamentation [...].
(Mais) il y a [peut-être un remède à leurs maux (?)] :
[Bêlet-ili [2]*, la Génitrice,] est là :*
qu'elle crée un être humain, l'Homme,
afin qu'il porte le joug [et en libère les dieux]... »
Ils appelèrent et interrogèrent la déesse,
la sage-femme des dieux, la sage Mami :
« C'est toi, ô Génitrice, qui de l'humanité (seras) la créatrice.
Crée l'être humain pour qu'il porte le joug,
pour qu'il porte le joug de la tâche imposée par Enlil,
pour que l'homme assume le dur labeur de dieu. »
Nintou ouvrit la bouche
et dit aux grands dieux :
« Ce n'est pas à moi qu'il appartient de le faire ;
cette tâche est l'affaire d'Enki [3]*,*
c'est lui qui purifie toute chose :
qu'il me donne l'argile, afin que moi je me mette à l'œuvre ! ».
Ea ouvrit la bouche

1. Les dix premiers vers cités ici appartiennent à une autre source (LAMBERT et MILLARD : *op. cit.*, pp. 54-55). Ils comblent en partie une lacune du texte principal, que nous reprenons à partir du vers 193.
2. Cette déesse mère, dont le nom signifie « Souveraine des dieux », est aussi appelée Mami (*cf.* l. 193), ou Nintou « dame de l'enfantement » (*cf.* l. 198).
3. Le dieu Ea, qui, dans certaines sources du poème, garde son nom sumérien Enki.

et dit aux grands dieux :
« Le premier, le septième et le quinzième jour du mois,
je préparerai, comme purification, un bain.
Que l'on égorge un dieu
et que les autres dieux, en s'y plongeant, soient purifiés !
Avec la chair et le sang de ce dieu,
que Nintou mélange de l'argile
afin que dieu même et l'homme
se trouvent mélangés ensemble dans l'argile ;
que, dans les temps à venir, nous entendions le tambourin [1] *;*
qu'(issu) de cette chair de dieu soit un « esprit [2] *»,*
comme vivant, qu'il révèle l'homme par ce signe,
pour qu'on n'oublie pas, que soit un « esprit ».
« Oui ! » répondirent dans l'assemblée
les grands Anounnaki, qui administrent les destins.
Le premier, le septième et le quinzième jour du mois,
comme purification, (Ea) prépara un bain.
Dans leur assemblée, (les dieux alors) égorgèrent
Wê-dieu, qui avait de l'intelligence [3].
Avec sa chair et son sang,
Nintou mélangea l'argile.
Dans la suite des temps, ils entendirent le tambourin.
(Issu) de la chair du dieu, il y eut un « esprit ».
Comme vivant, il révéla l'homme par ce signe
et, pour qu'on n'oublie pas, il y eut un « esprit ».
Après que Nintou eut malaxé cette argile,
elle appela les grands dieux Anounnaki.
Les grands dieux Igigi
crachèrent sur l'argile.
[Alors, Ma]mi ouvrit la bouche
et dit aux grands dieux :
« Vous m'aviez ordonné une tâche : je l'ai achevée.
Vous avez égorgé un dieu, avec son intelligence.

1. Le sens de ce vers (comme celui du vers 227) est obscur.
2. Le terme employé ici (*eṭemmou*) désigne communément le fantôme, le spectre d'un mort : il en est souvent question dans les textes religieux et magiques. En fait, il désigne ce qui survit de l'homme après sa mort ; d'après ce passage, ce ne serait autre chose que la parcelle de divinité que la déesse créatrice a mélangée à l'argile périssable. Grâce à elle, l'homme ne sera jamais « oublié » lors même que son corps sera revenu à la poussière originelle.
3. W. G. Lambert (*op. cit.*, p. 153) doute que le mot *têmou* ait ici le sens d'« intelligence » ; il lui préfère celui de « personnalité ». Le dieu Wê (ou Wê-ila) est par ailleurs inconnu. Dans le *Poème de la Création*, son rôle est tenu par le dieu Kingou (*cf.* ci-dessous, p. 60).

J'ai supprimé votre travail si pénible,
et votre dur labeur, c'est à l'homme que je l'ai imposé.
Vous avez transféré la plainte à l'humanité :
(pour vous,) j'ai délié le joug, j'ai établi la liberté. »
Lorsque les dieux entendirent ce qu'elle disait,
ils accoururent ensemble et baisèrent ses pieds :
« Auparavant, nous te nommions Mami,
que ton nom maintenant soit « Souveraine-de-tous-les-dieux ! »
Entrèrent alors dans la maison du destin
le prince Ea et la sage Mami.
Lorsque les génitrices furent rassemblées,
et que, foulant l'argile, elles furent en gésine,
Mami ne cessait de lancer l'incantation
qu'assis devant elle, Ea lui faisait réciter.
Après qu'elle eut achevé son incantation,
elle découpa quatorze morceaux d'argile ;
elle plaça sept morceaux à droite,
et les sept autres à gauche,
et, entre eux, elle mit en place une brique [1]...
(8) *Réunies étaient les sages, les savantes,*
les sept et les sept génitrices :
sept mirent au monde des mâles,
(10) *sept mirent au monde des femelles.*
La Génitrice, qui crée le destin,
lorsque par couples elles eurent achevé de les mettre,
que par couples, devant elle, elles eurent achevé de les mettre,
(14) *de la race humaine, Mami conçut (alors) les normes.*

. . . . . [2]

Douze cents ans [n'étaient pas encore passés]
[que le pays habité [3] *s'étendit], que se multiplièrent les peuples.*
La [terre des hommes] mugissait [comme un taur]eau,
et du [vacarme qu'ils faisaient], le dieu était troublé.

1. Au vers suivant, le texte principal disparaît momentanément dans une lacune : elle est en partie comblée par la leçon d'une autre source plus récente (K. 3399 + 3934, col. III ; *cf.* LAMBERT et MILLARD : *op. cit.*, pp. 60 et suiv.).
2. Nous laissons ici de côté un long développement annexe, d'ailleurs mal conservé.
3. Ici, et plus bas, nous traduisons le mot *mâtoum*, « pays », soit par « pays habité », soit par « terre des hommes », dans la mesure où le mot s'oppose d'autres termes désignant « le désert », « la steppe des nomades », « la montagne inhabitée », voire « le ciel (des dieux) ».

[Enlil entendit] leur clameur
[et dit] aux grands dieux :
« [Trop pesante est pour moi] la clameur de l'humanité,
[du vacarme qu'ils] font je suis privé de sommeil.
Que soit une « peste » [qui les fasse taire] ! »

. . . . . .

Atrahasis, sur les conseils de son dieu Enki-Ea, réussit à sauver les hommes des effets de cette première « plaie » (une éternelle maladie), en leur faisant vouer un culte exclusif au dieu du Destin et de la Mort, Namtar.

Le deuxième fléau de l'humanité

Douze [1] *cents ans n'étaient pas (de nouveau) passés,*
que le pays habité (dereche[f]) s'étendit et se multiplièrent les peuples.
La terre des hommes mugissait comme un taureau,
et du vacarme qu'ils faisaient, le dieu était troublé.
5 *Enlil entendit leur clameur*
et dit aux grands dieux :
« Trop pesante est pour moi la clameur de l'humanité,
du vacarme qu'ils font, je suis privé de sommeil.
Coupez aux hommes toute subsistance :
10 *que, pour leur faim, se raréfient les plantes,*
qu'Adad retienne ses pluies,
qu'en bas la crue ne monte plus des eaux souterraines,
que souffle le vent, qu'il dessèche la terre,
16 *que les nuages s'accumulent sans qu'il en pleuve goutte,*
que le champ diminue son apport,
que la déesse des moissons [2] *ferme partout sa poitrine*
20 *et qu'il n'y ait plus aucune joie pour les hommes... »*

. . . . . [3]

De même qu'il l'avait fait auparavant, Atrahasis conseilla aux hommes de délaisser leurs propres dieux, pour n'adorer plus que le

1. Ici commence le deuxième chant du poème (LAMBERT et MILLARD : *op. cit.*, pp. 72 et suiv.).
2. Nisaba, dans le texte.
3. La fin de cette première colonne est cassée.

responsable direct de la calamité, et, sans qu'Enlil le sût, pour fléchir ainsi son courroux :

. . . . . [1]

Pour Adad, ils bâtirent un temple dans la ville.
Ils (le) dirent et les hérauts (le) proclamèrent,
et ils en firent grand bruit dans le pays.
Ils ne révérèrent plus leur dieu,
n'adressèrent plus de prière à leur déesse,
mais s'empressèrent à la porte [d'Adad].
Devant lui, [ils apportèrent] des (galettes) cuites
et [agréable] lui fut, en offrande, leur farine grillée.
A ces cadeaux, [Adad eut] honte, et leva la main.
Chaque matin, il fit pleuvoir le brouillard
et [pleuvoir], pendant la nuit, la rosée, en cachette (d'Enlil) ;
[le champ, subreptice]ment, porta son grain.
[Les hommes s'en nourrirent, et la famine] les laissa.

. . . . . .

La suite du texte, et notamment toute la troisième colonne du chant sont assez gravement mutilées. On y devine cependant que le grand dieu Enlil, apprenant la mansuétude d'Adad, s'en irrite et provoque un renouveau de la sécheresse [2] :

En haut, [les pluies cessèrent dans le ciel (?)],
en bas, la crue ne monta plus des eaux souterraines ;
le sein de la Terre n'engendra plus,
les plantes ne poussèrent plus [du sol [3]],
on ne voyait plus les hommes [au travail].
De noirs qu'ils étaient, les champs blanchirent
et la vaste plaine fut couverte de sel.
La première année, les hommes mangèrent du chiendent (?) ;
la seconde année, ils souffrirent de démangeaisons (?) [4].

1. Le début de cette deuxième colonne est en partie cassé.
2. Ici commence la quatrième colonne (LAMBERT et MILLARD : *op. cit.*, pp. 78 et suiv.).
3. Les restitutions à la fin de ce vers et du suivant sont naturellement conjecturales.
4. L'interprétation de ce vers, proposée par W. G. Lambert (*op. cit.*, p. 79 et p. 157), reste sujette à caution.

[Lorsqu']arriva la troisième année,
de faim, leurs traits [étaient méconnaissables] ;
comme de malt [leur face] était couverte.
[ils ne survivaient plus qu'] à l'extrême pointe de la vie.
Verdâtres paraissaient [leurs vi]sages
et, tout courbés, ils marchaient dans [la rue].
Leurs larges épaules [étaient devenues étroites]
[et courtes,] leurs longues jambes [1]...

Une relation plus récente [2] de cette calamité enrichit de quelques autres détails la description de la famine qui frappe ainsi l'humanité :

. . . . . .

[Lorsqu'arriva] la troisième année,
les traits des gens étaient, de faim, méconnaissables.
Lorsqu'[arriva] la quatrième année,
leurs [longues] jambes étaient devenues courtes,
leur larges [épaules] étaient devenues étroites,
courbés, les gens allaient et venaient dans la rue.
Lorsqu'arriva la cinquième année,
la fille épiait l'entrée de la mère,
mais la mère à la fille n'ouvrait pas sa porte ;
la fille surveillait la balance de la mère,
la mère surveillait la balance de la fille.
Lorsqu'arriva la sixième année,
(les parents) servaient au repas la (chair de leur) fille,
ils servaient comme nourriture (la chair de leur) fils [3]...
Une maison attaquait l'autre ;
le visage des gens [était couvert] comme d'un malt mort,
[ils survivaient] à la limite où cesse [la vie].

. . . . . .

Mais, une fois encore, l'humanité fut sauvée par Atrahasis. Elle s'épanouit derechef sur la Terre, et sans plus de retenue, et les dieux, excédés, déchaînèrent contre elle un nouveau cataclysme.

1. Le reste de la colonne, après quelques vers incomplets, a disparu dans une cassure. Sur le dernier mot, dont le sens reste douteux, *cf.* LAMBERT et MILLARD : *op. cit.*, p. 157 (IV, 18).
2. Recension assyrienne : W. G. LAMBERT et A. R. MILLARD : *op. cit.*, pp. 112-115 (rev. VI).
3. Le vers suivant, trop mutilé, est omis.

Le Déluge

Ce dernier fléau fut le Déluge universel [1]. Tous les hommes auraie péri noyés, si Enki-Ea n'en avait averti Atrahasis. Il le prévint d'a leurs de façon détournée, afin de ne point trahir ouvertement le sec des dieux, d'abord par un rêve, puis en parlant devant les claies roseaux formant les parois de la maison ; agités par le vent, les rosea répéteront à son protégé l'écho de ses paroles.

[2] . . . . . .

« Toi, prends bien en considération
le message que je vais dire pour toi.
Mur, écoute tout au long,
claie, garde bien toutes mes paroles :
détruis ta maison, construis un bateau ;
fais fi des richesses pour ne sauver que la vie !
Le bateau que tu devras construire
[qu'il soit en tout] de dimensions égales [3]...
*Recouvre-le comme l'*Apsou,
afin que le soleil n'en voie pas l'intérieur ;
qu'ils soit ponté et dessus et dessous,
que le gréement en soit solide,
que le bitume y soit épais : fais-le résistant !
Moi, le moment venu, je ferai pleuvoir pour toi
abondance d'oiseaux et profusion de poissons ... [4]
(5) *< [tiens bien compte] du terme que je te manderai :*
entre alors [dans le bateau] et rabats-en la porte.
[Embarques]-y ton grain, tes biens, tes richesses,
ta [femme], ta famille, ta parenté, des maîtres-artisans aussi,
[le bétail] de la plaine, les animaux sauvages, qui paissent
verdi
(10) *[Je] te préviendrai pour qu'ils soient près de ta porte. »*
Atrahasis ouvrit la bouche, parle
et dit à Ea, [son] Seigneur :
« Je n'ai jamais construit de bateau ;
dessines-en le [plan sur le] sol,

1. On comparera à ce récit du Déluge celui qu'en donne la XIe tablette l'*Épopée de Gilgamesh* (*cf.*, ci-dessous, pp. 212 et suiv.).
2. Ici commence le troisième chant du poème.
3. Des vers 27 et 28, omis ici, le premier a disparu et le second est mutilé.
4. Entre les vers 35 et 36, nous avons introduit ici un développement ana que l'on trouve dans une autre version (DT 42, LAMBERT et MILLARD : *op.* pp. 128-129).

(15) *afin que, ayant vu ce [plan, je construise] le bateau. »*
Ea dess[ina le plan] sur le sol... >
Il ouvrit la clepsydre, il la remplit
de sable qui, pour sa septième nuit, lui annonça le Déluge.
Atrahasis reçut ces instructions,
(puis,) à sa porte il rassembla les Anciens ;
Atrahasis ouvrit la bouche
et dit aux Anciens :
« Avec le vôtre mon dieu n'est [plus d'accord].
Enki et [Enlil] sont en colère l'un contre l'autre.
Ils m'ont chassé de [ma maison].
Mais, comme je n'ai [jamais cessé de le] révérer,
Enki [m'a parlé de] cette affaire :
je [ne peux plus] demeurer en [votre compagnie],
je ne dois plus [mettre les pieds sur] la terre d'Enlil [1] *!*

. . . . . [2]

Ainsi Atrahasis, sans éveiller les soupçons de ses concitoyens, justifie-t-il la construction du bateau et sa décision de s'expatrier, pour aller vivre dans le domaine de son maître, le seigneur de l'Abîme. Lorsque la nef fut construite, et embarquées, les bêtes qu'il emmenait,

[Atrahasis] fit monter [à bord] sa famille.
Puis l'on mangea et l'on but.
(Mais, lui) entrait et sortait,
il ne s'asseyait ni ne s'accroupissait ;
son cœur était déchiré, il avait la bile à la bouche...
L'aspect du temps changea.
Adad gronda dans les nuages.
Lorsqu'on entendit la voix du dieu,
du bitume fut apporté, pour qu'il en fermât sa porte.
Après qu'il eut fermé sa porte,
Adad grondait (toujours) dans les nuages.
Les vents, lorsqu'il se leva, firent rage ;
il trancha l'amarre et libéra le bateau [2]...
Le Déluge [se déchaîna...].
Sa violence, comme un combat, passa sur les hommes :
l'un [ne] pouvait [plus] voir l'autre,

1. Les lignes qui suivent se situent à la fin de la deuxième colonne, dont le début est très mutilé.
2. Les trois derniers vers de la colonne ont disparu dans une cassure. Vient ensuite le début de la colonne III (*cf.* LAMBERT et MILLARD : *op. cit.*, pp. 94-95).

ils [n']étaient [plus] reconnaissables dans (cette) destructio
[Le Déluge] mugissait comme un taureau.
[Comme un] aigle rugissant, [hurlait] le vent ;
les ténèbres [étaient épaisses], il n'y avait plus de Soleil !

. . . . . .

Les dieux finalement s'effraieront eux-mêmes du cataclysme qu'i ont déchaîné. Enki-Ea et la déesse-mère leur reprocheront avec vi lence d'avoir voulu irrémédiablement détruire leur propre création. I race humaine, une fois de plus, sera sauvée.

Le Poème babylonien de la Création

Quoique l'on puisse considérer le *Mythe d'Atrahasis* comme le plus repr sentatif, le plus traditionnel aussi, des mythes mésopotamiens relat à la Création et au Déluge, il n'en fut pas moins éclipsé, vers le XIe siè avant notre ère, par la vogue que connut un autre poème, que l Anciens appelaient de ses deux premiers mots *Enouma Elish*, « Lorsq en haut » [1].

Ce nouveau mythe dut sa fortune à celle du dieu dont il entend précisément exalter la prééminence, Mardouk, le divin patron Babylone, que l'on prétendit substituer alors à Enlil, en tant que di suprême et organisateur du monde.

L'*Enouma Elish* ne comprend pas moins de sept chants. Il s'achè sur l'apothéose des cinquante noms mystiques de Mardouk, dévoilent et affirment l'ensemble de ses qualités et de ses pouvoi Leur proclamation est précédée par le long récit des événemer cosmiques qui obligèrent les grands dieux à remettre entre les mains Mardouk la toute-puissance divine. Le récit de ces événements remor aux origines mêmes du monde.

L'œuvre s'ouvre, en effet, sur l'évocation de l'univers primitif, al que n'existaient encore ni le Ciel, ni la Terre, ni les dieux eux-mêm N'existait que l'immensité immobile des eaux primordiales, où confondaient les eaux douces de l'*Apsou* et *Tiamat*, l'eau amère futures mers terrestres.

Au cours des temps, parurent des générations successives de die

1. L'édition la plus complète de ce poème sera celle que doit incessamm en donner W. G. Lambert. Par ses découvertes et ses collations, il a notablem complété et corrigé le texte que connaissaient les éditions antérieures. C'est le texte cunéiforme, qu'il a déjà publié à cette intention (avec le concours S. B. PARKER : *Enuma Elish*, Oxford, 1966), qu'est fondée la traduction que n proposons ci-dessous.

de plus en plus évolués, jusqu'à ce que naquissent de jeunes divinités turbulentes, qui, dans ce monde où régnaient, à l'origine, le silence, l'immobilité et les ténèbres, introduisirent le bruit, le mouvement et la lumière. L'antagonisme qui en résulta, entre les anciennes et les nouvelles générations divines, se résolut, une première fois, par un coup de force d'Ea qui, prenant de vitesse son aïeul Apsou, réussit à le mettre à mort.

C'est après cette victoire éphémère du chef des jeunes dieux que Mardouk, son fils, naquit à son tour. Éphémère, la victoire d'Ea l'était en effet. Tiamat, l'« épouse » d'Apsou, lente à s'émouvoir, mais terrible en ses fureurs, s'éveillait à la haine et à la vengeance. Elle rallia à sa cause des dieux transfuges, enfanta des monstres, et, à la tête de toutes les forces du mal et du chaos, elle affronta les jeunes dieux épouvantés.

Successivement, Anou et Ea reculèrent devant elle. Mardouk, seul, accepta d'être le champion des dieux. Mais il y posa pour condition que les autres divinités remissent entre ses mains la toute-puissance, et le reconnussent désormais comme roi.

Il triompha, naturellement, non sans peine, et devint le souverain de l'univers. Du cadavre de la monstrueuse Tiamat il créa le ciel, et il créa la Terre. S'il laissa à son père Ea le soin de créer ensuite l'humanité, c'est lui toutefois qui conçut l'idée d'une créature humaine, qui en précisa la nature, et lui fixa sa mission sur la Terre. Comme dans le *Mythe d'Atrahasis*, un dieu fut sacrifié pour mettre dans l'homme une parcelle divine. Mais le dieu ici choisi est un dieu coupable, Kingou, le nouvel époux de Tiamat, reconnu comme seul responsable du mal engendré dans le monde par la guerre entre les dieux. L'homme, périssable en son corps matériel, était en partie éternel grâce au sang divin dont il était pétri, mais, éternellement aussi, coupable d'un péché qui le transcendait.

Mardouk acheva son œuvre en répartissant, entre toutes les divinités, les missions et les stations du Ciel et de la Terre, et les dieux, pour lui rendre hommage, construisirent pour lui la préfiguration mystique de Babylone et de son temple, où furent alors solennellement proclamés les cinquante noms du nouveau dieu suprême.

L'*Enouma Elish* connut une fortune toute particulière. Il prit dans le culte une place éminente. Chaque année, aux fêtes du Nouvel-an, le grand prêtre de l'Esagil le récitait, du commencement jusqu'à la fin [1], pour que cette évocation triomphante de la création du monde aidât au renouveau printanier de la nouvelle année.

1. *Cf.* FR. THUREAU-DANGIN : *Rituels accadiens*, 1921, p. 136 : « (Le quatrième jour), après le petit repas de la fin du jour, le grand-frère de l'Ekoua récitera, le bras levé, l'*Enouma Elish*, du commencement jusqu'à la fin, devant le dieu Bêl. »

Il connut aussi une non moins grande fortune politique. Lorsque les Assyriens voulurent, à leur tour, imposer à la Mésopotamie la prééminence de leur dieu national [1], ils s'approprièrent le poème, en substituant le nom d'Assour à celui de Mardouk.

Première tablette

Lorsqu'en haut le ciel n'était pas (encore) nommé,
qu'en bas la Terre n'avait pas de nom,
que le primordial Apsou [2], de qui naîtront les dieux,
la génitrice Tiamat [3], qui les enfantera tous,
mêlaient en un seul tout leurs eaux,
qu'agglomérées n'étaient les pâtures, ni visibles, les cannaies,
alors que des dieux aucun n'avait (encore) paru,
n'était nommé d'un nom ni pourvu d'un destin,
(alors), de leur sein, des dieux furent créés.
Lahmou, Lahamou [4] parurent. Eux (les premiers) eurent un nom.
Après qu'ils eurent grandi et se furent développés,
Anshar, Kishar [5] furent créés, supérieurs à ceux-là.
Ils eurent de longs jours, ajoutèrent des ans,
(puis) Anou fut leur fils, égal à ses parents.
Anshar avait fait semblable à lui Anou, son premier-né.
De même, Anou [6], à son image, engendra Noudimmoud [7].
Noudimmoud, pour ses pères, fut le Souverain :
d'un vaste entendement, sage, et de forces massif,
plus puissant encore qu'Anshar qui engendra son père,
il était sans rival parmi les dieux, ses compagnons.
Se liguèrent (alors) les dieux, ces compagnons ;
ils troublèrent Tiamat, s'agitant en tous sens,
ils perturbèrent le sein de Tiamat ;
par le vacarme, ils jetèrent l'effroi aux demeures d'en haut

1. En même temps qu'ils empruntaient aux Babyloniens certains rites pour célébration du Nouvel-an.
2. L'eau douce et fertilisante.
3. La mer, amère et salée, source de toute vie. L'adjectif qui, ici, précède s nom, *moummou*, est parfois compris comme le nom d'une troisième entité p mordiale, déjà issue de Tiamat et d'Apsou.
4. Divinités sans grande personnalité, à peine distinctes l'une de l'autre.
5. Les deux noms signifient littéralement : *totalité-d'en-haut* et *totalité-d'en-b*
6. Avec Anou commencent les générations de « jeunes » dieux, que ne cesser plus tard, d'adorer les humains.
7. Autre nom du dieu Ea, qui sera le dieu de l'abîme, de la sagesse et de connaissance.

(et) Apsou n'entendait pas diminuer leur clameur [1].
Bien que Tiamat restât muette devant eux,
pénibles lui étaient leurs actions :
leur conduite n'était pas bonne, eux étaient bienveillants.

Alors Apsou, le procréateur des grands dieux,
appela Moummou [2], son messager, et lui dit :
« Moummou, messager qui contentes mon cœur,
viens, et allons trouver Tiamat. »
Ils y allèrent, et devant Tiamat s'assirent.
Ils tinrent conseil au sujet des dieux, leurs premiers-nés.
Apsou, prenant la parole,
d'une voix aiguë, dit à Tiamat :
« Leur conduite est pénible pour moi,
le jour, je suis sans repos, la nuit, sans sommeil.
Je veux détruire, anéantir leurs agissements,
pour que règne le silence, et que, nous, nous dormions ! »
Lorsque Tiamat entendit ces paroles,
elle se mit en colère et cria contre son époux.
Elle cria douloureusement, furieuse (d'être) seule,
elle implanta le mal dans son cœur :
« Pourquoi, nous, détruirions-nous ce que nous avons créé ?
Si pénible que soit leur conduite, restons bienveillants ! »
A son tour, Moummou parla pour donner à Apsou son avis.
D'un conseiller sans bienveillance fut l'avis de son Moummou :
« Anéantis, mon père, cette conduite perturbatrice,
que, le jour, tu aies le repos et, la nuit, le sommeil ! »
De l'(entendre) Apsou se réjouit, son visage s'éclaira,
pour tout le mal qu'il méditait contre les dieux, ses fils.
Il entoura de son bras le cou de Moummou,
(qui) vint s'asseoir sur ses genoux pour l'embrasser.

Tout ce qu'ils avaient médité en leur assemblée
on vint le répéter aux dieux, leurs premiers-nés [3].
Lorsqu'ils l'apprirent, les dieux s'agitèrent de désespoir,
(puis) gardèrent le silence et restèrent muets.
Mais le plus intelligent, le sage, le capable,

1. C'est-à-dire, « tout au fond de l'Apsou, on entendait encore leurs clameurs ».
2. Ce nouveau personnage, le messager d'Apsou, ne joue dans le poème qu'un rôle bref et épisodique, bien qu'il appelle Apsou son père (l. 49).
3. La révélation des secrets des dieux est un ressort habituel du déroulement des mythes babyloniens. Le procédé est appliqué ici de manière assez inconséquente, car on voit mal qui aurait pu divulguer les décisions prises par Apsou et Tiamat, en leur privé.

Ea, qui sait toute chose, vit un plan en leur faveur.
Il conçut et établit contre Apsou un plan complet.
Habilement, il fit toute-puissante contre lui sa pure incantation
Il la lui récita, et l'apaisa dans les eaux :
le sommeil l'envahit, il s'endormit profondément ;
Ea fit dormir Apsou qu'envahit le sommeil,
(tandis que) Moummou, le conseiller, était engourdi d'insomnie
(Ea) le dévêtit (alors), lui ôta sa couronne,
lui enleva sa divine splendeur [1] et s'en coiffa lui-même.
Il enchaîna Apsou et le mit à mort.
Il enferma Moummou et tira la barre sur lui.
Puis, au-dessus d'Apsou, il établit sa demeure ;
il empoigna Moummou et le tint à la longe.
Après qu'il eut enchaîné et soumis ceux qui voulaient lui nuire
que, sur ses ennemis, Ea eut dressé son triomphe,
qu'en sa chambre, sereinement, il se fut reposé,
que, le nommant Apsou [2], il y eut assigné les sanctuaires,
en ce lieu, ayant fondé pour lui le saint-des-saints,
Ea et Damkina, son épouse, en majesté y demeurèrent.

En ce sanctuaire des destins, saint lieu des archétypes,
sage parmi les sages, le plus savant des dieux, le Seigneur fu
procréé

au sein de l'apsou, naquit Mardouk,
au sein du pur apsou, naquit (alors) Mardouk.
Ce fut Ea, son père, qui le créa,
et Damkina, sa mère, qui de lui accoucha.
Il téta le sein des déesses ;
la garde qui le garda le remplit de majesté terrible.
Splendide était sa stature, étincelant, son regard,
virile sa naissance, vigoureux (qu'il) était de toujours.
En le voyant, Anou, qui avait engendré son père,
se réjouit, s'illumina (et) son cœur s'emplit de joie.
Pour le rendre parfait, il eut une divinité différente (des autres
bien plus qu'eux il fut exalté, en tout il leur fut supérieur :
inconcevablement merveilleuses étaient ses dimensions,
impossibles à penser, difficiles à imaginer !
Quatre étaient ses yeux, quatre, ses oreilles.
Quand il remuait les lèvres, le Feu flamboyait.
Quadruplement avait grandi sa faculté d'entendre,
et ses yeux, tout autant, voyaient l'ensemble de tout.
Exalté parmi les dieux, supérieure était sa taille,
ses membres, gigantesques, de naissance il était supérieur :
« Mariyoutou, Mariyoutou [1],
fils du Soleil, Soleil des dieux ! »
Vêtu de la splendeur de dix dieux, il en était altièrement coiffé
et cinquante épouvantes s'accumulaient sur lui.
Lors, Anou créa et enfanta quatre vents [2]
(qu')il confia à sa main...
Il créa la poussière, la fait porter par la tempête ;
il provoqua (ainsi) la vague pour perturber Tiamat ;
perturbée, Tiamat s'agita anxieusement jour et nuit
(et) les dieux, sans nul repos, peinaient au vent.
Ils conçurent le mal en leur for intérieur
(et) à Tiamat, leur mère, eux, dirent (alors) :
« Lorsqu'ils ont tué Apsou, ton bien-aimé,
tu n'es pas allée à son aide, tu es restée sans mot dire.
Voilà qu'Anou a créé quatre vents de terreur,
ton sein est tout troublé et, nous, ne pouvons dormir !
N'étaient (alors) dans ton cœur ni Apsou, ton bien-aimé,
ni Moummou, qui est enchaîné ? Tu restes seule !
N'es-tu pas notre mère ? Tu t'agites, pleine de trouble !
Et nous, qui sommes sans repos, ne nous aimes-tu pas ?
[Vois, d'insomnie (?)...]... nos yeux sont desséchés.
Enlève (ce) joug [3] sans répit, pour que, nous, nous dormions !
Triom[phe d'eux], venge Apsou et Moummou ;
[vainc nos ennemis (?)], fais-en des fantômes ! »
[Lorsque] Tiamat [les entendit], ces paroles lui plurent :
« [Comme vous-]mêmes l'avez proposé (?), faisons des tempêtes ! »
[Et vinrent aussi (?)] dans son camp les dieux
[qui conce]vaient le mal contre les dieux, leurs créateurs.
Ils vinrent [en masse] s'élancer aux côtés de Tiamat,
furieux, ne pensant qu'au mal, sans répit, nuit et jour,
ils portent le combat, trépignent (?) et font rage.
Ils tiennent conseil pour préparer la guerre.

1. Sur cette lumière insoutenable, qui nimbe la divinité, cf. p. 180, note 2
2. *Apsou*, mort, ne sera plus désormais que l'Abîme des eaux douces, lequel régnera le dieu Ea.

1. Cette appellation n'est, en fait, qu'une analyse arbitraire de l'idéogramme du dieu, en *mâri* (« fils ») *Outou* (équivalent sumérien de Shamash, le Soleil), analyse explicitée au vers suivant.
2. On peut rapprocher de ce vers l'indication donnée dans *Cuneif. Texts*, XVI, 15, V, 1 et suiv. : « (Les vents) ont été créés du sperme d'Anou ». — La fin du vers suivant est de sens difficile.
3. C'est-à-dire, « délivre-nous de cette servitude à laquelle nous sommes sans cesse soumis ».

La mère du Houbour [1], *qui crée toute forme,*
fit de surcroît des armes irrésistibles, elle enfanta des serpents-géants,

aux dents aiguës, aux mâchoires (?) impitoyables,
de venin, au lieu de sang, elle remplit leur corps ;
elle vêtit d'épouvantes des dragons furieux,
les chargea de splendeur et les fit pareils aux dieux :
« Que qui les voie de saisissement s'évanouisse,
(et), lorsqu'eux-mêmes se ruent, qu'ils ne reculent pas ! »
Elle fit surgir l'hydre [2], *le dragon-sauvage, et Lahamou,*
les grands-lions, les chiens-écumants, et l'homme-scorpion,
les agressifs démons-tempêtes, l'homme-poisson et le bison [3],
porteurs d'armes impitoyables (et) sans peur au combat.
Puissantes sont ses volontés : elles sont irrésistibles.
En outre, donc, elle créa onze (monstres), à la place d'Apsou.
Parmi les dieux, ses premiers-nés, qui forment son clan,
elle exalta Kingou ; c'est lui qu'elle fit parmi eux le plus grand :
la conduite de l'armée, la direction du clan,
lever les armes pour la mêlée, lancer l'assaut,
être au combat le répartiteur suprême du butin,
elle remit (tout) à ses mains, et le fit asseoir sur le siège-à-pom-meaux :
« J'ai lancé pour toi l'incantation, je t'ai fait le plus grand [dans l'assemblée des dieux,
j'ai comblé ta main de la souveraineté sur l'ensemble des dieux.
Sois donc le plus grand, et sois mon seul époux !
Qu'on exalte ton nom plus que (ceux de) tous les Anoukki ! »
Elle lui donna la tablette-des-destins, sur sa poitrine la fixa :
« Que de toi les ordres soient irrévocables, et stable, [ce que tu dis] ! »

1. Le Houbour est le fleuve des enfers ; par extension, il peut désigner l'enfer lui-même. La *mère du Houbour*, c'est-à-dire « l'infernale génitrice » est, ici et ailleurs dans le poème, une désignation de Tiamat.

2. L'hydre (*bashmoû*) est, ailleurs, décrite comme ayant des cornes, six bouches et sept langues, et comme pouvant atteindre une longueur de soixante lieues. Un des idéogrammes du mot signifie « serpent de mer ». — Quant au Lahamou, cité à la fin du vers, c'est une autre sorte de monstre, qui n'a rien à voir avec la divinité de même nom, dont il était précédemment question dans le poème.

3. C'est la traduction que le *Dictionnaire* de W. von Soden donne du mot *kousarikhou*. C. J. Gadd, dans *Iraq*, 28, 119-121, y verrait plutôt un monstre ailé, une sorte de centaure. — La plupart de ces monstres figuraient sur les fameuses portes de cèdre du temple du Nouvel-an, à Babylone, que la tradition attribuait à l'ancien roi Agoum II. Quelques-uns d'entre eux ont été transposés parmi les constellations, tels l'Hydre et le Capricorne (= le Bison).

Maintenant que Kingou est exalté et délient la divinité suprême,
aux dieux, ses fils, il [fixa ainsi le des]tin [1] *:*
« Que les paroles de votre bouche[apaisent] le feu,
que votre venin, s'accumulant, neutralise la force supérieure ! »

Deuxième tablette

Lorsque Tiamat à son œuvre eut donné tout son poids,
elle organisa le combat contre les dieux, ses rejetons :
afin [de venger] Apsou, Tiamat fit (à son tour) le mal.
Il fut révélé à Ea comment elle avait équipé (son) combat.
Ea, en apprenant cette nouvelle,
garda calmement le silence et resta sans mot dire.
Après qu'il eut réfléchi et que son ire se fut calmée,
chez Anshar, son père, lui (alors) se rendit.
Étant entré en présence d'Anshar, le père qui l'avait engendré,
il lui répéta tout ce que Tiamat avait comploté :
« Mon père, Tiamat, qui nous a enfantés, nous hait.
Elle a formé un clan, et, furieusement, elle rage.
Vers elle se sont tournés tous les dieux,
jusqu'à ceux que, vous-mêmes, avez créés marchent à ses côtés :
ils se sont, en masse, élancés au côté de Tiamat.
Furieux, ne pensant qu'au mal, sans répit, nuit et jour,
ils portent le combat, trépignent, (et) font rage.
Ils ont tenu conseil pour préparer la guerre.
La mère du Houbour, qui crée toute forme,
a fait de surcroît des armes irrésistibles, elle a enfanté des serpents géants,

aux dents aiguës, aux mâchoires (?) impitoyables,
de venin au lieu de sang elle a rempli leur corps,
elle a vêtu d'épouvantes des dragons furieux
les a chargés de splendeur, et faits pareils aux dieux :
« Que qui les voie de saisissement s'évanouisse [2],
(et), lorsqu'eux-mêmes se ruent, qu'ils ne reculent pas ! »
Elle a fait surgir l'hydre, le dragon-sauvage, et Lahamou,

1. Fixer le destin de quelqu'un, c'est fixer sa nature, ses possibilités d'action, ses qualités et ses pouvoirs. Le destin des créatures de Tiamat est de pouvoir, par la parole, neutraliser le Feu de Mardouk (v. 96) et vaincre, par leur poison, toute force qui pourrait être supérieure à la leur.

2. Suivant un procédé fort commun dans le style épique babylonien, les personnages répètent textuellement ce qu'ils ont à raconter à différents auditeurs. Le récit de la révolte de Tiamat se retrouve ainsi : tabl. I, 127-162 ; tabl. II, 11-48 ; tabl. III, 15-52 et 73-110.

les grands-lions, les chiens-écumants et l'homme-scorpion,
les agressifs démons-tempêtes, l'homme-poisson et le bison,
porteurs d'armes impitoyables (et) sans peur au combat.
Si puissantes sont ses volontés : elles sont irrésistibles !
En outre, donc, elle a créé onze (monstres), à la place d'Apsou.
Parmi les dieux, ses premiers-nés, qui forment son clan,
elle a exalté Kingou : c'est lui qu'elle a fait, parmi eux, le plus grand :
la conduite de l'armée, la direction du clan,
lever les armes pour la mêlée, lancer l'assaut,
être au combat le répartiteur suprême du butin,
elle a (tout) remis à ses mains et l'a fait asseoir sur le siège-à-pommeaux :
« J'ai lancé pour toi l'incantation, je t'ai fait le plus grand dans l'assemblée des dieux,
j'ai comblé ta main de la souveraineté sur l'ensemble des dieux.
Sois donc le plus grand, et sois mon seul époux.
Qu'on exalte ton nom plus que (ceux de) tous les Anoukki ! »
Elle lui donna la tablette-des-destins, à sa poitrine la fixa :
« Que de toi, les ordres soient irrévocables, et stable, ce que tu dis ! »
Maintenant que Kingou est exalté et détient la divinité suprême,
aux dieux, ses fils, il fixa ainsi le destin :
« Que les paroles de votre bouche apaisent le feu,
que votre venin, s'accumulant, neutralise la force supérieure ! »
[Anshar, apprenant] la nouvelle que (Tiamat) était tellement troublée,
[se frappa la cuisse et] se mordit la lèvre.
[Agitée était] son âme, et son cœur, sans repos.
[S'adressant à Ea,] son premier-né, ses cris se dissipèrent :
« [C'est toi qui,] au combat, (seras son) adversaire.
Toi, supporte [les agissements] qu'elle fera (?) autour de toi :
[tu as déjà enchaîné Moummou,] tu as tué Apsou :
où (trouver, hormis toi) qui s'opposerait à [Tiamat en] fureur ? »[1]

. . . . . .

Ea prit la parole (et dit) :
« [O toi,] cœur insondable, qui fixes le destin,
[à qui] il appartient de [créer] et de détruire,
[ô Anshar, cœur] insondable, qui fixes le destin,
[à qui] il appartient [de créer et de dé]truire,
[réaliser] ce que tu dis, aussitôt nous le dési[rons (?)].

. . . . . .

1. Ici, une lacune de trois vers.

Le texte, ici, est de nouveau, et plus longuement encore, endommagé. Dans le passage qui manque, nous savons, par la suite, qu'Ea a échoué dans sa tentative contre Tiamat, et qu'Anshar cherche un nouveau champion parmi les dieux :

72′ *[A Anou], son fils, il dit [ces mots] :*
« [Mon fils], voici l'arme-mortelle des héros,
dont [grande] est la puissance, et, irrésistible, l'assaut.
75′ *Toi donc, [va] te présenter devant Tiamat ;*
[que] son âme s'apaise et son cœur se détende.
Si elle n'écoute pas tes paroles,
conjure-la en notre [nom ?] pour qu'elle soit apaisée ! »
Lorsqu'(Anou) eut entendu l'appel de son père Anshar,
80′ *vers Tiamat il prit la route et suivit le chemin.*
Y alla (donc) Anou. Lorsque de Tiamat il perçut le dessein,
[de son des]sein (?) [il s'effraya] et revint en arrière.
[Il revint trouver] Anshar, le père qui l'avait enfanté,
[et, prenant la parole,] il lui dit :
85′ *[« Mon père, je n'ai pu : elle était] plus [forte] que moi* [1]*...*
... elle a mis ses mains sur moi ! »
Anshar garda le silence, et regarde le sol,
il gémit, (tourné) vers Ea, il branle la tête.
Réunis sont les Igigi, tous, les Anoukki,
leurs lèvres sont closes et, en silence, [ils restent assis] :
90′ *aucun dieu ne veut y retourner ;*
à affronter Tiamat, (aucun) n'en sortirait en vie !
Anshar [s'interrogeait, lui,] le père des grands dieux :
celui (se disait-il) dont le cœur est secourable,
comme un de même ville ou de même pays [2]*,*
95′ *qui triomphera (?)* [3] *au combat, c'est Mardouk, le vaillant.*
Ea appela (Mardouk) en cachette,
et lui dit le souhait de son cœur [4] *:*
« Mardouk, de ton père écoute le conseil :
toi, mon fils, qui détendras son cœur,
100′ *devant Anshar approche-toi pour le combat,*
parle, dresse-toi : de te voir il sera apaisé ! »
Aux paroles de son père, le Seigneur se réjouit.

1. Entre ce vers et celui qui suit dans notre traduction, il y a une lacune de longueur indéterminée.
2. Cette ligne et la suivante ne forment qu'un vers.
3. Sens très douteux.
4. Il faut comprendre : du cœur d'Anshar. Dans les vers suivants également, interviennent de brusques changements de sujet, qui peuvent dérouter un lecteur moderne (*cf.* l. 105′, etc.).

Il s'approcha, se tint dressé, face à Anshar.
Quand Anshar le vit, son cœur fut plein de contentement.
Il lui baisa les lèvres et chassa sa crainte :
« Mon père, ne sois pas silencieux, ouvre tes lèvres,
je vais aller accomplir tout ce que ton cœur (désire) ;
[Anshar,] ne sois pas silencieux, ouvre tes lèvres,
[je vais] aller accomplir tout ce que ton cœur (désire) :
quel homme a, contre toi, engagé la lutte ? »
« [Mon fils,] Tiamat, qui est une femme, marchera en armes contre toi ! »

« [Mon père] créateur, réjouis-toi et sois joyeux,
bientôt c'est toi qui fouleras [la nuque de] Tiamat,
[Anshar,] (mon) créateur, réjouis-toi et sois joyeux,
bientôt c'est toi qui fouleras [la nuque de] Tiamat ! »
« [Va donc,] fils qui sais toute science,
apaise Tiamat de ta sainte incantation,
en char de tempêtes, pousse rapidement de l'avant !
[Mais si] elle ne peut être repoussée, reviens en arrière ! »
Le Seigneur fut heureux des paroles de son père,
son cœur fut joyeux, et, à son père, il dit :
« Si, moi, je dois être votre sauveur,
si je dois enchaîner Tiamat, et vous sauver, à vous, la vie,
tenez une assemblée, et proclamez prééminent mon destin ;
en Cour de Conseil [1], tous ensemble, siégez joyeusement
et que, par mon ordre, au lieu de vous, je fixe le destin ;
que rien de ce que, moi, je créerai, ne puisse être changé,
que ne soit révoqué ni modifié tout ordre de mes lèvres ! »

Troisième tablette

Anshar prit la parole
et à Kaka, son messager, il dit ces mots :
« Kaka, mon messager, qui contentes mon cœur,
je veux t'envoyer chez Lahmou et Lahamou :
tu es habile à discerner, et fort, pour discourir.
Convoque devant moi les dieux, mes pères,
qu'on amène ici tous les dieux,
afin qu'ils prennent langue, assistent à un festin,
mangent des céréales, s'abreuvent de forte bière,
et qu'à Mardouk, leur vengeur, ils fixent le destin.
Pars, va, Kaka, présente-toi devant eux

1. Appelée, dans le texte, d'un nom emprunté au sumérien : *Oupshoukinnakou.*

et répète-leur ce que je vais te dire :
« C'est Anshar, votre fils, qui m'envoie,
« c'est moi qu'il a chargé de vous exposer son message secret :
« [le voici :] Tiamat, qui nous a enfantés, nous hait.
« Elle a formé un clan et, furieusement, elle rage.
« Vers elle se sont tournés tous les dieux,
« jusqu'à ceux que, vous-mêmes, avez créés marchent à ses côtés :
« ils se sont, en masse, élancés au côté de Tiamat,
« furieux, ne pensant qu'au mal, sans répit, nuit et jour,
« ils portent le combat, trépignent (et) font rage.
« Ils ont tenu conseil pour préparer la guerre.
« La mère du Houbour, qui crée toute forme,
« a fait de surcroît des armes irrésistibles, elle a enfanté des serpents géants,
« aux dents aiguës, aux mâchoires (?) impitoyables,
« de venin, au lieu de sang, elle a rempli leur corps ;
« elle a vêtu d'épouvantes des dragons furieux,
« les a chargés de splendeur et faits pareils aux dieux :
« Que qui les voie de saisissement s'évanouisse,
« (et), lorsque eux-mêmes se ruent, qu'ils ne reculent pas !
« Elle a fait surgir l'hydre, le dragon-sauvage, et Lahamou,
« les grands-lions, les chiens-écumants, et l'homme-scorpion,
« les agressifs démons-tempêtes, l'homme-poisson et le bison,
« porteurs d'armes impitoyables (et) sans peur au combat.
« Si puissantes sont ses volontés : elles sont irrésistibles !
« En outre, (donc), elle a créé onze (monstres) à la place d'Apsou.
« Parmi les dieux, ses premiers-nés, qui forment son [clan],
« elle a exalté Kingou : c'est lui qu'elle a fait, parmi eux, le plus grand :
« la conduite de l'armée, la direction du clan,
« lever les armes pour la mêlée, lancer l'assaut,
« être au combat le répartiteur suprême du butin,
« elle a (tout) remis à ses mains, et l'a fait asseoir sur le siège-à-pommeaux :
« — J'ai lancé pour toi l'incantation ; je t'ai fait le plus grand dans l'assemblée des dieux ;
« j'ai comblé ta main de la souveraineté sur l'ensemble des dieux.
« Sois donc le plus grand, et sois mon seul époux !
« Qu'on exalte ton nom plus que (ceux de) tous les Anounnaki ! »
« Elle lui donna la tablette-des-destins, à sa poitrine la fixa :
« — Que de toi les ordres soient irrévocables, et stable, ce que tu dis ! »
« Maintenant que Kingou est exalté et détient la divinité suprême,
« aux dieux, ses fils, il fixa ainsi le destin :

« — *Que les paroles de votre bouche apaisent le feu,*
« *que votre venin, s'accumulant, neutralise la force supérieure !* »
« *Contre elle, j'ai envoyé Anou, il n'a pu l'affronter.*
« *Noudimmoud (lui aussi) a eu peur, et est revenu en arrière.*
« *Mardouk veut y aller, le plus sage des dieux, votre fils,*
« *spontanément il a décidé d'aller affronter Tiamat.*
« *(Mais voici) les paroles qu'à moi il a dites :*
« — *Si, moi, je dois être votre vengeur,*
« *si je dois enchaîner Tiamat, et vous sauver, à vous, la vie,*
« *tenez une assemblée, et proclamez prééminent mon destin.*
« *En Cour de Conseil, tous ensemble, siégez joyeusement*
« *et que, par mon ordre, au lieu de vous, je fixe le destin ;*
« *que rien de ce que, moi, je créerai ne puisse être changé,*
« *que ne soit révoqué ni modifié l'ordre de mes lèvres !* »
« *Venez ici rapidement, et lui fixez, sans tarder, votre propre destin,*
« *afin qu'il aille affronter votre terrible ennemi.* »
Kaka s'en fut, suivit droit son chemin
vers où (demeurent) Lahmou et Lahamou, les dieux, ses pères.
Il se prosterna, baisa le sol devant eux,
se redressa, se tient debout, et leur dit :
« *C'est Anshar, votre fils, qui m'envoie,*
moi qu'il a chargé de vous exposer son message secret,
le voici : « *Tiamat, qui nous a enfantés, nous hait.*
Elle a formé un clan, et, furieusement, elle rage.
Vers elle se sont tournés tous les dieux,
jusqu'à ceux que, vous-mêmes, avez créés marchent à ses côtés :
ils se sont, en masse, élancés au côté de Tiamat,
furieux, ne pensant qu'au mal, sans répit, nuit et jour,
ils portent le combat, trépignent, (et) font rage.
Ils ont tenu conseil pour préparer la guerre.
La mère du Houbour, qui crée toute forme,
a fait, de surcroît, des armes irrésistibles, elle a enfanté des serpents géants,
aux dents aiguës, aux mâchoires (?) impitoyables ;
de venin, au lieu de sang, elle a rempli leur corps,
elle a vêtu d'épouvantes des dragons furieux,
les a chargés de splendeur, et faits pareils aux dieux :
« *Que qui les voie de saisissement s'évanouisse*
« *(et), lorsque eux-mêmes se ruent, qu'ils ne reculent pas !* »
Elle a fait surgir l'hydre, le dragon-sauvage, et Lahamou,
les grands-lions, les chiens-écumants, et l'homme-scorpion,
les agressifs démons-tempêtes, l'homme-poisson, et le bison,
porteurs d'armes impitoyables (et) sans peur au combat.
Si puissantes sont ses volontés : elles sont irrésistibles !

En outre (donc), elle a créé onze (monstres) à la place d'Apsou.
Parmi les dieux, ses premiers-nés, qui forment son clan,
elle a exalté Kingou : c'est lui qu'elle a fait, parmi eux, le plus grand :
la conduite de l'armée, la direction du clan,
lever les armes pour la mêlée, lancer l'assaut,
être, au combat, le répartiteur suprême du butin,
elle a (tout) remis à ses mains, et l'a fait asseoir sur le siège-à-pommeaux :
« *J'ai lancé pour toi l'incantation : je t'ai fait le plus grand dans l'assemblée des dieux ;*
« *j'ai comblé ta main de la souveraineté sur l'ensemble des dieux.*
« *Sois donc le plus grand, et sois mon seul époux !*
« *Qu'on exalte ton nom plus que (ceux de) tous les Anounnaki !* »
Elle lui donna la tablette-des-destins, à sa poitrine la fixa :
« *Que de toi les ordres soient irrévocables, et stable, ce que tu dis !* »
Maintenant que Kingou est exalté et délient la divinité suprême,
aux dieux, ses fils, il fixa ainsi le destin :
« *Que les paroles de votre bouche apaisent le feu,*
« *que votre venin, s'accumulant, neutralise la force supérieure !* »
J'ai envoyé Anou, il n'a pu l'affronter ;
Noudimmoud (lui-aussi) a eu peur, et est revenu en arrière.
Mardouk veut y aller, le plus sage des dieux, votre fils,
spontanément il a décidé d'aller affronter Tiamat.
(Mais voici) les paroles qu'à moi il a dites :
« *Si, moi, je dois être votre vengeur,*
« *si je dois enchaîner Tiamat et vous sauver, à vous, la vie,*
« *tenez une assemblée, et proclamez prééminent mon destin.*
« *En Cour de Conseil, tous ensemble, siégez joyeusement,*
« *et que, par mon ordre, au lieu de vous, je fixe le destin ;*
« *que rien de ce que, moi, je créerai ne puisse être changé,*
« *que ne soit révoqué ni modifié l'ordre de mes lèvres !* »
Venez ici rapidement, et lui fixez, sans tarder, votre propre destin,
afin qu'il aille affronter votre terrible ennemi. »
Entendant (cela), Lahmou et Lahamou poussèrent de hauts cris,
et tous les Igigi douloureusement se lamentèrent :
« *Qu'est-il (arrivé) d'extraordinaire pour que (Tiamat) à notre égard prenne cette décision ?*
Nous, nous ne savions pas ce qu'elle avait fait ! »
Accourant (alors) pêle-mêle, s'en vont (chez Anshar)
tous les grands dieux, qui fixent [les destins].
Devant Anshar ils pénétrèrent, furent remplis [de joie],
s'embrassèrent l'un l'autre, [siégèrent] en conseil,
prirent langue, [s'assirent] au festin,

mangèrent des céréales, s'abreuvèrent de forte bière,
(et) de douce cervoise remplirent leurs coupes (?) [1].
A boire de la bière, ils avaient le corps repu,
ils étaient tout alanguis, leur cœur était joyeux [2] ;
(alors) à Mardouk, leur vengeur, ils fixèrent le destin.

Quatrième tablette

Ils placèrent pour lui une estrade princière,
face à ses pères, il y prit place pour (recevoir) la souveraineté.
« Toi, (lui dirent-ils,) te voilà le plus important parmi les grands dieux,
ton destin est sans égal, ton commandement, (celui d') Anou ;
ô Mardouk, te voilà le plus important parmi les dieux,
ton destin est sans égal, ton commandement (celui d')Anou !
A partir d'aujourd'hui, que ton ordre soit immuable,
qu'élever et abaisser dépende de ta main,
que stable soit ta parole, que ton ordre ne soit pas contredit ;
(et) que nul parmi les dieux ne transgresse tes bornes !
La maintenance étant nécessaire aux sanctuaires des dieux,
que, (partout) où sera pour eux une chapelle, une place t'y soit assurée [3].

Mardouk, toi qui vas être notre vengeur,
nous te donnons la royauté sur l'ensemble de tout l'univers,
siège dans le Conseil, et que ta parole y soit souveraine,
qu'à tes armes on ne puisse échapper, qu'elles anéantissent tes ennemis !

O Seigneur, sauve la vie de qui a confiance en toi,
mais du dieu qui conçoit le mal, répands sa vie ! »

Faisant paraître, parmi les leurs [4], *une constellation,*
à Mardouk, leur premier-né, eux, dirent (alors) :

1. Le sens (et la lecture) de ce dernier mot reste incertain. D'après le contexte, il peut désigner, soit un récipient, comme nous l'avons traduit ci-dessus (« coupe », ou, peut-être, « chalumeau »), soit une partie du corps (« leur gosier » (?), etc.).
2. Il importait que la transmission des pouvoirs fût faite de plein gré, sans restriction ni regret : l'euphorie d'une fin de banquet était, de la sincérité de ce consentement, le gage le plus certain.
3. La même idée est exprimée, en termes un peu différents, dans le *Mythe d'Anzou* (*cf.* ci-après, tabl. I, col. I, 39-41 ; col. III, 30-32, etc.).
4. Les constellations sont, dans le monde des étoiles, l'image visible des dieux (*cf.*, ci-après, tabl. V, 2). Le mot qui ici les désigne (*loumâshou*) paraît signifier « le double (stellaire), l'image-jumelle ». Il s'applique d'ordinaire, non pas à toutes les constellations, mais, d'abord, à sept d'entre elles, proches de la Voie lactée, puis, plus spécialement, aux signes du Zodiaque.

« Que ton destin, Seigneur, soit le premier des dieux,
pour détruire ou créer, ordonne, et qu'il en soit ainsi !
A ton commandement, que soit détruite (cette) constellation ;
donne-lui l'ordre inverse, et que la constellation soit (de nouveau) intacte ! »
(Mardouk) ordonna : à sa voix, la constellation fut détruite ;
il lui donna l'ordre inverse : la constellation (de nouveau) exista.
Lorsque les dieux, ses pères, virent l'effet de sa parole,
ils se réjouirent, le saluèrent (de ces mots) : « Oui, Mardouk est le roi ! »
lui remirent en outre sceptre, trône et insigne royal,
lui donnèrent une arme sans égale, qui renverse les ennemis,
(et lui dirent) : « Va, et tranche la vie de Tiamat,
et qu'en des lieux ignorés les vents emportent son sang ! »

Lorsque les dieux, ses pères, eurent au Seigneur (ainsi) fixé son destin,
ils lui ménagèrent une route de perfection et d'obéissance.
Lui, façonna un arc, et le désigna pour son arme,
y fit chevaucher la flèche, y assura la corde [1].
(Puis,) soulevant la masse-divine, il la saisit de sa droite,
à son côté, il suspendit l'arc et le carquois,
il plaça devant lui l'éclair,
d'une flamme ardente, il remplit son corps,
il fit un filet pour entourer, dedans, Tiamat,
aux quatre directions, il mit en place, pour que rien d'elle n'échappât,
le vent-du-sud, le vent-du-nord, le vent-de-l'est et le vent-d'ouest [2] ;
à son côté, il serra le filet, don de son père Anou,
il créa le vent-mauvais, la tempête, la trombe,
le vent-quadruple, le vent-septuple, le vent-dévastateur (et) le vent-sans-égal.
Ces vents, qu'il avait créés, il les libéra tous les sept,
ils s'élancèrent derrière lui pour perturber le sein de Tiamat.
Le Seigneur leva le Déluge, son arme puissante.
Il monta sur le char terrifiant des irrésistibles démons-tempêtes,

1. Il faut, naturellement, comprendre : « il y mit une flèche, après y avoir assuré la corde ».
2. Ces vents avaient été déjà créés par Anou, pour déterminer les espaces supérieurs. Les sept autres, que Mardouk créera à son tour, ne sont pas seulement des « vents de combat », ils définissent aussi, universellement, tous les branles aériens possibles et, partant, toutes les dimensions conceptuelles de l'éther.

il y attela un quadruple attelage (qu') à son côté il attacha :
« Meurtrier », « Implacable », « Piétineur » (et) « Véloce » ;
leurs lèvres sont ouvertes, leurs dents portent du poison,
ils ignorent la fatigue, à terrasser ils sont dressés.
A sa droite, il fit être Combat redoutable et Bataille,
à gauche, Assaut qui renverse tous ceux qui se coalisent [1].
Il s'était vêtu d'une cuirasse (inspirant) l'épouvante
(et) coiffé, sur son chef, de la splendeur (irradiant) la terreur.
Le Seigneur, tout droit suivant sa route et poussant de l'avant,
se dirigea vers Tiamat, qui était en fureur.
Il tenait entre ses lèvres la formule magique
et étreignait dans sa main la plante qui éteint le poison.
Ce jour-là, autour de lui couraient, couraient les dieux,
autour de lui couraient les dieux, ses pères, couraient les dieux !
S'étant approché, le Seigneur regarde à l'intérieur de Tiamat
et de Kingou, son époux, il scrute le plan.
Mais, à la regarder, sa marche se trouble,
son esprit défaille, et ses actes deviennent désordonnés !
Lorsque les dieux, ses alliés et ses auxiliaires,
virent (ainsi) leur héros et leur chef, leur vision se troubla.
Tiamat lança sa formule magique, ne détourna pas la nuque,
et, sur ses lèvres, comme un être primitif, lui tient des propos mensongers :

. . . . . [2]

[Brandissant] le Déluge, son arme puissante, le Seigneur
à Tiamat, qui se montrait aimable, rétorqua de la sorte :
« Pourquoi, en surface, fais-tu montre de bons sentiments,
alors que ton cœur ne pense qu'à lancer l'assaut ?
(Par toi,) les fils se sont éloignés, ils ont abusé leurs pères,
et toi-même, leur mère, tu hais la pitié !

1. Il y a dans ces vers un mélange de descriptions, qui se veulent exactes (les quatre chevaux du char), et d'allégories (la Bataille, le Combat, l'Assaut), comme sont aussi d'ailleurs allégoriques les noms donnés aux chevaux. Non moins sans doute allégoriques sont les termes « l'Épouvante » et « la Splendeur », propriétés visibles et terribles de la divinité (matérialisées, la première, par une cuirasse, et, la seconde, par un casque ou une couronne. Voir, à ce sujet, ci-dessous, p. 180, note 2).

2. Les paroles mensongères de Tiamat sont, en partie, cassées, et leur sens reste obscur. L'expression que nous avons ci-dessus traduite par « comme un être primitif » a peut-être le sens, plus banal, de « comme une simple créature humaine ».

Tu as nommé Kingou à (l'honneur) d'être ton époux ;
sans qu'il y ait droit, tu l'as placé au pouvoir de dieu suprême,
contre Anshar, le roi des dieux, tu n'as cherché que le mal,
et, à l'égard des dieux, mes pères, tu as fait preuve de ta méchanceté.
Que s'apprêtent tes troupes, qu'elles ceignent tes armes !
Approche-toi, que, moi et toi, nous nous livrions duel ! »
Tiamat, en entendant ces mots,
fut comme une frénétique et perdit la raison.
Elle poussa, Tiamat, si furieusement de hauts cris
que ses jambes, jusqu'à leur base, l'une et l'autre en tremblèrent !
Elle récite l'incantation, lance et lance sa formule magique,
et les dieux du combat aiguisent, quant à eux, leurs armes.
Se rencontrant (alors), Tiamat et le plus sage des dieux, Mardouk,
se mêlent en duel et, en combat, se joignent.
Le Seigneur déploya son filet, et l'en enveloppa,
(puis) il lâcha contre elle le vent-mauvais qui tenait les arrières.
Lorsque Tiamat, pour l'avaler, ouvrit la bouche,
il y précipita le vent-mauvais, pour qu'elle ne pût fermer les lèvres ;
furieusement, les vents emplirent son corps,
son ventre en fut gonflé et, largement, elle ouvrit la bouche.
(Lui, alors,) décocha une flèche, lui déchira son estomac,
lui trancha l'intérieur, le lui fendit par le milieu.
L'ayant (ainsi) liée, il mit fin à sa vie,
jeta à bas son cadavre, et se dressa sur elle [1].
Après qu'il eut tué Tiamat, (leur) chef,
sa garde se débanda, son clan se dispersa,
et les dieux, ses alliés et ses auxiliaires,
tremblèrent de peur, tournèrent le dos [2],
et s'enfuirent pour sauver leur vie.
(Mais,) entourés de partout, sans possibilité d'échapper,
il les enferma et brisa leurs armes.
Ils furent jetés dans des filets, mis à demeure dans des rets,
relégués dans des coins, pleins de gémissements,
ils subirent son châtiment et, en des geôles, furent emprisonnés.
Quant aux onze créatures qui étaient couvertes d'épouvantes,
meute de démons qui, tous, marchaient à sa droite [3],
il les mit à la longe et enchaîna leurs bras,
avec leur (ardeur au) combat, il les foula sous ses pieds.

1. L'akkadien ne permet pas de décider entre les deux interprétations possibles : sur le cadavre, ou, sur Tiamat.

2. Ou bien *tournèrent leur course...*

3. Le sens du vers est moins sûr que ne le laisserait supposer la traduction.

Quant à Kingou, qui était le plus grand d'entre eux,
il l'enchaîna, et le compta, quant à lui, au nombre des dieux morts :
Il lui enleva la tablette-des-destins, qu'il (détenait) indûment,
la scella de (son) sceau, et l'attacha sur sa poitrine.
Après qu'il eut enchaîné et soumis ceux qui voulaient lui nuire,
qu'il eut, comme un taureau, terrassé son arrogant ennemi,
que, sur ses adversaires, il eut pleinement établi le triomphe d'Anshar,
qu'il eut réalisé le désir de Noudimmoud, lui Mardouk le vaillant,
sur les dieux enchaînés, ayant renforcé son emprise,
vers Tiamat qu'il avait enchaînée, il revint de nouveau.
Le Seigneur foula aux pieds la base de Tiamat.
De sa masse inexorable il lui fendit le crâne
et, de son sang, ayant tranché les veines,
le vent-du-nord l'emporta vers des lieux ignorés.
Voyant (cela), ses pères se réjouirent et exultèrent
(et) eux, à lui, firent porter des cadeaux et des présents.
S'étant apaisé, le Seigneur, de Tiamat, contemple le cadavre
il veut diviser le monstre [2], en créer de belles choses.
En deux, il le fendit, comme un poisson séché,
en disposa une moitié, dont il plafonna les cieux,
traça la limite, mit en place des gardes,
et leur donna mission d'empêcher ses eaux de sortir.
Il traversa les cieux, en inspecta les emplacements
*et y établit, en vis-à-vis, la contrepartie de l'*Apsou, *demeure de Noudimmoud.*
*Le Seigneur, de l'*Apsou *ayant mesuré la forme,*
à son image, fonda un grand temple, l'Esharra :
le grand temple Esharra [3], qu'il créa, furent les cieux,
où, à Anou, Enlil et Ea, il fit occuper leurs places-saintes.

1. Sur les « dieux-morts », *cf.* A. L. Oppenheim, dans *Orientalia*, XVI, p. 229, n. 2. Ces dieux ne sont pas des dieux morts au sens strict du terme, comme on le voit au vers 127 : ce sont des dieux vaincus, relégués dans l'au-delà, où ils vivront parmi les morts.

2. Littéralement : *le fœtus*. Le mot désigne, le plus souvent, le produit d'une fausse couche, c'est-à-dire un être inachevé, plein de virtualités qui ne se réaliseront pas. Cette potentialité contrariée en fait une force démoniaque et nuisible, souvent évoquée dans la littérature magique. Ici, Tiamat est considérée comme un fœtus en ce sens que Mardouk, à partir d'elle, va réaliser une création à laquelle elle n'aurait pu spontanément aboutir.

3. Le nom d'Esharra, « demeure de la totalité », fut ensuite donné au temple d'Assour à Assour, et aussi, parfois, à celui d'Anou, à Ourouk.

Cinquième tablette [1]

(Mardouk) créa le stationnement (céleste) pour les grands dieux,
il mit en place les étoiles, leurs images (astrales), en répliques jumelles [2].
Il détermina l'année, en dessina les limites,
(et), pour chacun des douze mois, mit en place trois étoiles.
Après qu'il eut (ainsi) dessiné la durée de l'année,
il fonda la station de l'étoile-du-pôle [3], pour déterminer les liens entre les étoiles,
(et), pour qu'aucune ne fît d'erreur et ne fût négligente,
il établit, à côté d'elle, les stations d'Enlil et d'Ea.
Il ouvrit des portes des deux côtés du ciel,
il y mit de solides verrous, à gauche et à droite.
Dans le foie [4] de Tiamat il plaça les hauteurs du ciel.
Il (y) fit briller Nannar [5], et lui confia la nuit.
Il lui assigna (d'être) le joyau de la nuit, pour déterminer les jours,
que chaque mois, sans fin, il marquerait par son disque :
« Lorsque le début du mois se lève sur le pays,
tu resplendiras des cornes, pour marquer six jours ;
le septième jour, que le disque soit à moitié ;
que le quinzième marque l'équilibre [6] au mitan de chaque mois ;
(puis,) lorsque, à la base du ciel, le Soleil te regardera,
avec régularité, diminue et décrois à rebours ;
au jour de (ta) disparition, rapproche-toi de la route du Soleil ;
avec lui, que le [terme] du 30e jour marque de nouveau l'équilibre... »

. . . . . .

1. Sur cette tablette, *cf.* B. Landsberger et J. V. Kinnier-Wilson : *The Fifth Tablet of Enuma Elish*, dans *Journ. of Near Eastern Studies*, XX (1961), pp. 154-179.

2. En akkadien *loumâshou* (*cf.* déjà, ci-dessus, tabl. IV, 23-26).

3. A cette époque, l'étoile-du-pôle paraît être l'étoile α de Cassiopée, les « stations » d'Enlil et d'Ea, citées à la l. 8, pouvant en représenter les étoiles β et γ. A basse époque, la notion de pôle sera mise en rapports avec la Petite Ourse (le « chariot », le « lien des cieux ») : *cf.* B. Landsberger et J. V. Kinnier-Wilson, *op. cit.*, p. 174.

4. Ou, avec moins de précision, peut-être, « dans le corps », « à l'intérieur de ».

5. Nom de Sin, le dieu Lune.

6. On voit d'ordinaire dans les l. 18 et 22 une allusion à l'*opposition* et à la *conjonction* du Soleil et de la Lune. La même expression, employée dans les deux cas, reste obscure : elle signifie littéralement *fait se correspondre l'un à l'autre*.

Suit un long passage très mutilé, dont ne subsistent guère que deux ou trois signes au début de chaque ligne. Ils permettent toutefois de comprendre que Mardouk, après avoir installé la Lune dans le ciel et lui avoir confié la régulation du mois, met ensuite en place le Soleil, dont la course doit déterminer le déroulement de l'année.

. . . . . .

Après qu'il [eut à Shamash assigné le décompte] des jours,
[qu'il eut fixé] les gardes de la nuit et du jour,
[Mardouk recueillit (?)] la bave de Tiamat
et [en] créa [la neige et le gel (?)] [1].
Il condensa les nuages, en fit arroser (la Terre).
A lui-même il assigna et dévolut à sa main
de lancer les vents, de faire pleuvoir, qu'il fît froid,
de faire fumer le brouillard, d'étaler la salive de Tiamat.
Il disposa sa tête, entassa, des[sus, une montagne],
des sources y furent ouvertes, l'eau vive s'en écoula ;
dans ses yeux, il ouvrit l'Euphrate et le Tigre [2] *;*
ses narines furent bouchées, il les réserva pour [les cr]ues (?).
Sur sa poitrine, il entassa les lointaines montagnes,
il y ébrécha les jaillissements d'eau pour que coulent les sources.
Il recourba sa queue, et noua le Grand-Lien,
*[pour contenir (?) la mas]se (?) de l'*Apsou *sous ses pieds.*
[Il disposa] sa croupe : elle assujettit les cieux ;
[De la moitié de Tiamat] il plafonna et fixa la Terre ;
[...] il fit couler de la poussière (?) [3] *à l'intérieur de Tiamat.*
[Tout autour, il étend]it son filet, le déploya complètement.
Ayant édifié les cieux et la Terre, [...]
[il noua (?)] leurs liens, pour qu'ils soient [solide]ment tressés.
Après qu'il eut déterminé le cérémonial et créé les pouvoirs,
il en fonda les [chaî]nes, qu'il fit tenir à Ea.
Il apporta la tablette-des-destins, qu'il avait prise à Kingou,
en présent d'avènement, il la remit à Anou, (à qui) il la donna.
[Le fi]let de bataille qu'il avait suspendu, fut déployé.
Il conduisit devant ses pères [les dieux prisonniers (?)].
Quant aux onze créatures qu'avait enfantées Tiamat [...],
leurs armes furent brisées, il les emprisonna à ses pieds :

1. La restitution reste conjecturale (*cf.* toutefois, ci-dessous, l. 51).
2. Un commentaire (E. EBELING : *Tod und Leben*, 35, 3) précise : « Le Tigre est son œil droit, l'Euphrate, son œil gauche. »
3. Lecture et interprétation douteuses : l. 121, il est fait différemment allusion à la création de la terre ferme.

*il en créa des effigies et les installa à la porte de l'*Apsou,
pour que, à l'avenir, inoubliablement, ce fût le Signe [1].
Lorsque les dieux virent (cela), en leur cœur, joyeusement, se réjouirent
Lahmou et Lahamou, (ainsi que) tous ses pères.
Anshar l'embrassa et publiquement le salua comme roi.
Anou, Enlil et Ea le gratifièrent de présents.
[...] Damkina, sa mère, poussa sur lui un cri joyeux
et fit resplendir son visage par son [témoignage] de faveur.
Au dieu Ousmou, qui porta ses présents en un lieu secret,
*il confia d'être le messager de l'*Apsou *et de surveiller les sanctuaires.*
Réunis, tous les Igigi se prosternèrent devant lui,
(et) les Anounnaki, autant qu'ils sont, baisent ses pieds,
[et se joignent] tous les dieux pour l'adorer visage contre terre [2],
[puis, ils se redressèrent] debout, s'inclinèrent (et dirent) : « Voici le roi ! » [3]

. . . . . .

Il se revêtit de son vêtement princier,
du nimbe royal, de la couronne de redoutable majesté.
Il souleva l'arme-divine et la saisit de sa main droite.
[Et de la] gauche, il tint fermement [le sceptre souverain].

. . . . . .

Les onze vers qui suivent sont tous trop mutilés pour pouvoir donner un sens suivi. Il y est toujours question des insignes royaux dont se revêt Mardouk, et de son intronisation solennelle.

. . . . . .

Lahmou et Lahamou [...]
prirent la parole et [dirent aux dieux,] les Igigi :
« Auparavant, Mardouk était notre fils bien-aimé,
maintenant, il est votre roi. Écoutez ses ordres ! »
Ils le répétèrent et, tous ensemble, dirent :
« Lougal-dimmer-ankia est son nom ! A lui fiez-vous ! »
Lorsqu'ils eurent à Mardouk donné la royauté,

1. Le signe de sa victoire et le monument commémoratif du nouvel ordre divin dans l'univers.
2. Littéralement : *en se jetant le nez (contre le sol).*
3. Lacune de trois vers.

ils lui dirent leur souhait de bonheur et d'exaucement :
« A partir d'aujourd'hui, toi, sois celui qui prend soin de nos sanctuaires ;
tout ce que, toi, tu diras, nous, nous le ferons ! »
Mardouk, alors, prit la parole
et dit (ces) mots aux dieux, ses pères :
*« Au-dessus de l'*Apsou, *demeure où vous résidez,*
*(en) sa contrepartie, l'*Esharra [1], *qu'au-dessus de vous j'ai bâtie,*
en bas, pour un emplacement j'ai renforcé le sol [2] :
je veux y bâtir une habitation qui soit la demeure de mon bonheur ;
à l'intérieur, j'y veux fonder son lieu de culte,
y établir ma chambre-sainte, y fixer ma royauté.
*Lorsque, venant de l'*Apsou, *vous monterez à l'assemblée,*
que, là, soit pour vous un reposoir [3], pour vous recevoir tous.
Lorsque, venant du ciel, vous descendrez à l'assemblée,
que, là, soit pour vous un reposoir, pour vous recevoir tous !
Je veux lui donner pour nom Babylone, quartier-des-grands-dieux [4],
Nous, à l'intérieur, nous ferons [...] »
[Les dieux,] ses pères, [ayant écouté] ces paroles de lui,
à [Mardouk, leur fils, répondirent : «] Qu'il en soit donc ainsi !
Sur tout ce qu'ont fait tes mains,
qui pourrait avoir [plus de pouvoir que] toi ?
Sur ce sol que tes mains ont créé,
qui pourrait avoir [plus de pouvoir que] toi ?
A Babylone, dont tu as nommé le nom,
là, fonde à jamais un reposoir pour nous ;
qu'en [ce lieu, chaque jour,] on apporte nos offrandes régulières !

. . . . . »

Ici, plusieurs vers sont de nouveau mutilés. Dans leurs cassures, ont à peu près entièrement disparu la fin du discours des dieux et les paroles que Mardouk prononce pour leur répondre.

. . . . . .

1. L'Esharra est le ciel (*cf.* ci-dessus, tabl. IV, 142-145).
2. Ou, plus exactement, peut-être : « j'ai fait dur un emplacement (qui est) le sol (terrestre) ».
3. Littéralement : *un lieu pour passer la nuit (noubattou)*.
4. Jeu étymologique sur le nom de Babylone, *Bāb-ilī*, « porte (ou quartier) des dieux ».

Les dieux se prosternèrent devant lui et, s'adress[ant à lui],
à Lougal-dimmer-ankia [1], leur seigneur, eux, [dirent alors] :
« Auparavant, le Seigneur était le fils [bien-aimé],
maintenant, il est notre roi [...],
lui qui, de [sa sainte] in[cantation nous a] sauvé la vie,
[lui qui est le Seigneur] de la Splendeur, de la masse et du sceptre !
[Qu'Ea, qui connaît] tout [l'art] de la technique,
fasse les plans [2], nous, [nous exécuterons ses directiv]es ! »

Sixième tablette

Mardouk, en entendant l'appel des dieux,
décida de créer une belle œuvre.
A haute voix, il en parle à Ea
et lui donne avis de ce qu'en lui-même il s'était dit [3] :
« Je veux faire un réseau de sang, former une ossature
et dresser un être humain et que son nom soit l'Homme !
Je veux créer (cet) être humain, (cet) Homme,
pour que, chargé du service des dieux, ceux-ci soient en paix.
Je veux aussi améliorer l'organisation des dieux,
et qu'honorés en commun ils soient divisés en deux (groupes) ! »
Lui répondant, Ea lui dit ces mots
et, au sujet de l'apaisement des dieux, lui fait part de cette idée :
« Que soit livré un seul d'entre les dieux,
que lui (seul) soit détruit, pour que soit formée l'humanité !
Que se réunissent donc les grands dieux,
que le coupable soit livré, pour que subsistent les autres ! »
Mardouk réunit les grands dieux,
les traite avec bonté, leur donne ses instructions.
Les dieux, avec respect, écoutent ses ordres.
Roi, il adresse ces mots aux Anounnaki :
« Vrai, certes, est ce que d'abord nous vous avons nommé [4] ;

1. Expression sumérienne signifiant « roi des dieux du ciel et de la terre » (déjà mentionnée, l. 112).
2. Les plans de Babylone.
3. Il eût été difficile d'enlever à Ea son rôle de Créateur de l'homme. Trop de poèmes et de traditions le lui avaient attribué. Ea restera donc le créateur. Mais c'est sur Mardouk que la théologie de l'Esagil reportera le mérite d'avoir pensé à créer l'homme et d'avoir imaginé ses rapports avec les dieux. C'est lui, d'autre part, qui décidera quel dieu sera sacrifié, afin de mettre dans l'homme la parcelle divine qu'il lui empruntera (voir, ci-après, vers 37-38).
4. Le sens de cette phrase est obscur.

parlez donc avec moi en toute franchise de paroles :
Quel est celui qui a engendré le combat,
a fait se révolter Tiamat, et engagé la bataille ?
Que me soit livré celui qui a engendré le combat,
je lui ferai porter son châtiment : vous resterez en paix ! »
Lui répondirent les Igigi, les grands dieux,
à lui « Roi-des-dieux-du-ciel-et-de-la-terre », conseiller des dieux, leur seigneur :
« C'est Kingou, qui a engendré le combat,
a fait se révolter Tiamat, et engagé la bataille ! »
On l'enchaîna ; devant Ea on le maintient,
on lui inflige le châtiment : on lui trancha le sang [1].
De son sang, (Ea) créa l'humanité,
lui imposa le service des dieux, et libéra les dieux.
Après que le sage Ea eut créé l'humanité,
et eut, à elle, imposé le service des dieux
— une telle œuvre est impossible à concevoir,
c'est par l'ingéniosité de Mardouk que la créa Noudimmoud !
— Mardouk, comme roi des dieux, partagea
l'ensemble des Anounnaki (dans le monde) d'ici-haut et d'en bas.
Il les assigna à Anou pour faire respecter ses ordres.
Il en plaça trois cents dans les cieux, comme garde,
et, de même façon, fixa l'organisation de la Terre :
dans les cieux et la Terre, il installa six cents dieux.
Après que (Mardouk) eut ordonné l'ensemble des normes,
et aux Anounnaki du ciel et de la Terre (à chacun) distribué leur lot,
les Anounnaki, prenant la parole,
à Mardouk, leur Seigneur, eux, dirent (alors) :
« Maintenant, monseigneur, que tu as établi notre libération [2],
quel sera le signe de notre gratitude à ton égard ?
Eh bien, faisons ce dont le nom sera le Sanctuaire :
qu'en ta chambre sainte soit où nous passions la nuit ; prenons-y le repos !
Oui, fondons un sanctuaire ; son emplacement sera (notre) pied à terre :

1. La mise à mort de Kingou répond à une double intention : il fournira la part divine contenue dans tout homme ; mais il sera aussi le « bouc émissaire » qui portera seul la responsabilité et le châtiment d'avoir suscité parmi les dieux une lutte fratricide, et d'avoir, de la sorte, introduit la mort dans le monde. Les autres dieux, même coupables, seront ainsi lavés et libérés de leur péché.

2. Cette libération (*shoubarroû*) n'est pas la libération du péché, mais, d'une façon beaucoup plus concrète, l'exemption (au détriment de l'humanité) de la corvée, ou du service obligatoire, que représentait auparavant pour les dieux la nécessité de pourvoir eux-mêmes à leur nourriture et à leur entretien.

le jour où nous arriverons, trouvons-y le repos ! »
Lorsque Mardouk eut entendu ces (mots),
ses traits, comme le jour, grandement resplendirent :
« Oui, faites Babylone [1], *dont vous avez désiré la construction :*
que soit bâti son briquetage, et élevez le sanctuaire ! »
Les Anounnaki manièrent la pioche.
La première année, ils moulèrent ses briques ;
lorsqu'arriva la seconde année,
*de l'*Esagil, *contrepartie de l'*Apsou, *ils élevèrent le faîte.*
*Ils bâtirent la haute tour à étages de l'*Apsou,
et, pour Anou, Enlil et Ea, comme à lui, y établirent une demeure.
(Mardouk) en majesté, vint s'asseoir devant eux,
et, de sa base, à ses cornes, ils contemplent l'Esharra.
*Après qu'ils eurent (ainsi) de l'*Esagil *réalisé la construction,*
les Anounnaki y créèrent, tous, leurs propres sanctuaires :
*trois cents Igigi des cieux, et six cents (avec ceux) de l'*Apsou, *y étaient tous réunis.*
Le Seigneur, dans le grand sanctuaire, qu'ils avaient créé pour sa demeure,
fit asseoir à son banquet les dieux, ses pères, (et leur dit) :
« Voici Babylone, le siège de votre résidence :
prenez-y du plaisir, rassasiez-vous de la joie qu'il (vous offre) ! »
Les grands dieux s'installèrent alors,
disposèrent les pots à bière, s'assirent au banquet.
Lorsqu'ils y eurent fait réjouissances,
que, dans le redoutable Esagil, *ils eurent fait une supplication,*
que durablement fixés furent les dessins de toutes les normes,
que tous les dieux se furent partagé les emplacements du ciel et de la Terre,
les grands dieux, au nombre de cinquante, prirent place,
et les sept dieux des Destins tranchèrent pour la décision.
Le Seigneur reçut l'Arc, son arme, et le posa devant eux.
Le filet qu'il avait fait, les dieux, ses pères, le virent (aussi).
Voyant combien l'Arc était merveilleusement façonné,
ses pères exaltèrent les (hauts) faits qu'il avait accomplis.
Dans l'assemblée des dieux, Anou leva l'Arc, et parle ;
il l'embrassa (et dit) : « Qu'il soit le Fils ! [2] »,

1. Il s'agit ici de la Babylone mystique, prototype céleste de la Babylone rrestre que bâtiront les hommes. Il en va de même, quelques lignes plus loin, : l'Esagil, le grand temple de Babylone.

2. En akkadien, le nom de l'arc est un nom féminin. Il en résulte que, ici, le xte dit : « qu'elle soit la fille ! » et que toutes les formes fléchies, dans les vers :écédents et suivants, prennent aussi la marque voulue du féminin. — Sur les ers 87 à 112, voir GURNEY : *Anatolian Studies*, II, pp. 33-34.

puis, de l'Arc, il nomma ainsi les noms :
« Long-bois » soit le premier, le second, « Qu'il-atteigne-(le-but) »,
(et) son troisième nom, « Étoile-de-l'arc » ! [1]. *Celle-ci, il la fit briller dans les cieux,*
et fixa sa position parmi les divines (constellations), ses compagnes.

Après qu'Anou eut fixé les destins de l'Arc,
il plaça un trône royal, qui, parmi les dieux, était (le plus) haut,
et dans l'assemblée des dieux, Anou l'y installa.
Les grands dieux vinrent se réunir
et exaltèrent durablement le destin de Mardouk.
Ils prononcèrent sur eux-mêmes une malédiction [2],
jurèrent par l'eau et l'huile, et se touchèrent la gorge :
ils lui donnèrent d'exercer la royauté sur les dieux,
et ils le confirmèrent à la souveraineté sur les dieux du ciel et de la Terre.
Anshar le fit supérieur (à tous), il lui donna pour nom Asariloudou :

« A la mention de ce nom, prosternons-nous ! » (dit-il).
Que les dieux, avec respect, écoutent ce qu'il dit,
que son ordre soit le plus fort, en haut et en bas !
Qu'il soit exalté, lui, le Fils, notre vengeur !
Que sa souveraineté soit la plus forte (et) qu'il soit sans égal !
Qu'il exerce le pastorat sur les Têtes-noires, ses créatures,
dans la suite des temps, sans jamais oublier, qu'on dise sa geste !
Qu'il fixe pour ses pères de grandes offrandes régulières,
qu'on pourvoie à leurs besoins, qu'on entretienne leurs sanctuaires,
qu'il fasse s'exhaler l'encens, que s'élève l'incantation des hommes !
Qu'il fasse, sur terre, la réplique de ce qu'il a fait dans le ciel.
Qu'il assigne aux Têtes-noires de le révérer,
que les humains se préoccupent de leur dieu et l'invoquent [3],

1. La constellation de l'Arc serait composée, d'après Kugler, *Ergänzungen*, p. 26, des étoiles ε, σ, δ, τ du Grand Chien et des étoiles χ et λ du Navire (Argo).
2. Les dieux prononcèrent un serment par lequel ils s'engageaient à respecter le nouveau « destin » de Mardouk. Le serment était assorti d'une malédiction, dont les châtiments qu'elle évoque devaient frapper ceux qui ne tiendraient pas leurs engagements. Se toucher la gorge est un des gestes sacramentels du serment, par lequel celui qui le prête accepte d'avoir la gorge tranchée s'il se parjure.
3. Chaque homme a sur terre son dieu protecteur et sa déesse protectrice, qui jouent, en quelque sorte, auprès de lui, le rôle d'anges gardiens. Dans tous les actes de sa vie, ils l'accompagnent et le protègent. Mais s'il commet une faute grave, la divinité tutélaire s'envole loin de lui et l'abandonne, le livrant, désormais sans défenseur et sans intercesseur, à la colère des dieux et au péril des créatures maléfiques.
Et, ainsi qu'il se passe sur Terre, Mardouk, dans le ciel, sera, pour tous les dieux, leur dieu protecteur (vers 120).

que, sur son ordre, ils soient attentifs à (leur) déesse,
que (leur) soient apportées des offrandes régulières, que leur dieu et leur déesse
(par eux) ne soient pas oubliés, qu'ils gardent (en eux) leur dieu,
qu'ils fassent resplendir leurs lieux saints, bâtissent leurs sanctuaires !

Même si les Têtes-noires sont divisées quant aux dieux,
nous, sous tous les noms dont nous l'aurons nommé, qu'il soit, lui, notre Dieu !

Nommons donc ses cinquante noms [1],
pour qu'éclate la gloire de son être, et qu'il en soit, de même pour ses actes.

Mardouk ! *ainsi que, dès sa naissance, le nomma son père Anou,*
parce qu'il assure pâture et abreuvoir, fait regorger leurs étables,
lui qui, de son arme-Déluge a enchaîné les irréductibles
et sauvé les dieux, ses pères, en grand péril !
Oui, Fils-du-Soleil, *ainsi que les dieux le nommèrent :*
que, dans sa lumière brillante, eux, toujours, ne cessent de marcher !

Aux humains, qu'il a créés êtres doués du souffle,
il a imposé le service des dieux, pour que ceux-ci soient en paix.
Que créer, détruire, absoudre et punir
soit à son commandement : qu'eux tous vers lui regardent !
Maroukka ! *oui, c'est lui le dieu, leur créateur,*
qui contente le cœur des Anounnaki et apaise les Igigi.
Maroutoukkou ! *qu'il soit l'aide du pays, de la ville et de ses habitants,*
comme tel, que les peuples, dans la suite des temps, ne cessent de le glorifier !

Mer-sha-koush-ou ! *il est courroucé et réfléchi, il se met en colère et pardonne,*
vaste est son cœur, et son âme embrasse (tout).
Lougal-dimmer-ankia *est le nom, dont, (en) notre assemblée, nous l'avons nommé ;*
nous avons exalté sa parole au-dessus de (celle des) dieux, ses pères ;
oui, il est le Seigneur de tous les dieux du ciel et de la Terre,
le roi, à l'apparition duquel, pleins de crainte sont les dieux d'ici-haut et d'en bas.
Nadé-lougal-dimmer-ankia *est le nom que nous avons prononcé pour lui, qui prend soin de tous les dieux,*

1. Sur les cinquante noms de Mardouk, voir Böhl, dans *Archiv für Orientforschung*, XI, pp. 191-218, et, ci-après, p. 64, note 1.

qui, dans les cieux et la Terre, a fondé notre demeure en la détresse (où nous étions),
qui, pour les Igigi et les Anounnaki, a réparti les emplacements,
(et) au nom de qui tremblent les dieux, et frissonnent, en leur privé !

Asariloudou *est le nom dont l'a nommé son père Anou,*
car lui, certes, est la lumière des dieux, (leur) chef puissant,
qui, en accord avec son nom, génie protecteur du dieu et du lieu saint,
a sauvé, dans un duel terrible, nos demeures dans la détresse !
Asariloudou, *ils le nommèrent, en second lieu,* Namtilla, *le dieu qui guérit,*
qui, en accord avec sa nature, a réparé tous les dieux détruits.
Comme le Seigneur qui, de sa sainte incantation, a fait revivre les dieux morts,
qui détruit les ennemis acharnés, glorifions (-le) !
Asariloudou, Namrou *est le nom qui, en troisième lieu, lui fut donné,*
le dieu pur, qui purifie notre chemin !
De ces trois noms successivement le nommèrent Anshar, Lahmou et Lahamou,
(puis,) aux dieux, leurs fils, eux dirent (alors) :
« Nous, nous avons, chacun, proclamé trois de ses noms,
comme nous-mêmes, vous, nommez ses noms ! »
Les dieux, avec plaisir, entendirent leur appel.
En Cour de Conseil, eux (alors) échangèrent leurs avis :
« Du vaillant Fils, notre vengeur,
nous, de lui, qui prend soin de nous, exaltons le nom ! »
Ils siégèrent en leur Conseil, proclamèrent les destins,
de telle sorte que, dans tous les rites, on invoquât un nom de lui.

Septième tablette

Asari [1], *qui (aux hommes) a donné la culture, qui a établi les bordures (des champs),*

1. Les noms de Mardouk, que les dieux proclament ici solennellement, sont sumériens ou d'aspect sumérien. Les uns sont réels, d'autres artificiellement forgés, sans doute. Mais, à partir de chacun d'eux, l'auteur se livre à une savante exégèse : il décompose le mot en divers éléments, sans crainte de faire violence à l'étymologie ; et, en jouant des sens différents que peuvent avoir ces éléments, il dégage de chacun de ces noms, des qualités ou des définitions multiples qui diversifient à l'extrême la divinité de Mardouk. Ainsi, pour *Asari/Asarou* « = qui donne-; *rou* = donner ; *sar* = culture ; *a* = bordure (dessin) ; *ri* = être stable (II : assurer) ; *rou* = créer ; *sar* = grain ; *sar* = lin (?) ; *sar* = sortir (pousser) ; *sar* = vert » (d'après un commentaire postérieur).

créateur du grain et du lin (?), qui fait pousser la verdure !
Asar-alim, *qui est important dans la maison du conseil, dont prééminent est le conseil,*
que les dieux écoutent avec respect, et qui ne connaît pas la crainte !
Asar-alim-nounna, *le très béni, lumière du père qui l'a engendré,*
qui mène à bien les décrets d'Anou, d'Enlil, d'Ea et de Nin-igi-kou,
lui qui d'eux prend soin, détermine leurs lots, et qui, pour (nourrir) le pays, ajoute (toujours) un champ d'abondance !
Toutou, *lui qui est l'auteur de (tout) renouvellement de dieux* [1],
qu'il purifie leur sanctuaire, pour qu'eux-mêmes soient apaisés,
qu'il crée l'incantation, pour que les dieux se calment
et, s'ils se sont élancés avec colère, pour qu'ils détournent leur [poitrine] [2] !
Oui, il est si haut placé dans le Conseil des dieux, ses [pères],
que personne, parmi les dieux, ne se peut à lui égaler !
Toutou, *(il est aussi)* Zi-oukkinna, *(signifiant) « vie de sa troupe »,*
lui qui a, pour les dieux, établi les cieux purs,
y organisa leurs courses (célestes) et détermina [leurs stations],
que ses actes ne soient pas oubliés parmi les mortels [3], *mais qu'ils [en] gardent [souvenir] !*
Toutou, *en troisième lieu on le nomma* Zi-kou, *(signifiant) « mainteneur de purification »,*
dieu au souffle bienfaisant, seigneur qui écoute et accorde,
qui procure richesse et profusion, qui assure l'abondance,
qui rend nombreux tout ce qui, pour nous, l'est trop peu ;
nous avons, dans la dure détresse, senti son souffle bienfaisant ;
qu'on dise, qu'on exalte, qu'on chante sa louange !
Toutou, *en quatrième lieu, que l'humanité le glorifie (du nom d')* Aga-kou,
seigneur de l'incantation pure, qui fait revivre le mort,
qui compassion a eu des dieux enchaînés,
qui a rejeté le joug imposé aux dieux, ses (anciens) ennemis,
qui, pour les en libérer, créa l'humanité,
lui, le miséricordieux, en qui est (le pouvoir de) donner la vie !
Que demeurent et ne soient pas oubliées ses paroles,
dans la bouche des Têtes-Noires, que créèrent ses mains !

1. C'est-à-dire, qui anime du souffle divin toute nouvelle statue de dieu.
2. C'est-à-dire, pour qu'ils fassent demi-tour et n'attaquent pas.
3. Le terme employé ici est une épithète poétique, sur le sens de laquelle on peut hésiter, certains comprennent : « les (créatures qui vivent au-dessous) des nuages » ; d'autres « les nombreux ».

Toutou, *en cinquième lieu, (sous le nom de)* Tou-kou, *que leur bouche répète toujours sa sainte conjuration* [1],
lui qui, de sa sainte incantation, a extirpé l'ensemble des méchants !
Sha-zou, *qui connaît le cœur des dieux, qui scrute l'intérieur (des hommes),*
lui, à qui le malfaiteur ne peut échapper,
qui assure le Conseil des dieux et contente leur cœur,
qui fait se courber l'insoumis, vaste protection des dieux,
qui assure la régularité de la justice, tire à la lumière [2] *la parole si tortueuse qu'elle soit,*
qui, là où il est, discerne et le faux et le vrai !
Sha-zou, *qu'il soit, secondement, glorifié (sous le nom de)* Zi-si, *(signifiant) « qui soumet l'assaillant »,*
lui qui, du corps des dieux, ses pères, chassa terreur et prostration.
Sha-zou, *en troisième lieu, (sous le nom de)* Souh-rim *(signifiant) « celui qui par les armes extirpe tous les ennemis »,*
qui dispersa leurs plans, et en vent les tourna [3],
qui anéantit tous les criminels, tout autant qu'ils marchaient contre lui,
que les dieux, spontanément lui fassent, en chœur, ovations sur ovations !
Sha-zou, *en quatrième lieu, (sous le nom de)* Souh-gou-rim, *(signifiant) « qui, pour les dieux ses pères, procure l'exaucement »,*
lui qui extirpe les ennemis, détruit leurs rejetons,
qui, sans rien laisser d'eux, disperse leurs agissements,
que ce nom de lui soit prononcé et invoqué dans le pays !
Sha-zou, *en cinquième lieu, (sous le nom de)* Zah-rim, *que le glorifient les générations à venir,*
lui qui anéantit l'ensemble des ennemis et tous les rebelles,
lui qui fit revenir dans leurs sanctuaires tous les dieux qui s'en étaient enfuis,
que durable soit ce nom de lui !
Sha-zou, *qu'il soit, en outre, en sixième lieu, partout adoré (sous le nom de)* Zah-gou-rim,
lui qui, lui-même, en combat, a détruit l'ensemble des ennemis !
En-bi-loulou, *il est le Seigneur qui pourvoit abondamment les dieux,*

1. La formule conjuratoire qui termine toute incantation et lui confère sa valeur efficiente.
2. Littéralement : *arrache* (de l'obscurité ou de la complexité où elle se complaît, comme on arrache du sol une racine).
3. C'est-à-dire, les voua au néant.

le puissant, qui les nomme et (leur) procure les offrandes,
qui fait prospérer et durer dans le pays pâture et abreuvoir,
qui ouvre les cours d'eau et répartit les eaux (porteuses) d'abondance !
En-bi-loulou *qu'on [l'invoque], en second lieu, (sous le nom d')* Epadoun, *seigneur de la campagne (?) et de la crue (?),*
qui assure la pure terre arable dans (ce qui était) le désert,
qui veille au bon état des digues et des fossés, et dessine les raies des labours,
En-bi-loulou, *en troisième lieu, qu'on l'honore (sous le nom de)* Gougal, *éclusier des cours d'eau des dieux,*
seigneur de la plénitude, de l'abondance et des grandes moissons,
qui procure la richesse et fait regorger les lieux habités,
qui donne le blé et fait exister le grain !
En-bi-loulou, *(il est aussi)* Hegal, *qui accumule l'abondance pour la consommation (?) des hommes,*
lui qui, sur la vaste terre, fait pleuvoir l'abondance et foisonner la verdure !
Sirsir, *lui qui entassa les montagnes au-dessus de Tiamat,*
qui, dans la guerre [qu'il lui fit], emporta en butin son cadavre,
lui qui veille sur le pays, légitime pasteur de ses habitants,
dans la chevelure de qui sont culture, champ et sillon,
lui qui, en sa colère, traversa et retraversa Tiamat, la vaste mer,
et, comme sur un pont, franchit et refranchit les lieux où il se battit contre elle !
Sirsir, *on l'a nommé secondement* Malah [1], *et qu'il en soit ainsi :*
la mer est son embarcation, et, lui, son batelier !
Gil, *qui accumule les tas de grains en amoncellements énormes,*
qui crée céréale et petit bétail, (et) donne la semence du pays !
Gil-ma, *qui assure le lien des dieux, et crée toutes choses durables,*
entrave, qui garrotte les (rebelles), mais procure toutes bonnes choses.
Agil-ma, *le sublime, qui enlève la couronne et contrôle les méchants,*
qui créa la terre au-dessus des eaux, et établit les régions supérieures.
Zouloum, *qui assigne les champs aux dieux, qui détermine la production,*
donne les parts et les offrandes régulières, et prend soin des sanctuaires !
Moummou, *créateur du ciel et de la Terre, qui guide les pas (?),*
dieu purificateur du ciel et de la Terre, (il est,) en second lieu,
[Zouloummou,

1. En sumérien, *malah* est un nom commun signifiant « batelier ».

lui que, pour sa puissance, nul autre dieu n'égale !
Gish-noumoun-ab, *qui a engendré la totalité des peuples, et créé les (quatre) régions (du monde),*
qui a détruit les dieux de Tiamat et créé les humains avec tout ce qui était en eux !
Lougal-ab-doubour, *le roi qui dispersa les actes de Tiamat et lui arracha ses armes,*
dont les fondements, et devant et derrière, sont durablement établis [1] *!*
Pa-gal-gouenna, *le premier de tous les seigneurs, dont les forces sont grandes,*
qui est le plus magnifique parmi les dieux, ses frères, lui, le prince [d'eux tous !
Lougal-dourmah, *le roi qui est le lien entre les dieux, le seigneur du Grand Lien* [2],
qui fut exalté dans la demeure de royauté, lui, le plus sublime des dieux !
Ara-nounna, *conseiller d'Ea, le créateur des dieux, ses pères,*
que, pour son comportement princier, aucun dieu ne peut égaler !
Doumou-dou-kou, *dont la sainte demeure, d'elle-même, se renouvelle en la sainte cella !*
Doumou-dou-kou, *sans qui* Lougal-dou-kou [3], *ne peut trancher de décision !*
Lougal-la-anna, *le roi dont, parmi les dieux, les forces sont les (plus) grandes,*
le Seigneur, force d'Anou, qui surpasse le nom d'Anshar !
Ir-ougga, *qui emmena captifs tous ceux (qui étaient) au sein de Tiamat,*
qui, de vaste intelligence, a rassemblé en lui la totalité du savoir !
Ir-Kingou, *qui a emmené Kingou captif du lieu même (?) du combat,*
qui a organisé les commandements de tout, et établi la souveraineté !
Kin-ma, *qui conduit tous les dieux et qui donne conseil,*
mais, au nom de qui, comme (sous) la tempête, les dieux tremblent avec effroi !
E-siskour : *qu'altièrement il siège en la « maison de prière »*

1. Comprendre sans doute : les fondements de sa royauté (c'est-à-dire son règne) sont solides, dans le futur comme dans le passé.
2. Évoque probablement le passage où (en V, 59) il est dit : *(Mardouk) recourba la queue de (Tiamat) et noua le Grand-Lien*, c'est-à-dire l'endroit du ciel où se noue l'équilibre de l'univers.
3. « Roi-de-la-sainte-cella » est une épithète, tantôt, d'Ea et, tantôt, d'Enlil.

et que les dieux apportent devant lui leurs tributs
jusqu'à ce qu'il reçoive (tous) leurs présents !
Personne, sans lui, ne peut faire de belles créations.
Les quatre (groupes de) Têtes-Noires sont ses créatures
et, hormis lui, aucun dieu ne connaît la raison de leurs jours.
Gibil [1], *qui fixe l'issue des armes,*
qui, de son combat avec Tiamat, tire de belles créations [2],
de vaste entendement, sage, intelligent,
cœur insondable, que ne peut comprendre (aucun de) tous les dieux !
Addou [3] *soit aussi son nom ! Qu'il couvre (de ses nuages) l'ensemble des cieux,*
et que, bienfaisant, son grondement résonne au-dessus de la Terre ;
que, force créatrice, allégeant (de leurs pluies) les nuages,
il donne, ici-bas, subsistance aux humains !
Asharou, *qui, comme (le dit) son nom* [4], *a organisé les dieux des destins,*
oui, c'est lui qui prend en charge l'ensemble de tous les hommes !
Nêbirou [5] *! il tient ferme les lieux de passage du ciel et de la Terre,*
de sorte qu'en haut comme en bas (les dieux) ne passent pas, et c'est lui qu'ils attendent !
Nébirou est son étoile, qu'il a fait briller dans le ciel ;
elle y occupe la place polaire, et, elle, les autres la regardent,
disant : « Lui qui, infatigablement, ne cesse de traverser le sein de la mer,
son nom soit Nébirou, lui qui en occupe la position centrale !
Que, des étoiles des cieux, il assure durablement la course,
et qu'il fasse paître, comme petit bétail, les dieux en leur totalité !
Qu'il enchaîne Tiamat, qu'il abrège sa vie, et qu'elle soit courte !
Pour les futures générations, quand vieilliront les jours,
qu'elle s'éloigne, sans être retenue, et pour toujours s'en aille !
Parce qu'il a créé les places (célestes) et formé le monde infernal,
En-kour-kour [6] *est le nom dont le nomma son père Enlil !*
Tous ces noms que nommèrent les Igigi,

1. Gibil (qui est peut-être à lire en akkadien Girrou) est le nom du dieu du feu.
2. Ou : *qui, dans la bataille (que lui fit) Tiamat, invente un plan ingénieux.*
3. Autre nom du dieu Adad, dieu des pluies et de l'orage.
4. Le verbe akkadien *asharou* signifie en effet « organiser, veiller à, passer en revue ».
5. Sur ce passage on pourra consulter B. Landsberger et J. V. Kinnier-Wilson : *The fifth Tablet of Enuma Elish*, dans *Journ. of Near East. Stud.*, XX (1961), pp. 172-174.
6. Ce nom qui signifie « Seigneur de tous les pays », est l'épithète la plus significative du dieu Enlil.

lorsqu'Ea les entendit, son âme en fut toute chantante d'allégresse :
« Lui, dit-il, dont ses pères ont glorifié le nom,
il est tout comme moi : que son nom (soit donc aussi) Ea !
Qu'il ait pouvoir de mettre en œuvre tous mes rites,
qu'il organise, lui (aussi), l'ensemble de mes décrets ! »

Avec ce nom Cinquante [1], *les grands dieux*
ont nommé ses cinquante noms et fait prééminent son caractère.
Pour qu'ils soient retenus, qu'un premier les révèle,
que le sage et l'initié en discutent ensemble,
que le père les répète et les enseigne au fils,
que du Pasteur et du Berger ils deviennent connus,
(afin que,) n'étant pas négligent envers l'Enlil des dieux,
Mardouk,
son pays soit prospère, et lui-même soit sauf !
Durable est sa parole, immuable, son verbe ;
ce que sa bouche a dit, le changer aucun dieu ne le peut !
S'il regarde avec colère, il ne détourne pas la nuque ;
lorsqu'il est irrité, aucun dieu n'affronte son courroux !
Insondable est son cœur, vaste, son âme !
Pécheur et sacrilège sont détestables à ses yeux !
Cette révélation, dont on parlait avant lui,
un premier l'écrivit et fit en sorte que la postérité l'apprît.
[Du héro]s (?) Mardouk, que créèrent les dieux Igigi,
[...] qu'ils proclament son nom,
(et) qu'ils fassent connaître le chant de Mardouk
qui enchaîna Tiamat et prit la Royauté !

Mardouk, dieu unique

Quelque éminente qu'ait été la place que le clergé de l'Esagil ait voulu donner à Mardouk dans le *Poème de la Création*, le dieu de Babylone n'en reste pas moins un dieu parmi les autres, supérieur à tous sans doute, mais non encore le dieu unique de l'univers.

1. *Cinquante* est le symbole numérique du dieu Enlil, et il est impliqué dans l'épithète « Seigneur de tous les pays », que vient de lui conférer celui-ci.

A cet égard pourtant, dans l'épilogue, deux vers rendent un son assez singulier. Parlant de Mardouk, les dieux s'écrient :

Si les humains sont divisés quant aux dieux,
nous, par tous les noms dont nous l'aurons nommé, qu'il soit, lui, notre Dieu [1] !

On dirait que le poète, pressentant ici l'unicité de Dieu, imagine que cette forme suprême du sentiment religieux demeure inaccessible à l'esprit versatile des hommes et ne peut être conçue que par l'intelligence divine. Elle n'en est pas moins ici, semble-t-il, évoquée.

La religion babylonienne n'a pas été sans manifester ainsi des tendances, des aspirations peut-être, vers le monothéisme. Sans doute ne réussira-t-elle jamais à dégager complètement ces tendances de la multiplicité des croyances. Mais il est sûr, par exemple, que le culte du dieu Lune, au temps de Nabonide, et sous la forme d'ailleurs hétérodoxe que lui donna le clergé de Harran, éclipsa à peu près complètement, dans l'entourage du roi, toute autre forme d'adoration. De même, dans bien des œuvres morales, la notion abstraite d'un dieu juste et immanent transcende-t-elle souvent la pluralité des cultes.

Le *Poème de la Création* est manifestement une étape dans cette voie. Qu'en faveur de Mardouk l'on soit allé plus loin, d'autres textes le prouvent. Nous en citerons deux, très caractéristiques à cet égard, et fort différents d'ailleurs l'un de l'autre.

Le premier [2] est une simple énumération de noms divins, en partie mutilée. S'il mérite de figurer ici, c'est que tous les dieux — et les plus grands — qui y sont mentionnés ne représentent plus autre chose que la personnification de telle ou telle qualité de Mardouk, de telle ou telle de ses fonctions divines. Les autres dieux ne sont, en quelque sorte, que les aspects divers de sa personnalité.

Dieux hypostases de Mardouk

[Le dieu] Toun (?) [3] *est Mardouk, pour ce qui est de cultiver,*
Lougal-an-ki-a est Mardouk, (en tant que dieu) des sources,

1. Tablette VI, vers 119-120 (*cf.* ci-dessus, p. 63). Peut-être dira-t-on que la portée du dernier vers est moindre qu'il ne paraît, si l'on restreint le sens de l'expression « notre Dieu » à la simple évocation d'un dieu personnel, d'une divinité tutélaire, comme tout homme, en Mésopotamie, était censé en posséder un, et un seul, qui le protégeait et intercédait pour lui. Il n'en reste pas moins que Mardouk, seul dieu personnel de tous les dieux ensemble, est de ce fait, dans une sphère supérieure, un dieu unique, Dieu lui-même, en quelque sorte.

2. *Cf. Cuneif. Texts... Brit. Museum*, 24, pl. 50 (BM 47.407), et, outre l'introduction au même volume, *Keilschr. Biblioth.*, VI/2, pp. 113-119 ; *Orient. Liter. Zeitung*, 1922, p. 302.

3. Le nom de cette divinité, peut-être d'ailleurs mutilé, n'est pas connu par d'autres sources.

Ninourta est Mardouk, comme dieu de la houe,
Nergal est Mardouk, s'il s'agit de bataille,
Zababa est Mardouk, (comme dieu) du combat,
Enlil est Mardouk, en fait de souveraineté et de délibération,
Nabou est Mardouk, (pour ce qui est) des comptes,
Sin est Mardouk, lorsqu'il éclaire la nuit,
Shamash est Mardouk, pour tout ce qui est de justice,
Adad est Mardouk, (pour ce qui est) de la pluie,
Tishpak est Mardouk, en ce qui concerne l'artiste,
Grand-Dieu [1] *est Mardouk, comme (dieu) du* kerzizou,
Shouqamounou est Mardouk, (lorsqu'il s'agit) de corbeille [2],
[Ea (?) est Mardouk, pour la mot]te d'argile,

. . . . . .

Le second texte [3] est une incantation adressée à Mardouk. Elle est d'un tout autre ton. La ferveur religieuse n'y fait que donner plus de force à l'idée maîtresse qui reste la même. L'inconcevable divinité de Mardouk n'est imaginable pour les hommes qu'en se fragmentant, pour ainsi dire, en s'épanouissant en divinités multiples ; l'ensemble du panthéon, tous les dieux Igigi, n'est plus, en définitive, que la somme de sa magnificence.

Ce kaléidoscope de dieux ne répond pas à quelque imagerie populaire, ni ne cherche à dépeindre Mardouk par une simple série de métaphores. Il tend au contraire à analyser en profondeur la nature du dieu, à cerner, à différencier en lui des notions abstraites et premières, comme celles de souveraineté, de toute-puissance, de royauté ou de justice, et, tout d'abord, celle même d'essence divine [4].

Il n'en est que plus surprenant que, dans la suite de la prière, paraisse subsister, à côté de Mardouk, et apparemment indépendante de lui, une déesse, Ishtar, sous son nom d'Irnini.

Mais l'épithète de « jumelle » qui lui est donnée fait, en réalité, de la déesse, moins une divinité concurrente de Mardouk qu'une manière de dédoublement de lui-même. Il semble que le poète, dans cette notion entrevue d'unicité divine, imagine cependant une sorte de bipolarité foncière, une double référence, en quelque sorte, dont l'une est, de nature, féminine.

C'est la même idée que l'on retrouve dans la notion de divinité protectrice. Tout homme, nous l'avons dit, avait son dieu personnel. Il avait aussi sa déesse tutélaire, comme si, pour veiller sur lui, pour le guider, et, le cas échéant, le punir, une sollicitude féminine, à la fois aimante et sévère, était tout aussi nécessaire que la vigilance ombrageuse de son protecteur divin.

C'est, en définitive, à ce double aspect de la divinité suprême que s'adresse l'incantation [1].

Incantation à Mardouk-Irnini

Sin est ton essence divine, Anou, ta souveraineté,
Dagan, ton pouvoir souverain, Enlil, ta qualité de roi,
Adad, ta force suprême, le sage Ea, ton intelligence,
Nabou qui tient le calame, est ta science,
ta primauté est Ninourta, ta puissance, Nergal,
le conseil de ton cœur est Nouskou, ton [messager] insigne,
ta fonction de juge est le lumineux Shamash, qui réalise [ta [pro]tection,
ton nom auguste, ô Mardouk, est Sage entre les dieux [2],
ta flèche impétueuse est un li[on sans pi]tié,
Seigneur auguste, qui foules tous les ennemis et fais s'apaiser le combat,
(toi) dont l'escorte sont les Pléiades, ô juste et équitable juge des dieux et des déesses,
les Igigi sont ta magnificence, ta jumelle, la guerrière Irnini !
Votre bassin est l'abîme, votre brûle-parfums, les cieux d'Anou,
et, en son immensité, la Terre est votre piédestal, ô Seigneur (?) !
Ceux qui, au temple, apportent leur sacrifice [...],

1. « Grand-Dieu » est l'épithète traditionnelle du dieu de Dêr (à lire peut-être « Grand-Anou »). Quant au mot qui termine la ligne (*kerzizou*), sa signification (un objet ?) reste vague, et inconnu le rôle qu'il pouvait jouer dans la vie religieuse.

2. Le mot a sans doute un sens plus large (ou plus précis ?). Il désigne en effet toute sorte de contenant, corbeille, coffre, réceptacle, etc.

3. *Cf.* W. von Soden : (*Sumer. und*) *akkad. Hymnen und Gebete*, n° 45, pp. 301-302, et pp. 395-396, où l'on trouvera mentionnée la bibliographie antérieure.

4. D'inspiration quelque peu différente me paraît être un hymne à Ninourta, que l'on rapproche souvent de cette incantation (*cf.*, ci-après, pp. 92-93). Il est apparemment construit de la même manière. Dans les deux textes, les autres divinités ne sont citées que comme références à des qualités ou à des particularités du dieu dont on veut exalter la grandeur. Mais, dans celui-là, il s'agit moins d'assimilation que de comparaison, moins d'un véritable effort de syncrétisme que d'un procédé littéraire.

1. W. von Soden y voit une incantation adressée à Mardouk et aux Pléiades et non, comme je le crois, à Mardouk et à Irnini.

2. On notera que, même dans ce texte, toute notion de polythéisme n'a pas encore disparu (*cf.* ici et l. 14).

la veuve avec sa farine grillée, le ri[che, avec son] mouton d'offrande [1],
c'est de vous qu'ils s'approchent.
O venez ici,
vers le pain et vers l'eau de (moi) qui vous révère !
Par l'ordre immuable de votre bouche, éloignez de moi ce que vous interdisez !
Je publierai ta grandeur, je chanterai tes laudes ! [2]

La cosmologie chaldéenne

L'*Enouma Elish* n'est pas le seul poème babylonien dédié à la gloire de Mardouk créateur. Dans une autre composition, de dimensions beaucoup plus modestes, et qu'on appelle communément *Cosmologie chaldéenne* [3], nous le voyons également jouer le rôle de démiurge.

Cette composition est, en fait, une incantation bilingue [4], vraisemblablement utilisée dans un rituel de purification de temple.

De même que la récitation solennelle de l'*Enouma Elish* était censée favoriser l'éclosion de la fertilité et de la fécondité printanières, de même l'enchaînement de la genèse, tel que l'évoquait cette cosmologie, avait-il, dans l'esprit de ceux qui la récitaient, la force de ramener mystiquement le sanctuaire à sa pureté originelle.

La sainte maison, maison des dieux, en un lieu saint, n'était pas (encore) bâtie,
le roseau n'avait pas poussé, l'arbre n'était pas créé,
la brique n'était pas en place, (son) moule, pas (encore) créé,
la maison n'était pas bâtie, la ville n'était pas créée,
la ville n'était pas bâtie, les êtres vivants n'existaient pas (encore),
Nippour n'était pas bâtie, l'Ekour [5] *n'était pas créé,*

1. Pour la restitution, *cf.*, dans une prière adressée au dieu Soleil : *O Shamash, ... le devin t'apporte de la résine de cèdre, la veuve, de la farine grillée, la pauvre femme, de l'huile, et l'homme riche, un mouton...*
2. Après s'être adressé, l. 16 à 23, à Mardouk et à Irnini, celui qui récite l'incantation invoque à nouveau Mardouk seul, dans le dernier vers.
3. C'est du moins le nom que lui donnèrent les premiers traducteurs.
4. Voir, à son sujet, A. HEIDEL : *The Babylonian Genesis*, 1954, p. 60-63 (où l'on trouvera l'indication de la bibliographie antérieure) ; et P. GARELLI : *La Naissance du Monde*, 1959, pp. 145-147. Le texte, trouvé dans le site de l'ancienne Sippar, est d'époque néo-babylonienne et comporte, à chaque ligne, une version babylonienne insérée dans la version sumérienne.
5. Nom du temple d'Enlil à Nippour.

Ourouk n'était pas bâti, l'Eanna [1] *n'était pas créé,*
*l'*Apsou [2] *n'était pas fait, Eridou n'était pas créé,*
de la sainte maison, de la maison des dieux, la demeure n'avait pas été faite,
l'ensemble des pays était mer,
la source du milieu de la mer était un tuyau jaillissant [3].
Alors, Eridou fut bâti, l'Esagil [4] *fut créé,*
*l'Esagil que Lougaldoukouga fonda au sein de l'*Apsou,
Babylone fut bâtie, l'Esagil (y) fut achevé ;
les dieux Anounnaki, (que Mardouk) créa en nombre équilibré,
la nommèrent solennellement ville sainte, demeure de leur contentement.
Mardouk, à la surface des eaux, assembla un radeau,
il créa la poussière et, avec le radeau, l'amoncela.
Pour installer les dieux dans une demeure de contentement,
il créa l'humanité.
La déesse Arourou créa, avec lui, la race des hommes [5].
Il créa sur la terre déserte les hardes sauvages [6], *douées de vie.*
Il créa et mit en place le Tigre et l'Euphrate,
à qui il donna le nom qui convenait.
Il créa l'herbe, les jonchères, les roseaux et les bois,
il créa la verdure de la steppe,
les terres fermes, les marais et les cannaies,
la vache et son petit, le veau, la brebis et son petit, l'agneau du bercail,
les jardins et les forêts aussi,
le mouton sauvage, le bouquetin, ... [7]
Le Seigneur Mardouk, aux confins de la mer, entassa un terre-plein [8]*...*
... [Il mit en place la brique, (dont)] il créa le moule [9],

1. Nom du temple d'Anou à Ourouk.
2. L'Abîme des eaux, demeure du dieu Ea, à Eridou.
3. Sur ce vers, assez obscur, *cf.* A. HEIDEL, *op. cit.*, p. 62, n° 7.
4. Esagil est, ici, non pas le nom du temple de Babylone (*cf.* l. 14), mais celui de son prototype, le temple d'Ea que Mardouk (appelé *Lougal-dou-kouga*, c'est-à-dire « Roi-de-la-Colline-sacrée ») bâtit d'abord à Eridou, dans une île de la lagune.
5. Il ne faudrait pas comprendre que l'humanité naquit de l'accouplement du dieu et de la déesse. Arourou modela l'argile des hommes et Mardouk l'anima du souffle de la vie.
6. Littéralement : *le bétail de Shakkan*, dieu des troupeaux.
7. La fin du vers est de lecture et de sens difficiles.
8. Les vers 32 à 35 sont trop mutilés pour pouvoir donner un sens suivi.
9. A partir de la ligne 36, le parallélisme avec les lignes 3-7, confirmé par ce qui reste de la version sumérienne, permet de restituer le texte disparu.

[il bâtit la maison, il créa la ville],
[il bâtit la ville], il mit en place [les êtres vivants],
[il bâtit Nippour, il créa l'Ekour],
[il bâtit Ourouk, il créa l'Eanna].

. . . . . .

Cosmologie des prêtres-kalou

C'est à une intention analogue à celle de la *Cosmologie chaldéenne* que répond le tableau de la création que l'on trouve dans un rituel exécuté par les prêtres-*kalou*, en vue de démolir et de fonder à nouveau un temple dont les murs tombent en ruine [1].

Étant donné le but précis du rituel on ne saurait s'étonner que cette cosmologie laisse dans l'ombre bien des aspects de la genèse, pour mettre particulièrement en lumière la formation de la brique originelle, la création des matériaux nécessaires à la construction d'un édifice sacré, l'apparition transcendante des diverses techniques appropriées, sous forme d'avatars particuliers du grand artisan, le dieu Noudim-moud-Ea, qui devient ainsi le personnage le plus important de cette vision cosmologique. Viennent ensuite à l'existence les prototypes divins de ceux qui, plus tard, desserviront le culte, puis le roi et les hommes qui devront en assumer la charge.

[Le constructeur de] cette demeure (15) *re[vêtira] un vêtement pur ; il placera dans sa main [un bracelet d']étain, il prendra une hache de plomb ; puis, il enlèvera la [précédente brique de fondation]. Il fera une lamentation sur le temple (et) poussera des « hélas ! », pendant que l'on placera cette brique [en un lieu] interdit (au profane)* (20). *Sur le brûle-parfums, le prêtre-*kalou *fera des effusions (d'arômes, tandis qu')on répandra sur la [brique] du miel, du beurre-crémeux, du lait, de la bière de première qualité, du vin et de l'huile douce. Ensuite, (le prêtre) récitera devant la brique* Lorsqu'Anou créa le ciel :

Lorsqu'Anou créa le ciel,
*que Noudimmoud créa l'*Apsou, *sa demeure,*
*lui, Ea, prit dans l'*Apsou *un pâton d'argile*

1. Voir Fr. Thureau-Dangin : *Rituels Accadiens*, 1920, pp. 44-47. Les *kalou* constituaient une classe particulière de prêtres. Ils avaient pour mission d'apaiser par des chants la colère des dieux. Ils chantaient en s'accompagnant de divers instruments de percussion, dont le principal, le *lilissou*, avait la forme d'une timbale. Les *kalou* paraissent avoir eu une théologie particulière et utilisaient pour leurs chants un dialecte spécial.

et créa Koulla [1] *pour la restauration [des temples] ;*
il créa la cannaie et la forêt pour l'œuvre de [leur] construction ;
il créa Nin-ildou, Nin-simoug et Arazou [2],
pour qu'ils mènent à bonne fin cette œuvre de [leur] construction.
Il créa les montagnes et les mers pour [fournir] à tous [leurs besoins] ;
il créa Goushkin-banda, Nin-agal, Nin-zadim et Nin-kourra, pour [faire leurs] travaux, et les abondants produits pour leurs offrandes régulières.
Il créa Ashnan, Lahar, Sirash, Ningizzida, Nin-ezen et [...] pour qu'ils soient ceux qui assurent en abondance leurs [revenus] fixes.
Il créa Oumoun-mou-ta-am-kou et Oumoun-mou-ta-am-nag pour qu'ils assurent leurs offrandes journalières.
Il créa Kou-sig, le pontife suprême des grands dieux, pour qu'il accomplisse dans leur intégrité leurs rites et observances.
Il créa le roi, pour qu'il soit celui qui pourvoit à l'entretien [des temples],
il créa l'humanité pour que ce soit elle qui fasse [le service des dieux].

. . . . . [3]

Cosmologies populaires

A côté des cosmologies sacerdotales qui viennent d'être citées, une place doit être faite à des incantations que l'on considère volontiers comme des thèmes de cosmologies populaires. Pour extirper la cause d'un mal, elles entendent remonter, de la manifestation de ce mal, à sa cause première, impliquée dans le geste initial de la Création.

De ce type, les deux incantations les plus connues sont celles du « ver » et de « l'ergot » (de seigle). Le ver est, en réalité, dans une dent malade, le nerf qu'un praticien s'apprête à enlever. Pour l'anesthésier

1. Le dieu Brique.
2. Ces trois noms désignent : le dieu des charpentiers, le dieu des forgerons, et, sans doute, la Prière. A la ligne 31, les divinités citées sont le dieu des orfèvres, le dieu métallurgiste, le dieu des graveurs et la déesse des lapicides. A la ligne suivante, figurent le dieu du grain, un dieu des troupeaux, la déesse du vin et deux dieux de la végétation. Quant aux deux divinités mentionnées à la ligne 35, ce sont le cuisinier et l'échanson de Mardouk.
3. La fin du texte est cassée.

magiquement, en quelque sorte, l'incantateur remonte, chaînon après chaînon, tous les antécédents qui relient le ver à l'acte originel de la création. De le connaître ainsi fondamentalement, le praticien a prise totale sur lui et le prive de toute possibilité de résister.

Bien que plus schématique, c'est le même procédé que l'on retrouve dans l'incantation de l'ergot. L'exorciste récite l'incantation, en même temps qu'il s'efforce d'arracher un ergot qui a pénétré dans l'œil d'un patient. C'est le même recours aux causes premières, la même remontée, au-delà de cette cause initiale, au temps où l'ergot n'existait pas encore.

Incantation du ver [1]

Après qu'Anou eut créé [le ciel],
que le ciel eut créé [la Terre],
que la Terre eut créé les cours d'eau,
que les cours d'eau eurent créé les canaux,
que les canaux eurent créé le bourbier,
que le bourbier eut créé le ver,
le ver alla pleurer devant Shamash,
et, devant Ea, coulèrent (aussi) ses larmes :
« *Que me donneras-tu pour manger,*
que me donneras-tu à sucer ?
— *Je te donnerai une figue mûre*
ou un abricot.
— *Qu'ai-je à faire, moi, de figues mûres*
ou d'abricots ?
Élève-moi et fais-moi demeurer
entre les dents et la gencive :
de la dent je veux sucer le sang,
de la gencive, je veux ronger
les alvéoles ! »
(Enfonce l'aiguille dans la dent, et saisis le bout du ver [2].)
« *Pour avoir dit cela, ô ver,*
qu'Ea te frappe de sa puissante main ! »
(Incantation du mal de dent.)

1. *Cuneiform Texts*, XVII, pl. 50 ; Fr. Thureau-Dangin, dans *Revue d'Assyriologie*, XXXVI (1939), pp. 3-4 ; P. Garelli : *Sources orientales, la Naissance du monde*, 1959, pp. 150-151.

2. Instruction adressée à l'opérateur qui doit, à ce moment précis, extirper le nerf.

Incantation de l'ergot [1]

Incantation. *Au commencement, avant la création, le chant joyeux du travail descendit sur la Terre. L'araire produisit le sillon, le sillon, le germe ; le germe, le rhizome ; le rhizome, le nœud ; le nœud, l'épi ; l'épi, l'ergot. Le dieu Soleil a moissonné ; le dieu Lune a glané. Pendant que le dieu Soleil moissonnait, pendant que le dieu Lune glanait, l'ergot entra dans l'œil de l'homme. Soleil et Lune, soyez présents, pour que je sorte l'ergot (de l'œil de cet homme) !*

1. B. Landsberger, dans *Journal of Near East. Studies*, XVII (1958), p. 56. Une incantation similaire avait déjà été publiée par B. Landsberger et Th. Jacobsen, dans la même revue, XIV (1955), p. 15 et suiv.

Rivalités pour la toute-puissance

Le Mythe d'Anzou

Lorsque les grands dieux, vainqueurs des divinités du chaos, organisèrent le monde, cette harmonie de l'univers ne fut pas sans être parfois encore menacée. Y subsistaient, en effet, et s'y manifestaient des causes de troubles et de désordre, qui pouvaient mettre les dieux et leur œuvre en péril.

Ces forces anarchiques hantent la mythologie sumérienne. Elles y représentent la part irréductible du désordre dans un monde où les dieux eux-mêmes sont soumis à un destin supérieur et aveugle. La théologie akkadienne les connaissaient aussi. Elle admettait que l'ordre divin fût sujet à certaines perturbations, passagères, il est vrai, et finalement surmontées, et dont les auteurs étaient toujours vaincus, et souvent asservis à n'être plus ensuite, entre les mains des dieux, que le docile instrument des punitions nécessaires.

Dans ces crises qui ébranlaient le monde divin, un dieu jouait un rôle primordial, et surtout décisif : c'était le dieu Ninourta, dieu guerrier, champion de ses pères, et de ses frères en péril. Tous les mythes héroïques, dont il était le protagoniste, ne nous sont malheureusement pas parvenus.

L'un des plus célèbres parmi ceux que nous connaissons est le mythe d'Anzou [1], dont nous donnons ici la traduction.

Anzou est l'oiseau-tempête, une créature ailée à tête de lion, que citent les rituels du Nouvel-an parmi les divinités destructrices vaincues; chaque année, par les dieux du renouveau.

1. On a longtemps lu son nom *Zoû*, en comprenant le AN qui le précède comme un déterminatif divin. La lecture *Anzou* a été proposée par B. Landsberger, dans *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 57 (1961), pp. 1 et suiv.

Au début du poème, Anzou est au service du dieu Enlil, dont il est en quelque sorte le messager ailé. Mais, à vivre dans la familiarité de son maître, à voir, chaque jour, l'exercice de son pouvoir suprême, l'envie le prit de s'approprier les attributs de ce pouvoir et de l'exercer lui-même. Par surprise, il réussit, et devint, pour un temps, le maître des destins.

En fait, par-delà l'aventure d'Anzou et sa défaite finale, le thème profond du poème est une sorte de méditation imagée sur la toute-puissance divine ou, plus exactement, sur l'exercice de cette toute-puissance, désignée par l'abstrait tiré du nom même d'Enlil, l'*elliloûtou* [1]. Elle trouve son expression dans la *Tablette des Destins*, où est, chaque année, consigné, sous le sceau d'Enlil, tout ce qui doit arriver aux hommes et aux dieux, et qui les fait, en définitive, ce qu'ils sont.

Cette *Tablette des Destins*, Anzou s'en empara un beau matin, en profitant de ce qu'Enlil, dans son bain, avait momentanément déposé les attributs de sa puissance, et, plus particulièrement, la radiance qui, d'ordinaire, le nimbait d'une insoutenable lumière.

Devenu maître du monde, Anzou, réfugié sur sa montagne inaccessible, défia longtemps les assauts. Le dieu des eaux, le dieu du feu (?), d'autres encore échoueront, avant que Ninourta, grâce aux conseils de sa mère, la Grande Déesse, qui créa toutes les formes et enfanta tous les pouvoirs, ne réussît finalement à le vaincre et à rétablir, non sans peine, les normes perturbées de l'univers [2].

Première tablette

C'est le fils du roi de l'univers, le glorieux, le chéri de Mami [3],
le fort, que je vais chanter, le dieu premier-né d'Enlil,
c'est Ninourta, le glorieux, le chéri de Mami,
le fort, que je vais exalter, le dieu premier-né d'Enlil !

1. Ce n'est là d'ailleurs qu'un des aspects de la toute-puissance divine. Si l'*elliloûtou* est, en quelque sorte, le suprême pouvoir « exécutif » des dieux, l'*anoûtou* (le pouvoir d'Anou) en est la toute-puissance « législative ». Quant au pouvoir d'Ea (l'*ea'oûtou*), il est essentiellement la suprême sagesse divine.

2. Le texte du poème nous est parvenu en deux traditions. L'une, ancienne et babylonienne, est reflétée par les deux fragments d'une copie susienne [*cf.* V. Scheil, dans *Rev. d'Assyriol.*, 35 (1938), pp. 14-25 ; J. Nougayrol, *ibid.*, 46 (1952), pp. 88-97 : tabl. II et III]. L'autre, plus récente et assyrienne, est attestée par des documents provenant d'Assour [*cf.* E. Ebeling, dans *Rev. d'Assyriol.*, 46 (1952), pp. 28-41 : tabl. II], de Sultantépé (*cf.* Gurney-Finkelstein : *The Sultantepe Tablets*, nos 19, 21, 22, 23, 25 : tabl. II et III) et de Ninive (*Cuneiform Texts*, XV, pp. 39-40; XLVI, nos 36-42 : tabl. I, II et III). *Cf.* en outre E. Reiner dans *Rev. d'Assyriol.*, 48 (1954), pp. 145-148 et 51 (1957), pp. 109 et suiv.

3. Sur ce prologue, *cf.* E. Reiner : *Le char de Ninurta et le prologue du Mythe de Zû*, dans *Revue d'Assyriologie*, 51 (1957), pp. 107 et suiv.

Progéniture de l'Ekour, premier des six cents dieux, soutien de l'Eninnou,
[protec]teur des enclos, vigile de la maison, de la rue, de la ville,
expert au combat, qui fait tournoyer son écharpe, valeureux,
[vainqueur d'ennemis] féroces, inlassable, dont l'attaque répand l'effroi,
[je veux chanter] les laudes de sa toute-puissance,
[lui, qui, par] sa [valeur,] captura et enchaîna les Pierrides, [1]
[qui], de ses armes, [abattit] Anzou, tout ailé qu'il fût,
[qui maîtrisa] le Bison, au milieu de la mer,
qui, de son arme, fit la chasse à [...],
qui, partout, [dans le monde] mène à la bataille et au combat,
[c'est grâce à lui que] furent (re)bâtis les trônes divins,
[lui, dont le nom est « Le Fort » parmi] les Igigi !

. . . . . .

Après le prologue, qui se termine ici, le reste de la première colonne (un peu moins de quarante lignes) a entièrement disparu. Le texte ne reprend qu'au début de la colonne suivante, alors qu'Enlil avait réparti entre les dieux tous les pouvoirs divins :

II. *Et de tous les dieux il établit les commandements.*
[Pour les notifier (?)] c'est Anzou qu'il envoya.
[Et An]zou, lorsque [de sa mission] il se fut acquitté, Enlil lui fit confiance.
Devant lui, il se baignait avec les saintes eaux.
Ses yeux [2] *pouvaient regarder l'exercice du pouvoir d'Enlil :*
la tiare de sa souveraineté, le manteau de sa divinité,
la tablette des destins, (attribut) de sa divinité,
Anzou, sans cesse, les voyait,
et, à toujours voir (ainsi) le père des dieux, le dieu de Douranki,
l'envie au cœur le prit de ravir ce pouvoir d'Enlil,
Anzou, à toujours voir le père des dieux, le dieu de Douranki,
l'envie au cœur le prit de ravir ce pouvoir d'Enlil :
« Oui, moi, je veux m'approprier la divine tablette des destins,
et rassembler (dans mes mains) les commandements de tous les dieux !
Je veux établir mon trône, régenter les fonctions divines,

1. Littéralement : *Celles-de-pierres*, allusion à un autre mythe, intitulé *Lugale*, et qui raconte la victoire de Ninourta sur la coalition des Pierres. Les autres allusions se réfèrent à des épisodes ou à des mythes qui ne nous sont pas parvenus.
2. Les yeux d'Anzou.

et commander à l'ensemble de tous les Igigi ! »
Son cœur méditant ce coup de force,
à l'entrée du saint lieu, où il a coutume de regarder, il attend le point du jour.
Tandis qu'alors Enlil se baignait avec les saintes eaux,
nu-tête, ayant posé sa tiare sur le trône,
(Anzou), dans ses mains, saisit la tablette des destins,
s'empara du pouvoir d'Enlil : caduques furent les fonctions divines !
Anzou s'étant envolé, et s['en étant allé] dans sa montagne,
partout se répand une stupeur muette, règne le silence,
[prostré, se] tait Enlil, le père, le conseiller des dieux [1],
[et, de sa] splendeur, le saint lieu est découronné.
[Les dieux] du pays, de partout reviennent aux nouvelles.
Anou (,alors,) ouvrant la bouche, parle,
et dit aux dieux, ses fils :
« Qui (de vous) veut tuer Anzou,
et rendre (ainsi) son nom glorieux dans le monde des hommes [2] *?*
— [Le grand-éclusier], fils d'Anou ! » crièrent (les dieux)
[et Anou, (le dieu) qui donne] les ordres, à celui-ci s'adresse :
« [Adad,] le grand-éclusier, [3] *fils d'Anou ! » crièrent-ils*
[et Anou, (le dieu) qui donne] des ordres, à celui-ci s'adresse :
« [Toi, le] fort, ô Adad, le martial, ne refuse pas le combat,
[tue] Anzou, de tes armes !
[que, dans l'assemblée]des dieux, [ton nom soit] le plus grand,
n'aie point d'égal parmi les dieux, tes frères !
[Si existent,] si sont bâtis des trônes divins,
fais que [, dans les quatre] régions du monde, soient pour toi des lieux saints,
[et] que tes [lieux] saints prennent place dans l'Ekour !
[Illustre-toi] devant les dieux, et que ton nom soit Le Fort ! »
[Adad] répondit cette parole,
[et à Anou], son père, dit ces mots :
« [Mon père], qui donc se hâterait vers une montagne impraticable ?
[Lequel], parmi les dieux, tes fils, peut capturer Anzou ?
Il a saisi, dans ses mains, [la tablette des destins],
il s'est emparé [du pouvoir d'Enlil] : caduques sont les fonctions divines.
[Anzou] s'est envolé, et s'en est allé dans sa montagne :

1. C'est-à-dire celui qui, parmi les dieux, est le conseiller (d'Anou).
2. Littéralement : *dans les lieux habités.*
3. C'est-à-dire, sans doute, Adad, en tant que Maître des Eaux violentes

son verbe, [maintenant,] est comme était celui d'Anou, le dieu de Douranki.

[qui l'affronter]ait deviendrait comme argile [1] !»
[En] l'[entendant], les dieux [se pâment]
[et Anou ordonna à Adad de ne pas y aller].

. . . . . .

Le début de la troisième colonne a disparu dans une cassure, et, avec lui, la majeure partie d'un nouvel épisode, dans lequel, à la demande des dieux, Anou faisait appel à un nouveau champion. Son nom ne nous est pas parvenu [2], mais ce que nous savons par les derniers vers préservés de l'épisode, c'est qu'il refuse à son tour d'aller affronter Anzou, et dans les mêmes termes qu'avait, avant lui, employés Adad pour se récuser :

III. . . . . .

[Anzou s'est envolé, et s'en] est allé dans sa montagne :
son verbe, [maintenant, est] comme était celui d'Anou, le dieu de Douranki.

[Qui l'affronterait] deviendrait comme argile !»
[En] l'[entendant,] les dieux se pâment
[et Anou] ordonna [à ...] de ne pas y aller.

«[Shara], le premier-né d'Ishtar !» crièrent (alors les dieux),
[(et Anou, le dieu) qui donne] des ordres, à celui-ci s'adresse :
«[Toi, le] fort, ô Shara, le martial, ne refuse pas le combat,
[tue] Anzou, de tes armes !
Que, dans l'assemblée des dieux, [ton nom] soit le plus grand,
n'aie point d'égal parmi les dieux, tes frères !
Si existent, si sont bâtis des trônes divins,
fais que dans les quatre régions du monde soient pour toi des lieux saints,
et que tes lieux saints prennent place dans l'Ekour !
Illustre-toi devant les dieux, et que ton nom soit Le Fort !»
Shara répondit cette parole
et à Anou, son père, dit ces mots :

1. C'est-à-dire il serait anéanti, il retournerait à l'état de matière informe.
2. Dans la version, plus ancienne, de Suse, il ne reste de son nom que le dernier signe [...]*gi*. Certains commentateurs ont voulu y voir la fin du nom de Gibil ([*bil*.]*gi*), le dieu du Feu ; d'autres, la fin de [*i-gi*]-*gi*, d'autres, enfin, celle de [*ab-gi*]-*gi* (= *mâlikou*) « conseiller », épithète de Shara.

«Mon père, qui donc se hâterait vers une montagne impraticable ?
lequel, parmi les dieux, tes fils, peut capturer Anzou ?
Il a saisi dans ses mains la tablette des destins,
il s'est emparé du pouvoir d'Enlil : caduques sont les fonctions divines !

Anzou s'est envolé, et s'en est allé dans sa montagne :
son verbe est maintenant [comme était celui] d'Anou, le dieu [de Douranki].

[Qui l'affronterait deviendrait comme argile !]»
[En l'entendant, les dieux se pâment]
[et Anou ordonna à Shara de ne pas y aller].

(45) *[Lorsqu'ils se furent calmés, les dieux tinrent conseil [1]]*
[tous réunis, les Igigi, les dieux de l'univers, pleins de trouble,]
[firent vers Anou venir le Maître de l'entendement, qui habite l'abîme,]

[tous réunis, les Igigi, les dieux de l'univers, pleins de trouble,]
[firent vers Anou venir Ea [2] qui habite l'abîme.]
[Celui-ci, à son père] exposa tout au long son [avis] :
«[Mon père,] je vais chercher le dieu [qui acceptera le combat]
et désigner dans l'assemblée qui capturera Anzou ;
oui, moi, je vais chercher le dieu [qui acceptera le combat],
et désigner, dans l'assemblée, qui capturera Anzou !»
Lorsque les Igigi entendirent cette parole de lui,
tremblants, les Igigi lui embrassent les pieds.
Nin-igi-kou (alors), ouvrant la bouche, parle
et, adressant la parole à Anou et [à Mah [3]],
proclame dans l'assemblée la suprématie de Mah, dame de toute forme :

«Appelle (lui dit-il) le fort, le glorieux, ton aimé,
à la large poitrine, qui mène au combat les sept-dieux,
(appelle) Ninourta [4], le fort, le glorieux, ton aimé,

1. Une lacune a fait ici disparaître le début du nouvel épisode. Mais on peut, semble-t-il, en reconstituer à peu près la teneur grâce à la version parallèle de Suse.
2. Appelé peut-être ici, comme à la ligne 57, *Nin-igi-kou*, « le Seigneur à l'œil pur ».
3. A partir de ce vers, toute la fin de la tablette est cassée, dans la recension ninivite. Mais, ici encore, on peut en restituer la teneur, avec toute vraisemblance, d'après le passage parallèle de la version de Suse (l. 36-51), que nous citons ci-après. — Mah est le nom sumérien de la déesse que les Akkadiens appellent *Bêlit-ili*, « la Souveraine des dieux », la déesse mère.
4. Le texte de Suse, en réalité, a ici *Ningirsou*, le dieu guerrier de Lagash, hypostase de Ninourta, dont nous avons rétabli le nom, pour préserver l'unité de l'ensemble.

à la large poitrine, qui mène au combat les sept-dieux !»
Ayant entendu cette parole de lui, Mah, la Suprême, dit : « Oui ».
A sa parole, les dieux du pays se réjouirent
et, tout tremblants, lui baisèrent les pieds.
Dans l'assemblée des dieux, elle appela alors
et fit venir son fils, aimé de son cœur, et lui dit :
« Devant Anou et Dagan, les très hauts,
après qu'ils eurent en conseil proclamé les pouvoirs des dieux,
[dans les dou]leurs [1], je les ai tous enfantés.
[Car], moi, Mami, je suis l'égale des dieux.
A mon frère et à Anou j'ai assigné la royauté des cieux,
car, moi, [je suis la mère] de cette royauté que je (leur) ai assi-
[gnée,
[et ...] j'ai donné forme à ton père (lui-même).

Deuxième tablette

« Mets un terme [à leur malheur] [2],
[pour] les dieux que j'ai créés fais surgir la clarté !
Déchaîne ton combat dans sa totalité,
que tes sept ouragans soufflent contre lui,
tout ailé qu'il soit, capture Anzou,
et pacifie (ainsi) la Terre que j'ai créée ! Bouleverse sa demeure :
que sur lui s'abatte l'épouvante,
qu'il tremble à ton effrayant combat !
Fais s'élancer contre lui la tempête totale.
Bande ton arc, que tes flèches portent le poison !
Que ton beau visage se change en celui d'un démon.
Émets un brouillard, pour qu'il ne distingue pas ta forme.
Que les rais de ta radiance aillent contre lui [3]...
Que le Soleil, en haut [4], ne brille plus,
pour lui, qu'en ténèbres se change le jour lumineux !
Anéantis sa vie ! Capture Anzou

1. Cette restitution est incertaine, et l'on peut hésiter sur le sens du pronom *les* qui suit (« les dieux », ou plutôt « les pouvoirs » ?).
2. Au début de cette deuxième tablette se continue le discours que la déesse Bêlet-ili adresse à son fils, le dieu Ninourta. Outre la version, plus ancienne et plus condensée, de Suse (l. 52 et suiv.), le texte de la tablette repose sur deux sources, l'une, provenant d'Assour (LKA, n° 1) et l'autre, de Sultantépé (nos 21 et 19). La première ligne de LKA 1 (et de Suse) diffère de celle de Sultantépé (*change (?) en bien* [*leur malheur*]).
3. La ligne 14, trop mutilée, a été laissée de côté.
4. Variante : *au-dessus de lui*.

et que les vents emportent ses ailes en des lieux secrets,
vers l'Ekour, jusque chez ton père Enlil !
Piétine les montagnes et leurs plaines ; hâte-toi
de couper la gorge au maléfique Anzou,
afin que la royauté retourne dans l'Ekour
et que les fonctions divines reviennent au Père qui te fit naître.
[Si existent,] si sont bâtis des trônes divins,
fais que dans les quatre [régions du monde] soient pour toi des
lieux saints
[et que tes lieux saints] prennent place dans l'Ekour !
[Illustre-toi dev]ant les dieux, que ton nom soit Le Fort ! » [1]
Lorsque le héros eut entendu l'appel de sa mère,
lui, l'héroïque au combat, banda sa force, et s'en va vers la mon-
tagne d'Anzou.
Le seigneur avait fait atteler les sept du combat,
le héros fait atteler les sept vents mauvais,
les sept cyclones qui font tourbillonner la poussière.
Il lança l'assaut, il déclencha la terreur de la bataille,
et pour le combat, les vents, à ses côtés, se turent attentifs.
Dans un écart de la montagne, Anzou et Ninourta s'aperçurent
l'un l'autre.
Le voyant, Anzou, vers lui, s'avança.
Il grinça des dents comme un démon, sa splendeur [2] couvrit les
montagnes,
et il rugit comme un lion pris de fureur.
Dans la colère de son cœur, il cria au héros :
« J'ai emporté la totalité de toutes les fonctions divines [3]
et j'ai mis en œuvre les commandements de tous les dieux !
Qui es-tu, toi qui viens me combattre, ? Fais-toi connaître ! » [4]
Vers lui, tout aussitôt les paroles lui sortant de la bouche [5]
le héros Ninourta répondit à Anzou :
« Au nom [d'Anou, le roi, le] fondateur de Douranki,
au nom [du dieu de] la vaste mer, d'Ea, qui fixe les destins, [4]
je suis venu pour te combattre, moi qui t'écraserai ! »

1. Ici commence la face de la tablette ninivite K. 3008.
2. L'insoutenable lumière qui nimbe la divinité et, tout particulièrement, la divinité suprême,
3. Ici commence le texte de Sultantépé STT 19, alors que, à la l. 43, se termine la colonne I de STT 21.
4. Ces deux vers paraissent diverger quelque peu selon les sources. La version de Suse, notamment, paraît ignorer ici le dieu Ea et cite seulement « [Anou, le dieu de Dour]anki, le fondateur de Douranki, qui fixe les destins » (III, 8). — Ici se termine, sur une cassure, la première colonne de LKA n° 1.
5. Ici se termine la face de la tablette ninivite K. 3008.

Anzou, en entendant ses paroles,
au sein des montagnes, sauvagement, lança son cri.
L'obscurité se fait ; des montagnes, la face en est couverte ;
Shamash, lumière des dieux, ténébreusement s'obscurcit.
[...] rugit, avec Anzou, son cri.
Au milieu de la mêlée du combat, l'assaut frappe, le Déluge [fait rage (?)],
[...] baigne de sang la cuirasse [1] ;
les nuages de mort pleuvent, les flèches fulgurent,
furieusement (?), entre eux, mugit le combat.
Le fort, le glorieux, le premier-né de Mami,
le champion d'Anou et de Dagan, l'aimé de Nin-igi-kou,
banda son arc, l'arma [2] *d'un roseau,*
(et) du poitrail de l'arc, décocha le roseau contre Anzou ;
mais, sans pouvoir le toucher, le roseau revint en arrière,
(car) Anzou, contre lui, avait alors crié :
« Roseau, qui viens vers moi, retourne à ta cannaie [3],
forme imaginée de l'arc (retourne) à tes forêts,
retournez, corde, au dos du mouton, pennes, aux oiseaux ! » [4]
Il levait dans ses mains la divine tablette des destins :
ils emportèrent la corde de l'arc,
les flèches ne purent toucher son corps. [5]
La bataille se tut, le combat s'arrêta,
le (bruit) des armes cessa dans la montagne :
elles n'avaient [6] *pu capturer Anzou.*
(Ninourta) appela Adad et lui manda ces mots :
« Rapporte-lui, à Nin-igi-kou, les faits que tu as vus :
« Seigneur, dis-lui, Ninourta a investi Anzou,
« il a forcé (?) le territoire de son camp,
« il a bandé son arc, l'a armé d'un roseau,
« du poitrail de l'arc il lui a décoché le roseau,
« mais, sans pouvoir le toucher, le roseau est revenu en arrière,
« (car) contre lui Anzou avait (alors) crié :
« Roseau, qui viens vers moi, retourne à ta cannaie,
« forme imaginée de l'arc, (retourne) à tes forêts,

1. Commence ici, après deux vers illisibles, le texte de la 2e colonne de LKA n° 1.
2. Littéralement : *le remplit* ; le roseau est, naturellement, la flèche.
3. On pourrait comprendre : « retourne à ta cannaie, d'où tu viens ».
4. Ici se termine, sur une cassure, la colonne II de STT 21. La colonne III reprend à la l. 82.
5. Fin de la face de STT 19 ; à la ligne suivante commence le revers.
6. Malgré la forme qui paraît être plurielle, le sujet du verbe pourrait être Ninourta.

« retournez, corde, au dos du mouton, pennes, aux oiseaux ! »
« Il levait dans ses mains la divine tablette des destins :
« ils emportèrent la corde de l'arc,
« les flèches ne purent toucher son corps !
« La bataille s'est tue, le combat s'est arrêté,
« Le (bruit des) armes a cessé dans la montagne :
« elles n'ont pu capturer Anzou ! »
Adad, le Prince, se prosterna, il prit le message,
et à Ea-Nin-igi-kou il emporta le récit du combat ;
tout ce que lui avait dit le Seigneur, il le répéta à Ea :
« Seigneur, voici : [1] *Ninourta a investi Anzou,*
il a forcé (?) le territoire de son camp,
il a bandé son arc, l'a armé d'un roseau,[2]
et, du poitrail de l'arc, il l'a décoché contre Anzou !
Mais sans pouvoir le toucher, le roseau est revenu en arrière,
(car) Anzou, contre lui, avait (alors) crié :
« Roseau, qui viens vers moi, retourne à ta cannaie,
« forme imaginée de l'arc, (retourne) à tes forêts,
« retournez, corde, au dos du mouton, pennes, aux oiseaux ! »
« Il levait dans ses mains la divine tablette des destins,
« ils emportèrent la corde de l'arc,
« les flèches ne purent toucher son corps ! [3]
« La bataille s'est tue, le combat s'est arrêté,
« le (bruit des) armes a cessé dans la montagne :
« elles n'ont pu capturer Anzou ! »
Ea-Nin-igi-kou, ayant écouté les paroles de son fils,
gar[da le silence (?)], (puis) lui donna ses instructions :
« Répète à ton Seigneur l'énoncé de mes paroles,
tout ce que je vais dire, retiens-le bien pour lui :
voici : « Que le combat ne se calme pas ; mets-y ta force ;
« épuise-le ; qu'à affronter la tempête il laisse retomber son aile.
« Prends un glaive, [4] *après (avoir lancé) tes flèches,*
« coupe ses ailes, mutile-le (?) à droite et à gauche,
« que voir (ainsi) ses ailes lui ôte le (pouvoir) de parler : [5]
« il criera (seulement) : « Mes ailes, mes ailes ! ». Ne le crains plus !

1. Certaines versions (par ex., STT n° 21) ne répétaient pas *in extenso* le texte du message. Elles se bornent, ici, à mentionner *dito*, et la longueur du récit en est raccourcie d'autant.
2. Ici se termine le revers de STT n° 19.
3. S'achève ici la colonne II de LKA n° 1. Après 5 vers, disparus ou très mutilés, la colonne III reprend à la l. 103.
4. Le sens du mot akkadien est plus général que notre mot « glaive », appelé par le contexte.
5. Ici commence le revers de K. 3008.

« *Bande ton arc, que de son poitrail partent les roseaux, (tels) des éclairs,*
« *qu'ailes et plumes dansent comme des papillons !*
« *Mets fin à sa vie ! Capture Anzou !*
« *Que les vents emportent ses ailes en des lieux secrets,*
« *vers l'Ekour, jusque chez ton père Enlil !*
« *Piétine les montagnes et leurs plaines ! Hâte-toi*
« *de couper la gorge au maléfique Anzou,*[1]
« *pour que la royauté retourne dans l'Ekour*
« *et que les fonctions divines reviennent au Père qui te fit naître.*
« *Si (alors) existent, si sont bâtis des trônes divins,*[2]
« *fais que, dans les quatre régions du monde, soient pour toi des lieux saints,*
« *et que tes lieux saints prennent place dans l'Ekour.*
« *Illustre-toi devant les dieux ! Que ton nom soit Le Fort !* »
Adad se prosterna, il prit le message,
il emporta à Ninourta (?) les instructions pour le combat
et lui répéta tout ce que lui avait dit Ea :
« *Que le combat ne se calme pas ; mets-y ta force ;*
épuise-le ; qu'à affronter la tempête, il laisse retomber son aile.
Prends un glaive, après (avoir lancé) tes flèches,[3]
coupe ses ailes, mutile-le (?) à droite et à gauche,
que voir (ainsi) ses ailes lui ôte le (pouvoir) de parler ;
il criera : « *Mes ailes, mes ailes !* » *Ne le crains plus !*
bande ton arc, que de son poitrail partent les roseaux, (tels) des éclairs,
qu'ailes et plumes dansent comme des papillons !
Mets fin à sa vie ! Capture Anzou !
Que les vents emportent ses ailes en des lieux secrets,
vers l'Ekour, jusque chez ton père Enlil !
[Piétine les montagnes et leurs plaines ! Hâte-toi] [4]
[de couper la gorge au maléfique Anzou]
[pour que la royauté retourne dans l'Ekour,]
[et qu'au Père qui te fit naître reviennent] les fonctions divines !
[Si alors existent, si sont bâtis des trônes di]vins
[fais que, dans les quatre régions du monde,] soient pour toi des lieux saints,

1. Ici se termine la colonne III de STT n° 21.
2. Fin du revers de K. 3008.
3. STT n° 21 (III) arrête ici la répétition du message, et remplace les lignes 130-145 par un mot signifiant *idem*.
4. S'achève ici la colonne III de LKA n° 1, dont la colonne IV, après une lacune, commence à la ligne 141.

[et que tes lieux saints prennent place] dans l'Ekour !
[Illustre-toi devant les dieux !] Que ton nom soit Le Fort ! »
Lorsque le Seigneur [eut entendu (le message)] d'Ea-Nin-igi-kou,
il frissonna (?), trembla, mais marcha (de nouveau) vers sa montagne.[1]
[Le Seigneur] avait fait atteler les sept du combat,
le héros avait fait atteler les sept vents mauvais,
les sept cyclones qui font tourbillonner la poussière.

Troisième tablette

Le poème comportait certainement une troisième tablette, qui en était sans doute la dernière. Elle racontait et glorifiait la victoire de Ninourta sur Anzou.

De cette tablette, dans la version assyrienne, nous possédons vraisemblablement deux exemplaires [2], tous deux trouvés à Sultantépé, tous deux aussi en fort mauvais état. Les cassures qui les mutilent ne permettent pas d'en tenter une traduction suivie.

La version plus ancienne de Suse s'interrompait de même au seuil du dénouement :

Au milieu du combat les quatre vents, là-[bas (?) se déchaînèrent] :
[...] la terre trembla, [le ciel était] plein [de terreur (?)],
[la lumière du] jour s'assombrit, les cieux s'obscurcirent.
[...] Anzou, d'affronter la tempête, laissa retomber son aile [3].

Un fragment ninivite [4], très cassé lui aussi, évoquait le combat en ces termes :

[Le héros Ninourta et Anzou s'empoignèrent (?)] l'un l'autre.
[D'affronter la tempête, Anzou] laissa retomber son aile.
[Ninourta prit le glaive, après (avoir lancé)] ses flèches,
[il lui coupa les ailes, à droite et à gauche, il le] mutila (?) :
[de voir (ainsi) ses ailes ôta à Anzou] sa faculté de parler.
. . . . . .

1. La montagne d'Anzou.
2. STT n°s 23 et 25. La fin en est cassée, et, de ce fait, a disparu le colophon, où eût été précisée la numérotation de la tablette.
3. Ce vers reprend ce qui était dit au vers I, 66 : « Qu'il ne puisse t'échapper et que, d'affronter (ainsi) la tempête, son aile retombe ! »
4. CT 46, n° 42, colonne gauche, ligne 3 et suiv. La restitution des vers paraît assurée grâce au parallélisme du passage avec celui de la tablette II, 106-109.

Le récit que donnait le texte de Sultantépé paraît avoir été plus complexe et semble évoquer, aux côtés d'Anzou, des auxiliaires qui lui prêtaient main forte, et que Ninourta terrassa avant qu'il ne vainquît le principal rebelle :

Rapidement, le Héros [l'attei]gnit.
(Sa) splendeur [terrassa les plus] furieux,
la terreur (qu'il inspirait) atterra les (plus) vaillants,
la violence de son rayonnement recou[vrit le] pays,
l'effroi de sa splendeur écrasa les montagnes [1]...
Il troubla Anzou et [lui] trancha la gorge.
. . . . . .

Mais le combat lui-même paraît être ici accessoire. Ce qui importe, dans le récit, c'est la joie des dieux en apprenant la victoire de Ninourta : l'ordre est revenu dans l'univers, les fonctions divines sont de nouveau légitimement exercées, de nouveau la *Tablette des Destins* est entre les mains du grand dieu qui doit en être le détenteur.

Le poème se terminait sans doute sur la glorification du héros Ninourta et sur la promesse qui lui était faite d'une gloire sans pareille, qui lui vaudrait à jamais l'admiration et la vénération des hommes.

Hymne à Ninourta

A la suite du poème d'Anzou, dont Ninourta est le héros, et la promesse qui, dans ses derniers vers, devait lui être faite d'une gloire incomparable parmi les hommes, on ne peut pas ne pas citer l'hymne malheureusement en partie mutilé, dont nous donnons ci-dessous la traduction, et qui pourrait passer pour le péan même de cette promesse [2].

Ninourta n'y est pas seulement exalté comme le plus fort et le plu valeureux des dieux ; toutes les autres divinités, captées en quelqu sorte dans son rayonnement souverain, en sont réduites à n'être plus sous forme de comparaisons ou de métaphores, que les facettes bril lantes de son personnage.

Simple procédé littéraire peut-être, de moindre portée religieus à coup sûr que d'autres tentatives de syncrétisme en faveur de Ma douk [3], l'œuvre n'en est pas moins belle et, malgré les cassures qui mutilent [4], d'une indéniable poésie.

1. Deux vers, ici, ont été laissés de côté.
2. *Cf.* W. von Soden : (*Sumerische und*) *akkadische Hymnen und Gebe* n° 10, pp. 258-259, et p. 385, où est mentionnée la bibliographie antérieure.
3. *Cf.*, ci-dessus, pp. 72-74.
4. Il va de soi que les restitutions proposées en fin de ligne sont plus ou moi conjecturales.

. . . . . .

[L'assemblée] des grands dieux [t'] a exalté...
ô guerrier Ninourta, ...
(toi) qui rassembles dans leur force...
tu as pris [tous] leurs rites et [les as assumés] ;
la royauté sur les seigneurs à tes mains [a été confiée].
Seigneur, ton courroux est un déluge [dévastateur],
(toi,) le plus héroïque des dieux, tu es altier, ô Seigneur !
Seigneur, ton visage est le Soleil, et le haut de ta tête, [la Lune] ;
tes deux yeux, Seigneur, sont Enlil et [Ninlil] ;
les pupilles de tes yeux sont Goula et Bêlet-ili ;
leurs iris, Seigneur, sont les divins jumeaux [Sin et Shamash] ;
les paupières de tes yeux sont la splendeur du Soleil qui [se lève] ;
la forme de ta bouche, Seigneur, c'est Ishtar des étoiles...
Anou et Antou sont tes lèvres, et ta parole, [Nouskou, le divin messager] ;

ta langue agile est Pabilsag, qui en haut [...] ;
le ciel de ta bouche, Seigneur, est la courbure du ciel et de la Terre, (où) demeurent les dieux ;

tes dents sont les Dieux-Sept, qui terrassent les méchants ;
l'approche de tes joues, Seigneur, est le lever des étoiles bri[llantes] ;
tes oreilles sont Ea et Damkina, ô Sage de la Sagesse [universelle] ;

ta tête est Adad, qui, comme un armurier, [fait résonner] le ciel et la Terre ;

ton front est Shala, l'épouse bien-aimée, qui [d'Adad] contente le [cœur] ;

ton cou est Mardouk, le Juge des dieux et de la Terre, Déluge [d'Enlil] ;

ta gorge est Zarpanitou, créatrice des humains, ...
ta poitrine est Shoullat, qui observe...
tes reins sont Hanish, ...
ta droite [est...
ta [gauche est...
tes doigts...
. . . . . .

Les Enfers et les dieux infernaux

Une vision du monde infernal

Une large tablette d'Assour[1], vraisemblablement écrite dans le cours du VIIe siècle avant notre ère, renferme une des plus intéressantes et de plus pittoresques évocations que nous ayons du monde infernal, te qu'à cette époque on se l'imaginait sans doute en Assyrie.

Le texte est une sorte de poème en prose, qui n'est pas, à propre ment parler, un texte religieux. Il semble, au contraire, répondre à de préoccupations politiques, que le mauvais état du document et l vague des allusions ne permettent guère de préciser.

La partie du récit qui nous intéresse raconte un rêve que fit u prince royal, dont le nom qu'on lui donne, Koummâ, dissimule sar doute la véritable identité. En rêve, il se trouve, une nuit, transport dans les Enfers. En ces sombres lieux, où règnent le dieu Nergal e son épouse Ereshkigal, entourés de leurs cruels séides aux formes mon trueuses, l'âme du prince eut l'effrayante expérience que les morte ne connaissent d'ordinaire qu'après leur mort, et y reçut de dures salutaires leçons.[2]

. . . . . .

Ereshkigal, pendant la nuit, lui apparut en rêve[3] *et lui dit : « Je v[oi ton premier sacrifice : je veux bien exaucer tes prières et te faire voir*

1. *Cf.* W. von Soden : *Die Unterweltsvision eines assyrischen Kronprinz* dans *Zeitschrift für Assyriologie*, 43 (1936), pp. 1-31.

2. Le passage que nous donnons ici commence vers la fin de la face (l. où nous laissons de côté les lignes 36, 39-40, trop fragmentaires ; le revers (l. 41- est en meilleur état.

3. Littér. : *fut présente dans le rêve.*

que tu désires... » Koummâ se réveilla, gémit comme un pigeon, pleurait..., et dés[irait que se rép]étât son rêve (?). [De nouveau], vers Ereshkigal il leva ses mains en prière, et devant son époux, Nergal, le roi des Enfers, coulèrent [ses] larmes.

Et voici que Koummâ, s'étant endormi, voit une vision nocturne. Dans son rêve (, dit-il) : « Mo[i (?), ... de ce lieu] où j'étais détenu, je contemplais la redoutable splendeur...

« *Je vis* Namtar[1], *le messager des Enfers, qui crée les règles. Un homme se tenait devant lui, dont il tenait la chevelure de sa main gauche, (cependant que), de sa droite, [il étreignait] un glaive.*

« Namtartou, *la concubine, avait une tête de* kouribou[2], *les mains et les pieds d'un homme. La Mort avait une tête de dragon, des mains d'homme, des pieds [d'oiseau (?)].*

« *Le méchant* Shêdou *avait la tête et les pieds d'un homme, il était coiffé d'une tiare, ses pieds étaient ceux de l'oiseau A-GI (et), de son pied gauche, il foulait au sol un crocodile.* Allouhappou *avait la tête d'un lion, quatre mains et des pieds humains.*

« Suppôt-du-Mal *avait une tête d'oiseau, ses ailes étaient déployées, il volait en tous sens, ses mains et ses pieds étaient ceux des hommes.* Emporte-vite, *le batelier de l'Au-delà, avait la tête de l'oiseau Anzou*[3], *quatre mains, et les pieds [d'un homme (?)].*

« *Le* Spectre *avait une tête de bœuf, quatre mains et des pieds d'homme ; le méchant* Outoukkou, *la tête d'un lion, les mains et les pieds de l'oiseau Anzou.* Shoulak, *(semblable à) un lion normal, était dressé sur ses pieds de derrière.*

« Mamît *avait la tête d'une chèvre, les mains et les pieds des hommes.* Nedou, *le portier des Enfers, avait une tête de lion, des mains d'homme et des pattes d'oiseau.* Tout-Mal *avait deux têtes, dont l'une de lion, et l'autre de [...].*

« *[...]ra avait trois pattes antérieures d'oiseau, une, postérieure, de bœuf ; il avait une terrifiante aura lumineuse. De deux dieux, dont je ne sais pas le nom, l'un avait la tête, les mains, les pieds de l'oiseau Anzou, et de sa gauche, [il tenait] les ma[ins de...] ; le second avait une tête d'homme, il était coiffé d'une tiare, de sa main droite il tenait une masse, et de sa gauche, devant lui [...]. En tout quinze dieux se trouvaient là : je les vis, je [les] suppliai.*

1. Des créatures démoniaques citées dans les lignes suivantes nous n'avons traduit les noms que lorsqu'ils ne prêtent pas à confusion : *Moûtou* (la Mort), *Moukîl-resh-lemoutti* (« Suppôt-du-Mal »), *Houmout-tabal* (« Emporte-vite »), *Etemmou* (le Spectre), *Mimma-lemnou* (« Tout-mal ») ; nous avons au contraire laissé leur nom akkadien à *Namtar* (*ou*) (le « Destin »), *Allouhappou* (le « Filet-de chasse »), *Mamît* (« [Punition-du-] serment [-non-tenu] »), etc.

2. Sorte de génie (littér. : *le bénisseur*).

3. Sur l'oiseau Anzou, *cf.* ci-dessus, p. 80 et suiv.

« *Un homme, dont le corps était noir comme du bitume, dont le visag ressemblait à celui de l'oiseau Anzou, était vêtu d'un manteau rouge de sa main gauche, il portait un arc, de sa droite il tenait une épée, (et de son pied gauche il foulait au sol un serpent.*

« *Lorsque je levai mon regard, (je vis que) le vaillant Nergal éta assis sur son trône royal, il était coiffé de la couronne royale, et de ses deu mains il tenait deux masses, (dont) les deux têtes [...].*

« *... Un éclair fulgure (alors). Les grands dieux Anounnaki, à droi et à gauche, sont courbés.*

« *L'Enfer est plein de terreur. Devant le Fils du Prince* [1], *s'étend u terrible silence (?). Il me saisit par la mèche de mes cheveux et me approcher devant lui.*

« *En le voyant, mes jambes se mettent à trembler. Sa terrible splendeu me jeta contre terre. Je baisai les pieds de sa grande divinité, (puis) m'agenouillai (et) me redressai. Lui, me considère, secoue sa tête.*

« *Il enfle un cri puissant : comme une tempête enragée, il crie furieus ment contre moi. Le bâton, insigne de sa divinité, qui est plein de terreu comme un serpent venimeux,*

« *il le pointe contre moi pour me tuer. (Mais) Ishoum, son conseille l'intercesseur, qui sauve la vie, qui aime la justice, etc.* [2], *dit : « Ne fa « pas mourir cet homme, ô puissant roi des Enfers, afin que toujours l « habitants du pays entendent la louange de ta gloire ! » Il apaisa (ainsi comme l'eau pure d'un puits, le cœur du très fort, du très puissant, q enchaîne les méchants.*

« *Nergal (alors) [profé]ra cette parole : « Pourquoi as-tu outra « mon épouse bien-aimée, la reine des Enfers* [3] *?*

« *(Si elle y consent,) que, sur son ordre insigne et qu'on ne peut cha « ger, Bibbou, le bourreau des Enfers, te confie au portier Lougalsoul « pour qu'il te fasse sortir par la porte d'Ishtar et d'Aya.*

« *Si tu ne dois pas m'oublier ni me laisser de côté, je ne déciderai p « contre toi un verdict fatal. (Sinon,) que, sur l'ordre de Shamash, (i « dieux) te donnent ensemble troubles, tourments et révolutions, et que « tumulte déchaîné des populations t'empêche (désormais) de jouir « sommeil !*

« *Cet [esprit], que tu as vu aux Enfers*[4], *c'est celui du glorieux pa « teur, à qui mon père, [Assour], le roi des dieux, a fait atteindre tout « qu'il désirait,*

1. L'expression doit vraisemblablement désigner le dieu Nergal.
2. Le scribe abrège ainsi la litanie traditionnelle des épithètes d'Ishoum.
3. *Cf.* ci-dessus les premières lignes du texte.
4. Ce mort honoré est probablement le roi Sennachérib, dont le parti natio liste assyrien exalta toujours le souvenir (*cf.* W. von Soden, *op. cit.*, p. 7).

« *qui, de l'orient au couchant, a supporté comme un fardeau la totalité « des pays, et les a tous gouvernés,*

« *à qui Assour, au titre de son sacerdoce, [a confié] de célébrer la sainte « fête du temple-du-Nouvel-an des champs, où [il a créé (?)] un luxu- « riant jardin, image du Liban, ...*

« *pour qui [il a été décidé (?)* [1]*] que les dieux Yabrou, Houmba et « Naproushou protègent sa personne, préservent sa descendance, sauvent « son armée et son camp, et qu'aucun (ennemi) sur son char ne puisse « l'approcher au cours du combat.*

« *[Mais cet au]tre* [2], *ton géniteur, quoique d'âge mûr (?), savant « en (toutes) choses, doué d'un vaste entendement, largement ouvert à « l'esprit de connaissance, et qui a scrulé les plans de la cohésion de la « Terre,*

« *[pourqu]oi (?) aux paroles de (Shamash)* [3] *a-t-il fermé son oreille, « a-t-il violé le tabou, a-t-il foulé l'interdit ? Sans tarder, l'effrayante « splendeur de sa royauté vous terrassera, (vous vouant) au néant* [4].

« *Que cette parole reste dans votre cœur comme une épine. Va-t'en « (maintenant) vers le monde d'en haut, jusqu'à ce que (de nouveau) je « me souvienne de toi ! » Ainsi dit-il*

« *et je me réveillai !* » *Son cœur battait comme celui d'un homme qui a versé le sang, ou qui erre seul en tous sens à travers les cannaies, ou que des coureurs ont vaincu ;*

ou encore comme un porcelet, trop jeune, qui saillit sa femelle, dont l'ardeur lui souffle de partout, et qui, par la bouche et par le derrière, rejette partout des déjections.

Gémissant une lamentation, il s'écriait : « Hélas ! de moi ! », (puis), comme une flèche, sortant dans la rue, il gave sa bouche de la poussière des rues et des carrefours. Il ne cesse de pousser ce cri affreux : « Hélas ! hélas !

« *pourquoi est-ce à moi que tu as imposé de telles choses !* » *Devant les habitants de l'Assyrie, douloureusement, il glorifie la vaillance de Nergal et d'Ereshkigal, qui étaient venus à l'aide de ce prince.*

. . . . . .

1. Restitution incertaine, mais vraisemblable, dans la mesure où, aux yeux des Assyriens, leur dieu national Assour supplanta Enlil au faîte du panthéon.
2. Sans doute, le roi Asarhaddon (W. von Soden, *ibid.*).
3. Le texte porte *ses paroles* : le possessif est ambigu, mais le sens général du passage incite à le rapporter à Shamash, cité quelques lignes plus haut, de même que, dans cette même ligne, « sa royauté » se réfère également à lui.
4. Littéralement : *au vent.*
5. Restent encore trois lignes (73-75) que nous n'avons pas traduites ; elles terminaient le texte par une exhortation au scribe.

Nergal et Ereshkigal

Dans la *Vision des Enfers* et dans de multiples autres sources, Nergal est représenté comme le souverain des Enfers. A vrai dire, il ne l'était pas originairement. Vaillant et beau, fantasque aussi, il vivait alors dans les régions célestes avec ses frères, les dieux de lumière.

Seule, au royaume des ombres, régnait leur sœur, Ereshkigal. Elle y avait grandi, ignorant les jeux de l'enfance, les joies des jeunes filles, et, femme, l'amour et la maternité. Elle y menait une existence de larmes et de lamentations, d'austérité et de regrets éternels. La seule compensation qu'elle eût était l'étiquette rigide qui réglait la coexistence des deux univers et imposait aux dieux d'En-Haut le respect le plus strict des devoirs qui lui étaient dus et de ses sentences sans appel.

Dans ce monde des morts, fût-on dieu, on ne vient pas demeurer de plein gré. Comment et par quelle fatalité Nergal se vit-il contraint d'y venir partager le pouvoir et la couche de sa sœur, est précisément le sujet d'un mythe que l'on appelle communément le *Mythe de Nergal et d'Ereshkigal.*

Il fut d'abord connu, en partie, par des fragments trouvés hors de Mésopotamie, en Égypte, à Tell el-Amarna ; ils provenaient de la bibliothèque des scribes polyglottes d'Aménophis IV (1372-1354 av. J.-C.), qui les avaient vraisemblablement copiés sur un original babylonien plus ancien [1].

Une version assyrienne plus récente en a été découverte, en 1951, lors des fouilles menées à Sultantépé, l'ancienne Harran, au nord-ouest du royaume assyrien. La tablette, aujourd'hui en morceaux, qui en portait le texte devait compter à l'origine quelque 440 lignes [2].

Les deux versions diffèrent sensiblement, par le style, moins aisé dans celle-ci, par maints détails aussi dans les diverses péripéties mais le fonds n'en demeure pas moins le même, et semblable, le dénouement.

Version d'el-Amarna

Alors que les dieux allaient faire un festin,
à leur sœur Ereshkigal
ils envoyèrent un messager (lui dire) :
« Nous, vers toi nous ne pouvons descendre,
et toi, vers nous, tu ne peux pas monter :
envoie donc prendre ta part (du festin). »
Aussi Ereshkigal manda-t-elle Namtar [1]*, son messager :*
« Monte, Namtar, vers les cieux de Là-Haut ! »

Lorsque celui-ci entra, les dieux [se levè]rent (?),
et [... ils sa]luèrent Namtar,
le messager de leur auguste sœur.
Ils... [...], le vo[yant ap]procher (?),
les dieux d'En-Haut [...]
[la part de] nourriture de la déesse, sa maîtresse ;
[mais lui, refuse (?)] ; il pleure, il sanglotte,
[et du Pays-sans-re]tour, [il reprit le] chemin.

. . . . . .

Dès le début, on le voit, le poème est malencontreusement mutilé [2]. Dans une des cassures, notamment, a disparu la phrase qui relatait l'incident dont découlera toute l'histoire : un dieu a manqué de respect à l'envoyé de la reine des Enfers, en ne se levant pas, comme les autres, à son approche. Le dieu de la sagesse, Ea, sachant que la colère de la déesse outragée sera impitoyable, essaie de sauver le coupable en le faisant chauve, pour le rendre méconnaissable. Le recours à ce subterfuge devait être décrit dans la lacune qui suit la ligne 16. Lorsque le texte reprend, Ereshkigal donne ses ordres à son messager :

. . . . . .

« Va, [et de leur] sœur [dis-leur ces] miennes pa[roles] :
« Le dieu qui ne s'est pas levé devant mon messager
« pour [son tré]pas amène-le ici : je veux le mettre à mort ! »
Namtar s'en fut donc pour parler aux dieux,
et les dieux l'appelèrent pour parler avec lui de (ce) tré[pas].
« Si tu vois (,dirent-ils,) le dieu qui devant toi ne s'est pas levé,
emmène-le comparaître devant ta souveraine ! »
Namtar les compta : le dernier dieu était chauve.
« Il n'y a pas là le dieu qui devant moi ne s'était pas levé ! »
Namtar s'en alla (et) [il fit] son rapport :
« [Ma Dame, j'ai vu les dieux et je] les [ai comptés] :
[d'eux tous, chauve était] le dernier dieu,
ce n'était pas celui [qui devant moi ne s'était pas levé.] »

1. *Cf.* E. A. Speiser : *Nergal and Ereshkigal*, dans J. B. Pritchard : *Ancien Near Eastern Texts*... (1950), pp. 103-104 (avec la bibliographie antérieure).
2. O. R. Gurney : *The Sultantepe Tablets*, VII : *The Myth of Nergal and Ereshkigal*, dans *Anatolian Studies*, X (1960), pp. 105-131.

1. Un des dieux de la Mort, dont le nom sumérien signifie « Destin ».
2. Sur une restitution possible de ce passage mutilé, *cf.* A. L. Oppenheim, dans *Orientalia*, N. S. 19 (1950), pp. 148-149.

[Ereshkigal alors prit la parole]
[et dit ces mots à Namtar,] son messager :
40′ *« [Pour le trouver, tu iras dans les cieux chaque] mois ! [1]...*

Sans transition nous passons ici à une nouvelle péripétie et à un nouveau contexte psychologique. Le rédacteur ne dit pas en effet pourquoi Nergal n'a déjà plus confiance en son déguisement. En fait, la version assyrienne montre qu'Ereshkigal n'est jamais longtemps dupe des subterfuges d'Ea. Elle ne tardera pas à deviner que le dieu contrefait n'est autre que le coupable qu'elle réclame. En outre, la sentence a déjà été par elle prononcée (l. 28′) et rien ne saurait en empêcher l'exécution, si ce n'est peut-être, nous le verrons, une subtile compensation [2].

[Nergal s'écria :] « Ea, [mon sei]gneur, [toi, tu es] puissant,
mon seul salut (?) est dans les mains d'[Ea] ! »
D'être livré à Ereshkigal, il pleure, [ses larmes coulent]
devant Ea, son père : « Si elle me prend (?),
45′ *elle ne me laissera pas en vie ! — N'aie pas peur, [mon fils,]*
je vais te donner sept et sept gardes [du corps],
pour aller avec toi : [ce sont ; ... Moutabriqou],
[Sharabdou, [Rabiṣou, Ṭirid, Idiptou],
Ben[nou, Ṣidânou, Miqit, Bêl-ouri],
50′ *Oummou, [Li'bou [3] : ils iront là-bas] avec toi ! »*
[Quand Nergal arriva à la] porte d'Ereshkigal, il cria [4] :
« Gardien, [ouvre]-moi ta porte,
libère la poignée, que, moi, je puisse entrer,
car devant ta maîtresse Ereshkigal, moi, je suis mandé ! »
55′ *Le gardien s'en fut et dit à Namtar :*
« Un dieu est là, à l'entrée de la porte.
Viens, et fais savoir s'il peut entrer. »
Namtar sortit, et, l'ayant vu, joyeusement (s'écria) :
« [Reste] là ! ». Puis il dit à sa maîtresse :
« Ma Dame, [c'est le dieu] qui, les mois précédents,

1. La restitution proposée est incertaine ; *cf.* toutefois, ci-après, l. 88′.
2. La sentence est résumée dans le mot *mort* (*moûtou*), l. 27′, 29′ ; or, un mot homophone (*moûtou*) signifie « époux ». En faisant de Nergal son époux, et en le proclamant tel (l. 83′), Ereshkigal donnera satisfaction au Destin.
3. Pour la restitution de ces différents noms, *cf.*, ci-dessous, l. 68′ et suiv., où ne manquent que les deux premiers et une partie du nom du troisième. Ils signifient, dans l'ordre : Fulgurant, Vent-déchaîné (?), Guetteur, Poursuite, Vent, Épilepsie, Convulsion, Haut-mal, Qui-hante-le-toit, Chaleur, Fièvre.
4. Dans les lignes qui suivent, nous avons adopté un découpage des vers, plus commode à la lecture que celui que présente le texte akkadien.

[avait dis]paru et ne s'était pas levé devant moi !
60′ *— Fais-le entrer ! [Lorsqu'il sera] venu, je le tuerai ! »*
Namtar sortit [et dit : « Entre, mon Seigneur,
dans la maison de ta sœur et reçois ce qui te revient (?) ! »
Nergal [répondit] : « Puisse [ton co]eur se réjouir de moi ! »

. . . . . .

Dans cette nouvelle lacune, dont on ne peut déterminer exactement l'importance, devait être raconté comment Nergal commença à neutraliser les gardiens des Enfers, en faisant occuper chacune des sept doubles portes par les créatures démoniaques qu'Ea lui avait données comme gardes du corps. La première double porte est déjà en leur pouvoir lorsque le texte reprend :

. . . . . .

[...] ... au passage de la porte,
[...]boû à la troisième, Moutabriqou à la quatrième,
Sharabdou à la cinquième, Rabiṣou à la sixième,
70′ *Ṭirid à la septième, Idiptou à la huitième,*
Bennou à la neuvième, Ṣidanou à la dixième,
Miqit à la onzième, Bêl-ouri à la douzième,
Oummou à la treizième, Li'bou à la quatorzième
porte il plaça. Dans la cour il en coupa la corde (?) [1],
75′ *(puis) à Namtar et à ses gens il donna cet ordre :*
« Que les portes soient ouvertes,
c'est moi maintenant qui cours après vous ! »
A l'intérieur de la demeure, il saisit Ereshkigal
par les cheveux ; à bas du trône il la courba
vers le sol pour lui couper la tête :
80′ *« Ne me tue pas, mon frère, je vais te faire une promesse ! »*
Quand Nergal l'entendit, ses bras retombèrent.
Elle, pleure, sanglotte :
« Toi, sois mon époux ! Moi je serai ta femme !
Je te donnerai à exercer la royauté dans la vaste Terre
et dans ta main je placerai la tablette de la sagesse :
85′ *toi, sois le Souverain, et moi, la Souveraine ! »*
Nergal, entendant ces mots d'elle,
la prit, l'embrasse, essuie ses larmes (et dit) :

1. Le sens de la phrase n'est pas clair, car le pronom possessif (= *en*), féminin, peut se rapporter à la porte ou à Ereshkigal, et le mot qu'il affecte est lui-même de sens obscur (*cf.* les dictionnaires : CAD, H, 224a « *the door's* ? » ; AHwb, 344b *ein Gewandteil* »).

« Quoi que tu aies désiré pour moi, ces mois écoulés,
désormais, il en sera ainsi (que tu as dit) ! »

Version assyrienne

Le début du poème est cassé. D'un fragment, qui pourrait en donner les premières lignes, on ne peut guère restituer qu'une invocation initiale :

Je veux chanter [la Dame des Enfers, la reine] des [peuples]...
je veux chanter [Ereshkigal, la Dame des Enfers, la reine] des [peuples] !

. . . . . .

Après une lacune, le texte reprenait vraisemblablement ainsi[1] :

[Un jour que les dieux allaient faire un festin,]
[Anou prit la parole,]
[et dit à son messager Kaka :]
[« Kaka, je veux t'envoyer au Pays-sans-retour,]
[vers ma fille, Ereshkigal, à qui (de ma part) tu diras :]
[« Toi, il ne t'est pas (permis) de monter,]
[« tu ne peux, en ton année, monter vers nous ;]
[« quant à nous, il ne nous est pas permis de descendre,]
[« nous ne pouvons, en notre mois, descendre vers toi :]
[« que vienne donc ici ton messager,]
[« qu'il prenne à la table et reçoive ta part[2] ;]
15′ *[« qu'il te fasse hommage de tout ce que je lui donnerai ! »]*

[Kaka descendit, tout au long, l'escalier] des cieux.
[Lorsqu]'il fut [arrivé à la porte d'Ereshkigal,]
[« Portier, (dit-il,) ouvre-moi] la porte !
[— [Entre] donc, [Kaka,] et que la porte [te bénisse !] »

20′ *Il fit franchir [la première porte au divin] Kaka ;*
il fit franchir [la deuxième] porte [au divin] Kaka ;
il fit franchir la [troisième] porte [au divin] Kaka ;
il fit franchir la quatrième porte au divin Kaka ;
il fit franchir la cinquième porte au divin Kaka ;

1. Restitué d'après les lignes ci-dessous 31′-37′.
2. Littér. : *ton don*, c'est-à-dire « ce qui doit t'être donné ».

il fit [franchir] la septième porte au divin Kaka.
Celui-ci pénétra dans la vaste cour d'Ereshkigal,
il s'agenouilla, baisa le sol devant elle,
se redressa, et, se tenant [face à elle,] lui dit :
30′ *« C'est moi qu'Anou, ton père, a envoyé (te dire) :*
« Toi, il ne t'est pas (permis) de monter,
« tu ne peux, en ton année, monter vers nous.
« Quant à nous, il ne nous est pas (permis) de descendre,
« nous ne pouvons, en notre mois, descendre vers toi.
35′ *« Que vienne donc ici ton messager,*
« qu'il prenne à la table et reçoive ta part,
« qu'il te fasse hommage de tout ce que je lui donnerai ! »

Ereshkigal prit la parole,
et à Kaka dit ces mots :
« Messager de notre père Anou, qui es venu vers nous,
40′ *salut à Anou, Enlil et Ea, les grands dieux ;*
salut à Nammou et à Nash, le dieu saint ;
salut à l'époux de la Dame des cieux ;
salut à Ninourta, le plus puissant dans le pays ! »

Kaka prit la parole,
et dit ces mots à Ereshkigal :
45′ *« Tout va bien pour Anou, Enlil et Ea, les grands dieux ;*
tout va bien pour Nammou et pour Nash, le dieu saint ;
tout va bien pour l'époux de la Dame des cieux ;
tout va bien pour Ninourta, le plus puissant dans le pays ! »
Kaka (r)eprit la parole,
et dit (encore) à Ereshkigal :
50′ *« [O reine,] qu'à toi aussi soit le salut ![1] »*
Ereshkigal prit la parole,
et dit ces mots à Namtar, son messager :
« Nam[tar], mon [messager], je veux t'envoyer
aux cieux de notre père Anou ;
Namtar, monte, tout au[long, l'escalier des cieux],
prends à la table, [reçois ma part],
55′ *et de tout ce que [pour moi t'aura] donné Anou*
[reviens me faire hommage !] »
N[amtar s'en fut, et monta, tout au long, l'escalier des cieux].

. . . . . .

1. On remarquera la politesse cérémonieuse de ces salutations. Les rapports entre les divinités d'En-Haut et les divinités d'En-Bas exigeaient le respect très strict d'un tel protocole.

Seize lignes ont ici disparu, à la fin de cette première colonne, ainsi qu'une dizaine de lignes au début de la colonne suivante. Dans cette lacune, il était sans doute raconté comment Namtar, arrivé dans les cieux, avait considéré sa maîtresse comme gravement offensée en sa personne par l'accueil insolent que lui avait fait un des dieux. Lorsque le texte reprend, Ea, le dieu de la sagesse, rappelle l'incident à celui qui en est précisément coupable, le dieu Nergal :

II. *[Ea prit la parole, et dit à Nergal :]...*
« Lorsqu'il est arrivé [dans la salle où se trouvaient les dieux],
[après qu'il eut parcouru] le chemin [venant des Enfers,]
[les dieux, devant] lui, tous ensemble, s'[agenouillèrent],
5' *[eux, les grands dieux], maîtres des destinées,*
[car lui,] délient des pouvoirs, il délient les pouvoirs
[des dieu]x qui habitent au sein de l'Ir[kalla] [1] »
Pourquoi, devant lui, ne t'es-tu pas a[genouillé] ?
Je n'ai pas (alors) cessé de te cligner des yeux,
10' *[mais tu] faisais celui qui ne savait pas,*
et ton œil [tout le temps (?)] regardait vers le sol.

. . . . . .

Ici, de nouveau, une dizaine de lignes mutilées ou détruites. Des conseils qu'Ea y donnait à Nergal il résultait sans doute que celui-ci se devait d'entreprendre un voyage, à propos duquel les lacunes du texte ne nous permettent guère de comprendre le sens des prescriptions qui lui étaient faites. Ce qui est sûr, c'est que le but du voyage est le dangereux royaume des ombres. Mais moins évidents en sont les mobiles. Nergal a-t-il été impérieusement convoqué par la déesse qu'il avait offensée ? Prend-il au contraire les devants pour tenter de la séduire, et désarmer son courroux ? Autant de questions que l'état du texte laisse sans réponses précises. Ce sera en tout cas, semble-t-il, et pour l'un et pour l'autre, une « journée des dupes ».

Ea, prenant la parole, dit à Nergal :
« Voyageur, veux-tu aller où on t'envoie l'épée (?) à la main [2] ?
25' *Descends à la forêt des micocouliers,*
coupes-y du micocoulier, du cyprès et du genévrier [3]
et taille un [rameau, une branche [4] et] un bâton. »

1. Un des noms de l'Enfer.
2. Traduction incertaine.
3. L'identification de ces trois arbres reste conjecturale.
4. La restitution de ces deux mots répond à une simple commodité de lecture, car rien ne permet de préciser ce qui se trouvait ici dans la lacune, sinon qu'il s'agit, en tout, de trois objets (*cf.* l. 32'-34') en bois (le premier, comme le troisième, est précédé du déterminatif spécifique du bois ou des objets faits avec du bois).

[Il descendit à la forêt] des micocouliers,
30' *[coupa du micocoulier, du cyprès et du] genévrier,*
(et) y tail[la un rameau, une branche et] un bâton
pour en faire hommage (?) [à...] et à Ningizzida.
Il peignit son [rameau] pour qu'il semblât de lapis,
il peignit sa [branche] pour qu'elle semblât d'or,
il peignit [son bâton] pour qu'il semblât de lapis...

Alors (Ea) l'appela pour lui donner ses instructions :
« Voyageur, [tu iras où tu] as désiré aller,
si [tu observes] fidèlement toutes [mes] directives :
dès que l'on t'apportera un siège,
40' *garde-toi de t'y asseoir dessus.*

Un cuisinier t'apportera du pain, garde-toi bien d'en manger,
un boucher t'apportera de la viande, garde-toi bien d'en manger ;
un brasseur t'apportera de la bière, garde-toi bien d'en boire ;
un bain de pieds te sera apporté, garde-toi bien d'y laver tes pieds.
45' *Elle-même entrera pour le bain,*
elle sera vêtue d'un vêtement [diaph]ane (?),
elle-même (ainsi) te révélera son corps :
mais toi, ce qui se fait entre homme et femme, ne manifeste pas ta virilité ! »

. . . . . .

Environ douze lignes ont ici disparu, d'une colonne à l'autre. Mais le texte identique de la *Descente d'Ishtar aux Enfers* permet en partie de les restituer [1] :

[Nergal se dirigea alors vers le Pays-sans-retour,]
[vers l'obscure demeure, séjour d'Irkalla,]
[vers la demeure dont l'entrée est sans issue,]
III. *[vers le chemin] dont [le parcours est] sans retour,*
[vers la demeure dont les habitants] sont privés de lumière,
[où la poussière nourrit] leur [faim, leur] pain est l'argile,
[ils sont vêtus tels les] oiseaux d'un vêtement de plumes,
5 *[ils ne voient pas la lumière,] restent dans les ténèbres,*
[se tiennent dans les coins, sont pleins] de gémissements,
[et, tous leurs jours, gémissent] comme des pigeons.

1. *Cf.*, ci-après, pp. 258 et suiv. Les vers 6 et 7, qui ne se trouvent pas dans la *Descente d'Ishtar aux Enfers*, peuvent être restaurés, l'un, d'après *Enouma Elish*, IV, 113 (*cf.*, p. 53), l'autre, d'après *Loudloul bêl nimêqi*, I, 107 (*cf.* p. 332).

[Lorsque Nergal fut arrivé à la porte de l'Aral]lou (?) [1],
[le gardien prit la parole] et dit à Nergal :
[« Reste céans, devant (?)] la porte, que j'aille t'annoncer ! »
[Le gardien entra et] dit [à Ereshkigal] :
[« Ma Dame, un voyageur est là, qui] est venu [vers nous :]
[je ne le connais pas (?)] ; qui [pourrait] l'[identifier ?] »

. . . . . .

Quelques lignes sont ici encore mutilées. Mais nous savons par la suite du récit qu'Ereshkigal fit alors appel à son messager Namtar pour qu'il allât reconnaître le nouvel arrivant :

[« Ma Dame, tu m'as appelé] pour que je l'identifie :
[je vais aller le voir] à la porte extérieure,
[et] je reviendrai [en rendre compte] à mon Seigneur [2] *! »*
Namtar s'en fut et, [dans l'om]bre de la porte, il regarda Era [3] *:*
de Namtar le visage pâlit comme un (morceau) coupé de tamaris
et comme la meurtrissure d'un jonc, ses lèvres noircirent. [4]
Namtar (re)vint et dit ces mots à sa maîtresse :
« Ma Dame, lorsque tu m'as envoyé [chez Anou,] ton père,
et que je suis entré dans la cour d'Anou,
agenouillés étaient humblement [tous les dieux,]
agenouillés étaient [tous les dieux du pays].

. . . . . .

La fin du discours de Namtar est cassée. Mais on en devine aisément la teneur : dans le voyageur qui se présente à la porte des Enfers, Namtar a reconnu le seul des dieux qui ne s'était pas agenouillé devant lui, le coupable donc qu'attendait Ereshkigal pour le châtier.

. . . . . .

[Ereshkigal prit la parole]
et à N[amtar, son messager, dit ces mots :]
« N[amtar, ...] [5]

1. Un des noms de l'Enfer.
2. Ereshkigal qui règne seule encore aux Enfers en est « le » Seigneur.
3. Le texte, ici et plus loin (VI, 5), désigne Nergal sous un autre de ses noms : Era.
4. Manifestations traditionnelles d'une émotion violente (*cf.*, aussi, p. 260, l. 29-30).
5. Quatre vers, ici, sont entièrement ou presque entièrement détruits.

[qu'il mange] le pain des An[ounnaki et qu'il boive leur eau] ;
Va donc, et [fais entrer] ce dieu [en ma présence !] »

[A la première] porte, de Ne[dou, il fit entrer Nergal],
[à la deuxième po]rte, de Ki[shar, il fit entrer Nergal],
[à la troisième porte, d'Endashourimma, il fit entrer Nergal],
[à la quatrième porte, d']En[ourou-oulla, il fit entrer Nergal],
[à la cinquième porte,] d'Endou[kouga, il fit entrer Nergal],
[à la sixième] porte, d'Endoush[ouba, il fit entrer Nergal],
[à la septième] porte, d'Ennougi[gi, il fit entrer Nergal].
Il pénétra (enfin) dans la vaste [cour d'Ereshkigal],
s'agenouilla, baisa le sol [devant elle] :
« Anou, ton père, (dit-il,) [...].
— Assieds-toi sur le siège [...].
— Prononce le jugement [... des grands dieux,]
des grands dieux qui ha[bitent au sein d'Irkalla !] »

Lorsque, alors, [on lui apporta un siège],
Nergal se garda bien de [s'y asseoir dessus] ;
des cuisiniers lui apportèrent du pain,
il se garda bien de manger de (ce) pain ;
des bouchers [lui ap]portèrent de la viande,
il se garda bien de manger cette viande ;
des brasseurs [lui ap]portèrent de la bière,
il se garda bien de boire de cette bière ;
on lui [apporta un bain de pieds],
il se garda d'[y la]ver [ses pi]eds.
[Elle-même (Ereshkigal), entra [pour aller au ba]in,
elle était vêtue [d'un vêtement diaphane (?)],
mais bien qu'ainsi elle lui révélât [son corps],
[lui], ce qui se fait entre homme et femme, [n'usa pas de] sa virilité.

. . . . . .

Dix lignes environ manquent en ce bas de colonne, et plus ou moins gravement mutilées sont celles qui commencent la colonne suivante (IV). Lorsque le texte reprend, nous constatons que Nergal, qui avait su ne point succomber aux séductions d'Ereshkigal, afin de n'être pas irrémédiablement asservi à ses volontés, triomphe à son tour. C'est lui qui la séduit, et dans la joute amoureuse qui longuement les unit, la déesse des Enfers n'est plus qu'une amante soumise à son vainqueur. Quant à Nergal, il garde sa lucidité et saura se dégager d'elle, avant que

l'inexorable délai des sept nuits accomplies ne l'enferme à jamais dans le monde des morts.

IV. . . . . .

Nergal, [en entendant] ces [mots, sourit (?)] ;
elle, [elle entra] dans [sa] chambre [à coucher (?)]
le vêtement [...]
lui, ce que [font homme et femme, fit (alors) preuve de sa virilité].
[Le frère et la sœur] [1] s'embrassèrent [tous deux],
jougueusement [ils se mirent] au lit.
Un jour, deux jours dormirent [(ensemble) la reine Ereshkigal et Nergal],
[trois] jours, quatre jours, [ils dormirent ensemble],
[cinq jours], six jours, [ils dormirent ensemble] ;
[lorsqu'arriva le] septième [jour],
Nergal sans avoir [... se leva (?)] ;
derrière lui [Ereshkigal (?)...] :
« Laisse-moi aller, ma sœur, (dit-il) [...]... [2]
je [re]viendrai au Pays-sans-retour ! »
D'elle noircirent les [lèvres et pâlit le visage (?)].

Nergal, tout droit, s'en[alla vers la porte],
[à...], le portier [il dit ces mots] :
« [Ereshkigal,] ta maîtres[se m'a envoyé],
me disant : « [Aux cieux] d'Anou, [notre père, je t'envoie],
« mais ne [reviens (?)] avant [d'avoir porté] le message (?). »

Nergal monta, [tout au long, l'escalier des cieux].
[lorsqu'il fut arrivé] à la porte d'Anou, d'Enlil et d'Ea],
Anou, Enlil et Ea [l'ayant aperçu, se dirent] :
« Voici le fils d'Ishtar [qui monte vers nous] ;
si [Namtar] le cherche, [il ne doit pas le reconnaître].
Qu'Ea, son père, [l'asperge] d'eau de source [et le fasse]
chauve, bigle et bancal [siéger dans l'assemblée des dieux]. »

. . . . . .

La suite du passage, sur près d'une vingtaine de lignes, est très endommagée. On y entrevoit qu'il y est question de la toilette d'Ereshkigal, d'aspersions qu'elle ordonne de faire dans sa demeure, et de la façon dont il convient d'accueillir le messager (?) d'Anou, mais les cassures font que le fil du récit reste fort décousu. Vers la fin de la colonne, le texte redevient plus cohérent : Ereshkigal y donne libre cours à sa douleur d'avoir été abandonnée.

1. Nergal et Ereshkigal.
2. Le vers 18 est trop gravement mutilé pour que, des traces qui restent, on puisse même tirer l'amorce d'une traduction.

. . . . . .

Le long de son nez coulent ses larmes :
« Nergal, (gémissait-elle,) l'époux qui me comblait,
sans que je sois rassasiée d'être comblée par lui, s'en est allé de moi !
Nergal, l'époux qui me comblait,
sans que je sois rassasiée d'être comblée par lui, s'en est allé de moi ! »

Namtar prit la parole et dit à Ereshkigal :
« [Je pars à] sa [recherche !] Que je saisisse seulement ce dieu,
[et je le ramènerai] pour que, toi, il t'embrasse ! »
[Ereshkigal prit la parole]
[et dit ces mots à Namtar, son messager :]
[« Va, Namtar, ...
présente-toi [à la porte] d'Anou, d'Enlil et d'Ea,
(et dis-leur de ma part) : « Depuis que je fus enfant, puis jeune fille,
« je n'ai jamais connu les danses des jeunes femmes,
« je n'avais pas connu les ébats joyeux des fillettes.
« Que couche avec moi ce dieu que vous m'avez envoyé et qui m'a possédée,
« envoyez-nous ce dieu pour que, mon époux, il passe avec moi ses nuits.
« Je suis souillée (?), je ne [suis plus pure (?),]
« je ne prononcerai pas le jugement [des grands dieux],
« des grands dieux qui habitent au sein d'Irkalla.
« Si [vous ne] m'envoyez [pas ce] dieu,
« par [les pouvoirs d'Irkalla] et de la Grande Terre,
« je ferai monter les morts, ils mangeront les vivants,
« (et) je ferai les morts plus nombreux que les vivants ! »

Namtar monta tout au long l'escalier des cieux.
Lorsqu'il fut arrivé à la porte d'Anou, d'Enlil et d'Ea,
Anou, Enlil et Ea, en le voyant, (lui dirent) :
« Pourquoi viens-tu, Namtar ?
— [C'est, (dit-il)] votre [fille] qui m'envoie (vous dire) :

« *Depuis que je fus enfant, puis jeune fille,*
« *je n'ai jamais connu les danses des jeunes femmes,*
20' « *je n'avais pas connu les ébats joyeux des fillettes.*
« *Que couche avec moi ce dieu que vous m'avez envoyé et qui m'a possédée,*
« *envoyez-nous ce dieu, pour que, mon époux, il passe avec moi ses nuits !*

« *Je suis souillée, je ne suis [plus pure (?)],*
« *je ne prononcerai pas le jugement [des grands dieux],*
« *des grands dieux qui habitent au sein d'Irkalla.*
25' « *Si vous [ne] nous envoyez [pas] ce dieu,*
« *je ferai monter les [morts, ils mangeront] les vivants,*
« *(et) [je ferai] les morts plus nombreux que les vivants !* »
Ea prit [la parole et dit ces mots] à Namtar :
« *Entre donc, Namtar, dans la cour [d'Anou],*
30' *[et identifie le dieu que tu veux emmener.]* »

Lorsque (Namtar) fut entré dans [la cour d'Anou],
agenouillés [humblement étaient devant lui] tous les [dieux],
agenouillés [devant lui] étaient tous les dieux du pays.
[Il se dirigea vers] le premier, [mais ne] vit pas ce dieu [1]
35' *[vers un deuxième, puis un] troisième il se dirigea, mais ne vit pas ce dieu* [2]

Namtar s'en alla et dit à sa maîtresse :
« *Ma Dame, tu m'as envoyé [aux cieux d']Anou, ton père,*
ma Dame, [il y a là un dieu] chauve, bigle et bancal,
[que je ne connais pas], qui siège dans l'assemblée de tous les dieux
— Va, saisis-toi de ce dieu, et me l'amène :
40' *Ea, son père, a dû l'asperger d'eau de source*
pour que, chauve, bigle et bancal, il siège dans l'assemblée de tous les dieux !

Namtar monta, tout au long, l'escalier des cieux.
Lorsqu'il fut arrivé à la porte d'Anou, d'Enlil et d'Ea,
Anou, Enlil et Ea, en le voyant, (lui dirent) :
45' « *Pourquoi viens-tu, Namtar ? — C'est votre fille qui m'envoi*

1. C'est-à-dire, le dieu qu'il cherchait.
2. Il y a là, naturellement, un brusque raccourci dans la description de l scène. Namtar est allé regarder de près tous les dieux agenouillés, mais n'a pi parmi eux, identifier Nergal, puisque Ea avait transformé ce dieu jeune et bea en une divinité laide et infirme.

(et m'a dit) : « Saisis-toi de ce dieu et me l'amène !
— Entre donc, Namtar, dans la cour d'Anou,
cherche l'[auteur de] tes offenses, et emmène-le ! »

Dans le premier, vers lequel il se dirigea, il [ne vit pas son dieu] ;
50' *il se dirigea vers un second, vers un troisième : de même ;*
il se dirigea vers un quatrième, vers un cinquième : de même...
[Alors, Nergal [1] *(?)] prit la parole et [dit] à Ea :*
« *[... Na]mtar, le messager qui est venu [vers nous],*
qu'il boive [de la bière], se baigne et s'oigne [d'huile parfumée] !

. . . . . .

Les six lignes qui manquent à la fin de cette colonne ne permettent pas d'éclaircir ce qu'ont d'obscur les derniers vers. Quoi qu'il en soit, Namtar, cette fois, découvre Nergal et l'oblige à revenir avec lui dans les Enfers. La sixième et dernière colonne de la tablette est consacrée à ce retour, que l'imprévoyance de Nergal va rendre définitif. Le texte en est en partie cassé, ce qui nous prive de diverses précisions qui eussent été nécessaires à une meilleure compréhension du récit. Nous ignorons ainsi la liste et l'utilité des objets ou accessoires que Nergal devra emporter avec lui et abandonner, l'un après l'autre, à chacune des portes de l'Enfer. Nous comprenons mal aussi l'attitude de Nergal retrouvant sa sœur et amante, Ereshkigal. Ce qui est sûr c'est que, dans ses bras, il laissera s'écouler les sept nuits fatidiques qui refermeront à jamais sur lui les portes de l'Enfer. Il y régnera sans doute sur les morts, aux côtés de leur reine Ereshkigal, mais plus jamais il ne pourra remonter vers ses frères, les dieux de la lumière.

VI. . . . . .

5 *Nergal* [2], *[...]*
Je vais [te révéler] toutes les règles de la Grande Terre :
lorsque d'ici tu t'en iras,
il faut que tu emportes un siège [...],
il faut que tu emportes un [...],
10 *il faut que tu emportes un [...],*
il faut que tu emportes un [...],
il faut que tu emportes un [...],
il faut que tu emportes un [...] [3],

1. Il n'est pas certain que ce soit Nergal qui prenne ici la parole.
2. Appelé, ici, Era, dans le texte.
3. Le vers 13 ne comporte que des traces intraduisibles, et les restitutions proposées pour le vers suivant sont très conjecturales.

[mais laisse] ton [arc (?) qui arme (?)] ta poitrine. »
[Nergal], en son cœur agréa [1] *[les paroles de Namtar] :*
[... il grai]ssa sa corde et [dé]tendit son arc.

Nergal [descendit], tout au long, l'esca[lier des cieux].
Lorsqu'il fut arrivé à la porte d'Ereshkigal,
« *Gardien, (dit-il) ouvre-moi la porte !* »
Le gardien de la porte suspendit [son siège à] la porte,
et ne le lui laissa pas emporter avec lui.
Le deuxième portier fit de même pour son [...] ;
le troisième [portier] fit de même pour son [...] ;
le quatrième [portier] fit de même pour son [...] ;
le cinquième [portier] fit de même pour son [...] ;
[le sixième portier] fit de même pour son [...] ;
[le septième portier] fit de même pour son [...].
Lorsque Nergal fut entré dans la vaste cour d'Ereshkigal,
il alla vers elle, il rit,
il la prit par sa coiffure,
du haut de [son trône,] il l'a [fit descendre],
il la prit par la boucle de ses cheveux,
pour tout l'a[mour] qu'il avait dans son cœur.
Le frère et la sœur s'embrassèrent l'un l'autre,
passionnément ils se mirent au lit.
Un jour, deux jours, dormirent (ensemble) la reine Ereshkigal et Nergal,
trois jours, [quatre jours], de même,
cinq jours, de même,
[six jours,] de même,
[sept jours,] de même.

[Lorsque] arriva [le huitième jour,]
Anou prit la parole,
et dit ces mots [à Kaka, son messager :]
« *[Kaka,] je veux t'envoyer [au Pays-sans-retour],*
[dans la demeure d'Ereshkigal] qui habite au sein d'Irkalla ;
(dis-lui) : « *Ce dieu] que je t'ai envoyé,*
« *[restera maintenant avec toi durant] l'éternité :*
« *[il ne fait plus partie du] monde supérieur,*
« *[mais désormais partie du monde in]férieur !* »

. . . . . .

1. Littér. : *mit, plaça.*

La lacune finale de la tablette a emporté une douzaine de lignes environ, y compris le colophon. Elles devaient sans doute confirmer le destin qui serait désormais celui du dieu Nergal.

Prière à Nergal

Nergal, roi des Enfers, est aussi, transposé dans le monde astral, Mars, la planète au reflet rouge et sanglant. On l'invoque comme tel, en même temps que maître du destin des hommes et des bêtes, dans les prières qui lui sont adressées. Voici l'une d'elles provenant de la bibliothèque d'Assourbanipal [1] :

Incantation. — Seigneur, fort et éminent, aîné de Nounamnir [2],
le premier des Anounnaki [3], *seigneur du combat,*
né de Koutoushar [4], *la grande reine,*
ô Nergal, le plus puissant des dieux, bien-aimé de Nin-men-na [5],
tu es éclatant dans les cieux purs, où haute est ta place,
tu es grand dans l'au-delà aussi, où tu n'as pas de rival !
Avec Ea, dans le concert des dieux, prééminent est ton avis,
avec Sin, dans les cieux, tu regardes l'univers !
C'est à toi qu'Ellil, ton père, a donné les Têtes-Noires (qui sont) tous les humains,
et le bétail de Shakkan [6], *les bêtes qui se meuvent, c'est à ta main qu'ils les a confiés !*
Moi, Untel, fils d'Untel, ton serviteur,
du fait que sur moi est le courroux du dieu et de la déesse,
perte et ruine sont dans ma maison,
et prier sans être entendu me prive de sommeil !
Parce que tu es, ô mon Seigneur, plein d'indulgence, vers ta divinité je me suis tourné,
parce que tu sais pardonner, c'est toi que j'ai cherché,
parce que tu regardes (avec bienveillance), je contemple ta face,
parce que tu es miséricordieux, je suis là devant toi !
Regarde-moi fidèlement, écoute mes prières !
Que ton cœur, s'il est en colère, pour moi s'apaise !

1. *Cf.* W. von Soden (et A. Falkenstein) : (*Sumerische und*) *Akkadische Hymnen und Gebete*, 1953, nº 50, pp. 313 et 397-398.
2. Un des noms du dieu Ellil.
3. Ici, les dieux d'En-Bas, opposés aux dieux d'En-Haut (les Igigi).
4. Déesse, mère de Nergal.
5. Un des noms de la déesse mère.
6. Divinité tutélaire des troupeaux et des animaux sauvages.

Dénoue mes péchés, mes fautes, mes manquements !
Que sans tarder se calme le courroux contre moi de ta divinité !
Que le dieu et la déesse irrités de nouveau me soient amicaux !
Je dirai (alors) ta grandeur et je chanterai tes laudes.

Le Mythe d'Era

Le personnage central de ce long poème, en cinq chants [1], est le dieu Era, un dieu destructeur, qui n'est autre qu'une personnification de Nergal, le dieu des Enfers et de la peste. Dans ses déchaînements sanguinaires, il est aveuglément secondé par une heptade divine, les Dieux-Sept, issus de l'union du Ciel et de la Terre. Son lieutenant, Ishoum, n'est pas moins ardent à se battre et à tuer. Mais il n'est pas, pour sa part, inaccessible à la pitié : souvent, en effet, il intercède pour les hommes, tente d'apaiser les fureurs de son maître, et, parmi ses victimes, de sauver ce qui peut l'être encore.

Era, dans ce poème, a résolu de ravager la Terre, et, plus précisément, Babylone. Il réussit à obtenir de Mardouk qu'il quitte momentanément son temple, et l'abuse par la promesse d'assumer à sa place la protection du monde et de sa ville. A peine Mardouk a-t-il déserté sa statue qu'Era et ses séides donnent libre cours à leur frénésie meurtrière. Babylone et les grandes villes voisines sont cruellement saccagées. C'est seulement à la fin de l'œuvre qu'Ishoum parvient à calmer Era : il laissera Babylone renaître de ses cendres ; il consentira même à ce que la lecture ou la récitation de ce poème, qui raconte sa rage, soit pour les hommes une protection contre le malheur et contre la peste.

Cette œuvre poétique tient une place à part dans la littérature assyro-babylonienne. Elle la doit à sa composition, d'abord, et à sa forme : seuls, deux ou trois autres poèmes lui sont plus ou moins comparables, et elle se présente presque sans aucun récit, comme une suite de longs dialogues entre les dieux. Elle la doit aussi à ses mérites littéraires : peu d'œuvres atteignent à la grandeur tragique de certains de ses épisodes, dont on a pu dire sans exagération qu'ils n'étaient pas inférieurs en beauté et en images poétiques aux meilleurs passages des prophètes hébreux. Mais plus remarquables encore sont peut-être les

1. L'édition de base est celle de P. E. Gössmann : *Das Era Epos*, Würzburg 1956. Elle doit être complétée et corrigée par des études postérieures dont les principales sont celles de W. G. Lambert, dans *Archiv. f. Orientforschung*, XVIII (1957-1958), pp. 395-401, et dans *Iraq*, 24 (1962), pp. 119-125 ; de A. Falkenstein, dans *Zeitschr. f. Assyriologie*, 53 (1959), pp. 202-205 ; de E. Reiner, dans *Journ. of Near East. Stud.*, 17 (1958), pp. 41-48 ; de R. Frankena, dans *Bibliotheca Orientalis*, 14 (1957), pp. 2-10, et 15 (1958), pp. 12-1, et de R. Borger et W.-G. Lambert, dans *Orientalia*, 27 (1958), pp. 137-149.

intentions profondes du poème. Elles sont une sorte de méditation lyrique sur deux graves problèmes de philosophie religieuse : comment la protection de son dieu ne peut-elle parfois sauver Babylone de la destruction et de la mort, et quels sont les rapports mystiques qu'entretient la divinité avec son enveloppe terrestre, la statue consacrée, adorée dans son temple ?

Cette double interrogation a, dans le poème, une résonance d'autant plus profonde qu'elle évoque, comme arrière-plan historique, le souvenir de périodes tragiques où faillit à jamais sombrer Babylone, notamment lorsqu'elle fut ravagée par l'invasion des nomades soutéens [1] et par la guerre civile qu'elle connut alors.

On trouve un écho de ces événements dans les chroniques du temps d'Adad-apal-iddina, qui fut roi de Babylone de 1067 à 1040 [2]. Mais le sens et le fonds du poème sont, sans doute, mieux éclairés encore par le rappel historique qui sert de préambule à un texte de donation royale, de quelque deux siècles postérieur. Il a trait non pas à Babylone, mais à Sippar, à Shamash, et non pas à Mardouk, mais le contexte historique et les préoccupations religieuses sont étrangement les mêmes que dans le poème. Il n'est pas inutile d'en rappeler le récit, du moins dans ses traits essentiels [3] :

Du dieu Shamash, qui habite l'Ebabbarra [4], situé à Sippar, qu'avaient ruiné les Soutéens, ces ennemis malfaisants, au cours des troubles et des bouleversements en pays d'Akkad et dont ils avaient détruit les images, les rites avaient été oubliés, la forme du dieu et ses insignes étaient sortis de l'usage et personne ne pouvait plus les imaginer.

Le roi de Babylone Simmash-Shihou [5] interrogea (le dieu) sur sa forme, mais celui-ci ne lui révéla pas son visage. Sans avoir retrouvé sa figuration ni ses insignes, ... il rétablit pour lui des offrandes régulières. Mais, au cours de la dévastation et de la famine qui (eurent lieu) sous le règne du roi Kashshou-nadin-ahhê [6], ces offrandes régulières cessèrent... [7]

Par la suite, le roi de Babylone Nabou-apal-iddina [8]..., qui bouta hors ces ennemis malfaisants que sont les Soutéens, ... sous son règne, le dieu Shamash, qui, depuis longtemps, était courroucé contre Akkad et s'en était

1. Sur les barbares soutéens, *cf.*, en particulier, J.-R. Kupper : *Les Nomades en Mésopotamie...*, 1957, chap. III, pp. 83 et suiv.
2. *Cf.* W. G. Lambert, dans *Archiv für Orientforschung*, XVIII, p. 398, et L. W. King, dans *Chronicles...*, II, pp. 147 sq.
3. L. W. King : *Babylonian Boundary Stones*, II, pp. 120 et suiv.
4. Temple de Shamash à Sippar.
5. Ou : Simbar-Shipak (1024-1007, av. J.-C.).
6. Régna de 1006 à 1004 av. J.-C.
7. Nous laissons, ici, de côté quelques lignes relatant une reprise temporaire du culte de Shamash sous le règne du roi Eoulmash-shakin-shoum (1003-987), sans que l'on ait encore retrouvé la véritable image du dieu.
8. Vécut vers le milieu du IXe siècle avant Jésus-Christ.

détourné, redevint amical, et retourna (vers Akkad) son visage. On retrouva alors, sur la rive occidentale de l'Euphrate, un relief en argile, cuite au four, sur lequel le dieu était figuré avec sa forme et ses insignes. Le prêtre de Sippar (qui la trouva)... le montra au roi... à qui il était (ainsi) dévolu par un ordre divin de refaire cette image... Avec le concours de la sagesse d'Ea, la technique des divins Nin-ildou, Goushkin-banda, Nin-kourra et Ninzadim [1], il fit soigneusement exécuter, comme elle devait l'être, en or fauve et en brillant lapis-lazuli, cette image du grand Seigneur Shamash... Sur les bords de l'Euphrate, face au soleil, il « lava » la bouche de la statue, conformément aux rites purificatoires d'Ea et de Mardouk, et il lui fit prendre place sur son siège.

On trouve dans ce récit presque tous les grands thèmes qui sont traités dans le mythe d'Era : le courroux et l'éloignement du dieu, et les catastrophes qui s'ensuivent, la statue divine désertée, perdue et souillée, avant qu'elle ne soit retrouvée, purifiée et de nouveau « vivante ». Y sont non seulement citées les hypostases du dieu Ea qui, comme divins menuisier, fondeur, orfèvre ou lapicide, participent à la rénovation de la statue [2], mais aussi quelques-uns des termes symboliques dont use largement le poète pour évoquer l'« ornement » visible du dieu, sa « forme » terrestre, ses gestes de « se lever de son siège », de « déposer sa couronne souveraine », lorsqu'il quitte la Terre, et s'éloigne.

Mais, dans le poème, le départ du dieu a des répercussions autrement plus importantes qu'il n'en eut lors de ces péripéties historiques. Babylone y est le centre, le nœud du monde [3]. L'éloignement de Mardouk met en péril l'équilibre même de l'univers, dont se relâchent alors toutes les lois cosmiques. Dans les épreuves qu'y connaissent les habitants de la ville s'expriment toutes les folies, toutes les souffrances des hommes, tous les regrets aussi de leurs bonheurs perdus. Il n'est jusqu'au dénouement qui ne soit exemplaire, par l'évocation de la grandeur future de Babylone, lorsque, dans le monde et dans les cœurs, se seront apaisées les forces du mal.

Première tablette

(C'est) le roi de tous les lieux habités,
le créateur de tous [les peuples, Mardouk, que je veux chanter !]
Hendoursanga [4], fils aîné d'Enlil, [gouverneur du monde],

1. Sur ces divinités, hypostases d'Ea, *cf.*, ci-dessus, p. 77, note 2.
2. *Cf.* ci-après tabl. I, 155 et suiv.
3. *Cf.* le début de la 4e tablette. L'idée, toutefois, est courante et se retrouve dans toutes sortes de textes, historiques et épistolaires, aussi bien que religieux ou magiques.
4. Epithète d'Ishoum, signifiant précisément « sceptre auguste ».

porteur du sceptre auguste, berger [des Têtes]-Noires, pasteur de [tous les peuples],
Ishoum [1], glorieux tueur dont [les mains sont faites] pour brandir [les armes furieuses],
qui, lorsqu'il fait fulgurer ses lances acérées, (même) Era, le plus vaillant des dieux, en tremble sur (son) siège !
De celui-ci le cœur le pousse-t-il à se battre,
il dit à ses armes : « Trempez-vous de poison de mort ! »
(il dit) aux Dieux-Sept, héros sans égal : « Revêtez vos armes ! »
et à toi (Ishoum) il te dit : « Je veux partir en campagne ;
toi, tu es la torche, et l'on verra ta lumière ;
toi, tu es le chef, et les dieux [te suivront] ;
toi, tu es le glaive, et [tu seras] le tueur !
— Debout [2] donc, Era ! A terrasser le pays,
que rayonnante sera ton âme, et joyeux, ton cœur ! »
D'Era, les bras sont-ils fatigués, comme (ceux) d'un homme sans sommeil,
il se dit à lui-même : « Me lèverai-je ? Resterai-je couché ? »
il dit à ses armes : « Restez dans les coins ! »
aux Dieux-Sept, héros sans égal : « Rentrez dans vos demeures ! »
jusqu'à ce que, toi, tu l'éveilles, allongé sur sa couche,
il fait l'amour avec Mami, son épouse.
Engidoudou [3], il est le Seigneur qui va et vient dans la nuit, le gardien vigilant du prince
qui, (pour qu'ils soient) en paix, veille toujours sur les jeunes hommes et les jeunes femmes, et les fait briller comme le jour.
Quant aux Dieux-Sept, héros sans égal, différente (des autres) est leur divinité,
extraordinaire est leur naissance, ils sont pleins d'épouvantes :
qui les voit est figé de terreur, leur souffle, c'est la Mort !
Les humains ont si peur qu'ils s'en remettent (?) à lui,
Ishoum, (qui, comme) une porte, est verrouillé devant eux.
Lorsqu'Anou, le roi des dieux, avait fécondé la Terre [4],
elle lui avait engendré sept dieux, qu'il nomma les Dieux-Sept.
Ils sont là devant lui, et il leur fixa (ainsi) leur destin :
il appela le premier et lui donne cet ordre :
« Où que tu ailles sévir, n'aie jamais de rival ! »

1. Le poète joue sur les multiples possibilités étymologiques que paraît suggérer le nom d'Ishoum, ou plus précisément, la graphie de son nom : *I-Shoum.*
2. Réponse d'Ishoum à Era.
3. Nouvelle épithète d'Ishoum et nouveaux jeux sur les significations possibles de la graphie du nom.
4. Rappel du mythe sumérien, dans lequel le Ciel s'unit à la Terre pour donner naissance aux dieux (*cf.*, ci-dessus, pp. 24-25).

Il dit au second : « Brûle comme le feu et arde comme la flamme ! »
Il dit au troisième : « Aie l'aspect d'un lion : que qui te voie, rentre dans le néant ! »
Il dit au qualtrième : « Au brandir de tes armes furieuses, que la montagne s'anéantisse ! »
Il dit au cinquième : « Souffle comme le vent et scrute l'orbe (de l'univers) ! »
Au sixième il donna pour mission : « En haut et en bas, va, sans épargner personne ! »
Le septième, il le chargea de venin de dragon pour qu'il détruisît (toute) vie.

Après qu'Anou, de tous les Dieux-Sept, eut fixé les destins,
au dieu Era, héros des dieux, il les donna, pour qu'ils marchent à ses côtés :
« Si (,dit-il,) te devient pénible le tumulte des humains dans les lieux habités,
si te prend alors le désir de faire une hécatombe,
pour faire mourir les Têtes-Noires et périr les bêtes de Shakkan,
qu'ils soient tes armes furieuses et qu'ils marchent à tes côtés ! »
Et eux, furieux, brandissent leurs armes,
et disent à Era : « Debout ! En avant !
Pourquoi, comme un vieillard misérable, restes-tu dans la ville,
restes-tu à la maison, comme un tout jeune enfant ?
Comme celui qui ne part pas en campagne, mangerons-nous le pain des femmes ?
Comme si nous ne connaissions pas la bataille, aurions-nous peur et tremblerions-nous ?
Partir en campagne pour les jeunes hommes, c'est comme (aller à) une fête !
Qui reste à la ville, même prince, ne peut se rassasier de pain,
il est honni par son peuple, et sa personne, méprisée !
Comment tendra-t-il la main à qui part en campagne ?
De celui qui reste à la ville, si grande soit sa force,
comment et en quoi serait-il plus fort que celui qui va en campagne ?
La nourriture des villes, si prisée qu'elle soit, ne vaut pas galette sous la cendre,
*la douce bière-*nashpou *ne vaut pas l'eau d'une outre !*
Le palais à terrasse ne vaut pas un bivouac en plein champ !
O vaillant Era, pars donc en campagne, frappe tes armes,
lance si fort ton cri qu'en haut et en bas l'on en tremble !
Qu'en l'entendant, les Igigi exaltent ton nom !
Qu'en l'entendant, les Anounnaki redoutent ton nom !

Qu'en l'entendant, les dieux se courbent sous ton joug !
Qu'en l'entendant, les princes à tes pieds s'agenouillent !
Qu'en l'entendant, tous les pays t'apportent leur tribut !
Qu'en l'entendant, les démons, d'eux-mêmes, de töi s'éloignent !
Qu'en l'entendant, le puissant se morde [le doigt [1]].
Qu'en l'entendant, les montagnes aiguës s'effraient et baissent [leur] tête !
Qu'en l'entendant, les houleuses mers soient troublées et détruisent tout ce [qu'elles produisent] !
Que, dans la futaie puissante, en soient cassés les troncs de ses arbres !
Que de l'impénétrable [2] cannaie en soient brisés les roseaux !
Que les humains s'en effraient, et mettent bon ordre à leur tumulte !
Que les bêtes en soient prises de panique [3], et redeviennent argile !
Que les dieux, tes pères, ce voyant, glorifient [ta vaillance] !
O guerrier Era, pourquoi as-tu tardé à (partir) en campagne, et [restes-tu à la ville] ?
Les bêtes de Shakkan et les animaux sont [négligents pour nous].
O guerrier Era, nous te parlons, et puissent nos paroles [ne t'être pas importunes] !
Avant que tout le pays des hommes soit devenu [trop] grand [pour nous],
peut-être, [toi], entendras-tu [nos paroles] !
Aux Anounnaki, qui aiment le silence, [fais] un bienfait,
(car) les Anounnaki, à cause du tumulte des hommes, ne dorment, plus ;
les bêtes piétinent les prés qui sont la vie du pays ;
le laboureur, sur ses champs, pleure amèrement ;
lions et loups font périr le bétail de Shakkan ;
le pâtre, pour son troupeau, ne dort plus la nuit : c'est toi qu'il implore,
et nous, qui connaissions les passes des montagnes, nous en avons complètement oublié le chemin.
Sur nos armes de guerre l'araignée a étendu ses fils,
notre bon arc, se révoltant, est (maintenant) trop puissant pour nos forces,
de notre flèche aiguë la pointe est émoussée,
(et) notre poignard, de ne plus égorger, s'est recouvert de rouille ! »

1. Ou : *[la lèvre]*.
2. Mot à mot : *qui n'a pas d'entrée*.
3. Sur le sens du verbe employé ici, *cf. Chic. Ass. Dict.*, A/2, 237, et, d'autre part, l'hypothèse différente émise par B. LANDSBERGER, dans *Mater. z. sumer. Lex.*, IX, p. 215 (dysenterie mortelle pour le bétail).

Lorsque le guerrier Era les eut entendus,
les paroles que lui avaient dites les Dieux-Sept,
comme l'huile douce, lui furent agréables.
Prenant la parole, il dit à Ishoum :
« Pourquoi, ayant entendu, restes-tu sans mot dire ?
Ouvre-moi le chemin, que je me mette en route !
[Que m'accompagnent (?)] les Dieux-Sept, héros sans riva
fais-les, mes armes furieuses, marcher à mes côtés,
et, toi-même, va devant moi (et) va derrière moi ! »
Ishoum, [ayant entendu] ces mots,
prit la parole et dit [au guer]rier Era :
« Seigneur Era, pourquoi as-tu eu [pour les dieux de mauvaises pensées
pourquoi as-tu eu [les mauvaises] pensées de détruire le pays d'anéantir [ses habitants], sans [ré]mission ?
Era, prenant la parole,
dit à Ishoum, qui marche devant lui :
« Ishoum, tais-toi, et écoute ce que je vais dire
au sujet des [gens des lieux] habités, dont tu m'as demandé l grâce
(ô toi) qui marches devant les dieux, sage Ishoum, dont le conse est bon
dans les cieux, je suis un taureau ; sur la Terre, un lion ;
[dans] le pays, je suis le roi ; parmi les dieux, le (plus) farouche
[parmi] les Igigi, (le plus) vaillant ; parmi les Anounnaki (le plus) fort
[parmi] le bétail, je suis l'égorgeur ; dans la montagne, la pierre shouboû [1]
dans la cannaie, je suis le feu ; dans la futaie, la hache de guerre
pour le départ en campagne, je suis l'étendard ;
comme le vent, je souffle ; comme le dieu de l'orage, je suis pesant
comme le Soleil, je contemple l'orbe (de l'univers) entier ;
lorsque [je gravis la montagne (?)], je suis un moufflon,
lorsque j'entre dans les cieux, je m'y établis à demeure.
Tous les dieux redoutent (mon) combat !
Et voici que les humains, les Têtes-Noires, sont négligents.
Moi, parce qu'ils (!) ne craignent plus mon nom,
et que, du prince Mardouk ayant rejeté la parole, ils agissent leur guis
je courroucerai le prince Mardouk, je lui ferai quitter son siège et je détruirai les populations !

1. Pierre semi-précieuse.

Le guerrier Era se dirigea vers Shouanna [1], la ville du roi des dieux [2] ;
il entra dans l'Esagil [3], palais du ciel et de la Terre, et se tint devant Mardouk.
Il prit la parole et dit au roi des dieux :
« Pourquoi ta parure, insigne de ta souveraineté, est-elle salie,
elle qui, comme les étoiles des cieux, devrait être pleine de splendeur ?
Pourquoi l'aspect de ta couronne souveraine est-il voilé,
elle, qui, comme l'Etemenanki [4] devrait illuminer l'Ehalanki [5] ? »
Le roi des dieux prit la parole
et dit à Era, le (plus) guerrier des dieux [6] :
« Guerrier Era, (voici ce que je te répondrai)
à propos de ce travail que tu me dis de faire :
alors qu'il y a longtemps je m'étais mis en colère,
j'étais parti de mon siège, et j'avais fait le Déluge,
parce que j'étais parti de mon siège, j'avais dénoué l'équilibre (?) du ciel et de la Terre.
Du fait que les dieux en tremblèrent, les étoiles des cieux
changèrent leur station (céleste) et ne revinrent plus à leur place,
du fait que l'Enfer en vacilla, tant en diminua le rendement du sillon,
qu'il devint à jamais difficile de subsister.
Du fait que j'avais dénoué l'équilibre des cieux et de la Terre,
les eaux profondes tarirent et les crues refluèrent.
Lorsque je revins et que je vis (cela), (les sources) furent difficiles à ouvrir,
(et) si diminuée était la procréation des êtres vivants,
qu'ils ne revinrent pas à leur situation (précédente),
avant que, comme un laboureur, je n'eusse pris dans mes mains leurs semences,
que je n'eusse bâti une maison, et ne m'y fusse installé.
Ma parure [7], dont, d'avoir été ternie par le Déluge, l'aspect était devenu sombre,
pour y faire resplendir mes traits et purifier mes vêtements, je mis en œuvre le Feu.

1. Une dénomination de Babylone.
2. Mardouk.
3. Le grand temple de Mardouk à Babylone.
4. Nom de la grande tour à étages de l'Esagil.
5. Chapelle de la déesse Zarpanitou, parèdre de Mardouk.
6. Dans tout le passage suivant, il a été nécessaire de dédoubler les lignes, dont la répartition ne suit plus le rythme des vers antérieurs.
7. Ici, comme plus haut, la parure terrestre du dieu est sa statue, sa représentation matérielle, indépendante de l'esprit divin qui l'habite.

Après qu'il eut fait (de nouveau) resplendir ma parure, que j'eus achevé (cette) œuvre,
coiffé ma tiare souveraine, et que je fus revenu à ma place,
mes traits restèrent « trempés », et mon regard, effrayé !
Des humains, survivants du Déluge et témoins de cette œuvre,
brandissant mes armes, en détruirai-je (maintenant) le reste ?
Ces Sages [1], *je les avais fait descendre dans l'Abîme et n'ai pas ordonné qu'ils remontent.*
*Du micocoulier et de l'*elmeshou [2] *j'ai changé la place et ne l'ai révélée à personne !*
[Maintenant,] pour ce travail dont tu parles, ô vaillant Era,
[où trouver] le micocoulier, chair des dieux, insigne de tout roi,
[arbre] saint, touffe (?) altière [3], *qui convient à la souveraineté,*
[dont, dans] la vaste [mer], à cent lieues sous les eaux,
la racine atteint le tréfonds de l'enfer,
et dont, en haut, [la cime] touche les cieux d'Anou ?
[Où trouver le pur] saphir (?), que j'ai jeté de côté ?
[Où trouver le divin] Nin-ildou [4], *grand charpentier de ma divinité suprême,*
qui porte la hache pure, qui connaît toute chose
et donne (à ce qu'il fait) l'éclat de la lumière,
[lui, que (?)] j'avais sou[mis (?)] à mon service (?) [5] *?*
Où trouver le dieu Goushkinbanda, créateur du dieu et de l'homme, et dont les mains sont pures ?
Où trouver le dieu Ninagal, porteur des cisailles (?)..., [6]
qui coupent, comme cuir, le cuivre dur, et qui fabrique les ar[chétypes (?)] ?
Où trouver les pierres précieuses, produit de la vaste mer ?

1. Il s'agit des Sages d'avant le Déluge, dont les connaissances eussent été maintenant nécessaires pour refaire la statue divine.

2. Les matériaux indispensables pour la construction de la statue. L'identification *mesoû*, « micocoulier », n'est pas absolument certaine. Quant à *elmeshou*, la dernière traduction proposée est celle d'« ambre » (LANDSBERGER : *Mater. z. sumer. Lexikon*, IX (1967), p. 71, note 1).

3. Lecture et sens problématiques. Autre possibilité « guerrier sublime » (?).

4. Les dieux Nin-ildou, Goushkinbanda et Ninagal sont les divins artisans qui aident le dieu Ea dans certaines de ses créations. Ils sont, en fait, ses hypostases, en rapport avec ses différentes activités créatrices, suivant qu'elles requièrent telle ou telle matière.

5. La lecture et le sens de la phrase sont très incertains.

6. Le texte est en partie cassé et, partant, ambigu : certains commentateurs comprennent : « Où est Ninagal, qui porte la pierre *soû* des profondeurs (c'est-à-dire le basalte, la pierre à meule), qui mange, comme cuir, le cuivre (le plus) fort ? »

*Où trouver les sept Sages de l'Abîme, purs poissons-*pouradou [1],
qui, comme leur père Ea, sont tous comblés d'un entendement sublime ? »

L'écoutant, debout se tenait le guerrier Era.
Il prit la parole et dit au prince Mardouk :
« [Moi, Mardouk, ... [2]*]*
je ferai remonter le pur elmeshou *que [tu dési]res,*
je ferai remonter [le pur micocoulier (?) que tu dési]res ! »
Lorsque [Mardouk eut entendu ces mots],
[il reprit la parole et] dit au dieu Era :
« Si je partais (de nouveau) de mon siège,
dénoué (dereche[f]) serait l'équilibre [du ciel et de la Terre],
les eaux monteraient et dé[truiraient] le pays,
le jour lumineux, en ténèbres, [se changerait],
la tempête se lèverait et [cacherait] les étoiles des cieux,
le vent mauvais soufflerait et des vivants obscurcirait les regards,
les démons monteraient (de l'Enfer) et [la mort (?)] saisirait [les humains] [3],

les poignards [de com]bat, contre eux, [seraient impuissants (?)],
les Anounnaki surgiraient [4] *et [massacreraient] les vivants :*
[tant que] je n'aurai pas revêtu mes [armes, qui les repousserait ?] »

Le dieu Era, [en entendant] ces [mots],
reprit la parole et dit au [prince Mardouk] :
« O prince Mardouk, jusqu'à ce que, toi, [tu sois rentré dans ta] maison,
[que] le Feu ait purifié tes vêtements, et que tu reviennes à ta place,
pour tout ce temps je prendrai la relève et je maintiendrai solidement l'équilibre des cieux [et de la Terre] :
je monterai dans les cieux et aux Igigi je donnerai les ordres,
je descendrai dans l'Abîme et je surveillerai [5] *les Anounnaki,*
je chasserai les démons fougueux au Pays-sans-retour,

1. Sur les Sages d'avant le Déluge, *cf.*, ci-après, p. 288.

2. Les paroles d'Era sont, en grande partie, cassées dans le texte. Le sens, en outre, en est ambigu, du fait que le mot traduit ici par « je ferai remonter » est rendu par un idéogramme, dont les significations sont diverses, et même contradictoires (« je ferai descendre » !).

3. Pour ces vers, et pour les suivants, les restitutions proposées pour les fins de ligne disparues demeurent naturellement incertaines.

4. « Surgiraient des Enfers ».

5. Peut-être pourrait-on préciser davantage le sens du mot, en traduisant : *je répartirai les tâches.*

contre eux, je déchaînerai mes armes furieuses,
du vent mauvais, comme d'un oiseau, je lierai les ailes,
et à cette maison où tu seras entré, ô prince Mardouk,
à droite et à gauche de ta porte, comme des taureaux (protecteurs),
je ferai se coucher les dieux Anou et Enlil !»

Lorsque le prince Mardouk (les) eut entendues,
les paroles que lui disait Era lui plurent.

Deuxième tablette

(Mardouk) se leva de son siège, lieu où l'on ne peut aller,
(et) vers le séjour des Anounnaki il se dirigea.
Il pénétra dans sa chambre sainte [1] *et s'[y] tint.*
Lorsqu'[il y fut en]tré [2]*, il fit tomber son éclat [...]*
[Du fait qu'il] s'était dirigé vers un autre lieu, il ne [surveillait plus] la Terre :
[les vents (?) se le]vèrent et transformèrent en ténèbres le jour brillant ;
les gens dans tout le pays [...]

. . . . . .

Après ces quelques lignes initiales, brutalement interrompues, ne subsiste de l'essentiel de la tablette qu'un fragment d'une cinquantaine de lignes, difficile à localiser, et trop mutilé surtout pour éclairer le fil du récit. Le texte reprend seulement quelque quarante vers avant la fin de la tablette. Le farouche Era y dévoile ses funestes projets :

. . . . . .

«Ouvre-moi le chemin, que je prenne la route !
Le temps est achevé, le terme, déjà passé !
Je dis : du Soleil je vais faire tomber l'éclat,
et de la Lune, pendant la nuit, voiler la face !
A Adad je dirai : «Retiens [ta jam]be,
«chasse les nuages, arrête la neige [et la pluie].
«Mardouk [est parti] pour apporter à Ea la sa[gesse] [3].

1. Le terme ici employé (*gigounoû*) désigne, plus particulièrement, l'édifice sacré bâti sur des terrasses, ou la chapelle située en haut des tours à étages, où les dieux prennent pied sur la Terre, ou d'où ils remontent dans les cieux.
2. Les restitutions restent conjecturales.
3. Peut-être y a-t-il, dans ces mots, une certaine ironie.

«Qui a grandi en temps d'abondance sera enterré en temps de privations.
«Qui s'en est allé par un chemin (rafraîchi) par les eaux, [reviendra] par une route de poussière !»
Je dirai au roi des dieux : «Siège dans le Temple [... [1]*],*
«on réalisera les paroles que tu as dites, on accomplira pleinement [tes or]dres ;
«mais, si les Têtes-[Noires] t'appellent, n'accepte pas leurs supplications.»
Je mettrai fin [au pays] et le vouerai à des monceaux de décombres.
Je terrasserai les villes et les réduirai en désert.
Je détruirai les hautes terres et j'en abattrai le bétail.
Je perturberai les mers et détruirai ce qu'elles produisent.
Je dévasterai cannaies et forêts, et je les brûlerai comme le Feu.
J'abattrai les hommes et [n'en laisserai] âme qui vive.
Je n'en garderai pas un [seul] pour [qu'ils se] reproduisent.
Je ne laisserai [survivre [2]*] ni les troupeaux* [3] *ni les autres animaux.*
D'une ville à l'autre je ferai prendre le commandement.
Le fils ne s'enquerra plus de la santé du père, ni le père de celle du fils.
La mère [souhaitera [2]*] le malheur de sa fille dans les joies de l'amour.*
Dans la demeure des dieux, où le méchant ne doit pas pénétrer, je [l'y [2]*] ferai pénétrer.*
Dans la demeure des princes je donnerai libre cours au fripon.
Je ferai entrer les bêtes [3] *[...].*
De la ville déjà en vue je priverai celui qui y veut entrer (?) [4]*,*
et partout où il aura posé ses pas, je dévasterai les places.
Dans les places des villes, je ferai entrer d'in[nombrables (?) [2]*] bêtes sauvages.*
Je rendrai les présages mauvais et désolerai les villes saintes,
(et) je transformerai en lieux déserts les palais des princes.
Je mettrai fin à la rumeur de l'humanité et la priverai de bonheur !

. . . . . »[5]

1. On peut hésiter sur le nom du temple disparu ici dans la cassure. S'agit-il du temple de Babylone, l'Esagil, ou bien de celui où présentement s'en est allé le dieu Mardouk ?
2. Restitutions incertaines.
3. Littér. : *Le bétail du dieu Shakkan.*
4. Traduction conjecturale.
5. Les deux derniers vers de la tablette sont trop mutilés pour pouvoir être traduits.

Troisième tablette

[Era, dans sa fureur] ne prête attention à personne,
le conseil qu'on lui donnerait, [il ne l'écoute pas] ;
d'un lion il [a l'aspect (?) et la voix (?)] [1]
[lorsqu'à Ishoum, qui marche de]vant lui, il [dit ces mots] :
« En té[nèbres] je changerai [la lumière du] so[leil].
Je ferai prendre [... dans sa] maison, et je raccourcirai ses jours !
Du juste, qui intercède, je trancherai [la vie] [2],
et à [sa place (?) [3]] je mettrai le méchant, qui coupe la gorge.
Je changerai le cœur des gens : le père n'écoutera plus le fils,
la fille à sa mère tiendra des propos détestables.
Je rendrai mauvaises leurs paroles : ils oublieront leur dieu,
à leur déesse ils diront de grandes insolences.
Je susciterai des brigands pour qu'ils coupent les routes,
et, dans les villes, les gens se voleront mutuellement leurs biens.
[Je mettrai leurs dieux en colère,] ils abattr[ont les hommes] [3],
je courroucerai la Da]me-de-la-création : elle mettra fin aux naissances,
elle privera la gardienne des cris du tout jeune enfant.
J'éloignerai (à jamais) des plaines le chant des travailleurs.
Pâtre et berger oublieront (ce qu'est) un toit protecteur.
Je priverai de vêtements le corps des humains :
sur les places des villes, je ferai aller tout nu l'homme jeune,
je le ferai, sans vêtement, descendre sous la Terre,
à lui manquera le mouton du sacrifice (nécessaire) à sa vie,
au prince (même) sera rare l'agneau (nécessaire) aux décisions de Shamash [4]
(et, en vain,) le malade désirera les viandes rôties que son cœur désire,

. . . . . »

Après quatre vers incomplets, commence une importante lacune, à l'intérieur de laquelle doit s'articuler un assez long fragment de quelque soixante-dix vers, dont il ne reste trop souvent que des débuts de ligne. On en peut toutefois traduire, ou reconstituer, avec une certaine vraisemblance, les passages suivants :

1. Les restitutions des cinq premières lignes sont plus ou moins incertaines.
2. La fureur d'Era fait se dénouer tout lien familial, politique et social : la civilisation disparaîtra sur Terre.
3. Restitutions incertaines.
4. L'agneau dans le foie duquel Shamash (et Adad) inscrivent leurs décisions, qu'après le sacrifice déchiffrera le devin.

. . . . . .

« [J'ai fait brandir leurs armes aux] hommes libres [que protégeait le tabou d'Anou et de Dagan] [1],
de leur sang, comme [l'eau d'un tuyau, j'ai abreuvé les alentours de la ville],
[j'ai ouvert leurs] veines [et j'en ai fait emporter le sang par le fleuve].

Enlil [en a gémi] de douleur, [son cœur en a été saisi],
de son siège [il s'est levé] ;
une inexpi[able malédiction a été dans sa bouche :]
il a juré qu'[il ne boirait plus l'eau du fleuve],
et d'avoir vu leur sang, [qu'il ne rentrerait plus dans le temple]. »
Era [appela Ishoum, qui marche devant lui,]
[il appela aussi] les Dieux-Sept, héros sans égal] :
à eux tous, [il n'est] homme [qui résiste],
aucun [à eux ne peut s'opposer (?)].

. . . . . [2]

D'Era, [le visage était plein de colère (?)],
[il avait] l'aspect d'un lion [...],
dans la colère de son cœur, [il s'écria (?)] :
« Ouvre-moi le chemin, que [je prenne la route],
que les Dieux-Sept, héros [sans égal, marchent à mes côtés] [3],
[qu'ils soient, eux,] mes armes furieuses,
et, toi, marche devant moi [et marche derrière moi] ! »
Ishoum, en entendant ces [mots de lui],
fut pris de pitié et [se dit en lui-même] :
« Hélas, pour mes peuples contre qui Era est courroucé !
Du héros Nergal, comme aux jours de combat, [ils ont suscité] la vengeance [4],
comme pour tuer... [5], ses bras ne chôment pas,

1. Ces lignes peuvent être restituées grâce au passage parallèle IV, 33-39 (*cf.* ci-après). Malheureusement, les lacunes ne permettent pas de savoir si, ici, les verbes sont au passé ou au futur, à la première ou à la troisième personne, s'il s'agit donc d'une prédiction ou d'un rappel de faits antérieurs, s'il s'agit d'un discours d'Era ou d'un récit le concernant. — Sur le sens profond de la première ligne, *cf.*, ci-après, p. 130, note 3.
2. Le début des six vers suivants, qui seul subsiste, n'autorise aucune restitution satisfaisante.
3. Passage restitué d'après I, 96-99.
4. Mot à mot : *[ils ont mangé] le tabou de Nergal* et, partant, suscité chez lui une colère vengeresse.
5. Le texte porte « ^{d}BA-ta », qui ne paraît pas donner de sens, à moins que l'on ne lise *an-pa* (!)-*ta*, qui serait le nom d'un oiseau.

comme pour lier le malfaisant Anzou [1], *[son filet] est déployé*
Ishoum ouvrit alors la bouche, parle
35′ *et dit ces mots au vaillant Era :*
« Pourquoi as-tu de mauvaises pensées à l'encontre de dieu et d
homm
pourquoi, contre les humains, les Têtes-Noires, as-tu, sa
rémission, de mauvaises pensées
Era prit la parole, parle,
et dit ces mots à Ishoum, qui marche devant lui :
40′ *« Des Igigi tu connais les pensées, et l'avis des Anounnaki,*
aux humains, les Têtes-Noires, tu donnes les ordres et tu f
s'ouvrir leur entendeme
alors, toi, pourquoi parles-tu comme un qui ne sait pas,
et me conseilles-tu comme si tu ignorais ce que Mardouk a di
Le Roi des dieux est parti de son siège :
45′ *comment tous les pays pourraient-ils rester stables ?*
Il a déposé la couronne de sa souveraineté :
rois et princes, co[mme des esc]laves [2], *oublient leurs devoir*
Il a dénoué le lien (qui dépendait) de lui ;
dénoués en sont (les rapports) entre dieu et l'homme,
et ils sont (désormais) difficiles à renouer !
50′ *Le Feu furieux, avait fait, comme le jour, briller sa parure,*
et il avait fait ressurgir sa divine splendeur.
De sa droite il tenait le mittou, *son arme suprême,*
et du prince Mardouk le regard était irrité (?).

. . . . . .

Nouvelle importante lacune, de longueur indéterminée. Le dialo
entre Ishoum et Era s'y continuait, jusqu'à ce qu'une dernière répli
d'Ishoum, qui nous est conservée, termine la tablette :

. . . . . .

Ishoum prit la parole et dit au guerrier [Era] :
« Guerrier Era, tu tiens les rênes des cieux,
tu es le maître absolu de toute la Terre, tu règnes sur le p
tu perturbes la mer, tu as tout à toi les hautes terres,
5′ *tu régis [les humains], tu fais paître le bétail,*
l'Esharra [4] *est à ta disposition, l'Engourra* [5], *dans ta main,*

1. *Cf.*, ci-dessus, p. 80 et suiv.
2. Restitution très douteuse.
3. Derniers vers très mutilés.
4. Le Temple primordial.
5. L'Abîme originel.

tu surveilles Shouanna [1], *tu diriges l'Esagil* [2],
tu rassembles (en toi) tous les pouvoirs ; les dieux le craignent,
les Igigi ont peur de toi, devant toi tremblent les Anounnaki ;
10′ *lorsque tu donnes un avis, Anou lui-même l'écoute,*
même Enlil l'obéit ; sans toi, y aurait-il hostilités,
et y aurait-il bataille sans (intervention) de toi ?
Cuirasses et batailles sont de ton fait !
Et tu as dit en toi-même : « Ils étaient négligents envers moi ! »

Quatrième tablette

« Guerrier Era, n'as-tu pas craint l'ordre du prince Mardouk ?
De Dimkourkourraki [3], *ville du roi des dieux,*
« Nœud-des-pays », tu as dénoué le nœud !

« Tu as changé ta divinité pour te faire semblable à un homme ;
tu as revêtu tes armes et tu es entré dans la ville [4].
5 *Dans Babylone, comme qui a conquis la ville, tu as parlé en*
maître [5].
Les Babyloniens qui, comme les roseaux des cannaies [6], *n'ont pas*
de surveillant,
se sont à toi ralliés dans leur totalité.
Qui ignorait les armes, a son poignard dégainé,
qui ignorait l'arme de jet [7] *a la flèche à son arc,*
qui ignorait le combat engage la bataille,
10 *qui ne savait courir (?) vole comme un oiseau ;*
le faible dépasse le rapide, le débile surpasse le fort !
Contre le gouverneur, pourvoyeur de leur cité sainte
ils vont proférant de grandes insolences.

1. Babylone.
2. Le temple de Mardouk, à Babylone.
3. Expression idéographique sumérienne, dont l'équivalence akkadienne est donnée à la ligne suivante : *nœud-des-pays*. Elle désigne Babylone, dont les habitants ont toujours considéré leur ville comme le « nœud » de l'univers, le centre du monde. Le roi des dieux est naturellement ici Mardouk, le dieu de Babylone.
4. Allusion aux événements tragiques qui forment la trame historique du poème.
5. Le mot est un hapax, dont le contexte n'assure pas le sens avec certitude.
6. L'image évoque les roseaux des marais qui poussent librement et se meuvent sans contrainte au souffle du vent, alors que les plantations des vergers et des palmeraies subissent la volonté du jardinier.
7. Le mot est souvent traduit par « boomerang », mais, étant donné le contexte, il doit avoir ici le sens plus général que nous lui avons donné (*cf.*, aussi, l. 32).

Leurs propres mains ont bouché la grand-porte de Babylone, can
de leur abondanc
Aux temples de Babylone ils ont mis le feu comme (ferait) celu
qui pille le pay
Toi, tu étais leur chef ! Tu avais pris leur tête !
D'une flèche tu as frappé l'Imgour-Enlil [1] *si fort qu'il en gém*
(encore) de douleu
Le siège du dieu Mouhra, qui veille à sa grand-porte
s'enfonçait dans le sang des hommes et des femmes.
Ces habitants de Babylone sont des oiseaux dont, toi, tu
l'appeau
au filet tu les as ramassés, capturés et détruits, guerrier Era

Puis, tu as abandonné la ville et tu es sorti dehors.
Tu t'es fait l'aspect d'un lion et tu es entré dans le Palais [2].
A ta vue, les soldats ont endossé leurs armes
(et) du gouverneur, vengeur de Babylone, le cœur s'est courroucé
comme pour aller piller l'ennemi, il met en marche ses solda
et il incite au mal le chef qui commande l'armée :
« *Dans cette ville où je t'envoie, toi, homme,*
« *ne crains pas dieu, ne redoute personne,*
« *petits et grands, indistinctement, tu mettras à mort,*
« *des enfants qui tètent (encore) le lait tu n'en épargneras aucu*
« *(et) toi, tu emporteras en butin la masse accumulée des biens*
Babylone !

« *L'armée du roi se rassembla et entra dans la ville.*
Flamboie l'arme de jet, brandi est le poignard !
Tu as érigé les armes de ces hommes libres qu'en protégeait
tabou d'Anou et de Dagan [3]

1. Babylone était entourée d'un double rempart dont l'*Imgour-Enlil* était
muraille intérieure, épaisse de 6,50 m, et renforcée de tours. L'expression q
suit peut paraître, en akkadien (« il dit : Aïe, mon cœur ! »), plus imagée q
n'est la traduction proposée. En fait, elle avait perdu toute valeur expressiv
et n'évoque que la plainte que pousse le malade qui souffre (*cf.*, aussi plus loi
l. 36).

2. Non pour combattre les troupes qui y sont, mais pour leur communiqu
une sorte de folie sanguinaire dont les Babyloniens seront les victimes.

3. Les habitants de Babylone, comme ceux de quelques autres grandes cit
de Mésopotamie, jouissaient de libertés communales et civiques, universellemer
reconnues, et garanties par le tabou des grands dieux supra-nationaux. U
emblème « érigé » à la porte de la ville proclamait le statut privilégié d
habitants, dispensés, notamment, de toute obligation militaire. Le dieu Era
communiqué aux Babyloniens une frénésie guerrière qui leur fait prendre l
armes et les brandir vers le ciel, alors qu'on n'aurait dû voir, dressé vers le cie
que l'emblème de leurs libertés, fiché à la grand-porte de la cité.

leur sang, comme l'eau d'un tuyau, tu en as abreuvé les environs
de la ville,
(et), ayant ouvert leurs veines, tu l'as fait emporter par le fleuve ! »

Ce voyant, le Seigneur prince Mardouk
gémit de douleur, son cœur en fut saisi.
Une inexpiable malédiction fut dans sa bouche.
Il fit le serment qu'il ne boirait plus l'eau du fleuve,
et, (parce qu') il y avait vu leur sang, qu'il n'entrerait plus dans
l'Esagil :
« *Hélas, Babylone, (s'écria-t-il,) dont, comme un palmier, j'avais*
fait mûrir la production, et que le vent a desséchée !
Hélas, Babylone, que, comme une pomme de pin, j'avais remplie
de graines, et dont je n'ai pu tirer tout mon plaisir !
Hélas, Babylone, que, comme un verger d'abondance, j'avais
plantée, et dont je n'ai pu manger les fruits !
*Hélas, Babylone, que, telle un sceau d'*elmeshou [1], *j'avais mise au*
cou du dieu Anou !
Hélas, Babylone, que je tenais dans mes mains comme la tablette
des destins, et que je ne laissais à personne !
Hélas, Babylone, ... ! [2]
Hélas, Babylone, ... !
(Puisqu'il en est ainsi,) [3] *que tous les passages à quai soient à sec,*
et qu'on les passe à pied !
Qu'à une « corde [4] *» de profondeur baissent les puits, et que nul*
homme n'en survive !
Que, dans la masse de la vaste mer, les eaux, à cent lieues [5],
emportent dans leur violence l'esquif du pêcheur ! »
Et Sippar ! la ville éternelle, aux abords de laquelle le Seigneur des
pays [6] *n'avait pas fait venir le Déluge,*
sans (l'assentiment) de Shamash [7], *tu as détruit sa muraille et*
ruiné son rempart !
Et Ourouk ! demeure d'Anou et d'Ishtar, la cité des filles-de-joie,
des courtisanes et des hiérodules,
qu'Ishtar, pour les vouer à son service, a privées de mari,

1. Sur cette matière précieuse, *cf.*, ci-dessus, p. 122, note 2.
2. Cette ligne et la suivante ont entièrement disparu.
3. Ici commence la malédiction que Mardouk, dans sa colère, lance contre le pays.
4. Mesure de longueur, de 10 doubles-cannes, soit environ 60 m.
5. La lieue, ou mieux la double-lieue, valait environ 10 800 m.
6. Pourrait désigner Anou, Enlil, ou Mardouk : ici, sans doute, Enlil.
7. Sippar était la ville du dieu Soleil, Shamash.

(voici que) Soutéens [1] *et Soutéennes, jetant un cri de guerre,*
ont réveillé l'Eanna [2] *! Castrats et invertis* [3]
dont, pour faire peur aux gens, Ishtar a changé la virilité en féminité,
porteurs de poignards, de couteaux, de stylets, de silex,
(et) qui, pour réjouir le cœur d'Ishtar, font des abominations,
sur, eux, tu as mis un gouverneur cruel et intraitable.
Il a désespéré les gens et transgressé leurs rites.
Ishtar, prise de colère, s'est fâchée contre Ourouk :
elle a suscité un ennemi, qui, comme grains de blé à la surface de l'eau, a emporté ses habitants.
Quant à ceux de Daksa [4], *leur lamentation ne s'apaisa plus à cause de l'Eougal, qui avait été détruit.*
L'ennemi que tu avais suscité refuse de faire la paix !
Et le Grand-Dieu [5] *à son tour, a dit ces mots :*
« *De la ville de Dêr tu as fait un désert,*
« *comme des roseaux, tu as brisé les gens qui y vivaient*
« *et anéanti leur rumeur, comme l'écume à la surface des eaux !*
« *Moi-même, tu ne m'as pas laissé libre, tu m'as livré aux Soutéens !*
« *Moi donc, à cause de ma ville de Dêr,*
« *je ne rendrai plus de justes jugements, je ne déciderai plus de décisions pour le pays,*
« *je ne donnerai plus d'ordres et je ne ferai plus connaître mes volontés !* »
Alors, les gens ont délaissé la justice, pour prendre des voies obliques,
ils ont abandonné le bien, pour s'adonner au mal.
(Le dieu) a fait, sur ce seul pays, se lever les sept vents :
qui n'est pas mort à la guerre meurt de la peste,
qui n'est pas mort de la peste, l'ennemi le razzie,
qui n'est pas razzié par l'ennemi, le voleur le vole,
qui n'est pas volé par le voleur, l'arme du roi le prend,
qui n'est pas pris par l'arme du roi, la Lionne [6] *le terrasse,*
qui n'a pas péri du fait d'Ishtar, Adad [7] *le submerge,*

1. *Cf.*, ci-dessus, p. 115, note 1.
2. Le grand temple d'Anou et d'Ishtar à Ourouk.
3. Prêtres d'Ishtar, vêtus de vêtements de femme, et se livrant à de cruelles et indécentes pantomimes.
4. Probablement, un autre nom de la ville Doûr-Kourigalzou ; son grand temple était l'Eougal, dont le nom est cité à la même ligne.
5. Nom du grand dieu de la ville de Dêr, dont il est question à la ligne suivante et à la ligne 70.
6. Epithète de la déesse Ishtar (*cf.* le vers suivant).
7. Dieu de l'orage.

qui par Adad n'est pas submergé, Shamash [1] *l'emporte,*
qui est sorti dehors, le vent le flagelle,
qui est rentré dans son foyer, le rabiṣou [2] *le frappe,*
qui est monté sur la hauteur y trépasse de soif,
qui est descendu dans un bas-fonds, y meurt du fait des eaux :
tu as fait que hauteur et bas-fonds sont pareillement fatals !

Le gouverneur de la ville parle ainsi à sa mère :
« *Le jour, où tu m'as enfanté, ...* » [3]
parce que tu m'as donné à une ville dont le maître est [cruel ?] ;
ses habitants sont du bétail, et le tueur, leur dieu.
Et celle qui a un mari (?), à peine lui a-t-on arraché son époux (?) qu'il est mort à la guerre (?) !
Celui qui a engendré un fils et a dit : « *Voici mon fils,*
« *c'est lui, quand je l'aurai élevé, qui me vengera !* »
ce fils, je le ferai mourir, son père l'enterrera,
puis, je ferai mourir le père, et il n'aura pas de sépulture !
Celui qui a bâti une maison et a dit : « *Voici mon foyer,*
« *c'est lui que j'ai bâti pour m'y reposer,*
« *(et), le jour où le destin m'emportera, j'y dormirai (de mon dernier sommeil) !* »
cet homme, je le ferai mourir et rendrai son foyer désert,
et, après, tout aussitôt, je le donnerai à un autre ! »
O guerrier Era, tu as fait mourir justement
et tu as fait mourir injustement !
Tu as fait mourir qui t'avait offensé
et tu as fait mourir qui ne t'avait pas offensé !
Tu as fait mourir le grand prêtre zélé à présenter les offrandes aux dieux !
Tu as fait mourir le serviteur du palais, dévoué à son roi !
Tu as fait mourir les vieillards au seuil de chez eux,
tu as fait mourir, dans leur lit, les tendres adolescentes !
Et tu n'y as pas trouvé le moindre apaisement !
Et tu t'es dit en toi-même : « *Ils étaient négligents !* »
Et, en toi-même, ô guerrier Era, tu as encore dit ceci :
« *Je veux tuer le fort, et épouvanter l'infirme,*
« *tuer le chef de l'armée, et forcer l'armée à faire demi-tour !*

1. Le dieu Soleil.
2. Démon qui s'embusque, notamment, dans les coins sombres et les salles d'eau.
3. Ce vers et les deux suivants sont trop mutilés pour donner un sens suivi. A la fin de la cassure, on peut se demander si celui qui parle est toujours le gouverneur, ou Era lui-même.

« *Je veux, du sanctuaire, démolir la cella, et, du rempart, le parape*
« *et anéantir ainsi la force vive de la ville !*
« *Je veux enlever l'ancre, et que la barque s'en aille à la dérive,*
« *briser le gouvernail, et qu'elle n'accoste plus à la rive,*
« *arracher le mât, et lui enlever ainsi le nécessaire !*
« *Je veux tarir le sein, pour que l'enfant ne puisse vivre !*
« *Je musellerai les sources, pour que les rivières* [1]*, diminuées,*
« *n'apportent plus les eaux d'abondance !*
« *Je veux faire trembler l'Enfer* [2]*, pour qu'en vacillent les cieux !*
« *De l'astre Shoulpaéa* [3] *je veux faire tomber l'éclat*
« *(et) rendre inefficaces les étoiles des cieux !*
« *de l'arbre je veux trancher la racine pour que ne s'épanouiss*
[pas son frui
« *(et) du mur, démolir la base, pour qu'en vacille son faîte.*
« *Au siège même du roi des dieux je veux aller, pour que [son ?*
conseil [4] *(?) n'existe plus !*

Tandis que le guerrier Era l'écoutait,
ces paroles que lui disait Ishoum, comme de l'huile douce, lu
furent agréable

Alors ainsi parla le guerrier Era :
« *Que la Mer contre la Mer* [5]*, Soubartou contre Soubartou*
Assyrien contre Assyrien
Elamite contre Elamite, Cassite contre Cassite,
Soutéen contre Soutéen, Goutéen contre Goutéen,
Loulloubi contre Loulloubi, pays contre pays,
maison contre maison, homme contre homme, et frère contre frèr
que (tous), sans merci, s'entretuent,
et qu'ensuite Akkad se redressant
tous les abatte et les régente tous ! »
Le guerrier Era, à Ishoum, son chef, dit encore ces mots :
« *Va, Ishoum ! Réalise pleinement à ton gré les paroles que t*
as dites !

1. Le texte, fautivement, porte *eaux*, au lieu de *rivière*.
2. Ici appelé Irkallou.
3. Shoulpaéa est le nom de la planète Jupiter, « le Seigneur qui brille au plu haut des cieux ».
4. Le sens de cet hémistiche est très incertain.
5. Il s'agit ici, sans doute, des habitants du Pays-de-la-Mer, une région d lagunes, au Sud de la Mésopotamie, qu'elle sépare de l'Elam, ou, peut-être plu généralement, des habitants des îles. Suit l'énumération des ennemis traditionnels de Babylone, désignée elle-même sous le nom d'Akkad.

Ishoum se dirigea vers la montagne Hihi [1]*,*
(et) derrière lui [2] *se pressaient les Dieux-Sept, héros sans égal.*
Le Guerrier [3] *arriva à la montagne Hihi.*
Il leva sa main et abattit la montagne,
cette montagne Hihi, il la nivela au ras du sol,
(et) de la forêt du Hashour [4] *il coupa partout la futaie.*
Lorsqu'il franchit la route royale, il fut tel qu'Ishoum lui-même ;
il mit fin aux lieux habités et en fit un désert ;
il détruisit les hautes terres [5] *et abattit leur bétail ;*
il perturba les mers et anéantit leur produit.
Il dévasta cannaies et roseaux et les incendia comme le Feu ;
les bêtes, prises de panique [6]*, redevinrent argile.*

Cinquième tablette

Après qu'Era se fut calmé, qu'il eut (re)pris sa place,
tous les dieux regardent vers son visage,
Igigi et Anounnaki, tous, sont là (encore) dans la crainte.

Era prit la parole et, solennellement, il dit à tous les dieux :
« *Prêtez attention, vous tous, apprenez mes paroles :*
Oui, lors d'une faute précédente, moi, j'ai conçu le mal ;
je me suis mis en fureur, à en vouloir écraser les humains ;
comme un mercenaire, j'ai enlevé du troupeau le mouton de tête,
comme celui qui n'a pas planté le verger, je n'ai pas hésité à le
couper ;
comme celui qui saccage un pays, j'ai abattu
sans distinction le juste et le mauvais !
De la gueule d'un lion rugissant on n'arrache pas un cadavre !
Là où quelqu'un est en fureur, nul autre ne peut le conseiller !
Sans Ishoum, qui marche devant moi, que serait-il advenu ?
Où serait celui qui entretient vos (temples), où serait votre grand
prêtre ?

1. Le nom de cette montagne reparaît, en particulier, dans une chronique qui semble la situer à l'ouest de la haute Mésopotamie (*Chronique P*, I, 8).
2. Renvoie probablement, non à Ishoum, mais à Era lui-même, qui, au vers suivant, est désigné par son épithète « le Guerrier ».
3. *Cf.* la note précédente.
4. Le mot *hashour* désigne une sorte de cyprès ou de cèdre, qui a donné son nom à une montagne dont il est question dans plusieurs textes et notamment dans celui (KAR 34,15 = CT 34,17) qui évoque « les eaux de l'Euphrate qui, de sa source, coule vers la Montagne Hashour ».
5. Ou, peut-être, les steppes.
6. *Cf.* ci-dessus, p. 119, n. 3.

Où, vos offrandes alimentaires ? Vous ne humeriez plus l'en
cens !

Ishoum prit la parole, parle,
et dit ces mots au guerrier Era :
« O guerrier, prête-moi attention, écoute mes paroles.
[oui,] calme-toi, maintenant ! Nous voilà, devant toi, à t
ordres
Au jour de ta colère, où est celui qui t'affronterait ? »

A l'entendre, le visage d'Era s'éclaira,
ses traits rayonnèrent comme un jour sans nuage :
il pénétra dans l'Emeshlam [1], il y (re)prit sa place.
A haute voix alors, Ishoum énonce cet oracle,
au sujet des habitants dispersés d'Akkad, il ordonne ceci :
« Que se multiplie (de nouveau) la population, décimée, du pay
que le petit, aussi bien que le grand, parcoure la route d'Akkad
Que le débile Akkadien terrasse le puissant Soutéen,
que chacun en emmène sept (captifs), comme du petit bétail !
Ses villes, tu les réduiras en décombres, et en désert, sa steppe,
et dans Shouanna tu emporteras ses lourdes dépouilles !
Les dieux du pays, qui s'étaient courroucés,
tu les ramèneras, apaisés, sur leur siège !
Tu feras, vers ce pays, redescendre Shakkan et Nisaba [2],
les steppes y apporter leurs richesses, et la mer, ses produits !
Les champs, qui avaient été dévastés,
tu les rendras (de nouveau) productifs !
Les gouverneurs de tous les lieux habités
apporteront leur lourd tribut dans Shouanna.
Des temples, qui avaient été détruits,
que se hausse le faîte, comme un lever de soleil !
Que le Tigre et l'Euphrate dispensent des eaux d'abondance !
Comme pourvoyeurs de l'Esagil et de Babylone,
fais que les gouverneurs de tous les lieux habités lui apport
(leurs dons
[Qu'on dise], durant des années sans nombre,
la louange du grand Seigneur Nergal (et) du héros Ishoum :
(qu'on dise) qu'Era, dans sa fureur, s'apprêtait
à écraser tous les pays et à détruire leurs habitants,
mais que, Ishoum, son conseiller, l'ayant calmé,

1. Nom du temple de Nergal (= Era) à Koutha.
2. Shakkan, dieu des troupeaux ; Nisaba, déesse des récoltes.

il en avait épargné le reste,
qu'au compositeur de ses tablettes, Kabti-ilâni-Mardouk, le fils
de Dabibou,
je l'avais, une nuit, en songe, révélé,
et que, lorsqu'au matin il en fit le récit, il n'en omit rien
et n'y ajouta pas une ligne de plus ! »

En l'entendant, Era l'approuvait ;
ce (que lui disait) Ishoum, son chef [1], lui était agréable,
et tous les dieux, avec lui, le glorifiaient.
Alors ainsi parla le guerrier Era :
« Le dieu qui prisera ce chant, qu'en son sanctuaire s'accumule
l'abondance,
mais que celui qui le rejettera ne hume plus l'encens !
Que le roi qui exaltera mon nom règne sur l'univers ;
que n'ait pas de rival le prince qui dira le los de ma vaillance !
L'aède, qui le chantera, ne périra pas de la peste
(et) ses paroles plairont au prince comme au roi !
Le scribe, qui par cœur le saura, sera honni par l'ennemi, mais
honoré dans son propre pays ;
dans le saint lieu des savants, où ils diront toujours son nom,
je leur ferai des révélations.
De toute maison, où cette tablette sera placée,
si se courrouce Era, et que les Sept-Dieux égorgent,
le glaive de la peste ne s'approchera pas, mais elle aura sécurité.
Que ce chant à jamais subsiste et qu'éternellement il dure !
Que tous les pays l'entendent et prisent ma vaillance,
que les habitants de (tous) les lieux habités le connaissent et glo-
rifient mon nom ! »

Démons et exorcismes

Les démons n'étaient pas uniquement des créatures de l'au-delà. Beaucoup d'entre eux étaient considérés comme des divinités nées dans les cieux, mais dont la nature foncièrement mauvaise les avait jetés pour toujours dans les voies du mal. En principe, le grand dieu céleste, Anou, les tenait étroitement en bride, et les utilisait — eux, alors, ses « messagers » — comme les instruments de ses châtiments ou de ses vengeances. Mais il arrivait qu'à son insu ils déchaînassent leur malfaisance à travers le ciel. Ainsi étaient-ils responsables des éclipses,

1. C'est-à-dire, celui qui conduit ses troupes.

lorsque, de leurs ténèbres, ils attaquaient le disque lumineux de Lune.

Ils sévissaient aussi sur la terre des hommes. Ils hantaient les nu: les endroits sombres, les solitudes, les ruines, les vents, les eaux vi ou dormantes. Le plus souvent invisibles, ils se manifestaient parf cependant sous de multiples formes, monstrueuses ou charmantes. assaillaient par surprise la victime choisie, la frappant, l'envoûta la possédant ou égarant sa raison.

Pour se protéger de ces attaques, brutales ou insidieuses, les homn avaient recours aux services des prêtres exorcistes. De ceux-ci rituels et les incantations étaient d'une richesse et d'une divers extrêmes, car il fallait, pour que paroles et manipulations atteignisse leur but, qu'elles fussent strictement adaptées à chaque circonstan Il existait un grand nombre de rituels isolés, mais il en était d'autr non moins nombreux, qui étaient groupés et classés en longues sér canoniques.

C'est à l'un de ces « livres magiques » que sont empruntés les passag cités ci-après, en exemples de cette littérature. Le premier évoque, une sorte de tableau épique, le rôle des démons dans les éclipses lune ; les deux autres ont trait à l'action de l'incantateur, dans lutte contre les agents démoniaques des maladies de l'homme.

« Outoukkou méchants », chap. XVI [1]

Ils sont percutantes tempêtes, eux, les dieux mauvais ;
ils sont génies sans pitié, qui sont nés dans la voûte des cieux ;
eux, ils sont des agents de malheur !
Ils sont suppôts du mal, qui, chaque jour, [ne songent qu']au mal et [so
toujours en avant] pour commettre des meurtres
D'eux sept [2], le premier est le [desséchant] Vent-du-Sud,
le second, un dragon à la gueule béante,
le troisième, un léopard, furieux [comme le fauve à qui on] a ravi s
petit

1. Le texte de cette 16e tablette de la série est publié dans *Cuneiform Texts*.. XVI, pl. 19-23 ; *cf.* aussi, partiellement, A. FALKENSTEIN, dans *Leipziger semi Studien*, III/3, 22. L'œuvre tout entière est bilingue et comporte d'ordinai une traduction babylonienne accolée, ligne à ligne, à la version sumérienne. I passage donné ci-dessus couvre les lignes 1 à 151.

2. Sur les monuments figurés, les démons sont fréquemment représentés a nombre de sept et sous forme animale : panthère, lion à grandes oreilles, lou bélier, bouquetin, oiseau de proie, serpent (DE CLERCQ, *Catalogue*, II, pl. XXXIV panthère, chien, rapace, lion, serpent, bouquetin, [...] (*Rec. de Trav.*, XX p. 59) ; antilope, serpent, renard (?), loup, bouquetin, panthère (*Rev. d'Assyr* 18, pl. I, fig. 2) ; renard, bélier, antilope, rapace, bouquetin, serpent, panthèr (*Rev. d'Assyr.*, 18, pl. I, fig. 1) ; etc.

le quatrième est un serpent terrifiant [...],
le cinquième, un lion plein de rage qu'on ne peut faire reculer,
le sixième, [un bélier (?)] dressé qui [même assaille] dieu et roi,
le septième, une tempête, un vent mauvais qui n'épar[gne personne].
Tous les sept, d'Anou le Roi ils sont les envoyés.
Ce sont eux qui, ville après ville, apportent l'obscurité ;
ils sont la trombe, qui chasse furieusement dans les cieux ;
ils sont les denses nuées qui, dans le ciel, apportent l'obscurité ;
ils sont le souffle des vents impétueux qui apportent les ténèbres dans le
jour lumineux ;
ils sont ceux qui frappent avec le mal-vent du vent mauvais ;
ils sont l'averse diluvienne d'Adad (et ses) puissantes perturbations ;
[ils sont ceux qui] marchent à la droite d'Adad,
(et qui,) à la base du ciel, comme l'éclair, fulgurent de toute part ;
[ils sont,] pour commettre des meurtres, toujours en avant :
dans les vastes cieux d'Anou le Roi,
ils sont là, méchamment, et n'ont pas de rival !

Or Enlil, apprenant la nouvelle,
en médita longuement en lui-même,
et, avec Ea, le sublime conseiller des dieux, en ayant conféré,
ils placèrent Sin, Shamash et Ishtar [1] pour assurer l'ordre dans la voûte
des cieux,
et, avec Anou, (Enlil) leur fit partager la souveraineté sur l'ensemble des
cieux :
à eux trois, les dieux, ses fils,
il donna mission d'y être, nuit et jour, sans cesse présents.

Lors, eux, les dieux mauvais,
se déchaînèrent dans la voûte des cieux.
Attaquant Sin, le divin Luminaire, ils l'entourèrent méchamment de
toute part,
et, de leur côté, ils détournèrent le Héros, Shamash et le vaillant Adad...

. . . . . [2]

Sin, qui aime l'humanité, [apporte maintenant] des troubles au pays,
troublée est (sa) lumière, et il est devenu silencieux et prostré.

1. C'est-à-dire, la Lune, le Soleil et Vénus.

2. Les lignes 81 à 92 sont mutilées. Elles étaient précédées par la phrase « Ishtar, avec Anou le Roi, habitait une demeure pure, et elle méditait à la royauté des cieux ». Nous l'avons laissée de côté, car elle est sans rapport direct avec ce qui précède.

Ils sont les dieux mauvais, les messagers d'Anou,
eux, les suppôts du mal, ils trépignent de toute part dans la nuit,
eux, partout et toujours, ils recherchent le mal !
Du sein des cieux, comme un vent, ils se sont élancés vers le pays.

Lors, Enlil, voyant dans le ciel l'obscurcissement de Sin, le Hér
lui, le Seigneur, appelle Nouskou, son messager :
*« Nouskou, mon messager, porte dans l'*Apsou *mes paroles,*
*à Ea, dans l'*Apsou, *fais part de la nouvelle*
que mon fils Sin, dans le ciel, est douloureusement assombri ! »
Nouskou, déférant avec respect aux paroles de son Seigneur,
*s'en va, rapide, vers Ea, dans l'*Apsou
et au Prince, au conseiller sublime, au Seigneur Noudimmoud
Nouskou répète mot à mot ce que lui avait dit son maître.
*Ea, dans l'*Apsou, *en entendant ces paroles,*
se mordit la lèvre et remplit sa bouche d'hélas.
Il appela son fils Mardouk et lui apprit l'affaire :
« Va, mon fils, ô Mardouk,
pour que du fils du Prince, du divin Luminaire, Sin, qui, dans le ci
est douloureusement assombr
l'obscurcissement, dans les cieux, (re)devienne éclatant !
Ce sont eux sept, les dieux mauvais, fauteurs de mort, et ignorant la pei
eux sept, les dieux mauvais, qui s'élancent comme le Déluge et passent s
le pay
eux, ils assaillent le pays, comme une tempête ;
attaquant le divin Luminaire Sin, ils l'ont, méchamment, de toute pa
entouré
ils ont, de leur côté, détourné le Héros, Shamash et le vaillant Adad ! »

. . . . . .

« Outoukkou méchants », chap. III [2]

Lorsque je m'approche du malade, lorsque je pénètre dans sa maiso
que je pose ma main sur sa tête, que j'examine les veines et les muscl
de son corps, lorsque je lance l'incantation d'Eridou, lorsque sur le mala
je lance l'incantation, que soit à mes côtés un gardien bienfaisant ! So
conjuré par Ningirsou, le divin Seigneur des armes [3] *! L'*outoukko
*méchant, l'*alou *méchant, l'*eṭemmou *méchant, le* gallou *méchant, le die*

1. Suit un rituel pour la délivrance du roi.
2. *Cuneiform Texts...*, XVI, pl. 1-8.
3. Les noms qui suivent, ici et plus loin, sont des noms de démons (pour
plupart d'entre eux, *cf.*, ci-dessus, p. 95).

méchant, le rabiṣou *méchant, eux, les méchants, qu'ils ne s'approchent pas de moi, qu'ils ne sévissent pas devant moi, qu'ils n'aillent pas derrière moi ; qu'ils n'entrent pas dans ma maison, qu'ils n'escaladent pas mon toit, qu'ils n'entrent pas dans ma demeure ! (Qui que tu sois,) par le Ciel, sois conjuré, par la Terre, sois conjuré !*

Ils sont les rabiṣou *méchants ! Ils sont sortis du monde infernal ! Ils sont les envoyés d'Enlil, le Seigneur des pays :* outoukkou *méchant qui, dans le désert, tue l'homme en bonne santé ;* alou *méchant, qui recouvre comme un vêtement ;* eṭemmou *méchant,* gallou *méchant, qui enchaînent le corps,* lamashtou, labaṣou, *qui rendent le corps douloureux ;* lilou, *qui rôde partout dans le désert ; ils se sont approchés près de l'homme qui en est tout agité : ils ont mis dans son corps l'*asakkou *douloureux, ils sont dans son corps la* mamît *maléfique, ils ont mis dans son corps le sang vicié, ils sont dans son corps le mauvais Destin, ils sont dans son corps le mauvais poison, ils sont dans son corps la mauvaise malédiction, ils sont dans son corps le mal et le péché, ils sont sur lui le venin et la punition, ils ont mis (sur lui) le malheur !*

Homme méchant, mauvais œil, male parole, mauvaise langue, charme, sortilège, enchantements, maléfices, qui se trouvent dans le corps du malade, qui le font gémir comme une amphore ; maléfices mauvais, qui enchaînent la bouche, sortilèges mauvais, qui retiennent la langue, seigneur [du mal], dieu mauvais qui, sur la large route, s'est dirigé droit sur cet homme... moi, je suis l'homme d'Ea, je suis l'homme de Damkina, je suis l'envoyé de Mardouk ! C'est pour guérir cet homme de sa maladie que le grand Seigneur Ea m'a envoyé. C'est sa sainte incantation qu'il a mise dans mon incantation, sa bouche sainte qu'il a mise dans ma bouche, sa sainte salive qu'il a mise dans ma salive, sa sainte prière qu'il a mise dans ma prière ! Même si ce qui est dans le corps du malade peut détruire les temples, par (cette) incantation, parole d'Ea, eux, les mauvais, qu'ils soient arrachés !

Dans ma main, je porte le cornouiller, arme auguste d'Anou. Puisse, pour ma vie et pour mon salut, Doub-sag-Ounoug, héraut de Koullab, marcher toujours derrière moi ! (Voyez) un génie favorable marcher à ma droite, un gardien favorable marcher à ma gauche ! Ninanna, la scribe auguste des Enfers, devant moi, récite une sainte incantation. Par Ningirsou, le roi des armes, soyez conjurés ! [1]

. . . . . .

Je suis l'incantateur, le grand prêtre d'Ea, je suis le purificateur d'Eridou... [2] *[Lorsque je franchis] le seuil [du malade], lorsque j'entre*

1. Ont été, ici, laissées de côté les lignes 100 à 127, qui ne font que répéter des développements précédents.
2. Les lignes 131-138 sont cassées.

dans la maison, Shamash est devant moi, Sin est derrière moi, Nergal est à ma droite, Ninourta est à ma gauche ! Lorsque je m'approche du malade, lorsque j'appuie ma main sur la tête du malade, qu'un génie favorable, qu'un gardien favorable soient à mes côtés !

Outoukkou *méchant*, alou *méchant*, eṭemmou *méchant*, gallou *méchant, dieu méchant*, rabiṣou *méchant, ou encore, maladie, mort*, lilou, lilitou, asakkou, *mauvais Destin, (qui que tu sois,) éloigne-toi de devant moi ; sors de cette maison ! Moi, je suis l'incantateur d'Ea ; moi je lance sur le malade l'incantation [d'Eridou]... Éloigne-toi de devant moi ! Par le Ciel, sois conjuré, par la Terre, sois conjuré ! Ne vous approchez pas de cet homme, fils de son dieu ; ne revenez pas vers lui ! Par le Ciel, sois conjuré, par la Terre, sois conjuré !*

Je suis l'homme de Nanshé, je suis l'homme de Ninahakouddou ! Je suis l'exorciste, qui guérit le pays ! Je suis l'incantateur, qui va partout dans la ville ! Je suis l'exorciste, dont la bouche est lavée ! Lorsque du malade que Namtar *a saisi, sur qui est tombé l'*asakkou, *lorsque je m'approche de ce malade, que j'étudie ses veines et ses muscles, que j'examine son corps, lorsque j'asperge le malade des eaux d'Ea, lorsque j'effraie le malade, lorsque je gifle la joue du malade, lorsque je vocifère sur le malade, lorsque je lance l'incantation d'Eridou, puisse un génie favorable, puisse un gardien favorable se tenir à mes côtés !*

Outoukkou *méchant*, alou *méchant*, eṭemmou *méchant*, gallou *méchant, dieu méchant*, rabiṣou *méchant*, Lamashtou, Labaṣou, Ahhazou, Lilou, Lilitou, Ikkimtou, Namtar *mauvais*, asakkou *mauvais, sacrilège, maléfices, enchantements... éloignez-vous de devant moi ! Par le Ciel, sois conjuré, par la Terre, sois conjuré !*

Je suis l'homme d'Ea, je suis l'homme de Damkina, je suis le messager de Mardouk ! Ma conjuration est la conjuration d'Ea ! Mon incantation est l'incantation de Mardouk ! Les signes d'Ea sont dans ma main. Le cornouiller, arme auguste d'Anou est dans ma main. Je porte dans ma main la branche de palmier du grand pouvoir.

Que (les démons) ne s'approchent pas de moi ! Qu'ils ne sévissent pas devant moi, qu'ils n'aillent pas derrière moi ! Si tu te tiens sur le seuil, ne pousse pas plus avant ! Là où je reste, ne reste pas ! Là où je m'assieds, ne t'assois pas ! Là où je vais, ne vas pas ! Là où j'entre, n'entre pas ! Par le Ciel, sois conjuré, par la Terre, sois conjuré !

Celui qui tout apaise et calme tout, celui qui de sa pure incantation calme toute chose, le grand Seigneur Ea, qui tout apaise et calme tout, et qui de sa pure incantation calme toute chose, c'est lui qui, lorsque je m'approche du malade, calme tout ! Moi, je suis l'incantateur qui est né dans Eridou, qui dans Eridou et Shoubarou a été procréé ! Lorsque, moi, je m'approche du malade, que veille sur moi Ea, le divin roi de l'Abîme !... Que toujours il soit devant moi ! Que Ninahakoudda, la

sœur d'Anou, que Nanshé, la Dame du saint vase-aux-eaux-lustrales, que Mardouk, fils d'Eridou, [guérissent] ce malade !

Ea, divin roi de l'Abîme, ... moi, l'exorciste, je suis ton serviteur : marche à ma droite, soutiens-moi à ma gauche ! Mets ta sainte incantation dans mon incantation, ta sainte bouche, dans ma bouche, rends ma pure parole favorable, fais que s'accomplisse intégralement ce que dira ma bouche, ordonne que restent purs les rites que je ferai ! Puissé-je, où que j'aille, être sain et sauf, et, sain et sauf, être l'homme que je toucherai ! Qu'on dise devant moi des paroles de bon augure, derrière moi qu'on tende un doigt de bon augure ! Sois mon génie favorable, sois mon gardien favorable ! O Mardouk, dieu qui sauve, partout où sera ma route, que soit le salut ! Puisse alors le dieu de l'homme dire ta grandeur, cet homme chanter ta louange, et moi, l'incantateur, ton serviteur, chanter (aussi) ta louange !

« Outoukkou méchants », chap. VIII [1]

Qui que tu sois, méchant, qui que tu sois, méchant ! Que tu sois un alou *méchant, que tu sois un* alou *méchant qui comme un mur vacille et s'écroule sur l'homme ; que tu sois un* alou *méchant qui lie la bouche et enchaîne [bras et jam]bes ; que tu sois un* alou *méchant qui n'a pas de bouche ; que tu sois un* alou *méchant qui n'a pas de membres ; que tu sois un* alou *méchant qui n'entend pas ; que tu sois un* alou *méchant qui n'a pas de forme ; que tu sois un* alou *méchant ; que tu sois un* alou *méchant qui ne se voit pas (même) avec le soleil ; que tu sois un* alou *méchant qui, dans sa couche nocturne, possède l'homme pendant (son) sommeil ; que tu sois un* alou *méchant ravisseur de sommeil, qui est là pour emporter cet homme ; que tu sois un* alou *méchant, divinité qui vagabonde la nuit, dont les mains sont souillées et qui ignore la peur ; que tu sois un* alou *méchant qui se couche sur l'homme et brait comme un âne ; que tu sois un* alou *méchant qui ne connaît pas les sacrifices et à qui [l'on ne fait pas de] libation de farine ;... que tu sois un* alou *méchant qui, comme une chauve-souris, sortant d'une crevasse [vole] dans la nuit ; que tu sois un* alou *méchant qui, comme un oiseau nocturne, vole de-ci, de-là dans les lieux de ténèbres ; que tu sois un* alou *méchant qui recouvre l'homme comme une nasse ; que tu sois un* alou *méchant qui, comme un filet, jette l'homme à terre ; que tu sois un* alou *méchant que, comme la nuit, on ne peut voir ; que tu sois un* alou *méchant qui, comme un renard, dans une ville abandonnée rôde silencieusement dans la nuit ! Je suis l'exorciste, le grand prêtre, qui accomplis avec pureté les rites d'Eridou ; je suis le messager qui marche devant Ea, et, de Mardouk, le divin*

1. *Cuneiform Texts...*, XVI, pl. 27-29.

maître-incantateur et fils aîné d'Ea, je suis le messager ; je suis l'exorciste d'Eridou dont l'incantation est parfaite : alou *méchant, c'est pour t'extirper, pour détourner ta poitrine — toi, l'habitant des lieux déserts, retourne à tes lieux déserts ! — que le grand Seigneur Ea m'a envoyé ici ! C'est son incantation dont il a mis la vertu dans ma bouche ; il a remis à ma main les sept brûle-parfums des saints rites. Dans ma main droite, je tiens le corbeau, oiseau héraut des dieux ; il m'a envoyé le faucon, noble oiseau, que je tiens dans ma main gauche contre tes intentions mauvaises. (Contre toi,) je me suis enveloppé du manteau rouge qui répand la terreur ; (Ea) a revêtu mon corps purifié d'un vêtement rouge, vêtement de redoutable splendeur. Au chambranle de la porte, j'ai suspendu une musaraigne, et, à sa chevillette, une pousse de câprier solitaire. Avec un fouet, j'ai frappé ton corps, comme (on fait) un âne fuyard !*

Outoukkou *méchant, arrache-toi,* alou *méchant, va-t'en ! Va-t'en,* alou *méchant, du corps de cet homme, fils de son dieu ! Dans ce sanctuaire d'Ea ne t'obstine pas à rester, vers lui ne t'évertue pas à revenir ! Dans les coins de la maison, ne t'obstine pas à rester, ne t'évertue pas à revenir ! Ne dis pas : « Je veux rester dans cette maison ! », ne dis pas : « Dans les coins, je veux rester ! », ne dis pas : « Je veux rester aux abords de (cette) maison ! »* Outoukkou *méchant, sors au loin,* alou *méchant, va-t'en vers les lieux déserts : ta demeure est le lieu écarté, ton séjour, la maison en ruine et abandonnée ! Éloigne-toi de devant moi ! Par le Ciel, sois conjuré, par la Terre, sois conjuré !*

Dieux et Héros

L'Épopée de Gilgamesh

Épopée de Gilgamesh passe, à juste titre, pour l'œuvre la plus célèbre la Mésopotamie antique. Si elle n'a pas la perfection d'autres vres plus courtes, par son ampleur, par la richesse de ses thèmes, et : le rayonnement qu'elle connut dans tout le monde civilisé d'alors, ; mérite d'être considérée comme l'expression la plus représentative génie sémitique en Mésopotamie.

Elle n'y fut d'ailleurs pas le produit d'un milieu particulier, d'une oque donnée, ni même d'un seul peuple. Issue de la mythologie nérienne, elle s'épanouit, pendant plus d'un millénaire, en Assyrie nme en Babylonie, et elle déborda largement leurs frontières, puis- 'elle fut connue, copiée, ou traduite depuis la Palestine jusqu'au ur de l'Anatolie, à la cour des rois hittites.

Sous sa forme pour nous la plus complète, celle sous laquelle on l'a rouvée, en multiples fragments, dans les vestiges de la bibliothèque roi assyrien Assourbanipal (669-629, avant notre ère), elle compreit douze tablettes, ou douze chants, de quelque trois cents vers acun, à l'exception du dernier, sensiblement plus court.

Cette longue épopée raconte les aventures d'un très ancien roi d'Ouuk, Gilgamesh, qui resta fameux autant par les exploits qu'il accomit que par les traverses qu'il eut à surmonter. Le personnage, en it, n'est qu'à moitié légendaire. Sans doute, les listes royales sumé- ennes lui accordent-elles un règne de 127 ans, comme cinquième souain de la première dynastie qui suivit le Déluge. Mais un roi ultéeur, restaurant au début du deuxième millénaire les murailles de sa lle, atteste qu'elles étaient « l'œuvre ancienne de Gilgamesh », et ne autre inscription commémore comme un fait historique des traaux qu'il aurait faits dans le grand temple de Nippour.

Il est donc possible que le roi Gilgamesh ait effectivement joué un rôle important à Ourouk, vers le XXVIIIe siècle avant notre ère, et que, très vite après sa mort, une légende se soit créée autour de son personnage, comme il advint, par la suite, pour Sargon d'Agadé ou pour Alexandre le Grand. La tradition orale embellit ensuite cette geste, et lui donna la forme d'un cycle poétique.

Plusieurs des poèmes appartenant à ce cycle nous sont parvenus par des copies qui datent du début du second millénaire, mais ils furent sans doute composés, comme de nombreuses œuvres du sumérien ancien, à la fin du troisième.

Chacun d'eux est consacré à un épisode particulier de la vie du héros, mais ils restent encore indépendants les uns des autres. Tous, en tout cas, par leur style comme par les notions religieuses qu'ils évoquent, sont de conception indiscutablement sumérienne. L'un raconte la lutte de Gilgamesh contre le roi Akka de Kish ; un autre relate l'expédition qu'il mena contre le géant Houmbaba, gardien de la Forêt des Cèdres ; un troisième exalte le combat du héros contre le Taureau céleste qu'envoya pour le tuer la déesse Innana, dont il avait repoussé les avances ; un quatrième développe le double thème de la quête de la vie éternelle et de la mort d'un héros, dont, à la vérité, nous ne savons s'il s'agit de Gilgamesh lui-même ou de son ami Enkidou ; quoi qu'il en soit, dans un autre poème, l'ombre d'Enkidou révèle à Gilgamesh la triste condition des morts dans l'au-delà.

Dans la tradition sumérienne, le récit du Déluge ne faisait pas partie de ce cycle. Il ne se rattache ni au temps ni au personnage de Gilgamesh. Les poètes akkadiens l'utilisèrent cependant pour étoffer leur épopée. Ils en firent le sujet de l'un de ses chants, en le faisant raconter par Outa-napishtim, le Noé mésopotamien, auprès duquel Gilgamesh était venu chercher le secret de l'immortalité.

De ce cycle ancien est née l'épopée akkadienne. A la différence de ses sources sumériennes, elle rassemble les épisodes de la vie héroïque de Gilgamesh en une œuvre unique.

Dès les premiers vers, l'auteur annonce qu'il va chanter longuement le héros, et évoque, d'avance, par des allusions, certains de ses exploits, qui formeront la trame du récit. Si l'on tient compte du fait que la douzième tablette n'est qu'une addition certainement postérieure, l'œuvre proprement dite s'achevait, au terme du onzième chant, par les mêmes vers qui terminaient son prologue.

Unité de sujet, unité psychologique aussi. Tout au long de ses aventures, Gilgamesh est mû par les mêmes mobiles profonds, par des sentiments constants, qui, comme tels, faisaient absolument défaut aux « sources » sumériennes. L'idéologie elle-même est différente. C'est en d'autres termes que sont posés le problème du mal, la notion du péché, la conception de la mort. L'auteur est un sémite qui use fort

librement de ses sources. Il en retient certaines, en laisse d'autres de côté, puise ailleurs pour enrichir sa trame, et groupe tous ces matériaux suivant un schéma qu'il a personnellement choisi.

Nous ignorons de quand date cette adaptation akkadienne. Ce qui est sûr, c'est qu'elle dut se faire en deux temps, sinon davantage, car il y eut manifestement plusieurs floraisons de l'épopée.

Les exemplaires vieux-babyloniens que nous en possédons, et même ceux encore qui datent du milieu du second millénaire (les copies hittites, par exemple), lorsqu'on peut les mettre en parallèle avec des passages de la version ninivite, racontent ou expriment de façon souvent toute différente les événements du récit ou les sentiments des personnages. D'une manière plus générale, ils manifestent, dans l'expression poétique, une fraîcheur et une spontanéité qui se rencontreront beaucoup plus rarement par la suite, du temps d'Assourbanipal.

Au contraire, les textes plus récents, ceux d'Assour aussi bien que les copies tardives d'époque néo-babylonienne ou perse, répondent bien plus exactement, et souvent mot pour mot, aux passages correspondants de la rédaction ninivite.

Il est donc probable que cette composition assyrienne vit le jour entre le temps où furent rédigées les archives de Boghazköy et celui où se constitua la bibliothèque de Téglath-Phalasar Ier, c'est-à-dire vers le milieu de la seconde moitié du deuxième millénaire. L'hypothèse est d'autant plus vraisemblable que l'époque qui se situe entre 1350 et 1050 est connue aujourd'hui, dans l'histoire de la Mésopotamie, comme une période particulièrement féconde du point de vue littéraire. Sans doute ne saurait-elle se comparer, en richesse créatrice, à l'âge d'or de la pensée babylonienne qui, quelques siècles plus tôt, repensa et remodela, entre autres œuvres, la geste sumérienne de Gilgamesh, elle n'en a pas moins joué, dans le domaine de la connaissance, un rôle très important.

Quels que soient les différences et les mérites respectifs de ces deux traditions, dans l'une et dans l'autre on retrouve les grands thèmes humains qui donnent à cette œuvre sa résonance profonde.

L'épopée akkadienne de Gilgamesh est d'abord l'histoire d'une amitié, qui, née dans la rivalité, se forge dans les périls, s'exalte en de communs exploits et se dénoue douloureusement dans la mort. On y trouve aussi, et déjà, le grand thème de l'ὕβρις, la démesure du héros qui, de victoire en victoire, ne sait pas à temps s'arrêter, et offense les dieux. A ce thème de l'orgueil sacrilège fait écho celui du châtiment et de la mort : dans le cœur du survivant, la peur de mourir va devenir l'intolérable angoisse de l'homme qui prend subitement conscience de la précarité de la vie. En vain cherchera-t-il désespérément le secret de l'immortalité : chacune de ses tentatives le plongera plus

profondément dans le désespoir, jusqu'au jour où, revenu de sa longue errance, il retrouvera enfin le calme de la résignation.

Drame de l'homme, l'*Épopée de Gilgamesh* est aussi une vaste évocation de l'histoire de l'humanité. Son onzième chant rappelle le Déluge universel, où la race des hommes manqua de périr tout entière. La jeunesse d'Enkidou évoque les premiers âges de l'humanité, alors que l'homme, tout proche de la nature, vivait en confiance parmi les animaux. Son initiation à la vie civilisée marque les étapes qui menèrent les groupes humains de l'existence nomade à celle des communautés urbaines, et, dans cette évolution, on ne notera pas sans intérêt la place que l'*Épopée* donne à la femme, initiatrice à la culture, et au chasseur, intermédiaire entre le prédateur sauvage et le sédentaire. Plus généralement encore, on y trouve l'évocation des environnements différents que constituent, pour l'homme, la forêt, le désert, la steppe et le monde civilisé. Quant à la description d'Ourouk au temps de Gilgamesh, on peut la considérer comme une évocation de la cité primitive, avec son Conseil des anciens, sa caste des guerriers, le despotisme aussi de son tyran solitaire, homme et dieu, qui, en certains domaines, exerce sur les hommes et sur les femmes de son apanage un pouvoir sans contrôle.

Les floraisons successives de l'*Épopée*, sa maturation progressive au cours des siècles et à travers diverses civilisations font que s'y sont conservés, comme des sédiments superposés, de multiples souvenirs, plus ou moins conscients, d'époques proches ou lointaines. Ainsi l'insolente apostrophe que Gilgamesh, au chant VI, adresse à la déesse Ishtar est sans doute le reflet ironique d'une conception révolue du culte de la déesse. Çà et là, subsistent aussi sans doute, sous forme d'anecdotes, des traces de rites ou de mythes dont le sens s'est perdu. Tels, par exemple, les rêves prémonitoires que Gilgamesh, au premier chant, vient raconter à sa mère. Ses efforts, en songe, pour soulever un rocher tombé du ciel, en présence de toute la ville, est une probable réminiscence, entre autres sans doute, d'un vieux rite de passage, dont les épreuves muaient l'adolescent en un guerrier confirmé.

Riche de substance, cette geste de Gilgamesh peut être aussi considérée, du point de vue littéraire, comme la première des grandes épopées classiques. Elle en a les longs voyages en pays lointains, l'intervention des dieux dans les aventures humaines, des géants réputés invincibles, des monstres, des créatures surnaturelles, que le héros finit par terrasser ou par circonvenir ; elle en a les périls et les combats surmontés et gagnés ; elle en a aussi le déroulement en ses douze chants, où, de rebondissement en rebondissement, l'œuvre n'en affirme pas moins son unité, après un prologue où sonnent déjà des formules qui deviendront traditionnelles.

On regrettera d'autant plus que cette œuvre capitale ne nous soit

pas parvenue dans son intégrité. Plusieurs de ses tablettes sont encore mutilées : de trop nombreuses lacunes en rompent parfois le rythme et en ont fait disparaître quelques-uns de ses épisodes [1].

Première tablette

[Je veux,] au pays, [faire connaître celui qui] a tout vu,
[celui qui] a connu les [mers, qui a su] toutes choses,
[qui a scruté], ensemble, [tous les mystères],
[Gilgamesh,] le sage universel qui a connu toutes choses :
il a vu les choses secrètes et rapporté ce qui était caché,
il nous a transmis un savoir plus vieux que le Déluge.
Revenu d'une lointaine route, fatigué et se[rein],
il grava sur une stèle (le récit de) tous ses durs travaux.
Il fit bâtir l'enceinte d'Ourouk-l'Enclos [2]
et de l'Eanna [3] *sacré le merveilleux trésor.*
Regarde cette enceinte qui paraît [faite] d'airain,
contemple son mur intérieur, que nul n'égalera,
touche ce seuil (qui provient) de très loin,
approche de l'Eanna, la demeure d'Ishtar,
dont nul roi à venir ne fera la pareille, ni aucun être humain.
Monte sur le rempart d'Ourouk, et le parcours,
examine les fondations et scrute le briquetage :
(vois) si son briquetage n'est pas (tout) de brique cuite,
et si ses fondements, les sept (Sages) ne les ont pas posés ?
. . . . . .

Après ce prologue, dont on retrouve les quatre derniers vers à la fin de la tablette XI, une cassure d'une trentaine de lignes a emporté le reste de la colonne. L'auteur y présentait sans doute le héros, Gilgamesh, dont un court fragment [4], qui s'intercalait peut-être ici, nous dit, entre autres qualités remarquables que « [sa taille était] de onze

1. Toutes les références bibliographiques, concernant l'*Épopée*, antérieures à 1959, sont données dans *Gilgamesh et sa légende* (Études recueillies par P. Garelli, Paris, 1960). Depuis cette date, quelques textes nouveaux ont été publiés. On en trouvera mention dans les notes. On pourra également consulter la rubrique *Gilgamesh*, dans le *Reallexikon der Assyriologie*, III/5 (1968), pp. 357-374.

2. Épithète de type « homérique », que l'on retrouvera tout au long du poème. L'expression désigne plus particulièrement la partie d'Ourouk enclose par le rempart, alors que deux autres, moins fréquentes, « Ourouk-la-Grand-Place » et « Ourouk-le-Pays » évoquent, l'une, le centre urbain, et, l'autre, le territoire entier dont Ourouk est le centre.

3. Le temple de la déesse Ishtar et du dieu Anou, à Ourouk.

4. Fragment d'origine hittite, dont le sens est d'ailleurs contesté : certains commentateurs y voient la création d'Enkidou et non celle de Gilgamesh.

coudées et de neuf [ampans la largeur de] sa poitrine ». La description continue à la colonne suivante (II).

Deux tiers en lui sont dieu [et un tiers est humain],
la forme de son corps [les dieux eux-mêmes la parfirent (?)]
[et sa mère Ninsoun] de surcroît le dota [de beauté (?)]... [1]
Dans l'enclos d'Ourouk il [habitait (?)].
Il fait montre d'une force aussi grande que celle d'un buffle,
portant haut la tête.
Sans rival est le choc de ses armes ;
attentifs à ses ordres [3], *(toujours) debout doivent être ses compagnons ;*
dans une crainte constante en sont les gars d'Ourouk en leur logis :
« Il ne laisse, Gilgamesh, pas de fils à son père,
jour et nuit, se déchaîne [sa vio]lence,
Gilgamesh, lui, le pasteur d'Ourouk-l'Enclos,
lui, le pasteur de [ses habitants, et leur roi,]
[fort, illustre, savant et avisé],
il ne laisse, Gilgamesh, nulle fille à [celui qui l'aime],
fille de héros ou (future) femme d'un (simple) gars ! »
[D'entendre sans cesse] leurs plaintes, [les grands dieux],
les dieux du ciel, [en appelèrent au] Seigneur d'Ourouk [2] *:*
« C'est un buffle déchaîné que tu as créé [en Gilgamesh] :
sans rival est le choc de ses armes,
attentifs à ses ordres [3], *(toujours) debout doivent être [ses compagnons] :*
il ne laisse, Gilgamesh, pas de fils à son père,
jour et nuit, [se déchaîne sa violence],
lui, le pasteur (pourtant) d'Ourouk-l'Enclos,
lui, le pasteur de ses habitants et [leur roi (?)]
fort, illustre, savant [et avisé],
il ne laisse, Gilgamesh, nulle fille à [celui qui l'aime],
fille de héros ou (future) femme de (simple) gars [4] *! »*
Quand [Anou] eut entendu leurs plaintes répétées,
on appela Arourou [5], *la grande (déesse) :*
« C'est toi, Arourou, qui a créé [Gilgamesh],

1. Les trois vers suivants, trop mutilés, ont été laissés de côté.
2. Le dieu Anou.
3. Littér. : *dans l'attention (qu'ils doivent) à ses (ordres)*. Pour une autre traduction possible, *cf.* ci-après, p. 222, notes 4 et 5.
4. La tyrannie de Gilgamesh s'exerce, à l'égard des jeunes hommes, par l'appel incessant aux armes, à l'égard des jeunes filles, par l'exercice du « droit du seigneur ».
5. Déesse créatrice.

crée maintenant, de lui, une réplique,
qui lui soit pour la fougue du cœur comparable ;
qu'ils rivalisent l'un l'autre, et qu'Ourouk soit en paix ! »
Arourou, quand elle eut entendu ces paroles,
conçut en elle-même la réplique (demandée) par Anou.
Arourou lava ses mains,
découpa un pâton d'argile, cracha dessus [1],
(et) créa, dans le désert, Enkidou le héros,
créature du silence nocturne, bloc de Ninourta [2].
Velu de poils sur tout le corps,
il est, de chevelure, fait comme une femme,
drues comme les blés poussent les touffes de ses cheveux,
il ne connaît ni les humains, ni pays civilisé,
comme vêture, il est vêtu tel de dieu Shakkan [3].
Avec les gazelles, il broute de l'herbe,
avec les hardes, il se gorge aux points d'eau,
avec les bêtes sauvages, il se complaît à l'eau.

(Or,) un chasseur, malfaisant de nature,
au bord d'un point d'eau, avec lui se trouva face à face.
Un jour, un second, un troisième encore,
au bord d'un point d'eau, il en fut de même.
Lorsque le chasseur le vit, son visage d'effroi se figea.
L'autre, avec sa harde, étant retourné en son gîte [4],
il resta bouleversé, figé et silencieux ;
son cœur [était anxieux], et sa face, assombrie,
l'angoisse [était entrée] dans son cœur,
son visage semblait [celui de qui fait] une lointaine [route].

III. *Le chasseur ouvrit la bouche, parle,*
et dit [à son père] :
« Mon père, il est [un] homme qui [du fond de la steppe] est venu :
[dans le pays, il] est le plus puissant, [il est plein] de vigueur,
[ses bras] sont aussi puissants [qu'un roc] d'Anou [5] *!*

1. Ces deux vers font allusion aux gestes traditionnels du potier. Le sens de la troisième expression *cracha dessus* reste incertain. On pourrait comprendre « traça dessus un dessin » ou même « (le) jeta dans le désert » ; *cf.*, toutefois, le *Mythe d'Atrahasis*, p. 29, l. 234.
2. Dieu de la guerre et de la violence.
3. Dieu des troupeaux et des bêtes sauvages.
4. Textuellement : *lui, et son troupeau, (r)entra dans sa maison.* Mais il semble bien qu'il y a d'un vers à l'autre, changement de sujet et que le mot « maison » est pris dans un sens très vague, peut-être même avec sa signification primitive, de « endroit où l'on passe la nuit ».
5. Un bloc de rocher tombé du ciel, un météorite.

[Il va et vient] sur la steppe sans [cesse],
[sans] cesse, avec (sa) harde, [il mange de l'herbe],
[sans cesse, il hante] les abords des points d'eau.
[J'ai eu peur et] de lui je ne peux m'approcher !
[Il a comblé les] fosses que [,moi,] j'avais creusées,
[il a partout arraché] les filets que j'avais tendus,
[il a fait échapper de mes mains] hardes et bêtes sauvages :
il ne me [laisse plus rien] à faire dans le désert ! »
[Son père ouvrit la bouche, parle et dit au chasseur] :
« [Mon fils, dans] Ourouk [habite] Gilgamesh.
Il n'y a personne qui soit plus vigoureux que lui :
ses bras sont aussi puissants [qu'un roc d'Anou].
[Vers lui, mon fils,] dirige-toi,
[fais]-lui [connaître] la vigueur de cet homme.
[Il te donnera une courtisane fille-de-joie] : emmène-la,
[elle vaincra cet homme] autant qu'un homme fort.
[Lorsqu'au] point d'eau [il fera boire] la harde,
[elle, qu'elle ôte] ses vêtements [et dévoile] ses cha[rmes].
En la [voyant], d'elle il s'approchera :
étrangère lui deviendra sa harde, [qui a grandi] sous sa tutelle ! »

[Prêtant attention] au conseil de son père,
le chasseur s'en fut [pour aller trouver Gilgamesh].
Il prit la route, et mit [les pieds (bientôt)] dans Ourouk :
« Gilgamesh, [écoute-moi, aide-moi] [1] :
il est un homme qui [du fond de la steppe est venu].
Dans le pays, il est le plus puissant, [il est plein de vigueur],
[ses bras] sont aussi puissants qu'un roc d'Anou,
il va et vient sur la steppe [sans cesse],
sans cesse, avec les bêtes, [il mange de l'herbe],
sans cesse il hante les abords des points d'eau,
j'ai eu peur, et de lui je ne peux m'approcher.
Il a comblé les fosses que [,moi,] j'avais creusées,
il a partout arraché les filets [que j'avais tendus],
il a fait s'échapper de mes mains hardes et bêtes [sauvages],
il ne me laisse plus rien à faire dans le désert ! »
Gilgamesh lui dit alors, au chasseur :
« Va, chasseur, emmène avec toi une courtisane fille-de-joie ;
lorsqu'au point d'eau il fera boire la harde,
qu'elle, alors, ôte ses vêtements et dévoile ses charmes.

1. Si les restitutions des vers précédents sont assurées, grâce à des répétitions postérieures, celles de ce vers, isolé, restent incertaines.

En la voyant, d'elle il s'approchera :
étrangère lui deviendra sa harde, qui a grandi sous sa tutelle. »

Le chasseur s'en alla. Emmenant avec lui la courtisane fille-de-joie,
ils prirent la route, suivirent le chemin,
(et) le troisième jour, arrivèrent à l'endroit fixé.
Le chasseur et la courtisane s'y installèrent à demeure.
Un jour, deux jours, ils restèrent au bord du point d'eau.
Arriva la harde ; au point d'eau elle se met à boire ;
IV. *arrivèrent les bêtes : elles se délectèrent à l'eau.*
Et lui aussi, Enkidou, qui était né dans la steppe,
avec les gazelles, il mangeait de l'herbe,
avec la harde, il s'abreuvait aux points d'eau,
avec les animaux, il se délectait de (cette) eau.
La fille-de-joie le vit, cet homme primitif,
jeune mâle sanguinaire, du milieu du désert.
« C'est lui, fille-de-joie ! Dévoile ton sein [1],
ouvre tes cuisses, qu'il prenne de toi tout son plaisir.
Ne t'échappe pas, prends-lui son souffle.
Dès qu'il te verra, de toi il s'approchera,
rejette tes vêtements et qu'il se couche sur toi !
Fais-lui, à cet homme primitif, l'initiation de la femme.
Ses élans amoureux te couvriront de caresses [2]
(et) étrangère lui deviendra sa harde qui a grandi sous sa tutelle ! »
La fille-de-joie laissa tomber son cache-seins,
elle ouvrit ses cuisses pour qu'il prît d'elle tout son plaisir ;
elle ne s'échappa pas, elle lui prit son souffle ;
elle rejeta ses vêtements et il se coucha sur elle ;
elle fit à ce primitif l'initiation de la femme,
(et) ses élans amoureux la couvrirent de caresses.

Six jours et sept nuits, Enkidou en rut posséda la fille-de-joie.
Lorsqu'il fut rassasié du plaisir qu'elle (lui donnait),
il voulut retourner vers sa harde.
Mais, en voyant Enkidou, les gazelles détalent
et les bêtes sauvages s'éloignent de lui !
Enkidou s'élança... Son corps était sans forces ;
immobiles restèrent ses genoux, alors que s'en allait sa harde ;

1. Sur l'expression employée ici, *cf*, B. LANDSBERGER, dans *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes*, 56 (1960), pp. 113 et suiv., *hirimmou* = « Armbeuge ». Elle signifie littéralement *laisse retomber tes bras serrés sur ta poitrine.*
2. Ou bien : *murmureront tendrement sur toi.*

diminué était Enkidou, sa course n'était plus comme avant.
Mais lui-même s'était épanoui, plus vaste d'intelligence !
Il retourna s'asseoir aux pieds de la courtisane
et de la courtisane il se met à contempler le visage,
et, ce que disait la courtisane, voici que l'entendent ses oreilles.
[La courtisane] lui disait, à Enkidou :
« Tu es [beau [1]], Enkidou ; tu es comme un dieu !
Pourquoi, avec les bêtes, cours-tu par le désert ?
Viens, je vais te conduire dans Ourouk-l'Enclos,
au temple merveilleux, séjour d'Anou et d'Ishtar,
là où (demeure) Gilgamesh, parfait en force,
et où, comme un buffle, il se croit le plus fort des hommes ! »
Tandis qu'elle lui parlait, il acquiesçait à ses paroles,
conscient de soi, il cherchait un ami.
Enkidou lui dit, à la courtisane :
« Va, fille-de-joie, escorte-moi
au merveilleux temple saint, séjour d'Anou et d'Ishtar,
là où (demeure) Gilgamesh, parfait en force,
et où, comme un buffle, il se croit le plus fort des hommes.
Moi, je veux me battre avec lui, lui lancer un défi,
et crier, en plein Ourouk : « C'est moi le (plus) fort ! »
Je veux y entrer pour changer les destins :
[qui] est né [au] désert est fort, et est plein de vigueur ! »
« Viens ! Al]lons, [qu'il voie donc] ton visage !
[Je te montrerai Gilgamesh, car], moi, je sais [où] il est.
Viens donc, Enkidou, dans Ourouk-l'Enclos,
où les jeunes hommes sont ceints de (belles) ceintures,
où, chaque jour, le jour est une fête,
où chan[tent partout cor]des et tambours,
et où les filles-de-joie sont exquises de formes,
parées de vénusté, et pleines de parfums :
les Grands eux-mêmes, elles les font se lever de leur couche, la nuit.
O Enkidou, [toi qui ne con]nais pas la vie,
je te montrerai Gilgamesh, l'homme aux joies et aux peines.
Regarde-le, contemple son visage :
il est beau de jeunesse virile, il a l'ardeur de vivre,
de vénusté tout son corps est paré,
il a une force plus grande encore que la tienne,
ne dormant ni le jour ni la nuit.
O Enkidou, change ta violence !
Gilgamesh — le dieu Shamash l'aime,
Anou, Enlil et Ea lui ont largement ouvert l'intelligence —

1. Ou : *tu es* [*sage*].

avant même que tu ne sois venu du fond de la steppe,
Gilgamesh, dans Ourouk, voyait des rêves [1] à ton sujet.
(Un jour, en effet), s'étant levé, Gilgamesh, expliquant son rêve, a dit à sa mère :
« Ma mère, j'ai vu un rêve cette nuit :
« alors qu'il y avait des étoiles au ciel,
« comme un roc d'Anou [2] près de moi est tombé.
« J'ai voulu le soulever : il était trop fort pour moi ;
« j'ai voulu le culbuter : je n'ai pu l'ébranler.
« Ourouk-le-Pays se tenait près de lui,
« [(tout) le pays s'était rassemblé] à [cause de lui],
« contre [lui] la foule se pressait ;
« [les jeunes hommes s'entas]saient sur lui,
« [et, tels de faibles en]fants, lui baisaient les pieds [3].
« [Moi, comme] une épouse, je l'ai couvert de caresses,
« puis, je l'ai déposé à tes pieds,
« [et, toi, tu] l'as mis de pair avec moi ! »
[La mère de Gilgamesh, la sage,] l'avisée, l'omnisciente, dit à son seigneur,
[Ninsoun, la sage,] l'avisée, l'omnisciente, dit à Gilgamesh :
« Les étoiles du ciel, [ce sont] les [compagnons] ;
« que, [comme un roc d'Anou] est tombé sur toi,
« [— tu as voulu le soulever,] il était (trop) fort pour toi,
« [tu as voulu le culbuter,] tu n'as pu l'ébranler,
« [toi, tu l'as] déposé à mes pieds,
« [moi, je] l'ai mis de pair avec toi
« [et, comme une épouse,] tu l'as couvert de caresses —
« [cela (signifie)] un homme fort, un compagnon sauveur [de son ami],
« [dans le pays,] il sera le (plus) fort, il sera plein de vigueur,
« [autant qu'un roc d'Anou, ses] bras seront durs et forts ;
« [que, toi, comme une épouse,] tu l'aies couvert de caresses,

1. Sur les rêves et leur signification pour la pensée babylonienne, on pourra lire A. L. OPPENHEIM : *Le Rêve et son interprétation dans le Proche-Orient ancien*, Paris (Horizons de France), 1959, traduit et adapté par Mlle J.-M. Aynard de l'édition américaine parue dans les *Trans. of the Amer. Philosoph. Society*, N. S. 46/3, Philadelphia, 1956.

2. Une météorite, Anou étant le dieu du Ciel.

3. Il semble bien qu'il y ait dans cette allégorie le souvenir d'un ancien « rite de passage » au cours duquel l'adolescent devait prouver sa force en soulevant ou en poussant un bloc de pierre, en présence de tous les habitants du village ou du clan. Le rocher était sans doute réputé être tombé du ciel. Le souvenir et la signification du rite transparaissent mieux encore dans la version paléo-babylonienne, donnée ci-après. Cette interprétation du passage fera l'objet d'une étude prochaine de Mme E. Cassin.

« [cela (signifie) de plus (que),] toi, il ne t'abandonnera pas !
« [Voilà ce que signi]fie ton rêve. »

[Gilgamesh, une autre fois, a dit] à sa mère :
« Ma mère, j'ai] vu un second rêve :
« [dans Ourouk-l'Enclos,] une hache gisait à terre,
« autour de laquelle on s'était rassemblé.
« [Ourouk-le-Pays] se tenait auprès d'elle,
« [(tout) le pays s'était] rassemblé à son sujet,
« la [foule], contre elle [se pressait].
« [Moi,] je l'avais déposée à tes pieds
« [et,] comme une épouse, je la couvris de caresses,
« [et, toi, tu] la mettais de pair avec moi. [1] »
[La mère de Gilgamesh, la] sage, l'avisée, l'omnisciente, dit à son fils,
[l'aimante Ninsoun, la] sage, l'avisée, l'omnisciente, dit à Gilgamesh :

« [La hache] que tu as vue, ô homme,
« [(que) tu aimes et] couvres de caresses comme une épouse,
« [(signifie) que vient vers toi] un homme fort, un compagnon sauveur de son ami.
« [Dans le pays,] il est le (plus) fort, il est plein de vigueur,
« [comme un roc d'A]nou, ses bras sont durs et forts. »
[Gilgamesh lui] dit, à [sa mère] :
« Puisse-t-il m'advenir, par la volonté du grand Enlil,
« que, moi, j'obtienne [un ami et un conseiller],
« oui, que j'obtienne, moi, un ami et un conseiller ! »
[Ainsi Gilgamesh exposait] ses rêves (à sa mère). »

[La fille]-de-joie racontait à [Enkidou] les rêves de Gilgamesh
et, au bord du point d'eau, tous deux étaient assis [2].

Deuxième tablette

Dans la version ninivite que nous avons suivie jusqu'ici, la deuxième tablette de l'épopée est en fort mauvais état. Il n'en subsiste que quelques fragments épars. Nous avons la chance toutefois d'en posséder

1. On remarquera que ce second rêve est décrit en des termes à peu près identiques à ceux du premier rêve. Aussi peut-on se demander si le transport et le maniement d'une certaine hache n'étaient pas, dans un passé oublié, une variante du « rite de passage » que nous avons évoqué à la note précédente.
2. Variante : « *et ils continuèrent à s'aimer tous les deux* ».

e version plus ancienne [1], d'époque hammourapienne, qui permet retrouver et de suivre le fil du récit. Mais l'écriture ancienne du ème comportait un découpage des chants successifs qui n'était pas actement le même que celui qu'adopteront les scribes postérieurs. a deuxième tablette notamment commençait plus tôt et s'ouvrait sur s deux songes de Gilgamesh que nous connaissons déjà. Nous les prendrons ici pour ne point rompre l'unité du texte [2].

Gilgamesh, s'étant levé, explique son rêve
et dit à sa mère :
« Ma mère, au cours de cette nuit,
j'étais plein de forces, et j'allais et venais
parmi les jeunes hommes.
Alors qu'il y avait des étoiles au ciel,
un bloc d'Anou [3] *est tombé près de moi.*
J'ai voulu le soulever : c'était trop lourd pour moi.
J'ai voulu l'ébranler : de l'ébranler je n'ai pas eu la force.
Ourouk-le-Pays, autour de lui, s'était assemblé,
les jeunes hommes lui embrassaient les pieds.
Je m'obstinai ; ils m'assistèrent ; [4]
je le soulevai, et je l'apportai jusqu'à toi. »
La mère de Gilgamesh, l'omnisciente, dit à Gilgamesh :
« Sans doute, Gilgamesh, que (quelqu'un) qui est comme toi
est né dans le désert et que la steppe l'a vu grandir.
Quand tu le verras, toi, tu seras heureux.
Les jeunes hommes lui embrasseront les pieds,
tu le serreras dans tes bras
et jusqu'à moi tu le conduiras ! »
S'étant rendormi, (Gilgamesh) rêva derechef.
[Ce rêve], il le raconte à sa mère :
« Ma [mère], j'ai de nouveau rêvé :
j'ai vu des troubles dans la rue d'Ourouk-la-Grand-Place ;
une hache gisait à terre,
autour de laquelle on s'était rassemblé.
Cette hache était (pour tous) d'aspect redoutable,
mais, lorsque je la vis, moi, je me réjouis.

1. Ce qui en reste est représenté par deux tablettes, dites, l'une (2e tablette), de Pennsylvanie, l'autre (3e tablette), de Yale.
2. Nous le redonnons d'autant plus volontiers que, de forme et de fonds, les deux versions diffèrent parfois assez sensiblement.
3. Une météorite. *Cf.*, ci-dessus, tabl. I, col. V. 28, note 2.
4. Les vers du poème ancien sont, « typographiquement » du moins, plus courts que ne le sont ceux de la version ninivite. Comme on le constatera par la numérotation des lignes, nous avons été amené parfois à les regrouper par deux.

Je l'aimais, et, comme une épouse,
je la couvrais de caresses.
Je la pris et la mis à mon côté. »
La mère de Gilgamesh, l'omnisciente, dit à Gilgamesh :
« [La hache que tu as vue est un homme :]
si tu la couvrais de caresses,
c'est pour que je la mette de pair avec toi ! »
(Ainsi) expliquait-elle à Gilgamesh (son) rêve.

Enkidou était assis devant la courtisane,
(et) ils se cajolaient l'un l'autre.
Enkidou avait oublié le lieu où il était né.
Six jours et sept nuits,
Enkidou, en rut, posséda la fille-de-joie.
La courtisane ouvrit la bouche et dit à Enkidou :
« Je te contemple, Enkidou, tu es comme un dieu.
Pourquoi, avec les bêtes, erres-tu dans le désert ?
Viens, je vais te conduire dans Ourouk-la-Grand-Place,
au temple merveilleux, demeure d'Anou !
Enkidou, lève-toi, je vais te conduire
à l'Eanna, demeure du dieu Anou,
là où (est) [Gilgamesh, parfait en prou]esses [1].
Et, toi, tu es [tout] comme [lui] :
tu [l'aimeras comme] toi-même.
Viens, lève-toi du sol, où couche le berger. »
Il entendit ces paroles, il comprit ce qu'elle disait,
le conseil de la femme parvint jusqu'à son cœur.
Elle enleva son vêtement : de l'un, elle le vêtit,
de l'autre vêtement, elle-même resta vêtue.
(Puis,) tenant sa main,
comme un jeu[ne enfant], elle le conduit
vers des huttes de bergers,
là où (se trouvait) un enclos à bétail.
Autour de lui, s'attroupèrent les pâtres :
« [...] [2]*. [Ce gaillard, où il est né,]*
[mangeait l'herbe printanière,]
(et) c'est le lait des animaux
qu'il avait coutume de téter. »
On mit du pain devant lui,

1. Restitution et sens incertains.
2. Manquent ici, en fin de colonne, quatre vers, dont les deux derniers toutefois peuvent être sans doute restitués, grâce au parallélisme vraisemblable des lignes 182-183.

(que,) plein d'embarras, il regarde et examine :
Enkidou ne connaissait pas le pain pour manger ;
de la bière pour boire il n'était pas instruit.
La courtisane, ouvrant la bouche, dit à Enkidou :
« Mange du pain, Enkidou, (c'est) signe de vie (civilisée),
bois de la bière, (c'est) ce qui doit se faire en pays (civilisé) ! »
Du pain, Enkidou en mangea à en être rassasié,
de la bière, il en but sept fois à la cruche.
Son humeur se détendit ; il chanta joyeusement ;
plein d'allégresse fut son cœur et ses traits s'éclairèrent.
Il frictionna d'eau son corps hirsute
et, lorsque d'huile il se fut frotté, il ressembla à un homme ;
il revêtit un vêtement et fut comme un époux.
Il prit son arme, et combattit les lions.
Durant les nuits, les bergers restèrent couchés :
lui, massacra les loups, pourchassa les lions.
Les vieux pâtres pouvaient dormir :
Enkidou était leur gardien,
homme éveillé, gaillard unique.

. . . . . .

Une quinzaine de vers manquent ici, au cours desquels le poète continuait sans doute à évoquer la vie simple et frugale que menait Enkidou au milieu des bergers.

A la colonne suivante, au revers de la tablette, le texte reprend sur un nouvel épisode. Enkidou va incidemment apprendre la tyrannie que Gilgamesh exerce sur la population d'Ourouk, et cette révélation le bouleversera.

. . . . . .

(Enkidou) faisait l'amour,
(lorsque,) levant les yeux, il vit un homme.
Il dit à la courtisane :
« Fille-de-joie, chasse cet homme !
Pourquoi est-il venu par ici ?
Je veux lui [deman]der [1] *son nom. »*
La courtisane appela l'homme,
et, lorsqu'il fut venu vers lui, il lui dit :

1. Le mot est en partie cassé, et on l'a restauré de diverses manières ; certains commentateurs traduisent comme ci-dessus (*Chic. Assyr. Dict.*, vol. 21, 115 *a*), d'autres (W. von Soden, dans *Zeitschr. f. Assyr.*, *53*, 211) : *je veux [app]eler (son nom)*.

« Homme, vers où te hâtes-tu par ici ?
Quel est ce voyage, pour toi (plein) de fatigues ? »
L'homme, ouvrant la bouche,
dit à Enkidou : [1]
« [On m'a in]vité à un mariage [2].
C'est la coutume des gens (d'ici)
que le choix pour les fiançailles.
Je vais accumuler sur le plateau de fête
des mets délicieux pour la noce.
Mais, pour le roi d'Ourouk-la-Grand-Place,
est ouvert le filet (nuptial) [3] *des gens, pour que (lui-même) choisisse*

pour Gilgamesh, le roi d'Ourouk-la-Grand-Place,
est ouvert le filet (nuptial) des gens,
pour que (lui-même) choisisse !
L'épouse destinée, il la possède
lui, tout d'abord ; le mari, après (seulement) !
Il est dit par la décision de dieu :
dès qu'est coupé le cordon ombilical,
c'est là le destin de l'homme ! »
A ces paroles de l'homme,
le visage d'Enkidou pâlit.

. . . . . .

1. Le passage qui suit est de sens difficile, du fait que le texte est souvent en mauvais état, et la langue, imagée et concise. Les interprétations qui en ont été proposées divergent en maints endroits :
vers 144 : *[je veux t'emm]ener à un mariage.*
vers 147 s. : *pour la ville (!) il a accumulé les corvées,*
le ravitaillement de la ville (!) incombe (!) aux rieuses.
L'expression « les rieuses » serait ici une image poétique et charmante pour désigner les femmes. (*Cf.* W. VON SODEN : *op. cit.*, p. 212.)

2. Littéralement : *à la maison de l'état de beau-père.* Cette expression, comme celle, plus brève, « la maison du beau-père » ne paraît pas signifier autre chose que « mariage » ou « noce » ; « faire l'état de beau-père » est une façon de dire « célébrer un mariage » (*cf.* FINKELSTEIN, dans *Rev. d'Assyriol.*, 61, 127).

3. Il s'agit vraisemblablement dans ces lignes du « droit du seigneur » qu'exerce Gilgamesh au dépens des jeunes femmes de son apanage (*cf.* vers 154-156).
Le « filet » dont il est question aux vers 150 et 152 n'est peut-être pas, comme le suppose W. von Soden (*op. cit.*, p. 211), un filet qui recouvrirait le lit nuptial, mais plutôt un filet qui, dans la maison des parents, pouvait isoler la part de la demeure et la couche réservées aux nouveaux mariés, et derrière lequel, le jour des noces, la jeune épouse attendait sans doute son mari.
Une coutume analogue, et l'usage d'un semblable filet, paraissent en effet s'être conservés dans certaines régions de l'Irak, jusqu'à une époque toute récente (*cf.* HEINZ WESTPHAL : *Die Ma'dan, Kultur und Geschichte der Marschenbewöhner im Süd-Iraq*, dans *Forsch. z. Ethn. u. Sozialpsyc.*, IV (1962), pp. 220-221.

Lacune de onze vers. Indigné de ce qu'il vient d'apprendre, Enkidou part pour la ville afin de faire entendre raison au tyran Gilgamesh.

. . . . . .

[Enkidou] marchait [en tête],
et la courtisane, après lui.
Lorsqu'il fut entré dans Ourouk-la-Grand-Place,
autour de lui, la foule s'assembla ;
lorsqu'il s'arrêta dans la rue d'Ourouk-la-Grand-Place,
les gens, rassemblés, disaient à son sujet :
« Il ressemble à Gilgamesh pour l'aspect :
de taille, il est plus petit,
mais plus vigoureux pour l'ossature.
[Ce gaillard, où] il est né,
a mangé [l'herbe] printanière,
et c'est le lait des animaux
qu'il avait coutume de téter. »

Constamment, dans Ourouk étaient des sacrifices.
Les jeunes hommes se purifiaient.
Un récipient de cuivre (?) était disposé
pour l'homme dont l'aspect s'effraie (?) [1].
Pour Gilgamesh, pareil à un dieu,
il lui est (maintenant) un rival [2].
Pour la déesse Ishhara un lit était préparé.
Gilgamesh, avec [elle], cette nuit, allait se rencontrer !
Il y allait, lorsque, se [campant] dans la rue, [3]
[Enkidou] coupa la route à Gilgamesh...

. . . . . .

[Gilgamesh considéra cet homme]
[qui lui barrait] le chemin ;
Gilgamesh [le considéra] :
[comme il était né] dans le désert,
il était plein de colère [...]

1. Deux mots au moins, dans cette phrase, sont de lecture incertaine, et le sens général reste obscur.

2. La phrase est peut-être au style direct : elle citerait alors des paroles prononcées par les gens d'Ourouk.

3. On peut hésiter sur le sujet du premier verbe de la phrase : Gilgamesh ou Enkidou ? Après le vers 199, sept vers ont disparu dans une cassure, à la fin de la colonne V et au début de la suivante. Les restitutions proposées pour les vers 207-210 sont plus ou moins conjecturales, et le sens du verbe qui commence le vers 211 est très incertain.

Au-devant de lui, [Enkidou] s'élança
(et) ils s'affrontèrent dans la grand-place du pays.
Enkidou barra la porte avec son pied
et ne permit pas à Gilgamesh d'entrer.
Ils s'empoignèrent et, tel le lutteur exercé, s'arc-boutèrent.
Ils démolirent seuil et montants,
et le mur vacilla.
Gilgamesh et Enkidou s'empoignèrent
et, tel le lutteur exercé, s'arc-boutèrent.
Ils démolirent seuil et montants,
et le mur vacilla !
Gilgamesh ploya alors,
son pied (encore) au sol [1] ;
sa fureur se calma, et il détourna sa poitrine.
Lorsqu'il eut détourné sa poitrine,
Enkidou lui dit, à Gilgamesh :
« *Oui, comme un être unique,*
ta mère t'a mis au monde,
la Taure des Enclos (célestes),
la déesse Ninsoun !
On a (légitimement) élevé ta tête au-dessus des (autres) époux,
et la royauté sur les peuples
c'est bien à toi qu'Enlil l'a destinée ! »

Sur ce vers s'achève la deuxième tablette de la version ancienne. La troisième tablette, de même époque, qui nous est également parvenue [2], aurait pu nous restituer toute la fin de la deuxième tablette ninivite. Malheureusement, les deux premières colonnes en sont très gravement mutilées. On y lit seulement que Gilgamesh et Enkidou

1. La concision du récit en rend le sens ambigu. Il est vraisemblable que la « fureur » dont il est question au vers 230 est celle d'Enkidou, de sorte que les deux vers précédents pourraient s'entendre « Gilgamesh ploya, et le pied (d'Enkidou) (resta) au sol ».
Dans la version ninivite, presque entièrement disparue, subsiste pourtant (Rm 289, col. II) le récit du combat :
37 *Il coupa la route [à Gilgamesh]...*
44 *Pour Ishhara, un lit pour la [nuit avait été dressé].*
45 *Mais (maintenant) pour Gilgamesh il y a un rival !*
Enkidou, à la porte de la maison nuptiale,
mit [son] pied en travers,
et ne permet pas qu'on fît entrer Gilgamesh.
Ils s'empoignèrent alors à la porte de la maison nuptiale.
Dehors, ils se combattirent, sur la grand-place du pays.
50 *Le seuil et les montants tremblèrent, le mur vacilla.*
2. Tablette dite « de Yale » (Jastrow-Clay, YOS, vol. IV/3).

« s'embrassèrent et firent amitié » (19'-20') et l'on devine que, par la suite, Gilgamesh emmenait son nouveau compagnon auprès de sa mère, la déesse Ninsoun. Enkidou se laisse alors aller à une crise de profond découragement.

II. . . . . .

[Ses yeux étaient pleins] de larmes,
son cœur était [fâché]
et [lui-même] il se torturait.
[Les yeux d']Enkidou étaient pleins de larmes,
son cœur [était fâché]
et [lui-même] se torturait.
[Gilgamesh abais]sa son visage [1]
[et dit] à Enkidou :
« *[Mon ami, pour]quoi tes yeux*
[sont-ils pleins] de larmes,
ton [cœur est-il fâché]
[et te tor]tures-[tu toi-même] ? »
[Enkidou, ouv]rant [la bouche],
dit à Gilgamesh :
« *Les plaintes, mon ami,*
paralysent les muscles de ma gorge,
mes bras pendent inertes
et ma force est devenue faiblesse ! »
Gilgamesh, ouvrant la bouche,
dit à Enkidou :
. . . . . .

Nouvelle lacune de quelques vers. On peut supposer que Gilgamesh réconfortait son ami et le pressait de venir avec lui combattre le géant Houmbaba, gardien de la Forêt des Cèdres.

III. « *[Dans la Forêt, habite] le puissant Houwawa* [2],
[moi et toi, nous] irons le tuer
[pour] détruire ainsi tout mal dans le pays].
[Allons couper] des cèdres... » [3]
Enkidou, ouvrant la bouche, dit à Gilgamesh :
« *Je sais, mon ami, (pour l'avoir appris) dans la steppe,*
lorsque j'y vagabondais avec le troupeau,

1. En signe de compassion et d'affliction.
2. Forme ancienne du nom de Houmbaba.
3. Les trois vers qui suivent sont très mutilés.

qu'à soixante doubles lieues [1], *partout la Forêt est entourée (de fossés).*
Quel [est celui qui] s'enfoncerait dans son sein ?
De Houwawa la clameur est (celle du) Déluge,
sa bouche, c'est le feu, et son souffle, la mort !
Pourquoi as-tu désiré une telle entreprise ?
C'est combat qu'on n'affronte pas
que la demeure de Houwawa ! »
Gilgamesh, ouvrant la bouche, dit à Enkidou :
« [Des cèdres,] je veux monter jusqu'à leur montagne,
[qui est au cœur de la] grande [Forêt], [2]
[je couperai des cèdres, et tuerai Houwawa] !
[Oui, je veux aller] à [la Forêt des Cèdres,]
demeure de [Houwawa] !
Une hache [me suffira pour le combattre],
Toi, [reste ici, si tu as peur],
moi, je [m'enfoncerai seul dans la Forêt] ! »
Enkidou, ouvrant la bouche, dit à Gilgamesh :
« Comment, nous, irons-nous dans la Forêt [des Cèdres] ?
Le dieu Wêr est son protecteur, [Houwawa, son gardien],
il est puissant et il ne dort jamais.
A Houwawa, Wêr [a donné la vigueur],
Adad, [son] gron[dement...
Lui-même [...]
IV. *Pour qu'il assure l'intégrité de la Forêt des Cèdres,*
[Enlil l'a doté] des sept épouvantes [3] *! »*
Gilgamesh, ouvrant la bouche, dit à Enkidou :
« Qui donc, mon ami, peut monter dans le ciel ?
Les dieux, oui, avec le Soleil, à jamais [y demeurent].
De tout être humain, les jours sont comptés,
quoi qu'il fasse jamais, ce n'est que du vent !
Si, toi, dès à présent, tu as peur de la mort,
à quoi (te sert) la supériorité de te (dire) un héros ?
(Veux-tu) que je marche devant toi
et que ta bouche me crie : « Approche, n'aie pas peur ! »
Si je succombe, que j'établisse (au moins) ma renommée :
Gilgamesh, dira-t-on, contre le puissant Houwawa
avait engagé le combat !
Au moment où il naissait, tu avais grandi dans le désert,

1. La « lieue » assyro-babylonienne valait quelque 10 800 m.
2. Le passage qui suit, jusqu'à la fin de la colonne, est très endommagé. Les restitutions proposées ci-dessus restent conjecturales.
3. *Cf.* ci-après p. 180, note 2.

le lion t'assaillait... tout cela tu le sais !
. . . . . [1]
[En me parlant ainsi (?)] tu as rendu mon cœur malheureux,
je veux pourtant entreprendre
d'aller couper les cèdres,
et, moi-même, me faire [un renom] éternel !
[Viens], mon ami, que j'aille vite chez un forgeron,
pour que, devant nous, on fonde [nos armes] ! »
Se [tenant (par la main)], ils se hâtèrent d'aller chez les forgerons.
Tenant conseil, les artisans échangent leurs avis.
Ils fondirent des cognées, de grande taille ;
ils fondirent des haches, de trois talents [2] *chacune ;*
ils fondirent des poignards, de grande taille,
chaque lame, de deux talents,
de trente mines chaque crête de leur garde ;
et ils fondirent des poignards de trente mines d'or.
Gilgamesh et Enkidou ont dix talents chacun [3].
Lorsque, d'Ourouk, il eut (re)fermé la septuple grand-porte,
apprenant [la nouvelle], la foule s'assembla,
[et manifesta sa] joie, dans la rue d'Ourouk-la-Grand-Place.
[Voyant] sa joie, Gilgamesh,
[dans la rue d'Ourouk]-la-Grand-Place,
[comme la foule] devant lui se tenait,
[Gilgamesh] dit [ces paroles]
[aux habitants d'Ourouk-] la-Grand-Place :
« [Moi, je veux marcher contre le] puissant [Houwawa],
V. *moi, Gilgamesh, je veux voir celui dont on parle,*
celui dont tous les pays redisent partout le nom,
je veux l'attaquer dans la Forêt des Cèdres
et faire savoir au pays (tout entier)
combien fort est un enfant d'Ourouk !
Je veux entreprendre d'aller couper les cèdres,
et, moi-même, me faire un renom éternel ! »
Les Anciens d'Ourouk-la-Grand-Place
répliquèrent à Gilgamesh :
« Tu es jeune, Gilgamesh, ton cœur t'emporte :
tout ce que tu veux faire, tu ne le connais pas !

1. Ici, quatre vers, trop mutilés pour pouvoir être traduits.
2. Le « talent » équivaut à 60 « mines », et la « mine », à 480 g environ. A la ligne 168, le mot traduit par « lame » (*cf. Chic. Ass. Dict.*, vol. 16, pp. 204-205 et vol. 1, 209 *b*) est compris par d'autres traducteurs au sens de « pierre à aiguiser » (W. von Soden : *Akk. Handw.*, 648 *b*).
3. C'est le poids total de leurs armes.

Nous avons ouï dire que de Houwawa l'aspect est terrifiant ;
quel est celui qui affronterait ses armes ?
A soixante doubles-lieues, partout, la Forêt est entourée (de fossés) :
quel est celui qui s'enfoncerait dans son sein ?
De Houwawa la clameur est (celle du) Déluge,
sa bouche, c'est le feu, et son souffle, la mort !
Pourquoi as-tu désiré une telle entreprise ?
C'est combat qu'on n'affronte pas que la demeure de Houwawa !
Gilgamesh, entendant les propos de ses conseillers,
vers son ami tourna son regard, en riant :
« Maintenant, mon ami, [devrais-je] ainsi [dire] :
J'ai peur de lui, je [vais rester ici] !
(Non !) je vais aller [vers la Forêt des Cèdres]
[combattre le puissant Houwawa (?)].

. . . . . .

Lacune de sept vers. Les Anciens de la ville d'Ourouk, voyant qu'ils ne peuvent vaincre l'obstination de leur roi, le bénissent au seuil de sa périlleuse entreprise.

. . . . . .

« Que ton dieu personnel t'[accompagne],
qu'il te fasse [prendre] la (bonne) route
jusqu'à (ton retour au) Quai d'Ourouk-la-Grand-Place ! »
S'étant agenouillé, Gilgamesh [pria le dieu Soleil] : [1]
« [Puissent se réaliser] les paroles qu'ils disent !
Je m'en vais, ô Shamash ; [vers toi je lève ma] main :
puissé-je là-bas garder sauve [ma] vie !
Ramène-moi sain [et sauf] au Quai (d'Ourouk) !
Étends [sur moi] une ombre protectrice ! »
Puis, Gilgamesh appela son ami
[et examina (?) avec lui] son présage.

. . . . . .

Six lignes, ici, jusqu'à la fin de la colonne, sont mutilées ou manquantes. Il y était sans doute question du présage envoyé par Shamash à Gilgamesh, comme réponse à sa prière. La signification en devait être défavorable, car le héros s'en afflige, tout en persévérant dans son projet.

1. Sa prière accompagnait sans doute une demande d'oracle, comme le laisse entendre le vers 222.

. . . . . .

Les larmes coulaient [des yeux] de Gilgamesh :
« [Oui, je prends] un chemin que je n'ai jamais parcouru.
J'en ignore, ô mon dieu, [même la] direction !
Si, moi, je puis garder sauve [ma vie],
[revenir] ici, plein de contentement,
[et jouir alors], chez moi, du bonheur que je te devrai,
[je] te [ferai asseoir, ô Shamash,] sur des trônes ! »
[On lui apporta alors] son équipement,
[les cognées et les] poignards de grande taille,
[et l']arc et le carquois.
Ils entreprirent [de s'équiper] :
[Gilgamesh] prit sur lui les cognées,
[le poignard] et son fourreau,
[ainsi que l'arc] anzanite,
[et il mit le poignard d'or] à sa ceinture.
Dans la rue, ils se mirent en route ;
la foule se pressait autour de Gilgamesh :
« Quand reviendras-tu (maintenant) dans la ville ? »

C'est ici que devait s'arrêter le texte correspondant de la deuxième tablette ninivite, car la tablette suivante reprend le récit exactement à l'endroit où le laissent ces derniers vers. Nous n'en continuerons pas moins à utiliser, ci-après, la fin de la tablette ancienne, mieux conservée et plus développée que le passage parallèle de la version ninivite.

Troisième tablette

Les Anciens bénissent Gilgamesh
et le conseillent [au sujet de] sa route :
« [Ne te] fie pas, Gilgamesh, (seulement) à la force,
que tes [yeux] soient bien clairs ! Prends garde à toi !
[Qu']Enkidou marche devant toi,
il a (déjà) vu le chemin et parcouru la route.
De la Forêt, [il con]naît les accès
[et, de] Houwawa, toutes les roueries.
[Dans le] passé (déjà), il a sauvé (son) compagnon :
ses [yeux] sont bien clairs et [il le gardera].
[Que] Shamash te fasse atteindre l'objet de ton désir,
qu'il fasse voir à tes yeux ce que ta bouche a dit,
qu'il ouvre devant toi les chemins sans issue,
qu'il rende la route praticable à tes pas,

(et) la montagne, praticable à tes pieds !
Que ta nuit t'apporte message dont tu te réjouisses,
(et) que Lougalbanda [1] t'assiste en ton désir !
Au plus tôt, atteins l'objet de ton désir !
Au fleuve de Houwawa, auquel tu aspires, lave tes pieds !
A l'étape du soir, creuse un puits,
qu'il y ait toujours de l'eau dans ton outre,
tu feras pour Shamash une libation d'eau fraîche
et souviens-toi aussi du dieu Lougalbanda ! »
Enkidou, ouvrant la bouche, dit à Gilgamesh :
« [Gilgamesh,] comme tu as lutté, fais route (maintenant) :
[que] ton cœur [n'ait pas] peur ; sur moi fixe tes yeux :
[pour] des guerriers je connais sa demeure
et tous [les chemins] que parcourt Houwawa.
Ordonne [notre départ], et renvoie (tous) ceux-ci ! »
[Gilgamesh dit aux Anciens d'Ourouk] :
« [Je vais combattre le puissant Houwawa],
[moi, Gilgamesh, je vais voir] celui dont on parle,
[celui dont tous les pays] redisent partout [le nom] !
[Avec Enkidou qui], avec moi, sera venu
[je veux réaliser ce que je] vous disais,
[et revenir parmi] vous, plein de contentement ! »
[Lorsqu'ils eurent entendu] ces paroles de lui,
les jeunes hommes implorèrent [pour lui] :
« Va, Gilgamesh, que [ta route soit bonne],
que ton dieu protecteur marche [à côté de toi]
et qu'il te fasse atteindre [l'objet de son désir] ! » [2]

. . . . . .

Gilgamesh, ouvrant la bouche, parle
(et) dit à Enkidou :
« Viens, Enkidou, allons (d'abord) à l'Egalmah [3]
nous présenter à Ninsoun, la grande Reine ;
Ninsoun est sage, avisée, omnisciente,
elle ménagera à nos pas une route (bien) conseillée. »
Se tenant l'un l'autre, main dans la main,

1. Ancien roi divinisé d'Ourouk.
2. Ici s'arrête, après une courte lacune, la deuxième tablette de la version ancienne. Ci-dessus, nous revenons ensuite à la version ninivite, qui condensait en douze vers (1-12) le développement précédent (247-289). Le sens général n'en différait guère que par des recommandations qu'adressaient les Anciens à Enkidou, en lui confiant le salut de leur roi.
3. Historiquement, l'Egalmah était le temple de Goula (« Dame d'Isin »), à Isin. Ici, il s'agit naturellement de la demeure de la déesse Ninsoun, à Ourouk : le mot signifie « Palais sublime ».

Gilgamesh et Enkidou s'en vont (ainsi) à l'Egalmah,
pour se présenter à Ninsoun, la grande Reine.
Gilgamesh, s'avançant, entra dans [le temple de] la Reine :
« Ninsoun, (dit-il) je me sens assez fort [pour partir]
sur la route lointaine (qui mène) où [Houmbaba demeure],
[pour affronter] un combat que je connais pas,
[pour parcourir un chemin] que je ne [connais pas] !
Jusqu'au jour [où je serai parti et revenu],
[jusqu'à ce que j'arrive à la Forêt des Cèdres],
[jusqu'à ce que je tue le puissant Houmbaba]
[et détruise, dans le pays, tout mal que hait Shamash],
[ô Ninsoun, implore Shamash pour moi],
[afin que je tue Houmbaba, que je coupe]ces [cèdres],
pour qu'il y ait par[tout la paix dans le pays],
et que devant toi [je dépose le trophée de ma gloire] ! »
[Le discours] de son fils, Gilgamesh,
[Ninsoun, anxieuse]ment, l'écouta tout au long.

. . . . . [1]

II. *[Ninsoun] pénétra [dans sa chambre],*
[elle se lava, et se frotta de] saponaire [2],
[elle mit une robe,] convenant à son corps,
[elle mit un collier,] seyant à sa poitrine ;
[ceinte de sa ceinture], et coiffée de sa tiare,
[elle aspergea] d'eau le sol et la poussière,
gravit [les escaliers,] monta sur la terrasse,
elle monta, [et face au] Soleil, elle fit fumer l'encens,
elle offrit une liba[tion, (et), face] au Soleil, leva ses bras :
« Pourquoi m'as-tu fait pour fils Gilgamesh
et lui as-tu infligé un cœur qui n'a pas de repos ?
Maintenant, voilà que tu l'as poussé à partir
sur la route lointaine (qui mène) où Houmbaba (demeure),
à affronter un combat qu'il ne connaît pas,
à parcourir un chemin qu'il ne connaît pas !
Jusqu'au jour où il sera parti et revenu,
jusqu'à ce qu'il arrive à la Forêt des Cèdres,
jusqu'à ce qu'il tue le puissant Houmbaba,
et qu'il ait détruit dans le pays tout le mal que tu hais,

1. Manquent ici, en fin de colonne, environ quatorze lignes. Celles qui précèdent sont très gravement mutilées, mais, sauf pour les lignes 31 à 34, elles peuvent être aisément reconstituées, grâce à la répétition textuelle qui en est faite à partir de la ligne 13 de la colonne suivante.
2. L'identification de cette plante (*toulal*), utilisée pour la toilette, n'est pas absolument assurée.

durant le jour, où toi-même [parcours le céleste] chemin,
qu'Aya, la jeune épousée, ne craigne pas, elle-même, de te (le) rappeler
Pendant la nuit, con[fie-le] aux Veilles nocturnes,
alors que, le soir, [apparaîtront les étoiles des cieux] !

. . . . . .

Une longue lacune a emporté la fin de la colonne, qu'un ou deux fragments, très mutilés, jalonnent sans en éclairer le sens général. On peut toutefois supposer que la prière de Ninsoun continuait, et se prolongeait, peut-être, tout au long des quelque cinquante vers (et au-delà même) de la colonne suivante (III.), dont il ne nous reste que des débuts de lignes inutilisables. Le texte reprend au quinzième vers de la quatrième colonne :

. . . . . .

Elle éteignit l'encens, récita plusieurs [fois une incantation]
puis appela Enkidou pour lui faire ces recommandations :
« O fort Enkidou, tu n'es pas sorti de mon sein,
mais, à présent, je te déclare (mien),
parmi les « oblats [1] » de Gilgamesh ;
(comme si) l'une des grandes prêtresses, hiérodules ou hétaïres avait placé la « marque » au cou d'Enkidou,
(comme si) les grandes prêtresses l'avaient accueilli [comme un enfant voué (?)],
et les Filles-de-dieu, élevé [dans le temple],
(déclare :) « Moi, je suis Enkidou, [que Ninsoun]
« a accueilli par[mi les « oblats » de Gilgamesh ! »]

. . . . . .

Le reste de la colonne est cassé. Enkidou y jurait sans doute de rester aux côtés de Gilgamesh, et de l'assister tout au long de son voyage, « qu'il durât des jours, des mois ou des années » (l. 30-33). De la colonne suivante, très endommagée, ne subsistent que quelques fins de lignes, qui ne laissent rien transparaître de son contenu. De la sixième et dernière, le seul fragment conservé nous ramène aux portes de la ville, où les Anciens redisent aux deux amis les conseils qu'ils

1. Les « oblats » étaient des personnes vouées, souvent depuis leur enfance, au service d'un temple, pour lequel ils travaillaient, suivant leur profession. Comme symbole de leur « vocation », sans doute portaient-ils, au cou, une marque distinctive, dont le nom akkadien (« support », (marque d') obligation ») ne laisse pas deviner la nature.

eur avaient déjà donnés, au début de cette même tablette [1], avant qu'ils ne se rendissent au temple de Ninsoun.

. . . . . .

[Qu'Enkidou] protège (son) ami, [qu'il garde son compagnon],
[qu'il lui fasse fran]chir (toutes) les fosses creusées [2] (?).
En notre assemblée, [nous t'avons confié le roi],
à ton retour, tu [nous (re)confieras le roi.] »
Enkidou, [ouvrant] la bouche, [parle]
et dit [à Gilgamesh] :
« Mon ami, tourne-[toi...

. . . . . .

Sur cette ultime cassure se terminait la troisième tablette de la version ninivite.

Quatrième tablette

Cette quatrième tablette, et la suivante, sont parmi les plus endommagées du poème. Nul fil conducteur ne permet de répartir avec certitude ni d'ordonner dans l'une ou l'autre de ces tablettes les fragments qui nous en sont parvenus. On ne s'étonnera donc pas de constater des différences notables entre les diverses traductions. Elles portent en particulier sur la place que l'on attribue au long récit des cinq songes prophétiques qu'eut alors Gilgamesh. Nous avons admis, avec la dernière étude parue à ce sujet [3], que ces songes font partie de la quatrième tablette, dans laquelle le poète évoque le voyage des deux héros jusqu'à la Forêt des Cèdres.

Le début en est mutilé.

. . . . . [4]

A 20 doubles lieues, ils mangèrent un morceau,
à 30 doubles lieues, ils s'arrêtèrent pour la nuit :
ils marchèrent 50 doubles lieues dans toute la journée.
Trajet d'un mois et demi, en trois jours,
ils allaient arriver à la montagne du Liban.

1. Colonne I, lignes 9-12 de la version ninivite, qui permet de reconstituer le passage.

2. Ce vers est de sens très obscur, chacun de ses termes pouvant être compris de diverses façons.

3. *Cf.* B. Landsberger : *Zur vierten und siebenten Tafel des Gilgamesh-Epos*, dans *Rev. d'Assyr.*, 62 (1968), pp. 97 et suiv.

4. Ce premier développement repose sur la leçon des deux fragments LKU 39 et 40, et des duplicats CT 46 nos 21 et 22.

(Le soir,) face au soleil, ils creusèrent un trou,
ils firent [...].
Gilgamesh monta sur le sommet de la montagne, [...],
15' *fit une libation de farine grillée à [...] [1] (et dit)] :*
« Montagne, apporte-moi un rêve qui soit message [favorable] ! »
Pour Gi[lgamesh], Enkidou lui avait préparé (?)
et fixé solidement un [abri (?) contre le] vent (?) ;
il le fit se coucher et avec un cercle [...]... [2]
20' *Gilgamesh, sur ses genoux, appuyait (encore) son menton,*
que tomba sur lui le sommeil qui possède [3] les hommes.

. . . . . .

Après une courte lacune, on retrouve sur un autre document [4] le fil du récit, au moment où Gilgamesh raconte à son ami ce premier rêve qu'il vient d'avoir :

[Après s'être levé, il dit à son ami :]
« [Mon ami, je vais te raconter] le rêve que j'ai vu :
[Nous progressions] dans les abîmes de la montagne,
quand la montagne [sur nous deux] s'écroula,
5' *mais [nous nous envolâmes (?)] comme des mouches de roseaux [5] (?) !»*
[Enkidou, qui] était né dans le désert,
à son ami expl[ique alors le [rêve] :
« Mon ami, [ton] rêve est favorable,
c'est un rêve [en tout point] précieux !
10' *Mon ami, la montagne que tu as vue [en rêve] [6]*
(signifie que) nous prendrons Houmbaba, que nous [le tuerons]
et que [nous jetterons] son cadavre dans la plaine !
(Ainsi,) au matin, [nous aurons de Shamash] mes[sage favorable] !»

A 20 doubles lieues, ils mangèrent [un morceau],
15' *à 30 doubles lieues, ils s'arrêtèrent [pour la nuit] :*

1. Sur le dieu auquel peut être offerte cette libation (Shamash, Lougalbanda, les mânes des morts (?), etc.), *cf.* l'étude précitée de B. Landsberger (p. 100), où l'on trouvera également discutée l'apparente contradiction entre les cinq nuits des rêves et le prétendu trajet accompli en trois jours (p. 102-103).
2. Le vers suivant, trop mutilé est omis *[...] comme du grain (dans (?)) la montagne... [...].*
3. Le sommeil, porteur de songes prophétiques, les pénètre et les féconde, comme la semence vivante de l'homme pénètre et féconde la femme : le même verbe est employé dans les deux cas.
4. K. 8586 et S. 1040 (C. Thompson, pl. 18-19), col. I.
5. L'interprétation des quatre derniers signes reste très incertaine.
6. Ou bien : *La montagne que tu as vue [est Houmbaba] !*

[ils marchèrent 50 doubles lieues pendant toute la journée].
(Le soir,) face au soleil, ils creusèrent un trou,
ils firent [...] ;
Gilgamesh monta au sommet [de la montagne],
20' *fit sa libation de farine grillée [à... (et dit) :]*
« Montagne, apporte-moi un rêve, [qui soit message favorable ! »]

. . . . . .

Une nouvelle cassure, ici encore, interrompt le récit de la version ninivite. Mais c'est certainement la mention de ce deuxième rêve que nous retrouvons sur une plus ancienne tablette [1] :

« Monte sur l'arête (?) de la montagne et regarde dans la plaine !
Du sommeil des dieux j'ai été (brusquement) privé.
Mon ami, je viens de voir un rêve.
Qu'il était néfaste, et sombre, et troublant !
Moi <et> un buffle sauvage nous étions aux prises :
5 *son <cri> retentissait ; il faisait se fendre le sol ;*
ses tourbillons de poussière enfumaient le ciel ;
devant lui, moi, je faisais front (?).
[Un homme alors (?)] me prit par... le bras,
me tira (?)... [2]
... (et) me fit [boire] l'eau de son outre. »
10 *(Enkidou dit :) « Mon ami, le [dieu] vers qui nous allons [est différent (?)] de lui.*

Ce buffle-là n'est pas du tout hostile :
ce buffle que tu as vu, c'est Shamash, le (dieu) de lumière !
Dans les épreuves, il nous prendra la main.
Quant à celui qui t'a fait boire l'eau de son outre,
15 *c'est ton dieu personnel, qui fait ta propre force,*
c'est Lougalbanda ! Si nous nous y mettons tous deux,
ensemble, nous ferons une œuvre comme il n'en est pas au monde ! »

La version ninivite [3] reprend au cours de l'épisode suivant, consacré au troisième rêve. Au terme d'une nouvelle étape, Gilgamesh monte sur la montagne et, comme les soirs précédents, après avoir offert sa libation, s'écrie :

1. IM 52615 (Bagdad) : cf. *Sumer*, XIII (1957), p. 91 et pl. 12 ; XIV, 114-124 ; *Zeitsch. f. Assyr.* 53, 215-219 ; *Rev. d'Assyr.* 62, 115-116. Il s'agit d'un extrait, copié par un élève scribe, et de rédaction assez fautive.
2. Ces trois vers sont très mutilés et, partant, de sens conjectural.
3. K. 8586, col. III.

« [Montagne,] apporte-moi un [rêve qui soit message favorable !»]
[Pour Gilgamesh, Enkidou] lui avait préparé
[et fixé solidement un] abri (?) [contre le] vent (?).
Il le fit se coucher et [, en cercle,...]...
Gilgamesh, sur [ses] genoux, appuyait (encore) son menton,
que sur lui tomba le sommeil, qui possède les hommes.
[Mais, au] milieu de la nuit, voilà que son sommeil s'achève.
Il se leva alors et dit à son ami :
« Mon ami, ne m'as-tu pas appelé ? Pourquoi suis-je éveillé ?
Ne m'as-tu pas touché ? Pourquoi suis-je troublé ?
Un dieu n'est-il pas passé ? Pourquoi mes chairs sont-elles paralysées ?
Mon ami, je viens de voir un troisième rêve
et ce rêve que j'ai vu était tout plein de troubles :
les cieux criaient, la Terre mugissait ;
il se fit un silence de mort, de sombres (nuées) surgirent,
un éclair fulgura, un feu s'embrasa,
[les flam]mes de plus en plus se firent éblouissantes, la mort pleuvait !
Puis, l'éclat du brasier [se ter]nit, le feu s'éteignit,
[les braises, qui] partout étaient tombées se changèrent en cendre !
[Descend]ons dans la plaine [1], que nous puissions nous consulter ! »
[L'ayant] entendu, Enkidou lui explique son rêve et dit à Gilgamesh :
. . . . . .

L'interprétation de ce troisième songe a disparu dans une cassure du texte, qui a également emporté le récit du rêve que, la quatrième nuit, eut de nouveau Gilgamesh. C'est avec l'explication qu'en donne Enkidou à son ami que commence un autre fragment [2] :

. . . . . .
[Du rê]ve que [tu as vu,]
mon ami, voici [l'explication] :
Houmbaba (est) comme [...].
[Avant que ne] brille (de nouveau) la lu[mière],
[sur] lui nous remporterons [la victoire],

1. Il semble que, après ce rêve « apocalyptique », le courage de Gilgamesh un instant défaille, et qu'il soit prêt à renoncer. C'est Enkidou probablement qui lui rendra confiance.
2. VAT 14513 (= LKU 40) ; *cf. Rev. d'Assyr.*, 62, p. 114.

Houmbaba, [contre qui] nous sommes pleins de fureur (?),
sur [lui], nous remporterons la [victoire !]
[Au matin, nous aurons] de Shamash un message favorable. »

[A 20 doubles lieues,] ils mangèrent un morceau,
[à 30 doubles lieues,] ils s'arrêtèrent pour la nuit.
Ils marchèrent [50 doubles lieues] pendant tou[te la journée].
[(Le soir,) face au soleil,] ils creusèrent un trou,
ils firent [...].
[Gilgamesh monta] au [sommet de la montagne],
fit [sa] libation [de farine grillée à... (et dit)] :
[« Montagne, apporte-moi] un rêve (qui soit) message [favorable] ! »
Pour [Gilgamesh], Enkidou [lui avait préparé]
et fixé solidement [un abri (?) contre le vent (?)].
[Il fit se coucher] et, en cercle, [...] [1]
[Gilgamesh, sur] ses [genoux] ap[puyait (encore) son menton,]
[que sur lui tomba le sommeil, qui possède les hommes.] [2]
. . . . . .

1. *Cf.* ci-dessus p. 172, note 2.
2. De ce cinquième rêve, il ne reste que des traces indistinctes dans KAR 319 (*cf.* rev. 8 : « *[Ce rêve] que tu as vu [...]*).

Une tradition non canonique de ces songes prophétiques nous a été en partie conservée par la copie qu'en firent des scribes hittites (KUB IV, 12) :

« . . . . . .
Je me suis réjoui de ton rêve, il m'est [très agréable] ».
Il abaissa (?) son visage [...].
Se tenant (par la main), ils vont marchant, (puis) [s'arrêtèrent] pour la nuit.
Le sommeil, qui sourd de la nuit, [les] saisit.
Mais, à la mi-nuit, le sommeil [déserta Gilgamesh].
Il dit son rêve à Enkidou : « Mon ami,
si tu ne m'as pas fait lever, pourquoi suis-je [éveillé] ?
Enkidou, mon ami, c'est un rêve que j'ai vu ! [Si]
tu [ne] m'as [pas] fait lever, pourquoi [serais-je éveillé ?].
Outre le premier rêve, voici le second [que j'ai vu].
Dans ce rêve, mon ami, une montagne [s'est écroulée],
elle m'a jeté à terre, elle a saisi mes pieds, [...].
Une lumière éclatante domina (tout) : un homme [parut],
le plus beau dans le pays, et d'une beauté [surnaturelle (?)].
Il me tira de dessous la montagne,
il me fit boire de l'eau, et mon cœur s'apaisa.
Puis, il remit mes pieds sur le sol ! »
Enkidou, à ce dieu Gilgamesh, dit ceci :

Une longue lacune interrompt ici le récit, qui reprend, dans la version ninivite [1], avec les quinze derniers vers de la cinquième colonne. Gilgamesh est en prière devant le dieu Shamash :

. . . . . .

[Devant Shamash, le Héros,] coulent [ses larmes] :
« [Rappelle-toi ce que, dans] Ourouk tu as promis
40′ *[à ma mère Ninsoun] : sois près de moi et é[coute-moi] ! »*
[De Gilga]mesh, surgeon né dans Ourouk [-l'Enclos],
[le dieu Shamash] entendit ces paroles,
et aussitôt, pour lui, [retentit] du ciel cet avertissement :
« Hâte-toi, sois sur lui, (avant) qu'il ne pé[nètre dans la Forêt],
[qu'il ne] descende dans le bois et ne [s'y cache] !
45′ *Il n'a pas (encore) revêtu ses sept (lourdes) cuirasses :*
il en a une seule vêtue et six (encore) non passées. »
Eux (alors) [se prirent par la main]
et foncèrent [ensemble], comme un buffle sauvage.
Une première fois, il cria, plein d'angoisse [mortelle],
il crie, le gardien des forêts, [...],
50′ *Houmbaba, comme [...]*

. . . . . .

Quelques vers manquent sans doute ici, après lesquels, au début de la sixième colonne de l'une des sources [2], Gilgamesh adresse à son ami, sans doute effrayé, des paroles de réconfort :

« Mon ami, nous allons [...] ;
[Houmbaba] en tout est hostile.
Mais la montagne (que tu as vue) en rien n'est hostile.
Viens, fustige la peur [que tu en as eue] !
il apparaîtra [...]
Quant à l'homme [que tu as vu],
... (5 lignes encore, très mutilées)...

1. Sources : K. 8591 (C. Thompson, pl. 15 et suiv.) et K. 13525 (*ib.*, pl. 15).
2. Rm 853 (CT 46, nº 21). Cette exhortation est textuellement répétée à la colonne II de la cinquième tablette, ce qui permet d'en restituer ici les deux premières lignes et quelques détails. Le texte n'en demeure pas moins très incomplet, les restitutions proposées sont presque toutes conjecturales et n'ont d'autre but que de rendre la lecture plus aisée. Le passage est directement inspiré d'un épisode du Cycle sumérien, dans lequel Gilgamesh exhorte ainsi Enkidou à ne pas le quitter pour retourner à Ourouk : *« Reste, Enkidou ! Deux hommes ne succombent pas ; le bateau remorqueur ne coule pas ; personne ne peut rompre une corde triple... ; dans une hutte de roseaux, un feu ne s'éteint pas : aide-moi et je t'aiderai, et personne [...] ».* (*Cf. Rev. d'Assyr.*, 62, 109).

[Si un seul est seul il ne peut vaincre, mais deux le peuvent],
[des étrangers dispersent leurs forces ; amis, ils les conjuguent].
VI, 1 *C'est ici un chemin à pic [qu'on ne peut parcourir seul],*
mais deux... [en s'aidant, le peuvent].
Une corde triplée [ne peut être rompue,]
[et plus] fort que [leur père] sont [deux jeunes lions] !

. . . . . .

Après une nouvelle lacune d'une vingtaine de vers, cette quatrième tablette se termine ainsi : [1]

. . . . . .

[Enkidou,] ouvrant [la bouche], parle [et dit à Gilgamesh] :
« [Même si je parviens] à descendre [jusque dans la Forêt],
25′ *[d'en] ouvrir [les accès (?), mes bras] seront engourdis ! »*
[Gilgam]esh, ouvrant la bouche, parle et dit [à Enkidou] :
« [Pourquoi,] mon ami, sommes-nous là comme des claque-dents ?
[Nous] avons, tout à tour, franchi toutes les [montagnes] ;
[de notre] voyage le but (?) est devant nous :
nous ne reviendrons pas en arrière, avant d'avoir coupé [les cèdres] !

30′ *Mon ami, toi qui connais la bataille,*
qui es [exercé] au combat,
si tu t'es bien frotté [d'her]bes, tu ne craindras pas [la mort]... [2]
Que [ta voix] retentisse comme une timbale !
Que s'en aille l'engourdissement de tes bras,
que parte le mal qui souille [tes genoux (?)] !
35′ *Prends-moi (par la main), mon ami ; ensemble, nous marcherons !*

[Que] ton cœur brûle d'ardeur guerrière !
Méprise la mort, et [tu auras] la vie !
[Celui qui] est trempé de vigueur, l'homme plein de prudence,
qui marche devant, se garde toujours lui-même et sauve son compagnon. » [3]
[jusqu'à] leurs lointains (descendants), ils ont fondé leur renommée ! »

40′ *[A la forêt] verte, ils arrivèrent tous deux.*
[Ils cessèrent] leurs paroles ; eux-mêmes, restèrent immobiles.

1. Source : K. 8591 (C. Thompson, pl. 15 et suiv.), col. VI.
2. Ici, un vers (32′) obscur et mutilé.
3. Les formes verbales de ce vers ont sans doute valeur d'aoriste d'habitude.

Cinquième tablette [1]

I. *Ils restèrent immobiles à la lisière de la Forêt.*
Des cèdres, partout, ils considéraient la hauteur,
de la Forêt, partout, ils considéraient l'entrée.
Là où d'ordinaire passait Houmbaba, il y avait une piste :
les chemins étaient droits et, bonne, la route.
Ils voient la Montagne des Cèdres,
séjour des dieux, piédestal d'Irnini [2] *:*
devant la montagne même, les cèdres portent leur abondante production,
leur ombre est agréable et remplie de parfums.
Le hallier s'y [entre]lace, la forêt étend partout son manteau ;
aux cèdres [s'enchevêtre (?)] aussi l'odorant balloukkou [3].
[La Forêt,] chaque double lieue, [est entourée] d'un fossé,
[... et] de nouveau, [chaque] deux tiers de [double lieue].

. . . . . .

Sur plus de trente lignes, la fin de la colonne est inutilisable ou entièrement disparue. L'action, semble-t-il, s'y est précipitée, car, au début préservé de la colonne suivante [4], les deux héros paraissent avoir déjà maîtrisé Houmbaba, qu'ils désarment :

II. *Aussitôt, [ils prirent] les glaives [...]*
et, après que les fourreaux [eurent été enlevés],
(ce) fer dur, trempé [de poison, ...],
poignards et glaives [...].
L'une [après l'autre, de Houmbaba]
ils revêti[rent les cuirasses...].
Houmbaba [...] ;
il ne cria (plus) [...]
il ne cria (plus) [...].

. . . . . .

Dans la lacune qui suit, Houmbaba, prenant la parole, maudissait sans doute ses vainqueurs pour le sacrilège qu'ils avaient commis en pénétrant dans la Forêt et en portant la main sur lui. Enkidou, nous

1. Source principale : K. 3252 (C. THOMPSON, pl. 17-19).
2. *Irnini* est un autre nom de la déesse Ishtar.
3. Végétal non encore exactement identifié (sans doute un arbre produisant une résine aromatique).
4. Sur ce fragment, *cf. Rev. d'Assyr.*, 62, p. 108, note.

le verrons, lui répondra par le même discours, sur les vertus de l'amitié et de l'union, que lui avait à lui-même adressé Gilgamesh [1] avant qu'ils n'affrontent le monstre réputé invincible :

. . . . . .

« Qu'Enlil [vous (?)] maudisse [...] ! »
Enkidou alors, ouvrant la bouche, parle et dit [à Houmbaba] :
« Houmbaba, [à nous deux (?) nous avons réussi à te vaincre (?)].
Si un seul reste seul, il ne [peut vaincre, mais deux le peuvent].
Des étrangers [dispersent leurs forces ; amis, ils les conjuguent (?)].
C'est un chemin à pic [que, seul, on ne peut parcourir (?)],
mais deux... [s'aidant, le peuvent (?)].
Une corde triplée [ne peut être rompue (?)].
Plus forts [que leur père sont] deux jeunes lions.
Fais donc la bouche véridique ! [...].

. . . . . .

Tout le reste de la tablette est à peu près entièrement détruit. Quelques lignes, plus ou moins mutilées subsistent à la fin de la cinquième colonne, où l'on peut encore lire :

. . . . . .

Enkidou, ouvrant la bouche, parle [et dit à Gilgamesh] :
« Mon ami, si je te dis [...]
pour la malédiction [dont nous a maudits Houmbaba (?)].

Et, de la sixième colonne, ne reste intelligible que l'ultime vers de la tablette :

. . . . . .

[Gilgamesh alors cou]pa (?) la tête de Houmbaba.

Comblant en partie les longues lacunes du récit ninitive, un document plus ancien [2] fournit de la lutte des deux héros contre Houmbaba (ici appelé Houwawa) une version certainement plus condensée et sans doute quelque peu différente :

1. *Cf.* tablette précédente, [col. V, 49-50]-col. VI, 1-4, et la note afférente.
2. Texte ancien-babylonien, A. 22007, *Journ. of Near-east. Stud.*, 16, 255.

. . . . . [1]

[Gilgamesh alors lui dit], à Enkidou :
« Si par [surprise (?) nous ne] maîtrisons [pas Houwawa],
les éclats de splendeur [2] disparaîtront dans la confusion,
et, les éclats de splendeur disparaissant, la clarté s'ob[scurci]ra. »
Enkidou lui dit à Gilgamesh :
« Mon ami, capture l'oiseau : où iront ses poussins ?
les éclats de splendeur, cherchons-les ensuite (seulement)
comme (on fait) les poussins (qui) courent çà et là dans l'herbe.
Lui, frappe-le et le refrappe à mort, et son serviteur,
frappe-le à mort en même temps que lui ! »
Gilgamesh écouta ce que lui disait son compagnon.
Il prit sa hache dans sa main,
il tira le glaive de sa ceinture.
Gilgamesh, au cou, frappa à mort Houwawa,
(et) Enkidou, son ami, l'attei[gnit (?) par derrière (?)] :
au troisième [coup Houwawa] s'écroula.
[Ses...] pleins de trouble se turent de stupeur.
(Gilgamesh) avait [jeté mort] à terre le gardien Houwawa.
A deux doubles lieues [en gémirent (?)] les cèdres !
Avec lui [son ami,] Enkidou, l'avait frappé à mort.
Les forêts [se lamentèrent (?) et gémirent (?)] les cèdres !
A mort, Enkidou avait frappé le gardien de la Forêt,
à la voix de qui [tremblaient] l'Hermon et le Liban [3].
Se calmèrent [...] des montagnes,
se calmèrent [...] de toutes les hautes terres !
Il a frappé à mort... [...] des cèdres,
brisés, ils gis[ent...] après que, les sept, il les eut frappés à mort.
Le filet, pesant un talent, le glaive, en pesant sept,

1. Les huit premières lignes sont trop mutilées pour donner un sens suivi.

2. Cette « splendeur », dont les hommes ne peuvent soutenir l'éclatante lumière, est la marque visible de la divinité. Elle nimbe de rayons aveuglants la tête de tous les êtres divins, et, plus particulièrement peut-être, celle des dieux les plus puissants. Tenter de s'en emparer ou de l'anihiler a toujours été le but des ennemis des dieux, des héros, ou des hommes égarés par l'orgueil. C'est à cette « splendeur » que font allusion, non seulement les « sept épouvantes » dont il est dit plus haut (p. 164, l. 137-138) qu'Enlil en dota Houmbaba, mais aussi, à la faveur d'une transposition plus récente, « *les sept [lourdes] cuirasses* » (tabl. IV, col. V, 45' et suiv.), qui, une fois revêtues, lui assurent l'invincibilité. On notera que le mot est ici au pluriel, ce qui laisse vraisemblablement supposer que cette radiance divine a des sources multiples, gemmes peut-être ou diadème, que le dieu porte sur la tête. *Cf.* E. Cassin : *La splendeur divine, Introduction à l'étude de la mentalité mésopotamienne*, Paris, 1968.

3. En babylonien : *Sa-ri-a ù La-ab-na-an (!).*

portant cette charge de huit talents, il s'avança (?) dans la Forêt.
(Enkidou) ouvrit le séjour secret des dieux Anounnaki.
Gilgamesh coupe les arbres, Enkidou creuse... [1]
Enkidou lui dit, à Gilgamesh :
« [...] Gilgamesh, frappe à mort les cèdres !
[Moi (?), ...] à ton côté. »
. . . . . .

Sur la tranche écrasée de la tablette, en fin de texte, on lit encore ces quelques mots :

[... sur] la rive de l'Euphrate,
[...] les cèdres.

Ils peuvent laisser supposer que Gilgamesh et Enkidou transportèrent jusqu'au fleuve les troncs des cèdres abattus, pour que le courant les emporte vers le bas pays. Quoi qu'il en soit, au début de la tablette suivante, c'est dans Ourouk que nous retrouvons les deux héros, revenus glorieux et saufs de leur expédition à la Forêt des Cèdres.

Sixième tablette

Après ce premier exploit, les deux héros vont devoir affronter une nouvelle épreuve. Alors, en effet, l'inconstante déesse Ishtar s'éprend du beau Gilgamesh. Lorsqu'il repoussera ses avances, la déesse, irritée, va déchaîner contre eux le Taureau céleste. Ainsi, sans qu'ils en fussent vraiment, cette fois, responsables, les deux hommes vont encourir plus directement encore la colère des dieux.

(Gilgamesh) lava ses cheveux souillés, nettoya ses bandeaux,
secoua sa chevelure, sur son dos,
jeta bas ses vêtements salis, en revêtit de propres,
s'enveloppa de tuniques, se ceignit d'une écharpe,
et, lorsque Gilgamesh se fut coiffé de sa tiare,
vers la beauté de Gilgamesh,
la souveraine Ishtar leva les yeux :
« Viens, Gilgamesh, (dit-elle) sois mon époux !
Offre-moi, oui, offre-moi le fruit (de) ton (corps) !
Toi, sois mon mari, moi, je veux être ta femme !
Pour toi, je ferai équiper un char de lazulite et d'or,

1. Ici, un mot de lecture incertaine, et de sens inconnu.

*dont les roues seront en or, et d'*elmeshou [1]*, les cornes ;*
attelle-le des Tempêtes, en guise de grands mulets,
et entre dans notre maison, parmi les senteurs de cèdre !
Lorsque tu entreras dans notre maison,
(je veux) que les prêtres les plus augustes [2] *te baisent les pieds,*
que courbés sous toi soient les rois, les puissants et les princes,
et qu'ils t'apportent en tribut les redevances du haut et du plat pays !
Que tes chèvres mettent bas des triplés, et tes brebis, des bessons,
que, pour la charge, tes ânons sur les mules l'emportent,
que tes chevaux, au char, soient fougueux à la course,
et que ton bœuf, au joug, n'ait point de pareil ! »
[Gilgamesh] ouvrit la bouche, parle,
[et dit] à la souveraine Ishtar :
« A toi, [que te donnerais-je] si je te prenais pour femme ?
[Te donnerais-je] un onguent pour le corps, ou des vêtements ?
[Te donnerais-je] provende et nourriture ?
[Tu as à manger] le pain qui sied à la divinité !
[Tu as à boire la boisson] qui convient à la royauté !... [3].
[Non, pour mon épouse,] je ne te prendrai pas !
[Toi, tu n'es qu'un poêle, qui s'éteint à] la glace,
une porte inachevée, [qui ne] retient le vent ni la bise,
un palais qui met en pièces les guerriers,
un turban (?) [qui étouffe] celui qui en est couvert,
du bitume qui souille celui qui la porte,
une outre qui [inonde] celui qui le porte,
du calcaire qui en[dommage] le mur de pierre [4]
un bélier de siège qui démolit pays [ami, aussi bien qu']ennemi,
un soulier qui mord son propriétaire !
Quel est l'amant [que tu aimas] pour toujours ?
Quel est ton rollier [5] *[qui] échappa [à tes pièges (?)] ?*
Viens, que je te nomme tes [malheureux] amants !... [6]

1. Désigne une matière précieuse, dure et jaune d'aspect, sur l'identification de laquelle on discute encore (ambre ?, *cf.*, ci-dessus, p. 122, note 2).
2. La traduction de cette expression est sujette à caution : on pourrait entendre aussi bien : *que les seuils et les fauteuils (?)...*
3. Ici ont été laissés de côté trois vers très mutilés.
4. Certains comprennent : *un (boulet de) calcaire qui démolit le rempart de pierre.*
5. Akkadien, *allalou* : nom d'un oiseau dont nous savons qu'il était migrateur, que son plumage était multicolore et que son cri semblait dire : *kappi, kappi* (ce qui, en akkadien, signifie « mes ailes, mes ailes ! » (*cf.* ci-après, l. 50). Ces caractéristiques semblent corroborer l'identification *rollier* (ou *geai bleu*) que l'on en a proposée.
6. Suit, ici, un vers très endommagé.

Pour Tammouz, l'amant de ta jeunesse,
année après année, tu l'as voué à la lamentation ! [1]
Tu as aimé le Rollier multicolore,
puis, tu l'as frappé, et lui as brisé les ailes,
et (depuis) il reste dans les bois, et crie « Mes ailes ! » ! [2]
Tu as aimé le Lion, à la force accomplie,
et tu as creusé partout pour lui sept et sept [3] *fosses !*
Tu as aimé le Cheval, fier au combat,
et tu lui as destiné le fouet, la pointe et la cravache,
tu lui as destiné de courir sept doubles lieues,
tu lui as destiné de troubler (l'eau) et de boire,
(et) sa mère Silili, c'est aux lamentations que tu l'as destinée !
Tu as aimé le Berger, pâtre et bouvier,
qui, sans cesse, pour toi, pétrissait des galettes [4],
et t'immolait, chaque jour, des chevrettes :
tu l'as frappé [5] *et l'as changé en loup*
(si bien que) le pourchassent ses propres valets de ferme
et que ses chiens lui mordent les cuisses !
Tu as aimé Ishoullanou, le jardinier de ton père,
qui, sans cesse, t'apportait des corbeilles de dattes
et, chaque jour, faisait briller la table ;
sur lui, tu n'as cessé de lever les yeux et tu es allée vers lui :
« O mon Ishoullanou, (as-tu dit) jouissons de ta force,
« fais sortir ta « main » [6]*, touche ma vulve ! »*
Mais voilà qu'Ishoullanou le dit :
« Que désires-tu donc de moi ?
« Ma mère n'a-t-elle pas cuit, (et) moi, n'ai-je pas mangé,
« que je doive manger des pains de honte et de malédiction,
« (et) que, contre le froid, le jonc soit une couverture ? » [7]
Toi, en entendant ces [paroles de lui],
tu l'as frappé, et l'as changé en soufreteux (?),

1. C'est-à-dire, tu l'as voué à être chaque année l'objet d'une lamentation.
2. *Cf.* ci-dessus, note 5.
3. Le chiffre 7 est, ici et l. 55, symbole d'universalité : *des fosses innombrables*, l. 55 *des lieues innombrables.*
4. Du pain cuit sous la cendre.
5. On peut se demander si le verbe *frapper, toucher*, ici et peut-être aussi dans les contextes analogues (l. 54 et 76), n'a pas le sens particulier qu'il a dans nos contes : toucher (d'une baguette magique) pour obtenir une métamorphose.
6. Sans doute un euphémisme.
7. Ishoullanou feint de ne pas comprendre : il joue sur le sens du verbe *akâlou*, qui signifie « manger » aussi bien que « jouir », et, peut-être aussi, sur la consonance d'*elpitou*, « jonc », avec *lapâtou*, « toucher ».

et l'as fait demeurer au milieu des fatigues... [1]
Et moi aussi, si tu m'aimes, tu [me traiteras] comme eux !»
Ishtar, en [entendant] ces paroles,
Ishtar se courrouça, et monta dans les cieux d'Anou ;
elle y alla, Ishtar, et elle pleure devant Anou, son père,
et ses larmes coulent devant Antou, sa mère :
« Mon père, Gilgamesh n'a cessé de m'insulter,
Gilgamesh a énuméré mes hontes,
mes hontes et mes malédictions !»
Anou, ouvrant la bouche, parle
et dit à la souveraine Ishtar :
« Quoi ! N'est-ce pas toi qui as provoqué le roi Gilgamesh,
pour qu'(ainsi) Gilgamesh énumère tes hontes,
tes hontes et tes malédictions ?»
Ishtar, ouvrant la bouche, parle
et dit au [dieu Anou, son père] :
« Mon père, donne-moi, je te prie, le Taureau céleste
pour qu'il tue Gilgamesh
et remplisse de feu sa maison !
Si tu ne me donnes [pas le Taureau céleste],
je casserai [la porte (?)] de sa demeure,
je me diri[gerai vers les régions] d'En-bas,
je ferai monter les morts, pour qu'ils dévorent les vivants,
et plus que les vivants seront nombreux les morts !»
Anou, [ouvrant la bouche, parle]
et dit [à la souveraine] Ishtar :
« Si tu [me] demandes le Taureau céleste,
[dans le] pays d'Ourouk, il y aura sept années de paille ! [2]
[Auparavant,] rassemble [abondamment] du grain (?),
[auparavant, fais] croître abondamment de l'herbe !»
[Ishtar, ouvrant la bouche], parle
[et dit au dieu] Anou, son père :
«[Mon père, j'ai (déjà) accumulé [du grain],
et j'ai produit [de l'herbe en abondance] ;
[pour éviter la disette, ces sept] années de paille,

1. Nous laissons ici, de côté un vers de sens difficile. Tout le passage, d'ailleurs est particulièrement obscur (*cf.*, par ex., la traduction toute différente donnée dans le *Chicago Assyrian Dictionary*, vol. 3, p. 52 *a* : *« you touched him (the gardener) and turned him into a frog (?), you made him dwell in the midst of the garden »*.
2. Il est possible que cette image évoque des années de disette et de famine. Mais on pourrait aussi restituer tout autrement le passage : *pendant sept ans, la paille [et l'herbe manqueront...] ; rassemble de la pail[le et] du grain...*, et, plus loin (109 et suiv.) : *j'ai accumulé [de la paille et de l'herbe, et] j'ai produit [des provisions pour tous (?)]*, etc.

[j'ai déjà] rassemblé [abondamment du] grain,
[et j'ai fait croître abondamment] de l'herbe.
[Mais,] de lui, [Gilgamesh, je veux tirer vengeance (?)] !... [1]
[Donne-moi, mon père, la longe] du Taureau céleste !»
Lorsque Anou [eut entendu] ces [paroles d'Ishtar],
à [Ishtar il donna] la longe du Taureau céleste
[et la] lui mit [dans la main]. Ishtar le conduit [sur la Terre].
Lorsqu'il arriva dans [le pays] d'Ourouk,... [2]
il descendit au fleuve ; [en] sept [lampées, il l'assécha (?)].
A l'ébrouement du Taureau s'ouvrit une crevasse,
et cent guerriers d'Ourouk y tombèrent dedans,
deux cents guerriers [d'Ourouk], trois cents guerriers !
A son deuxième ébrouement, s'ouvrit une (autre) crevasse,
où deux cents guerriers d'Ourouk, trois cents guerriers tombèrent !
A son troisième ébrouement, [s'ouvrit une crevasse] près d'Enkidou,
Enkidou y tomba dedans,
mais Enkidou sauta et saisit le Taureau par les cornes.
Le Taureau céleste lui lança sa bave au visage,
et de l'épaisseur de sa queue le [frappa].
Enkidou, ouvrant la bouche, parle
et dit à Gilgamesh :
« Mon ami, nous nous sommes glorifiés [de maintes victoires] [3],
comment (maintenant) allons-nous affron[ter ce Taureau] ?
— Mon ami, j'ai vu [le moyen de l'abattre (?)],
et [nos] forces [suffiront pour le vaincre (?)].
Je veux arracher [son cœur pour l'offrir à Shamash (?)] !
— Moi, [je vais le pourchasser (?)],
je [le] saisirai [par l'épaisseur de sa queue (?)],
je [le retiendrai solidement des deux mains (?)],
de[vant lui], toi, tu le tiendras (?),
et, entre le cou, les cornes et [le garrot (?)]
[de] ton poignard [tu le frapperas à mort (?)].»
Or donc, Enkidou, le pourchassant, [rattrapa] le Taureau,
il le saisit par l'épaisseur de sa queue
[et le maintint solidement de ses] deux [mains].
Alors, Gilgamesh, comme un [bestiaire (?)] de métier,
valeureux et [puissant, lui fit face (?)],

1. Deux vers très mutilés.
2. Suit, ici, un vers illisible.
3. Tout le passage suivant est très mutilé. Mais, du vers 140 au vers 146, il peut être, en grande partie, restitué grâce au récit des lignes 147-154, où se retrouvent sans doute les mêmes détails.

entre le cou, les cornes et [le garrot (?)], de son poignard, [il le frappa].
Après qu'ils eurent tué le Taureau, ils arrachèrent son cœur,
et le placèrent devant le Soleil.
S'étant éloignés, ils se prosternèrent devant le Soleil,
puis, se tinrent assis, tous deux, (comme) des frères.
Ishtar, montée sur le rempart d'Ourouk-l'Enclos,
fléchit de désespoir [1] *et lança une lamentation :*
« Quoi ! Gilgamesh, qui m'avait humiliée, a tué le Taureau ! »
Enkidou, en entendant cette parole d'Ishtar,
arracha la cuisse du Taureau, et la lança vers elle :
« Toi aussi, si je t'avais prise,
je t'aurais traitée tout comme lui,
et ses entrailles, à ton bras je les aurais suspendues ! »
Alors, Ishtar rassembla les hiérodules [2],
les filles-de-joie et les courtisanes,
et, sur la cuisse du Taureau, elles firent une lamentation.

Gilgamesh convoqua les maîtres d'œuvre
et tous les forgerons.
Les hommes de l'art louèrent l'épaisseur de ses cornes :
leur masse était, chacune, de trente mines [3] *de lapis*
de deux doigts [4], *leur épaisseur,*
et de six gour [5] *d'huile, le contenu des deux.*
(Gilgamesh les) offrit pour les onctions de son dieu Lougalbanda :
dans sa chambre seigneuriale il les apporta et les suspendit.
Dans l'Euphrate, (tous deux) se lavèrent les mains,
puis, se tenant l'un l'autre, ils vont (de compagnie)
et parcourent en char la (grande) rue d'Ourouk.
Rassemblés, les habitants d'Ourouk [les] regardent (passer).
Gilgamesh, aux servantes de son palais,
adresse [joyeusement ces] mots :
« Quel est le plus beau parmi les jeunes hommes,
quel est le plus magnifique parmi les mâles ?
C'est Gilgamesh le plus beau des jeunes hommes,
[c'est Gilgamesh] le plus magnifique des mâles !
Nous qui, dans notre fureur, avons jeté la cuisse du Taureau,

1. L'expression akkadienne évoque, nous le savons, une attitude particulière de l'endeuillé, que les textes, toutefois, ne nous permettent pas de préciser.
2. Littéralement : *(celles qui ont les) cheveux frisés.*
3. Environ 14,5 kg.
4. Ou, peut-être, plutôt *de deux mines chaque.*
5. Ce qui fait quelque 1 800 l.

[alors qu'Ishtar], elle-même, dans les rues, n'a eu (personne) qui la console ! » [1]

. . . . . .

Gilgamesh, dans son palais, fit une réjouissance.
Puis s'endormirent les hommes, allongés sur leur couche nocturne.
Enkidou dormit aussi ; il voit alors un rêve.
Lorsqu'il se fut levé, il explique son rêve
et (le) dit à son ami.

Septième tablette

Avec le sixième chant se terminait, au milieu de l'œuvre, ce que l'on pourrait appeler la montée héroïque du poème. Mais la route de la gloire est aussi celle de l'orgueil. Les deux héros sont allés, jusqu'ici, de victoire en victoire, sans s'apercevoir que la démesure, déjà, les égarait. Ils se sont opposés à la volonté des dieux, dont ils n'ont pas su, sinon voulu, comprendre les avertissements répétés. Le châtiment est proche, et un nouveau songe en avertit Enkidou, qui, le premier, sera frappé.

Du début de cette tablette n'a été conservé, dans la version ninivite, que le premier vers, cité comme ligne d'amorce à la fin de la tablette précédente :

« Ami, pourquoi les grands dieux tiennent-ils donc conseil ? »

C'est, en effet, l'assemblée des dieux qu'Enkidou a vue dans son rêve, et les dieux siégeaient pour décider de leur sort à tous deux. Du récit, qui suivait, une traduction hittite [2] nous a conservé, au moins, l'essentiel :

« Écoute donc le rêve que j'ai vu cette nuit :
Anou, Enlil et le céleste Shamash y tenaient conseil.
Anou dit à Enlil :
« Pourquoi ont-ils tué le Taureau du ciel
« et tué aussi Houmbaba ?
« [Doit mourir], dit Anou, celui d'entre eux
« qui arracha les cèdres des montagnes. »
Mais Enlil dit : « Enkidou doit mourir,
« Gilgamesh ne doit pas mourir ! »
Or, Shamash le Céleste contredit le glorieux Enlil :

1. Ce vers a presque entièrement disparu dans une cassure.
2. KUB VIII, 48-49 ; XVII, 3 ; *cf. Zeitsch. f. Assyr., 39,* 16.

« N'est-ce pas sur ton [1] *ordre*
« qu'ils ont tué le Taureau du ciel, ainsi que Houmbaba ?
« Et maintenant, Enkidou, innocent [2]*, devrait mourir ! »*
Mais Enlil s'irrita contre le céleste Shamash :
« C'est parce que, chaque jour, tu descends vers eux
« comme si tu étais leur compagnon ! »
Enkidou se coucha, malade, devant Gilgamesh,
dont les larmes coulèrent à flot :
« Mon frère, mon frère bien-aimé !
Pourquoi (les dieux) m'ont-ils relaxé aux dépens de mon frère ?
Vais-je donc (assister) un fantôme,
m'asseoir à la porte des morts,
et ne plus voir de mes yeux mon frère bien-aimé ? »

. . . . . .

Ici s'arrête le fragment hittite, dont le texte ne comble qu'en partie la lacune de la version ninivite. Lorsque reprend le texte assyrien (C. Thompson, pl. 14), Enkidou, peut-être déjà en proie au délire, invective une porte, la porte sans doute du temple de Nippour [3].

35′ . . . . . .

Enkidou leva [les yeux],
et parla avec la Porte comme [avec un être humain (?)],
(bien que) la Porte de futaie fût dénuée d'intelligence
et qu'il n'y eût point en elle d'entendement :
40′ *« A vingt doubles lieues j'avais choisi l'arbre dont [tu es faite...].*
Avant que je ne voie les cèdres altiers [de la Forêt],
ton arbre n'avait pas d'égal [au monde] !
Ta hauteur était de six doubles-cannes [4]*, et de deux, ta largeur ;*
[sans pareils sont] ton axe, ta douille et ta penture.
45′ *Je t'ai construite, je t'ai portée dans Nippour, [...].*
Si j'avais su, ô Porte, que telle serait [pour moi ta récompense],

1. Le texte porte effectivement *ton*, mais il est possible qu'il faille corriger, et comprendre *sur* mon *ordre*.

2. Cette même idée qu'Enkidou est innocent se retrouve dans les paroles que lui prête le début d'un texte, trouvé à Megiddo (*Atiqot*, II, 121 et suiv.) ; on y lit en effet (l. 2′-8′) : *... Enkidou... dit à... : « Je n'ai pas coupé [les cèdres] ... [dans la Forêt] des Cèdres, (où) habitent [les grands dieux], je n'ai pas « tué » [d'arbres]...* ». Pour la suite de ce texte, *cf.*, ci-après p. 192 et 194.

3. *Cf.* ci-après, vers 45′.

4. Cette mesure de longueur correspond à douze coudées, soit, à près de six mètres. Ces mesures sont sans doute celles de l'arbre, dont le bois servit à construire la porte.

et, tel, le bienfait que [tu m'en témoignerais],
j'aurais levé ma hache, je [t'aurais débitée]
et, en radeau, j'aurais agencé [tes planches (?)] ! »

. . . . . .

La fin de cette première colonne est brisée. La seconde, dans la version ninivite, est également en très mauvais état. Un nouveau fragment [1], récemment découvert, ne réussit guère à en restituer la teneur. On y lit cependant qu'Enkidou, dans son égarement, continuait à s'adresser à la Porte.

I. . . . . .

12 *« Maintenant, ô Porte, c'est moi qui t'ai faite, moi qui ici t'ai portée [...dans] Nippour,*
même si un roi qui, après moi se lèvera, t'agence (de nouveau),
même si un dieu [refait] tes battants,
même s'il enlève mon nom pour y mettre le sien ! » [2]
(Enkidou alors) arra[cha les montants de la porte (?) et les] jeta [à terre (?)] [3]...
16 *Gilgamesh écou[tait tou]tes ces paroles d'Enkidou, son ami, et ses larmes coulaient.*

Il ouvrit la bouche, parle et dit à Enkidou :
« [Mon ami, tu as un] vaste co[eur (?) et un esprit (?)] brillant.
[Toi, qui] as de l'intelligence, [tu dis là] d'étranges propos.
[Pourqu]oi, mon ami, [ton] cœur a-t-il dit [ces étranges propos] ?
20 *[Ce rêve] est très précieux et, la crainte, trop grande !*
[Tes lèvres] bourdonnent (encore) comme une mouche.
Nombreux sont [les sujets de crainte (?)], mais le rêve est précieux !

Même au bien-portant (les dieux) laissent de se troubler,
le rêve, même au bien-portant, laisse (ainsi) le trouble !
[Pour ma part,] je vais (encore) supplier les [grands] dieux... »

. . . . . .

La suite du passage est trop mutilée pour pouvoir être traduite. Gilgamesh y promettait à son ami de lui faire faire une statue d'or (l. 28). Mais Enkidou, sans entendre, semble-t-il, se met alors à maudire

1. CT 46, n° 26.

2. Il n'est pas certain que, dans ces trois vers, le sens que nous avons donné à l'optatif des verbes exprime la véritable nuance que peut avoir ici ce mode.

3. Les restitutions de ce vers, très mutilé, restent douteuses. Le vers suivant, également incomplet, a été laissé de côté.

ceux qui l'ont arraché à la vie innocente et facile qu'il menait jadis dans le désert, parmi les bêtes familières. Il maudit d'abord le chasseur ; il maudira ensuite la courtisane :

. . . . . [1]

Lorsque, le matin, parut un peu (de jour),
Enkidou leva la tête et [pleure] devant Shamash,
devant l'éclat du Soleil, coulent [ses larmes] :
« Je t'invoque, Shamash, parce que mon destin [2] est hostile.
Cet être inhumain de chasseur, cet être malfaisant,
qui ne m'a pas fait avoir autant que mon ami,
III. *que ce chasseur (à son tour) n'ait pas autant que son ami !*
Anéantis son profit, diminue ses forces !
Que sa part, devant toi, soit petite !
Que [le gibier, loin d']entrer [dans son filet],
en sorte comme un nuage ! »
Lorsqu'il eut ainsi maudit de tout cœur le chasseur,
son cœur le porta à maudire aussi la fille-de-joie :
« Viens çà, fille-de-joie, que je te fixe ton destin,
un destin qui ne finira pas, de toute éternité !
Je veux te maudire de la grande malédiction
et toi, sur-le-champ, que t'assaille ma malédiction !
Ne bâtis (jamais) maison qui fasse ton bonheur !... [3]
Ne fais pas entrer dans le [harem] des femmes !
Que la lie de bière salisse ton beau sein [4],
que l'ivrogne, de ses vomissements (?), souille ton vêtement de fête !...
Que de brillant albâtre tu n'en aies pas du tout !
Que les juges [te ruinent (?)] !
Que le clair argent, orgueil des hommes, ne reste pas dans ta maison !
Que [l'endroit] de ton plaisir soit l'entrée de ta porte (?),
Que le carrefour des potiers soit là où tu demeures,

1. Outre la version ninivite (C. THOMPSON, pl. 14 et 27-28), le passage est attesté par des textes néo-babyloniens (CT, *46*, nos 23 et 25), une copie de Sultantépé (*Journ. of. Cun. Stud.*, *8*, 88) et une autre provenant d'Our (*Iraq*, *28*, 105-115). *Cf.* aussi l'étude de B. Landsberger, dans *Rev. d'Assyr.*, *62*, 123-132.

2. Variante : *ma conduite*. Autres variantes : l. 19 *[la croisée] des chemins*, l. 20 *soit ta couche !*

3. Le vers 11, obscur et mutilé, n'est pas traduit, de même que, plus loin, les vers 15 et 16, 27 et 28 ; d'autre part, les vers 1, 17, 18, 20 sont ici normalement dédoublés. Quant au texte d'Our, il insère entre les vers 23 et 24 deux autres vers, en grande partie d'ailleurs illisibles.

4. Dans un sens très large, giron, etc.

que le terrain vague soit là où tu te couches,
que l'ombre du rempart soit là où tu te tiennes !
Que l'épine et la ronce t'arrachent la peau des pieds !
Que l'ivrogne et le soiffard te frappent la joue,
que, si tu restes à demeure [...] t'invective.
Que le maçon ne crépisse pas le toit de ton logis,
que [dans les trous de ton mur] niche la poulette sauvage
[et que, dans ta maison,] il n'y ait jamais de banquet !...
Que l'entrée de (ton) giron dénudé ne soit que souillure (?) !
Que [sans valeur] soit le don de celui qui (pour toi) dénude son giron !

(Maudite sois-tu) parce que, moi, (qui étais) pur,
[tu m'as éloigné] [1] de mon épouse,
et moi, (qui étais) pur,
tu m'as fait pécher dans mon désert ! »
Shamash entendit les paroles de sa bouche,
et, tout aussitôt, l'interpela du haut des cieux :
« Pourquoi, Enkidou, as-tu maudit la courtisane fille-de-joie,
elle, qui t'a fait manger le pain, qui convient aux dieux,
qui t'a fait boire la bière fine, qui convient aux rois,
qui t'a vêtu d'un vêtement magnifique,
et t'a fait, à toi, avoir pour compagnon le beau Gilgamesh ?
Oui, maintenant, Gilgamesh est ton ami fraternel,
[il te fait] coucher dans un lit magnifique,
[dans] un lit d'apparat, il te fait coucher,
[comme il t'avait donné pour] t'asseoir un siège de paix, le siège de gauche.

[Les pot]entats de la Terre baisent les pieds.
Sur toi, [il a fait] pleurer et se lamenter les habitants d'Ourouk,
il a rempli de peine pour toi le peuple [joyeux].
[Et, lui-même, après ta (mort), portera ses cheveux souillés [2],
[revêtira] une peau de lion, et s'en ira, errant, dans le désert ! »

[Lorsqu']Enkidou eut entendu les paroles de Shamash le Héros,
[tout aussitôt,] son cœur irrité se calma,
[et, sur-le-champ, son] courroux s'apaisa :
IV. *« Viens-çà, fille-de-joie, que je te fixe (encore) ton destin,*
et que ma bouche, qui t'a maudite, en retour te bénisse !
Que t'aiment les gouverneurs et les princes,
que (,du désir de toi,) qui est à une double lieue se frappe la cuisse,

1. Sens probable ; le texte porte *[...] derrière [mon] épouse.*

2. Littéralement : *il fera porter à son corps poils et cheveux souillés* (en signe de grand deuil).

et qui est à deux doubles lieues secoue sa chevelure [1] *?*
Que le capitaine, sans retenue, dénoue pour toi sa ceinture,
qu'il te donne de l'obsidienne, du lapis et de l'or,
que d'anneaux d'oreille en or martelé il comble [ton giron] [2],
que, pour lui, pleuvent les pluies et que ses greniers soient pleins !
Que l'incantateur te fasse entrer dans le [pala]is des dieux,
et qu'à cause de toi soit répudiée l'épouse sept fois mère ! »

Enkidou [se tut (?)] ; son corps était malade.
[Comme, au milieu de la nu]it, il était couché, solitaire,
[il dit] à son ami, tout ce qu'il avait dans son âme [3] *:*
« Écoute, mon ami, le rêve que j'ai vu cette nuit :
les cieux criaient, la Terre faisait écho,
moi, entre les deux, je me tenais debout.
Un homme (était là), dont le visage était sombre,
à ceux d'Anzou [4]*, ses traits étaient semblables ;*
ses mains étaient des pattes de lion,
ses ongles, des serres d'aigle.
Me prenant par la touffe de mes cheveux, il me tint en son pouvoir.
Lorsque je le frappai, il bondissait comme une corde à sauter ;
lorsqu'il me frappa, il me guérit comme un [bles]sé (?).
Comme un buffle sauvage, il me foula aux pieds ;
d'une dure étreinte, il entoura tout mon corps.
« Sauve-moi, mon ami ! » (te criai-je), [mais, tu ne m'as pas sauvé (?)] ;
tu avais peur et tu ne [bougeais pas (?)],
toi, [qui...] !
. . . . . .

Quelques vers manquent ici, au cours desquels, sans doute, cet être étrange, sorte de psychopompe de l'Hadès mésopotamien, entraînait Enkidou vers les Enfers.

1. En signe d'impatience et de désir.
2. Variante : ... *soit (son) don pour toi !*
3. Le fragment de Megiddo (*Atiqot*, II, 121 et suiv.) raconte ce rêve en termes quelque peu différents :
Par [son] cri, [(Enkidou) réveilla Gilgamesh. Au] héros, [il dit] ceci : «Favorable et de bon augure [est le rêve que je viens de faire], précieux et favorable, mais il est difficile ; il est [précieux], mais difficile : dans le rêve [m'est apparu un homme] ; petit de taille, mais grand [de forces ; son aspect était] celui d'Anzou ; [ses] mains, [des pattes] de lion ; [ses ongles], des serres d'aigle ; tout son aspect [était sombre. Il lança] sa patte sur moi, [me saisit par] la touffe de mes cheveux [...] » (l. 9'-rev. 1). La suite ne comporte pas la description des Enfers, mais débouche directement sur la fin des paroles d'Enkidou, traduites ci-après, p. 194, note 2.
4. Sur l'oiseau mythique Anzou, *cf.* ci-dessus, p. 80.

. . . . . .
Me [touchant (?),] moi, il me changea en pigeon :
[de plumes,] comme un oiseau, mes bras [étaient couverts].
Me tenant, il me mena vers l'obscure demeure, séjour d'Irkalla [1]*,*
vers la demeure, dont l'entrée est sans issue,
vers le chemin dont le parcours est sans retour,
dans la demeure, dont les habitants sont privés de lumière,
où la poussière (nourrit) leur faim, et leur pain est d'argile ;
ils sont, comme les oiseaux, vêtus d'un vêtement de plumes,
et, sans voir la lumière, ils restent dans les ténèbres.
Dans cette maison de poussière où, moi, j'étais entré,
[partout où je re]gardais, c'étaient couronnes rassemblées,
[partout où] j'écoutais, (parlaient) les (porteurs) de couronne,
qui, depuis les temps d'autrefois, ont gouverné la Terre,
[qui,] aux dieux Anou et Enlil, ont toujours servi les viandes rôties,
servi le [pain] cuit, et fait boire l'eau fraîche des outres.
Dans cette maison de poussière, où, moi, j'étais entré,
résidaient grands prêtres et pontifes,
résidaient purificateurs et prophètes,
résidaient les saints ministres [2] *des grands dieux ;*
y résidait Etana, y résidait Shakkan [3]*,*
[y résidait aussi] la Reine des Enfers, Ereshkigal ;
devant elle, était agenouillée [Bêlet]-Sêri, la secrétaire des Enfers,
elle tenait [une tablette] qu'elle lisait devant elle.
[Elle leva] la tête ; elle me vit (et s'écria) :
« [Qui] donc a amené ici cet homme que voilà ? »
. . . . . .

Toute la colonne suivante a disparu dans une cassure. Le texte reprend, au début de la colonne VI, alors qu'Enkidou achève de raconter son rêve à Gilgamesh :

« . . . . . .
A moi, qui [avec toi ai p]arcouru tous les mauvais passages,
VI. *pense à moi (après ma mort), ami, et n'[oublie] pas tout ce qu('avec toi) j'ai parcouru (de routes) ! »*

1. Ce passage reprend mot pour mot la description traditionnelle de l'au-delà, que l'on retrouve aussi dans la *Descente d'Ishtar aux Enfers* (ci-dessous, p. 259) ou dans le mythe de *Nergal et Ereshkigal* (ci-dessus, p. 105).
2. Des cinq sortes de prêtres cités dans ces lignes, nous ne pouvons encore préciser les attributions du second (*lagarou*) et du cinquième (*gudapsoû*), dont les titres ont été volontairement traduits de façon vague.
3. Sur Etana, *cf.* ci-dessous, p. 294. Shakkan est le dieu des troupeaux.

« Mon ami a vu un rêve qui n'est pas [explicable] ! »
Le jour où Enkidou vit ce rêve, [ses forces] étaient à bout.
Un premier jour il resta (ainsi) gisant. [Un deuxième jour]
(passa), où Enkidou [resta gisant] dans son lit,
un troisième et un quatrième jour, où [il en fut de même],
un cinquième, un sixième et un septième, [où il en fut de même],
un neu[vième et un dixième, où il en fut de même],
durant lesquels d'Enkidou [s'aggrava] [1] *la maladie.*
Le onzième et le douzième jour [il en fut de même].
Enkidou (alors) [se dressa] dans son lit ;
il appela Gilgamesh et [cria (?)] :
« Voilà que mon ami me hait [...].
Ainsi que dans Ourouk [il me l'avait promis],
au combat, lorsque j'ai eu peur, [il m'a réconforté.]
Mon ami, qui [m'avait sauvé] dans la bataille, [aujourd'hui m'abandonne !]
Moi et toi [...]

. . . . . .

Plus de trente lignes manquent à la fin de cette dernière colonne. Le revers du fragment [2] trouvé à Megiddo [3] ne permet d'ajouter au texte ninivite que quelques vers incomplets.

Huitième tablette

Cette huitième tablette nous est parvenue en assez mauvais état, et, plus particulièrement, dans sa seconde moitié. Elle est tout entière consacrée à l'agonie et à la mort d'Enkidou. Sur le corps de son ami, Gilgamesh pleure et se lamente.

1. *Cf.* la note suivante.
2. *A son ami, [ouvrant] la bouche, [il dit ...] « Apprends, ô Gilgamesh ! [...] Je n'avais pas [...]. Tu m'as fait courir à travers le désert [...]. [A l'appel de] mon nom, que [...] fasse (à mes mânes) une libation d'eau fraîche [...] Mon ami, qui (jadis) me sauva, pourquoi [...] ? » [Un premier jour,] un deuxième jour [il resta gisant] dans [son] lit. [Le troisième jour] et le quatrième jour, dans [son] lit, [...] ; la maladie s'aggrava, ses chairs [...]. Endikou, dans son lit, [se leva et [...] il appela Gilgamesh et [...]. A son cri, [...] s'éveilla [...] (Gilgamesh) se lamente comme un pigeon [...] : « Qu'il ne tienne pas [...] dans la mort [...], ô le premier des [hommes...] ... ». A son compagnon, [Gilgamesh dit encore (?)] : « Je [le] ferai pleurer par [...] ; moi-même, à [son] côté [...] [...* » (Rev. 2-19).
3. Le lieu où fut trouvé ce texte (Megiddo, en Palestine) montre bien que l'*Épopée de Gilgamesh* était connue et copiée bien au-delà des frontières de la Mésopotamie ancienne (*cf. Atiqot*, II (1959), pp. 121 et suiv. et *Rev. d'Assyr.* 62 (1968), 131-135).

Lorsque, le matin, parut un peu de jour,
Gilgamesh [dit à] son ami :
« Enkidou, mon ami, la gazelle est ta mère,
et l'âne sauvage, ton père, t'a engendré.
Quatre onagres, de leur lait, t'ont fait grandir,
et le bétail t'a fait connaître tous les pacages.
Que les chemins d'Enkidou [dans] la Forêt des Cèdres
te pleurent, et ne se taisent pas, la nuit et le jour !
Que te pleurent les Anciens dans la large [rue] d'Ourouk-l'Enclos,
[qui nous] bénissaient, [tendant (?) le] doigt [1] *derrière nous !*
Que te pleurent les hau[ts sommets (?)] des monts et des montagnes
[que, tous deux, ensem]ble nous avons gravis !
Que se lamentent les prairies, comme (ferait) ta mère !
Que te pleure, [comme des larmes (?)], l'huile des cèdres
parmi lesquels (plût aux dieux) que nous ne nous fussions pas approchés !
Que te pleurent ours, hyène, léopard, tigre, cerf, chacal,
lion, taureau sauvage, cervidé, bouquetin [2]*, bétail et bêtes sauvages !*
Que te pleure le saint Oulaï [3]*, sur la rive duquel*
nous avons longtemps marché fougueusement !
Que te pleure le pur Euphrate,
où [nous avons puisé] l'eau de nos outres !
Que viennent pleurer sur toi, les hommes d'Ourouk-l'Enclos,
[qui] ont vu nos exploits (?), la ville où nous avons tué le Taureau !
Que te pleure le laboureur pour [ses champs libé]rés (?),
[qui, par un] chant (?) reconnaissant, a exalté ton nom !
Que te pleurent les [...] de la vaste ville d'[Ourouk ?],
[qui...] ont exalté ton nom !

. . . . . .

La fin de la colonne est très endommagée, et la découverte récente d'un nouveau fragment, s'insérant ici, n'en comble que très imparfaitement les lacunes [4].

1. Outre la restitution, la lecture *doigt* n'est pas certaine ; on pourrait la corriger en *la foule*.
2. Quelques-uns de ces animaux ne sont pas identifiés avec certitude (notamment, celui pour lequel nous avons adopté la traduction volontairement vague de *cervidé*).
3. Cours d'eau d'Elam, l'Eulœus des auteurs classiques.
4. BM 37.189 (CT *46*, n° 27). *Cf.* aussi, Diakonof, dans *Bibliotheca Orientalis*, XVIII, 62.

. . . . . .

II. *Écoutez-moi, Anciens, écoutez-moi :*
c'est moi qui pleure sur Enkidou, mon ami !
Comme une pleureuse, amèrement, je me lamente :
ô (toi,) hache de mon côté, secours de mon bras,
poignard de ma ceinture, bouclier de devant moi,
habit de mes fêtes, ceinture de mon plaisir [1],
un méchant [démon] a surgi, et à moi t'a ravi !
[O mon ami,] mulet vagabond, onagre de la steppe, léopard du désert,
[ô Enkidou], mon ami, mulet vagabond,
onagre de la steppe, léopard du désert,
(toi, avec) qui, d'un commun effort, nous avons gravi [la montagne],
avons pris et [tué] le Taureau céleste,
avons abattu Houmbaba, le roi puissant de la Forêt des Cèdres [2],
quel est ce sommeil qui, toi, maintenant, t'a saisi ?
Tu as perdu conscience et tu ne m'entends plus ! »
Et lui, ne levait plus [la tête [3]*] ;*
son cœur, lorsqu'il le toucha, ne battait plus du tout [4].
(Gilgamesh,) de son ami, comme d'une fiancée recouvrit le visage,
comme un aigle, il se jette sur lui,
comme une lionne, qu'on a privée de ses petits,
il tourne et retourne sans cesse, devant et derrière lui.
Il arrache et répand sa chevelure bouclée,
il enlève et rejette ses beaux habits, comme une abomination.
Et Gilgamesh lança un appel au pays :
« *Forgerons, lapidaires, métalliers, orfèvres, ciseleurs,*
faites une statue de mon ami ! »
[Et eux,] firent une statue de son ami,
dont les proportions [aux siennes étaient pareilles (?)] :
« *De lapis est ta poitrine et en or est ton corps...* »

. . . . . .

Ici s'arrête, sur une cassure, la version de Sultantépé. Un autre fragment, ninivite (K. 8281), décrivait plus longuement peut-être la statue d'Enkidou, mais il n'en reste que des fins de lignes, ne permet-

1. Ou *pagne de ma force virile.*
2. Var. : *qui habitait dans la Forêt des Cèdres.*
3. Ou : *les yeux.*
4. Dans la version néo-assyrienne de Sultantépé, tout le passage suivant est à la première personne, et mis dans la bouche de Gilgamesh.

pas de traduction suivie. Cet épisode de la statue, d'ailleurs, istait sans doute pas dans toutes les versions du poème. La recen- ninivite (K. 8564 +) qui, de cette tablette, nous donne le texte le ; long, l'ignore, semble-t-il. Après la ligne 22, elle enchaînait, en t, sur un autre développement, dont il ne reste que le premier vers :

[Lorsque, au matin,] parut un peu de jour, Gilgamesh...

au cours de cette nouvelle journée de deuil, se continuait la lamen- on de Gilgamesh, dont on retrouve la suite, après une lacune de lque vingt-cinq vers, au début de la troisième colonne.

. . . . . .

[et maintenant, moi, ton ami fraternel,] [1]
je t'ai fait coucher [sur un lit magnifique],
II. *sur un lit [d'apparat, je t'ai fait coucher],*
(comme) je t'avais fait asseoir [sur un siège de paix, le siège de la gauche].

Les potentats de la Terre [te baisaient les pieds].
Sur toi j'ai fait pleurer [et se lamenter] les habitants [d'Ourouk],
[de peine, pour toi, j'ai rempli] le peuple joyeux,
et moi-même, après ta (mort), [j'ai porté mes cheveux souillés [2]*],*
j'ai revêtu une peau [de lion, pour m'en aller, errant, dans le désert ! »]

Lorsque, le matin, [(de nouveau) parut] un peu de jour,
[Gilgamesh] desservit les apprêts [du sacrifice]...

. . . . . .

La fin de la colonne a complètement disparu, ainsi qu'à peu près ute la quatrième, dont il ne reste que quelques mots sans suite au ébut de ses toutes dernières lignes (46-50). Quant à la colonne cinq, 'en subsiste que ce fragment final :

. . . . . .

Gilgamesh, en entendant ces paroles,
fit une réplique du fleuve [des enfers (?)...].
Lorsque, le matin, (de nouveau) parut un peu de jour,
Gilgamesh ouvrit (?) [la porte] ;
il fit porter dehors la grande table d'olivier (?) ;
de miel, il remplit une coupe de cornaline,

1. Ce passage peut être aisément complété par le passage parallèle VII, col. III, 10 et suiv.
2. *Cf.* ci-dessus, p. 191, note 2.

de beurre crémeux, il remplit une coupe de lapis,
[et en] ayant décoré [la table], il la fit voir au Soleil [1].

. . . . . .

Ici s'achève, pour nous, cette huitième tablette ; sa dernière colonn est brisée dans toutes les recensions qui nous en sont parvenues.

Neuvième tablette

La mort d'Enkidou a profondément bouleversé Gilgamesh. En mêm temps que la douleur de perdre un être cher, s'est éveillé en lui le sent ment poignant de la précarité de la vie, ainsi que la peur de la mor Contre ce destin, qui sera aussi le sien, en raison de ce qui est en l d'humain, il se révolte. Il ne veut pas mourir, comme est mort Enkidou N'existe-t-il pas pour les hommes un moyen ignoré de survivr puisque l'un d'eux, au moins, le survivant du Déluge, a pu recevoir d dieux la récompense de l'immortalité ? C'est vers lui qu'à travers l monts et les déserts il s'en va maintenant, poussé par l'espoir de déco vrir auprès de lui le secret de la vie éternelle.

A cause de son ami Enkidou, Gilgamesh,
pleurant amèrement, s'en va, errant, dans le désert.
« Vais-je mourir moi aussi ? Ne (vais-je) pas (faire) comm
Enkidou
L'angoisse est entrée dans mon cœur,
et, par peur de la mort, je vais, errant, dans le désert !
Pour (aller) trouver Outa-napishtim, le fils d'Oubar-Toutou
j'ai pris la route, et marche en toute hâte.
Aux passes de la montagne je suis arrivé de nuit,
j'ai vu des lions, et, moi, j'ai eu peur !
J'ai levé la tête pour prier le dieu Sin [3],
vers [Ishtar], insigne parmi les dieux, s'en vont mes prières
« Moi, [en ce pé]ril, sauvez-moi ! »
[Pendant la nuit,] il dormait, (lorsqu')un rêve l'éveilla :
[à la lumière de] la Lune, (des êtres) se réjouissaient de viv

1. Nous avons laissé de côté le fragment K. 8281, dont la face pourrait fai partie de la colonne II, et le revers, nous donner, sur quinze vers, la suite notre texte. Mais toutes les lignes en sont mutilées et ne fournissent que d mots sans suite.

2. Oubar-Toutou était roi de la ville de Shouroupak, juste avant le Délu Son fils, Outa-napishtim, fut le Noé babylonien qui survécut au Déluge.

3. Le dieu Lune.

il bran[dit sa] hache dans sa main,
dégaîna [son poignard de] sa ceinture,
et, comme une flèche, il fondit parmi eux ;
il [les] frappa [violemment] et il les mit en pièces.

. . . . . .

Le reste de cette première colonne — une trentaine de vers — est inutilisable ou entièrement disparu. Après le récit du rêve, elle racontait sans doute comment Gilgamesh parvint au pied de la montagne à travers laquelle passe le Soleil, au cours des heures nocturnes :

II. *De cette montagne le nom était Les Jumeaux.*
Lorsqu'il arriva à ces monts Jumeaux,
qui, chaque jour, gardent la sortie [et l'entrée du Soleil],
dont le sommet [atteint] la voûte des cieux,
et dont la poitrine atteint, en bas, les Enfers,
des hommes-scorpions en gardent la porte.
Terrifiant est l'effroi qu'ils inspirent, et leur vue, c'est la mort ;
leur terrible splendeur recouvre les montagnes ;
à son lever et à son coucher, ils gardent le Soleil.
En les voyant, Gilgamesh, de crainte
et de terreur, se couvrit le visage ;
puis, reprenant ses esprits, il s'approcha devant eux.
L'homme-scorpion crie (alors) à sa femme :
« De celui qui nous vient là le corps est chair des dieux ! »
A l'homme-scorpion, sa femme lui répond :
« Deux tiers en lui sont dieu, un tiers est humanité ! »
Le scorpionide mâle appelle (alors Gilgamesh)
et adresse ces mots [au reje]ton des dieux :
« [Pourquoi as-tu parcouru un aussi] long chemin,
[pourquoi es-tu venu] jusqu'ici devant moi,
[et as-tu traversé des fleuves [1]*] dont le passage est pénible ?*
Je veux apprendre [vers où te mène ainsi] la route !

. . . . . .

Les trente vers suivants sont mutilés ou détruits, et le récit ne reprend qu'au début de la troisième colonne, avec la réponse de Gilgamesh :

. . . . . .

III. *[Gilgamesh répondit à l'homme-scorpion :]*

1. Ou *[des contrées]*.

[« Si j'ai parcouru un aussi long chemin,]
c'est pour (aller trouver) Outa-napishtim, mon aïeul,
qui fut présent à un conseil des dieux [et y trouva la Vie [1]*].*
[Je veux l'interroger] sur la mort et la vie ! »
L'homme-scorpion, ouvrant la bouche, [parle]
et dit (alors) à Gilgamesh :
« Il n'y a eu, Gilgamesh, [personne qui ait fait ce chemin] ;
de la montagne personne [encore n'a vu les pro]fondeurs :
sur douze doubles lieues, [son intérieur est sombre] ;
si profondes y sont les ténèbres qu'il n'y a [plus de lumière] !
. . . . . .

En grande partie mutilée, la fin de cette troisième colonne et le début de la quatrième sont inutilisables. Mais la suite du récit nous laisse deviner que le scorpionide se laissait finalement fléchir, et révélait à Gilgamesh le secret du passage souterrain qu'en douze étapes parcourt le Soleil pour aller de l'une à l'autre des montagnes jumelles :

IV. . . . . .
[Gilgamesh dit à l'homme-scorpion] : « ...
[C'est par peur de la mort que j'erre dans le désert] ;
avec l'angoisse [au cœur, j'ai cheminé jusqu'ici ;] [2]
par l'humidité et [le grand soleil mon visage est brûlé] ;
dans les gémissements [j'ai fait ce long voyage] !
Mais, maintenant, tu [m'as appris la route de la montagne] ! »
L'homme-scorpion [, ouvrant la bouche, parle]
[et dit] au roi Gilgamesh :
« Va, Gilgamesh, [n'aie plus aucune crainte],
des monts Jumeaux [je t'ai révélé le chemin] ;
[tu franchiras ainsi] les monts et les montagnes.
Que, sain et sauf, [tes pas te mènent au bout de ton voyage] :
la porte de la montagne [, devant toi, est ouverte] ! »
Gilgamesh, [ayant entendu ces paroles],
aux indications de [l'homme-scorpion appliqua son attention].
[Il prit] le chemin du Soleil [à travers la montagne].
Quand [il fut arrivé] à une double lieue,
profondes sont les ténèbres : [il n'y a plus de lumière],
il ne lui est donné [de rien voir, devant ni derrière lui].
[Quand il fut arrivé au bout de] deux doubles lieues,
. . . . . .

1. C'est-à-dire, la vie éternelle, l'immortalité.
2. Les parties restituées de ce vers et des suivants sont, naturellement, conjecturales.

reusement en fort mauvais état, et les quelque dix dernières lignes, qu seules y subsistent en partie, ne laissent émerger des cassures qu quelques noms de minéraux, dont l'identification est le plus souven conjecturale.

. . . . . .
[au lieu du] cèdre, [...],
[...] de l'albâ[tre...],
le laroushou *de mer [... en] pierre* houlalou,
comme l'épineux et la ronce [s'y enchevêtre] la pierr
AN. GUG. ME
le caroubier [y est remplacé par] la pierre abashmou,
le vitiol vert et l'hématite [...]... [1]
comme[...] de la pierre UGU-ashgiqou,
de [...] de mer,
il y avait [...] de perle.
Gilgamesh, tandis qu'il se promenait [dans le Jardin],
leva [les yeux...].

Ici se termine la tablette. Il est possible que dans la lacune du dernie vers, le dieu Soleil apparaisse à Gilgamesh, si du moins la premièr colonne d'un fragment plus ancien (VAT 4105), qui mentionne u dialogue entre le dieu et le héros, développe plus largement ce qu n'aurait été, ici, qu'évoqué. Peut-être, en tout cas, lui conseille-t-il d poursuivre sa route.

Dixième tablette

Sidouri [2]*, la cabaretière, qui demeure au versant de la mer,*
y habitait [en une demeure solitaire (?)].
[En or,] on lui avait fait un tonneau, on lui avait fait une cuv
D'un voile elle était voilée, [...].
Gilgamesh, ayant longtemps erré, [parvint près de chez elle
De peaux (de bêtes), [son] dos (?) était vêtu,
mais il y avait en lui de la chair des dieux.
L'angoisse était dans [son cœur],

1. Aucun mot complet ne subsiste parmi les traces de la ligne 31.
2. Sur Sidouri, la cabaretière (*sâbît*),que des textes identifient parfois à déesse Ishtar, et que l'on a mise en rapport avec la Sibylle Sambetto, voi avec la nymphe Callipso (KAT *3*, 582), *cf.*, en dernier lieu, l'étude de C. J. Gad dans *Iraq*, 28, 116-117 : l'auteur y propose de traduire les deux mots *Sidou Sâbît* par « Sabit, la lorette », en intervertissant le nom propre et le nom commu

(pourquoi) ta face est-elle brûlée [par l'humidité et par le grand soleil]
(pourquoi) [...], vas-tu, errant, dans le désert ? »
[Gilgamesh lui dit, à la cabaretière :]
II. *[« Cabaretière, si mes joues sont mangées, et penché, mon visage,*
[si j'ai le cœur en peine, les traits exténués],
[si l'angoisse est dans mon cœur,]
[si mon visage semble celui de qui parcourt une très longue route,
[si ma face est brûlée par l'humidité et par le grand soleil,]
[si, ..., je vais, errant, dans le désert,]
[c'est par peur de la mort que j'erre dans le désert,]
ce qui est arrivé à mon ami [m'obsède] [1],
[sur un très long chemin, j'erre dans le dé]sert,
ce qui est arrivé à Enkidou [m'obsède],
[sur un très long chemin,] j'erre [dans le désert] !
[Comment me taire,] comment garder le silence ?
[Mon ami que j'aimais est devenu] semblable à de l'argile,
Enkidou, mon ami, que j'aimais, est [devenu semblable à de l'argile]
[Moi-même, comme lui, ne] vais-je pas me coucher,
[pour ne plus,] à tout jamais, [me lever] ? »

C'est en des termes quelque peu différents que la tablette plus ancienne VAT 4105 (col. II et III) rapportait le début de l'entretien entre Gilgamesh et Sidouri [2] :

[Mon ami, que j'aimais si fort,]
II. *qui avait, avec moi, parcouru toutes les épreuves,*
Enkidou, que j'aimais si fort,
qui avait, avec moi, parcouru toutes les épreuves,
s'en est allé au destin commun des hommes !
Jour et nuit, sur lui, j'ai pleuré,
je n'ai pas permis qu'on l'enterrât
pour voir si mon ami se lèverait à mes cris,
sept jours et sept nuits,
jusqu'à ce que les vers lui tombassent du nez !
Après sa (mort), je n'ai plus vu la Vie,
j'ai marché sans cesse, comme un pillard, au milieu du désert
Maintenant, cabaretière, que j'ai vu ton visage,
puissé-je ne pas voir la mort, que je ne cesse de craindre ! »

1. Littéralement : *l'affaire de mon ami pèse sur moi !*
2. Pour les lignes qui précèdent, *cf.*, ci-dessus, p. 202, et, pour la suite du texte, ci-après, p. 206.

La cabaretière lui dit, à Gilgamesh :
III. *« Gilgamesh, où donc cours-tu ?*
La Vie, que tu poursuis, tu ne la trouveras pas.
Lorsque les dieux créèrent l'humanité,
c'est la mort qu'ils ont donnée à l'humanité ;
la Vie, (c'est) dans leurs mains (qu') ils l'ont gardée !
Toi donc, Gilgamesh, que rempli soit ton ventre,
jour et nuit, livre-toi à la joie,
chaque jour, fais une réjouissance,
jour et nuit, danse et joue de la musique,
que tes vêtements soient immaculés,
la tête, bien lavée, toi-même bien baigné,
regarde le jeune enfant qui te tient par la main,
que ta bien-aimée, sur ton sein, se réjouisse :
voilà tout ce que peut faire l'humanité ! »

La recension ninivite, qui omet ces considérations désabusées sur la condition humaine, continuait, pour sa part, en ces termes :

Gilgamesh lui dit, à la cabaretière :
« [Et mainte]nant, cabaretière, quelle est la route vers Outa-napishtim ?
Révèle-moi [quel est le] moyen de la reconnaître,
le moyen de la reconnaître, révèle-le moi :
si c'est possible, je traverserai la mer,
si ce n'est pas possible, j'errerai dans le désert ! »
La cabaretière lui dit, à Gilgamesh :
« Il n'y a eu, Gilgamesh, jamais de traversée
ni personne, depuis les temps les plus anciens, qui ait passé la mer.
Celui qui passe la mer, c'est Shamash [1], *le Héros.*
Hormis Shamash, qui donc la pourrait traverser ?
Si ardue est la traversée, si pénible, le parcours,
car, dans l'intervalle, sont les eaux de mort, qui en barrent l'accès !
Par où donc, Gilgamesh, passerais-tu la mer ?
Lorsque tu serais arrivé aux eaux de mort, que ferais-tu ?...
Gilgamesh, il y a ici Our-shanabi, le batelier d'Outa-napishtim.
Ceux-de-pierre [2] *sont avec lui ; dans la forêt, il ramasse des varans.*

1. Le Soleil.
2. Le sens de l'expression Ceux-de-pierre (*shout abni*) reste controversé (*cf.* en dernier lieu, C. J. Gadd, dans *Iraq*, 28, 118-121). Une traduction hittite (*Zeitschrift f. Assyr.*, pp. 39, 59, et suiv. et *Archiv. f. Orientforschung*, XV, 105) la rend par les logogrammes 2 ALAM NA_4, c'est-à-dire « deux statues de pierre ». Aussi a-t-on pu supposer que ces êtres-de-pierre étaient des statuettes apotropaïques proté-

Vas-y, qu'il voie ton visage !
Si c'est possible, traverse avec lui ; sinon, reviens sur tes pas !»
Gilgamesh, en entendant ces mots,
brandit sa hache dans sa main,
dégaina le poignard de sa ceinture,
et, se glissant, descendit jusqu'à eux.
Comme une flèche, il tomba au milieu d'eux.
Au sein de la forêt, il demeura et [...]
Mais Our-shanabi vit le [poignard] brillant...
il entendit (le bruit de) la hache et [...].
Lui, alors, Gilgamesh, frappa sa tête [...],
saisit ses bras et [ligota (?)] sa poitrine.
Quant à Ceux-de-pierre, qui [propulsent] le bateau,
sans lesquels [il ne peut franchir les eaux] de mort,
[Gilgamesh les] brisa [...].

. . . . . .

Les sept dernières lignes de la colonne sont irrémédiablement mutilées. Mais la quatrième colonne du fragment ancien (VAT 4105) [1] en fournit l'argument en une version un peu plus développée, et dans laquelle Our-shanabi est appelé Soursanabou, et Outa-napishtim, Outanaïshtim :

Ceux-là, avec fureur, il les mit en morceaux,
puis, revenant, il s'occupe de l'autre
et regarde Soursanabou dans les yeux.
Soursanabou lui dit, à Gilgamesh :
« Qui es-tu, (quel est) ton nom ? Dis-le moi !
Moi, je suis Soursanabou, et appartiens à Outanaïshtim le Lointain. »
Gilgamesh lui dit, à Outanaïshtim :
« Gilgamesh est mon nom, quant à moi,
qui suis venu d'Ourouk, la demeure d'Anou,

geant le bateau, lors de la traversée des eaux de la mort. Il est plus probable qu'il s'agit de rames ou de propulseurs, dont la matière (la pierre) permet d'isoler le rameur de tout contact avec les eaux mortelles. En les brisant, Gilgamesh interdira à Our-shanabi tout espoir de retour, et le tiendra ainsi à sa merci (*cf.* ci-après, p. 208, note 1). La fin du vers n'est pas moins obscure que son début. Le mot *ournou* (*irnou*) désigne une sorte de grand lézard, dont on comprend mal qu'il soit ici cité (nourriture ? vertu apotropaïque ?). Cette identification paraît pourtant meilleure que celle, qui a été aussi proposée, par *ournou* « menthe » (THOMPSON : *Dict. of Assyr. Botany*, p. 77).

1. *Cf.* ci-dessus, p. 204, note 2.

et suis passé de ce côté des montagnes,
par le très long chemin par où sort le Soleil.
Maintenant, Soursanabou, que j'ai vu ton visage,
fais-moi voir Outanaïshtim le Lointain !»
Soursanabou lui dit, à Gilgamesh : [1]

La troisième colonne de la recension ninivite reprend ici, par la même formule, et continue :

III. *Our-shanabi lui dit, à Gilgamesh :*
« Pourquoi tes joues sont-elles mangées, et penché, [ton visage],
(pourquoi) ton cœur est-il en peine, [tes traits exténués],
(pourquoi) l'angoisse est-elle dans [ton cœur],
[(pourquoi) ton visage semble-t-il] celui de qui parcourt une très longue route,
[(pourquoi) ta face est-elle brû]lée par l'humidité et par le grand soleil,
[(pourquoi)..., vas-]tu [errant dans le désert] ?»
[Gilgamesh lui] dit, à Our-shanabi :
« [Comment] mes joues [ne seraient-elles pas mangées], ni [penché, mon visage,]
[comment] mon cœur [ne serait-il pas en peine], ni [mes traits] exténués,
[comment] l'angoisse [ne serait-elle pas] dans [mon cœur],
[comment mon] visage [ne semblerait-il pas celui de qui parcourt une très longue route],
[comment ma face] ne serait-elle pas brûlée [par l'humidité et par le grand soleil],
[comment...], n'irais-je pas, errant, dans le désert ?
[Mon ami, mulet vagabond, onagre de la steppe, léopard du désert,]
[Enkidou, mon ami, mulet vagabond, onagre de la steppe, léopard du désert,]
[lui, avec qui, d'un commun effort, nous avons gravi la montagne,]
[nous avons pris et tué le Taureau céleste,]
[nous avons abattu Houmbaba, qui habitait dans la Forêt des Cèdres,]
dans [les passes de la montagne, nous avons tué des lions,]
mon ami, [que j'aimais si fort,]
[qui avait, avec moi, parcouru toutes les épreuves,]
Enki[dou, mon ami, que j'aimais si fort,]
[qui avait, avec moi, parcouru toutes les épreuves,]

1. Ici se termine VAT 4105. La suite devait se trouver sur une autre tablette.

l'a atteint [le sort commun des hommes !]
Six jours [et sept nuits, sur lui, j'ai pleuré,]
[et je n'ai pas permis qu'on l'enterrât,]
jusqu'à ce que [les vers lui tombassent du nez !]
(Alors,) j'ai eu peur, [et, redoutant la mort, j'erre dans le désert] !

Ce qui est arrivé [à mon ami m'obsède,]
par un très [long che]min [je vais, errant, dans le désert,]
[ce qui est arrivé à Enkidou m'obsède,]
par un très [long voy]age, je vais, errant, dans le désert] !
Comment me [taire, comment garder le silence] ?
Mon ami, que j'aimais, est [devenu semblable à de l'argile],
[Enkidou, mon ami, que j'aimais, est devenu semblable à de l'argile] !

Moi-même, comme lui, ne vais-je pas [me coucher,]
[pour ne plus, à tout jamais, me lever ?] »
Gilgamesh lui dit (encore) à [Our-shanabi] :
« Et maintenant, Our-shanabi, quelle [est la route vers Outa-napishtim ?]
Révèle-moi quel (est le moyen) de la reconnaître,
[le moyen de la reconnaître,] révèle-le moi !
Si c'est possible, je traverserai la mer,
si ce n'est pas possible, [j'errerai (encore) dans le désert !] »
Our-shanabi lui dit, à Gilgamesh : [1]
« Ce sont tes mains, Gilgamesh, qui ont empêché [de traverser ;]
tu as brisé Ceux-de-pierre et, partout, ramassé (?) [les varans.]
Ceux-de-pierre sont brisés, et [il] n'[y a plus] de varans !]
Gilgamesh, brandis ta hache dans ta main,
descends à la forêt, coupes-y 120] perches de 5 doubles cannes [2] *chacune,*

écorce-les et mets-leur un embout,
puis viens ici [me les] porter. »
Gilgamesh, [ayant entendu] ces (paroles),
brandit sa hache dans sa main,
dé[gaina le poignard de sa ceinture],

1. Une tablette plus ancienne (BM 96974 : CT 46, 16, rev. 6'-10') donne de cet épisode une version plus précise :

Soursanabou lui dit, à Gilgamesh :
« Ceux-de-pierre, Gilgamesh, sont mes propulseurs
pour que je ne touche pas les eaux de la mort.
Dans ta fureur, tu les as tous fracassés.
Ceux-de-pierre étaient avec moi pour faire traverser... »

2. La double canne (*nindabou*), qui vaut 12 coudées, mesurait environ 6 m.

descendit dans la forêt, [coupa 120] perches de 5 doubles cannes chacune,

les écorça, leur mit un embout,
puis [les] apporta [à Our-shanabi].
Gilgamesh et Our-shanabi montèrent dans [le bateau],
ils mirent le bateau à flot et eux-mêmes [embarquèrent].
Le trajet d'un mois et demi, en trois jours, fut accompli :
alors, Our-shanabi atteignit les eaux de [la mort].
IV. *Our-shanabi lui dit, à Gilgamesh :*
« Recule-toi, Gilgamesh. [Prends une première perche !]
Que ta main ne touche [surtout] pas les eaux de la mort [1] *!*
Prends, Gilgamesh, une deuxième, une troisième et une quatrième perche
Prends, Gilgamesh, une cinquième, une sixième et une septième perche,
prends, Gilgamesh, une huitième, une neuvième et une dixième perche,
prends, Gilgamesh, une onzième, une douzième perche ! »
Au bout de cent vingt, Gilgamesh avait épuisé les perches.
Lui alors dénoua sa ceinture comme [cordage (?)],
Gilgamesh arracha ses vêtements
et au moyen de ses mains il éleva un abri (?) [2].

Outa-napishtim regardait au loin.
Se parlant à lui-même, il disait ces mots,
prenant de lui-même conseil :
« Pourquoi donc sont brisés [Ceux-de-pierre] du bateau,
et pourquoi, à son bord, navigue quelqu'un qui ne le commande pas.
Celui qui vient ici n'est pas un homme à moi...
J'ai beau regarder, je ne [le connais pas.]

. . . . . .

Ici s'ouvre une lacune d'une trentaine de vers. Y étaient sans doute décrits l'arrivée du bateau, la descente à terre de Gilgamesh, son accueil par Outa-napishtim, qui à son tour lui pose les questions que lui avait déjà posées la cabaretière Sidouri : d'après les réponses de Gilgamesh, il est aisé de restaurer au moins cette partie du texte :

1. Gilgamesh doit propulser rapidement le bateau d'un coup de perche, et abandonner immédiatement celle-ci, avant que l'humidité des eaux mortelles, imprégnant le bois, ne touche ses mains.

2. Ce que fait ici Gilgamesh n'est pas clair. La traduction est loin, d'ailleurs, d'être assurée. Le dernier mot (*karoû*) paraît désigner d'ordinaire une soute à marchandises, faite en bois, et aménagée au flanc d'un bateau.

. . . . . .

[Outa-napishtim lui dit, à Gilgamesh :]
[« Pourquoi tes joues sont-elles mangées, et penché, ton visage,]
[pourquoi ton cœur est-il en peine, tes traits exténués,]
[pourquoi l'angoisse est-elle dans ton cœur,]
[pourquoi ton visage semble-t-il celui de qui parcourt une très longue route,]
[pourquoi ta face est-elle brûlée par l'humidité et par le grand soleil,]
[pourquoi..., vas-tu, errant, dans le désert ? »]
[Gilgamesh lui dit, à Outa-napishtim :]
[« Outa-napishtim, comment mes joues ne seraient-elles pas mangées, ni penché, mon visage,]
[comment mon cœur ne serait-il pas en peine, ni] mes traits [exténués,]
[comment l'angoisse ne serait-elle pas dans] mon cœur,
[comment] mon [visage ne] semblerait-il [pas celui de qui parcourt une très longue route,]
[comment] ma face [ne serait-elle pas brûlée par l'humidité et par le grand soleil,]
[comment..., n'irais-je pas,] errant, dans le désert ?
[Mon ami, mulet vagabond, onagre de la steppe,] léopard du désert,
[Enkidou, mulet vagabond,] onagre de la steppe, léopard du désert,
[avec qui, d'un commun effort, nous avons] gravi la montagne,
[nous avons pris et] tué le Taureau céleste,
[nous avons abattu Houmbaba, qui habitait dans la] Forêt des Cèdres,
[dans les passes de la montagne, nous] avons tué des lions,
[mon ami, que j'aimais si fort, qui, avec moi, avait franchi tou]tes les épreuves,
[Enkidou, mon ami, que j'aimais si fort, qui,] avec moi, avait franchi toutes les épreuves,
[l'a atteint le destin commun des hommes !]
[Six jours et sept nuits], sur lui, j'ai pleuré,
[et je n'ai pas permis qu'] on l'enterrât,
[jusqu'à ce que les vers] lui [tombassent du nez] !
[Alors, j'ai eu peur, et, redoutant la mort, j'erre] dans le désert !
[Ce qui est arrivé à mon ami] m'obsède,
par un très long chemin, [je vais errant dans le désert],
[ce qui est arrivé à Enkidou, mon ami,] m'obsède,
en un très long voyage, [je vais errant dans le désert !]
[Comment] me taire, comment garder le silence,

[alors que mon ami], que j'aimais, est devenu semblable à de l'argile,
qu'Enkidou, mon ami, que j'aimais, est devenu semblable à de l'argile !
Moi-même, comme lui, ne vais-je pas me coucher
pour ne plus, à tout jamais, me lever ? »
Gilgamesh lui dit (encore), à Outa-napishtim :
« Alors (je me suis dis :) je vais aller vers Outa-napishtim,
je verrai celui qu'on nomme « le lointain ».
En tous sens j'ai parcouru tous les pays,
j'ai franchi tour à tour des montagnes pénibles,
et, successivement, passé toutes les mers !
Du doux sommeil, mon visage ne s'est plus rassasié,
je me suis harassé moi-même à force de veiller,
le tremblement a envahi tous mes muscles,
je n'avais pas atteint la maison de la cabaretière
que mes vêtements étaient à bout.
J'ai tué ours, hyènes, lions, léopards,
tigres, cerfs, bouquetins, hardes et bêtes sauvages,
j'ai mangé leur [chair] et de leur peau je me suis vêtu...

Les trois lignes suivantes (quatre vers), qui donnaient la fin du discours de Gilgamesh, sont inutilisables. Puis le texte continue :

[Outa-napishtim] lui dit, à [Gilgamesh] :
« Pourquoi, Gilgamesh, l'angoisse [est-elle en toi,]
[toi, qui es fait de la chair des] dieux et de l'humanité,
[toi, que les dieux] ont traité [comme (s'ils étaient) et] ton [père] et ta mère ?

. . . . . .

La fin de la colonne est trop mutilée pour pouvoir donner un sens suivi, de même qu'ont plus ou moins disparu les vingt-quatre premiers vers de la colonne suivante (VI.). Lorsque le texte redevient intelligible, Outa-napishtim continue à prodiguer à Gilgamesh des conseils de résignation et de philosophie désabusée.

. . . . . .

Pour terrible que soit la mort, [la vie continue (?)].
Tout le temps, nous bâtissons des maisons,
tout le temps, nous scellons des contrats,
tout le temps, des frères partagent (un héritage),

tout le temps, l'hostilité existe dans [le pays],
tout le temps, le fleuve monte et la crue emporte (tout)... [1]
De visage qui regarde en face le Soleil,
depuis toujours, il n'y en a pas.
Le dormeur et le mort sont l'un à l'autre semblables.
De la mort, ne dessinent-ils pas l'image ?
La créature humaine (n'est qu') un homme (?).
Après la bénédiction [d'Enlil],
les grands dieux, les Anounnaki, tiennent [séance] ;
Mamîtu, la créatrice des destins,
fixe, avec eux, les destins ;
ils disposent la mort et la vie,
mais de la mort, ils ne révèlent pas le temps,
celui (seul) de vivre, ils le révèlent. » [2]

Onzième tablette

Gilgamesh lui dit, à Outa-napishtim le Lointain :
« *Quand je te regarde, Outa-napishtim,*
tes dimensions ne sont pas différentes, tu es pareil à moi ;
non, toi, tu n'es pas différent, tu es pareil à moi !
D'instinct, tu es tout prêt à te battre,
[mais, aujourd'hui,] mon bras est contre toi sans force.
[Dis-moi] comment tu t'es trouvé dans le conseil des dieux,
et (comment) tu (y) as obtenu la Vie (éternelle) ? »
Outa-napishtim lui dit, à Gilgamesh :
« *Je vais te révéler, Gilgamesh, une chose secrète,*
et, à toi, te dire un mystère des dieux :
Shouruppak — la ville, que, toi, tu connais bien
[et qui] est située [sur le bord] de l'Euphrate —,
cette ville, dans le passé, les dieux y habitaient.
Les grands dieux décidèrent (un jour) de faire le Déluge.
En délibérèrent Anou, leur père,
leur conseiller, le héros Enlil,
leur porte-siège, Ninourta
(et) leur fontainier, Ennougi ;
Nin-igi-kou, Ea, parmi eux, siégeait aussi.
Il répéta leurs paroles à une haie de roseaux :

1. Le vers suivant (30) est, en grande partie, cassé ; en subsistent seulement les mots : *la libellule, l'oiseau-kilippoû [...].*
2. Ce dernier vers est, peut-être, une glose apocryphe.

« *Haie, haie ; cloison, cloison* [1] *!*
« *Écoute, haie ! Cloison, prête attention !*
« *Homme de Shouruppak, fils d'Oubar-Toutou,*
« *démolis ta maison et construis un bateau,*
« *abandonne les richesses, cherche (seulement) la vie,*
« *fais fi des trésors, garde vivant le souffle de la vie !*
« *Embarque dans le bateau toutes les espèces vivantes.*
« *Que de ce bateau, que, toi, tu construiras,*
« *les dimensions soient (parfaitement) mesurées ;*
« *que sa longueur et sa largeur soient égales,*
« *(et) couvre-le d'un toit comme (est couvert) l'*apsou [2] *!* »
Lorsque, moi, je sus, je dis à Ea, mon maître :
« *A l'ordre, mon Seigneur, que, toi, tu m'as ainsi donné,*
« *j'obéirai, et, pour ma part, je l'exécuterai.*
« *[Mais, com]ment répondrai-je à la ville, au peuple et aux Anciens ?* »

Ea, ouvrant la bouche, parle
et me dit, à moi, son serviteur :
« *Homme, voici ce que, toi, tu leur diras :*
« *[Il semble bien] qu'envers moi Enlil éprouve de la haine ;*
« *je ne resterai donc pas dans votre ville.*
« *Ne pouvant plus poser le pied sur le sol d'Enlil,*
« *je descendrai dans l'Abîme, pour habiter chez mon seigneur Ea.*
« *(Alors,) sur vous, Enlil fera pleuvoir l'opulence,*
« *[les oi]seaux [les meilleurs,] les poissons les plus rares ;*
« *il vous [donnera] les plus riches moissons.*
« *[Le matin, il] fera pleuvoir pour vous des gâteaux*
« *[et, le soir,] des averses de froment !* » [3]

1. Il s'agit vraisemblablement ici de la paroi de roseaux de la hutte où, à Shouruppak, habitait Outa-napishtim, le fils du roi Oubar-Toutou. Ea, le dieu de la sagesse, et ami des humains, afin de ne pas trahir ouvertement le projet des autres dieux, ne le révèle pas directement à l'homme qu'il a décidé de sauver du Déluge, afin que se perpétue la race des hommes. Le vent, en agitant les roseaux, leur fera répéter, dans leur murmure, les mots que lui-même aura prononcés devant eux ; Outa-napishtim, ainsi, en sera indirectement informé.
2. Sur l'*Apsou*, « l'Abîme », sur sa forme et ses dimensions, *cf.*, ci-dessus, le *Poème de la Création*.
3. On a beaucoup discuté sur ces paroles d'Ea. Certains commentateurs ont supposé que les termes qu'il emploie sont volontairement amphibologiques, *koukkou* (sorte de pâtisserie) signifiant pour eux à la fois « farine » et « malheur » et *kîbtou* « froment » et « malheur » (ZA, 36, 218). Pour d'autres (OLZ, 1955, 516), il n'y a, dans ces termes, aucune équivoque : le commun des mortels se réjouira d'abord de ces copieuses averses, annonçant à leurs yeux une ère d'abondance ; seul, Outa-napishtim saura qu'elles sont le prélude du cataclysme universel dont il a été averti.

Lorsque, le matin, parut [un peu de jour],
[autour de moi,] se rassemble le pays (tout entier) :
*[...] portant des moutons-*pasillou, [1]
[...] portant des béliers,
[...] les jeunes hommes [...],
les maisons [...] secret [...],
le plus jeune [trans]portait le bitume,
le plus fort apportait les matériaux nécessaires.
Le cinquième jour, je jetai le plan de sa forme extérieure :
son aire était d'un arpent, à dix doubles cannes s'élevait chacune de ses parois, [2]
et son rebord supérieur formait un carré de dix doubles cannes de côté.
Je traçai (ainsi) le plan de sa forme et je le dessinai.
Je le plafonnai de six (ponts) successifs,
(et) je le divisai (ainsi) en sept (étages),
(dont) je partageai la surface en neuf (compartiments).
J'enfonçai dans son flanc les chevilles marines,
je prévis les perches et mis en place le nécessaire.
Je versai six sar [3] *de (pierre à) bitume au fourneau (de radoub),*
et j'y [versai] aussi trois sar *d'asphalte.*
Pour l'huile, les porteurs de baquets en transportèrent trois sar :
outre le sar *d'huile que consomma le calfatage,*
ce furent deux sar *d'huile que le batelier mit de côté.*
Pour le [personnel], je fis abattre des bœufs
et égorger, chaque jour, des moutons.
De cervoise, de vin de sésame (?) et de vin,
les artisans [en burent] comme l'eau d'une rivière.
Lorsque (enfin) ils firent une fête, ainsi qu'au Jour de l'An,
je me nettoyai, et laissai reposer mes mains :
[le septième jour, au] coucher du Soleil, le bateau était prêt.
[Comme sa flottaison s'avérait] difficile,

1. Dans ces quelques vers mutilés, il est certainement question des sacrifices préliminaires et du rassemblement des travailleurs.

2. L'arpent (*ikou*) paraît avoir mesuré quelque 3 600 m². La double canne (GAR = *nindabou*) valait 12 coudées, c'est-à-dire environ 6 m (ou 9 m, lorsqu'il s'agissait de « grandes coudées »). Schott se demandait (ZA 42, 140) s'il ne fallait pas lire, à la l. 58, 14 (GAR) au lieu de 10 GAR, et imaginer l'arche comme un tronc de pyramide renversé, dont les côtés supérieurs auraient mesuré 14 GAR, et les inférieurs, 10 GAR. L'hypothèse paraît peu vraisemblable. L'arche formait sans doute un cube, image idéale d'un univers condensé, et intelligemment délimité, dans un monde provisoirement retourné au chaos primitif.

3. Le *sar* valait 3 600 unités. Si l'unité choisie est ici le *soûtou*, le *sar* représenterait 180 hl.

on équilibra les planchers en haut et en bas
jusqu'à ce que [ses flancs] fussent aux deux tiers im[mergés].
[Tout ce que je possédais,] j'en chargeai le bateau,
tout ce que je possédais d'argent, je l'en chargeai,
tout ce que je possédais d'or, je l'en chargeai,
tout ce que j'avais d'espèces vivantes, je l'en chargeai.
Je fis monter sur le bateau ma famille et ma belle-famille,
troupeaux nomades, bêtes sauvages, maîtres d'œuvre, tous, je les fis monter.
Le moment décisif, Shamash me l'avait (ainsi) fixé :
« Je ferai pleuvoir le matin des gâteaux, le soir, des averses de froment :
« monte (alors) dans le bateau et ferme (bien) ta porte ! »
Ce moment décisif arriva :
Tombèrent, le matin, gâteaux, et, le soir, averses de froment.
Du temps je considérais l'aspect
et le temps était effrayant à voir !
J'entrai dans le bateau et je fermai ma porte.
Au calfat du bateau, à Pouzour-Kourgal, le marin,
je donnai le palais, ainsi que ses richesses.

Lorsque, le matin, parut un peu de jour,
voici que monte à l'horizon une noire nuée :
à l'intérieur, Adad [1] *n'y cesse de gronder,*
en avant, marchent les dieux Soullat et Hanish,
ils s'avancent, porte-sièges, par les monts et les plaines ;
Nergal arrache les poutres (des digues célestes),
et s'avance Ninourta, qui fait déferler les barrages (du ciel).
Les dieux Anounnaki brandissent des torches
et, de leur propre flamboiement, ils embrasent la Terre.
L'effrayant silence d'Adad passe à travers le ciel
et change en ténèbres tout ce qui était lumineux.
[Les assises de] la Terre se brisent comme une jarre.
Un jour entier, la tempête [se déchaîna],
elle souffla fougueusement [et pousse] l'inondation,
(qui), comme une mêlée, passe sur les [humains] :
ils ne se voient plus l'un l'autre,
et, du ciel, les populations ne sont plus discernables !
Les dieux (alors) s'épouvantent de ce Déluge même,

1. Adad est le dieu de l'orage ; Soullat et Hanish, « les deux dieux, les grands jumeaux », sont considérés comme des hypostases de Shamash (le Soleil) et d'Adad ; Nergal est le dieu des Enfers, de la peste et de la mort ; Ninourta, le dieu de la violence et de la guerre.

s'éloignent et montent jusqu'au ciel d'Anou ;
les dieux, accroupis comme des chiens, restent couchés au-dehors (du monde).
Ishtar crie comme une parturiente,
elle gémit, la Dame des dieux, à la voix agréable :
« Puisse en argile s'être changé ce jour funeste,
« parce que, moi, j'ai dit du mal dans l'assemblée des dieux !
« Comment ai-je pu dire ce mal dans l'assemblée des dieux,
« dire (oui) à ce combat pour la destruction de mes créatures,
« moi, (ai-je pu dire) : « J'enfanterai ces miennes créatures,
« et, comme petits de poissons, elles rempliront la mer ! »
Les dieux, les Anounnaki, pleurent avec elle ;
les dieux, prostrés, restent là dans les larmes,
lèvres closes, (par) groupes, ils [se lamentent].
Six jours et sept nuits,
souffle le vent diluvien, la tempête écrase la Terre.
Lorsqu'arriva le septième jour,
retombe la tempête diluvienne, (et ce) combat,
qui frappait autour d'elle comme une femme en couches ;
calme redevint la mer, et silencieux le vent mauvais, et le déluge cessa.
J'ouvris une lucarne, et l'air vif me tomba le long du nez.
Je regardai le temps : (partout) c'était le silence,
et toutes les populations étaient redevenues argile ;
comme un toit, la plaine humide s'étendait uniformément.
Je m'agenouillai, et, là, immobile, je pleure ;
tout le long de mon nez, coulent mes larmes.
Je cherchai du regard les rivages aux confins de la mer ;
à douze fois douze doubles cannes, émergeait une portion de terre.
A (ce) mont Niṣir le bateau aborda.
Le mont Niṣir le retint, et ne le laissa plus bouger.
Un premier jour, un second jour,
le mont Niṣir retint le bateau et ne le laissa pas bouger.
Un troisième jour, un quatrième jour,
le mont Niṣir retint le bateau et ne le laissa pas bouger.
Un cinquième et un sixième (jours),
le mont Niṣir retint le bateau et ne le laissa pas bouger.
Lorsqu'arriva le septième jour,
je fis sortir une colombe, et la lâchai.
La colombe partit, (puis) revint :
nul lieu où se poser ne lui étant apparu, elle avait fait demi-tour.
Je fis sortir une hirondelle, et la lâchai.
L'hirondelle partit, (puis) revint :
nul lieu où se poser ne lui étant apparu, elle avait fait demi-tour.

Je fis sortir un corbeau, et le lâchai.
Le corbeau partit, et, voyant l'assèchement des eaux,
mange, volète, croasse, et ne fit pas demi-tour.
Je fis sortir alors vers les quatre points cardinaux
et je fis un sacrifice (aux dieux).
Je plaçai une offrande sur le sommet [1] de la montagne
(et) disposai sept et sept vases rituels [2],
au bas desquels je versai acore, cèdre et myrte.
Les dieux en sentirent l'odeur,
les dieux en sentirent l'odeur agréable ;
les dieux, comme des mouches, s'assemblèrent autour du sacrificateur.
Tout aussitôt que la Grande-Déesse fut arrivée,
elle leva les grandes « mouches » (de lapis)
qu'Anou avait faites pour lui plaire :
« O dieux, qui êtes ici (dit-elle),
« aussi vrai que je n'oublierai jamais
« (ces) pierres de lapis, autour de mon cou,
« que je me souvienne (toujours) de ces jours
« et que jamais je ne les oublie !
« Que les dieux viennent ici à l'encens,
« mais qu'à (cet) encens Enlil ne vienne pas,
« puisque, sans réfléchir, il a fait le Déluge
« et qu'à la catastrophe il a voué mes créatures ! »
Tout aussitôt qu'Enlil fut arrivé,
en voyant le bateau, il se mit en fureur,
il se remplit de colère contre les dieux, les Igigi :
« Quelqu'un a eu donc la vie sauve ?
« Personne ne devait survivre à la catastrophe ! »
Ninourta, ouvrant la bouche, parle
et dit à Enlil, le Héros :
« Qui donc, sinon Ea, peut créer quelque chose ?
« car Ea connaît toutes les façons d'agir ! »
Ea, ouvrant la bouche, parle
et dit à Enlil, le Héros :
« O toi, le plus sage des dieux, ô Héros,
« comment, sans réfléchir, as-tu fait ce Déluge ?
« Punis le pécheur pour son péché,

1. Le sommet de la montagne est ici désigné par le mot *Ziqqourrat*, qui est le nom traditionnel des grandes tours à étages, jouxtant les temples, en Mésopotamie ancienne.

2. *Adagourrou*, récipient à fond pointu, servant, lors des sacrifices, à contenir le vin, la bière ou le lait d'offrande.

« *punis le criminel pour son crime,*
« *mais laisse-toi fléchir pour qu'il ne soit pas retranché (de la vie),*
« *sois longanime, pour qu'il ne [périsse pas (?)] !*
« *Au lieu que tu fasses le Déluge,*
« *que n'eussent des lions, se déchaînant, décimé les humains !*
« *Au lieu que tu fasses le Déluge,*
« *que n'eussent des loups, se déchaînant, décimé les humains !*
« *Au lieu que tu fasses le Déluge,*
« *que ne fût une famine, qui désolât le pays !*
« *Au lieu que tu fasses le Déluge,*
« *que n'eût Era* [1], *se déchaînant, massacré les humains !*
« *Quant à moi, je n'ai pas dévoilé le secret des grands dieux.*
« *Au Très-sage* [2] *j'ai fait voir un rêve : le secret des dieux, (c'est ainsi qu') il l'a appris.*
« *Et maintenant, à son sujet, prenez une décision !* »
Enlil monta alors dans le bateau ;
il prit ma main, et, moi, me fit monter.
Il fit (aussi) monter et s'agenouiller ma femme à mon côté.
Il toucha nos fronts, et, debout entre nous, nous bénit :
« *Auparavant, Outa-napishtim était de condition humaine.*
« *A présent, que lui et sa femme soient comme nous, les dieux !*
« *Qu'Outa-napishtim demeure au loin, à la bouche des fleuves !* »
Ils me prirent donc et m'installèrent au loin, à la bouche des fleuves.
Mais maintenant, pour toi, qui donc te rassemblerait les dieux, afin que la Vie que tu cherches, toi (aussi) tu la trouves ?...
Eh bien [3], *ne dors pas de six jours et sept nuits !* »
Mais, à peine Gilgamesh fut-il assis sur son séant,
que le sommeil, comme une brume, s'étend sur lui.
Outa-napishtim lui dit alors, à son épouse :
« *Vois cet homme, encore jeune, qui désire la Vie,*
le sommeil, comme une brume, s'étend sur lui ! »
Sa femme lui dit, à Outa-napishtim le Lointain :
« *Touche cet homme, pour qu'il s'éveille ;*
par le chemin qu'il a suivi jusqu'ici, qu'il s'en retourne sain et sauf,
par la porte qu'il a franchie pour partir, qu'il retourne dans son pays ! »

1. Dieu de la peste, *cf.*, ci-dessus, p. 114.
2. Épithète d'Outa-napishtim.
3. C'est-à-dire, « Eh bien, voici un moyen d'obtenir la vie éternelle : ». Le sommeil est l'image de la mort (*cf.*, ci-dessus, tabl. X, col. VI, 33-34) : ne pas dormir pendant le cycle complet de sept nuits, c'est réussir à passer dans un autre cycle où le sommeil, et, partant, la mort sont inconnus.

Outa-napishtim lui dit, à sa femme :
« *L'humanité est déloyale, (celui-ci) te sera déloyal !*
Eh bien, cuis-lui ses rations quotidiennes, mets-les à son chevet, et grave aussi sur le mur les jours qu'il aura dormi ! »
Elle donc, cuisit ses rations journalières, les mit à son chevet, et marqua pour lui sur le mur les jours qu'il dormit :
sa première ration était toute desséchée,
la deuxième, en mauvais état, la troisième, humide,
de la quatrième la croûte était blanche,
la cinquième, tâchée de jaune, la sixième, rassise,
la septième était tout juste (faite),
lorsqu'il le toucha et que l'homme s'éveilla.

Gilgamesh lui dit, à Outa-napishtim le Lointain :
« *A peine le sommeil coulait-il sur moi,*
que, tout de suite, toi, tu m'as touché et tu m'as réveillé ! » [1]
Outa-napishtim [lui dit,] à Gilgamesh :
« *Eh bien, compte, Gilgamesh, compte les rations journalières, il te faudra reconnaître toi-même, [les jours que tu as dormi] :*
ta [première] ration [est toute desséchée],
[la deuxième] est en mau[vais état], la troisième est humide,
de la quatrième la croûte est (déjà) blanche,
[la cinquième] est tachée de jau[ne], la sixième est rassise,
la septième était tout juste (faite),
lorsque, moi, je t'ai touché, et que, toi, tu t'es réveillé ! »
Gilgamesh lui dit, à Outa-napishtim le Lointain :
« *Comment dois-je agir, ô Outa-napishtim ? Où dois-je aller ?*
Le Ravisseur [2] *s'est emparé de mes [entrailles],*
la Mort habite dans la chambre où je dors,
et, où que je pose mes pieds, la Mort est là aussi ! »
Outa-napishtim lui dit, à Our-shanabi le batelier :
« *Our-shanabi, te méprise le quai, te haïsse la passe,*
toi qui allais et venais d'une rive à l'autre de la mer, désire en vain sa rive,
(si tu ne fais ceci :) cet homme devant qui tu es venu,
dont le corps est tout lié de poils souillés,
dont des peaux (de bête) font disparaître la beauté de ses chairs,
prends-le, Our-shanabi, et mène-le au lavoir.

1. Gilgamesh refuse de croire, ou feint de ne pas croire, qu'il a dormi tout au long de ces six jours et de sept nuits fatidiques. Il prétend qu'il venait à peine de sombrer dans le sommeil, lorsqu'Outa-napishtim l'a réveillé. Mais le décompte irréfutable de ses pains quotidiens le force à reconnaître la vérité.
2. Le démon de la Mort.

Qu'il lave dans l'eau ses poils souillés, (et soit) comme neige.
Qu'il jette ses peaux (de bête) et que la mer les emporte.
Qu'agréable (à voir) apparaisse son corps,
que soit renouvelé le turban de sa tête,
qu'il revête une tunique qui soit son plus beau vêtement ! [1]
Jusqu'à ce qu'il soit parvenu dans sa ville
et qu'il soit arrivé au (terme de sa) route,
que sa tunique ne se salisse pas [2], *et soit toujours renouvelée ! »*
Our-shanabi le prit donc et le mena au lavoir :
il lava dans les [eaux] ses poils souillés (et fut) comme neige,
il jeta ses peaux (de bête), que la mer emporta :
agréable (à voir) apparut son corps ;
il renouvela le turban de sa tête,
(et) revêtit comme tunique son plus beau vêtement.
Jusqu'à ce qu'il parvînt dans sa ville, [3]
et qu'il fût arrivé au (terme de sa) route,
il ne fallait pas que sa tunique se salît mais fût [toujours] renouvelée.

Gilgamesh et Our-shanabi montèrent dans la barque,
ils mirent la barque [à flot] et, eux-mêmes, embarquèrent.
Sa femme lui dit (alors), à Outa-napishtim le Lointain :
« Gilgamesh est venu ici, il a peiné, il a souffert ;
que lui donneras-tu pour son retour dans son pays ? »
Et lui, Gilgamesh, leva la perche
et fit approcher le bateau de la rive.
Outa-napishtim lui [dit à] Gilgamesh :
« Gilgamesh, tu es venu ici, tu as peiné, tu as souffert ;
que vais-je te donner pour ton retour dans ton pays ?...
Je vais te révéler, Gilgamesh, un mystère
et te dire, à toi, [une chose que] ne [savent] pas [les humains] :
il s'agit d'une plante : sa racine est comme (celle du) lycium épineux [4],
son épine, comme celle de la rose, te piquera les mains,
mais si tes mains arrivent à prendre cette plante,

1. Cette interprétation est celle du *Chicago Assyr. Dict.*, B, 144 *a*. D'autres commentateurs interprètent différemment l'expression, et traduisent : *vêtement de sa virilité* (W. von Soden : *Akk. Handwörterb.* 112 *a* : *Schamtuch*). *Cf.* également, la *Descente d'Ishtar aux Enfers*, ci-après, p. 261, l. 62.
2. Littéralement : *ne se marque pas de jaune.*
3. Ces trois vers sont manifestement une glose maladroite, reprenant intempestivement les vers 245-247. Ils sont d'ailleurs omis par certaines sources.
4. *Ein Dornstrauch* (*Teufelszwirn* ?), W. von Soden : *Akk. Handwörterb.*, 266 *a* ; *boxhorn* (*Lycium barbarum*), *Chic. Ass. Dict.* E. 23.

[tu auras trouvé la Vie éternelle !] »
Gilgamesh, ayant entendu ces (paroles),
ouvrit [...] [1],
attacha de lourdes pierres [à ses pieds].
Lorsqu'elles l'eurent entraîné dans l'Abîme,
lui, alors, s'empara de la plante, bien qu'elle lui pi[quât les mains],
il trancha les lourdes pierres [(attachées) à ses pieds],
et la mer le rejeta sur la rive qu'il venait de quitter.
Gilgamesh lui dit, à Our-shanabi le marin :
« Our-shanabi, cette plante est un remède contre l'angoisse,
par elle l'homme atteindra à la (suprême) guérison.
Je la veux emporter dans Ourouk-l'Enclos,
je ferai manger de cette plante et, ainsi, je l'éprouverai :
son nom sera « vieil-homme-rajeunit » ;
j'en mangerai moi-même, et reviendrai au (temps) de ma jeunesse ! »

A vingt doubles lieues, ils mangèrent un morceau,
à trente doubles lieues, ils firent halte pour la nuit.
Gilgamesh vit (alors) un puits, dont les eaux étaient fraîches.
Il descendit dedans, pour se baigner dans l'eau.
Un serpent sentit l'odeur de la plante,
[silencieu]sement, il monta (de la terre) et emporta la plante,
et, sur-le-champ, il rejeta sa (vieille) peau.
Ce jour-là, Gilgamesh reste là et pleure,
et le long de son nez coulent ses larmes.
[Il se tourna vers] Our-shanabi, le marin, (et lui dit) :
« Pour lequel des miens, Our-shanabi, mes bras se sont-ils fatigués,
pour lequel des miens le sang, en moi, s'est-il tari ?
Pas même à moi je ne me suis fait du bien,
du bien, c'est au « lion-du-sol [2] *» que j'en ai fait !*
Maintenant, à vingt doubles lieues, le flot, se gonflant,
lorsque j'ai ouvert le conduit, a emporté l'équipement.
Que trouverais-je qui serait pour moi un repère ?
Si, moi, seulement je m'étais éloigné !
Et j'avais laissé la barque au rivage ! [3] »

A vingt doubles lieues, ils mangèrent un morceau,
à trente doubles lieues, ils firent halte pour la nuit.

1. Le parallélisme avec le vers 298 n'est pas certain.
2. Épithète désignant le serpent.
3. Le sens de ces paroles de Gilgamesh reste assez obscur et, probablement, incertain. Les vers 297-298 et 299 sont traduits (quelque peu différemment) dans *Chic. Ass. Dict.* E, 36 *a* et A, 236 *a*.

Lorsque (enfin) ils furent arrivés dans Ourouk-l'Enclos,
Gilgamesh lui dit, à Our-shanabi le marin :
« Monte, Our-shanabi, sur le rempart d'Ourouk, et le parcours,
examine les fondations, scrutes-en les assises,
(vois) si ces assises ne sont pas de brique cuite
et si ses fondements les sept Sages ne les ont pas posés ?
(Vois,) un sar *de ville, un* sar *de vergers, un* sar *de glaisières,*
trois sar *(en tout) et le saint domaine d'Ourouk se trouve [ainsi en]clos (?) ! »*

Douzième tablette

Ce dernier chant, nous l'avons dit [1], est une sorte d'appendice, qui s'ajoute assez artificiellement [2] à l'*Épopée*. Est-ce souci de l'équilibrer rythmiquement sur douze chants, est-ce désir de la clore sur une évocation de ces Enfers, dont la pensée obsède de plus en plus l'âme de Gilgamesh ? Nous ne savons. Ce qui est sûr, c'est que l'auteur s'est contenté de juxtaposer, à l'ensemble longuement élaboré des onze premiers chants, la traduction à peu près littérale d'un autre récit sumérien [3].

A la vérité, il en a négligé toute la première partie. Elle racontait comment la déesse Inanna, des bords de l'Euphrate, avait transplanté un arbre *houlouppou* dans sa ville d'Ourouk. Après diverses péripéties, elle en utilisa le tronc pour faire un « tambour », l'une des branches pour faire la « baguette » de ce tambour [4], qu'elle donna à Gilgamesh. Celui-ci s'en servit on ne sait trop à quelles fins tyranniques [5] jusqu'à ce que, « à cause des plaintes des jeunes filles », tambour et baguette tombassent au fond des Enfers. Après avoir vainement essayé de les récupérer, Gilgamesh se lamentait, assis à la porte du monde infernal.

1. *Cf. ci-dessus*, p. 146.
2. Ne serait-ce que par le fait que, dans les premières lignes, Enkidou y est évoqué comme étant encore vivant, alors que, dans l'*Épopée*, nous l'avons vu, il est mort depuis le septième chant.
3. *Gilgamesh et l'arbre-houlouppou* (chêne ?). *Cf.* N. KRAMER : *L'Histoire commence à Sumer*, pp. 252 et suiv. ; *Assyriological Studies*, X, 38 ; *The Epic of Gilgamesh and its sumerian sources* (*Journ. of Amer. Oriental Soc.*, 46, pp. 17 et suiv.) ; etc. *Cf.*, aussi, L. MATOUS, dans *Archiv Orientalni*, 35 (1967), 20-24.
4. On a beaucoup discuté sur le sens de ces deux mots (*poukkou* et *mekkoû*). Les traductions ci-dessus paraissent admises par W. von Soden (*Akk. Handwörterb.* : *mekkoû*, *Trommelstock*, p. 642 b), alors que B. Landsberger leur préfère celles de *Reifen und Stock* (cerceau et bâton), dans *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgensl.*, 56, pp. 120 et suiv.
5. *Cf.*, toutefois, ci-dessus, tablette I, col. II, 10 et suiv., 22 et suiv., que certains commentateurs traduisent : *Par le tambour* (*poukkou*) *[ses compagnons] sont obligés de se lever* (et la suite). Mais cette interprétation est aujourd'hui contestée (B. LANDSBERGER : *op. cit.*, p. 125, n. 49).

Et c'est ici que commence, abruptement, la version akkadienne, sur laquelle se clôt l'*Épopée*.

« Ah, qu'eût été laissé aujourd'hui le tambour dans la maison du charpentier,
qu'il eût été laissé à la femme du charpentier, comme à ma propre mère,
qu'il eût été laissé à la fille du charpentier, comme à ma jeune sœur !
Qui donc, aujourd'hui, remontera le tambour du fond de la Terre [1],
qui, du fond de la Terre, remontera la baguette ? »
Enkidou dit à Gilgamesh, son maître :
« Mon maître, pourquoi pleures-tu,
pourquoi ton cœur était-il en peine ?
Moi, aujourd'hui, je remonterai le tambour du fond de la Terre,
moi, du fond de la Terre, je remonterai la baguette ! »
Gilgamesh dit à Enkidou, [son serviteur] :
« Si [tu veux descendre] dans la Terre,
[conforme-toi bien] à mes instructions :
[ne revêts pas] de vêtement propre,
[les morts repéreraient] que tu es étranger ;
ne te frotte pas de l'huile parfumée d'un flacon,
à te sentir, ils se rassembleraient autour de toi ;
ne jette pas de javelot contre terre,
ceux qui seraient frappés par le javelot t'entoureraient ;
ne brandis pas dans tes mains un gourdin,
les ombres des morts seraient prises de panique devant toi ;
ne chausse pas tes pieds de chaussures,
ne fais pas de bruit vers la Terre,
n'embrasse pas l'épouse que tu aimes,
ne frappe pas l'épouse que tu détestes,
n'embrasse pas le fils que tu aimes,
ne frappe pas le fils que tu détestes :
le saisirait la plainte de la Terre,
de celle qui dort, celle qui dort, la mère de Ninazou [2], *qui dort,*
dont les pures épaules ne sont pas couvertes d'un vêtement,
dont la poitrine comme le galbe d'une jarre [n'est pas voilée] ! »
[Enkidou ne se con]forma [pas aux instructions de son maître].
Il se vêtit [d'un vêtement propre] :
(les morts) le repér[èrent] comme étant [étranger] ;

1. C'est-à-dire les Enfers.
2. Ninazou est le dieu chtonien particulièrement adoré à Eshnounna. Il y était considéré comme un fils du dieu Enlil. Sa mère est sans doute Ninlil, qui, dans un mythe sumérien, avait accompagné Enlil dans les Enfers.

[il se fro]tta de l'huile [parfumée] d'un flacon :
à [le sen]tir [ils s'as]semblèrent autour de lui ;
[il jeta un] javelot contre [terre] :
ceux qui [furent frappés] par le javelot l'en[tourèrent] ;
[il brandit] dans ses mains un gourdin :
les ombres des morts furent prises de panique [devant lui] ;
[il chaussa ses pieds] de chaussures ;
il fit du bruit [vers la Terre] ;
[il embrassa sa] femme [qu'il aimait],
[il battit sa] femme qu'il détestait,
[il embrassa son] fils qu'il aimait,
il [battit son fi]ls qu'il détestait :
la plainte de la Terre le saisit,
de celle qui dort, [celle qui] dort, la mère de Ninazou, qui [dort],
[dont] les pures épaules ne sont pas couvertes d'un vêtement ;
dont la poitrine, comme le galbe d'une jarre, n'est pas voilée (?) [1].
Alors, Enkidou, [ne revint pas] du fond de la Terre, [ici haut].
Namtar [ne] l'[a pas] pris, Asakkou ne l'a pas pris [2],
c'est la Terre qui l'a [pris] !
L'impitoyable Guet[teur de Nergal ne] l'a pas pris,
c'est la Terre qui l'a [pris] !
Il n'est pas tombé sur le champ de bata[ille des] braves,
c'est la Terre qui l'a [pris] !
Alors, [s'en] fut le fils de Ninsoun [3] *; il pleure sur son serviteur Enkidou.*
Solitairement, il s'en alla vers [l'Ekour, la] demeure d'Enlil :
« O Père, [ô Enlil,] (lui dit-il), aujourd'hui, le tambour m'est tombé au fond de la Terre,
au fond de la Terre m'est tombée la baguette !
Enkidou, qui [était descendu] pour [les] remonter,
Namtar ne l'avait [pas] pris, Asakkou ne [l'avait] pas [pris],
[c'est la Terre qui l'a pris !]
L'impitoyable Guetteur de Nergal ne [l'avait pas pris],
[c'est la Terre qui l'a pris] !
Il n'était [pas tombé] sur le champ de bataille des braves,
[c'est la Terre qui l'a pris.] »
Le Père, Enlil, ne [lui] répondit pas un mot.
(Gilgamesh), [solitairement,] s'en alla trouver Sin :

1. La signification et la lecture même du mot ne sont pas assurées (*cf.*, aussi, l. 31).
2. Namtar, démon de la Mort, Asakkou et Rabiṣou (le Guetteur), démons de maladies : l'Enfer a pris Enkidou, sans que son heure fût venue ou qu'il eût été malade. Nergal est le dieu des Enfers.
3. Gilgamesh.

« O Père, ô Sin, aujourd'hui le tambour m'est tombé au fond de la Terre,
au fond de la Terre, m'est tombée la baguette !
Enkidou, qui pour [les] remonter, [y était descendu, la Terre l'a pris !]
Namtar ne l'avait pas pris, Asak[kou ne l'avait pas pris],
[c'est la Terre qui l'a pris] !
L'imp[itoyable] Guetteur de Nergal ne l'avait pas pris,
c'est la Terre qui l'a pris !
Il n'était pas tombé sur le champ de bataille des braves,
[c'est la Terre qui l'a pris] ! »
[Le Père, Sin, ne lui répondit pas un mot].
(Gilgamesh), solitairement, s'en alla trouver Ea :
[« O Père, ô Ea, aujourd'hui le tambour] m'est tombé au fond de la Terre,
[au fond de la Terre m'est tombée la baguette] !
[Enkidou, qui pour les remonter y était descendu, la Terre l'a pris !]
Nam[tar ne l'avait pas pris, Asakkou ne l'avait pas pris,]
[c'est la Terre qui l'a pris] !
L'impitoyable Guetteur de Nergal [ne l'avait pas pris],
[c'est la Terre qui l'a pris !]
[Il n'était pas tombé] sur le champ de bataille des braves,
[c'est la Terre qui l'a pris] ! »
Le Père, Ea, [en entendant ces (mots)],
[dit] au héros, [au mâle Nergal] :
« O héros, mâle Nergal, [écoute-moi !]
Si seulement [tu ouvrais] une fissure [dans la terre],
l'âme [1] *d'[Enkidou pourrait sortir du fond de la Terre]*
et à son frère [dire les lois de la Terre] ! »
Le héros, le mâle Nergal, [ayant acquiescé],
à peine eut-il dans la terre ouvert une fissure
que l'âme d'Enkidou, comme un fantôme [2], *sortit de la Terre.*
Ils s'embrassèrent à ne pouvoir se lâcher,
et ils dansèrent à s'en épuiser [3] *:*
« Dis-moi, mon ami, dis-moi, mon ami,
dis-moi les lois de la Terre que, toi, tu as vues !

1. Ici, et l. 84, le mot employé est *outoukkou*, qui désigne, d'ordinaire, un démon, bon ou mauvais.
2. Ou : *comme un souffle.*
3. La traduction de ces deux vers est incertaine. L'interprétation donnée ci-dessus est celle du *Chic. Assyr. Dict.*, E, 30 a. Celle de W. von Soden (*Akk. Handwörterb.*, p. 70 a, et *Das Gilgamesh Epos*, 105) diffère sensiblement : *ils s'embrassèrent l'un l'autre et s'assirent ensemble, ils avaient à tenir conseil, ils se tourmentaient de cela.*

— Je ne te les dirai pas, mon ami, je ne te les dirai pas !
Si je te dis les lois de la Terre, que j'ai vues,
[toi, alors,] assieds-toi et pleure !
— [Eh bien,] j'accepte de m'asseoir et de pleurer !
— [Ce corps], mon ami, que tu prenais plaisir à toucher,
[comme un] vieux vêtement, les vers le mangent,
[ce corps, Gilgamesh,] que tu prenais plaisir à toucher,
[il n'est plus, tout entier, que] rempli de poussière ! »
[Gilgamesh] dit alors, accroupi [dans la poussi]ère,
[le roi Gilgamesh] dit alors, accroupi [dans la poussi]ère :
« O Enkidou, dans la Terre, as-tu vu [celui qui...] ? — Je l'ai vu !
. . . . . [1]
— [Celui qui a eu un fils, l'as-tu vu ?] — Je l'ai vu.
[Il gît, prostré, au pied du mur, et] pleure [amèrement] dessus !
— [Celui qui a eu deux fils, l'as-tu vu ? — Je] l'ai vu.
[Il vit dans une maison de brique et] mange du pain !
— [Celui qui a eu trois fils, l'as-tu vu ?] — Je l'ai vu !
[aux outres de l'Abîme, abondamment], il boit de l'eau !
— [Celui qui a eu quatre fils, l'as-tu vu ?] — Je l'ai vu !
[comme...], son cœur est joyeux !
— [Celui qui a eu cinq fils, l'as-tu vu ?] — Je l'ai vu !
[Comme un] bon [scribe], sa main est ouverte,
[il loge chez les Grands,] il a ses entrées au Palais !
— [Celui qui a eu six fils,] l'as-tu vu ? — Je l'ai vu !
[Comme celui qui mène la charrue,] son cœur est joyeux !
— Celui qui a été frappé par un mât, l'as-tu vu ? — Je l'ai vu !
A peine est-il descendu dans la Terre qu'à arracher des [...] !
— Celui qui [est mort] d'une mort [glorieuse ?], l'as-tu vu ? — Je l'ai vu !
Il repose sur sa couche nocturne et boit des eaux pures !
— Celui qui, au combat, a été tué, l'as-tu vu ? — Je l'ai [vu] !
Son père et sa mère soulèvent sa tête et, sur lui, sa femme [est penchée] !
— Celui dont le cadavre est abandonné dans le désert, l'as-tu vu ? — Je l'ai vu !
Son ombre, dans la Terre, n'a pas de repos !
— Celui dont l'ombre n'a personne qui s'occupe d'elle, l'as-tu vu ? — Je l'ai vu !
Il mange les rogatons de marmite, les bribes de nourriture jetées dans la rue ! »

1. Toute la fin de la tablette se compose de demandes et de réponses. Une assez longue cassure en a emporté un certain nombre. Dans cette cassure, entre les lignes 141 à 144, s'insère un fragment (*Arch. f. Orientforsch.* X, 363) dont il ne reste que des fins de ligne, mais que l'original sumérien permet de compléter.

Le cycle d'Ishtar

Si la déesse Ishtar apparaît comme la plus grande figure féminine du panthéon akkadien, c'est que, très tôt, sa personnalité se révéla particulièrement envahissante. Dans bien des sanctuaires de Mésopotamie, elle ne tarda pas à détrôner, à éclipser ou à absorber les déesses locales, qu'elles fussent d'origine sumérienne ou d'importation sémitique. De là, sans doute, les aspects multiples et apparemment contradictoires de son personnage.

Ishtar est la déesse virile des batailles, avide de combats et de sang. Sur les reliefs, elle est alors représentée, entre autres figurations, debout, deux carquois croisés dans le dos et l'épée au côté, dressée sur un lion que sa main gauche tient en laisse.

Elle est aussi la déesse de l'amour, des plus pures et des pires amours, amante, sœur, épouse, mère de plusieurs dieux, universelle génitrice, source de toute vie et de toute fécondité, amoureuse ardente et versatile, patronne des courtisanes stériles et des efféminés. Elle incarne notamment dans ces traits la longue lignée des « déesses nues » qui apparaissent dans l'imagerie populaire dès l'aube de l'histoire et qui se perpétueront bien après la fin de la civilisation babylonienne : debout, sans aucun vêtement, soutenant, le plus souvent, de ses deux mains la plénitude de ses seins, elle est la grande déesse de la fertilité et de la reproduction.

Elle est encore la sage et toute-puissante souveraine des dieux et des hommes, la régente de l'univers. Aux rois elle donne « le sceptre, le trône et l'insigne royal ». Elle patronne et protège les dynasties.

Transposée dans le monde astral, elle est enfin Vénus, la plus brillante des étoiles. Sur les monuments, son symbole, voisinant avec ceux du Soleil et de la Lune, figure une étoile à huit ou seize rais, inscrite dans un cercle. Visible le soir, elle est Ishtar d'Ourouk, dispensatrice des voluptés nocturnes ; visible le matin, elle est Ishtar d'Akkad, qui

préside aux œuvres de guerre et de mort, et dont la sœur est la souveraine des Enfers.

Poètes et fidèles ont été de tout temps sensibles à sa rayonnante figure. Si ses douloureuses amours avec le dieu Doumouzi ont laissé des traces dans le lyrisme sumérien, si Gilgamesh, dans l'*Épopée*, lui jette à la face le récit scabreux de ses aventures, c'est surtout la reine des batailles, la dispensatrice d'amour, la protectrice royale et la divinité stellaire qu'ont chantées en elle les scribes akkadiens.

A la déesse guerrière sont dédiés divers poèmes lyriques, parmi lesquels un fort bel hymne, le *Poème d'Agoushaya*, dans lequel est conté comment la turbulence belliqueuse d'Ishtar jeta tout d'abord le trouble au sein même du ciel. Protectrice royale et déesse d'amour, elle a inspiré, depuis la haute antiquité babylonienne jusqu'aux époques les plus récentes, de nombreuses prières qui comptent parmi les plus belles et les plus émouvantes de la littérature akkadienne. Quant à sa transfiguration astrale, elle sert de fond à deux mythes poétiques qui, quoique traités de façon différente, peuvent être, en un sens, considérés comme les volets d'un même dyptique : l'*Exaltation d'Ishtar* célèbre l'ascension de Vénus au plus haut du ciel, la *Descente d'Ishtar aux Enfers* évoque la période d'invisibilité de la planète. Sur cette trame, ces deux œuvres brochent d'autres motifs et d'autres intentions. La première exalte un renouveau du culte de la déesse qui cherche à retrouver, en les enrichissant, des traditions anciennes. La seconde, sous le récit d'une imprudente aventure d'Ishtar au royaume des ombres, tente d'expliquer, par le mythe, l'engourdissement passager des forces de vie et de reproduction dans la nature.

Bien d'autres poèmes, bien d'autres prières ont été inspirés par la grande figure d'Ishtar. Mais ceux qui viennent d'être évoqués peuvent suffire à éclairer les principaux aspects de la dévotion et de l'amour que lui portèrent, en Mésopotamie ancienne, les rois et les hommes.

Le Poème d'Agoushaya

La « tablette d'Agoushaya », ainsi que l'appelle lui-même le rédacteur ancien, est une œuvre de la haute époque babylonienne [1]. Elle paraît avoir été conçue à l'instigation du roi Hammourapi (1792-1750 avant J.-C.), qui est personnellement cité au cours de l'épilogue. Le

1. Texte : 1re tablette : H. Zimmern : *Vorderasiat. Schriftdenkm.*, X, n° 214 ; 2e tablette : V. Scheil, dans *Rev. d'Assyr.*, 15 (1918), p. 176 ; transcription et traduction : H. Zimmern, dans *Ber. der sächs. Gesellsch. der Wissensch.*, 68 (1916), pp. 1-43 ; V. Scheil : *op. cit.*, pp. 170-182 ; *cf.*, aussi, E. Sievens, dans *Zeitsch. der Assyriol.*, 38 (1929), pp. 22-29.

poème se compose de dix chants lyriques, divisés en strophes et se terminant par un court répons que les assistants reprenaient sans doute en chœur. Dédié à la gloire d'Ishtar guerrière, il conte comment la déesse, grisée par sa propre force et incapable de réfréner ses instincts impétueux, trouble de façon intolérable la sérénité des immortels. Pour la réduire, les dieux n'ont d'autre ressource que de lui susciter une rivale, Ṣaltou, aussi batailleuse qu'elle-même. Une troisième déesse guerrière, Agoushaya, intervient aussi dans la suite du récit. Après maints défis et nombreuses palabres, l'antagonisme des trois déesses se résout finalement, semble-t-il, de façon pacifique. Ce dénouement laisse supposer que ce poème n'est peut-être que l'évocation poétique de l'effort de syncrétisme religieux tenté à cette époque pour harmoniser le panthéon d'une société éminemment composite.

Le texte de l'œuvre ne nous est malheureusement pas parvenu dans son entier. Plusieurs cassures mutilent assez gravement divers passages. A cette difficulté de lecture s'ajoute celles du style, d'une concision parfois extrême, et de la langue, belle sans doute, mais riche d'archaïsmes et de termes ou de tournures rares.

Premier chant [1]

Je veux glorifier la très grande,
l'héroïque parmi les dieux,
la fille aînée de Ningal,
je veux exalter sa puissance [2] *!*
Ishtar ! la très grande,
l'héroïque parmi les dieux,
la fille aînée de Ningal,
je veux redire sa puissance !

Éclatants sont ses hauts faits
et lointaine sa course.
Partout où l'on court aux combats
farouche est son aspect !

. . . . . .

La fin de la première colonne est mutilée sur trente-cinq lignes environ. Au début de la seconde, le texte reprend alors que s'achève le premier chant.

1. En akkadien, les indications *chant* et *répons* sont mises en fin et non en tête du chant ou du répons.

2. Ici et ailleurs, nous avons supprimé certaines gloses, manifestement ajoutées au texte primitif par un copiste postérieur.

II. . . . . .

(Parmi) les dieux et les rois, elle danse
en sa virilité !

Répons

Surpassant (toutes) les déesses,
Ishtar ! je veux chanter sa gloire !

Deuxième chant

Ferme, en sa main, elle tient
l'ensemble des pouvoirs
et ne le donne qu'à son gré.
Ishtar, en sa main, garde serrée
la longe de (tous) les peuples,
(et) attentives sont leurs déesses
aux ordres qu'elle donne.
[Toute-puissante est] sa parole,
[irrévocable,] son ordre ;
[ses décisions dans] l'assemblée
nul [ne saurait les transgresser].

. . . . . .

Nouvelle cassure de quelque trente lignes, jusqu'à la fin de la colonne.

. . . . . .

[C'est à cause d'elle que]
III. *les jeunes hommes entre eux rivalisent,*
comme (aussi) par la suite !

Répons

Elle est, la seule, un héros,
Ishtar ! elle est transcendante ; elle sait terrasser !

Troisième chant

Sa fête, c'est le combat
(et) de bondir à l'assaut.

A peine a-t-elle saisi le feu, que des guerriers [1]
tremblent les (plus) forts !
Ishtar ! sa fête, c'est le combat
(et) de bondir à l'assaut.
A peine a-t-elle saisi le feu, que des guerriers [1]
tremblent les (plus) forts !

Être enragée à la bataille,
s'épanouir au combat,
c'est le lot qu'on a donné à sa nature.

. . . . . .

Les vers suivants, une trentaine, sont mutilés ou manquants jusqu'au début de la quatrième colonne.

. . . . . .

IV. *Sceptre royal, trône et couronne*
lui furent donnés, souveraine (?) de l'univers.
(Ea) lui donna virilité,
haute taille et vigueur.
D'éclairs et de flamboiements,
de surcroît, il l'entoura.

... il l'exaspéra contre les humains,
pour inspirer la frayeur,
de splendeur il la chargea, ... [2]
de majesté terrible et de vaillance.
En son cœur, l'élan profond
est d'aller au combat.
Dans la demeure du souverain prince (?) Ea,
(on lui dit :) « Monte la garde de l'effroi ! »

(Mais, elle,) sans cesse descendait et montait,
tandis que furieuse se faisait sa clameur ;
elle ne restait pas dans les rênes,
elle en sortait, dans (toute) sa force.
A son propos, anxieux devint (alors)
le dieu Ea, le sage ;
il fut contre elle plein de courroux,
Ea, contre elle, s'irrita.

1. On pourrait comprendre autrement ce vers difficile : *Feu, que (personne) ne peut saisir, hourrah !* (*cf. Chic. Assyr. Dict.*, A, 328 a).
2. A été omis le vers suivant (10) qui paraît n'être qu'une glose.

Ici s'achève le troisième chant. Des premières strophes du suivant, plusieurs ont en partie ou totalement disparu dans une longue cassure. Mais on devine la suite du récit. Choisie et armée par les dieux pour monter la garde au seuil du monde divin, Ishtar, par son indiscipline, a jeté, nous l'avons vu, le trouble dans l'univers. Les dieux, ne pouvant modifier leur propre création, décident alors de lui susciter une rivale et méditent sur les qualités qui lui seront nécessaires.

V. . . . . .

[Que celle-là] soit dangereuse,
et l'esprit plein de stratagèmes.
Plus luxuriante qu'un verger,
que son corps soit puissant.
Si elle parle, que forte soit (sa voix),
si elle se tait, que ce soit sans faiblesse ;
qu'elle ne retienne pas le blasphème en sa bouche,
(et) que furieuse soit sa clameur !

Se réunirent et tombèrent d'accord (les dieux) :
ce n'était point leur affaire.
Au souverain prince, au dieu Ea
ils firent (alors) appel :
« C'est à toi que cela revient,
(toi) qui es celui qui crée.
A ta place, hormis toi,
qui donc pourrait le faire ? »

Ea, le sage, déféra
à l'appel qu'ils lui adressaient.
Le dépôt de ses ongles
par sept fois il enleva,
le prit dans sa main, le fit cuire,
(et) en créa Ṣaltou,
(lui) Ea, le souverain prince.

Répons

Le dieu Ea, promptement
s'est mis en devoir
de créer Ṣaltou,
pour qu'elle lutte contre Ishtar.

Cinquième chant

Sublime est sa forme,
double, elle est de proportions,
belle, elle est comme personne
(et) incomparablement agressive,
Ṣaltou, en sa forme,
elle est double de proportions,
belle, elle est, comme personne
(et) incomparablement agressive !

Sa chair, c'est d'aller à la guerre,
se battre est sa chevelure !

VI. . . . . .

Une cassure a gravement mutilé la fin de cette strophe.

Ṣaltou, comme vêture,
est habillée de bataille.
Sa clameur est fille des hautes eaux.
A voir, elle est farouche ;
elle inspire la terreur.
Orgueilleusement, au sein de l'Abîme,
elle est campée.
La parole qui de sa bouche sort
n'y revient (jamais).

Ea, le Seigneur, ouvrit la bouche,
et à elle, à Ṣaltou,
qu'il avait créée, il dit :
« Sois attentive, prête l'oreille,
observe mes paroles,
écoute mes ordres,
(et) fais ce pour quoi je t'envoie !

« Il est une déesse, plus héroïque
que toute les déesses ;
transcendants sont ses hauts faits,
(et) farouche le regard qu'elle lève.
Son nom est Irninna,
[elle déf]ait (?) les cuirasses ;
elle est la souveraine des souveraines,
la très haute, la fille aînée de Ningal !

« C'est pour aller lui nuire
que, moi, je t'ai, toi-même, créée
(et qu') à ta haute stature,
en (toute) sagesse, j'ai ajouté
héroïsme et puissance.
Toi donc, va maintenant !
Jusqu'à ce que tu l'aies approchée,
sois revêtue d'effroi :
(tu es) celui (que) je lui envoie.

« Elle, vers toi, s'élancera,
elle t'adressera la parole
(et) te demandera : « De qui es-tu servante ?
« révèle où tu vas ? »
Mais toi, dût-elle s'irriter,
ne lui cède pas,
ne lui réponds mot
qui lui désoppresse le cœur.

« Quand pourrait-elle te prendre quoi que ce soit,
toi qui es créature de mes mains ?
Hautainement, en sa présence, dis,
et pleinement, tout ce que tu as à la bouche. »

Huit lignes, à la fin de ce cinquième chant, ont été rayées par le scribe.

Répons

Altière, se dresse Ṣaltou !
Ea, au sein de l'Abîme,
lui a dévolu la puissance !

Sixième chant

Emmenant donc Ṣaltou,
lui, le transcendant de forme,
la combla pour la pugnacité,
le dédain et la provocation ;
Ea, le sage, dont transcendantes sont les voies,
ajoute et multiplie les paroles
pour (fortifier) son cœur.

Il lui donne le mot clef d'Ishtar, la Reine :
« Ishtar-est-la-plus-forte-
de-toutes-les-déesses ! »
Il lui révèle ses hauts faits ;
quant à la vigueur, la vante.
. . . . . .

Les strophes finales de cette première tablette sont en partie cassées ou, mutilées, de sens difficile. Elles continuent, semble-t-il, à se développer sur un mode lyrique, sans que l'action attendue apparemment s'engage. La seconde tablette, qui commence avec le septième chant est non moins difficile et non moins mutilée. Elle s'ouvre abruptement sur une exhortation, dont il semble qu'elle soit adressée par Ishtar au messager des dieux, Ninshoubour : elle a entendu parler de la rivale que lui ont suscitée les dieux ; elle s'en inquiète et cherche à se renseigner sur elle.

I. *« Allons, [...],*
va, [vers elle]
dirige-toi
(pour voir) comment [sont]
les signes de sa puissance.
Va t'informer sur elle,
dis-moi où sont les lieux qu'elle (hante),
surprends ses caractéristiques
viens me rapporter ses intentions,
ô toi, qui donnes des oracles,
avisé Ninshoubour,
sage et puissant familier d'Enlil (?) ;
va, en route, ô héros (?) ! »
Lui donc partit, pour satisfaire (?) Ishtar ;
il alla, chercha, s'élança
jusqu'à elle.
. . . . . .

La suite du texte, difficile, puis mutilée, évoque la quête attentive de Ninshoubour qui, au huitième chant, vient rapporter à sa maîtresse ce qu'il a vu ou appris de sa rivale.

II. . . . . .
Impétueuse est son action,
la (plus) forte des dieux et la (plus) vigoureuse ;
pour faire resplendir sa puissance,

majestueusement elle se tient toujours,
l'héroïque Ishtar,
la (plus) forte des dieux, et la (plus) vigoureuse ;
pour faire resplendir sa puissance,
majestueusement elle se tient toujours
(et) sublimes sont ses hauts faits !
Toujours à ses ennemis elle grince des dents,
(et) jamais ne détourne sa poitrine.
Entre les déesses, elle est transcendante,
comme un homme, elle est autoritaire (?),
elle dicte ses ordres,
fougueusement elle parle :
tel est le signe de sa puissance.

. . . . . .

Suivent un passage fragmentaire et de longues lacunes : manquent notamment les quatrième et cinquième colonnes tout entières. Sans que nous sachions ainsi ce qu'il advient de l'action, apparaît alors dans le poème une troisième déesse, Agoushaya, dont nous saisissons mal le rôle ; elle paraît avoir servi de médiatrice, peut-être même de conciliatrice entre les deux rivales :

VI. . . . . .

Agoushaya, [héroïque parmi les dieux],
la très haute, [ouvrit la bouche]
[et dit] à Ea, [le Seigneur] :
« Pourquoi, [Seigneur,]
as-tu créé Ṣaltou ? [La clameur]
de sa bouche est fille des hautes eaux.
Pour la gloire [parmi les dieux]
seule est la fille aînée [de Ningal].

. . . . . .

VII. *Ea ouvrit la bouche*
et dit à Agoushaya, héroïque parmi les dieux :

. . . . . .

« . . . . . .
Comment a été faite,
a été créée Ṣaltou,
oui comment, il faut que l'apprennent
les populations futures :
qu'en soit (le souvenir) année après année.
Que (lui) soit installée une table d'offrandes

parmi les rites, chaque année (?).
(O Ishtar,) regarde toute la population,
fais qu'elle joue dans la rue,
écoute leurs cris,
ô toi, considère leur droit,
et à leur place (soit) ton avis.

Quant au roi, qui ce chant a entendu des signes de ta vaillance
et de la gloire,
Hammourapi, sous le règne de qui
par ce chant on a chanté la gloire
et qu'il a été fait,
que la Vie, à jamais, lui soit dévolue !

. . . . . .

Après une dernière lacune d'une vingtaine de lignes, le poème, en son dixième chant, se termine par ces vers :

VIII. . . . . .

J'ai glorifié Ishtar,
la reine des déesses,
(et) d'Agoushaya la puissance,
comme (celle) de la très haute, j'ai aussi exalté ;
quant à l'inexorable Ṣaltou,
qu'à cause d'elle avait créé
Ea, le souverain prince (?),
j'ai voulu à tous les peuples faire entendre
le signe de sa puissance
et j'ai fait briller sa grandeur !

Répons

Elle a révélé sa grandeur ;
(puis,) s'est calmé, s'est apaisé son cœur,
la lionne Ishtar !

Hymne à Ishtar

Cette œuvre lyrique, également de haute époque babylonienne, est dédiée à Ishtar déesse de l'amour et reine des dieux. Elle se compose de quatorze strophes de quatre vers, dont les quatre dernières sont une prière pour le roi Ammiditana (1683-1647 av. J.-C.), le neuvième roi de la dynastie hammourapienne. L'hymne devait être chanté en

public, car il se termine par un distique que les assistants reprenaient sans doute en chœur [1].

Chantez la déesse, la plus auguste des déesses !
Que soit honorée la souveraine des peuples, la plus grande des Igigou !
Chantez Ishtar, la plus auguste des déesses !
Que soit honorée la souveraine des femmes, la plus grande des Igigou !

Elle (qui est) toute joie, elle est vêtue d'amour ;
elle est pleine de séduction, de charmes et de volupté.
Ishtar, (qui est) toute joie, est vêtue d'amour ;
elle est pleine de séduction, de charmes et de volupté.

Ses lèvres ont la douceur du miel ; sa bouche, c'est la vie.
A son aspect, les rires s'épanouissent.
Elle est somptueusement parée ; des joyaux sur sa tête reposent,
Belles sont ses couleurs ; chatoyants sont ses yeux, et brillants.

La déesse ! C'est auprès d'elle qu'est le conseil.
Elle tient dans ses mains le sort de toutes choses.
De son regard, naissent l'allégresse,
l'élan de vie, la majesté, la force créatrice de la femme et de l'homme.

Celle qui aime exaucer, prouver son amour et sa bonté,
dans les mains de qui est la bienveillance, c'est elle !
La jeune fille qu'elle nomme trouve en elle une mère,
elle l'appelle parmi la foule, elle nomme son nom.

Qui, pour la grandeur, qui donc peut l'égaler ?
Puissants, sublimes, splendides sont ses décrets.
Ishtar, en sa grandeur, qui donc peut l'égaler ?
Puissants, sublimes, splendides sont ses décrets.

Elle, parmi les dieux, éminente est sa place ;
pleine de poids est sa parole ; plus qu'eux, elle est puissante !
Ishtar, parmi les dieux, éminente est sa place ;
pleine de poids est sa parole ; plus qu'eux, elle est puissante.

1. *Cf.* Fr. Thureau-Dangin, dans *Rev. d'Assyriol.*, XII (1925), pp. 169 et suiv. ; W. von Soden : *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, 1953, pp. 235-237.

Elle est leur reine ; d'elle, toujours, ils reçoivent les ordres !
Tous, devant elle, ils se tiennent agenouillés.
C'est son éclat qu'ils lui empruntent,
femmes ou hommes, ils la révèrent.

En leur assemblée, souveraine, plus que toute autre, est sa parole.
En égale d'Anou, leur roi, parmi eux elle siège.
D'entendement réfléchi et d'intelligence est faite sa sagesse.
(Tous deux) tiennent conseil, elle et son époux.

Ils occupent ensemble le trône divin
dans le haut sanctuaire, demeure d'allégresse :
devant eux, se tiennent les dieux,
à ce que dit leur bouche, ils sont toute attention.

Le roi, leur favori, le bien-aimé de leur cœur,
magnifiquement, ne cesse de leur offrir son saint sacrifice ;
Ammiditana offre le saint sacrifice de ses mains,
à les rassasier de taureaux et de moutons, (toutes) bêtes grasses.

A Anou, son époux, elle a demandé pour lui
une durable, une longue vie.
De longues années de vie, à Ammiditana,
elle a octroyé, elle, Ishtar, elle lui a donné !

Par son ordre, elle lui a soumis
aux pieds les quatre régions du monde ;
et la totalité de tous les lieux habités,
elle les a sous son joug attelés.

Objet de ses désirs, le chant de sa plénitude
convient à la bouche du roi : il a pour elle exécuté l'ordre d'Ea.
Quiconque a entendu comment il l'a louée s'en réjouit pour lui :
« Vive son roi ! » qu'à jamais elle l'aime !

Répons

O Ishtar ! A Ammiditana, au roi qui t'aime
donne, en présent, longue et durable vie !
Qu'il vive !

Chant hymnique d'Ishtar

D'un autre hymne ancien, dédié à Ishtar souveraine des dieux [1], nous extrayons le passage suivant, qui évoque les rapports entre la déesse et son père Enlil, ici appelé Moullil (de *umun*, litt. : « seigneur [de la terre] »).

. . . . . .

Mon père m'a donné le ciel, il m'a donné la terre ;
je suis, du ciel, la souveraine.
Un dieu, quel qu'il soit, peut-il me mépriser ?
Moullil m'a donné le ciel, il m'a donné la terre ;
je suis, du ciel, la souveraine...
Il m'a donné le combat, il m'a donné la mêlée,
il m'a donné l'ouragan, il m'a donné la tempête.
Il m'a mis sur la tête le ciel comme bonnet,
la Terre, comme sandales, à mes pieds il l'a mise.
Il m'a revêtue de l'éclatant manteau des dieux,
il a donné à ma main le sceptre étincelant.
Les dieux sont comme des oiseaux (craintifs) :
moi, je suis la Souveraine !
De ci de là, courent (effrayés) les Anounna :
moi, je suis la Vache révérée !

. . . . . .

L'Exaltation d'Ishtar

On donne communément le nom d'*Exaltation d'Ishtar* à une œuvre lyrique que ses auteurs anciens désignaient, quant à eux, par les premiers mots de sa première ligne : *Haute Dame, qui seule est puissante...* L'œuvre comprenait au moins cinq ou six chants, dont, seuls, le troisième et une grande partie du quatrième sont parvenus jusqu'à nous, en des copies d'ailleurs extrêmement tardives.

Le poème est bilingue : il comporte une version sumérienne, accompagnée, ligne à ligne, d'une traduction en akkadien. Les particularités grammaticales et stylistiques de la première version montrent que sa rédaction se situe à une époque où le sumérien n'était plus en usage, mais reflorissait comme langue de haute tradition et de liturgie. Ainsi que semblent le corroborer d'autres témoignages, on peut penser que

1. *Vorderasiat. Schriftdenkmäler*, X, 199, III, pp. 8, et suiv. ; A. Falkenstein dans *Bibliotheca Orientalis*, IX (1952), p. 90.

cette époque fut celle où régnait en Babylonie le roi Nabuchodonosor Ier (1146-1123) [1].

L'œuvre chante l'exaltation d'Ishtar qui, de divinité mineure, devient la souveraine des dieux et, planète étincelante, l'égale des grands luminaires célestes. Pour atteindre le zénith, il lui faut être admise dans les trois zones successives du ciel, que régentent les dieux Anou, Enlil et Ea. Chacun d'eux l'associe à son pouvoir, et Anou, le plus haut siégeant des dieux cosmiques, la prend pour légitime épouse.

Tout, naturellement, n'est pas nouveau dans cette théologie. Du temps des Sumériens, Ishtar régnait déjà en souveraine dans le grand temple d'Ourouk. A la haute époque babylonienne, assimilée à Antou, elle était déjà l'épouse-parèdre d'Anou. De même, nous l'avons vu, avait-elle reçu de son père Enlil-Moullil le gouvernement de la Terre et du ciel. Mais, dans cette *Exaltation d'Ishtar*, où elle reçoit des noms jusqu'alors inconnus, les rapports qu'elle entretient avec Anou et Enlil sont assez différents de ce qu'ils étaient auparavant, et nouveaux, sont les liens analogues qui désormais la lieront sans doute au dieu créateur Ea-Noudinmoud.

Troisième tablette

Les deux premiers chants du poème sont perdus. Ils devaient en constituer le prélude, car c'est seulement dans le troisième, qui nous est parvenu [2], que commence réellement l'exaltation d'Ishtar. Tous les dieux, assemblés, intercèdent auprès du dieu Anou, pour qu'il la prenne comme épouse. Anou, de bonne grâce, consent finalement à l'associer à son destin, et, sous le nom d' « Ishtar-des-étoiles », à la faire entrer en maîtresse dans le grand sanctuaire de l'Eanna d'Ourouk.

Devant Anou, le saint, dont la parole est infinie,
les grands dieux, en dévotieux assentiment,
devant lui se courbent comme faucilles :
« Lorsque tu parles, tu es juste, ô prince qui prescris,
lorsque tu parles, tu es favorable !
O Anou, ton ordre sublime passe avant (tout autre),
qui donc te dirait non ?
O père des dieux, ta parole est le fondement du ciel et de la terre,
quel dieu (te) serait rebelle ?

1. *Cf.* A. Falkenstein : *Inannas Erhöhung*, dans *Bibliotheca Orientalis*, IX (1952), pp. 88 et suiv.
2. Fr. Thureau-Dangin : *L'exaltation d'Ishtar*, dans *Revue d'Assyriologie*, XI (1914), pp. 141-158.

Tu es le Seigneur avisé qui de lui seul prend conseil :
que vaudrait notre conseil ?
A la jeune femme Ishtar, que tu as possédée,
donne la main !
Fais-lui connaître, en notre assemblée, ton oui immuable
qui est auguste comme le ciel.
A Innin, la déesse que tu as possédée,
accorde l'ensemble de tes fonctions divines ;
qu'elle soit « Antou [1] », l'Épouse, ton égale,
qu'elle, jusqu'à ton nom, s'élève !
Bien plus ! Que sa main prenne aussi possession
des décrets d'Enlil et d'Ea.
Que, seule, elle tienne les rênes des cieux et de la Terre,
qu'elle soit la plus puissante d'entre nous ! »

De la part d'Anou, une réponse de plein contentement
fut (alors) joyeusement pour elle ;
Ishtar, la sainte, dans la bienveillance de son cœur,
il la traita avec de légitimes honneurs :

« Le décret de ma souveraineté suprême
est, (tels) les cieux harmonieux, sans égal ;
il est ma borne implantée, dont les abords
sont si redoutables qu'on n'en peut approcher.
Je suis Anou, le Seigneur, qui veille sur les dieux :
(ô Ishtar,) guide-les !
Fais tienne l'orbe de leur domaine,
sois-en, toi seule, souveraine !
Viens, monte jusqu'au trône de ma royauté
et siège au plus haut (des cieux) !
En réplique à mon propre nom,
qu'« Antou-sublime » soit ton nom !
Que mon fidèle messager, aux lèvres précieuses,
qui connaît (tous) mes secrets,
qu'Illabrat, le messager qui convient à mon rang
soit (aussi) pour toi celui qui intercède ;
qu'il fasse que toujours te soient heureux présages
les paroles que les dieux et les déesses (prononcent) devant toi ! [2]
Dans les fondements, éternels, du ciel et de la Terre,
dans les immuables constellations divines,
au commencement, Anou, Enlil et Ea
ont fait le partage des parts :

1. *Antou* est le féminin d'Anou.
2. *Cf.* p. 330, note 3.

pour les deux dieux, qui veillent sur les cieux et la Terre,
et ouvrent la porte d'Anou,
pour Sin et pour Shamash [1], (par) le jour et la nuit,
il y eut deux parts égales ;
de la base des cieux jusqu'au sommet des cieux,
on leur assigna leurs tâches quotidiennes.
Comme des sillons, se jouxtent
toutes les étoiles du ciel :
tels les bœufs, eux, les dieux qui marchent devant,
leur font prendre le bon chemin.
A cette place, Ishtar, hausse-toi [2]
à la royauté sur eux tous.
O Innin, sois, toi, la plus brillante d'entre eux,
et qu'ils t'appellent « Ishtar-des-étoiles » !
Que, souverainement, à côté d'eux,
se change ta place en la plus haute.
Que, lors de la garde même de Sin et de Shamash,
rayonnante soit ta splendeur ;
que l'éclatant flamboiement de la torche
au milieu du ciel s'allume !
Comme parmi les dieux, tu n'as personne qui t'approche,
que les peuples t'admirent ! »

Après que le Seigneur à la fille de Sin
eut assigné ce grand destin,
qu'il ne lui eut pas refusé l'accès
au temple Eanna, son pur sanctuaire,
Après qu'Anou, le Roi, à la déesse Innin
eut assigné ce grand destin,
et qu'en présent il lui eut donné
le temple Eanna, son pur sanctuaire,
il orna sa personne du vêtement de la divinité suprême,
de l'éclat brillant de Sin.
Il la fit, comme le jour, resplendir
de superbes parures et de divins atours.
De bonne grâce il donna à son bras le sceptre de royauté,
bois terrible, arme sans pardon.
Il assura sur sa tête la tiare magnifique
qui est pareille au chef de Nannar [3] :

1. La Lune et le Soleil.
2. En tant que la planète Vénus.
3. Allusion à la « lumière cendrée », qui coiffe la nouvelle lune (Nannar).

« O Divine (,dit-il,), mon auguste décret,
ma fonction qu'on ne peut demander,
tout ce qui est mien, je te le donne !
Comme moi-même (je l'ai fait), qu'Enlil, le Seigneur des pays,
légitimement (aussi) te traite avec honneur ! »

Quatrième tablette

Ce quatrième chant se divise en deux parties, qui ont été parfois copiées sur des tablettes séparées. De la première de ces parties nous ne possédons que le début [1]. Une cassure a mutilé ou emporté le reste. Comme pour l'ensemble du chant, le protagoniste en est de dieu Enlil, « roi des pays », auquel la version akkadienne garde le nom qu'il porte dans la version sumérienne, Nounamnir, « le Seigneur de la magnificence ».

De cela, le Seigneur Nounamnir se réjouit,
(et) son cœur exulta.
A la fille de Sin, son fils bien-aimé,
il décréta (ce) destin :

« Reine Ishtar, de même que t'ont été donnés les cieux,
[que le soit aussi] la Terre !
[O Dame, que te soit donnée] l'immense Terre,
qui toutes choses engendre !
[O Ishtar,] de la vaste Terre habitée, comme d'un serpent,
approche-toi et [mets] le pied dessus !
[Partout,] sur toutes les montagnes, la terre et les mers,
[jette] ton filet !
. . . . . [2]
[« Que toutes les populations, devant toi,] [3]
soient en adoration !
[Partout où l'on me rend un culte,]
prends possession de mes villes saintes !
[Partout où l'on m'élève des statues,]
élève (toi aussi) [...] d'un piédestal divin !
[Que tous les dieux] du ciel et de la Terre
ne supportent pas quand tu te cabres,

1. A. FALKENSTEIN, dans *Bibliotheca Orientalis*, IX (1952), p. 89.
2. Trois vers disparus.
3. Il va de soi que les restitutions proposées pour compléter les vers mutilés sont plus ou moins conjecturales.

mais que, [tels des roseaux fléchis sous] la tempête,
ils se courbent (tous) devant toi ! »
. . . . . .

Dans la deuxième partie du chant [1], ce sont surtout les vertus guerrières de la déesse qu'exalte le dieu Enlil, avant qu'il ne la convie à régner à ses côtés, sous le nom de « Déesse-Reine-de-Nippour ».

« Que la flèche qui, comme un coin, perce cœur et poumons,
passe, toujours, majestueuse !
O Ishtar, fais l'assaut et le corps à corps
se ployer comme la corde à sauter !
Comme le tambour et la baguette [2], ô Dame du combat,
fais s'entrechoquer l'affrontement (des troupes) !
O déesse des joutes guerrières, conduis la bataille
comme un jeu de marionnettes !
O Innin, là où sont le choc des armes et le massacre,
joue, comme aux osselets, avec le chaos !

« O Ishtar, lorsque, comme un violent ouragan,
tu maintiens le dur nœud du combat,
lorsque, par la masse, la hache, le glaive et l'épieu,
tu rivalises de ta force,
lorsque tu revêts la cuirasse furieuse,
que fasse rage le Déluge !
Lorsque tu apprêtes bâton de jet et bouclier,
que se déchaîne la tempête !
Que ta redoutable arme de mort, comme le dieu du Feu,
foudroie les ennemis !
O Innin, lorsqu'on saisit les armes et les emblèmes,
si tu ouvres les bras, que nul n'en échappe !

« Ma fille, partout où il te plaira, (il t'appartiendra)
d'élever ou d'abaisser, de faire avancer ou reculer.
Au Lieu des Destins n'aie rien qui te retienne,
que ton ordre soit à mon ordre égal !

1. *Cf.* ST. LANGDON : *A bilingual Tablet from Erech of the first Century BC.*, dans *Rev. d'Assyr.*, XII (1915), pp. 73 et suiv. ; *cf.* aussi, pour les premières lignes, B. LANDSBERGER, dans *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 56 (1960), pp. 121 et suiv.
2. Ou *le cerceau et le bâton* (*cf.* B. LANDSBERGER, *op. cit.*, et, ci-dessus, p. 222, note 4.

Dans les fêtes, les sacrifices, les banquets rituels,
les prières, les prosternements et les invocations,
l'homme qui a fait un présent à son dieu courroucé,
ou celui (pour qui) sa déesse intercède,
aucun dieu n'acceptera sa prière, qu'il n'ait cherché
les lieux (où obtenir) la paix de ta divinité.

« Dans la Ville, objet des désirs de Sumer et d'Akkad,
protection de (toutes) les contrées,
dans Douranki [1]*, où se nouent le ciel et la Terre,*
fondement de tous les lieux habités,
sur mon trône royal qui, pour l'adoration des dieux,
est couché au sol comme un auroch [2]*,*
dans le temple de Nippour, la ville de ma toute-puissance,
qui protège le pays,
dans le sanctuaire, demeure de l'apaisement,
qui est nommé d'après mon propre nom,
là, que ta souveraineté soit (à tous) éclatante,
et reçois pour nom celui de « Déesse-Reine-de-Nippour » !

« Que le génie favorable, le dieu intercesseur,
en place devant moi [3]*,*
sage, lien de l'Ekour, gardien
du conseil, de l'ordre, du chrème et de l'huile,
soit (aussi) ton exécuteur contre celui
contre qui est grande ta colère et qu'atteint ton cri de victoire.
(Puis) que le sage Nin-sig, par une réponse qui plaît au cœur,
apaise ton cœur [4] *!*
O Innin, mon auguste décret,
ma fonction qu'on ne peut demander,
tout ce qui est mien, en destin je te le donne !
Comme moi-même (je l'ai fait), qu'Ea, le Roi de l'Abîme,
légitimement (à son tour) te traite avec honneur ! »

Le protagoniste de la tablette suivante devait être le dieu Ea, auquel Enlil donnait la parole à la fin du chant précédent. Ainsi que l'avaient fait ses deux prédécesseurs, Ea y devait à son tour admettre Ishtar à

1. Nom de la tour à étages de l'Ekour, le grand temple d'Enlil, à Nippour.
2. *auroch* (*rîmu*) est une épithète d'Enlil.
3. Traduction différente dans *Chic. Assyr. Dict.*, 7, p. 99, sous 2'. *Cf.*, toutefois, le passage correspondant de la tablette précédente.
4. Littéralement : *au foie... ton foie*. Le foie était considéré comme le siège des passions.

partager avec lui la toute-puissance sur ce qui était son propre domaine, l'Abîme des eaux profondes, et, partant, sur les forces de création qui en émanent, et sur la sagesse suprême qu'elles cèlent. Cette cinquième tablette, malheureusement, ne nous est pas parvenue, de sorte que nous ne savons à quel titre, ni sous quel nom, Ishtar entrait en maîtresse dans le grand temple d'Ea à Eridou, où les textes anciens ne lui connaissaient pas de sanctuaire.

Avec ce cinquième chant devait se terminer l'exaltation proprement dite de la déesse Ishtar. Mais on peut penser que l'œuvre complète comportait une ou deux autres tablettes qui, en conclusion du poème, faisaient peut-être écho au prélude des deux premiers chants perdus.

Chant d'Inanna

L'*Exaltation d'Ishtar* n'est pas la seule œuvre poétique qu'ait inspirée le renouveau du culte de la déesse au temps de Nabuchodonosor Ier. Il est au moins une autre tablette qui, par sa langue, son style et les notions religieuses qui en forment la trame, appartient certainement au même mouvement d'idées. Elle faisait partie d'une composition de vastes dimensions, intitulée *Tempête dont la fureur ne [peut être contenue]*. Elle en constitue, en effet, le vingtième chant, le seul du reste qui soit parvenu jusqu'à nous. Ishtar-Inanna y chante elle-même sa gloire [1].

[Ne suis-je pas la reine, la souveraine] d'[Ouruk],
la reine, la souveraine du Za[balam] ?

Ne suis-je pas la reine de Hursagkalamma,
la reine, la grande souveraine de tous les pays,
la reine, la souveraine de Babylone ?

Ne suis-je pas l'auguste reine Arourou,
la souveraine Nana,
la « Souveraine de la Maison », la souveraine des dieux ?

Ne suis-je pas la fille de Moullil,
ne suis-je pas souveraine, moi qui suis héroïque,
ne suis-je pas la Divine, moi, l'héroïque fille de Moullil ?

1. *Cf.* P. SCHOLLMEYER, dans *Mitteil. d. vorderasiat. Gesellsch.*, XIII (1904), pp. 14 et suiv. La fin du texte n'est connue que par la traduction qu'a donnée de l'ensemble de l'œuvre A. FALKENSTEIN dans *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, 1953, pp. 228 et suiv., d'après un duplicat néo-babylonien encore inédit.

Je suis la fille première de Moullil,
celle d'Enlil et celle de Ninlil !

Les eaux que je trouble ne sont (jamais) plus claires,
le feu que je fais prendre ne s'éteint (jamais) plus :
à mes mains on a confié la « Demeure-d'En-Haut »,
le temple de la divinité suprême.

La ville que j'ai pillée, sa tête (jamais plus) ne se lève,
le (simple) énoncé de mon ordre sublime
détruit à tout jamais le pays ennemi.

Dans la fontaine des pays montagneux j'ai remué la boue,
dans la fontaine du pays montagneux de Tilmoun
je me suis lavé la tête
(et) je me suis ornée de pierres igizangou.

Moi, la souveraine, quand je crie dans le combat,
qu'au milieu des montagnes je crie,
les dieux de la montagne de toutes parts trébuchent ;
sur les chemins de la montagne, au devant de moi,
viennent les dieux de la montagne ;
les possesseurs de trône tremblent devant moi,
(et pour venir) vers moi, les possesseurs de trône
suivent une seule trace.

A celui qui dit de moi : « Elle est fausse ! »
moi qui suis souveraine, c'est une fausse (déesse)
que je fais entrer chez lui.

Si je lève la main, elle atteint jusqu'au ciel,
moi qui suis souveraine, avec ma main
il n'est de main qui se mesure ;
un dè mes pas atteint couvre toute la terre,
moi qui suis souveraine, avec mon pied
il n'est de pied qui se mesure.

Qui, devant moi, et qui, derrière moi (demeure) ?
Qui peut échapper au regard que je lève ?
Qui peut s'enfuir quand je me mets en marche ?

De Moullil je suis la fille héroïque,
De mon père Sin je suis la fille valeureuse,
Moi qui suis souveraine, je suis un chef-d'œuvre de Noudinmoud.

J'élève le grand prêtre et j'élève le roi,
au roi je fais porter la coiffure royale,
au pasteur je donne le bâton.
Je suis un lacet, devant, et un lacet, derrière ;
moi, la souveraine, je suis le vaste filet
qui est étalé dans la plaine aux fantômes ;
je suis la nasse aux nœuds serrés étendue dans la plaine.

Je suis le feu ardent qui [...] ;
je suis le feu ardent qui brûle dans la montagne ;
je suis celle qui, sur le pays hostile,
fais pleuvoir sa flamme fulgurante.

Je suis celle qui voile la bouche
au jeune homme bravache ;
je suis celle qui enchaîne (tous ceux)
dont la marche est hautaine ;
je ne donne pas la voie (libre)
à celui qui rassemble (toutes) les poitrines [1].

Moi, la souveraine, je suis l'étain, l'étain du bronze !
. . . . . [2]
[je fais aller] l'homme vers la femme,
(et) vers l'homme [je fais aller] la femme.
[Je fais] l'homme [se parer] pour la femme
(et) la femme pour l'homme [se parer].

La maison ouverte [j'en empêche l'accès (?)],
la maison fermée [j'en fais franchir la porte (?)].
La faible femme, je la fais entrer dans la maison,
la forte, je la fais sortir de la maison [3].
C'est moi qui [excite] l'épouse [contre l'époux],
moi, la souveraine, [je brouille] la fille avec sa mère.
. . . . . [4]
Celle qui est honorée, je la tonds (pour l'esclavage),
celle qui est méprisée, je lui suis une mère de bon conseil.

Ce qui est noir, je le fais blanc,
et je fais noir ce qui est blanc.

1. Traduction littérale, sens obscur.
2. Plusieurs vers trop mutilés ont été, ici, laissés de côté.
3. Sens incertain. Au lieu de *la forte*, on pourrait entendre *la gardienne de la porte* ou *celle qui détient une maison.*
4. Deux vers mutilés omis.

Je vais vers celle qui resplendit de bonheur,
je vais (aussi) vers celle qui porte habit de deuil.

Aux bœufs à la charrue, j'accorde un moment de repos,
les bœufs qui se reposent, moi la souveraine, je les remets en marche.

Je suis une charrue effilée qui de la vaste terre déchire le sein,
une charrue coupante qui s'avance, moi, la souveraine,
je suis une charrue semeuse, qui aux bœufs est attelée !

La prière à Ishtar d'Assournaṣirpal Ier

De même que la Babylonie, l'Assyrie connut sans doute, mais cent ans plus tard, un renouveau dans le culte d'Ishtar. Déjà, quelques siècles auparavant, la déesse nationale, Ishtar de Ninive, avait connu la sujétion étrangère, lorsque les envahisseurs hourrites vassalisèrent le pays. Sous le nom de Shaoushka, elle était même entrée dans le panthéon des vainqueurs. Elle en garda quelques traits nouveaux, lorsqu'elle redevint la Souveraine de l'Assyrie libérée.

Il semble que ce fut au contraire des influences babyloniennes qui incitèrent le roi Assournaṣirpal Ier (1049-1030) à prétendre que lui-même et son peuple méconnaissaient jusqu'alors le véritable culte d'Ishtar. Peut-être aussi, se targuant d'une naissance mystérieuse et prétendant ainsi inaugurer une nouvelle dynastie, voulait-il la placer sous le signe d'un nouveau cycle de la déesse, comme l'avaient fait avant lui Sargon d'Akkad (2334-2279) et, probablement aussi, Shamshi-Adad Ier (1813-1781).

Quoi qu'il en soit, cette prière demeurée célèbre ne fut pas simplement une œuvre de circonstance. Si trois siècles plus tard, le roi Assourbanipal (668-627) en fit faire une copie pour la bibliothèque du palais de Ninive, c'est qu'elle était certainement encore considérée comme un témoignage important dans la tradition religieuse du royaume d'Assyrie [1].

Les faits qui me sont arrivés [... en] paroles je veux les dire à
la créatrice de la Sa[gesse, à celle qui est digne de toutes] les louanges,
à celle qui habite l'Emashmash [2], [à la déesse qui] a fait resplendir mon nom,

1. *Cf.* Brünnow, dans *Zeitsch. f. Assyriologie*, 5, p. 79, et suiv. ; W. von Soden (et A. Falkenstein) : *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, pp. 245 et suiv.

2. Nom du temple du dieu Assour, à Assour.

à la reine des dieux, aux mains de qui [ont été] confiés [tous] les pouvoirs divins,
à la Dame de Ninive, l'altière so[eur des die]ux,
à la fille de Sin, à la sœur bien-aimée de Shamash, qui est maîtresse de toute royauté,
à celle qui tranche les décisions, à la déesse de l'univers entier,
à la Dame du ciel et de la Terre, qui accueille la supplication,
à celle qui écoute les prières, et reçoit les lamentations,
à la déesse miséricordieuse qui aime la justice ;
ô Ishtar, Dame dont le lot est de donner la vie,
devant toi je veux exposer toutes les insomnies que je connais ;
prête l'oreille à mes paroles épuisées ;
que ton âme pardonne à mon corps douloureux ;
regarde vers moi, ô Dame, car le cœur de ton esclave
souffrirait si tu te détournais (de lui) !

Je suis Assournaṣirpal, ton esclave plein de douleur,
humble, dévôt de ta divinité, circonspect, ton préféré,
(moi,) qui te présente la nourriture rituelle (et), sans cesse, te donne tes offrandes,
qui aspire à tes fêtes, fais prendre soin de ton sanctuaire,
et prodigue la noble boisson que tu désires et que tu aimes ;
(moi,) fils de Shamshi-Adad, le roi qui craint les grands dieux,
je suis né dans des montagnes que personne ne connaît,
je ne pensais pas à ta divinité, je ne priais jamais ;
les peuples d'Assyrie, par ignorance, n'invoquaient pas ta divinité ;
et toi, pourtant, Ishtar, souveraine unique des grands dieux,
en levant sur moi les yeux, tu m'as désigné, et tu as désiré que je sois le seigneur ;
tu m'as pris au milieu des montagnes et tu m'as appelé à être le pasteur des peuples ;
tu m'as assuré un sceptre légitime, pour que les lieux habités vivent longtemps (en paix) !
Toi, Ishtar, tu as rendu mon nom magnifique,
tu m'as donné de sauver et d'épargner les justes,
de ta bouche, (pour moi) est sorti (l'ordre) de restaurer les dieux déplacés,
et, moi, j'ai restauré les temples abandonnés,
j'ai recréé les statues mutilées des dieux, à leur place je les ai ramenées,
et, pour eux, à jamais, j'ai fixé leurs parts et leurs offrandes.
J'ai fait faire aussi un lit en buis, une couche splendide pour le repos de ta divinité,

dont l'intérieur est couvert d'or massif, artistiquement ouvragé,
dont j'ai orné la forme de riches pierres précieuses des montagnes ;
je l'ai rendu éclatant à contempler, et rempli [de splendeur] ;
je l'ai fait briller comme l'éclat même du Soleil [levant] ;
je l'ai mis en place dans l'Emashmash, le lieu de sa plénitude.

En quoi t'ai-je donc négligée, en [quoi t'ai-je oubliée],
que tu m'en aies ainsi payé par la maladie ? ...
. . . . . [1]
Constamment, [j'ai pourtant recherché tes autels],
devant ta divinité, [constamment, je me suis prosterné],
[et me voici traité] comme celui qui ne craint point ta divinité !
Comment ne serais-je pas dans la faute et dans le péché ?...
Constamment, tout riche que je sois, [me voici malheureux] ;
je suis retranché (de tout) et ne [puis trouver] le repos ;
sur mon trône royal, je n'ai que privations ;
du repas que je voudrais manger, je ne peux m'approcher...
la noble boisson, nécessaire à la vie, [s'est pour moi changée]
en un amer breuvage,
à la harpe et aux chants, qui conviennent [aux rois], je suis
indifférent
et de la joie, qui est celle des vivants, me voici (totalement) privé !
Mes yeux, pleins de couleurs qu'ils soient, ne voient plus au loin,
je ne puis plus, du sol, vers le haut, les lever !
Jusques à quand, ô Dame, laisseras-tu attaché à moi ce mal
interminable !

Moi, Assournaṣirpal, accablé d'insomnie, moi, qui te crains,
qui tiens le pan du manteau de ta divinité, qui te supplie comme sa
souveraine,
regarde-moi, ma Dame, pour que je supplie ta divinité !
Toi, qui t'es courroucée, sois miséricordieuse, que ton âme
s'apaise ;
que ton cœur au pardon soit enclin, si contre moi il est fâché !
Chasse ma maladie ; que mon péché à tes yeux soit véniel !
Que de ta bouche, ma Dame, tombe pour moi l'apaisement !
De ton prince favori, qui toujours fut fidèle,
aie pitié de lui, chasse ses insomnies,
intercède pour lui auprès de ton aimé, le père des dieux, le héros
Assour !
A jamais alors, je glorifierai ta divinité,
j'exalterai [ton nom] parmi tous les dieux du ciel et de la Terre !

1. Longue lacune dans le texte : le bas de la face et le haut du revers ont disparu du fait d'une cassure.

Incantation adressée à Ishtar

Cette fort belle incantation [1] nous a été conservée dans son intégrité sur une tablette tardive. L'original en devait être assez ancien. Mais la richesse des thèmes éternels qui y sont développés, l'image complète qu'elle évoque de la déesse, et la ferveur religieuse dont elle est nourrie font que cette ample et émouvante prière dut paraître à de multiples générations l'expression toujours vraie de la dévotion des hommes pour la déesse Ishtar.

L'incantation s'accompagnait d'un court rituel dont le détail est donné au bas de la tablette :

En un endroit où l'on n'est pas allé, tu balaieras le toit ; tu aspergeras d'eau pure ; tu disposeras en angle quatre briques (entre lesquelles) tu entasseras des copeaux de peuplier ; tu y mettras le feu ; tu y verseras des aromates, de la fine farine, du cyprès ; tu feras une libation, sans te prosterner. Tu réciteras trois fois cette incantation ; face à (l'étoile d')Ishtar, tu te prosterneras ; puis (tu partiras) sans regarder derrière toi.

Je te supplie, souveraine des souveraines, déesse des déesses,
ô Ishtar, reine de tous les lieux habités, qui maintiens les peuples
en ordre,
ô Irnini, tu es la plus altière, la plus grande des Igigou ;
tu es puissante et souveraine, et ton nom est sublime !
Toi, tu es la clarté des cieux et de la Terre, ô héroïque fille de Sin,
qui fais s'entrechoquer les armes et provoques le combat,
qui concentres (en toi) tous les pouvoirs, et portes la couronne
souveraine !
O souveraine, éclatants sont tes hauts faits, qui surpassent (ceux
de) tous les (autres) dieux !
Étoile des clameurs guerrières, (toi,) qui fais se battre l'un contre
l'autre des frères affectueux,
mais qui à chacun donnes (aussi) un compagnon !
O puissante (Ishtar), Dame du champ de bataille, qui culbutes
partout les (tribus des) montagnes,
ô Goushéa, qui es cuirassée pour le combat et vêtue de splendeur
redoutable,
qui exécutes la punition et le verdict des décisions pour la Terre
et les cieux !
Attentifs te sont chapelles et sanctuaires, reposoirs et trônes divins.

1. L. W. King : *Seven Tablets of Creation*, II, pl. LXXV-LXXXIV ; (A. Falkenstein) et W. von Soden : *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, n° 61, pp. 328-333.

Où ton nom n'est-il pas ? Où ne sont pas tes rites ?
Où tes effigies ne sont-elles pas dessinées ? Où, pour toi, n'a-t-on pas fondé de trône ?
Où n'es-tu pas la (plus) grande, où n'es-tu pas la (plus) sublime ?
Anou, Enlil et Ea t'ont exaltée, parmi les dieux ils ont fait ton pouvoir souverain le plus grand.
Ils t'ont élevée, au-dessus de tous les Igigou, ils ont fait ta place éminente.
A la pensée seule de ton nom tremblent les cieux et la Terre,
tremblent les dieux, frissonnent les Anounnaki !
Ton nom redoutable, les peuples le vénèrent,
car, toi, tu es la (plus) grande et la (plus) sublime ;
tous, Têtes-Noires, êtres animés et humains, chantent ta vaillance héroïque !
C'est toi qui, en droit et en équité, prononces le jugement de tous les hommes,
tu regardes celui qui est dépouillé et maltraité, et, chaque jour, tu lui fais rendre son dû.

Je te demande merci, ô souveraine des cieux et de la Terre, bergère des (humains qui vivent) sous les nuages ;
je te demande merci, ô souveraine de l'Eanna sacré, le saint réceptacle ;
je te demande merci, ô souveraine aux pieds infatigables et aux genoux rapides ;
je te demande merci, ô souveraine de toutes batailles et de tous les affrontements,
ô resplendissante, lionne des Igigou, (toi,) qui fais fléchir les dieux pleins de courroux,
(toi,) la plus puissante de tous les monarques, qui tiens les rênes des rois,
qui ouvres le voile de toutes les jeunes femmes,
que tu sois élevée, que tu sois abaissée, ô héroïque Ishtar, grands sont (toujours) tes exploits !
Torche brillante du ciel et de la Terre, éclatante lumière de tous les lieux habités,
terrible au combat sans rival, brave dans l'affrontement guerrier,
feu céleste qui, contre l'ennemi, flamboie, (toi,) qui provoques la ruine des arrogants,
ô Ishtar, éblouissante, qui rassembles la troupe,
déesse des hommes, ishtar *des femmes, dont personne ne peut apprendre le dessein,*
où tu poses ton regard, le mort revit, le malade se lève ;
qui errait, retrouve le bon chemin, en voyant ton visage !

C'est moi qui t'ai appelée, (moi,) ton serviteur, las, épuisé, douloureux,
regarde vers moi, ma Dame, accueille ma supplique,
pose fidèlement ton regard sur moi, écoute ma prière,
accorde-moi merci [1] *; que ton âme pour moi s'apaise :*
merci pour mon corps tremblant, qui est plein de troubles et de désarroi,
merci pour mon cœur douloureux, qui est plein de larmes et de plaintes,
merci pour mes présages anxieux, confus et troublés,
merci pour ma maison sans sommeil, qui frissonne de plaintes répétées,
merci pour mon âme soûlée de larmes et de soupirs !

O Irninitou, que, lion furieux, ton cœur pour moi s'apaise,
que, taureau en colère, ton âme pour moi se calme,
qu'avec faveur tes yeux sur moi soient posés !
D'un visage rayonnant regarde-moi avec confiance,
chasse les maléfices de mon corps, pour que je revoie, brillante, ta lumière !
Jusques à quand, ô ma Dame, mes ennemis me regarderont-ils durement,
et, par mensonges et faussetés, ourdiront-ils le mal contre moi ?
Ceux qui me persécutent et me veulent du mal se déchaînent contre moi,
jusques à quand, ô ma Dame, l'idiot et le débile me (dé)passeront-ils ?
Un si long affaiblissement m'a façonné que, moi, je suis toujours derrière ;
les faibles sont devenus forts, si faible je suis moi-même !
Je ploie comme une vague que gonfle un vent mauvais,
mon cœur s'envole et bat des ailes comme un oiseau des cieux ;
comme un pigeon, nuit et jour, je gémis !
Je suis abattu et pleure amèrement,
dans les gémissements, mon âme est pleine de tourments.
Moi, qu'ai-je donc fait, ô mon dieu, ô ma déesse ?
Comme si je ne révérais pas mon dieu ni ma déesse, voici que, moi, je suis traité !
Sur moi sont maladie, céphalée, pertes et ruine,
sur moi sont effroi, désaffection et comble de colère,

1. Ici, comme dans les prières de ce genre, l'akkadien, en une sorte de litanie, emploie l'interjection *ahoulap*, qui est une exclamation exprimant ou demandant la pitié.

courroux, fureur, ire des dieux et des hommes !
Je n'ai connu, ô ma Dame, que sombres jours, mois obscurs, années de tourment ;
je n'ai connu, ô ma Dame, que punition, trouble et bouleversement !
La mort me tient, et l'extrême détresse ;
vide et muette est ma chapelle, vide et muet, mon sanctuaire ;
sur ma maison, ma porte et mes champs, le silence s'est répandu ;
mon dieu vers un autre lieu a tourné son visage ;
dispersée est ma parenté (et) le toit qui me protège a volé en éclats !
Je n'ai d'espoir qu'en ma déesse, vers toi est tourné mon esprit,
c'est toi que je supplie : dénoue ce qui me lie,
dénoue mes péchés, mes fautes, mes délits et mes manquements,
oublie mes délits, accueille mes prières,
fais tomber mes chaînes, rends-moi la liberté,
remets mes pas dans le droit chemin : que, joyeusement, comme un seigneur, parmi les hommes, je marche (de nouveau) dans la rue !
Ordonne, et qu'à ton ordre le dieu courroucé redevienne amical,
que revienne vers moi la déesse qui, irritée, de moi s'était détournée,
que brille (à nouveau) mon fourneau, sombre et fumant,
que s'allume ma torche, éteinte (aujourd'hui),
que se rassemble ma parenté, (aujourd'hui) dispersée,
que mon bercail s'agrandisse et s'étendent mes enclos !
Accueille avec plaisir ma prosternation, écoute mes prières,
regarde-moi avec confiance, [reçois mes supplications] !
Jusques à quand, ô ma Dame, seras-tu courroucée, et, détourné, ton visage,
jusques à quand, ô ma Dame, seras-tu irritée, et, furieuse, ton âme ?
Tourne ta nuque, que par indifférence à mon égard tu tenais détournée, et consens à une parole favorable !
Comme la partie dormante des eaux d'une rivière, que ton âme, pour moi, s'apaise,
pour que je puisse piétiner, comme le sol, ceux qui me sont arrogants !
Et ceux qui me manifestent leur colère, soumets-les moi et fais-les moi fouler sous mes pieds !
Qu'agréables te soient mes prières et mes oraisons,
que soit sur moi ton doux pardon,
pour que ceux qui me voient dans la rue exaltent ton nom
et que, moi-même, aux Têtes-Noires je dise la gloire de ta divinité et de ta vaillance :
« *Oui, Ishtar est sublime, oui, Ishtar est la reine,*

oui, ma Dame est sublime, oui, ma Dame est la reine,
ô Irnini, héroïque fille de Sin, tu n'as pas de rivale !

Oracles d'Ishtar

Le personnage d'Ishtar serait incomplet, si on laissait dans l'ombre le rôle de vigilante protectrice du trône d'Assyrie, que lui prêtent tout particulièrement les *Annales* royales, et plus encore, les oracles, du temps des Sargonides. Par la bouche de sibylles en transes, elle s'adressait alors directement au roi, lui prodiguant conseils et encouragements, l'assurant de son aide et de sa protection, se chargeant même, à sa place, de vaincre. [1]

Asarhaddon [2], roi des pays, ne crains rien !
Le vent qui soufflait contre toi
n'ai-je point brisé ses ailes ?
Tes ennemis, partout, rouleront devant tes pieds,
comme les pommes (mûres) du mois de Siwan !
Je suis la grande Dêlit, je suis Ishtar d'Arbèles,
qui, devant les pieds, détruirai tes ennemis !
Quelles sont les paroles que je t'ai dites,
et auxquelles tu n'as pu te fier ?
Je suis Ishtar d'Arbèles !
Je surveille tes ennemis et te les livrerai !
Moi, Ishtar d'Arbèles,
je marcherai devant toi et derrière toi !
Ne crains rien !
Toi, tu seras dans la joie,
moi, je serai dans les peines.
Je vais de l'avant. Reste là !
(De la bouche de la (sibylle) Ishtar-là-tashiat, d'Arbèles.)

Je suis Ishtar d'Arbèles,
ô Asarhaddon, roi d'Assyrie !
Dans les villes d'Assour, de Ninive, de Calah et d'Arbèles,
je donnerai à Asarhaddon, mon roi,
longs jours et années éternelles !
Je suis ta grande sage-femme,
je suis ta bienveillante nourrice !

1. RAWLINSON, 5, pl. 61 ; SCHMIDTKE, AOTU I/2, 1916, 117-123. Les extraits donnés ci-dessus se trouvent, col. I, 5-28 ; col. III, 15-IV, 21. Il existe naturellement d'autres recueils d'oracles.
2. Roi d'Assyrie, qui régna de 681 à 669 avant Jésus-Christ.

Pour de longs jours et d'éternelles années,
j'ai fermement établi ton trône
au bas des vastes cieux
(et) sur lui, je veille, au sein des cieux,
sur un tapis d'or.
Je ferai briller la lumière de l'ambre (?) [1]
devant Asarhaddon, le roi d'Assyrie.
Je veillerai sur lui
comme sur la couronne de ma tête.
« Ne crains rien, ô roi », t'ai-je dit :
je ne t'ai pas abandonné.
Je t'avais assuré de mon aide :
je ne te laisserai pas humilier ;
je te ferai traverser le fleuve sans dommage,
Asarhaddon, héritier légitime, fils de Ninlil [2]*...*
De mes propres mains j'exterminerai tes ennemis...
O Asarhaddon, roi d'Assyrie,
dans Assour, je te donnerai
longs jours et éternelles années !
Asarhaddon, dans Arbèles,
je suis ton bouclier favorable,
Asarhaddon, héritier légitime, fils de Ninlil !...

La descente d'Ishtar aux Enfers

De tout autre nature que les textes précédents, et de tout autre inspiration, est ce poème d'allure épique — un des classiques de l'assyriologie — que les commentateurs modernes appellent traditionnellement *La descente d'Ishtar aux Enfers* [3].

Les intentions profondes du poète y disparaissent à peu près complètement sous l'affabulation mythique. La période d'invisibilité de la planète Vénus (l'étoile d'Ishtar), ainsi que, dans la nature, l'engourdissement momentané de l'instinct de reproduction, sont imaginés sous la forme, ou comme la conséquence, d'un séjour de la déesse de l'Amour dans le pays des morts.

1. *Cf.*, ci-dessus, p. 122, note 2 et p. 182, note 1.
2. Déesse dont le roi est mystiquement le fils.
3. Ce poème est un des plus célèbres de la littérature mésopotamienne. Il figure dans toutes les anthologies. On en trouvera la bibliographie dans ANET, 106-108; *cf.*, aussi, J. Bottero : *Le Flambeau*, Bruxelles, 1954/I, pp. 28 et suiv. et II, pp. 36 et suiv.
L'œuvre nous est parvenue en deux recensions, toutes deux assyriennes, l'une d'Assour (plus ancienne), l'autre de Ninive (provenant de la bibliothèque d'Assourbanipal).

De même que, dans la mythologie grecque, Aphrodite descendra chez Hadès pour tirer son bien-aimé Adonis des mains de Perséphone, de même a-t-on cru longtemps qu'Ishtar s'était aventurée chez la souveraine du « Pays sans retour », sa sœur Ereshkigal, pour y rechercher Tammouz, « l'amant de sa jeunesse », dont le nom, la mort et la promesse de résurrection sont évoqués dans les derniers vers sibyllins du poème.

Il a fallu la découverte du modèle sumérien dont est tiré ce récit pour que de celui-ci s'éclaire le dénouement. Sans doute ignorons-nous encore quel caprice, quelle ambition ou quelle fatalité porta la déesse de l'Amour à descendre au sombre domaine de son irascible et inexorable sœur. Mais nous savons que celle-ci l'y maintint prisonnière, et ne l'aurait pas relâchée, même ressuscitée grâce à un stratagème du dieu Ea, si rançon ne lui était payée, « tête pour tête », comme dit la version sumérienne : et c'est l'innocent Tammouz que son inconstante et cruelle amante livrera à la Mort pour se libérer elle-même.

Vers le Pays-sans-retour, domaine [d'Ereshkigal],
Ishtar, la fille de Sin, [a tourné] sa pensée ;
elle a, la fille de Sin, tourné sa pensée
vers l'obscure demeure, séjour d'Irkalla [1],
vers la demeure, dont l'entrée est sans issue,
vers le chemin, dont le parcours est sans retour,
vers la demeure, où ceux qui entrent sont privés de lumière,
où la poussière (nourrit) leur faim (et) leur pain est l'argile,
ils ne voient pas la lumière, ils restent dans les ténèbres,
ils sont vêtus, tels les oiseaux, d'un vêtement de plumes, [2]
sur la porte et le verrou s'étale la poussière. [3]

Quand Ishtar parvint à la porte du Pays-sans-retour,
au gardien de la porte elle adressa ces mots :
« Holà, gardien, ouvre-moi ta porte,
ouvre-moi ta porte, car, moi, je veux entrer ! [4]
Si tu ne m'ouvres ta porte et que je ne puisse entrer,

1. Le monde infernal, souvent personnifié sous ce nom de déesse.
2. Les lignes 4 à 10 se retrouvent textuellement dans l'*Épopée de Gilgamesh* (VII/4, 33-39) et dans le *Mythe de Nergal et d'Ereshkigal* (II fin-III, 5).
3. La version d'Assour ajoute ici un vers : *A la porte, s'amoncelle un silence figé* (l. 8).
4. A partir d'ici, la version d'Assour présente la variante suivante :
« Si tu ne m'ouvres pas la porte
je démolirai les montants, je renverserai les vantaux,
je briserai l'entretoise, j'arracherai la poignée !
Vers moi monteront les morts ; ils mangeront, vivants,
et les vivants deviendront plus nombreux que les morts. » (l. 14-18).

je démolirai le vantail, je briserai le verrou,
je démolirai les montants, je renverserai les vantaux.
Je ferai monter les morts, ils dévoreront les vivants,
plus nombreux que les vivants seront (alors) les morts ! »
Le portier, ouvrant la bouche, parle
et dit à Sa Grandeur Ishtar :
« Arrête, ma Dame ; ne jette pas bas la porte, [1]
je vais annoncer ton nom à la reine Ereshkigal. »
Le gardien entra donc et dit à Ereshkigal :
« C'est ta sœur Ishtar qui [se tient à la porte],
la détentrice des grands lacets-de-chasse,
et qui trouble l'Abîme devant Ea, le Roi ! [2] »
Lorsqu'Ereshkigal entendit ces paroles,
son visage blêmit comme un (morceau) coupé de tamaris
(et) ses lèvres noircirent comme la meurtrissure d'un jonc [3] *:*
« Quel est le dessein qui l'amène vers moi ?
Pourquoi prend-elle plaisir à venir vers moi,
qui suis celle qui bois de l'eau avec les Anounnaki,
qui, en guise de pain, mange l'argile,
qui, en guise de bière, bois des eaux souillées ?
Qu'on me laisse pleurer sur les époux qui ont laissé leur femme,
pleurer sur les jeunes femmes arrachées du sein de leur époux,
pleurer sur le petit enfant, ravi avant son temps ! [4]
Va, portier, ouvre-lui ta porte,
mais traite-la selon les Lois antiques [5] *! »*

Le portier s'en alla (et) lui ouvrit sa porte :
« Entre, ma Dame ; que Koutha [6] *ait joie de te voir,*
que le palais du Pays-sans-retour se réjouisse devant toi ! »
Lui faisant franchir une première porte,
il déposa et emporta la grande tiare de sa tête :
« Pourquoi, portier, as-tu emporté la grande tiare de ma tête ?
— Entre, ma Dame ! De la Dame des Enfers telles sont les Lois ! »

1. La version d'Assour ajoute : *Patiente céans* [...] (l. 22).
2. Allusion sans doute à un mythe qui ne nous est pas parvenu.
3. L'akkadien précise : *d'un roseau-kounînou*, variété non identifiée par ailleurs.
4. Les paroles d'Ereshkigal devraient nous éclairer sur le sens du poème, mais leur signification reste malgré tout ambiguë, et diverses, les explications psychologiques (colère, amertume, jalousie ?) que l'on en a proposées.
5. Ces lois antiques sont, sans nul doute, la loi commune de la Mort : riches et pauvres, rois ou sujets entrent dans l'au-delà semblables les uns aux autres, nus et dépouillés de ce qui pouvait les différencier sur Terre.
6. Nom de la ville où se trouvait le grand temple de Nergal, le dieu des Enfers, et, par extension, les Enfers eux-mêmes.

Lui faisant franchir une deuxième porte,
il déposa et emporta les boucles de ses oreilles :
« Pourquoi, portier, as-tu emporté les boucles de mes oreilles ?
— Entre, ma Dame ! De la Dame des Enfers, telles sont les Lois ! »
Lui faisant franchir une troisième porte,
il déposa et emporta les perles de son cou :
« Pourquoi, portier, as-tu emporté les perles de mon cou ?
— Entre, ma Dame ! De la Dame des Enfers, telles sont les Lois ! »
Lui faisant franchir une quatrième porte,
il déposa et emporta le pectoral de sa poitrine :
« Pourquoi, portier, as-tu emporté le pectoral de ma poitrine ?
— Entre, ma Dame ! De la Dame des Enfers, telles sont les Lois ! »
Lui faisant franchir une cinquième porte,
il déposa et emporta la ceinture de sa taille aux pierres d'enfantement :
« Pourquoi, portier, as-tu emporté la ceinture de ma taille aux pierres d'enfantement ?
— Entre, ma Dame ! De la Dame des Enfers, telles sont les Lois ! »
Lui faisant franchir une sixième porte,
il déposa et emporta les anneaux de ses mains et de ses pieds :
« Pourquoi, portier, as-tu emporté les anneaux de mes mains et de mes pieds ?
— Entre, ma Dame ! De la Dame des Enfers, telles sont les Lois ! »
Lui faisant franchir une septième porte,
il déposa et emporta le vêtement de pudeur de son corps :
« Pourquoi, portier, as-tu emporté le vêtement de pudeur [1] *de mon corps ?*
— Entre, ma Dame ! De la Dame des Enfers, telles sont les Lois ! »

Dès l'instant où Ishtar fut descendue au Pays-sans-retour,
Ereshkigal, la voyant, trépigna devant elle,
(et) Ishtar, sans réfléchir, contre elle s'élança.
Ereshkigal (alors) ouvrit la bouche, parle
et dit ces mots à son messager Namtar [2] *:*

1. *Cf.* ci-dessus, p. 220, note 1.
2. Le Destin personnifié.

« Va, Namtar, [verrouille-la dans] mon [palais]
et lâche les soixante [maladies contre] Ishtar :
maladies des yeux [contre] ses [yeux],
maladies des bras [contre] ses [bras],
maladies des pieds [contre[ses [pieds],
maladies du cœur [contre] son [cœur],
maladies de la tête [contre] sa [tête],
contre elle tout entière, contre [elle, lâche les soixante maladies !] »

Après que la souveraine Ishtar [aux Enfers fut descendue],
voici que le taureau ne saute plus sur la génisse,
[que l'âne ne féconde plus l'ânesse],
[que l'homme jeune,] dans la rue, [ne féconde plus] la jeune femme,
[que l'homme se couche (seul) dans sa chambre],
[et que la jeune femme se couche (seule) de son côté] [1].

Rev. *De Papsoukkal, le messager des grands dieux,*
le nez était penché, et [sombre] le visage.
Vêtu de vêtements de deuil et portant marques d'affliction [2],
il s'en fut, et pleure devant son père Sin,
(et) ses larmes coulent devant Ea, le Roi :
« Ishtar est descendue aux Enfers (et) n'est pas remontée.
Depuis qu'Ishtar est descendue au Pays-sans-retour,
le taureau ne monte plus sur la génisse,
l'âne ne féconde plus l'ânesse,
l'homme jeune dans la rue ne féconde plus la jeune femme,
l'homme se couche (seul) dans sa chambre,
la jeune femme se couche (seule) de son côté. »

L'allégorie est évidente. Du fait que la déesse de l'Amour est retenue aux Enfers et y a perdu sa personnalité, toute vie sexuelle s'arrête sur la Terre. Le premier qui s'en aperçoit est le messager des dieux que ses fonctions appellent dans le monde des hommes comme dans l'empyrée. Il s'en désespère et en avise ses divins maîtres.

La suite du poème est de sens plus obscur, en raison probablement de nombreux sous-entendus. Il faut, semble-t-il, supposer que, après avoir emprisonné Ishtar et l'avoir livrée à tous les maux, Ereshkigal, pour rendre irrévocable sa décision, se fait à elle-même le serment

1. Le passage est cassé, mais il peut être aisément reconstitué grâce aux vers 5-10 du revers, qui en répètent mot pour mot les termes.
2. Plus précisément, la poussière et la terre dont on s'enduisait le visage et le corps en signe de deuil ou de douleur.

solennel de ne rien accorder à une créature née d'une matrice humaine ou divine [1]. C'est cette précision qui la perdra. Le dieu de la sagesse et de l'intelligence, Ea, crée en effet un être qui, non seulement n'a pas de mère, mais qui, en quelque sorte « désexué », ne sera appelé ni à procréer ni à enfanter. La version ninivite le qualifie d'*assinnou*, l'autre, de *koulou'ou*. Les deux termes désignent, dans la société du temps, des « prêtres » invertis, qui, probablement sous un déguisement féminin, participaient à des pantomimes sacrées et se livraient à la prostitution rituelle. Ici, cet être, ni femme ni homme, s'appelle Aṣou-shou-namir (abrégé en Aṣa-namir, dans la version d'Assour). Son nom, qui signifie « Brillante-est-son-apparition », souligne sans doute sa beauté. C'est elle, peut-on supposer, qui incitera Ereshkigal à le recevoir, puisque aussi bien les termes du serment supposé ne s'appliquent pas à lui. Il en profitera, devons-nous encore imaginer, pour obtenir d'elle la promesse qu'elle ne lui refusera pas ce qu'il demandera. La promesse obtenue, il exigera d'elle de se servir, pour boire, dira-t-il, de l'outre magique qui contient l'eau de Vie. Ereshkigal comprendra trop tard qu'elle est jouée et que l'eau de l'outre va servir à ressusciter Ishtar. Liée par sa promesse, elle devra y consentir, mais elle se vengera en maudissant l'*assinnou*, et en le vouant, lui et ses semblables, présents et à venir, à une vie haïssable et précaire [2].

Ea, dans la sagesse de son cœur, créa un concept (nouveau),
*il créa Aṣou-shou-namir, l'*assinnou *(et lui dit) :*
« Va, Aṣou-shou-namir, présente-toi à la porte du Pays-sans-retour,
que, devant toi, s'en ouvrent les sept portes,
(et) qu'Ereshkigal, te voyant, se réjouisse de ta venue !
Dès que son cœur sera calmé et son âme rassérénée,
conjure-la par le nom des grands dieux,
puis lève la tête et attire l'attention sur l'Outre :
« O ma Dame, (diras-tu,) qu'on me donne (cette) Outre,
« afin que j'y boive de l'eau ! »

Par un brusque raccourci dans la narration, le récit nous transporte alors, sans transition, au moment où se déroule effectivement la scène qu'évoquait le dieu Ea :

1. L'indication paraît se trouver dans un vers mutilé de la version d'Assour : *une créature qui n'est pas] née [dans une] matrice* (rev. 13) ; ce vers est omis dans la version ninivite.
2. Sous cet angle, le poème explique, et justifie en quelque sorte, l'existence, dans la société, de ces êtres anormaux, comme l'*Épopée de Gilgamesh*, dans l'un de ses épisodes, prétendait expliquer l'existence et les conditions sociales des prostituées, par les malédictions qu'Enkidou, mourant, lança contre celle qui avait été son initiatrice à la vie des hommes en société (*cf.*, ci-dessus, p. 190).

Lorsqu'Ereshkigal eut entendu ces mots,
elle frappa sa cuisse et se mordit les doigts :
« Tu m'as fait là une demande à ne pas demander !
Eh bien [1]*, Aṣou-shou-namir, je vais te maudire de la grande malédiction* [2] *:*
que le pain des araires de la ville soit ce que tu manges,
que les canalisations de la ville soient là où tu l'abreuves,
que l'ombre du rempart soit là où tu te tiennes,
que le seuil de la porte soit là où tu demeures,
que l'ivrogne et l'assoiffé frappent ta joue ! »

Ereshkigal, (re)prenant la parole, parle
et dit ces mots à son messager Namtar :
« Va, Namtar, frappe à l'Ekalgina [3]*,*
orne les seuils de blancs coraux.
Va querir les Anounnaki et les fais siéger sur des cathèdres d'or.
Asperge Ishtar des eaux de Vie et amène-la devant moi. »

Namtar s'en fut ; il frappa à l'Ekalgina [4]*,*
orna les seuils de coraux blancs,
alla querir les Anounnaki, les fit siéger sur des cathèdres d'or.
Il aspergea Ishtar des eaux de Vie, et devant elle l'amena :
« Va, Namtar, (dit-elle) emmène Ishtar [5]*,*
mais si elle ne te donne pas quelqu'un qui la libère,
ramène-la ici ! »

Namtar [et ses aide]s l'emmenèrent alors.
Par la première porte ils la firent sortir,
et (le portier) lui rendit le vêtement de pudeur de son corps.
Par la deuxième porte ils la firent sortir
et il lui rendit les anneaux de ses mains et de ses pieds.
Par la troisième porte ils la firent sortir
et il lui rendit la ceinture aux pierres d'enfantement de sa taille.
Par la quatrième porte ils la firent sortir

1. Littéralement : *viens !*
2. La version d'Assour, au lieu de ce vers, présente la variante suivante :
« Viens, Aṣnamir, je vais te donner pour destin un destin qu'on ne pourra oublier, oui, je vais à jamais te donner pour destin un destin qu'on ne pourra oublier ! » (Rev. 19-20.)
3. Variante de la version d'Assour :
« Va, Namtar, au palais de la ville sainte de Diligina... » Diligina et Ekalgina sont les noms du palais des Enfers.
4. Variante de la version d'Assour :
Namtar s'en fut (au) palais, il frappa (au) Diligina (Rev. l. 3).
5. Ce vers et les deux suivants sont omis dans la version ninivite.

et il lui rendit le pectoral de sa poitrine.
Par la cinquième porte ils la firent sortir
et il lui rendit les perles de son cou.
Par la sixième porte ils la firent sortir
et il lui rendit les boucles de ses oreilles.
Par la septième porte ils la firent sortir
et il lui rendit la grande tiare de sa tête.
« Si elle ne te donne pas quelqu'un qui la libère,
ramène-la à Ereshkigal [1] *! »*

(Ce fut) pour Tammouz, l'amant de sa jeunesse, (que l'on dit) :
« Baigne-le d'eaux pures ; frotte-le d'huile douce ;
revêts-le d'un vêtement pourpre,
que sonne [pour lui] la flûte bleue ;
que les filles-de-joie excitent (?) ses sentiments ! »

[La Souveraine] Belili [2] *avait achevé sa parure,*
[de] perles son giron [3] *était tout couvert.*
(Lorsqu')elle entendit la lamentation sur son frère,
elle en frappa, Belili, sa parure
(et) les perles dont était rempli le devant de la Vache divine [4] *:*
« Mon frère, ô unique, ne me fais pas de tort ! »
Lorsque Tammouz remontera (sur terre),
flûte bleue et anneau de cornaline, avec lui, remonteront ;
remonteront avec lui pleureurs et pleureuses,
que remontent aussi les morts, et qu'ils hument l'encens !

1. Ces mots sont adressés par Namtar au portier, à moins qu'ils n'aient été déplacés par erreur et qu'ils ne doivent prendre place après le vers 38, comme dans la version d'Assour. — Sur l'établissement du texte des dernières lignes du poème, *cf.* W. VON SODEN, dans *Zeitschr. f. Assyriol.*, 58 (1967), 192-195.
2. La déesse Belili, sœur de Tammouz, est parfois — et ici, sans doute — identifiée avec Ishtar.
3. Peut-être le mot désigne-t-il, ici, une partie de la parure féminine.
4. Épithète d'Ishtar.

Shamash, le dieu Soleil

Hymne à Shamash

Shamash est le dieu Soleil. L'idéogramme qui, dans l'écriture, le désigne figurait originellement un disque émergeant entre deux montagnes. Dans les représentations plastiques, un de ses symboles, un disque aux ailes éployées, parfois prolongé par une queue d'oiseau, évoque son survol journalier de la Terre.

Il est souvent aussi, comme les autres divinités, représenté sous une forme humanisée : tel le voit-on, sur son trône, tout au haut du bloc de diorite où Hammourapi (1792-1750) grava le texte de ses lois : le roi, debout, lui rend dévotieusement grâces de lui avoir inspiré son œuvre de justice.

Car Shamash, dieu Soleil, est avant tout le dieu du droit et de l'équité. Sa lumière dissipe les ténèbres propices au criminel, et sonde les replis les plus cachés des cœurs et des consciences. Sur toute l'étendue de la Terre, rien n'échappe à son regard, impitoyable au méchant, mais secourable au juste. De même perce-t-il les secrets cachés dans les brumes de l'avenir et, à ce titre, associé au dieu de l'éclair, il est le divin patron des devins.

Dieu de Sippar et de Larsa, adoré tout au long de l'histoire mésopotamienne, jamais pourtant il n'occupa le faîte du panthéon. Il cédait le pas, dans la hiérarchie divine, au dieu Lune, Sin, ou aux autres grands dieux nationaux, Enlil, Assour ou Mardouk, voire à Nabou et à Ninourta. Mais, par son universalité et sa constance, par l'importance sociale et religieuse des concepts qu'il représente, son culte avait dans la société du temps une résonance toute particulière, dont témoigne une abondante floraison de prières, de chants et de liturgies. L'un des plus beaux est le long hymne, de deux cents lignes, que nous donnons ci-dessous.

Composé à l'époque cassite, il n'a peut-être pas la spontanéité aillissante des diverses sources anciennes, dont, manifestement, il 'inspire, mais il ne manque ni de grandeur ni de sincérité. Plusieurs hèmes y sont développés tour à tour. Shamash y est chanté comme le ispensateur universel de la lumière ; il prend soin de toutes les créaures, révèle les secrets, donne assistance à qui est dans le besoin ; ieu de la justice, il punit les tricheurs et les malhonnêtes ; il surveille outes les activités des humains ; il est le suprême recours des errants, ur mer ou dans le désert ; il est enfin le régulateur des saisons [1].

O illuminateur [de la Terre, ô juge] des cieux,
qui éclaires les té[nèbres, pasteur d'en] haut et d'ici-bas,

Shamash ! illuminateur de la Terre, juge des cieux,
qui éclaires les ténèbres, pasteur d'en haut et d'ici-bas !

Ton éclat est, comme un filet, [étendu sur le monde],
des plus lointaines montagnes tu fais briller l'obscurité.

A ton apparition se réjouissent les dieux-conseillers,
(et) tous les Igigi [2] de le (voir) sont heureux.

Tes rayons, sans cesse, font connaître ce qui est secret,
à la clarté de ta lumière devient visible (toute) trace des hommes.

Ta splendeur, partout, recherche [les ombres à dissiper (?) [3]],
comme le Feu, tu flamboies sur les quatre régions.

Tu ouvres largement les portes de tous [les sanctuaires (?) [3]]
[tu vois] les offrandes (qu'on fait) à tous les Igigi.

O Shamash, à ton lever, les peuples se prosternent,
(et) tous les pays, [à la vue, s'agenouillent (?)].

O illuminateur qui écartes les ténèbres de la gorge des cieux,
qui enflammes la barbe du jour (sur) les cultures du grain, vie du pays !

Ta gloire recouvre les plus lointaines montagnes,
ton éclat a rempli toute l'étendue du monde.

1. On trouvera toutes les explications et références concernant cet hymne dans l'excellente étude que lui a consacrée W. G. LAMBERT, dans *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, 1960, pp. 121-138.
2. Nom générique d'un groupe, ou parfois de l'ensemble des dieux.
3. Restitution conjecturale.

Tu te penches sur les montagnes et regardes la Terre,
tu tiens en équilibre l'orbe du monde au milieu des cieux.

Tu prends soin de tous les peuples du monde,
entièrement à tes soins est confié ce qu'a créé Ea, le Roi des Conseillers [1].

Tu fais paître, tous ensemble, les êtres (doués) du souffle,
c'est toi qui es leur pasteur, là-haut et ici-bas.

Tu ne cesses, ponctuellement, de traverser les cieux,
la Terre, chaque jour, tu la parcours en son immensité.

La haute mer, les monts, la Terre et les cieux,
ponctuellement, tu les parcours, chaque jour, comme un... [2]

Au monde d'en bas, tu prends soin des Anounnaki [3], *conseillers de Kousou ;*
ici-haut, tu tiens en ordre tous les lieux habités.

Le berger du monde d'en bas, le pasteur d'ici-haut,
régisseur et lumière de l'univers, c'est toi (seul), ô Shamash !

Tu ne cesses de traverser la large, l'immense mer,
dont (même) les Igigi ignorent la profondeur.

O Shamash, ton étincellement descend (jusque) dans l'Abîme,
(et) les monstres marins contemplent ta lumière !

[O Shamash,] tu lies comme une corde, tu couvres comme un brouillard,
ton dai protecteur s'étend, largement, sur le monde.

Tu es, chaque jour, sans trouble, sans ombre est ta surface [4],
tu continues, même la nuit, à allumer [la lumière (?)].

Sur des distances inconcevablement lointaines et des lieues innombrables,
sans dormir, ô Shamash, tu vas, le jour, et tu reviens, la nuit !

1. C'est-à-dire, des dieux, conseillers du dieu suprême.
2. Ici, un mot en partie cassé, et pour l'instant intraduisible.
3. Groupe des dieux d'en bas. Kousou est un dieu infernal.
4. Traduction incertaine.

Il n'est de tous les Igigi (aucun) qui sans toi s'évertue,
ni, des dieux de tout l'univers, (aucun) aussi éminent que toi !

A ton lever s'assemblent les dieux du pays,
et sur le pays s'étend ton flamboiement terrible.

Des gens de tous les pays, dont la langue est diverse,
tu connais les pensées, tu scrutes la conduite.

Agenouillée devant toi est l'humanité entière,
ô Shamash, l'ordre universel aspire à ta lumière.

Par l'écuelle du devin, grâce au nœud du cèdre [1],
toi, tu renseignes l'oniromancien, l'interprétateur des songes.

[Ceux qui jettent] des sorts (?) [2] *devant toi se prosternent,*
devant toi se prosternent malfaisants ou intègres.

[Il n'est personne qui], sans toi, descende dans l'Abîme [3],
[des méchant]ts et des malveillants tu fais éclater la sentence... [4]

Tu renvoies le malhonnête qui s'entoure [de ruses (?)],
tu fais remonter de l'Enfer l'[innocent] qui est pris par un jugement.

Ce que tu déclares, Shamash, en juste jugement, [est sans appel (?)]
éclatants sont tes ordres, ils sont immuables (et) ne [changent pas] de face.

Tu assistes le voyageur, dont épuisante est la route ;
à qui traverse la mer et redoute les flots tu donnes [l'assurance].

Tu guides celui qui erre aux routes jamais vues,
tu (le) conduis toujours aux pistes qui font face au Soleil.

Tu sauves de la tempête le marchand porteur du capital,
tu munis d'ailes [le bateau (?)] qui descend aux eaux profondes.

1. Allusion à des techniques de divination.
2. Interprétation incertaine ; on pourrait comprendre : *[ceux qui prennent] les engagements* (?).
3. Allusion à l'ordalie par le fleuve, comme vraisemblablement aussi à la l. 62.
4. Les deux vers suivants sont en grande partie cassés.

Aux fugitifs et aux errants tu révèles les villes refuges,
(et) les routes, que sait le soleil, au captif tu les révèles.

. . . . . [1]

Celui qui a levé [les yeux] sur la femme de son ami,
est prématurément [par toi] vou[é au trépas] :

pour lui est préparé un lacet détestable [...]
vers lui ton arme est pointée, sans [qu'il ait] de sauveur ;

à son procès, [son] père ne l'assistera pas,
à l'appel des juges, ses frères mêmes ne répondront pas.

Dans un trébuchet d'airain il est pris sans le savoir !

Celui qui ourdit une abomination, [2] *tu lui détruis les cornes ;*
à l'usurier retors, le sol sous lui se dérobe.

Tu fais voir la prison au juge malhonnête,
tu le châties si, acceptant un cadeau, il rend mal la justice.

Mais qui, refusant (tout) cadeau, défend la cause du faible
(fait) chose agréable à Shamash (et) prolonge sa vie.

Le juge consciencieux qui rend d'équitables sentences
contrôle tout le Palais (et) sa demeure est demeure des princes.

Celui qui, malhonnêtement, investit à (court) terme, et que donne-t-il en bénéfice [3] *?*
il s'amoindrit quant au gain et perd le capital.

Mais qui investit au loin à l'étranger et rend un sicle pour de[ux (?)]
(fait) chose agréable à Shamash (et) prolonge sa vie.

Celui qui, tenant la balance, [commet une] tricherie,
intervertit les poids, et [la] fait [de la sorte] baisser,
s'amoindrit quant au gain et perd [le capital] [4].

1. Quinze lignes, trop mutilées pour pouvoir donner un sens suivi, ont été, ici, laissées de côté.
2. C'est-à-dire, une chose réservée aux dieux ou interdite par eux.
3. Ces deux vers et les deux suivants sont de sens difficile ; la traduction en reste conjecturale.
4. Répétition, sans doute erronée, de la ligne 104.

Mais celui qui tient honnêtement la balance et [donne] beaucoup [plus que le poids],
en toute chose, beaucoup plus sera ce qu'on lui donnera.

Celui qui, tenant le boisseau, commet une tricherie,
donne mesures de famine et fait payer de trop

avant son temps, la malédiction publique l'atteindra,
on lui réclamera avant l'échéance (et) il sera puni,

de son bien son fils n'aura pas la propriété
(et) en possession de son héritage [1] *ses frères mêmes n'entreront pas.*

Mais l'honnête marchand qui, livrant le grain à grosses mesures, montre la plus grande bonté,
(fait) chose agréable à Shamash (et) prolonge sa vie ;

il agrandira sa famille, acquerra la richesse,
et, comme l'eau d'une source pérenne, sa descendance durera.

Pour celui qui pratique le secours de la bienfaisance et ignore la tricherie [2]*...*
Celui qui constamment déguise ses intentions profondes : il est [là, devant toi.] [3]

Ceux qui font le mal : leur descendance ne [durera pas.]
Ceux dont la bouche dit « Non ! » [4] *: ils sont là devant toi.* [3]

Toi, tu discernes d'emblée ce qui sort de leur bouche ;
tu écoutes, tu scrutes les hommes, (et) du maltraité tu décides le bon droit.

Tout un chacun est confié à ta main,
tu donnes leur vrai sens aux présages des hommes et tu résous ce qui est embrouillé.

1. Littéralement : *dans sa maison.*
2. Cette ligne reste maladroitement en suspens, sans être suivie de la conclusion habituelle.
3. Sous-entendu : sans pouvoir échapper à ton regard.
4. L'image est abrégée à l'excès ; il faut entendre : ceux qui disent « oui » pour « non », et « non » pour « oui », ou bien ceux dont la bouche dit le contraire de ce que pense le cœur.

Tu écoutes, ô Shamash, prières, supplications et bénédictions,
soumission, prosternement, chuchottement et adoration.

Au creux de sa bouche, le débile t'appelle,
l'humble, le faible, l'affligé, le pauvre homme,
la mère du captif, sans cesse et régulièrement, est sous tes yeux[1].

Celui dont la famille est loin, ou lointaine la ville,
ou le berger dans les terreurs de la steppe, est sous tes yeux,
et le bouvier dans le danger, et le pâtre au milieu d'ennemis.

O Shamash, sous tes yeux est la caravane de ceux qui passent (pleins) de crainte,
le marchand qui chemine, le commis porteur du capital !

O Shamash, sous tes yeux est le pêcheur (avec sa) nasse,
le chasseur, armé de l'arc, ramenant le gibier,
(et), avec son filet, l'oiseleur est (aussi) sous tes yeux !

Le voleur, qui rôde, ennemi du Soleil,
le maraudeur, dans les pistes du désert, est sous tes yeux !

Le mort qui erre, le fantôme perdu,
ô Shamash, sont sous tes yeux, (et) tu entends tout !

Tu ne repousses pas ceux qui sont devant toi...[2]
Pour (l'amour de) moi, ô Shamash, ne les maudis pas !

Des humains, ô Shamash, tu fais s'ouvrir l'entendement,
toi, (qui) leur donnes ta face (?) terrible et ta violente lumière.

[Tu établis le vrai] sens de leurs présages, tu assistes aux sacrifices,
aux quatre régions (du monde), tu tranches leur avenir[3],
sur toute l'étendue des lieux habités, tu fais s'ouvrir leur entendement.

1. L'expression, dans les vers suivants, devient une sorte de leitmotiv. En fait, le verbe akkadien qui l'exprime signifie littéralement *est en face de toi*, avec le double sens possible *t'invoque* ou *est devant ta face*.
2. Ici, un mot en partie cassé, et encore incompréhensible.
3. L'expression est ambiguë. Mot à mot : *tu tranches les choses qui sont derrière eux* (pour les Akkadiens, l'avenir est non « devant », mais « derrière » l'homme) ; on pourrait également comprendre *tu résous leurs difficultés*, et, pour sa part, W. G. Lambert traduit : *you probe their state*.

A égaler la coupe[1] *où regardent tes yeux ne suffirait pas le ciel,*
à égaler l'écuelle de (ta) divination ne suffirait pas l'ensemble des pays.

Le vingtième jour (du mois)[2], *tu te réjouis en liesse et allégresse,*
tu manges, tu bois le pur kourounnou[3] *des hommes, la bière du cabaretier du quai,*
la bière du cabaretier, ils te la versent et tu l'acceptes !

C'est toi qui sauves ceux qu'entourent les flots puissants,
et d'eux (en retour) tu reçois pures et claires libations.

Tu bois le mizou[4], et le kourounnou *que (t'offrent) les hommes,*
toi, (qui) leur fais réaliser les désirs qu'ils méditent.

Tu dénoues les coalitions[5] *contre ceux qui devant toi se courbent ;*
tu reçois toujours les prières de ceux qui toujours te prient.

Et les hommes, te craignant, glorifient ton nom,
et, à jamais, louangent ta majesté.

Ceux dont les langues sont folles, qui disent des tromperies,
qui, comme les nuages n'ont ni face ni porte,

ceux qui parcourent la vaste Terre,
ceux dont les pieds foulent les hautes montagnes,

les monstres de la mer qui sont pleins de terreur[6],
les apports de la mer, qui parcourent l'Abîme,
le produit du fleuve qui s'écoule, ô Shamash, (sont) devant toi !

Quelles sont les montagnes que ne revêt pas ton éclat ?
Quelles, les régions qui ne se réchauffent pas à la clarté de ta lumière ?

(Toi,) qui fais briller l'obscurité, qui éclaires les ténèbres,
qui dissipes les ombres, qui éclaires la vaste Terre,

1. Dieu de la divination, Shamash est censé se servir des mêmes instruments que les devins sur terre, mais de dimensions, évidemment, incomparablement plus grandes.
2. Chaque vingtième jour du mois, il y avait une fête de Shamash.
3. Sorte de bière fine.
4. Le *mizou'* est une boisson douce.
5. Traduction incertaine.
6. C'est-à-dire : qui inspirent la terreur.

qui fais resplendir le jour et descendre, à midi, l'ardente chaleur,
qui, comme une flamme, enflammes la vaste Terre,

qui raccourcis les jours et allonges les nuits,
qui [fais surven]ir le froid, le gel, la glace et la neige,

. . . . . [1]

[ô Shamash, ...] dont immuable est ce que dit ta bouche,
puisse [Aya, ton] épouse, en (votre) chambre, te dire
[« Sois apaisé ! »]

Shamash et les devins

Shamash, dieu de justice, était aussi, nous l'avons dit, dieu des devins ; et la divination, la grande divination du moins, celle des devins et de l'hépatoscopie, révèle, de la spiritualité en Mésopotamie ancienne, un aspect qu'on ne saurait négliger. Il ne s'agit pas ici, bien entendu, des méthodes de la divination ni de ses techniques, ni même de sa recherche jamais satisfaite d'une vérité qui se dérobe, mais de l'esprit qui l'anime.

Le devin croyait en la présence ineffable du dieu dans la victime sacrifiée, il professait surtout l'impérieuse exigence d'une absolue pureté pour tout ce qui touchait au sacrifice, pour sa propre personne, pour le lieu même où allait se manifester la révélation divine, dans le silence et la sérénité de la nuit.

Pour témoigner de cet esprit de la divination, sont cités, ci-après, le début du rituel des devins, où sont évoquées l'origine royale de leur caste et les règles, familiales, morales et corporelles, auxquelles ils étaient soumis, quelques-unes des prières qui accompagnaient chaque phase du rituel, le formulaire enfin où s'insérait toute question qu'ils posaient à la divinité.

Prologue du rituel des devins [2]

Enmedouranki [3], *l'(antique) roi de Sippar,*
aimé d'Anou, d'Enlil [et d'Ea],

1. Le passage qui suit (16 lignes) est trop mutilé pour pouvoir donner un sens suivi.

2. H. Zimmern : *Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion*, nos 24 + 25, pp. 116-119 (*cf.* C. Frank : *Studien...*, pp. 128 et suiv. ; H. Holma, dans *Orientalia*, 14, pp. 242 et suiv.) ; W. G. Lambert, dans *Journ. of Cun. Stud.* (1967), p. 132.

3. Dans la tradition babylonienne, Enmedouranki était le septième des dix rois qui régnèrent avant le Déluge : les sources lui prêtent un règne fabuleux de 21 000, ou de 72 000 ans. L'historien grec Bérose le cite sous le nom de Εὐεδώραγχος et le fait régner 64 800 ans.

Shamash, dans l'Ebabbarra, [le convia (?)] ;
Shamash et Adad, dans leur conseil [l'ayant fait entrer],
Shamash et Adad [l'honorèrent],
Shamash et Adad [le firent asseoir] sur un grand siège d'or.
Ils lui révélèrent comment observer l'huile sur l'eau, secret d'Anou, [d'Enlil et d'Ea],
lui donnèrent la tablette des dieux, le « foie » [1], mystère des cieux et de la Terre,
(et) firent porter à sa main le cèdre, qu'aiment les grands dieux.

Et lui, comme eux-mêmes (l'avaient fait), devant lui
ayant fait venir des natifs de Nippour, de Sippar et de Babylone,
les honora, les fit asseoir sur des sièges.
Il leur révéla comment observer l'huile sur l'eau, secret d'Anou, d'Enlil et d'Ea,
leur donna la tablette des dieux, le « foie », mystère des cieux et de la Terre,
et fit porter à leur main le cèdre, qu'aiment les grands dieux.

La tablette des dieux, le « foie », mystère des cieux et de la Terre,
comment observer l'huile sur l'eau, secret d'Anou, d'Enlil et d'Ea,
avec (ses) commentaires (?), (la série) « Lorsque Anou, Enlil » [2] et faire les computations appropriées,
le Sage initié, gardien des secrets des grands dieux,
en instruira le fils qu'il aime, après l'avoir fait jurer,
devant Shamash et Adad, par la tablette et le calame.
Lorsque le devin est oléomancien [3] de lignage éternel, descendant d'Enmedouranki, le roi de Sippar,
tenant la sainte cuillère, porteur du cèdre (sacré),
bénisseur du roi, prêtre longs-cheveux de Shamash,
à l'apparence physique (due) à la déesse Ninhoursag,
*procréé par un prêtre-*nishakkou, *de pure extraction,*
si, lui-même, de corps et de membres, est en tout point parfait,
il pourra s'approcher, devant Shamash et Adad, du lieu de la consultation et de la décision (divine).

1. Peut-être la maquette d'un foie divinatoire portant toutes les indications techniques.

2. Titre du grand recueil de présages astrologiques.

3. Spécialiste de la divination par l'huile, cette dernière désignant par métonymie l'ensemble de la science divinatoire (*cf.* aussi l. 7, 13 et 17).

Mais le devin, dont le procréateur n'est pas pur,
qui, lui-même, de corps et de membres, n'est pas en tout point parfait,
bigle des yeux, brèche-dents, atrophié des doigts,
atteint de fongosités ou couvert de lèpre,
. . . . . [1]
ne (pouvant être) dépositaire des rites de Shamash et d'Adad,
. . . . . [2]
il ne pourra s'approcher des réponses divines de la divination,
on ne lui révélera par les formules des mystères,
[on ne confiera pas] à sa main le cèdre qu'aiment les grands dieux :
c'est un tabou de Nabou et du Dieu-Roi !...
. . . . . .

Prière aux dieux de la Nuit [3]

« *Les princes sont engourdis (dans le sommeil),*
baissés sont les verrous, les barres sont en place,
de bruyants (qu'ils étaient), voici les hommes dans le silence,
ouvertes (auparavant), voici verrouillées les portes.
Les dieux du pays, les déesses du pays,
Shamash, Sin, Adad et Ishtar,
sont rentrés, pour dormir, dans les cieux :
ils ne rendent plus de jugement, ne tranchent plus d'affaire.
La nuit a mis son voile,
le palais est immobile, la steppe est silencieuse :
celui qui est encore en chemin invoque Nergal,
et celui qui est en procès s'attarde dans le sommeil !
Le Juge des justes sentences, le père des orphelins,
Shamash, est rentré dans sa chambre sacrée.
Que les grands dieux de la Nuit,
le resplendissant Girrou, le guerrier Era,
l'Étoile-de-l'Arc, la Constellation-du-Joug,
*l'étoile-*Shitaddarou, *celles du Dragon,*
du Chariot et de la Chèvre,

1. Cette ligne, qui contient plusieurs mots obscurs, n'a pas été traduite.
2. Un développement accessoire (l. 35-37 *a*) a été, ici, laissé de côté.
3. Schileico, dans *Izvestija Akademii Istorii Materialnoj Kultury*, vol. III (1921), pp. 144-152 ; W. von Soden, dans *Zeitschrift f. Assyriol.*, 43, pp. 306-307 ; G. Dossin, dans *Rev. d'Assyriol.* 32, 179 ; W. von Soden (et A. Falkenstein) : *(Sumerische und) akkadische Hymnen und Gebete*, 1953, n° 20, p. 274.

du Bison et du Serpent,
soient ici présents !
Dans cette consultation que je fais,
dans (cet) agneau que je (vous) consacre,
mettez pour moi la Vérité ! »

Prière pour (consacrer) une agnelle [1]

« *Shamash, seigneur du jugement, Adad, seigneur de la consultation oraculaire,*
je vous apporte, je vous consacre (cette) agnelle d'un an
qu'aucun bélier n'a (encore) saillie,
en qui n'a pénétré (encore) nulle insémination animale ;
elle broute l'herbe librement dans la plaine,
elle ne boit partout que l'eau pure des cités saintes.
Je vous consacre cette agnelle ;
je mets dans sa bouche du cèdre pur,
un bouquet de copeaux (à) l'odorante résine.
O Shamash, ô Adad, soyez présents dans cette agnelle,
et, dans mes paroles, dans le geste de ma prière,
dans tout ce que je vais faire,
dans la demande que pieusement je vais vous adresser,
que soit la Vérité ! »

Prière pour (consacrer) un faon de gazelle

« *Shamash, seigneur du jugement, Adad, seigneur de la consultation oraculaire,*
je vous apporte, je vous consacre ce pur faon de gazelle,
ce petit de gazelle dont les prunelles sont tachetées, le visage, aux grands yeux, et l'ongle, immaculé,
un petit de gazelle que sa mère a enfanté dans la steppe,
de sorte que, sur lui, la steppe a étendu sa bienfaisante protection :
la steppe, comme un père, la plaine comme une mère, l'ont fait grandir.
En le voyant, voici que le guerrier Adad, sur la terre entière, fait pleuvoir l'abondance,
que pousse l'herbe printanière et que survient partout la profusion... [2]
Il broute l'herbe dans la steppe, il ne boit partout que l'eau pure des cités saintes,

1. Les trois prières suivantes ont été publiées par H. Zimmern, *op. cit.* p. 216 et suiv., l. 35-43 ; 12-23 ; et p. 194, l. 56-62 ; *cf.* aussi W. von Soden, *op. cit.*, n° 23, pp. 278-279.
2. Un membre de phrase, mutilé et obscur, n'a pas été traduit.

il broute à sa guise (?), et revient,
lui qui, dans la steppe [sans limite], ne connaît pas, au-dessus de lui, un berger.
Et, de lui, le mâle s'est (encore) tenu éloigné.
Je vous le consacre, ô Shamash, ô Adad, soyez ici présents,
et, dans mes paroles, dans le geste de ma prière,
dans tout ce que je vais faire,
dans la demande que pieusement je vais vous adresser,
que soit la Vérité ! »

Prière pour faire des copeaux de cèdre et (les) verser, en premier lieu, dans le brûle-parfums

« Shamash, seigneur du jugement, Adad, seigneur de la consultation oraculaire,
j'allume pour vous comme encens ce pur bois de cèdre,
un bouquet de copeaux (à) l'odorante résine,
des bouquets de pur bois de cèdre, qu'aiment les grands dieux.
J'encense l'image de votre grande divinité :
rassasiez-vous de (ces senteurs de) cèdre.
Que de ce cèdre, à eux offert, soient rassasiés les grands dieux !
Pour rendre jugement,
siégez et rendez jugement !
O Shamash, ô Adad, soyez ici présents,
et, dans mes paroles, dans le geste de ma prière,
dans tout ce que je vais faire,
dans la demande que pieusement je vais vous adresser,
que soit la Vérité ! »

Formule de demande d'oracle [1]

« O Shamash, grand seigneur, toi que j'interroge, réponds-moi par un « oui » sans ambiguïté :... [2]

Sera-ce dit de façon certaine par la faveur, par la décision de ta grande divinité, ô Shamash, grand seigneur ? Celui qui a des yeux verra-t-il, celui qui a des oreilles entendra-t-il ?

« Ne tiens pas compte si le choix de ce jour est favorable ou fautif ! [3]

1. Sur ces demandes d'oracle, *cf.* J. A. KNUDTZON : *Assyrische Gebete an den Sonnengott...*, 1893, et E. G. KLAUBER : *Politisch-religiöse Texte aus der Sargonidenzeit*, 1913.
2. Ici était énoncée la question posée à la divinité, le plus souvent par le roi.
3. Sur ce paragraphe, *cf.* E. G. KLAUBER : *op. cit.*, XIV-XXII. Plus ou moins développé, suivant les demandes, nous n'en avons donné ici que l'essentiel.

« Ne tiens pas compte si un homme impur, une femme impure, y passant, a souillé le lieu de cette consultation !

« Ne tiens pas compte si, dans ce lieu, quelqu'un d'impur a participé à la consultation !

« Ne tiens pas compte si ce mouton, (voué) à ta grande divinité pour faire cette consultation, est déficient ou défectueux !

« Ne tiens pas compte si celui qui a touché le front de ce mouton porte, pour faire cette offrande régulière, des vêtements salis ; s'il a mangé, ou bu, ou utilisé pour ses onctions, quelque chose d'impur ; s'il a, durant la nuit, ressenti de la panique ou de l'effroi ; s'il a changé, augmenté ou interverti l'ordonnance des gestes ; s'il a touché la bière d'offrande, la farine grillée, l'eau, le pot, l'encens ou le feu !

« Ne tiens pas compte si, moi, le devin, ton serviteur, je porte, pour cette offrande régulière, des vêtements salis, si j'ai mangé, bu, utilisé pour mes onctions, touché ou foulé quelque chose d'impur ; si, durant la nuit, j'ai ressenti de la panique ou de l'effroi ; si j'ai changé ou interverti l'ordonnance des gestes ; si, dans ma bouche, les termes de la demande sont confus, abrégés, ou réduits à l'essentiel !

« O Shamash, grand seigneur, je t'interroge !... [1]

« Sois présent à l'intérieur de ce mouton ; places-y, pour que je les voie, un « oui » sans ambiguïté, des dessins favorables, de bonnes et favorables dispositions ominales des chairs, qui soient l'expression de la faveur, de la décision de ta grande divinité. O Shamash, grand seigneur, qu'il plaise à ta grande divinité que l'oracle fournisse une réponse complète ! » [2]

1. Ici était répétée la question posée à la divinité.
2. Sur la pratique de l'extispicine, et sur la divination, en général, *cf. La Divination en Mésopotamie ancienne...* (Bibliothèque des centres d'études supérieures spécialisés, P. U. F., 1966).

Sin, le dieu Lune

C'est sous le nom de Souen que les Sumériens, et sous le nom de Sin que les Akkadiens adoraient le dieu Lune. Les premiers lui donnèrent aussi le nom de Nanna, dont les Akkadiens firent Nannar qui, dans leur langue, signifie « luminaire ».

Sur les reliefs, il est représenté, assis sur un trône, une barbe abondante retombant sur sa poitrine. Outre la hache qu'il porte parfois, il tient aussi dans ses mains les insignes royaux du sceptre et du bâton. Au-dessus de la tiare à quatre paires de cornes qui le coiffe, est régulièrement figuré le croissant lunaire.

Ce croissant est son symbole, comme le disque est celui de Shamash, et l'étoile, celui d'Ishtar. Il suffit souvent à représenter le dieu, sur les stèles ou sur les *koudourrous*. Assimilé par sa forme à un esquif aux pointes relevées voguant sur les eaux, le croissant est la « pure barque des cieux », sur laquelle Nannar traverse les espaces célestes.

Le croissant évoque aussi des cornes, et Sin est ainsi mystiquement comparé à un jeune taureau, plein de feu. Sa force croît tout au long du mois, dont les trente jours sont également son symbole numérique.

Dans le panthéon mésopotamien, le dieu Lune occupe un rang plus élevé que Shamash, le Soleil, ou qu'Ishtar, Vénus, considérés, le premier comme son fils, la seconde, comme sa fille.

Pour les astrologues, la Lune est l'astre majeur, dont les oracles l'emportent sur tous les autres. Les présages qu'ils donnent valent pour les dieux eux-mêmes, et, pour les hommes, il n'est guère de signe qui ait une plus redoutable signification que celui des éclipses, lorsque les ténèbres démoniaques dévorent la douce lumière de la Lune.

Cette lumière de Sin est, en effet, la bienfaisante clarté nocturne, qui guide notamment les caravanes durant les heures fraîches. Elle n'a pas l'éclat meurtrier et impitoyable de l'astre solaire, qui brûle autant qu'il réchauffe, qui dessèche autant qu'il féconde.

Sin, enfin, dans le ciel est le Fruit divin, qui renaît sans cesse de lui-même. Il est l'image, et partant le symbole, et aussi le moteur, d'une naissance indéfiniment renouvelée, parfaite et sûre en son accomplissement.

Les deux grands sanctuaires du dieu Lune étaient, en bordure du désert, Our, au sud de la Babylonie, Harran, au nord-ouest de l'Assyrie. Le rayonnement de son culte, bien loin d'être seulement lié à la fortune politique de ces deux villes, s'imposa durablement à toute la Mésopotamie, et, bien souvent, au cours de son histoire, des liens personnels existèrent entre ses souverains et le dieu. Déjà, à la fin du XXIVe siècle, la propre fille de Sargon d'Akkad fut donnée à Sin comme épouse, cependant que, plus de cent ans après, la petite-fille de Naram-Sin était joueuse de lyre dans son temple. Quelque quatre siècles plus tard, une sœur des deux derniers rois de Larsa fut, à Our, la grande prêtresse du dieu. Assourbanipal, à son tour, nomma l'un de ses plus jeunes frères grand pontife du temple de Harran, et, dans ce temple, plus tard encore, la mère de Nabonide voua sa vie au service du dieu. Sous le règne de son fils, enfin, qui fit de sa fille la grande prêtresse du temple d'Our, le culte de Sin devint, pour ce dernier souverain de Babylone, une véritable monolâtrie, qui lui valut la haine inexpiable des prêtres de Mardouk.

Dans la littérature sumérienne, comme dans les liturgies akkadiennes, nombreux, et fort beaux souvent, sont les hymnes, les prières ou les incantations adressés au dieu Lune. Nous en donnerons trois ici, où non seulement s'accusent les traits essentiels de cette grande figure du panthéon, mais où brûle aussi la ferveur d'une adoration millénaire.

La première de ces compositions est une ample oraison bilingue destinée à apaiser la colère du dieu ; la seconde est une prière royale pour conjurer le malheur prédit par une éclipse ; la troisième est une double incantation, qui fait partie d'un rituel en faveur d'une parturiente dans les douleurs.

Hymne bilingue à Sin [1]

Seigneur, prince des dieux, qui seul est, dans le ciel et sur la Terre, le plus grand,
père Nannar, seigneur Anshar, prince des dieux,
père Nannar, grand seigneur Anou, prince des dieux,
père Nannar, seigneur Sin, prince des dieux,
père Nannar, seigneur d'Our, prince des dieux,

1. RAWLINSON, IV, 9 ; ST. LANGDON, *Oxford Editions of Cuneiform Texts*, VI, pp. 6-11.

père Nannar, seigneur de l'Egishshirgal [1], *prince des dieux,*
père Nannar, seigneur resplendissant du Disque lunaire [2], *prince des dieux,*
père Nannar, qui magnifiquement parfait la royauté, prince des dieux,
père Nannar, qui, en vêtements princiers, majestueusement s'avance, prince des dieux !
Fier taurillon, aux cornes épaisses, aux proportions parfaites, à la barbe de lapis, plein de virilité et de plénitude,
fruit (céleste), qui de soi-même se crée et croît amplement de forme, agréable à regarder, et de la plénitude duquel on ne se lasse pas,
matrice, universelle génitrice, qui, avec les êtres vivants, habite une demeure altière,
père miséricordieux et indulgent, qui tient dans sa main la vie de tout le pays,
ô Seigneur, ta divinité, comme les cieux insondables et la vaste mer, inspire [3] *une terreur sacrée,*
créateur du pays, fondateur des lieux saints, dont tu nommes les noms,
père, qui enfanta les dieux et les hommes, les fait habiter une demeure, et leur fixe les offrandes régulières,
qui nomme à la royauté, donne le sceptre, décide du destin, jusqu'aux jours les plus reculés,
le premier de tous, le puissant, lui dont aucun dieu ne scrute le cœur insondable,
coursier rapide, aux genoux infatigables, qui ouvre la route aux dieux, ses frères [4],
lui dont la lumière va sans cesse de la base du ciel au plus haut des cieux, qui ouvre la porte du ciel et procure la lumière à la totalité des peuples,
père, qui engendre tous les êtres vivants, à te voir se réjouissent les vastes populations (qui) cherchent des yeux ta lumière,
O Seigneur, qui tranche les décisions des cieux et de la Terre (et) dont personne ne peut changer l'ordre qu'il donne,
(toi,) qui maîtrises le feu et les eaux, qui veilles sur les êtres vivants, quel dieu est plus puissant que toi ?
Dans les cieux, qui est le plus grand ? Toi seul es le plus grand !

1. Nom du temple de Sin, à Our.
2. Littéralement : *de la tiare* ; la tiare de Sin est la lumière cendrée de la Lune.
3. Littéralement : *est pleine de terreur* (expression qui, en français, serait amphibologique).
4. Le sens de la phrase est celui-ci : Lune, à la course rapide, qui, dans le ciel, guide les constellations, images visibles des dieux.

Dans la Terre [1], *qui est le plus grand ? Toi seul es le plus grand !*
Toi, quand ta parole retentit dans les cieux, les Igigi se prosternent !
Toi, quand ta parole retentit dans la Terre, les Anounnaki baisent le sol !
toi, quand ta parole, ici-haut, passe comme souffle le vent, elle rend abondants pâturages et abreuvoirs !
Toi, quand ta parole se manifeste dans la Terre, naît alors la végétation !
Toi, ta parole engraisse enclos et bergeries, et fait se multiplier [2] *les êtres vivants !*
Toi, ta parole crée la justice et l'équité, et fait que les hommes parlent avec justice !
Toi, ta parole est le ciel immense et la Terre close que personne ne peut voir !
Toi, ta parole, qui peut l'apprendre ? Qui peut l'égaler ?
O Seigneur, pour la souveraineté dans les cieux, pour la primauté dans la Terre, parmi les dieux, tes frères, tu n'as pas de rival !
O altier roi des rois, dont personne ne saurait désirer les pouvoirs ni nul dieu égaler la divinité... [3]
. . . . . .
regarde ton temple, regarde ta ville,
regarde Our, regarde l'Egishshirgal !
Que ton épouse bien-aimée, la belle taure, te dise : « Seigneur apaise-toi ! »
Que le héros [Shamash, le vaillant Seigneur, le grand,] (te dise) : « Seigneur, apaise-toi ! »
Que les Igigi [te disent :] « [Apaise-toi,] Seigneur ! »
Que les Anounnaki, [les grands dieux, (te disent) : « Apaise-toi,] Seigneur ! »
Que Ningal, [ton épouse, (te dise) : « Apaise-toi,] Seigneur ! »
Que la barre d'Our, [que le verrou de l'Egishshirgal reviennent à leur place],
que les dieux du ciel [et de la Terre (te disent) : « Seigneur, apaise-toi [4] *! »].*

1. Dans le monde souterrain, où vivent les dieux Anounnaki (*cf.* les lignes 60 et rev. 2).
2. Littéralement : *rend larges.*
3. Quelques lignes sont, ici, mutilées.
4. Ce dernier vers est en sumérien, sans traduction akkadienne. Après le texte lui-même, un colophon indique que la tablette fut « copiée et collationnée sur un original ancien », par Ishtar-shoum-eresh, chef scribe du roi Assourbanipal.

Prière royale pour une éclipse [1]

« O Sin, resplendissant luminaire [dans le ciel pur],
Sin, sans cesse renouvelé, qui éclaires [la nuit],
qui procures la clarté aux hommes [qui-vivent-sous-les-nuages],
par qui, aux hommes, aux Têtes-Noires, est prodiguée ton éclatante lumière,
lumineuse est ton apparition dans le ciel [pur],
magnifique est ta torche, et ton [éclat], comme celui du Feu ;
ta brillante clarté remplit la vaste Terre,
et, avec orgueil, les hommes rivalisent pour te voir,
ô Anou des cieux, dont nul ne sait le conseil [2],
suprême est ton apparition, comme celle de Shamash, ton premier-né !
Les grands dieux sont à genoux devant toi,
et la décision pour le pays t'appartient !
Dans le malheur que présage l'éclipse de lune qui, tel jour et tel mois s'est produite [3],
dans le malheur qu'annoncent les signes et les présages, mauvais et défavorables,
qui se manifestent dans mon palais et dans mon pays,
les grands dieux t'interrogent pour que tu te prononces !
Ils sont là, tous ensemble, qui, à tes pieds, échangent leurs avis,
ô Sin, (dieu) resplendissant de l'Ekour, ils t'interrogent,
et tu donnes l'oracle pour les dieux !
Le jour de la Nouvelle-Lune [4] est jour de ton oracle, secret des grands dieux.
Le trentième jour est ta fête, jour d'allégresse pour ta divinité.
O Naramsit [5], en force sans égal, dont nul ne sait le conseil,
je t'ai versé une pure offrande nocturne, pour toi j'ai répandu de la bière fine,
je suis à genoux, me voici, j'aspire vers toi !
Mets sur moi une favorable et vraie formule de bénédiction !

1. Texte publié par L. W. King, *Babylonian Magic and Sorcery*, n° 1, complété par divers fragments ou duplicats (*cf.* R. Borger : *Handbuch der Keilschriftliteratur*, p. 221) et traduit en dernier lieu par W. von Soden : ... *Akkadische Hymnen und Gebete*, p. 316, n° 52.
2. Le sens en est : dont nul ne peut concevoir la pensée avant qu'il ne l'exprime.
3. Il va de soi que, lorsqu'il récitait la prière, le roi précisait la date de l'éclipse.
4. Le 29e jour, jour de la disparition de la lune, que les Sumériens appelaient « le jour du coucher ».
5. Épithète de Sin, lors de l'apparition de la nouvelle lune : « dieu à la sortie éclatante ».

Que mon dieu et ma déesse qui, courroucés, de moi s'étaient depuis longtemps détournés,
en confiance et sincérité, avec moi se réconcilient,
afin que favorable soit mon chemin, et joyeuse, ma route !
A Zaqar, le dieu des rêves, j'ai donné la mission,
dans le cours de la nuit, de dénouer mes péchés :
puissé-je apprendre mon châtiment et être (ensuite) purifié !
Éternellement alors je chanterai tes laudes ! »

Incantations pour une parturiente [1]

Incantation. *Il était une Vache de Sin ; Gémé-Sin [2] était son nom ;*
de tous les attraits elle était parée,
de forme elle était séduisante. En la voyant, Sin se prend d'amour pour elle,
et mit sur elle l'exclusive magnifique de Sin.
Il lui fit prendre la tête du troupeau,
et, derrière elle, marchait l'ensemble des bergers,
qui lui faisaient paître l'herbe au plus tendre de l'herbe
et boire l'eau au plus dru de l'abreuvoir.
A l'insu des jeunes pâtres, sans que le voient les bergers,
Sin, jeune taureau ardent, monta sur la Vache et saillit en sa virginité [3].
Lorsque à terme furent les jours, et, achevés, les mois,
la Vache devint de plus en plus nerveuse.
Son berger était préoccupé [4] et, irrités, tous les jeunes pâtres.
A sa plainte, à son cri de délivrance [5], Nannar est atterré,

1. Ces deux incantations, avec d'autres incantations et diverses manipulations magiques, appartiennent à un long rituel, destiné à aider les femmes en couches. Le texte en a été récemment republié par Fr. Köcher, dans *Die babylonisch-assyrische Medizin*, vol. III, n° 248. Les deux incantations, qui se font suite, se situent, col. III, l. 10-45. Un duplicat de la première a été postérieurement publié par W. G. Lambert, dans *Assyriol. Studies* (Chicago), n° 16 (1965), pp. 285-286 (Rm. 376, l. 20-36).
2. Le nom signifie : « Servante-de-Sin ».
3. Le texte présente ici un hapax que le *Dictionnaire de Chicago* (CAD, H, 179 a) propose de traduire par *virginity*.
4. Littéralement : *avait le nez baissé*.
5. L'expression akkadienne est ici d'un réalisme et d'une concision difficiles à traduire clairement en français (*le cri de son écoulement*), c'est-à-dire *le cri* (qu'elle poussa lorsque arriva) *pour elle* (le moment) *où* (d'ordinaire) *se rompt la poche des eaux*. La mention des « eaux amniotiques », aux lignes 26 et 27, laisse supposer que Sin les fit descendre des cieux pour faciliter la délivrance de sa bien-aimée et, partant, de toutes les femmes.

Sin, dans les cieux, entendit son cri ; il leva au ciel sa main :
deux anges célestes descendirent ; l'un portait de l'huile de flacon,
l'autre fit descendre les eaux de délivrance.
(Le premier) toucha son front de l'huile du flacon,
(l'autre,) des eaux de délivrance aspergea tout son corps.
Une deuxième fois, il toucha son front de l'huile du flacon
(et l'autre,) des eaux de délivrance aspergea tout son corps.
Lorsqu'on la toucha pour la troisième fois,
le Veau, comme un faon de gazelle, tomba sur le sol
et au Veau, (la Vache) donna pour nom celui d'Amar-ga [1].
De même que Gémé-Sin a normalement (ainsi) enfanté,
qu'enfante de même cette jeune femme dans les douleurs,
que la sage-femme n'ait pas d'obstacle, que la prégnante aisément se délivre !

Incantation. — « *Naroundi, Nahoundi* [2], ... !
Il était une Vache de Sin ; Gémé-Sin était son nom.
A la plainte qu'elle poussa, à son cri de délivrance [3],
Nannar-Sin entendit son cri.
« *Qui est-ce, Naroundi ? Qui est-ce, Nahoundi ?*
— C'est la Vache, mon Seigneur, elle est en difficulté d'accoucher.
Verse sur elle, mon Seigneur, les eaux de ton cuvier [4],
pour que, de la Vache Gémé-Sin, s'ouvre la corolle [5],
que (son petit) sorte comme un serpent, glisse comme un serpenteau !
Qu'il ne laisse pas, comme un mur qui s'effondre, choir sa joue vers son dos ! » [6].

1. Le nom signifie *Veau-de-lait.*
2. Ces deux divinités, rarement mentionnées, appartiennent au panthéon élamite. Elles sont assimilées, la première à la déesse Bêlit-ili, la seconde, à Shamash. La fin de la ligne est obscure.
3. *Cf.* la note 5 de la page précédente.
4. Récipient appelé, en akkadien, *bandouddôu.* Il peut être en bois ou en cuivre, et peser, dans la pratique, de 3 à 5 kg. Il est le plus souvent utilisé, dans des rituels de purification, par diverses sortes de prêtres.
5. L'akkadien dit : *que s'ouvre sa face.* La traduction littérale ne rendrait pas le sens de l'expression qui signifie « s'ouvrir largement », et qui est notamment employée en parlant des fleurs qui ouvrent leurs pétales.
6. L'une ou l'autre de ces incantations était récitée sept fois par le prêtre qui, ce faisant, massait de haut en bas le bas-ventre de la parturiente avec un roseau épais, dans lequel étaient mélangées à de l'huile diverses poussières recueillies en des endroits de fréquente et rapide circulation.

Sages et mythes d'ascension

Le mythe d'Adapa

Étroitement liée à la tradition royale, historique ou légendaire, il existait en Mésopotamie ancienne une autre tradition, celle des Sages, qui, familiers de leurs souverains, les éclairaient de leurs conseils, et, de génération en génération, faisaient progresser les connaissances humaines. Ils étaient, en quelque sorte, la Sagesse sur les marches du trône.

L'Égypte pharaonique et le monde biblique ont connu de semblables figures, et le fameux Ahiqar des sources araméennes est l'une des plus célèbres [1]. Nous savons qu'il vécut réellement à la cour d'Assyrie au VIIe siècle avant notre ère, d'après une liste nouvellement découverte, où il est dit : « Sous le règne du roi Asarhaddon, le Sage était Aba-Ninnou-dari, que les Araméens appellent Ahiqar [2]. » Ses tribulations, complaisamment rapportées par le moraliste araméen, illustrent notamment un des thèmes, ailleurs favori, de cette tradition : la disgrâce du Sage, victime de l'ingratitude royale, et son retour en grâce à l'heure des périls. Le thème n'était probablement pas tout à fait ignoré de la Mésopotamie, car on en trouve au moins un écho dans un passage d'une œuvre sapientiale : « Le sage vizir... qu'a oublié son maître, quand se fait (de nouveau) sentir le besoin de sa sagesse, c'est à lui qu'on fait appel. [3] »

1. *Cf.* H. L. Ginsberg : *The Words of Ahiqar*, dans J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 1950, pp. 427-430 ; P. Grelot : *Les proverbes araméens d'Ahiqar*, dans *Rev. Bibl.*, 68 (1961), pp. 178-194.
2. J. van Dijk, W. 20.030, 7 (*XVIII. Vorläuf. Ber. über die ... Ausgrabungen in Uruk-Warka*, 1962, p. 44), pp. 19-20.
3. W. G. Lambert : *Babylonian Wisdom Literature*, 1960, pp. 241, 56-63.

Mais les sources assyro-babyloniennes mettent davantage l'accent sur d'autres aspects de la tradition des Sages. Aux époques historiques ils sont surtout connus par les grandes œuvres littéraires ou morales dont ils étaient réputés les auteurs [1].

Aux époques légendaires, leur souvenir est surtout lié aux rapports que ces Sages entretenaient avec les dieux, tantôt bienveillants à leur égard, tantôt jaloux des secrets que ces êtres exceptionnels pouvaient leur ravir.

Ils étaient les protégés d'Ea, le dieu de l'intelligence et du savoir, et, de ce fait, participaient à son domaine, celui des eaux et de l'Abîme, source de toutes les connaissances : « Où sont donc les sept Sages de l'Abîme, purs poissons-*pouradou*, qui, comme leur père Ea, sont comblés d'un entendement sublime ? » peut-on lire dans le poème d'Era [2]. C'est sous cette image, d'ailleurs, que survécut leur souvenir jusqu'au temps de Bérose [3], qui raconte, dans ses *Babyloniaka*, qu'un homme-poisson, Oannès, sortit jadis de la mer pour enseigner aux hommes les premiers éléments de la civilisation.

De ces Sages mythiques, la liste précédemment citée énumère les noms, en regard de ceux des souverains antédiluviens, sous le règne desquels on pensait qu'ils avaient vécu. Sept se succédèrent à Eridou, à Bad-Tibira, à Larak et à Zimbir, puis, dit le texte, « [après le Déluge,] sous le règne d'Enmékar, le Sage fut Noungalpiriggal, qui fit descendre du ciel dans l'Eanna la déesse Ishtar [4] [et qui inventa (?)] la lyre d'airain aux [chevilles (?)] de lapis-lazuli... ». A ces mêmes Sages, il est fait aussi allusion dans le prologue d'une incantation, qui les évoque en ces termes [5] : « [Le premier (?) fut Adapa,] le prêtre purificateur d'Eridou, [...] qui monta dans les cieux. Les Sages, purs poissons-*pouradou* de la mer, sont au nombre de sept ; sept sont les Sages qui naquirent dans le fleuve et maintinrent l'harmonie des plans du ciel et de la Terre : Nounpiriggaldim, le Sage du (roi) Enmékar, qui fit descendre du ciel dans l'Eanna la déesse Ishtar ; Piriggalnoungal, qui naquit dans la ville de Kish et qui courrouça si fort Adad dans le ciel que ce dieu supprima pendant trois ans les pluies et la végétation dans le pays ; Piriggalabzou, qui naquit dans Eridou, et qui, ayant suspendu son sceau à un poisson *souhourmashou*, en courrouça si fort Ea

1. W. G. LAMBERT : *Ancestors, Authors and Canonicity*, dans *Journ. of Cun. Studies, XI* (1957), pp. 1-14.

2. *Cf.*, ci-dessus, p. 123, l. 161-162 et, aussi, 147.

3. Prêtre babylonien hellénisé qui vécut à l'époque d'Alexandre le Grand et de ses successeurs.

4. *Cf.* ci-après, p. 309, note 4. On pourrait aussi comprendre, avec J. van Dijk : « ... qu'Ishtar fit descendre du ciel. »

5. E. REINER : *The Etiological Myth of the « Seven Sages »*, dans *Orientalia*, 30 (1961), pp. 1 et suiv.

ns l'Abîme que ce dieu lui coupa les cordons de sa vertèbre cervie [1] ; le quatrième est Lou-Nanna, Sage aux deux tiers (seulement), i fit sortir un dragon *oushoumgallou* hors de l'Eninkarnounna, shtar, temple du roi Shoulgi ; [les autres (?),] de naissance humaine, e le Seigneur Ea pourvut d'un parfait et vaste entendement. »

A comparer cette liste avec la précédente, on constate que pour Sages les plus anciens, la tradition demeurait quelque peu flottante. e l'était dans ce prologue même, dont une variante fait allusion à autre de ces êtres exceptionnels « qui, [comme les animaux (?),] ıchait dans les prairies ». D'un autre texte, de caractère médical [2], tait précisé qu'« il fut rédigé, d'après la tradition orale des Sages ciens d'avant le Déluge, la deuxième année d'Enlil-bani, roi d'Isin, r Enlil-mouballit, le Sage originaire de Nippour ». La souscription ın hymne au roi Shoulgi mentionne enfin un certain Our-Gatoumuga qui, né dans la ville d'Our, est qualifié de « Sage, purificateur iversel. [3] »

Si, du temps même des Assyriens et des Babyloniens, le souvenir s Sages les plus anciens ne survivait sans doute déjà plus que dans s anecdotes aux péripéties obscures, toujours vivace cependant neurait la croyance en la pérennité de leurs pouvoirs surnaturels. ur guérir ou prévenir les maladies, on recourait souvent à eux. les invoquait et on modelait en guise d'images apotropaïques des urines qui les représentaient. Leur nombre, leur aspect, leur usage riaient d'un texte à l'autre, mais on les figurait volontiers sous la me d'oiseaux ou de poissons. Cette fiction rappelait soit l'ascension Adapa dans les cieux, soit l'appartenance des anciens Sages au monde uatique d'Ea. On les disait souvent sept, et ce chiffre était lui aussi symbole.

Des légendes qui ont pu exister sur la vie et les prouesses de ces ges, seule celle d'Adapa est parvenue jusqu'à nous. Elle raconte nment il monta au séjour des dieux et en revint, après avoir été ngé dans l'Abîme. Il resta toujours le Sage par excellence et eut place à Ourouk dans le temple d'Anou. La croyance en son ascension it un acte de foi de la religion officielle : les prêtres de l'Esagil ne ent-ils pas en effet grief au dernier roi de Babylone, Nabonide 55-539), d'avoir osé publiquement déclarer qu'« Anou n'avait pas nu le nom d'Adapa ». Son nom complet était d'ailleurs Ouana-

1. La phrase est difficile, et la traduction en reste conjecturale.

2. R. C. THOMPSON : *Assyrian Medical Texts*, 105, l. 22-24 ; W. G. LAMBERT, ıs *Journal of Cun. Studies*, II, p. 8. — Enlil-bani, roi d'Isin, régna de 1860 à 37 avant notre ère.

3. *Cf.* E. REINER. *op. cit.*, p. 10. — Shoulgi, roi d'Our, régna de 2094 à 2047 ınt notre ère.

Adapa, et sa première partie, Ouan, se retrouve sans doute, sous une forme hellénisée, dans celui d'Oannès.

Le texte du poème qui lui est consacré nous est parvenu en trois fragments d'inégale importance. Le plus étendu, qui contient la partie centrale de l'œuvre, a été retrouvé en Égypte, parmi les documents de Tell el-Amarna. Deux autres tablettes nous restituent, imparfaitement d'ailleurs, le commencement et la fin du poème [1].

Le texte en est simple et clair, mais on a beaucoup discuté sur la signification profonde du mythe, qui soulève de graves problèmes de philosophie religieuse. Le comportement des dieux Anou et Ea à l'égard d'Adapa ne laisse pas de surprendre. Ea était-il de bonne foi lorsqu'il conseilla à son protégé de se méfier des présents d'Anou ? Fut-ce par une singulière ignorance ou par une profonde sagesse qu'il empêcha Adapa de saisir la chance qui lui était offerte de devenir immortel ? La fin même du poème, malencontreusement mutilée, est, elle aussi, quelque peu déroutante. Certains y ont vu une malédiction dont Anou punit la témérité d'Adapa. Il est préférable, semble-t-il, de l'interpréter comme une nouvelle preuve de la justice d'Anou. Il avait jugé qu'Adapa méritait l'immortalité, pour être parvenu sans dommage jusqu'au séjour des Immortels. Puisqu'il avait dompté le Vent-du-Sud, il lui accorde, non moins légitimement, le don de guérir les maladies que le Vent-du-Sud apporte aux humains.

Poème d'Adapa

Le début manque : il y était vraisemblablement dit comment le dieu Ea dotait des vertus nécessaires le Sage qu'il suscitait parmi les hommes.

A. . . . . .

[il voulut que] sa parole fût comme la parole d'[Anou (?)] ;
il lui parfit un vaste entendement pour qu'il révélât les destins du pays.
A cet homme il donna la sagesse, mais il ne lui donna pas la vie éternelle.
En ce temps-là, ces années-là, le Sage était natif d'Eridou ;
Ea, parmi les hommes, l'avait créé comme un modèle :
sage — nul ne peut rejeter sa parole —,
savant — il est des Anounnaki le plus intelligent —,

1. Sur le poème d'Adapa, les études les plus récentes sont celles de Fr. de Liagre-Böhl : *Die Mythe vom weisen Adapa* dans *Die Welt des Orients*, II (1959), pp. 416-431, et de G. Roux : *Adapa, le vent et l'eau*, dans *Rev. d'Assyriologie*, 55 (1961), pp. 13-33. On y trouvera toutes les indications bibliographiques nécessaires.

saint, aux mains pures, prêtre oint, scrupuleux des rites,
avec les cuisiniers, il faisait la cuisine,
avec les cuisiniers d'Eridou, il faisait la cuisine.
Chaque jour, pour Eridou il procurait nourriture et boisson ;
il dressait de sa main pure la table (des offrandes),
et la table, sans lui, n'était pas desservie.
Il dirigeait la barque et, pour Eridou, il pêchait en eau douce.
En ce temps-là, Adapa, natif d'Eridou,
lorsque le R[oi] Ea s'étendait sur son lit [1],
chaque jour, surveillait le saint lieu d'Eridou.

(Un jour,) au quai sacré, [au] Quai-de-la-Nouvelle-Lune,
il s'embarqua sur un bateau à voile.
[Les vents] soufflant, sa barque allait son erre,
[et de la p]erche (seulement) il dirigeait sa barque.
[Lorsqu'il fut arrivé au milieu de la] vaste mer,
[il se mit à pêcher. La mer était comme un miroir.] [2]...
B. *Mais le Vent-du-Sud [se mit à souffler ; il lui fit faire naufrage]*
et s'enfoncer dans le domaine [des poissons].
« Vent-du-Sud, (cria-t-il) [maudits] soient tous tes maléfices !
Puissé-je briser ton aile ! » Lorsqu'il proféra ces mots,
du Vent-du-Sud l'aile se trouva brisée.
Sept jours durant, le Vent-du-Sud ne souffla plus vers le pays.

Anou appelle son messager Illabrat (et lui dit) :
« Pourquoi, depuis sept jours, le Vent-du-Sud n'a-t-il pas soufflé vers le pays ? »
Son messager Illabrat lui répond : « Mon Seigneur,
Adapa, le fils d'Ea, a brisé l'aile du Vent-du-Sud ! »
Lorsqu'Anou eut entendu ces paroles, [3]
il cria : « Holà ! », se leva sur son siège
(et dit :) « Qu'on l'amène céans ! »
Mais Ea savait ce (qui est) dans les cieux ;
il « toucha » [Adapa], lui fit porter cheveux souillés,
d'un vêtement de deuil [le fait se vêtir],
puis lui donne [ces ins]tructions :

1. Traduction incertaine, en raison de la lacune.
2. Ces vers sont restitués et complétés d'après le passage parallèle des lignes B, 50-54. Commence ensuite le fragment B, qui se rattachait peut-être directement au précédent.
3. Dans les vers qui suivent, nous avons légèrement modifié la coupure des lignes.

« *[Adapa,] tu vas aller en personne [devant Anou le] Roi ;*
[tu prendras la route des cieux ; lorsqu']aux cieux
[tu seras monté, que] tu t'ap[procheras de la porte d'Anou],
à la porte d'Anou, [Doumouzi et Gizzida [1]*]*
se tiendront ; ils te verront ; ils te [presseront de] questions :
« *Homme, pour qui t'es-tu mis de la sorte ?*
« *Adapa, pour qui portes-tu ce vêtement de deuil ?* »
(Tu diras :) « *Parce que deux dieux ont disparu dans notre pays,*
« *moi, je me suis fait ainsi. — Quels sont les deux dieux*
« *qui ont disparu dans le pays ? — Doumouzi et Gizzida.* »
Eux (alors), se regardant l'un l'autre,
seront tout sourires ; ce seront paroles en ta faveur
qu'ils diront à Anou et le visage aimable d'Anou
qu'ils te donneront de voir. Mais lorsque tu seras en présence d'Anou,
si l'on t'apporte du pain de mort,
ne mange pas ; si l'on t'apporte de l'eau de mort,
ne bois pas ; si l'on t'apporte un vêtement,
revêts-le ; si l'on t'apporte de l'huile, frotte-t'en.
Ne néglige pas les recommandations que je te fais,
retiens bien les paroles que je te dis ! »

Arriva le messager d'Anou (, à qui on avait dit) :
« *Adapa a brisé l'aile du Vent-du-Sud ;*
amène-le en ma présence ! »
Il lui fit prendre le chemin des cieux, et il y monta,
et lorsqu'il fut monté dans les cieux,
et que de la porte d'Anou il se fut approché,
à la porte d'Anou se tenaient Doumouzi et Gizzida.
Le voyant, ils crièrent : « *Holà !*
Homme, pour qui t'es-tu mis de la sorte ? Adapa,
pour qui t'es-tu vêtu d'un vêtement de deuil ?
— Parce que, dans le pays, deux dieux ont disparu,
moi, j'ai revêtu ce vêtement de deuil.
— Quels sont les deux dieux qui ont disparu dans le pays ?
— Doumouzi et Gizzida. »... *Se regardant l'un l'autre,*
ils furent tout sourires. Quand Adapa devant Anou le Roi
se fut approché, celui-ci, le voyant, s'écria :
« *Viens ici, Adapa ! Pourquoi as-tu brisé l'aile*
du Vent-du-Sud ? » *Adapa répond à Anou :* « *Mon Seigneur,*
pour le temple de mon Maître, au milieu de la mer,

1. Divinités de la fécondité et de la végétation : *cf.*, à leur propos, G. Roux, dans *Revue d'Assyriologie*, 55, pp. 21-22.

je pêchais du poisson. Alors que la mer était comme un miroir,
le Vent-du-Sud se mettant à souffler, me fit faire naufrage
et couler au domaine des poissons. Dans la colère de mon cœur,
j'ai maudit [le Vent-du-Sud]. » *Plaident (alors) pour lui*
[Doumouzi et] Gizzida : des paroles en sa faveur
ils disent à Anou, dont le cœur s'apaisa et se laissa toucher :
« *Pourquoi Ea, à un humain qui n'en est pas digne,*
a-t-il révélé les (choses) du ciel et de la Terre ?
Il l'a doté d'un cœur solide, il lui a fait un nom.
Nous, que ferons-nous pour lui ?... Du pain de Vie
qu'on lui apporte et qu'il mange ! »
On lui apporta du pain de Vie, mais il ne mangea pas.
On lui apporta de l'eau de Vie, mais il ne but pas.
On lui apporta un vêtement, et il s'en vêtit.
On lui apporta de l'huile, et il s'en frotta.
Anou, le regardant, de lui se mit à rire :
« *Viens ici, Adapa ! Pourquoi n'as-tu mangé ni bu ?*
Tu ne vivras pas (éternellement) !... [1] *— C'est Ea, mon Seigneur,*
qui m'a dit : « *Ne mange pas, ne bois pas !* »
— Qu'on le prenne donc et le ramène sur sa Terre ! »
. . . . . .

Un autre fragment (D. = K. 8743) donne de la fin du poème une autre version :

. . . . . .
Il commanda pour lui [de l'huile], et lui s'en [frot]ta.
Il commanda pour lui un [vête]ment, et, lui, s'en vêtit.
Anou, de ce qu'avait fait Ea, rit (alors) bruyamment :
« *Des dieux du ciel et de la Terre, autant qu'ils sont,*
lequel aurait ainsi parlé ? Qui peut faire son ordre
aussi grand qu'il égale celui d'Anou ? »
Mais Adapa a contemplé les cieux de leur base au zénith,
il a pu voir la splendeur insoutenable d'Anou :
[alo]rs Anou, au-dessus d'Adapa, posa une main favorable (?) ;
[d'Eridou], la (ville) d'Ea, il établit l'entière franchise
[et] en destin fixa qu'on y fît à jamais resplendir son sacerdoce.
« *[Et puis]que (, dit-il,) Adapa, de race humaine,*

1. Ici, trois mots en partie mutilés et probablement corrompus. On pourrait comprendre, entre autres hypothèses : *qu'il n'ait (donc) pas de récompense* (?), ou *cadeau pour les humains* (?).

[par ses propres] moyens a victorieusement
brisé l'aile du Vent-du-Sud
[et qu'impunément] il est monté dans les cieux, qu'il en soit ainsi :
[tout] ce que [le Vent-du-Sud] fera de mal aux hommes,
[quelque mala]die qu'il aura mise dans le corps des hommes,
[avec l]ui, Ninkarrak [1] *pourra les apaiser,*
qu'[alors] le mal s'en aille et parte la maladie !
[Mais, sans] lui, que survienne la fièvre glacée
[et que le malade] d'un doux sommeil ne puisse reposer !
. . . . . .

Le Mythe d'Etana

Dans l'état où il nous est parvenu, on ne peut guère évaluer l'ampleur, ni même dégager le sens profond du poème que les commentateurs modernes appellent d'ordinaire *Le Mythe d'Etana*, et auquel les Anciens donnaient pour titre ses premiers mots : *Les dieux dessinèrent la ville.*

Ses sources pourtant sont relativement nombreuses. Une quinzaine de tablettes ou de larges fragments en ont été publiés. Elles appartiennent à plusieurs exemplaires de l'œuvre, dont elles ne parviennent pas cependant à nous restituer le texte complet. Ces sources sont d'origine et de date diverses. Anciennes, elles proviennent de Babylonie ou de Suse, médio-assyriennes, d'Assour, néo-assyriennes, du palais de Ninive. Du moins, attestent-elles que le poème, pendant des siècles, connut une large diffusion et une vogue durable dans la mythologie mésopotamienne ou d'influence mésopotamienne.

Mais, tel que nous le connaissons, il est disparate et incomplet : aucun fil conducteur ne relie plus entre eux les trois épisodes qui nous en restent.

Le mythe s'ouvre sur une évocation des débuts de la vie urbaine et du temps où la royauté n'existait pas encore sur la terre : son principe et ses attributs résidaient encore parmi les dieux.

De ce prologue, brusquement interrompu par une cassure, on voit mal comment l'auteur passait ensuite dans le monde de la fable, où nous introduit le deuxième épisode. Il met en scène un Serpent et un Aigle. L'oiseau et le reptile se sont juré amitié ; ils s'entraident fraternellement, jusqu'au jour où l'Aigle dévore les petits du Serpent. Celui-ci crie vengeance auprès des dieux et l'Aigle est condamné à périr de faim et de soif, au fond d'un trou, dont il ne pourra sortir. Shamash, le dieu justicier, se laisse cependant attendrir par ses plaintes. Jusqu'à la

1. Déesse de la santé et de la guérison.

fosse où l'Aigle dépérit, il conduit celui qui va devenir le héros du troisième épisode, Etana.

Le personnage est bien connu, en dehors même du mythe: Les listes royales anciennes font de lui le quatrième roi de la première dynastie de Kish, c'est-à-dire, le treizième souverain qui régna après le Déluge. Ces listes lui prêtent un règne fabuleux, de 635 ans, disent les unes, de 1 500 ans, prétendent les autres. Mais, dans cette histoire légendaire, comme dans la tradition des devins, ou dans le répertoire illustré des lapicides, cet ancien roi divinisé, que l'on appelle parfois « le Berger », est surtout célèbre pour avoir été celui « qui monta dans les cieux ».

C'est précisément cet exploit qui fait l'objet du troisième épisode de notre mythe. Etana consent à nourrir l'Aigle moribond et à le faire sortir de son trou, mais à la condition qu'il l'aide, pour sa part, à se procurer la « plante d'enfantement », grâce à laquelle, sans doute, sa femme lui donnera un fils.

A la suite de ce pacte, l'Aigle emportera, sur ses ailes, Etana dans les cieux.

Nous connaissons mal la fin de l'aventure. Il semble que, parvenu au seuil du monde divin, Etana renonce à monter plus haut. Sans avoir atteint son but, il redescend sur la terre, ou, plutôt, retombe, en une chute que l'Aigle paraît avoir amortie.

Si nous laissons de côté l'affabulation du conte, les traits essentiels en sont, apparemment d'une part, l'affirmation de l'origine divine de la royauté et l'évocation du temps où elle descendit sur terre, et, de l'autre, l'inanité des efforts que peut faire une créature humaine pour s'élever dans les airs vers le monde des dieux. Certes, un autre homme, au moins, Adapa, y était parvenu [1]. Mais c'était avec la complicité du dieu de la Sagesse. Etana, quant à lui, ne dispose, pour son ascension, que de moyens terrestres, les ailes du plus fort des oiseaux. Il échouera donc, bien qu'ici encore un dieu, Shamash, ait paru, du moins au départ, favoriser son entreprise.

Au fait, peut-on dire qu'il échoua ? Si l'interprétation finale du poème est exacte, Etana obtint en définitive ce pour quoi il s'était si témérairement exposé. Les dieux lui dénient la possibilité de transcender sa nature humaine, mais le récompensent, en quelque sorte, de l'avoir tenté.

On s'étonne de l'ampleur que prend, dans ce récit, la péripétie apparemment accessoire de l'Aigle et du Serpent. Mais peut-être y est-elle moins accessoire qu'il ne paraît. Il importait en effet que l'Aigle fût contraint d'apporter son concours à l'homme qui le lui demanderait. Toutes ses aventures précédentes peuvent ainsi n'avoir été que les enchaînements nécessaires qui, irrémédiablement, l'assujettirent à

1. *Cf.*, ci-dessus, p. 288.

cette contrainte. L'histoire, d'autre part, se prêtait à des considérations morales sous-jacentes [1].

Tablettes I–II

a) *Les dieux dessinèrent la ville [...],* [2]
les dieux fondèrent [la ville...]...,
Les dieux posèrent ses fonda[tions...].

. . . . . .

Les grands (dieux), les Anounnaki, qui fixent le destin,
tenant conseil, en délibérèrent au sujet du pays ;
les créateurs de l'univers, qui forment (toute) forme,
augustes pour les hommes étaient les Igigou [3].
Ils fixèrent pour les hommes la Fête (du Nouvel-an),
mais n'établirent pas de roi au-dessus des humains.
En ce temps-là, turban ni diadème n'était (encore) ceint,
ni sceptre n'était (encore) décoré de lapis,
nulle part les trônes n'avaient (encore) été créés [4].

1. La plupart des sources du poème ont été regroupées par St. Langdon dans l'étude qu'il donna de la *Légende d'Etana* dans *Babyloniaca*, XII, I, et suiv. D'autres fragments ont été, depuis, publiés et traduits dans *Archiv für Orientforschung*, XIV, 299 et suiv.

Elles se répartissent ainsi :

A (K. 20606) = tabl. I-II, a, 1-30, b, 1-148 ; — B (BRM IV, 2) = tabl. I-IIa, 9-27, ..., tabl. III, 7s. ; — C (Pittfield + Marsh Tablet) = tabl. I-IIb, 2-53, 92-148 ; — D (tablette de Suse) = tabl. I-IIb, 13-41, 46-69 ; — E (Ass. 219530, *cf. AfO* XIV) ; — F (K. 5299) = tabl. I-IIb, 38-56, 99-115 ; — G (K. 2527) = tabl. I-IIb, 55-100 ; — H (K. 1547) = tabl. I-IIb, 78-99, 123-142 ; — I (K. 8578) = tabl. III, 1-19 ; — J (VAT 10291, *cf. AfO*, XIV, 306) ; — K (KAR 170) ; — L (K. 8563) = tabl. IV, 1-17 + 9 lignes ; — M (Rm 2,454) = tabl. IV, 6-47 + 22 lignes ; — N (K, 3651) = tabl. IV, 33-41 + 25 lignes ; — O (Rm 522) = tabl. IV, 11-30 ; — P (VAT 10137 *cf. AfO* XIV, pl. XII). On pourra aussi consulter l'article *Etana* dans *Reallexikon der Assyriologie*, s. v.

2. De ce prologue, deux versions nous sont parvenues, toutes deux incomplètes. La plus ancienne (B), plus condensée, est d'époque paléo-babylonienne ; l'autre (A) est néo-assyrienne.

Les lignes 3 et 5-8, trop mutilées, sont intraduisibles.

3. B : *tous les Igigi*. Au lieu de *étaient augustes*, certains commentateurs comprennent *étaient hostiles*.

4. Dans B, la suite se présente ainsi :

Sceptre, diadème, turban et bâton
étaient, devant Anou, déposés dans les cieux.
Il n'y avait pas de gouvernement pour le peuple d'(Ishtar).
Alors, la royauté descendit des cieux.
.....

Les Dieux-Sept verrouillaient les portes sur les hommes,
sur les lieux habités ils verrouillaient [les portes],
les Igigou entouraient la ville.
Or Ishtar [désirait] un pasteur [pour les hommes],
elle cherchait un roi [pour le pays] ;
Innina [1] *[désirait] un pasteur [pour les hommes],*
et elle cherchait un roi [pour le pays].
Enlil explore (donc) les trônes dans les cieux [...],
il cherche partout [un trône pour un roi] ;
[car il n'y avait pas] de roi dans le pays.
Alors la royauté descendit des cieux.
[Enlil] décida [de créer un roi dans le pays].
Les dieux du pays [...].

. . . . . .

Le préambule s'interrompt brusquement sur une cassure, sans doute importante. Lorsque le texte reprend avec le fragment b), le ton du récit est celui d'une fable, qui pourrait avoir pour titre *L'Aigle et le Serpent*.

. . . . . .

[L'Aigle ouvrit la bouche et dit au Serpent] :
« Viens, [faisons] alliance, nous (deux),
devenons associés, toi et moi [2] *! »*
[Le Serpent] ouvrit la bouche et [dit à l'Aigle] :
« Viens donc, et, de[vant Shamash, prêtons] serment d'alliance,
[qu'un] lourd [châtiment en soit la garantie (?)] ;
[qu'il soit pour nous] un tabou des dieux !
Viens, dressons-nous et [gravissons la montagne],
jurons par les Enfers [3] *[de demeurer amis (?)]. »*
Devant Shamash le Héros, ils prêtèrent (alors ce) serment :
« Celui (de nous) qui aura transgressé la borne [4] *de Shamash,*
que Shamash, malement, [le voue] à la main du bourreau ! [5]
Celui (de nous) qui aura transgressé la borne de Shamash,
que pour lui se perde le chemin, qu'il ne trouve plus sa route [6],
que les montagnes l'éloignent de leur accès,

1. Autre nom d'Ishtar.
2. L'akkadien dit « moi et toi ».
3. Littéralement : *par la Terre*.
4. C'est-à-dire, les termes du serment dont Shamash est garant.
5. Dans la source E (1-7), les malédictions sont plus nombreuses et, avec quelques variantes, énoncées dans un ordre différent.
6. Cette ligne ne se trouve que dans D, qui, à la ligne suivante, offre la variante *qui interdisent leur accès*.

que l'arme lancée au hasard vienne tout droit sur lui,
que les pantes [1] *de l'anathème de Shamash le renversent et le tiennent captif !»*
Lorsqu'ils eurent, par les Enfers, juré [devant Shamash],
après que, s'étant dressés, ils eurent gravi la montagne,
ensemble, ils conçurent ; ensemble, ils enfantèrent : [2]
ce fut à l'ombre d'un peuplier que le Serpent mit bas,
(tandis que), au-dessus de lui, l'Aigle enfantait.
Un jour chacun, ils surveillaient les [rapaces] [3].
Lorsque l'Aigle rapportait de la chasse bœufs ou ânes sauvages [4],
le Serpent en mangeait, et ses petits, à leur tour, mangeaient.
Lorsque le Serpent rapportait de la chasse bouquetins ou gazelles,
l'Aigle en mangeait, et ses petits, à leur tour, mangeaient.
Lorsque l'Aigle rapportait de la chasse moutons sauvages ou aurochs,
le Serpent en mangeait, et ses petits, à leur tour, mangeaient.
Lorsque le Serpent rapportait de la chasse panthère du désert ou animal du sol,
l'Aigle en mangeait, et ses petits, à leur tour, mangeaient.
L'Aigle reçut (ainsi sa part de) nourriture
(et) ses petits grandirent et devinrent adultes [5].

Après que les petits de l'Aigle eurent grandi et que, devenus adultes, ils eurent (enfin) leurs ailes,

1. Le mot akkadien employé ici (*gishparrou*) est souvent traduit par « filet », mais étant donné que cet accessoire de chasse est fait, partiellement sans doute, de bois et qu'il se renverse sur sa victime, le sens de « trappe », de « trébuchet » ou de « pante » paraît préférable.
Quant au mot suivant (*mamitou*), il désigne, à la fois, le serment, les malédictions qui l'accompagnent, et la punition prévue par ces malédictions contre le parjure.
2. Ce vers et les deux suivants ne se trouvent pas dans C ; ils sont donnés par la version susienne D (l. 4-6), cependant que E développe le passage de la façon suivante (8-14) :
Au sommet d'un arbre, l'Aigle enfanta,
alors que le Serpent enfantait au bas du (même) peuplier.
A l'ombre de ce peuplier,
l'Aigle et le Serpent venaient en alliés
se jurer d'être l'un à l'autre compagnons
et se révéler les désirs de leur cœur.
3. La restitution est très incertaine.
4. Selon les versions, on constate quelques variantes dans l'énumération des animaux rapportés de la chasse, et D, pour sa part, ajoute, plus brièvement : *l'Aigle (/le Serpent) mangea et ses petits mangèrent.*
5. Les lignes 26-29 ne se trouvent pas dans D ni dans E, alors que C omet la dernière partie de la ligne 30.

l'Aigle, en son cœur, conçut de mauvaises pensées,
et, ayant en son cœur, conçu ces mauvaises pensées,
il décida de manger les petits de son allié.
L'Aigle ouvrit la bouche et dit à [ses petits] :
« Je vais, moi, manger les petits du Serpent,
[et pour échapper (?) à la co]lère (?) du Serpent,
je monterai dans les cieux et j'y demeurerai
et je (ne) descendrai (que) sur la cime des arbres pour manger des fruits » [1]
Le plus jeune des petits, le plus intelligent,
dit ces mots à l'Aigle, son père :
« Mon père, ne (les) mange pas : le filet de Shamash te capturerait,
les pantes de l'anathème de Shamash te renverseraient et te tiendraient captif,
(car) celui qui transgresse la borne de Shamash,
Shasmash [le voue] malement à la main [du bourreau] ! »
L'Aigle ne les écouta pas, il n'écouta pas ce que disait son fils.
Il descendit et mangea les petits [du Serpent],
Le soir, au déclin du jour, le Serpent (re)vint ;
de chair il apportait son tribut
(qu')il déposa à l'entrée de son nid :
il regarda : son nid n'existait plus ;
il se pencha : il ne [vit plus ses petits] !
De ses ongles, alors, il gratta le sol
et, du nid, les tourbillons de poussière [obscurcirent] le ciel.
Le Serpent se coucha (alors) et pleure,
devant Shamash coulent ses larmes :
« J'ai eu confiance en toi, ô Shamash le Héros !
Moi, j'ai donné à l'Aigle des présents d'amitié ;
j'ai craint ton serment et je l'ai honoré ;
je n'ai pas conçu le mal envers mon camarade :
or, lui, [2] *son nid est intact, le mien est dévasté,*
le nid du Serpent est devenu lieu de lamentations ;
sains et saufs sont ses petits, mes enfants ne sont plus ! [3]
Il est descendu et a mangé ma progéniture !
Le malheur qui m'est arrivé [4], *oui, Shamash, tu le sais.*
(S')il est sûr, ô Shamash, que ton filet est la vaste Terre [5],
et tes pantes, les cieux immenses,

1. Le discours de l'Aigle est quelque peu différent dans D.
2. Au lieu de *(Or) lui*, G a la variante : *maintenant.*
3. G : *mes petits sont en pièces, [mon nid] n'existe plus !*
4. G : *qu'il m'a fait.*
5. D : *ton filet est la plaine immense.*

que l'Aigle (alors) n'échappe pas à ton filet,
(lui,) le fauteur de mal et de péché, [1]
qui a conçu le mal envers son ami !»
[Lorsqu'il eut entendu] les plaintes du Serpent,
Shamash ouvrit la bouche et lui [dit] :
« Suis le chemin, traverse [la montagne],
pour toi, j'ai lié [2] *un bœuf sauvage,*
ouvre sa panse, perfore [son ventre],
prends demeure [dans son ventre] :
[tout ce qu'il y a] d'oiseaux dans le ciel [descendra pour en manger la chair] ;
l'Aigle, avec eux, [viendra manger la chair] ;
sans savoir le malheur qui l'attend ;
de la chair il cherchera partout le plus tendre, [3]
il s'approchera du gras qui couvre les intestins :
lorsqu'il y entrera, toi, saisis-le par les ailes,
coupe ses plumes, ses pennes et ses ramiges,
arrache-lui (les ailes), et jette-le dans un trou,
pour qu'il y meure d'une mort de faim et de soif !»
Comme le lui avait dit Shamash le Héros,
le Serpent s'en alla (et) traversa la montagne.
Lorsqu'il fut arrivé auprès du bœuf sauvage,
il ouvrit sa panse, il perfora son ventre
et prit demeure dans son ventre.
Tout ce qu'il y avait d'oiseaux dans le ciel,
descendit pour en manger la chair.
Si l'Aigle avait su le malheur qui le menaçait,
avec le peuple des oiseaux [4] *il n'aurait pas mangé la chair !*
Mais l'Aigle ouvrit la bouche et dit à ses enfants :
« Venez et descendons ; mangeons, nous (aussi), la chair de ce bœuf sauvage !»
Le (plus) jeune des petits, le plus intelligent,
dit ces mots à l'Aigle, son père :
« Ne descends pas, mon père ! Peut-être que dans ce bœuf sauvage le Serpent est tapi !»
Mais l'Aigle, sans (plus) réfléchir, dit ces mots :
« Je vais descendre manger la chair de ce bœuf sauvage.

1. G, qui ne fait qu'un vers de cette ligne et de la suivante, le donne sous cette forme : *(lui,) le fauteur de mal, Anzou, qui a conçu [le mal envers son ami].* Sur l'Oiseau maléfique Anzou, *cf.*, ci-dessus, p. 80.
2. C'est-à-dire, j'ai immobilisé en le tuant à ton intention.
3. H,3 ajoute : *il s'avancera pas à pas, précautionneusement (?).*
4. Mot à mot : *avec les « enfants » des oiseaux*, c.-à-d., avec tous ceux qui font partie de la famille des oiseaux.

Comment le Serpent me mangerait-il ?»
Il ne les écouta donc pas, il n'écouta pas ce que disait son fils.
Il descendit, et se tint au-dessus du bœuf sauvage.
Une première fois, l'Aigle inspecta la chair,
il chercha à voir partout ce qu'il y avait devant et derrière lui.
Derechef, il inspecta la chair,
il chercha à voir partout ce qu'il y avait devant et derrière lui,
il s'avança, pas à pas, précautionneusement (?),
il s'approcha du gras qui couvre les intestins.
Lorsqu'il y entra, le Serpent le saisit par les ailes... [1]
L'Aigle ouvrit la bouche et dit au Serpent :
« Aie pitié de moi ! Comme un fiancé, je te donnerai un cadeau !»
Mais, le Serpent ouvrit la bouche et dit :
« Si je te lâchais, à Shamash, là-haut, que répondrais-je ?
C'est contre moi qu'il retournerait ton châtiment,
ce châtiment que, moi précisément, je te dois infliger !»
Il lui coupa donc plumes, pennes et ramiges,
il lui arracha les ailes et, dans un trou, il le jeta,
où il mourrait d'une mort de faim et de soif.

[Dans le trou], l'Aigle, chaque jour, ne cessait d'invoquer Shamash
« Vais-je donc mourir dans ce trou ?
Qui peut savoir que j'y assume ton châtiment ?
Moi, l'Aigle, laisse-moi vivre
et, éternellement, je ferai connaître ton nom !»
Shamash ouvrit la bouche et dit à l'Aigle :
« Tu as été mauvais, tu m'en as ulcéré le cœur :
des dieux tu as violé tabou et interdit !
Serais-tu à la mort que je ne m'approcherais pas de toi !
(Mais,) va, (je veux bien que) te vienne en aide [2] *un homme que je t'enverrai.»*

Etana, chaque jour, sollicitait Shamash :
« O Shamash, tu as mangé mes moutons les plus gras,
la terre s'est abreuvée (pour toi) du sang de mes béliers,
j'ai honoré les dieux, j'ai révéré les mânes ;
les devineresses ont été par moi comblées de libations,
et comblés aussi, les dieux, par l'immolation de mes béliers.
O Seigneur, que sorte pour moi (un ordre) de ta bouche,

1. Suit, ici, un vers (109) dont le sens est obscur.
2. Mot à mot : *te prenne la main.*

donne-moi la « plante » qui fait enfanter [1],
révèle-moi la « plante » qui fait enfanter !
Enlève mon fardeau et [fais-moi un] nom. [2] »
Shamash ouvrit la bouche et dit à Etana :
« *Prends la route, traverse la montagne :*
vois un trou, regarde dedans,
dedans se trouve un aigle,
il te révèlera la « plante » [qui fait enfanter]. »

Ainsi que l'avait dit Shamash le Héros,
Etana prit la route, [traversa la montagne],
il vit le trou, il regarda dedans,
dedans [gisait un aigle] :
c'est ce que finalement [Shamash avait] arrangé [pour lui]. [3]

Tablette III

L'Aigle [ouvrit] la bouche [et dit ces mots à Shamash, son Seigneur] :
« *[S'il me] fait sor[tir de ce trou],*
[si je reçois de lui des] oisillons, [si je recouvre (mes) forces],
[je lui donnerai ce qu'il] désirera,
[je ferai] tout ce que, lui, dira,
[(pourvu)] qu'il fasse] tout ce que, moi, je dirai ! »
Sur l'ordre de Shamash le Héros, Etana le fit sortir du trou ; [4]
[il reçut] des oisillons, [il recouvra (ses) forces].
(Alors,) l'Aigle ouvrit la bouche et dit à Etana :
« *Toi donc, [dis]-moi pourquoi tu es venu ?* »
Etana ouvrit la bouche et dit à l'Aigle :
« *Ami, donne-moi la « plante » qui fait enfanter,*

1. La « plante d'enfantement » désigne, non pas nécessairement une plante, mais un remède que doit vraisemblablement prendre une femme pour être sûre de concevoir.
2. Le vers signifie : « enlève-moi le souci qui m'oppresse, fais-moi avoir un enfant ».
3. Ici, s'achève la tablette, qui est la deuxième dans l'une des éditions, et la troisième, dans une autre ; hormis quelques détails, elles ne diffèrent que par la disposition « typographique », l'une étant à deux colonnes, l'autre, à une seule colonne, par face.
4. Le récit vieux babylonien (B) est quelque peu différent (col. VI, 1'-7') :
Il lui vint en aide ; sept [mois, il le nourrit (?)] ;
le huitième mois, il le fit sortir de son trou.
L'Aigle avait reçu de la nourriture, comme un lion rugissant,
il avait (recouvré sa) force.
L'Aigle ouvrit la bouche et lui dit, à Etana :
« *Mon ami, soyons associés, toi et moi.*
Dis-moi ce que tu désires de moi : je te le donnerai ! ».

révèle-moi la « plante » qui fait enfanter,
[enlève mon fardeau et] fais-moi un nom ! »
. . . . . .

Ici s'ouvre une longue lacune, qui a emporté toute la fin de la tablette. Dans cette partie du récit, sans doute aurions-nous appris si le désir d'Etana de se procurer la « plante d'enfantement » était ou non lié à son ascension dans les cieux. Quoi qu'il en soit, le début de la tablette suivante nous le montre envisageant avec l'Aigle ce vol aventureux. Les premières lignes en sont plus ou moins cassées : l'Aigle y évoquait la « porte (des cieux) d'Anou, d'Enlil et d'Ea », puis celle de Sin, de Shamash et d'Adad [1]. Il y évoquait aussi, semble-t-il, la déesse Ishtar elle-même, assise sans doute au plus haut des cieux sur le trône, où « elle siégeait dans la splendeur divine [2] » :

Tablette IV

. . . . . .
L'Aigle lui [dit], à Etana :
« *Mon ami, splendides sont [les contrées célestes (?)] ;*
viens, je vais te porter vers les cieux [d'Anou] !
Sur ma poitrine, place [ta poitrine],
sur l'extrémité inférieure de mon aile, place [la main],
sur le haut de mon aile, place [ton bras] ! »
(Etana) plaça sa poitrine sur la poitrine de (l'Aigle),
il plaça sa main sur l'extrémité inférieure de son aile,
il plaça son bras sur le haut de son aile,
(et,) fermement, il appuya son poids sur lui.
(Lorsqu'il) il l'eut fait monter à une double lieue,
l'Aigle lui dit, à Etana :
« *Regarde, mon ami, comment est le pays* [3] *?*
Embrasse des yeux la mer, cher[che du regard] ses bords !
— Le pays n'est plus (?) qu'une montagne,
la mer est devenue les eaux [d'un fleuve (?) [4]*] !* »
(Lorsqu')à deux doubles lieues il l'eut fait monter,
l'Aigle lui dit, à Etana :

1. L. 3 et 5.
2. L. 8 : la forme verbale indique que le sujet (disparu dans la cassure) est un féminin.
3. Le mot *pays*, en akkadien, peut avoir des sens divers : s'opposant à la steppe et au désert, il est le « pays civilisé », la terre des hommes ; s'opposant à la montagne, il est le « plat pays » ; s'opposant, comme ici, à la mer, il est la « terre ferme », ou, plus exactement, la Terre elle-même, entourée par l'anneau de l'Océan cosmique.
4. Cette restitution, comme celles des lignes 15 et 33 reste, naturellement, hypothétique.

« Regarde, mon ami, comment est le pays ?
— Le pays [n'est plus qu'une colline (?)] ! »
(Lorsque) à trois doubles lieues il l'eut fait monter,
l'Aigle lui dit, à Etana :
« Regarde, mon ami, comment est le pays ?
— La mer est devenue une rigole autour d'un lopin de jardinier ! »
Après qu'ils furent aux cieux d'Anou montés,
ils passèrent par la porte d'Anou, d'Enlil et d'Ea,
l'Aigle et Etana, ensemble (alors), se prosternèrent.
. . . . . .

Ici, commence une nouvelle et longue lacune. Il semble que, au moment d'entreprendre la seconde étape de son ascension, Etana hésite et soit près de renoncer.

. . . . . [1]
« La charge [est trop lourde pour toi] [2],
Laisse, [...]
. . . . . .
L'Aigle [à Etana lui répondit] ainsi :
« . . . . . .
je vais te porter [plus haut encore dans le ciel (?)],
allons, et [...] :
l'Aigle [n'a pas d'autre] oiseau [qui l'égale (?)],
il n'y en a [aucun, hormis lui, qui pourrait le porter (?)].
Viens, mon ami, [je te porterai au ciel d'Ishtar (?)] :
avec Ishtar, la Souveraine, [est la « plante d'enfantement (?)],
aux côtés d'Ishtar, la Souveraine, [...].
[Place ton bras] sur l'extrémité supérieure de mon aile,
[place ta main] sur l'extrémité inférieure de mon aile ! »
(Etana) plaça [son bras sur l'extrémité supérieure de son aile],
[il plaça sa main] sur l'extrémité inférieure de son aile.
(L'Aigle) le fit monter à une double lieue :
« Mon ami, regarde com[ment] est le pays ? [3]
— Du pays... [...],
et la vaste mer est comme un enclos [4] *! »*
[Il le fit monter] à deux doubles lieues :
« Mon ami, regarde comment [est] le pays ?

1. Ici, commence le revers de N.
2. La plupart des restitutions proposées (l. 1', 6', 8', 9', 11', 27') sont conjecturales.
3. Ici commence le revers de M.
4. Le mot désigne essentiellement le parc à moutons, la bergerie circulaire ; il désigne aussi, par extension, le *halo*, qui entoure parfois la Lune. Ici, il évoque l'anneau des eaux océanes.

— « Le pays est devenu un jardin [1] *[...]*
et la vaste mer est comme un baquet ! »
[Il le fit monter] à trois [doubles lieues] :
« Mon ami, regarde comment [est] le pays ?
— J'ai beau regarder, le pays [n'est plus visible (?)]
et de la vaste mer, [mes yeux] ne peuvent plus se rassasier !
Mon ami, je ne veux plus monter dans les cieux !
dirige la marche pour que je [revienne sur Terre (?)] ! »
Sur une (première) double lieue, il tomba,
et l'Aigle, se laissant choir, le reçut sur [son dos].
Sur deux doubles lieues, il tomba
et l'Aigle, se laissant choir, le reçut sur [son dos].
Sur trois doubles lieues, il tomba
et l'Aigle, se laissant choir, [le] reçut [sur son dos].
. . . . . .

La suite est de nouveau cassée, de sorte que nous ignorons les dernières péripéties de la descente d'Etana sur la Terre. Mais on ne saurait douter qu'il y revint sain et sauf, ainsi que le laisse entendre le dernier fragment [2], jusqu'à ce jour publié, du poème :

. . . . . .
Son épouse lui dit, à Etana :
[...] à moi, la maison [...] ;
comme Etana, mon époux, [...],
comme toi [...],
Etana, le Roi, [...]
Son fantôme [...]
et qu'il délivre dans la maison [...] [3]
. . . . . .

1. Le terme évoque également une mesure de superficie (*mousar*), valant quelque 36 m², c'est-à-dire la centième partie du « lopin de jardinier » (*ikoû* : 3 600 m²), dont il était question au vers 37.
2. Revers de L.
3. De ce passage mutilé, on ne peut guère, on le voit, tirer un sens suivi. Ce qui semble toutefois ressortir des mots qui subsistent, c'est que l'épouse d'Etana y évoque sans doute le fils qu'elle dut finalement avoir. Il est sûr, en effet, qu'Etana eut un héritier, car les listes royales lui donnent, comme fils et successeur, un nommé Balih, qui régna, d'après elles, 400 ou 410 ans. On peut donc supposer que, en dépit ou peut-être à cause de sa folle tentative de monter dans les cieux, Etana fut enfin exaucé par Ishtar et dut recevoir d'elle la « plante d'enfantement ».

Quant aux deux derniers vers cités ci-dessus, il est possible qu'ils proposent comme ultime recours aux époux sans héritiers d'évoquer le fantôme d'Etana, dont la légende récitée a probablement valeur de talisman pour rendre une femme féconde.

Mais nous ne saurons la réelle signification du mythe que lorsque la publication de nouveaux inédits aura permis de combler tout ou partie des trop nombreuses lacunes qui en mutilent et dénaturent peut-être le texte.

Les leçons de l'histoire

Il existe dans la littérature akkadienne des inscriptions historiques que les rois avaient fait graver sur des *stèles* pour commémorer leurs exploits. Leur texte nous est connu, tantôt par le monument lui-même, retrouvé dans les fouilles, tantôt par le document d'argile qui servait de modèle au graveur.

Mais il est, sur des tablettes, d'autres textes de prétendues stèles dont on est sûr qu'on ne retrouvera jamais l'exemplaire sur pierre. Ce sont en fait des *stèles imaginaires*, conçues et rédigées bien après le temps où vécurent leurs soi-disant auteurs. D'illustres rois du passé y exposent eux-mêmes les événements de leur règne pour en tirer un enseignement à l'usage de leurs successeurs. Elles s'apparentent moins à la tradition historique qu'à celle des compositions littéraires, où la fiction l'emporte sur la réalité. L'argument sans doute est, en partie du moins, véridique. Mais il est au mieux un prétexte. L'histoire y tend vers la « légende des siècles » [1].

Deux œuvres, surtout, illustrent ce genre littéraire que les Akkadiens empruntèrent plus ou moins aux Sumériens, et qui florit aussi chez les Hittites : la « stèle » de Sargon d'Akkad, et celle de Naram-Sin.

On ne saurait s'étonner que ces deux souverains aient été choisis comme héros de telles compositions. L'époque d'Akkad est un des sommets dramatiques de l'histoire mésopotamienne. Elle est celle de la conquête du pouvoir par les Sémites sur les Sumériens, celle de la constitution du premier grand empire sémitique, celle aussi de troubles et de revers, précédant l'irrémédiable désastre qui vit sombrer cet empire sous les coups des barbares [2].

1. Sur ce genre littéraire, voir H. G. GÜTERBOCK : *Die historische Tradition bei Babyloniern und Hethitern*, dans *Zeitschrift für Assyriologie*, 42 (1934), pp. 19-24, 62 et suiv.

2. La dynastie d'Akkad dura de 2334 à 2154 avant notre ère. Après sa ruine, les Sumériens reprirent le pouvoir sous la 3e dynastie d'Our.

Bien que les deux textes soient d'une même inspiration, ils sont très dissemblables, par le ton et par la résonance. Double volet d'un même diptyque, dont les couleurs s'affrontent, la « stèle » de Naram-Sin oppose son pathétique tourmenté à la simplicité sereine de celle de Sargon. Ainsi s'accusent les destins contraires de ces deux rois, tels du moins que les remodela la légende. Sargon personnifie l'essor triomphant d'une dynastie, Naram-Sin, ses revers et sa chute.

A ces deux textes, nous en avons ajouté deux autres. Quoiqu'ils n'appartiennent pas à la tradition des *stèles imaginaires*, ils n'en prétendent pas moins tirer, eux aussi, des leçons de l'histoire.

Le premier évoque, également, un lointain passé. Il recouvre et déborde le temps de la dynastie d'Akkad. Les événements y sont racontés comme ils le seraient dans une chronique, mais toujours infléchis dans le sens d'une stricte finalité religieuse : les vicissitudes des règnes et des dynasties s'expliquent par le respect ou l'abandon du culte de l'Esagil.

Le quatrième texte fait allusion à des événements plus récents ; il fut même, on ne peut en douter, une œuvre de circonstance. Quelque soin que prenne son auteur pour lui garder une portée générale, et, en quelque sorte, intemporelle, il s'insère dans un moment très précis des relations entre la royauté assyrienne et la Babylonie. C'est un pamphlet politique, mais son actualité se dissimule sciemment sous le couvert de monitions adressées à un prince, et sous la forme de présages, comme il en existe dans bien d'autres domaines. Cet artifice confère à la leçon que l'on en peut tirer une prudente généralisation.

La Légende de Sargon

La « stèle » de Sargon [1] ne nous est parvenue qu'en partie. Une bonne moitié du texte a disparu, mais le début au moins est célèbre. Il raconte l'enfance miraculeuse du souverain, le mystère de sa naissance clandestine, son abandon, tout enfant, sur les flots de l'Euphrate, où le recueillit un humble jardinier.

L'amour d'une déesse le tira de son obscurité et lui ouvrit l'accès du trône. Sargon évoque ensuite ses conquêtes et la grandeur de son empire, qu'il propose en exemple aux princes à venir.

Mais, vers la fin de son règne, se manifestèrent sans doute des signes prémonitoires de la fin de sa dynastie. Ce sont eux peut-être qu'il rappelait, dans la partie du texte qui nous manque, afin de mettre

1. Le texte en est publié dans les *Chronicles concerning early Babylonian Kings*... (III, 87-96), de L. W. King, et dans *Cuneiform Texts*..., XIII, 42 et suiv. et XLVI, 46. *Cf.* aussi GÜTERBOCK : *op. cit.*, pp. 62 et suiv. — Sargon régna de 2334 à 2279 avant notre ère.

en garde ceux de ses successeurs qui en verraient à leur tour de semblables.

« *Je suis Sargon, le roi puissant, le roi d'Akkad.*

« *Ma mère était une grande prêtresse. Mon père, je ne le connais pas. Les frères* [1] *de mon père campent dans la montagne. Ma ville (natale) est Azoupiranou* [2] *qui est située sur les bords de l'Euphrate.*

« *Ma mère, la grande prêtresse, me conçut et me mit au monde en secret* [3]. *Elle me déposa dans une corbeille de jonc, dont elle ferma l'ouverture* [4] *avec du bitume. Elle me jeta dans le fleuve, sans que j'en puisse sortir.*

« *Le fleuve me porta ; il m'emporta jusque chez Aqqi, le puiseur d'eau. Aqqi, le puiseur d'eau, en plongeant son seau, me retira (du fleuve). Aqqi, le puiseur d'eau, m'adopta comme son fils et m'éleva. Aqqi, le puiseur d'eau, me mit à son métier de jardinier.*

« *Alors que j'étais ainsi jardinier, la déesse Ishtar se prit d'amour pour moi, et c'est ainsi que pendant [cinquante]-six ans, j'ai exercé la royauté.*

« *Oui, j'ai gouverné et régenté le [peuple] des Têtes-Noires. Avec des pics de bronze j'ai détruit de puissantes [montagnes]. Les hautes montagnes, je les ai gravies ; les montagnes plus basses, je les ai partout escaladées. Par trois fois, j'ai fait le tour [des terres au-delà] de la mer* [5]. *[Ma main] a conquis Tilmoun* [6]. *[Je suis monté] vers Dêr* [7] *la Grande, [et je l'ai soumise (?). J'ai vaincu quiconque] m'était hostile (?).*

« *[Quel] que soit le roi qui, après moi, accédera au pouvoir, [s'il veut se dire mon égal, partout où j'ai porté mes pas, qu'il porte aussi ses pas (?)]. Qu'il gouverne [et régente] le peuple des Têtes-Noires ; [qu'il détruise] avec des pics [de bronze] de puissantes [montagnes]. Que, partout, il gravisse les hautes montagnes, [que, partout, il escalade les montagnes plus basses], qu'il fasse, par trois fois, le tour [des terres au-delà] de la mer ; [que sa main conquière Tilmoun], qu'il monte [vers] Dêr la Grande, et [qu'il la soumette] !* »

. . . . . .

1. Certaines versions ont le singulier : le frère. — A la fin de la phrase, il est possible, comme il arrive parfois, que le mot « montagne » ait le sens de désert.
2. Son nom signifie « (la ville) du Safran ».
3. Les grandes prêtresses, si elles n'étaient pas astreintes à la chasteté, ne devaient pas avoir d'enfant.
4. Littéralement : *elle ferma ma porte.*
5. L'expression fait probablement allusion aux expéditions qui menèrent Sargon à Chypre et, peut-être, aux bouches de l'Indus (*cf.* la note suivante).
6. Tilmoun est communément considéré comme les îles qui se trouvent dans le delta de l'Indus, au fond du golfe Persique.
7. Dêr est située non loin de la frontière d'Elam, au sud-est de la Babylonie.

La stèle de Naram-Sin

La « stèle » de Naram-Sin [1] est beaucoup plus développée et mieux conservée que celle de Sargon. L'argument historique est le danger permanent que font courir aux populations de la plaine mésopotamienne les hordes barbares des proches montagnes de l'Est. Dans ses inscriptions, Naram-Sin se flatte de les avoir contenues et vaincues. Mais, aux portes mêmes de la Mésopotamie, le relief rupestre que le roi des Loulloubi fit graver, comme un défi, sur les rochers de Sar-i-Poûl, atteste encore de nos jours la menace que constituaient alors ces tribus pour l'empire d'Akkad.

C'est le fruit de son expérience, chèrement acquise, que Naram-Sin souhaite laisser à ceux qui viendront après lui. Ils ne tomberont pas ainsi dans les mêmes erreurs que celles que lui laissa commettre le coupable silence de ses prédécesseurs. Ces barbares, il ne faut pas les affronter à découvert, mais s'en garder, à l'abri des murailles.

[Toi qui viendras plus tard,] [2] *lis pour toi cette stèle*
[que, moi, Naram-Sin, qui suis] fils de Sargon [3],
[j'ai écrite, et laissée pour] les temps à venir !
L'ancien roi Enmekar [4] *a pour toujours disparu,*
[Enmekar, le roi d'Ourouk,] a pour toujours disparu,
[lui, qui était alors] le régent du pays.
Alors que [cent ans] étaient déjà passés,
alors que [cent ans] s'étaient écoulés,
[Ishtar, à l'égard du pays,] changea sa décision :
[les Oumman-manda [5] *surgirent et] chevauchèrent le pays.*

[Enmekar, alors, interrogea [6]*] les grands dieux,*
[Ishtar, Ilbaba,] Zababa, Anounit,

1. Voir O. R. GURNEY, dans *Anatolian Studies*, V (1955), pp. 93 et suiv. ; *ib.*, VI (1956), p. 163. — Naram-Sin régna de 2254 à 2218 avant notre ère.
2. Il va de soi que les restitutions proposées, ici et dans les lignes suivantes, demeurent incertaines.
3. En fait Naram-Sin n'était pas le fils de Sargon. Entre eux régnèrent Rimoush et Manishtoushou, les deux fils de Sargon. Naram-Sin est le fils du second.
4. Ancien roi sumérien, de la 1re dynastie d'Ourouk. Ses exploits entrèrent dans la légende, qui lui donne un règne de 420 ans, et fait de lui le héros de maintes aventures mythiques. D'après une chronique (WEIDNER, dans *Zeitschr. f. Assyr.*, 42, 48, n. 32), il se serait battu contre les Oumman-manda et aurait connu une période d'infortune, dont l'auraient sauvé les conseils de son Sage, Adapa, qui fit de lui un « roi de l'univers ».
5. Le nom d'Oumman-manda désigne communément, et indistinctement, les nomades belliqueux des frontières de l'est.
6. Il n'est pas sûr que cette consultation d'oracles soit le fait d'Enmekar, dont le nom est restitué. Les verbes qui subsistent dans ce passage cassé, peuvent être aussi bien à la première personne qu'à la troisième. Ce pourrait donc être une première consultation faite par Naram-Sin lui-même.

[Hanish, Shoullat et Shamash] le Héros.
[Il convoqua les devins et leur] donna des ordres,
[il] consacra [un mouton pour chacun des sept (dieux)],
[il dressa les] saintes tables d'offrandes,
[et les devins] lui parlèrent ainsi :
«... [1] *[Ne] décide [rien], tiens-toi tranquille,*
jusqu'à ce que les grands dieux [t'aient dit leur volonté] ! »

[Le roi] Enmekar [a subi] un jugement pénible.
Shamash qui, pour lui, [rendit] jugement et verdict,
[a puni] son ombre, et les ombres des siens,
et les ombres de sa famille, les ombres de son descendant
et l'ombre du descendant de son descendant ;
Shamash [le Héros], Seigneur d'en haut et d'ici-bas,
Seigneur des Anounnaki, Seigneur des ombres
qui boivent des eaux souillées et ne boivent pas d'eau pure,
car (lui, Enmekar), dont le savoir et les armes
avaient lié, maîtrisé et anéanti cette armée,
n'a écrit ni laissé de stèle, de sorte que moi-même,
n'ayant pu échapper au péril, je ne l'ai pas béni [2].

Guerriers à corps de tadorne [3], *humains à face de corbeau,*
tels les créèrent les grands dieux,
dans la contrée, dont les dieux créèrent la ville,
c'est Tiamat [4] *qui les allaita,*
(après que) Bêlit-ili eut donné forme à leur embryon.
C'est au sein des montagnes qu'ils grandirent,
devinrent adultes, atteignirent leur taille :
sept rois y sont frères, resplendissants et beaux,
et de 360 000 (hommes se composent) leurs troupes.
Leur père est le roi Anoubanini [5],

1. Le début du discours (les vers 18-20) est trop mutilé pour pouvoir être traduit.

2. Dans tout ce passage, nous avons modifié, par souci de clarté, le découpage des vers qui, dans le texte akkadien, paraît assez anarchique.

3. Littéralement : *oiseau-de-trou*. L'identification avec la tadorne n'est pas absolument certaine. La comparaison évoque moins sans doute l'aspect physique de ces guerriers barbares que leur apparition subite, comme l'oiseau qui, tapi, s'envole brusquement.

4. Sur Tiamat, *cf.* le *Poème de la Création*. — Bêlit-ili, la « Dame des dieux », citée à la ligne suivante, est aussi appelée la « Mère », la « Créatrice », la « Dame des naissances », et même la « Matrice », le mot qui, à la même ligne, signifie « l'embryon ».

5. Anoubanini, dont le nom est sémitique (« Anou-est-notre-créateur ») est attesté historiquement par une inscription et des reliefs rupestres sur la route qui, à travers les Zagros, va encore aujourd'hui de Bagdad à Téhéran. Des noms de ses fils, plusieurs sont de lecture incertaine.

de leur mère, la reine, le nom est Melili.
De ses frères, l'aîné, leur chef, a pour nom Menandah,
le second de ces frères a pour nom Midoudou,
le troisième de ces frères a pour nom Koukoupish (?),
le quatrième de ces frères a pour nom Tartadada (?),
le cinquième de ces frères a pour nom Baldahdah,
le sixième de ces frères a pour nom Ahoudanadih,
le septième de ces frères a pour nom Harshakidou (?).

Alors qu'ils chevauchaient les montagnes brillantes,
un (de mes) officiers les ayant interceptés, ils frappèrent leur cuisse [1].
Au début de leur invasion, ils atteignirent Bouroushhandar [2],
Bouroushhandar fut saccagée, et tout son territoire ;
la ville de Pouhlou fut (aussi) saccagée,
la ville de Pouranshoû fut (aussi) saccagée...
... Des Oumman-manda, le camp était Shoubat-Enlil,
et, tous, ils des[cendirent] au cœur du Soubartou.
Ayant saccagé les « mers », ils atteignirent le Goutioum ;
ayant saccagé le Goutioum, ils atteignirent l'Elam ;
ayant saccagé l'Elam, ils arrivèrent au versant du monde.
Ils vainquirent (tout) ce qui se trouvait sur le passage...
ils vain[quirent] Tilmoun, Magan, Melouhha et (les terres du) milieu de la mer, autant qu'il y en avait.
Dix-sept rois, avec les 90 000 hommes de leurs troupes
[vinrent] se joindre à eux pour leur prêter main-forte.

J'appelai l'officier, et lui donnai des ordres :
« *[Emploie contre eux et l'estoc (?)* [3] *et] la pointe,*
frappe d'estoc (?), [perce] de pointe,
si le sang coule, ce sont des hommes comme nous.
Si leur sang ne coule pas, ce sont génies, anges de mort,
démons et diables maléfiques [4], *suscités par Enlil !* »
L'officier revint me faire son rapport :

1. Se frapper la cuisse, pour les Akkadiens, est geste de colère, de dépit ou de moquerie.

2. Bouroushhandar était une ville importante de l'ancien empire hittite, en Anatolie. De là, les autres étapes de leur migration vont porter les Oumman-manda, de la région des lacs de Van et d'Ourmiah (les « mers »), le long des Zagros, jusqu'au-delà du golfe Persique.

3. Le mot (qui se retrouve aux lignes 65 et 70) est rare et difficile. Il paraît désigner une sorte de couteau. Peut-être a-t-il, ici, un sens plus général, comme le mot « pointe », qui suit.

4. Les termes akkadiens énumérés ici sont *shedoû, namtarou, oulouklou, rabiṣou*.

« *J'ai [rappé de l'[estoc (?)],*
j'ai percé de la pointe et (leur) sang a coulé. »

J'appelai les devins et leur donnai des ordres ;
je consacrai [un mouton] pour chacun des sept (dieux) ;
[je dress]ai les saintes tables d'offrandes.
J'interrogeai les grands dieux,
Ishtar, Ilbaba, Zababa, Anounit,
Hanish et Shamash le Héros.
Le veto [1] *des grands dieux m'interdit de marcher à ma perte.*
Mais ainsi me dis-je, moi, me parlant à moi-même :
« *Quel lion a (jamais) consulté les oracles ?*
Quel loup a (jamais) interrogé une devineresse ? [2]
Je veux aller, comme un pillard, au gré de mon désir,
et, faisant fi de dieu (?), m'en remettre à moi-même (?) ! »
Lorsque arriva la première année,
je fis sortir (contre eux) 120 000 soldats :
pas un seul d'entre eux ne revint vivant !
Lorsque arriva la seconde année, de même pour 90 000 soldats !
Lorsque arriva la troisième année, de même pour 60 700 soldats !
Je fus alors plein de trouble, d'égarement et de tristesse, je souffrais et je gémissais,
(et) ainsi me dis-je, moi, me parlant à moi-même :
« *Que vais-je laisser pour mes successeurs* [3],
moi, un roi qui n'a pu sauver son pays,
et un pasteur qui n'a pu sauvegarder son peuple ?
Comment agirai-je pour m'en sortir moi-même ? »

Épouvante des gens, mort, pestilence, dysenterie,
terreur, effroi, pertes, disette,
famine, insomnies, tous les (maux) fondirent [sur] eux [4].
(Même) en haut, dans la ville, il y eut le Déluge,
(comme) en bas, dans [la plaine], il y avait le Déluge.
Ea, Seigneur des eaux [terrestres, ouvrant la bouche,] dit

1. Pour indiquer l'interdiction des dieux, l'akkadien emploie, semble-t-il, un terme plus concret : le verrou.

2. La même idée est exprimée en termes peu différents, dans la *Théodicée babylonienne* (V, 48-51), *cf.* ci-après, p. 323.

3. Littéralement : *pour mon règne*, c'est-à-dire, pour le temps que durera l'hégémonie des souverains dont je fais partie, le mot akkadien *palaû* impliquant l'idée de règne et de changement, d'où, suivant le contexte, les traductions possibles : année de règne, règne, dynastie.

4. Il s'agit ici, bien entendu, des sujets de Naram-Sin. L'orgueil et la désobéissance du roi entraînent, sur son peuple, le châtiment des dieux, et sa forme suprême, le Déluge.

et par[le ainsi] aux [autres dieux] ses fr[ères] ;
« *O grands dieux, [qu'avez-vous] fait ?*
Parce que vous me l'avez dit, [j'ai sus]cité [le Déluge] !
Et voici ce que sont devenus [...] » [1].

Lorsque arriva le Nouvel-an de la quatrième année,
à l'inspiration d'Ea, [conseiller] des grands dieux,
j'[offris] les saints sacrifices du Nouvel-an,
je consultai les saints oracles.
J'appelai les devins et leur donnai des ordres,
je consacrai un mouton pour chacun des sept (dieux),
je dressai les [saintes] tables d'offrandes,
j'interrogeai les [grands] dieux,
Ishtar, Ilbaba, Zababa, Anounit,
Hanish et Shamash le Héros.
Les de[vins me parlèrent ainsi] :
. . . . . [2]

Les haches firent ruisseler le sang [...] ... [3].
Parmi eux, douze guerriers s'enfuirent pour m'échapper.
A leur poursuite, je me lançai en toute hâte.
Ces guerriers, je réussis à les prendre,
ces guerriers, je les ramenai (prisonniers).
Ainsi alors me dis-je [moi, me parlant à] moi-même :
« *Sans consultation d'oracle, je ne puis les châtier (?).* »
A leur propos, je consacrai donc un mouton :
le veto des grands dieux [m'ordonna] leur pardon.
Du fond des cieux, me parla de la sorte la brillante Vénus [4] :
« *A (toi,) Naram-Sin, (je m'adresse), fils de Sargon !*
Laisse ! N'anéantis pas cette engeance maudite !
Dans les temps à venir, Enlil (lui-même) les vouera au malheur ;
c'est au cœur courroucé d'Enlil qu'ils sont réservés !
(Tous, dans) la ville de ces guerriers, seront tués,
on y incendiera, on y assiégera les demeures,
des (habitants de) la ville on répandra le sang, [5]

1. La fin du vers est cassée.

2. L'énoncé de l'oracle a complètement disparu dans trois lignes (115-117), dont il ne reste à peu près rien. Il devait être suivi de la brève évocation d'un combat qui mettait aux prises les troupes de Naram-Sin et un parti de barbares.

3. La fin du vers et le suivant (119) sont illisibles, hormis, dans celui-ci, de nouveau le mot *sang*.

4. Appelée, dans le texte, Dilbat.

5. Suit l'énumération d'un certain nombre de présages, tels qu'on en trouve dans la littérature astrologique, où le scribe les a probablement pris, dans les chapitres consacrés à la planète Vénus.

la terre diminuera ce qu'elle produit, le palmier, ce qu'il porte,
(tous, dans) la ville de ces guerriers, mourront,
l'hostilité sera de ville à ville, de maison à maison,
de père [à fils, de frère] à frère,
d'homme à homme, d'ami à compagnon ;
personne à autrui ne dira plus de paroles sincères,
les gens n'apprendront que faussetés, [n'émettront que] des insanités.

Cette ville, à soi-même ennemie, périra ;
cette ville, une ville ennemie s'en emparera.
A une mine d'argent ne correspondra plus qu'une mesure d'orge [1]. »
Il n'y eut (donc), dans le pays, roi si puissant qui fût son [vainqueur].
Je les ai laissés (?) aux grands dieux pour l'extermination (?).
Je n'ai plus porté la main sur eux pour les vaincre.

O toi, qui que tu sois, gouverneur, prince, ou tout autre,
que dieu aura nommé pour exercer la royauté,
pour toi, j'ai fait une tablette d'ivoire, j'ai écrit cette stèle.
A Koutha, dans le temple Emeshlam,
je l'ai laissée pour toi dans la chapelle de Nergal.
Consulte donc cette stèle,
ou fais-toi lire ce que dit cette stèle.
Alors, n'aie plus ni trouble ni désarroi,
ne crains plus, ni ne tremble.
Si tu veux que tes bases soient stables,
et, toi-même, faire l'amour sur le sein de ta femme,
mets ta confiance dans tes murailles,
remplis d'eau tes fossés ;
tes coffres, ton grain, ton argent, tes biens meubles,
fais-les entrer dans ta ville fortifiée.
Ceins tes armes ? Non, laisse-les à l'abri [2] *!*
Réserve ta vaillance, assure ton propre salut !
S'il envahit ton pays, ne sors pas contre lui.
S'il abat le bétail, ne l'approche pas.
S'il mange la chair de ton avenir,
même s'il renouvelle (?) ses déprédations (?),
sois humble, sois prudent,

1. Ce détail montre la misère et la pénurie, où seront réduits les barbares. Pour obtenir une seule mesure (*soûtou*) de grain, soit environ 5 litres, c'est plus d'un demi-kilo d'argent qu'il faudra alors donner.
Sur les variations du prix du grain en Mésopotamie, voir E. SZLECHTER : *Les Lois d'Esnunna*, p. 65, note 1.
2. Littéralement : *dans les coins.*

réponds-leur : « Oui, mon maître ! »
A leurs offenses réponds par la bienveillance,
à la bienveillance, par des cadeaux et des échanges (?),
mais ne t'aventure pas au-devant d'eux !
Que des scribes savants rédigent ta propre stèle,
toi qui, d'avoir vu ma stèle, auras pu te sauver.
Toi, qui m'en auras béni, qu'un autre plus tard te bénisse à ton tour !

Chronique de l'Esagil

De cette chronique [1] des hautes époques, et d'inspiration religieuse, une partie seulement nous est parvenue [2]. Elle couvre une période d'environ quatre siècles, qui vit se succéder plusieurs dynasties. La suprématie passa successivement alors aux mains des rois d'Akshak, de Kish, d'Akkad, du Goutioum, d'Ourouk et d'Our.

Derrière ces vicissitudes du pouvoir, qui doivent être une leçon pour les siècles postérieurs, se profile toujours la figure du dieu de Babylone, Mardouk, punissant les uns, récompensant les autres.

L'histoire y est tout entière centrée sur le culte de l'Esagil, et ses péripéties, réduites aux dimensions d'une imagerie édifiante.

. . . . . .

... Sous le règne de Pouzour-Nirah, roi d'Akshak, les pêcheurs de l'Esagil [...] pêchèrent du poisson destiné au repas du divin Seigneur-des-Poissons [3]. *Les officiers du roi s'emparèrent de ce poisson et [chassèrent (?)] les pêcheurs.*

Lorsque neuf (?) jours se furent écoulés, les pêcheurs, ayant (de nouveau) pêché du poisson, vinrent le proposer [en échange (?)] dans la maison de la (cabaretière) Koubaba. Koubaba donna du pain aux pêcheurs et leur donna de l'eau. Mais, le poisson, [qu'elle avait eu en échange (?)], elle s'empressa de le faire parvenir à l'Esagil. Le grand Seigneur Mardouk posa (alors) sur elle son regard bienveillant. « Qu'il en soit ainsi ! », dit-elle, (et) Mardouk donna à Koubaba la royauté sur l'ensemble des pays [4].

Our-Zababa, à propos des coupes (?) à libation de l'Esagil, ordonna à Sargon [5], *son échanson : « Change-les ! ». Mais Sargon ne les changea*

1. Voir GÜTERBOCK, dans *Zeitschrift für Assyriologie*, 42 (1934), pp. 58 et suiv. ; *Archiv. für Orientforschung*, 13 (1939), p. 50 ; E. F. WEIDNER, *ib.* p. 50-51.
2. Manquent le début et la fin.
3. Le dieu Mardouk, fils d'Ea, dieu de l'Abîme et des créatures qui vivent dans les eaux.
4. Elle fut la fondatrice de la 3e dynastie de Kish, à laquelle appartint aussi Our-Zababa.
5. Fondateur de la dynastie d'Akkad.

pas. Avec piété, il se hâta (au contraire de les rapporter) à l'Esagil. Aussi, Mardouk, le Fils de la Demeure de l'Abîme [1], *l'ayant regardé avec bienveillance, lui donna la royauté sur les quatre régions du monde.*

Mais, (par la suite,) il négligea (?) le culte de l'Esagil et [imposa] son tribut aux sanctuaires de Babylone. [Sans l'as]sentiment du [grand] Seigneur Mardouk. il préleva de la terre aux fossés de Babylone et, vis-à-vis [d'Agadé] ayant bâti une ville, il lui donna le nom de Babylone. [A cause du sacrilège qu'il avait ainsi] commis, Mardouk, le traitant en ennemi, suscita contre lui des révoltes depuis l'Orient jusqu'à l'Occident, et le priva (à jamais) de repos.

Naram-Sin, ayant anéanti les êtres vivants de Babylone, (Mardouk), par deux fois, poussa contre lui les hordes des Goutéens [2], *qui traitèrent son peuple, comme (on fait) un âne, à coups de bâton. Il donna la royauté aux hordes des Goutéens.*

Mais les Goutéens, gens hargneux et qui ne manifestent aucun respect pour les dieux, ne surent pas accomplir régulièrement les prescriptions rituelles. Outou-hégal [3], *le pêcheur, avait pêché du poisson au bord de la surface de la mer. Ce poisson ne devait être présenté à aucun autre dieu avant de l'avoir été au grand Seigneur Mardouk. Les Goutéens lui ravirent des mains ce poisson (déjà) cuit, mais non encore présenté. (Aussi), par son ordre sublime, (Mardouk) enleva aux hordes des Goutéens la royauté de son pays, et la donna à Outou-hégal.*

(Par la suite), Outou-hégal, le pêcheur, ayant pour le mal levé sa main contre sa ville, le fleuve [emporta] son cadavre.

C'est à Shoulgi [4], *fils d'Our-Nammou que (Mardouk) donna alors la royauté sur tous les pays. Mais celui-ci n'accomplit pas ses rites dans leur intégrité. Il souilla ses lustrations. (Mardouk,) [pour le punir de] son péché [..., et lui enleva la royauté].*

. . . . . .

Monitions à un roi en forme de présages

De récentes études ont montré, semble-t-il, que ce texte [5] fut vraisemblablement écrit sous le règne de Sennachérib (704-681), avant certainement qu'il ne détruisît Babylone (689), et plus précisément peut-être, durant les années où il lui imposa comme roi son propre fils aîné, Assour-nadin-shoumi (700-694).

Il s'agit, en quelque sorte, ici, d'un « cahier de doléances » rédigé en faveur des Babyloniens, inquiets de leur avenir, sous la coupe des Assyriens.

Mais l'habileté du rédacteur fut de dissimuler l'actualité du pamphlet sous la généralité impersonnelle de conseils moraux et politiques. Ces *Monitions à un prince* se présentent en effet comme un recueil de présages, énumérant les conséquences désastreuses qui doivent nécessairement punir les actes d'un mauvais roi et, plus spécialement, toute atteinte portée au droit coutumier et aux privilèges traditionnels des grandes cités. Elle se donnent comme une leçon de l'expérience, que ne saurait ignorer ou négliger un souverain, quel qu'il soit.

La leçon n'empêcha pas Sennachérib de détruire Babylone. Mais, plus tard, Assourbanipal jugea ces *Monitions* dignes de figurer parmi les ouvrages qu'il tenait à pouvoir lire et consulter dans la bibliothèque de son palais.

Si un roi ne prête pas attention au droit, son peuple tombera dans l'anarchie, son pays sera dévasté.

Si un roi ne prête pas attention au droit de son pays, Ea le divin Roi des destins, changera son propre destin et le poussera toujours sur le chemin de l'infortune.

S'il ne prête pas attention à son Sage [1], *ses jours seront courts.*

(5) *S'il ne prête pas attention à son Conseiller, son pays se révoltera contre lui.*

S'il prête attention à un coquin, la mentalité du pays changera.

S'il prête attention au message d'Ea, les grands dieux le conduiront toujours dans le conseil et dans les voies de l'équité.

(10) *S'il traite injustement un citoyen de Sippar, alors qu'il rend justice à un étranger, Shamash* [2], *le Juge du ciel et de la Terre, mettra dans le pays une loi étrangère, de sorte que le Sage et les juges ne prêteront plus attention à la justice.*

Si des citoyens de Nippour sont, pour jugement, déférés devant lui, et que, parce qu'il a reçu un pot-de-vin, il les traite injustement, Enlil [3], *divin Seigneur du pays, suscitera contre lui un ennemi venu de l'extérieur,*

1. Le Fils (du dieu) d'Eridou.

2. Ou Qouti, peuple originaire des Zagros, dont l'invasion perturba l'empire laissé par Sargon. Les listes royales admettent que leurs rois régnèrent cent ans sur Akkad. Nous savons peu de choses sur leur race et sur leur langue.

3. Fondateur de la 5e dynastie d'Ourouk.

4. Fonda la 3e dynastie d'Our.

5. *Cuneiform Texts...*, XV, 50. Voir W. G. LAMBERT : *Babylonian Wisdom Literature*, 1960, pp. 110-115 (avec la bibliographie antérieure), et la dernière étude de I. M. DIAKONOFF: *A Babylonian political pamphlet from about 700 B. C.*, dans *Assyriological Studies*, 16 (1965), pp. 343-349.

1. Sur le rôle du Sage (*apkallou*) et du Conseiller (*oummânou*) auprès du roi, *cf.* ci-dessus, p. 286. Ils sont les dépositaires des coutumes et lois traditionnelles dans le pays.

2. En tant que dieu de Sippar et dieu de la justice.

3. En tant que dieu de Nippour et dieu du pays, c'est-à-dire de la terre habitée par les hommes.

qui abattra son armée (et fera en sorte que) ses nobles et ses officiers-eunnuques, comme des colporteurs, erreront au hasard dans les rues.

(15) *S'il s'approprie l'argent des citoyens de Babylone pour qu'on le mette dans son propre trésor, ou bien si, ayant appris ce qu'est la loi pour les Babyloniens, il la tourne en futilité, Mardouk* [1], *le Seigneur des cieux et de la Terre, mettra son adversaire au-dessus de lui et, à ses ennemis, fera cadeau de ses biens et de ses richesses.*

Si, pour infliger une punition à des citoyens de Nippour, de Sippar ou de Babylone, (20) *ils sont jetés en prison, la ville dans laquelle la condamnation aura été infligée, sera rasée jusqu'à ses fondations, et dans celle, où ils auront été jetés en prison, entrera un ennemi venu de l'extérieur.*

S'il mobilise, également [2], *Sippar, Nippour et Babylone pour imposer à ces hommes le travail forcé,* (25) *si on les contraint au service militaire et à (répondre à) la convocation du héraut, Mardouk, le plus sage des dieux, le prince avisé, livrera en retour à ses ennemis le pays de ce roi, afin que les troupes de son propre pays subissent les travaux forcés pour le compte de son ennemi, car, pour ces citoyens, Anou, Enlil et Ea, les grands dieux qui habitent le ciel et la Terre, avaient en leur conseil confirmé leur statut de libres citoyens.*

(31) *Si, à ses propres coursiers, (il fait) donner le fourrage des habitants de Sippar, de Nippour ou de Babylone, les coursiers qui auront mangé ce fourrage seront conduits aux jougs de l'ennemi.*

(35) *Si les citoyens de ces (villes), lors de la mobilisation de l'armée du pays, on (les) mobilise avec les soldats du roi, le puissant dieu Era, qui marche sur le front de ses troupes, frappera le front de ses troupes et passera du côté de son ennemi.*

S'(il permet que) l'on dénoue les attelages de leurs bœufs, et que l'on change de place leurs champs pour les donner à des étrangers, [par des aver]ses dilu[viennes [3] *le pays de ce roi] sera dévasté.*

(41) *S'(il permet que) l'on s'empare du croît de leurs moutons, Adad, le divin Éclusier du ciel et de la Terre, fera périr de famine les animaux de ses campagnes, et les amoncellera en offrandes pour le Soleil.*

(45) *Si le Conseiller et les officiers-eunnuques, familiers de la cour du roi, présentent leurs affaires en plus mauvais état qu'elles ne sont, afin de recevoir une gratification, sur l'ordre d'Ea, le divin roi de l'Abîme, ce Conseiller et ces officiers-eunnuques mourront à la guerre, les lieux où ils*

1. Dieu de Babylone.
2. C'est-à-dire, de la même façon qu'on le fait ailleurs.
3. Littéralement : *par le piétinement du dieu Adad*. Adad, dieu de l'orage et des pluies, peut tout aussi bien détruire les récoltes par de violentes averses, que faire régner la sécheresse, en retenant les pluies, comme au paragraphe suivant.

ont été s'accumuleront en ruines désertes, le vent emportera ce qu'ils auront laissé, et ce qu'ils auront fait sera tenu pour vanité.

(51) *Si l'on déclare nuls les engagements pris envers les (habitants de ces villes), si l'on change leurs stèles inscrites, si on les force à partir au loin pour des campagnes militaires, si [on] les [oblige à souscrire] des engagements par serment, Nabou, le divin Scribe de l'Esagil, qui contrôle l'ensemble du ciel et de la Terre, qui dirige l'univers et ordonne la royauté, déclarera nuls les engagements concernant le pays de ce roi et lui donnera pour destin l'infortune.*

(55) *Si un « pasteur* [1] *», ou un intendant de temple, ou un officier-eunnuque du roi qui, à Sippar, à Nippour ou à Babylone, assume la fonction d'intendant de temple et impose à leurs (habitants) le travail forcé au profit des temples des grands dieux, ces grands dieux, en colère, déserteront leurs chapelles et ne rentreront plus (jamais) dans leurs sanctuaires.*

1. Il est peu probable qu'il s'agisse d'un simple berger.

La condition humaine

La Théodicée babylonienne

On donne communément le nom de *Théodicée babylonienne* à un assez long poème akkadien qui, sous forme de dialogue, développe en effet diverses considérations sur la justice divine.

L'œuvre à la vérité n'est ni essai philosophique, ni traité théologique. Il dérive manifestement de l'ancienne tradition des « débats » littéraires, dans lesquels deux personnages, souvent alors mythiques (tels le Renard et le Chien, le Bœuf et le Cheval, le Tamaris et le Palmier, l'Été et l'Hiver) disputaient entre eux de leurs mérites respectifs.

Les personnages, ici, n'appartiennent plus au monde de la fable, et le sujet de leur querelle est d'ordre plus relevé. Deux lettrés, deux amis, confrontent leur sentiment sur la responsabilité de Dieu dans le bonheur ou le malheur des hommes.

Cette œuvre [1], qui comportait quelque trois cents lignes, en vingt-sept strophes de onze vers chacune, est en outre un poème acrostiche. Les onze vers de chaque strophe commencent par la même syllabe, et le déroulement de ces vingt-sept syllabes initiales donne une phrase qui, en akkadien, signifie : « Je suis Saggil-kênamoubbib, le prêtre incantateur, dévot des dieux et du roi. »

Il ne fait pas de doute que l'auteur a voulu signer de la sorte son œuvre. Ce Saggil-kênamoubbib n'est d'ailleurs pas un inconnu pour nous. Son nom est cité dans une liste chronologique de « grands Sages », qui le situe au temps de Nabuchodonosor Ier (*ca.* 1124-1103) et d'Adad-apal-idinna (*ca.* 1067-1046). On peut donc penser que la *Théodicée babylonienne* fut écrite, à Babylone, vers la fin du second millénaire avant notre ère. Nous n'en possédons pas l'édition originale, et nous

1. Voir, notamment, B. Landsberger, dans *Zeitschr. f. Assyriol.*, 43 (1936), pp. 32-76 ; W. G. Lambert : *Babylonian Wisdom Literature*, 1960, pp. 63-91 ; et l'étude de J. Bottero, dans l'*Annuaire de l'École pratique des hautes études* (IVe Sect.), 1966-1967, pp. 100-106.

: la connaissons que par des copies postérieures ; certaines apparte-ient à la bibliothèque d'Assourbanipal, d'autres sont plus récentes core et l'une d'elles date même de l'époque parthe.

Chacun des deux lettrés, strophe après strophe, y prend tour à tour parole. Celui qui ouvre les débats est pessimiste, aigri, révolté. epuis sa plus tendre enfance, malheurs et misère l'accablent. De cette fortune, il rend le destin sans doute, mais aussi les dieux, responsable. artout, en effet, ici-bas, les justes sont opprimés, et les méchants iomphent. Toutes les valeurs morales paraissent bouleversées. omment croire dès lors en la justice divine, à quoi bon respecter les éceptes religieux, pourquoi se plier aux conventions sociales ?

Son interlocuteur, chaque fois, s'efforce de lui répondre en défenseur : la morale, de la religion et de l'ordre établi. Il invoque les lois turelles qui règlent inexorablement la vie éphémère des hommes. affirme et justifie sa foi en l'immanence de la justice divine. Tôt tard, les impies sont punis, et la vertu récompensée. Mais la vue s mortels est trop courte, et, trop brève, leur expérience, pour qu'ils issent pénétrer et comprendre les longs desseins des dieux. C'est ailleurs la faiblesse de leur jugement qui engage les hommes sur la ie du mal et de l'erreur.

En fin de compte, le pessimiste rendra les armes. Il admettra à son ur la transcendance de Dieu et l'infirmité de la nature humaine. en remettant désormais à la clémence divine, il attendra patiemment, ns le droit chemin, que la divinité, au cœur insondable, lui soit de ouveau bienveillante.

Ainsi, par son contenu, ce dialogue dépasse-t-il de haut les simples urnois littéraires dont sa forme s'inspire. Celle-ci, d'ailleurs n'est s moins remarquable. La langue est sobre et nette, volontiers cherchée et rehaussée de termes ou de tournures rares. Souvent, les ers, les distiques ou les tercets, sont frappés en forme de sentences. 'auteur vise manifestement à une concision, à une force dans l'expres-on qui, trop souvent, font défaut aux autres œuvres de même préten-on. Malgré quelques flottements dans l'enchaînement des idées, la *héodicée babylonienne* reste, par la hauteur des vues qu'elle exprime, ne œuvre maîtresse pour la connaissance de la pensée religieuse et philosophique » de l'ancienne Mésopotamie.

. (A)

« Ô sage, [mon ami,] [1] laisse-moi, veux-tu, te dire [ce qui m'afflige.]

1. Le début de la première strophe est très mutilé. Les restitutions proposées estent hypothétiques.

[Écoute ! De mes peines] je veux te faire part ;
[toi, qui es] mon compagnon, [je m'en remets] à toi !
[Aie pitié de moi] qui souffre ! Je chanterai à jamais tes louanges !
Où (trouverais-je) un homme de bon conseil qui te vaille ?
Où (trouverais-je) un sage qui te puisse égaler ?
Où (trouverais-je ailleurs) un conseiller à qui dire mon angoisse ?
J'étais à peine formé, que les tourments m'ont assailli.
Dernier de mes frères, le Destin m'a ravi celui qui m'engendra,
la mère dont je suis né s'en est allée au Pays-sans-retour,
mon père et ma mère m'ont abandonné sans personne pour m'élever !

II. (B)

— Mon respectable ami, ce que tu dis là est bien triste chose,
mais, ô très cher, en laissant ton âme nourrir de mauvaises pensées,
tu fais que ton esprit, pourtant relevé, semble celui d'un incapable
et tu as changé tes traits radieux en une sombre apparence !
Nos pères sont voués à suivre le chemin de la mort ;
il leur fut, depuis toujours, prescrit de passer le fleuve des Enfers.
Mais si, dans leur ensemble, tu considères les humains
ce n'est pas [le hasard] [1] qui a enrichi un aîné sans ressources ;
et le gras possesseur de richesses, qui donc l'a favorisé ?
Seul, obtient le succès celui qui regarde la face de Dieu,
seul, l'humble adorateur de la déesse accumule l'abondance.

III. (A)

— Ton cœur, mon ami, est une eau jaillissante dont la source ne tarit pas,
il est la masse accumulée de la mer, qui jamais ne diminue !
A toi donc, je vais poser une question ! Saisis bien mon propos,
prête-moi un moment attention, écoute mes paroles :
mon corps est abattu, la consomption m'a privé de couleurs ;
on a fait s'en aller mon succès, passée est mon abondance,
ma force s'est affaiblie, ma prospérité a cessé ;
dépression et soucis ont obscurci mes traits.
Le blé de mes champs est bien loin de me rassasier,
ce que j'ai de forte bière, vie des hommes, est [trop peu] pour contenter ma soif.

1. Restitution douteuse.

Une existence heureuse me sera-t-elle assurée ? Je voudrais en savoir le moyen !

IV. (B)

— Bien pesé est ce que je dis [1] [, mais...].
En propos confus tu as [changé] tes avis (jadis) pleins de rigueur,
tu as infligé à [ton esprit] égarement et déraison,
tu as [rendu] aveugle ton [jugement] excellent.
A jamais et sans cesse [te sera rendu] ce que tu désires,
mais ta protection [d'antan], par des prières [tu la retrouveras],
par [des sacrifices], ta déesse, apaisée, reviendra ;
[les dieux] qui ne (t')ont pas accordé la prospérité prendront pitié à [tes supplications].
Tourne-toi constamment vers les [observances de] la justice
et ton [maître] tout-puissant se montrera débonnaire,
il éloignera [de toi sa colère] (et te) témoignera sa bienveillance.

V. (A)

— Je m'incline, ami, devant toi, j'ai compris ta sagesse,
[j'ai bien suivi] l'expression [de tes paroles].
Mais laisse-moi, veux-tu, te dire [quelque chose de plus].
L'onagre, cet âne sauvage, qui se gave [de nos moissons],
a-t-il jamais prêté l'oreille au prêtre qui garantit la volonté (des dieux) ?
Le féroce lion, qui toujours ne mange que la meilleure viande,
apporta-t-il jamais offrande de farine pour dénouer l'ire de la déesse ?
En vérité, le nouveau riche, dont s'est multipliée l'abondance,
a-t-il jamais pour Mami pesé de l'or précieux ?
Ai-je jamais refusé mes offrandes ? J'ai prié Dieu
et, de la déesse, j'ai pieusement offert les oblations régulières !
Mes paroles [sont vraies !]

VI. (B)

— Ô Palmier, arbre de richesse, ô mon frère précieux,
favorisé de toute sagesse, ô joyau d'or massif !
Même si tu es assuré comme la terre ferme, insondable est le dessein de Dieu !
Oui, considère, dans la steppe, le superbe âne sauvage,
parce qu'il racle les champs qu'il piétine, la flèche se tourne vers lui !

1. Littéralement : *ma bouche est contrôlée.*

Considère, veux-tu, cet ennemi du bétail, le lion, auquel tu as pensé :
pour les méfaits qu'il commet, la fosse pour lui est ouverte !
Quant à l'opulent nouveau riche, dont s'accumulent les biens,
dans le feu, avant son heure, le roi (souvent) le voue aux flammes !
Peux-tu désirer suivre le chemin que ceux-là ont suivi ?
Cherche plutôt le durable bienfait de la faveur de Dieu !

VII. (A)

— Ton esprit est le Vent du Nord, souffle agréable aux hommes.
Ton avis est excellent, ô le meilleur des partenaires !
Juste un mot, toutefois, je voudrais ajouter devant toi :
c'est un chemin de bonheur que suivent ceux qui ne cherchent pas Dieu,
alors que s'appauvrissent et perdent leurs biens les zélateurs fervents de la déesse !
Dès ma prime jeunesse je me suis tourné vers la volonté de Dieu,
en adorations et ferventes prières j'ai recherché la déesse ;
j'ai porté comme un joug une servitude sans profit :
c'est le dénuement que Dieu m'a donné en guise de richesses ;
un estropié m'est supérieur, un fou me passe devant,
le coquin est au pinacle, moi je suis rabaissé !

VIII. (B)

— O homme honnête, (pourtant) intelligent, tout ce que tu ressasses là n'a pas de sens !
Tu as abandonné la vérité, tu t'es moqué des desseins de Dieu ;
tu as, dans ton cœur, désiré ne plus observer les rites divins,
et, [dans ton âme,] tu [as oublié] les vraies lois cérémonielles de la déesse.
Les desseins de Dieu [sont] aussi [loin de nous] que le tréfonds des cieux.
[On] ne saurait ent[endre] ce qui sort de la bouche de la déesse.
De les comprendre exactement [les humains] restent [incapables],
leurs pensées, aux hommes, [demeurent inaccessibles],
enseigner les voies de la déesse [est impossible aux hommes],
car, terre à terre [1] est leur esprit [...]
. . . . . .

1. Littéralement : *est près (d'eux)*.

Une lacune dans nos sources nous prive ici du texte des trois strophes suivantes (IX, X et XI), et ce qui reste de la strophe XII est trop mutilé pour pouvoir donner un sens suivi. A la treizième strophe, c'est le pessimiste qui reprend la parole.

XIII. (A)

« Je veux abandonner ma maison [...],
je ne veux plus avoir besoin de rien [...],
je veux oublier les rituels des dieux, fouler aux pieds les rites,
je vais égorger un veau, [faire provision] de nourriture,
je veux partir loin d'ici, je veux prendre le large,
j'ouvrirai un trou d'eau, j'en laisserai couler le flot,
comme un voleur, je vagabonderai à distance par la campagne,
j'entrerai de maison en maison pour parer à ma faim,
affamé, je chercherai en tous sens, je battrai les chemins,
comme un mendiant, je reviendrai dans [ma ville (?)].
Le bonheur s'est éloigné de moi [...] ! »

Jusqu'à la vingt-deuxième strophe, le texte de nouveau ne présente que des vers plus ou moins incomplets. Lorsque le fil du dialogue reprend alors avec plus de clarté, le conformiste répond à son ami :

XXII. (B)

« . . . . . .
Du fripon dont tu enviais le visage épanoui,
la musique qui suit ses pas d'un seul coup disparaît !
Le coquin qui, contre le gré des dieux, a acquis la richesse,
d'un assassin l'arme le poursuivra !
Si tu ne cherches pas la volonté de Dieu, quel sera ton profit ?
Qui tire le joug de Dieu, fût-elle maigre, a pitance assurée.
Recherche le souffle favorable des dieux
et ce que, en un an, tu auras perdu, sur-le-champ te sera compensé !

XXIII. (A)

— J'ai eu beau regarder dans le monde, contradictoires sont les signes,
Non, Dieu ne barre pas la route au diable !
Vois, un père hâle la barque dans les canaux,
et son grand fils paillarde dans son lit !
Un frère aîné suit son chemin, (ardent) comme un lion,
et le benjamin se réjouit de pousser une mule !

Un héritier parcourt en tous sens les rues en portefaix
et son cadet tient table ouverte [1] pour les pauvres !
Moi qui me suis humilié devant Dieu, qu'ai-je gagné de plus ?
Me voici agenouillé aux pieds de mon inférieur [2]
et le rustre [3], riche et opulent, me traite avec mépris !

XXIV. (B)

— O prudent, ô savant, ô roi de sagesse,
ton âme est-elle tourmentée, et voilà que tu maltraites Dieu !
Le cœur de Dieu est aussi loin (de nous) que le tréfonds des cieux.
Sa connaissance est ardue et les hommes l'ignorent :
ceux qu'Arourou a créés de sa main sont uniformément des êtres vivants ;
comment se fait-il alors qu'un premier-né soit toujours plus malingre ?
Le premier veau d'une vache est de peu de valeur,
alors que le petit suivant vaut deux fois plus que lui.
Un enfant débile vient au monde d'abord,
mais « solide héros » est le nom du second.
On a beau chercher quel peut être le dessein de Dieu, les hommes l'ignorent !

XXV. (A)

— Prête-moi attention, mon ami, essaie de comprendre ma pensée,
observe ce que, de mon mieux, je m'efforce de dire.
On exalte les paroles du notable, qui a l'expérience du meurtre,
mais on rabaisse le pauvre hère qui ne fait de tort à personne !
On maintient (aux honneurs) le scélérat qui abomine la justice,
mais on chasse le juste, attentif aux volontés de Dieu !
On remplit d'or le trésor du forban,
mais on vide de ses provisions le grenier du malheureux !
On renforce le pouvoir de l'arrogant chez qui tout est péché,
mais on anéantit le faible et l'on repousse le chétif.
Et moi, l'insignifiant, le nouveau riche me persécute !

1. Littéralement : *fait don de nourriture aux pauvres.*
2. Le terme désigne un homme de basse classe sociale.
3. Ce mot (*ahourroû*) a un double sens. Outre celui qui est adopté ici, il peut signifier « jeune frère » ; c'est le sens qu'adopte le *Chicago Assyrian Dictionary* (A, 216, b), dans la traduction qu'il donne de ce vers : *the rich and the opulent (brothers) treat me, as youngest son, with contempt.*

XXVI. (B)

— Le roi des dieux, Narrou [1], créateur des humains,
le glorieux Zouloummar [2], qui modela leur argile,
la reine, qui les façonna, la souveraine Mami,
ont gratifié l'humanité d'un raisonnement tortueux [3],
ils lui ont à jamais donné, non pas la vérité, mais l'erreur [4].
Aussi est-ce avec éclat que l'on parle de la faveur du riche :
« C'est un roi, dit-on ; la fortune l'accompagne ! »
mais, le pauvre hère, on le traite mal, comme un voleur,
on le gratifie de calomnies, on médite de le tuer,
mensongèrement, on lui impute tous les maux, parce qu'il n'a pas de protecteur,
d'épuisement on le fait périr [5], on l'éteint comme une flamme !

XXVII. (A)

— Tu es compatissant, mon ami ! Tiens compte de mon angoisse !
Viens à mon aide ! Vois ma douleur ! Sache-le :
je suis attentif, respectueux, suppliant ;
jamais, un seul instant, je n'ai vu secours ni assistance,
j'ai marché, sans bruit, dans les places de ma ville,
ma voix était sans éclat, et basse, ma parole,
je ne portais pas haut la tête, je regardais le sol,
je ne fanfaronnais pas, comme un esclave, parmi tous mes collègues :
que les dieux, qui m'ont délaissé, m'accordent (de nouveau) leur aide,
que la déesse, qui [m'a abandonné], me reprenne en pitié ! »
Le Pasteur, Soleil des peuples, fait paître comme un dieu. [6]

1. Un des noms du dieu Enlil. Sur le sens exact du dernier mot du vers, *cf.*, ci-dessus, p. 65, note 3.
2. Autre dénomination du dieu Ea. Le verbe qui suit, signifie littéralement « pincer » : pincer l'argile est le geste classique du modeleur.
3. Littéralement : *d'un parler embrouillé, perverti.*
4. Plus exactement peut-être : le mensonge ; mais l'erreur est le mensonge involontaire.
5. La même expression se retrouve dans le *Poème de la Création*, I, 138.
6. Ce dernier vers est en dehors de l'économie générale du texte. Il constitue une sorte d'« envoi » au roi, sans aucun lien avec ce qui précède. Peut-être est-il une réminiscence de la conclusion des anciens « débats » sumériens, dans lesquels un roi tenait parfois le rôle d'arbitre (*cf.* J. Bottero : *op. cit.*, p. 102).

Le Juste souffrant

Le problème du mal et de la justice divine qu'évoque la *Théodicée babylonienne* fait aussi l'objet d'un autre poème, non moins célèbre, que l'on désigne souvent, comme le faisaient déjà les Anciens, par ses trois premiers mots : *Loudloul bêl nêmeqi*, « Je veux louer le Seigneur de Sagesse ». Il est connu depuis fort longtemps [1], et ses premiers traducteurs, frappés par les ressemblances qu'il présente avec le Job biblique, lui avaient donné le nom de *Juste souffrant*, qui, depuis, lui est également resté. [2]

Il ne s'agit plus ici d'un monologue, comme était la *Théodicée*, mais au contraire d'un long monologue, dans lequel un homme accablé de malheurs et de souffrances immérités fait le récit de son infortune.

Le poème comprenait vraisemblablement quatre tablettes. Les trois premières, en plus ou moins bon état, ont été, dès l'abord, reconnues comme telles. Mais on a hésité à identifier un autre fragment qui, manifestement de même inspiration, est très vraisemblablement ce qui nous reste de la quatrième et dernière tablette. [3]

C'est à la glorification du dieu de Babylone qu'est consacré ce monologue du *Juste Souffrant*. Mardouk y est même considéré, sinon comme dieu unique, du moins comme le seul dieu de fait, et le seul responsable du destin des hommes.

Ce que le Juste (dont le nom, Shoubshi-meshrê-Shakkan, apparaît dans le courant de l'œuvre) évoque de sa vie, donne à croire qu'il fut, avant de tomber dans l'adversité, un personnage influent à la cour d'un roi de Babylone, vers la fin sans doute du deuxième millénaire, si l'on en juge par son nom et par celui de deux de ses contemporains qui interviennent dans le récit.

Ceux-ci, l'un de Nippour, l'autre, de Babylone, sont connus par ailleurs : ce sont deux lettrés célèbres, dont les noms sont passés à la postérité [4]. On peut donc penser que la triste aventure du Juste souffrant n'est pas entièrement imaginaire et qu'elle garde le souvenir de la disgrâce et de la déchéance d'un dignitaire, dont la personnalité sans doute importait moins que la leçon que proposaient ses épreuves.

Le récit de ses malheurs fait l'objet de la plus grande partie du

1. En partie, dès 1875.

2. *Cf.*, à son sujet, la publication magistrale qu'en a faite W. G. Lambert, dans *Babylonian Wisdom Literature* (1960), pp. 21-62, et l'étude de J. Bottero, dans l'*Annuaire de l'École des hautes études* (IVe Sect.), 1965-1966, p. 105-111. *Cf.* aussi E. Leichty, dans *Orientalia*, 28 (1959), pp. 361-363.

3. H. Zimmern : *Zum bab. Neujahrfest*, II, 1918, pp. 45 et suiv. ; *Archiv. f. Orientforsh.*, XVIII (1957), pp. 378 et suiv. ; W. G. Lambert : *op. cit.*, p. 25.

4. Leur nom figure sur une liste de « grands lettrés d'autrefois » (*cf. Journal of Cuneiform Studies*, XI (1957), 12, lignes 9 et 17.

monologue. Dans la première tablette, l'infortuné se lamente d'avoir perdu ses richesses, sa position sociale, la confiance du roi et l'estime de ses concitoyens. Il demeure désormais pauvre et méprisé, sans avoir pourtant rien fait qui méritât pareilles tribulations. A cette déchéance sociale viennent, dans la deuxième tablette, s'ajouter les souffrances et la maladie. Les maux les plus divers, les plus douloureux, les plus mystérieux aussi, et non moins immérités, le frappent tout à tour. Il en arrive à une telle extrémité que sa famille déjà le pleure et prépare ses funérailles.

Pourtant, dans les deux derniers vers de la tablette, subsiste encore une lueur d'espoir. Cette espérance de guérison et de grâce va se réaliser au cours de la troisième tablette. Dans trois songes successifs, des personnages lui apparaissent, qui le purifient et intercèdent pour lui. Un quatrième envoyé de Mardouk lui apportera le pardon du dieu et la promesse d'un bonheur retrouvé.

Sans doute, dans le récit de ses maux, le narrateur évoque-t-il incidemment ses péchés, ses fautes et ses négligences (III, 57-60), mais il insiste bien davantage sur la rigueur imméritée du châtiment qui le frappe. Pourquoi son dieu le traite-t-il comme un impie coupable de tous les crimes, alors qu'en son âme et conscience il sait que sa conduite, dans ses actes et dans ses pensées, fut toujours irréprochable. Il en vient à se demander si, pour Dieu et pour les hommes, les valeurs morales et religieuses ont le même sens. Il comprend finalement que les desseins des dieux sont impénétrables aux mortels, et que ce mystère insondable peut seul expliquer les apparentes injustices de la condition humaine.

Nous retrouvons ici l'idée maîtresse de la *Théodicée babylonienne*, qui culminait, elle aussi, dans la révélation de la transcendance divine et l'affirmation de la liberté incompréhensible de Dieu. Mais, dans ce long monologue, nous sommes loin de l'expressive concision de la *Théodicée*. Complaisamment prolixe, il ne sait pas toujours éviter le verbiage et l'emphase. L'affectation des termes cliniques, pour décrire les symptômes et les maladies, ajoute moins de pathétique à l'évocation des souffrances subies qu'elle n'accuse la recherche de l'effet littéraire.

Pourtant, en dépit de ces artifices, on ne saurait dénier au *Loudloul bêl nêmeqi* une place méritée parmi les grands textes de l'histoire des religions.

Tablette I

Je veux louer le Seigneur de Sagesse, le dieu [avisé],
qui irrite la Nuit [1], *mais déploie grand [le Jour],*

1. Mardouk irrite la nuit, sans doute, en la maîtrisant, elle qui est l'ennemi des dieux et des hommes (*cf.* Borger, dans *Journ. of Cuneif. Studies*, 18, p. 5).

Mardouk, le Seigneur de Sagesse, le dieu [avisé],
qui irrite la Nuit et déploie grand le Jour,
lui qui, tel un cyclone tempétueux, enveloppe tout de sa colère,
mais dont aussi le souffle est bienfaisant comme un zéphyr du matin !

Sa fureur est irrésistible, sa rage est le Déluge,
mais toujours son cœur se retourne et son esprit revient [1],
lui dont les cieux ne peuvent supporter le choc de ses mains,
mais dont la paume est apaisante, et qui fait grâce aux morts !
. . . . . .

Ces premières lignes du poème, récemment retrouvées [2], ne restituent qu'une partie de la longue lacune qui, en son début, mutile la première tablette. Plus de trente vers manquent encore.

. . . . . .
Mon dieu m'a abandonné, il est à jamais disparu,
ma déesse m'a fait défection, elle s'est éloignée [de moi] !
(De moi) s'est séparé le génie bienfaisant qui m'accompagnait,
et s'est enfui mon ange protecteur, pour chercher quelqu'un d'autre !
Ma vitalité m'a été ravie, ma virile apparence s'est assombrie,
ma belle santé s'en est allée, et toute protection a disparu d'un coup !
Comme des signes terrifiants se présentaient à moi,
je suis sorti de ma maison et, dehors, j'ai marché au hasard.
Mes présages consultés étaient pleins de trouble et, tous les jours, enflammés.
En quittant le devin et l'interprétateur des songes,
je n'étais pas plus fixé sur le chemin à prendre,
et de mauvais augure étaient pour moi les propos des gens dans la rue [3].
Lorsque je dors, au cours de la nuit, mon rêve est terrifiant.
Du roi (lui-même), être divin [4], *Soleil de son peuple,*
le cœur est courroucé, et, pour mon malheur, ne peut être apaisé.

1. Revient au calme et à la bienveillance.
2. Voir E. Leichty, dans *Orientalia*, 28 (1959), pp. 361-363 et W.-G. Lambert : *op. cit.*, Addenda, pp. 343-344.
3. Il s'agit ici d'une sorte de divination que connut aussi l'Antiquité classique (clédonisme). Les propos entendus par hasard dans la rue servent d'oracles et sont, suivant leur contenu, favorables ou néfastes (*cf.* A. L. Oppenheim, dans *Archiv. f. Orientforschung*, 17, pp. 49 et suiv.)
4. Mot-à-mot : *chair de dieu.*

Les gens de cour ne font contre moi qu'amasser de l'hostilité,
ils se réunissent et échangent entre eux des choses à ne pas dire ;
ainsi (dit) le premier : « Je lui ferai perdre la vie ! » [1].
Un deuxième déclare : « Je lui ferai quitter son poste ! »
De la part d'un troisième : « Je m'emparerai de ce qu'on lui a confié ! »
« J'entrerai dans sa maison ! » proclame un quatrième,
et un cinquième : « Chambarde son office (!) ! » [2].
Un sixième, un septième persécutent mon (!) génie protecteur (?).
La bande des sept a regroupé leur clique ; [3]
impitoyables comme un démon-aloû, ils sont pareils à... [4]
Ils ne sont qu'un corps, ils n'ont qu'une même bouche,
contre moi, ils ont la rage au cœur et flambent, comme un feu, de fureur ;
la (seule) faveur qu'ils me témoignent est médisance et calomnie ;
ma bouche (jadis) pleine d'assurance, ils la tiennent en bride,
moi dont les lèvres étaient volubiles, je suis comme un sourd-muet,
sonores qu'ils étaient mes appels sont réduits au silence !
Ma tête, que je portais haut, est penchée jusqu'au sol,
mon cœur vigoureux s'est affaibli de terreur,
ma vaste poitrine, un apprenti (maintenant) la repousse,
mes bras, pleins d'activité, sont l'un et l'autre paralysés !
Moi qui paradais comme un seigneur, j'ai appris à raser les murs !
De superbe que j'étais, j'ai tourné à l'esclave.
Au lieu de ma vaste famille, je suis devenu solitaire !
Lorsque je marche dans la rue, les doigts vers moi se pointent,
et, si j'entre au Palais, les yeux clignent de mon côté !
Ma ville, durement, me regarde comme un ennemi,
comme s'il était mon adversaire, mon pays n'est que fureur,
mon frère en un étranger s'est tourné,
et mon camarade, en méchant et en démon !
La rage de mon compagnon ne cesse de m'accuser,
mon collègue (contre moi) fourbit constamment ses armes,
mon meilleur ami veut abréger ma vie !
Publiquement, en plein tribunal, mon esclave m'a maudit,

1. Littéralement : *je lui ferai verser sa vie.*
2. Toutes les copies présentent ici une expression incompréhensible dans le contexte ; il s'agit vraisemblablement d'une corruption ancienne du texte (< *pîhâtou* ?).
3. Dans le développement qui précède et dans les vers qui suivent, on reconnaît des réminiscences de passages épiques, comme ceux du *Poème d'Era* (I, 30-38) ou du *Poème babylonien de la Création* (I, 128 et suiv.), etc.
4. Ici, un hapax, de sens inconnu.

ma servante, devant la foule, a dit (sur moi) des infamies !
Quand une de mes connaissances me voit, elle se tient au large !
Ma famille me traite comme si je n'étais pas de sa chair [1] *!*
A qui parle avec bienveillance de moi la fosse est ouverte,
mais est au pinacle qui proclame des infamies sur moi !
Dieu assiste qui dit de moi des choses à ne pas dire,
mais, qui intercède pour moi, la mort vers lui se hâte !
Celui qui, à mon propos, dit des insanités, son génie protecteur le garde bien portant.
Je n'ai eu personne qui m'accompagnât, ni vu quelqu'un de compatissant.
A la canaille et à la populace on a partagé ce qui était à moi... [2]
De mes champs on a chassé le cri joyeux (des moissonneurs) [3],
et, comme le domaine d'un ennemi, réduit mon domaine au silence !

On a fait prendre à un autre mon office sacré
et laissé un étranger officier dans mon rituel !
Le jour n'est que soupirs, la nuit, lamentations,
tout le mois, des plaintes, et tristesse, toute l'année !
Tous les jours de ma (vie), je gémis comme une colombe,
[au lieu de] chanter, je crie d'une voix plaintive,
mes yeux sont toujours [dans le temps de] pleurer sans cesse,
et le haut [de mes] joues est brûlé par [d'incessantes] larmes !
[On voit] sur mon visage l'alarme [de mon] cœur
[et mes traits ne sont que cr]ainte [et que terreur] !

. . . . . .

Tablette II

De cette année à l'autre, le terme fixé était passé [4].
J'ai beau me tourner, c'est malheur et malheur encore !
Pour moi, la méchanceté s'accroît et je ne vois pas de justice !
J'ai crié vers Dieu, il m'a refusé son visage,
j'ai supplié ma déesse, elle n'a pas relevé la tête !
Le devin, par la divination, n'a pas décidé de mon avenir ;
malgré sa libation, l'interprétateur des songes n'a pas élucidé mon cas ;

1. Littéralement : *comme un non-de-sa-chair.*
2. Le vers suivant (100), de lecture et de sens difficiles, a été laissé de côté.
3. Le mot akkadien *alala* est une exclamation de joie, ou désigne le refrain des chants que chantent les travailleurs.
4. Sans doute faut-il entendre : le temps que durent d'ordinaire de telles infortunes.

j'ai imploré l'esprit des morts, il ne m'a pas renseigné [1],
l'exorciste, par les rituels, n'a pas dénoué l'ire divine contre moi.
Quels faits étranges (constate-t-on) partout !
Si je regarde derrière moi, (ce n'est que) persécution et trouble.
Comme un qui n'aurait pas assuré de libations à son dieu,
ou qui n'aurait pas appelé au repas sa déesse,
qui n'aurait incliné [2] *son visage, ou ne se serait ostensiblement prosterné,*
(comme un) dans la bouche de qui auraient cessé prières et oraisons,

qui aurait omis le jour de dieu et négligé les fêtes mensuelles,
qui, par négligence, aurait oublié le culte des dieux,
qui n'aurait à ses gens enseigné ni crainte ni révérence,
qui, sans invoquer son dieu, aurait mangé sa nourriture [3],
ou délaissé sa déesse, sans lui apporter l'offrande de farine,
comme celui qui, follement, aurait oublié son Seigneur,
ou invoqué à la légère la vie de son dieu en un serment solennel
me voici, moi, considéré [4] *!*

Spontanément (pourtant), j'ai songé aux prières et aux oraisons :
l'oraison était pour moi sagesse, et le sacrifice, ma loi.
Le jour où l'on révère Dieu était mon allégresse,
le jour de la procession de la déesse m'était bénéfice et profit,
la prière pour le roi, c'était (toute) ma joie,
et la musique pour lui, c'était pour moi bonheur !
J'ai incliné mon pays à respecter les rites de Dieu,
j'ai appris à mes gens à priser le nom de la déesse.
A celles de Dieu j'ai égalé les laudes du roi
et enseigné au peuple la crainte du Palais.
En vérité, je croyais qu'à Dieu tout cela serait agréable !
Mais ce qui est bon pour soi peut donc être offense pour Dieu
et ce qui est à soi-même détestable peut être bon pour Dieu !
Qui peut apprendre la volonté des dieux dans le ciel ?
Et les desseins divins au fond des abîmes, qui peut les comprendre ?
Où les mortels apprendraient-ils les voies de Dieu ?
Tel, hier, plein de santé, est mourant aujourd'hui.
Tel, brusquement assombri, retrouve tout à coup l'enthousiasme.
Le temps d'éternuer, il chante un air joyeux,
le pas d'après, il gémit comme un lamentateur.

1. Littéralement : *il n'a pas ouvert mon oreille.*
2. Le sens du verbe (*enoû*) est ici incertain.
3. Il faut vraisemblablement comprendre « la nourriture réservée à Dieu ».
4. Lire sans doute, *am-rak.*

Le temps d'ouvrir et de fermer (la bouche [1]), leur esprit a changé.
Sont-ils affamés, ils sont comme des cadavres,
sont-ils rassasiés, ils rivalisent avec leurs dieux.
Dans le bonheur, ils parlent d'escalader le ciel,
souffrent-ils, ils se plaignent de descendre aux Enfers !
Sur ces (contradictions) je m'interroge, sans en saisir le sens profond.

Et, moi, exténué, c'est une tempête qui me poursuit !
Une maladie débilitante m'est venue dessus,
vers moi [2] un vent mauvais a soufflé [du fond de l']horizon,
*la fièvre-*di'ou [3]*, de la surface du monde souterrain, s'est propagée,*
la mauvaise toux est sortie de l'Apsou [4], son (repaire),
un irrésistible outoukkou [5] *a surgi de l'Ekour [6],*
la Lamashtou [7] est descendue du cœur de la Montagne [8],
[avec le fleuve] en crue, est venu le frisson glacé,
la langueur a poussé à travers le sol en même temps que la verdure :
tous ces [maux, se conjuguant,] de moi se sont approchés,
ils ont frappé ma tête, ils ont enserré mon crâne,
[mon visage] s'est assombri, mes yeux sont révulsés [9] ;
(ces maux) me sont passés sur la nuque, ils ont paralysé mon cou,
ils ont frappé ma poitrine, ils ont battu mes seins,
ils ont meurtri mes chairs, ils m'ont jeté dans les convulsions,
à mon épigastre ils font brûler le feu,
ils ont bouleversé mes entrailles, [perturbé (?)] mes organes,
me faisant rejeter de la bave, ils ont enfiévré [mes] poumons,
enfiévré aussi mes membres, et fait trembler ma graisse,
ma haute stature, ils l'ont abattue, comme (s'écroule) un mur,
ma large carrure, comme un roseau, ils l'ont couchée,
je suis affalé comme une herbe ployée, et je gis la face contre terre !

1. Ou (les yeux) ? Dans les mots qui suivent, « leur esprit » signifie naturellement « l'esprit des hommes ».
2. Commande tous les verbes suivants, qui sont à une forme (*ventif*) indiquant un mouvement vers le sujet parlant.
3. La fièvre *di'ou* est une maladie fréquemment évoquée dans les textes magiques. Elle y est caractérisée par un violent mal de tête, mais d'autres symptômes, donnés ailleurs, ont pu faire penser qu'il s'agissait de la variole (R. Labat : *Traité akkadien de pronostics et diagnostics médicaux*, p. XXVII).
4. L'Abîme.
5. Sur ce démon, *cf.* ci-dessus, p. 96.
6. Le nom, qui, en sumérien, signifie « Maison de la Montagne », désigne ici le monde infernal, séjour des démons.
7. Démon femelle.
8. Le monde infernal.
9. Littéralement : *sont couchés* ; on a également proposé le sens de *ont coulé* (*cf.* W. G. Lambert, dans BWL, p. 192).

*Le démon-*alou *s'est vêtu de mon corps comme d'un vêtement,*
la torpeur m'a recouvert comme un filet.
Mes yeux s'écarquillent, et ils ne voient pas,
mes oreilles sont ouvertes, et elles n'entendent pas ! [1]
La paralysie a saisi tout mon corps,
la commotion est tombée sur mes chairs,
l'ankylose a saisi mes bras,
la pourriture est survenue à mes genoux,
mes pieds ont oublié qu'ils pouvaient marcher,
une attaque m'a frappé, j'étouffe à l'improviste.
La Mort [est là], elle a recouvert mon visage !
A l'interprétateur des songes je ne réponds plus quand il s'occupe de moi.

[Ma famille] me pleure. J'ai perdu conscience.
Un bâillon est posé sur ma bouche
et un verrou me ferme les lèvres :
ma « porte » est verrouillée (et) ma « source » est bouchée. [2]
Mon inanition se prolonge, mon larynx est fermé.
Me donne-t-on du grain, c'est puanteur que j'avale,
la bière, vie des hommes, m'est devenue désagréable.
Et de plus, ce mal dure depuis longtemps ;
faute de nourriture, mes traits sont altérés,
flasques sont mes chairs, et mon sang s'est versé ;
mes os se dessinent (sous) ma peau (qui seule) les recouvre,
*mes muscles [3] sont enflammés, [ils ont] pris le mal-*ouriqtou.
J'ai gardé le lit comme une prison, sortir (n'est que) gémissements,
en une geôle pour moi s'est changée ma maison,
ma chair est une gangue (où) sont immobilisés mes bras,
moi-même suis des chaînes (où) sont tombés mes pieds.
Très douloureux est le choc que j'ai subi, la blessure en est grave,
le fouet qui m'a frappé est tout rempli d'épines,
l'aiguillon qui m'a transpercé est garni de piquants ;
tout le jour, un persécuteur me persécute,
qui, pendant la nuit, ne me laisse souffler un instant !

1. Rappelle le passage de *Jérémie*, V, 21 : *Ils ont des yeux et ne voient point, ils ont des oreilles et ils n'entendent point.*
2. Désignations imagées, vraisemblablement, de la bouche, ou peut-être, plus largement, des voies qui permettent à l'homme de communiquer avec l'extérieur, en particulier, pour respirer, pour parler et pour boire.
3. Le terme, en akkadien, peut désigner les différents « réseaux » du corps humain (réseau sanguin = artères et veines ; réseau musculaire = muscles et tendons). Le mot qui termine la ligne est de sens inconnu : il peut être un nom de maladie, ou celui d'une partie du corps (auquel cas, il faudrait modifier la restitution proposée pour le verbe).

Dans le bouleversement où je suis, mes muscles sont défaits,
mes membres, écartelés, gisent de part et d'autre.
Dans mon fumier, comme un bœuf, j'ai passé mes nuits
et je me suis, comme un mouton, barbouillé de mes excréments !
Mes symptômes ont effrayé l'exorciste
et mes mauvais présages ont troublé le devin ;
l'incantateur n'a pas élucidé la nature de ma maladie
ni le devin assigné un terme à mon mal.
Dieu n'est pas venu à mon aide et ne m'a pas pris la main,
ma déesse ne m'a pas pris en pitié et n'a pas marché près de moi !
Ma tombe était ouverte, déjà prête ma parure (dernière)
et, avant même ma mort, était achevée ma lamentation funèbre !
Tout mon pays a dit de moi : « Qu'il fut injustement traité ! »
En l'apprenant, de celui qui me veut du mal [1] *le visage s'est épanoui*
et, quand on en a dit la nouvelle à celle qui me veut du mal, son cœur s'est réjoui.
Mais je connais le jour de toute ma famille,
où, parmi mes connaissances, leur Soleil aura pitié [2].

Tablette III

Sa main était lourde, je ne pouvais la supporter,
terrible était la crainte que j'avais de lui [...].
Sa [face (?)] était furieuse, [sa voix,] le Déluge lui-même.
Son comportement était violent, [...].
[Du fait de] cette pénible maladie, de moi-même je n'avais [plus connaissance],
j'avais perdu conscience, [mon mal] me faisait divaguer.
Le jour et la nuit, pareillement, je gémissais,
en rêve, aussi bien qu'au réveil, [j'étais] très malade.
(Alors) un homme jeune, d'extraordinaire stature,
de proportions magnifiques, immaculé dans ses vêtements... [3]

1. Le mot akkadien signifie « qui se réjouit (du mal d'autrui) » ; ici, il est au masculin, et, au féminin, à la ligne suivante.

2. De ces deux vers difficiles, la traduction proposée est celle de W. G. Lambert (BWL, p. 46). Elle évoque une espérance de guérison et de bonheur que réalisera Mardouk (leur Soleil), bonheur que partageront famille et connaissances. On retrouve cette même espérance dans *Job*, 19-25 : *Mais je sais que mon rédempteur est vivant et qu'il se lèvera le dernier sur la terre.* Une autre traduction, toutefois, est proposée par d'autres commentateurs (*cf.* LAMBERT, *ib.*, p. 295) :

Sombre est le jour pour toute ma famille
et, obscurci, leur soleil pour ceux qui me connaissent.

3. Le vers suivant (11) a été laissé de côté, non seulement parce que la fin est de lecture difficile, mais aussi parce qu'il pourrait bien n'être qu'une glose.

couvert de surnaturelle splendeur, vêtu d'épouvantes,
m'apparut [1] *et se tint debout, au-dessus de moi,*
et quand je le [vis], mes chairs en furent paralysées.
Il me dit : « La Dame, vers toi, m'a envoyé te dire :
. . . . . .

Les cinq lignes suivantes sont trop mutilées pour pouvoir nous donner de ce premier rêve un récit cohérent. On y lit seulement : « *... je le déclare... elle a mandé au roi lui-même... en silence, ils... calmement, ils m'ont écouté...* ». Le texte redevient compréhensible avec le récit d'un second songe.

. . . . . .
Pour la deuxième fois, [je vis un rêve],
et, dans le rêve que je vis [cette nuit-là],
un prêtre-lustrateur [apparut devant moi]
qui tenait [dans sa] main le tamaris [2] *purificateur :*
« Tâb-outoul-Enlil [3] *(, me dit-il,) le purificateur* [4] *de Nippour,*
m'a envoyé ici pour que je te purifie. »
Il [versa] sur moi l'eau qu'il portait,
il lança l'incantation de vie [5], *et me frotta le corps.*
Une troisième fois, je vis un rêve,
et, dans le rêve que je vis cette nuit-là,
une jeune fille de belle apparence,
reine des peuples, semblable à une divinité,
m'apparut et s'assit [à mon chevet] :
« Demande grâce pour moi, [qui souffre tellement !]
— Ne crains rien [6], *me dit-elle, j'in[tercéderai pour toi]... »*
Elle dit : « Grâce pour lui qui souffre tellement,
qui que ce soit qui, pendant la nuit, a eu cette vision ! »
Dans le rêve, (parut) Our-Nin-din-lougga, le Babyl[onien (?)],
homme jeune, barbu, coiffé de sa tiare,

1. Littéralement : *il entra vers moi.*

2. Le rameau de tamaris sert de goupillon pour asperger le patient d'eau bénite.

3. Le nom est transposé en sumérien (*Lál-úr-alim-ma*), ainsi qu'on aimait le faire à l'époque cassite. Il en est de même pour le nom cité l. 39, auquel nous avons laissé sa forme sumérienne ; il pourrait en effet se lire mot à mot *Ur-Bélit-muballiṭat-mîti* ou n'être que l'exégèse du nom plus commun *Amél-Goula.*

4. On pourrait aussi comprendre : « qui habite Nippour ».

5. C'est-à-dire, « l'incantation qui rappelle le malade (ou le mort) à la vie ».

6. C'est là la formule qui introduit d'ordinaire les messages surnaturels, des dieux eux-mêmes ou de leurs porte-parole. La restitution de la fin du vers est très incertaine.

incantateur de son état, portant une tablette :
« C'est Mardouk lui-même (,dit-il,) qui m'envoie te dire :
« A Shoubshi-meshrê-Shakkan [1] *j'apporte* [2] *la prospérité,*
« en ses mains, pures (maintenant), j'apporte la prospérité ! »
(Mardouk, ainsi,) m'a confié aux mains de mon curateur.
[En] état de veille, il m'a envoyé un message,
il a montré à mes gens le signe visible de sa faveur.
Du mal qui se prolongeait [il m'a promptement tiré],
ma maladie, subitement, s'est achevée, [mes chaînes] se sont brisées.
Après que de mon Seigneur le cœur se fut [calmé],
et que du miséricordieux Mardouk l'âme se fut apaisée,
qu'il eut reçu mes supplications [et accueilli mes prières],
[qu'il eut à mon égard témoigné] son bienveillant revire[ment],
qu'il eut dit grâce pour moi, qui souffrais tellement... [3]
[il dénoua les péchés que j'avais commis...],
[il éloigna] les punitions divines que j'[avais endurées...],
[il pardonna] les transgressions dont je [m'étais rendu coupable...]
et il fit emporter par le vent toutes mes négligences !

. . . . . .

A ce texte paraît faire plus ou moins directement suite un autre fragment (Sl 55, rev.) qui décrit comment Mardouk ramena à la santé le Juste souffrant, en chassant, tour à tour, loin de lui toutes les maladies qui l'avaient assailli.

. . . . . .

[Il ap]procha de moi sa formule conjuratoire qui lie [le mal].
[Il chas]sa le Vent-mauvais jusqu'au fond de l'horizon ;
*à la surface du monde souterrain, il fit disparaître [la fièvre-*di'ou*] ;*
dans l'Apsou, son [repaire] il fit descendre la mauvaise toux ;
il renvoya dans l'Ekour l'irrésistible outoukkou *;*
il chassa la Lamashtou et l'expédia vers la Montagne ;
au fleuve en crue et à la mer il remit le frisson glacé ;

1. Nous avons là vraisemblablement le nom de l'auteur du poème.
2. Dans le texte, le verbe est au passé (ainsi qu'à la ligne suivante). C'est l'usage normal dans les lettres : le rédacteur se place, par la pensée, non au moment où il écrit ou dicte le message, mais au moment où son correspondant en prend connaissance.
3. La suite du texte est très mutilée. Nous avons laissé de côté les vestiges des deux vers suivants (55-56) et, pour les trois autres (57-59), proposé, autour des mots essentiels préservés, des restitutions qui ne cherchent qu'à rendre le sens général du passage.

il arracha, comme de l'herbe, la racine de la pourriture ;
la torpeur maléfique qui imprégnait mon sommeil
il la força à se dissiper comme une fumée qui emplit le ciel ;
Mes « malheur ! » et mes « hélas ! »... [1]
il les fit, comme un brouillard, se lever et [disparaître dans] la Terre ;
le mal de tête persistant qui sur moi pe[sait comme un nuage (?)] [2]
il l'enleva comme la rosée nocturne et le chassa de dessus moi ;
mes yeux occultés, qu'avait recouverts un dépôt de mort
quand il l'eut fait partir à 3 600 lieues, il rendit à ma vue sa clarté ;
mes oreilles, qui étaient bouchées et obturées comme (celles d') un sourd-muet,
il ôta leur cérumen, et rouvrit mon ouïe ;
mon nez, qui, par la durée de la fièvre, avait la respiration étouffée
il apaisa son affection pour que je respire [librement] ;
de mes lèvres, qui étaient frénétiques et avaient pris [...]
il essuya la terreur et dénoua la contracture ;
ma bouche, qui était close et inhabile à discourir,
il la décapa comme du cuivre et en fit [briller] la ternissure ;
mes dents, qui étaient serrées et contractées en un bloc,
il les ouvrit en les écartant et [libéra] leurs racines ;
ma langue, qui était contractée et ne pouvait plus se mouvoir,
il essuya ce qui la souillait (?), et volubile redevint mon parler ;
mon larynx [3]*, qui était obstrué, et s'étouffait, comme bloqué,*
il le remit en état, et sa poitrine [4] *chanta comme une flûte ;*
la racine de ma langue, qui était gonflée et ne recevait plus [d'air],
vit sa saburre rentrer dans l'ordre et s'ouvrir son blocage.

. . . . . .

Sur quelques vers mutilés s'interrompt ce fragment. De la fin de la tablette, qui ne nous est pas parvenue, une série de vers isolément mentionnés dans un exercice de « commentaires [5] » fournit au moins quelques jalons. La plupart continuaient, sous la même forme et dans le même esprit, le développement précédent.

1. Les derniers mots du vers sont obscurs.
2. Restitution très incertaine.
3. Ou, plus exactement peut-être, « ma trachée-artère ».
4. Comprendre : la poitrine dont il faisait partie, c'est-à-dire ma poitrine.
5. K. 3292 (G), rev. ; *cf.* W.-G. Lambert : *op. cit.*, pp. 55-56. Les vers, étant vraisemblablement cités sans ordre dans le « commentaire », ne sont pas numérotés, mais distingués simplement par des lettres (a, b, c, d, etc.). Ceux qui sont traduits ci-dessus sont les vers l, m, o, p, q, r.

. . . . . .

Au bord même du Fleuve [1], *où se décide le jugement des gens,*
j'ai été massé au front et libéré de mon esclavage [2]...
J'ai parcouru dans la délivrance la Voie Kounoush-kadrou [3]...
Que celui qui a péché contre l'Esagil l'apprenne par mon exemple [4]...
C'est Mardouk qui, à la gueule du lion qui me dévorait, mit une muselière,
Mardouk qui, à celui qui me pourchassait, a ravi sa fronde et retourné sa pierre !

. . . . . .

Tablette IV

Les premiers vers en ont disparu ou sont plus ou moins mutilés.

. . . . . .

Les Babyloniens ont vu comment [Mardouk] redonne la vie [5]
et toutes les régions des hommes ont glorifié sa grandeur :
« Qui donc a dit qu'il verrait son Soleil ?
Qui a pu avoir dans l'idée qu'il irait au bout de sa rue ?
Qui, sinon Mardouk, de son état de mort peut faire revivre (quelqu'un) ?

Hormis Zarpanitou, quelle déesse donne la vie ?
Mardouk peut faire revivre du tombeau,
Zarpanitou sait sauver de la catastrophe !
Partout où est la Terre et où les cieux s'étendent,
partout où brille le soleil et où brûle le feu,
partout où coule l'eau et où souffle le vent,
ceux dont Arourou a modelé l'argile originelle [6],
créatures douées de vie, et qui marchent [7],

1. Le commentaire, à propos du Fleuve, fait allusion à l'ordalie.
2. Le second hémistiche signifie littéralement « j'ai été libéré de l'*abbouttou* » (c'est-à-dire de la mèche de cheveux qui, coupée ou coiffée d'une certaine manière, caractérisait l'état servile). Mais, il va de soi que l'expression est ici symbolique et évoque l'esclavage dans lequel le péché et la punition divine plongent le pécheur ; au reste, le commentaire glose *abbouttou* par « chaînes ».
3. Il s'agit de la Voie processionnelle de Babylone, dont le nom signifie « Courbe-toi, ô fougueux ! »
4. Mot à mot : *qu'il la voie dans mes mains !*
5. Comme on le voit, le texte de la IVe tablette paraît se raccorder très directement, pour le sens, aux lignes qui précèdent.
6. Mot à mot : *a pincé le pâton d'argile.*
7. Mot à mot : *et dont s'ouvrent les jambes.*

[Mor]tels, tout autant qu'il en est, chantez la gloire de Mardouk !

. . . . . .

Une lacune de plus de trente vers mutile ici le texte. Après avoir sans doute continué à chanter les louanges de Mardouk et de Zarpanitou, le Juste, finalement, évoque le pèlerinage d'action de grâces qu'il a fait à l'Esagil et qui a achevé de lui rendre la santé, la paix et le bonheur.

. . . . . .

[Dans les] prosternements et les supplications, [je suis allé] à l'Esagil.
[Moi, qui étais] descendu au tombeau, je suis revenu à la Porte-du-So[leil-Levant] [1].

A la Porte-de-l'Abondance, l'abondance [m'a été re]donnée.
A la Porte-de-l'Ange-Gardien [2], *mon ange gardien est (re)venu [près de moi].*

A la Porte-du-Salut, j'ai retrouvé le salut.
A la Porte-de-la-Vie, j'ai reçu le don de la Vie.
A la Porte-du-Soleil-Levant, j'ai été (de nouveau) compté parmi les vivants.

A la Porte-du-Clair-Présage, mes présages se sont clarifiés.
A la Porte-de-l'Absolution-des-Péchés, mon péché a été absous.
A la Porte-de-la-Louange, ma bouche a pu interroger.
A la Porte-de-la-Cessation-des-Soupirs, mes soupirs ont cessé.
A la Porte-de-l'Eau-Pure, d'eaux de purification je me suis aspergé.
A la Porte-du-Salut, je me suis rencontré avec Mardouk.
A la Porte-de-l'Infinie-Plénitude, j'ai baisé le pied de Zarpanitou.
En supplications et oraisons, je n'ai cessé devant eux de prier,
devant eux, j'ai placé de l'encens odorant,
j'ai offert cadeaux, offrandes, et présents accumulés,
j'ai immolé des taureaux gras et égorgé de gros moutons (?),
j'ai fait libation sur libation de fine bière miellée et de vin pur,
au génie protecteur, à l'ange gardien, aux divins assistants des murs [3] *de l'Esagil,*

par [d'abondantes] libations, j'ai fait l'humeur radieuse
et, [par de] plantureux repas, j'ai réjoui leur cœur !

. . . . . [4]

1. Sur les portes du grand temple de Babylone, *cf.* (avec corrections) *Reallexikon der Assyriologie*, pp. 357-358.
2. Le nom, en fait (*lamma. ra. bi*), est plus compliqué, mais le dernier élément (*ra. bi*) est de sens obscur (étant vraisemblablement exclue une lecture akkadienne, *rabî*, « grand »).
3. Mot à mot : *le briquetage, l'œuvre de brique de l'Esagil.*
4. Les trois derniers vers sont de nouveau mutilés.

Le maître et son serviteur

Les problèmes qu'évoquent la *Théodicée* et le monologue du *Juste souffrant* ne sont pas tout à fait étrangers à un autre poème, de forme, pourtant, et de ton très différents [1].

Il se compose de onze strophes d'inégale longueur [2]. Le sujet en est apparemment simple. C'est un dialogue entre un maître et son esclave. Au début de chaque strophe, le maître, appelant son valet, lui dit ce qu'il compte faire. Le serviteur approuve chaleureusement son maître. Mais celui-ci renonce aussitôt à son projet. Et l'esclave, d'acquiescer et de développer, pour s'abstenir, d'aussi bonnes raisons qu'il en avait trouvé pour agir. Il en va toujours de même, qu'il s'agisse de se rendre au palais, de banqueter, de courir la campagne, de se marier, d'ester en justice, de fomenter une révolte, de faire l'amour, de s'acquitter des pratiques religieuses, de placer de l'argent, ou de se livrer à la bienfaisance publique.

Quelle leçon tirer de ces perpétuelles tergiversations, qui touchent presque tous les domaines de la vie personnelle, familiale ou publique ? La conclusion qu'en donne le poème — rien moins que le suicide — est assez ambiguë. Quant aux commentateurs modernes, ils en disputent encore.

Certains pensent que l'apologue tend à prouver qu'en toutes choses il n'y a pas plus de raisons pour agir ou pour ne pas agir, que la vie, en définitive, est absurde, et que la vraie sagesse est de se réfugier dans la seule certitude qui soit, la mort.

Pour d'autres, ce conte est tout autre chose qu'un bréviaire du pessimisme désespéré. Il leur apparaît plutôt comme une sorte de joyeuse satire sociale [3]. Le maître est un riche oisif, un velléitaire qui ne cherche qu'à tuer le temps. Irrésolu et versatile, il s'en remet à son valet de justifier chacune de ses intentions et de le pousser à agir dans un sens ou dans l'autre. Certaines réponses de l'esclave, impertinentes envers son maître, et séditieuses même à l'égard du pouvoir, accusent le ton de la comédie ou du pamphlet.

En vérité, il n'est pas contestable qu'il y ait de l'ironie et de la satire dans ce dialogue. Mais il est sûr aussi qu'il rend parfois un son plus grave et plus sérieux. Ce double aspect, toutefois, n'est pas contradictoire, si l'on admet que l'auteur s'interroge sur le sens de l'existence

1. *Cf.* W.-G. Lambert : *The Dialogue of Pessimism, Babylonian Wisdom Literature*, 1960, pp. 139-149 ; J. Bottero : *Le « Dialogue pessimiste » et la Transcendance*, dans *Revue de Théologie et de Philosophie* (1966), pp. 7-24.

2. L'une n'a que six vers, plusieurs en ont sept, une autre, jusqu'à douze.

3. Notamment, à E. A. Speiser : *The Case of the obliging Servant*, dans *Journ. of Cuneif. Studies*, VIII (1954), pp. 98 et suiv.

humaine, et l'on comprend que les premiers commentateurs du poème aient songé, en le lisant, à l'Ecclésiaste, au Qoheleth de la Bible [1].

Qu'en conclut le poète ? Si l'on veut à tout prix échapper aux contradictions qui attendent toutes les activités humaines, il n'est pas d'autre issue que de se casser la tête ou de se jeter à l'eau. Les vraies réponses aux questions que se posent les hommes sont dans l'au-delà, sur les genoux des dieux. C'est là, dit le maître à son esclave, que je vais t'envoyer ; quand tu seras mort, j'évoquerai ton esprit, et tu me révéleras le mystère de la condition humaine. Mais, dans la réponse du serviteur, la comédie reprend ses droits : si tu me tues, mon maître, que feras-tu sans moi ? Tu ne pourras me survivre plus de trois jours !

[« Esclave, viens ici à mes ordres !] — Oui, mon maître, oui !
[— File, va me querir et] m'atlelle un char, que j'aille au Palais !
[— Vas-y, mon maître, vas-y !] Il y aura [profit] pour toi :
[le roi, en te voyant, (?)] te comblera d'honneurs [2] !
[— Eh bien, non, esclave,] je n'irai pas au Palais !
[— N'y va pas,] mon maître, n'y va pas !
[Le roi, en te voyant,] t'enverrait [où tu ne voudrais aller (?)],
il te ferait prendre [une route que] tu ne connais pas,
[et, jour et] nuit, t'en ferait voir de dures ! »

« Esclave, viens ici à mes ordres ! — Oui, mon maître, oui !
— File ! Va me querir et me donne de l'eau pour mes mains, que je dîne !

— Dîne, mon maître, dîne : bien réglé, un repas dilate le cœur.
[...] le repas de son dieu ; à se laver (ainsi) les mains, passe le Soleil [3].

— Eh bien, non, esclave, pour dîner, je ne dînerai pas !
— Ne dîne pas, mon maître, ne dîne pas !
avoir faim (pour) manger, avoir soif (pour) boire, voilà ce qu'il faut à l'homme ! »

« Esclave, viens ici à mes ordres ! — Oui, mon maître, oui !
— File ! Va me querir et m'atlelle un char, que je parte en campagne [4] !

— Va, mon maître, va ! De l'homme qui court la campagne, la panse est pleine ;

1. Lire l'excellente étude de J. Bottero, citée plus haut.

2. Littéralement : *il relèvera ta face.*

3. C'est-à-dire, « fait passer le temps ».

4. L'expression signifie aussi bien aller à la chasse que partir pour la guerre ; dans ce dernier sens, voir le passage du *Mythe d'Era*, I, 49-60 (ci-dessus, p. 118).

le chien qui chasse a des os à briser ;
le corbeau qui bat la campagne édifie son nid ;
l'âne sauvage qui court partout broute tout son soûl dans la steppe !
— Eh bien, non, esclave, je ne veux pas partir en campagne !
— N'y va pas, mon maître, n'y va pas !
De l'homme qui court la campagne l'esprit se dérange ;
du chien qui chasse se brisent (bientôt) les dents ;
du corbeau qui bat la campagne la demeure [n'est qu'un trou] de mur,
et l'âne sauvage qui galope partout a le (seul) désert pour gîte ! »

Nous laissons de côté la strophe suivante, différente d'ailleurs d'une source à l'autre. Toutes deux sont non seulement fragmentaires, mais également en désordre, le scribe ayant mélangé les données de l'une et de l'autre. Pour autant qu'on en saisisse le sens, l'une avait trait au mariage, l'autre à la justice.

« Esclave, viens ici à mes ordres ! — Oui, mon maître, oui !
— Je vais faire une révolte ! — Fais ainsi, mon maître, fais !
Si tu ne fais pas de révolte, qu'auras-[tu pour te] vêtir
et qui te donnera pour te remplir la panse ?
— Eh bien, non, esclave, je ne ferai pas de révolte !
< — N'en fais pas, mon maître, n'en fais pas ! [1] >
L'homme qui fait une révolte, ou on le tue, ou on l'écorche,
ou on lui arrache les yeux, ou on l'arrête, ou on le jette en prison ! »

« Esclave, viens ici à mes ordres ! — Oui, mon maître, oui !
— Je veux aimer une femme ! — Aime, mon maître, aime !
L'homme qui aime une femme oublie inquiétude et soucis !
— Eh bien, non, esclave, je n'aimerai pas une femme !
— N'aime pas, mon maître, n'aime pas !
La femme est un puits, oui, un puits, une citerne, une fosse,
la femme est un poignard acéré qui de l'homme tranche la gorge ! »

« Esclave, viens ici à mes ordres ! — Oui, mon maître, oui !
— File ! Va me querir et me donne de l'eau pour mes mains,
je veux, à mon dieu, faire un sacrifice. — Fais, mon maître, fais !
L'homme qui, à son dieu, fait un sacrifice a le cœur content,
il se ménage bénéfice sur bénéfice !
— Eh bien, non, esclave, je ne ferai pas de sacrifice à mon dieu !

1. Ce vers a été entièrement oublié par le scribe.

— N'en fais pas, mon maître, n'en fais pas !
Tu habituerais [1] ton dieu à te suivre partout comme un chien
et à exiger de toi : « mes rites ! », ou bien : « ne consultes-tu pas [ton dieu ?», ou bien quelque autre chose encore ! »

« Esclave, viens ici à mes ordres ! — Oui, mon maître, oui !
— Je veux investir de l'argent [2] ! — Investis ainsi, mon maître, [investis !]
L'homme qui investit garde son capital et en multiplie l'intérêt [3] !
— Eh bien, non, esclave, je n'investirai pas d'argent !
— N'investis pas, mon maître, n'investis pas !
Investir de l'argent, c'est aussi (agréable) qu'aimer une femme, mais le faire rendre, aussi pénible qu'accoucher !
On dévorera ton capital [4], et, toi, sans que l'on cesse de te maudire,
on te fera perdre aussi l'intérêt de ton capital ! »

« Esclave, viens ici à mes ordres ! — Oui, mon maître, oui !
— Je veux faire du bien à mon pays ! — Fais ainsi, mon maître, [fais ainsi !]
L'homme qui fait du bien [5] à son pays
ses bienfaits sont placés au « cercle » [6] de Mardouk !
— Eh bien, non, esclave, je ne ferai pas de bien à mon pays !
— N'en fais pas, mon maître, n'en fais pas !
Monte sur les tells *[7] de ruines d'antan, et les parcours,*
considères-y les crânes mêlés des pauvres et des nobles :
lequel a fait le mal ? Lequel a fait le bien ? »

« Esclave, viens ici à mes ordres ! — Oui, mon maître, oui !
Qu'est-ce alors qui est bon ?
Briser ma nuque et la tienne ?
Se jeter au fleuve ? Est-ce là ce qui est bon ?
— Qui donc a assez d'envergure pour atteindre le ciel ?

1. Littéralement : *tu apprendrais à ton dieu...*
2. Littéralement : *avancer (de l'argent) comme prêteur* et de même, dans la suite du texte.
3. Mot à mot : *son grain (reste) son grain et l'intérêt qu'il en tire dépasse la normale.*
4. Littéralement : *ton grain* ; et, de même, à la ligne suivante.
5. Une autre version (babylonienne) porte : *je veux distribuer des libéralités de nourriture à mon pays.* Par la suite, le scribe paraît avoir mélangé les deux leçons.
6. Le sens exact de l'expression nous échappe, mais l'idée en est claire. Mardouk portera ses bienfaits au crédit de cet homme et l'en récompensera.
7. On appelle *tell*, dans le Proche-Orient les collines artificielles résultant de l'amas des décombres accumulés sur le site de villes anciennes. Ce vers évoque celui que l'on trouve dans l'*Épopée de Gilgamesh*, I, 1/16 et XI, 303.

Qui est assez large pour embrasser toute la Terre ?
— Eh bien, non, esclave ! Je vais te tuer et te faire partir avant moi !
— Oui, mais mon maître ne me survivra pas trois jours ! »

Conseils de sagesse

Admonestations morales, conseils de sagesse, préceptes de bon sens font l'objet, dans la littérature akkadienne, de diverses œuvres plus ou moins importantes, qu'elles soient sous forme de recueils de proverbes, de fables, de paraboles ou d'enseignements « paternels ».

L'un de ces recueils d'exhortations morales, dont nous donnons ci-dessous la traduction, connut, en Mésopotamie ancienne, assez de popularité pour qu'il y soit fait allusion aussi bien dans une lettre du temps des Sargonides que dans une incantation bilingue de l'époque perse [1].

Un père s'y adresse à son fils [2] et l'exhorte à s'occuper de ses propres affaires, d'éviter les mauvaises fréquentations, de ne pas calomnier, médire ou railler, d'être bienveillant même envers ses ennemis, de secourir les malheureux, de se méfier des femmes, surtout en donnant trop d'importance à une esclave ou en épousant une prostituée, de prendre garde aux dangers que peut faire courir la faveur des grands, d'être prudent dans ses paroles, de s'acquitter régulièrement de ses obligations religieuses et d'être honnête avec ses relations, qu'elles soient d'amitié ou d'affaires.

Ce sont là, on le voit, règles prudentes de conduite plus que préceptes de haute moralité. Le paragraphe même qui parle de religion n'envisage guère la piété que comme un atout supplémentaire sur le chemin de la réussite.

Ce recueil n'est pas sans rappeler la célèbre sagesse d'Ahiqar [3], bien qu'il n'en ait pas le préambule historique. En fait, le ton, le style, l'éthique même appartiennent au fonds commun de la sagesse orientale.

. . . . . [4]

[Celui qui ne] tient [pas] en place (et) ne surveille pas sa maison,
[sa femme (?)] deviendra pour lui un véritable diable !

1. A propos de ce texte, *cf.* W. G. LAMBERT : *Babylonian Wisdom Literature*, 1960, pp. 96-107, où l'on trouvera aussi bien le texte akkadien que la bibliographie antérieure et les références nécessaires.
2. Ou, un maître à son disciple, l'exhortation : « mon fils » (l. 81), convenant dans l'un ou l'autre cas.
3. Voir ci-dessus, p. 286.
4. Le début est mutilé ou cassé sur 16 lignes environ.

[Celui qui a de mauvaises fréquentations (?) [1]*, on] le prend en dédain ;*
[dans la bouche de] ses propres gens, il a fâcheuse réputation.
Ne décide [2] *rien avec un faiseur d'histoires,*
n'entre pas en consultation avec un désœuvré ou un paresseux :
malgré ta bonne volonté, tu te ferais à leur mentalité,
tu amoindrirais ta productivité, tu abandonnerais la voie,
tu pervertirais ton esprit, pour sage et modeste qu'il soit !

Que ta bouche soit contrôlée, que ton discours soit surveillé
— c'est la force de l'homme —, que tes lèvres soient fort précieuses,
que blasphèmes et médisances te soient en abomination,
ne prononce pas de railleries, ni d'insincères avis :
le faiseur d'histoires est traité avec mépris !

Ne va pas stationner dans le tribunal,
là où des gens se disputent [3] *ne porte pas tes pas :*
dans la dispute, on te ferait un sort
et c'est toi qui comparaîtrais pour témoigner sur eux ;
pour un procès qui n'est pas le tien, on t'amènerait pour confirmer.
En présence d'une dispute, va-t'en, ne t'en occupe pas !
Si la dispute te concerne, éteins le feu dès qu'il s'allume,
car la dispute, c'est une citerne asséchée,
c'est un mur puissant qui ensevelit son ennemi !
On se rappelle ce que de cet homme on avait oublié, et on le lui objecte !

Contre celui qui te cherche dispute, ne te montre pas méchant.
A qui t'a fait du mal, rends le bien en échange,
qui est méchant pour toi, reste juste envers lui,
qu'envers ton ennemi ton âme reste à son égard sereine !
. . . . . [4]
[Ne méprise pas] le débile, aie compassion de lui ;
ceux qui sont dans l'épreuve, ne les prends pas en dédain,
et ne renifle pas contre eux avec arrogance :
c'est pour cela que le dieu de chacun l'abandonne ;
cela déplaît à Shamash (qui) en mal le rétribuera.

1. La restitution est tout arbitraire ; elle n'a, ici, pour objet que de fixer le sens général du paragraphe.
2. Le verbe signifie précisément : *donner décision après examen.*
3. Le texte porte : *là où il y a dispute*, comme à la ligne suivante. La traduction proposée est appelée par le pronom personnel « eux » de la ligne 34.
4. Plusieurs lignes, ici, sont mutilées ou détruites, avant qu'à la l. 56 le texte ne redevienne compréhensible.

Donne du pain à manger, de la bière forte à boire,
offre ce que l'on te demande, nourris, et honore :
c'est pour celà que le dieu de chacun se réjouit de lui ;
cela plaît à Shamash (qui) en bien le rétribuera.
Fais des gestes secourables (et) rends tous les jours service !

Dans ta maison, ne donne pas d'importance à une esclave ;
comme une véritable épouse, qu'elle ne régente pas ton alcôve.
[Si tu laisses faire] les jeunes servantes, tu ne te dirigeras plus toi-même.
Si (l'une) monte sur ta [terrasse], tu n'en descendras plus !
[Dans] la bouche de tes propres gens, on dira [de toi] certainement ceci :
« Maison que gouverne une esclave sera ruinée ! »

N'épouse pas une prostituée, dont les maris sont innombrables,
ni une fille-d'Ishtar [1]*, qui a été vouée à la divinité,*
ni une courtisane dont nombreuses sont les approches [2].
Si tu es dans le malheur, elle ne te soutiendra pas,
dans une dispute qu'on te cherche, de toi elle se gaussera :
révérence et soumission ne sont pas de son fait.
Aurait-elle tout pouvoir sur la maison, chasse-l'en !
C'est vers la venue d'étrangers qu'est tournée sa pensée.
(Variante [3] *:) La maison où elle entre sera ruinée, son époux ne subsistera pas.*

Mon fils, si telle est sa volonté que tu appartiennes au Prince,
si tu as, à ton cou, suspendu son sceau le plus réservé,
ouvre sa chambre au trésor et pénètres-y,
puisqu'en dehors de toi nul autre ne le peut.
Tu verras dedans richesses indescriptibles,
mais sur rien de cela ne lève les yeux,
que ton désir ne te porte pas à commettre un larcin furtif [4].
Par la suite, l'affaire viendrait à être examinée,
et découvert serait le larcin furtif que tu aurais commis.
Le Prince, l'apprenant, [se mettrait en colère] [5],

1. Littéralement une *ishtaréenne*, c'est-à-dire une femme consacrée à Ishtar pour se vouer à la prostitution sacrée.
2. Le mot est naturellement employé au sens sexuel.
3. L'indication se trouve dans le texte pour noter que le vers figurait dans une version à la place d'un autre.
4. Le texte akkadien est moins précis : *à faire une chose secrète.*
5. Cette restitution et celles des deux vers suivants sont naturellement conjecturales.

de souriant, son visage [pour toi deviendrait menaçant],
et, toi, tu aurais une affaire [très grave sur les bras (?)] !
. . . . . .

Ne calomnie pas, dis de bonnes paroles,
ne tiens pas de méchants propos, n'aie que des mots de bonté !
Celui qui calomnie, qui dit de méchantes paroles,
attendra (vainement) la rétribution de Shamash.
Ne laisse pas trop aller ta bouche, surveille tes lèvres !
Même seul, ne dis pas tes pensées secrètes :
ce que tu auras dit une fois, tu le retrouveras plus tard !
Aussi, exerce ton esprit à contrôler tes discours !

Chaque jour, rends hommage à ton dieu :
sacrifice, oraison, ce qu'il faut pour l'encenser.
Réserve à ton dieu des offrandes spontanées,
c'est là ce qui convient à la divinité.
Prières, supplications, adoration,
si, quotidiennement, tu les lui donnes, tu auras force revenus,
et, au maximum, tu iras avec Dieu dans le droit chemin !
Dans ce que tu as appris, vois (ce qui est) sur la tablette :
« La révérence envers les dieux engendre leur faveur [1]*,*
le sacrifice augmente la vie. »
De plus, la prière dénoue le châtiment ;
qui révère les dieux, [la Mort (?) [2]*] ne le prend pas au filet,*
qui révère les Anounnaki prolonge [ainsi ses jours].

Avec un compagnon ou un associé ne dis pas [...],
ne dis pas de bassesses, [n'aie que des mots de] bonté.
Si tu as promis, donne [ce que tu as promis],
si tu as provoqué la confiance, [continue à la mériter (?)],
[et de] tes associés [réalise ce] qu'ils désirent [de toi] ;
si tu as gagné la confiance d'un compagnon, [reste-lui fidèle (?)] !
Dans ce que tu as appris [vois ce qu'il y a sur la tablette] : [3]
. . . . . .

[Il n'est pas bien] de provoquer la confiance et ne de pas tenir,
[promettre et] ne pas donner est abomination pour Mardouk
[et pour Ishme]-karab, le fils d'Enlil-banda ;
[mais celui qui est fidèle à] Ea, le prie et prospère !

1. Ce vers et le vers 147 sont cités textuellement dans la lettre ABL 614, rev. 8-9.
2. Restitution pour le moins incertaine.
3. Plusieurs vers, ici, sont trop mutilés pour pouvoir donner un sens suivi.

Deuxième partie

Textes ougaritiques

par

ANDRÉ CAQUOT
directeur d'études
à l'École pratique des hautes
études

et

MAURICE SZNYCER
chargé de recherche
au Centre national de la recherche
scientifique

Introduction

La découverte d'Ougarit

Le paysan alaouite qui, au printemps 1928, en labourant son champ, près de la mer, à Minet el-Beïda (le « Port-Blanc »), situé à une douzaine de kilomètres du port de Lattaquié (l'antique Laodicée), en Syrie du Nord, trouva fortuitement un caveau funéraire, ne se doutait certainement pas qu'il venait de déclencher le processus qui conduirait à l'une des plus prestigieuses trouvailles archéologiques de ce siècle. C'est ainsi que débutent souvent les grandes découvertes. En effet, après l'examen, par le service français des antiquités à Beyrouth, des matériaux céramiques recueillis sur les lieux et du plan du tombeau, l'exploration systématique du site fut décidée. Les fouilles de la mission archéologique française commencèrent en 1929, et les trente campagnes qui ont eu lieu depuis, sous la diligente direction de M. Claude F. A. Schaeffer, ont révélé l'extraordinaire richesse des trouvailles, qui allaient bouleverser, sur plus d'un point, nos connaissances concernant les anciennes civilisations de cette région et ouvrir à la science orientaliste une série de perspectives nouvelles.

Situé à 1 km environ des blanches falaises qui bordent Minet el-Beïda, dominé par la silhouette impressionnante du Djebel el-Aqra, le Casius des Anciens, le tell de Ras Shamra (le « Cap-au-Fenouil »), l'un des sites archéologiques les plus importants du Proche-Orient (sa superficie dépasse 22 ha), a été, au IIe millénaire avant notre ère, la capitale d'un petit royaume, celui d'Ougarit, dont on ne connaissait jusque-là que le nom, mentionné à plusieurs reprises dans les tablettes en cunéiformes accadiens de Tell el-Amarna, en Égypte. Et voici que, sous les pioches des archéologues, l'ancienne cité d'Ougarit, enfouie sous les sables pendant des millénaires, ressuscite peu à peu avec ses

Note sur la traduction et la transcription

La traduction est faite sur le texte édité par ANDRÉE HERDNER : *Corpus des tablettes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939* (= *C.T.A*), Paris, 1963. Nous avons gardé pour désigner les textes les sigles de l'*editio princeps* : III AB (= *C.T.A.* 2), V AB (= *C.T.A.* 3), II AB (= *C.T.A.* 4), I^{x} AB (= *C.T.A.* 5), I AB (= *C.T.A.* 6), IV AB (= *C.T.A.* 10), VI AB (= *C.T.A.* 1), NK (= *C.T.A.* 24), SS (= *C.T.A.* 23). La traduction est imprimée en caractères italiques, les caractères romains y indiquent des mots ou des passages d'interprétation conjecturale. Les points de suspension correspondent à des lacunes du texte ou à des mots que nous n'avons pu traduire. (Notre traduction des textes ougaritiques, accompagnée de toutes les justifications philologiques, paraîtra ultérieurement dans la collection « Littératures anciennes du Proche-Orient », aux Éditions du Cerf.)

Nous n'avons pas donné une transcription rigoureuse des noms propres ougaritiques cités dans notre traduction, afin de ne pas recourir à l'emploi de caractères diacrités. Cependant, nous avons cru devoir noter par ʿ la laryngale sonore propre aux langues sémitiques, au moins à l'initiale (*ʿAnat*, *ʿAshtart*), car pour le nom de *Baal* nous nous sommes conformés à l'orthographe admise en français (une transcription rigoureuse serait *Baʿal*).

kh transcrit le son *ch* de l'allemand (dans *ach* !),

th, le *th* dur de l'anglais (dans *thing*),

sh, le *ch* du français.

Les « emphatiques », par exemple le *s* dans le nom de la montagne *Sapon*, n'ont pas été distinguées.

De même, le *h* du nom *Horon* est en réalité une laryngale sourde propre également aux langues sémitiques.

Le *q*, non suivi de *u*, dénote la gutturale emphatique que les langues sémitiques distinguent du *k*.

palais, ses temples, ses maisons, ses dieux, ses rois, ses mythes, ses archives, ses œuvres d'art.

Parmi les constructions mises au jour par les fouilles, il faut d'abord mentionner l'imposant palais royal d'Ougarit, bâti entièrement en pierre (et ayant subi plusieurs transformations successives), qui s'est révélé comme l'une des plus vastes et luxueuses demeures royales connues jusqu'ici dans l'ancien Orient : plus de quatre-vingt-dix salles ou pièces ont été dégagées autour de neuf cours intérieures, dont une large cour d'honneur à dallage en pierre, pourvue d'un puits. Nous avons la preuve que la splendeur de ce grand palais aux dimensions remarquables avait frappé l'imagination de tous ceux qui l'avaient vu ou en avaient entendu parler : dans l'un de ses rapports au pharaon d'Égypte, Aménophis IV, retrouvés à Tell el-Amarna, le prince de Byblos Ribb-Adda indique : « extrêmement grande est la richesse de ses murs ». Au sud, se trouvait un second palais, plus petit. Enfin, tout récemment on a découvert un troisième palais, construit en pierres de taille posées en orthostates, avec des portes aux seuils monolithes. Cet édifice, plus ancien que les deux autres, paraît remonter au début du second millénaire.

Dès la première campagne de fouilles, deux temples, distants l'un de l'autre d'une cinquantaine de mètres, furent dégagés sur l'acropole : le temple du dieu Baal et celui du dieu Dagan. Près des temples, plusieurs bâtiments destinés au clergé et au personnel de service, dont la maison du grand prêtre qui renfermait une prestigieuse bibliothèque. Au pied de l'acropole, s'étendait la ville basse où l'on a mis au jour tout un quartier d'habitations, de même qu'on a dégagé le quartier du port d'Ougarit à Minet el-Beïda. Dans la moitié sud de la ville se trouvait le quartier des artisans, groupés en corporations, mais c'est à l'est des palais que les grands personnages de la cour avaient leurs maisons. On a trouvé, dans ce quartier résidentiel, de riches et spacieuses demeures donnant sur des rues plus larges qu'ailleurs. Le grand palais, dont dépendaient les écuries royales, était protégé par une vaste forteresse, près de laquelle les fouilles ont révélé diverses résidences, dont celle du gouverneur militaire.

De nombreuses tombes, souvent très riches en objets de toute espèce, ont été progressivement dégagées par les archéologues. Les caveaux funéraires étaient bâtis en pierre de taille, avec un *dromos* et un escalier pour descendre dans la chambre funéraire. Dans le quartier résidentiel, chaque maison possédait son caveau, aménagé au-dessous de l'habitation. De riches offrandes destinées aux défunts ont été trouvées dans les tombeaux, dont une grande partie, pourtant, avait été pillée dès l'Antiquité.

Les palais, les maisons, les caveaux funéraires, le sol même de Ras Shamra et de Minet el-Beïda ont livré une abondante quantité d'objets, œuvres d'art, qui, tout en reflétant les diverses influences qu'avait bies la civilisation d'Ougarit, constituent de précieux témoignages sur istoire et le développement de cette civilisation au cours des siècles. Une céramique extrêmement variée de différentes époques, des ses, des cratères, des coupes, des patères, des rhytons, d'une ornentation souvent foisonnante et admirable, en terre cuite, en bronze, argent, en or, en ivoire, ont été exhumés, et aussi des stèles sculptées pierre et en calcaire, des statues, des statuettes, ou des pendeloques, s dieux et déesses de la cité, ainsi qu'une quantité non négligeable armes diverses, comme ce grand dépôt de soixante-quatorze armes outils en bronze, soigneusement rangés par catégories (haches, erminettes, faucilles, lances, épées, poignards, etc.), trouvé sous un uil de porte dans la maison du grand prêtre et constituant une ffrande de la corporation des bronziers.

Les visiteurs du musée du Louvre peuvent admirer l'énigmatique ourire de la déesse aux seins nus, en compagnie de deux bouquetins, culptée avec une précision et une finesse remarquables dans le petit ouvercle de pyxide en ivoire, de style créto-mycénien, trouvé dans es ruines du port d'Ougarit à Minet el-Beïda, ils peuvent s'extasier levant le décor de la patère en or d'Ougarit, dont la scène principale eprésente une chasse royale en char, ou devant le pendeloque en or igurant une ravissante déesse nue, debout sur un lion, tenant dans es mains des bouquetins tandis que deux serpents se croisent, ils peuvent encore contempler la statuette hiératique en bronze d'une déesse assise, entourée de serpents, ou la grande stèle en calcaire figurant le dieu Baal en position de combat, brandissant la foudre, et ils ont la possibilité de s'émerveiller devant le groupe sur un char votif en faïence polychrome, devant le charmant cratère à char, de style mycénien, ou devant l'admirable hache d'apparat à tête de lion en bronze plaqué d'argent.

Si le musée du Louvre peut ainsi s'enorgueillir de posséder quelques-uns des joyaux découverts à Ras Shamra, la plupart des objets dégagés au cours des fouilles se trouvent aujourd'hui, et c'est naturel, dans les musées syriens. On peut, par exemple, voir au musée d'Alep une stèle en serpentine où est finement sculptée une scène d'offrande au dieu El, le dieu père du panthéon d'Ougarit, représenté assis sur son trône, coiffé d'une tiare surmontée de cornes ; ou bien une magnifique hache d'armes à douille en bronze, incrustée d'or et lame en fer aciéré, la douille étant ornée de deux têtes de lions crachant le feu et d'une tête de sanglier. On peut aussi y admirer une splendide coupe en or (trouvée en même temps que la patère en or du musée du Louvre), richement décorée, en trois zones concentriques, de processions d'animaux réels ou imaginaires. Le musée de Damas possède, entre autres, une remarquable tête en ivoire sculptée en ronde bosse, trouvée dans

le palais royal d'Ougarit. Elle représente probablement le portrait d'une reine d'Ougarit. Une rangée de boucles stylisées en argent niellé d'or est incrustée sur le front. Mentionnons, enfin, parmi les plus belles découvertes faites à Ras Shamra, les frises d'ivoire gravé et sculpté qui ornaient les meubles d'apparat du grand palais d'Ougarit. Les plaquettes d'ivoire retracent, sur une face, des scènes de la vie privée et religieuse de la famille royale, et sur l'autre, des scènes de la vie publique du roi, comme la guerre ou la chasse. Au centre, se tient une déesse nourricière, pourvue de grandes ailes, allaitant deux jumeaux qu'elle entoure de ses bras. Sur la face consacrée à l'activité publique du monarque, on voit celui-ci en chef de guerre, terrassant son ennemi qui implore le pardon, ou bien en chasseur, entouré d'officiers et de gardes-chasse. Sur l'autre face, particulièrement émouvante est l'admirable scène représentant le couple royal dans l'intimité : se faisant face, le roi et sa compagne se tiennent tendrement enlacés. Cet ensemble, unique en son genre, est un véritable chef-d'œuvre qui en dit long sur l'art raffiné des sculpteurs et des graveurs d'Ougarit vers le milieu du IIe millénaire avant notre ère.

Les trouvailles archéologiques de Ras Shamra révèlent, on le voit, une civilisation foisonnante et composite — marquée plus ou moins fortement par les divers apports étrangers, mésopotamiens, égyptiens ou égéens — d'une variété et d'une richesse remarquables. Cependant, aussi inattendues et aussi éblouissantes que furent ces trouvailles, la découverte la plus étonnante fut celle des textes rédigés au moyen d'une écriture et dans une langue nouvelles, jusqu'alors inconnues.

Le déchiffrement des textes ougaritiques

Dès la première campagne de fouilles, le site de Ras Shamra allait livrer ses trésors les plus secrets et les plus imprévus. Le 14 mai 1929, date mémorable, les archéologues français exhumaient les premières tablettes en terre cuite portant des signes cunéiformes d'une espèce inconnue. On était en présence d'une écriture disparue depuis plus de trois mille ans. Il est apparu assez rapidement que cette mystérieuse écriture employait un petit nombre de signes, à peine une trentaine, au lieu de plusieurs centaines de signes qui composent le syllabaire cunéiforme assyro-babylonien. On avait affaire, manifestement, à un alphabet. Du coup, on pouvait mesurer l'exceptionnelle importance d'une telle trouvaille : la soudaine révélation d'un système alphabétique antérieur de plusieurs siècles à l'époque où l'on plaçait habituellement la naissance de l'alphabet phénicien, l'ancêtre, comme on sait, de tous les autres alphabets.

Malgré l'absence de toute inscription bilingue (de telles inscriptions

joué un rôle décisif dans la plupart des déchiffrements, à commencer celui, le plus fameux, des hiéroglyphes égyptiens, accompli par ampollion), trois savants, l'Allemand Hans Bauer et les Français ouard Dhorme et Charles Virolleaud, réussirent, avec une rapidité nnante, à percer le secret de cette nouvelle écriture, à partir de ypothèse, qui s'est révélée exacte, que la langue des tablettes était e langue sémitique. Travaillant sur les premiers textes découverts ns l'une des pièces dégagées entre les deux temples, celui de Baal et ui de Dagan, et qu'on allait désigner sous le nom de « Bibliothèque grand prêtre », textes dont le nombre a rapidement augmenté ìce à la trouvaille, au cours de la seconde campagne de fouilles en 30, d'un important lot de tablettes, les déchiffreurs ont eu également chance d'avoir, dès le début, à leur disposition plusieurs haches (ou rminettes) en bronze, provenant du dépôt déjà mentionné plus haut, r lesquelles étaient gravées de brèves inscriptions. Utilisant les verses méthodes de l'analyse interne ainsi que des combinaisons athématiques, procédant à des classements rigoureux et à des coupements minutieux, ayant compris, très vite, que les mots étaient parés au moyen d'un petit « clou » vertical et mettant aussitôt à rofit ce fait important, ils ont su mener à bien rapidement leur iche : à peine plus d'un an après sa découverte, le nouvel alphabet tait entièrement déchiffré.

L'alphabet cunéiforme d'Ougarit, qui, comme tous ceux qu'ont mployés — et qu'emploient encore — les peuples sémitiques, exprime ne écriture purement consonantique, s'est révélé d'emblée comme le lus riche parmi les alphabets du monde sémitique, étant composé e 30 caractères, tandis que l'alphabet phénicien classique (et l'hébreu) e compte que 22 lettres, l'alphabet arabe disposant, lui, de 29 lettres. a découverte, à partir de 1948, de plusieurs abécédaires ougaritiques permis de constater que l'ordre dans lequel ont été rangées les lettres tait analogue à celui qu'observe l'alphabet phénicien ordinaire ; les uit lettres supplémentaires ont été placées soit à la fin de la liste, soit à côté des lettres ayant une forme rapprochée. La principale nouveauté par rapport au phénicien classique est le fait que l'alphabet ougaritique emploie trois signes différents pour la consonne *'aleph* (*'a*, *'i*, *'u*) et qu'il utilise toute une variété de lettres pour les consonnes sifflantes.

On a beaucoup discuté sur l'origine des cunéiformes alphabétiques d'Ougarit, qui, à la différence de l'alphabet phénicien ou arabe, s'écrivent de gauche à droite. Ce problème qu'on ne peut guère séparer de l'étude d'autres écritures sémitiques encore mal connues, comme celle des inscriptions protosinaïtiques ou des inscriptions pseudo-hiéroglyphiques de Byblos, ou l'écriture protophénicienne (nom que, faute de mieux, on donne à tout un groupe de documents d'origine diverse), n'est pas encore définitivement résolu et les avis des spécia-

listes divergent. On ne doit, cependant, pas exclure la possibilité d'une création originale des scribes d'Ougarit, à partir d'autres systèmes d'écriture qu'ils devaient connaître à la perfection, comme le prouve la masse des documents exhumés à Ougarit et rédigés dans les langues les plus diverses. D'autre part, l'emploi du matériel scripturaire, notamment du roseau taillé en biseau sur des tablettes d'argile fraîche, destinées à être conservées grâce à la cuisson au four, aurait pu jouer un rôle non négligeable dans la formation de l'alphabet cunéiforme.

La langue que note l'écriture cunéiforme d'Ougarit est une langue sémitique, proche du phénicien et de l'hébreu, mais aussi, par certains aspects, d'autres langues sémitiques. On sait que le groupe des langues sémitiques, qui s'étend sur un vaste domaine, comprend plusieurs grands ensembles. Tout d'abord, deux parties bien séparées : le sémitique oriental, représenté par l'akkadien (ou l'assyro-babylonien) ; et le sémitique occidental, divisé lui-même en deux familles distinctes : celle du Sud (sémitique méridional), avec l'arabe et les langues sud-arabiques et éthiopiennes, et celle du Nord (sémitique septentrional), comprenant le groupe dit « cananéen » (le phénicien, le moabite et l'hébreu), l'amorite, l'araméen (et le syriaque). C'est à cette dernière famille qu'appartient la langue d'Ougarit, à laquelle on a donné le nom d'*ougaritique*.

Les avis restent encore partagés quant à la place exacte de l'ougaritique à l'intérieur du sémitique occidental. Dès le début, relevant de nombreuses analogies avec l'hébreu, on a voulu rattacher l'ougaritique au groupe « cananéen » et les tenants de cette théorie sont encore assez nombreux, D'autres ont cherché à le rapprocher de l'amorite. Dans l'état actuel de nos connaissances, il paraît raisonnable de considérer l'ougaritique comme une langue ouest-sémitique indépendante.

Depuis le déchiffrement de l'ougaritique et les premiers essais de traduction, des progrès considérables ont été accomplis dans l'étude et la connaissance de cette langue, miraculeusement ressuscitée. Une branche nouvelle de l'orientalisme est née : l'ougaritologie.

Les dieux et les mythes

La brusque et heureuse intrusion des écrits d'Ougarit dans le champ, jusque-là bien limité, des investigations concernant la vie des peuples sémitiques de l'ancienne Syrie au IIe millénaire avant notre ère, a enrichi et modifié d'une manière considérable, et parfois décisive, nos connaissances dans ce domaine. Les documents ougaritiques apportent une foule de renseignements précieux sur les différents aspects de l'histoire politique, sociale, économique, spirituelle, de ce petit royaume, qui devient ainsi pour nous un témoin capital et exemplaire.

Des poèmes religieux

Les poèmes mythologiques et les autres textes de caractère religieux, découverts à Ras Shamra, ressuscitent, dans toute leur richesse et dans toute leur beauté, les mythes et les dieux qui animaient la vie spirituelle de la cité. Ils nous restituent, ne serait-ce que partiellement, une riche mythologie, en dévoilant l'existence d'un panthéon organisé. C'est d'une véritable résurrection qu'il s'agit, en effet. Les sources *directes* connues antérieurement étaient bien maigres : quelques inscriptions, plus ou moins brèves. Pour étudier tel ou tel aspect de la religion phénicienne (ou « cananéenne »), on était donc obligé d'avoir recours presque uniquement à des témoignages *indirects*, fragmentaires, difficiles à manier, partiels et partiaux, qu'on pouvait glaner dans certains textes assyro-babyloniens ou égyptiens, et surtout dans l'Ancien Testament, mine de renseignements en ce qui concerne notre sujet, mais encore insuffisamment exploitée, et de se servir, d'autre part, des notices éparpillées dans les œuvres de divers auteurs grecs et latins, qui nous livrent des informations nécessairement unilatérales et souvent suspectes, comme ces extraits de l'*Histoire phénicienne* de Philon de Byblos (Ier-IIe siècle apr. J.-C.), contenus dans la *Praeparatio evangelica* d'Eusèbe de Césarée (IVe siècle apr. J.-C.), et où Philon prétend donner la traduction grecque de l'œuvre d'un ancien sage phénicien nommé Sanchuniathon, qui aurait vécu avant la guerre de Troie, à l'époque de Moïse et de Sémiramis. Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que des savants qualifiés aient mis en doute l'existence d'une mythologie cananéenne élaborée et d'un panthéon structuré. Or, cette mythologie, ce panthéon, nous sont maintenant révélés par les textes, foisonnants et passionnants, trouvés dans les ruines de l'ancienne cité d'Ougarit.

La question qu'on peut se poser, de prime abord, est de savoir dans quelle mesure cette religion ougaritique, que nous commençons à connaître de mieux en mieux, reflète la religion de la Phénicie tout entière et, par conséquent, jusqu'à quel point on peut, d'une manière générale, parler, comme le font certains, de *la* religion phénicienne en tant qu'entité unique. La réponse ne peut être qu'à la fois négative et positive. Cela tient avant tout à la configuration historique, géographique, politique de la Phénicie. Il n'y a jamais eu d'État phénicien organisé, mais une multitude de cités, chacune formant, avec sa banlieue et son arrière-pays, un État à part, qui gardait sa physionomie propre, ses institutions, ses mœurs, ses divinités tutélaires, ses rites particuliers. Cependant, il paraît hautement probable, d'après ce que nous savons ou ce que nous soupçonnons, qu'il y a eu, à l'origine, un certain fonds commun dont les traits les plus caractéristiques se retrouvent dans les croyances de diverses cités phéniciennes. On

ne risque donc pas de se tromper beaucoup en admettant que la religion d'Ougarit, sans être absolument identique à celle des autres cités phéniciennes, présente néanmoins un échantillon remarquable de la religion phénicienne au IIe millénaire, colorée plus ou moins par les apports extérieurs, ceux avant tout de grandes civilisations de cette époque : mésopotamienne, égyptienne, hittite, égéenne.

Les textes mythologiques d'Ougarit, tout comme les plus anciens textes de la Bible, sont des poèmes. Il s'agit là d'une forme poétique particulière aux anciens Sémites, dont il sera question plus loin. Ce seul fait peut, semble-t-il, jeter quelque lumière sur la fonction de ces mythes, mis en vers selon une prosodie fondée non pas sur la rime mais sur le rythme et la cadence : ils étaient manifestement destinés à être récités ou chantés, ou les deux à la fois. Cela pose d'emblée le problème de leur usage cultuel. On en a beaucoup discuté et, dès qu'on a su lire et comprendre, ne fût-ce qu'approximativement, ces textes, on s'est interrogé sur leur véritable destination et leur rôle dans la vie religieuse des Ougaritains. Si, pour les uns, c'étaient tout simplement des « contes et légendes », des fables folkloriques, pour les autres, en revanche, il s'agissait de textes cultuels ayant dû servir de « supports » aux rites et aux cérémonies sacrées. On rejoignait par là le vieux problème, tant débattu, celui des rapports entre le mythe et le rite : le rite est-il la traduction en actes de ce qu'enseigne le mythe, ou, au contraire, le mythe est-il simplement l'illustration d'une pratique rituelle préexistante ? La solution de ce problème, si tant est qu'il puisse être résolu un jour, ne pourrait être envisagée que dans un cadre beaucoup plus large, celui des origines mêmes des religions. Quoi qu'il en soit, les textes ougaritiques semblent indiquer que le mythe et le rite y sont généralement liés, sans qu'on puisse discerner, d'une façon sûre, lequel conditionne l'autre. Pour certains textes, il est indéniable qu'il ne sont que des livrets de rituels, tel est le cas, par exemple, du texte que nous avons appelé *La Naissance des dieux* (*cf.* plus loin, p. 450) ; pour certains autres, on ne peut déceler que des indices, plus ou moins apparents, d'une telle destination : pour d'autres, enfin, rien ne permet de dire si, et dans quelle mesure, ils étaient en rapport avec le culte.

Des rituels et des sacrifices

Bien que d'assez nombreux rituels et textes liturgiques aient été exhumés à Ras Shamra, nous sommes toujours très mal renseignés sur la célébration des fêtes à Ougarit et nous ne savons à peu près rien de certain sur le déroulement des cérémonies sacrées. Les rituels, qui ont trait habituellement aux sacrifices, actes cultuels des plus importants dans la religion des Sémites, commencent généralement par l'indication du mois, suivie parfois de celle du jour (par exemple,

« jour de la néoménie », « troisième jour », « cinquième jour », etc.), ou même celle du moment (« avant la nuit », « au coucher du soleil », etc.), et l'accomplissement des actes cultuels y est souvent localisé dans l'espace (par exemple, « dans le temple du Baal d'Ougarit »). Les sacrifices les plus fréquemment offerts sont des sacrifices sanglants (animaux sacrifiés : le bœuf, le mouton, la vache, le bélier, la brebis, etc., et aussi des oiseaux), mais on mentionne également les offrandes non sanglantes (alimentaires) et même des objets en or ou en argent. Divers dieux et déesses, que nous connaissons par les poèmes mythologiques, sont les bénéficiaires de ces offrandes, mais on observe, il faut le souligner, une discordance, parfois très nette, entre le panthéon de la mythologie et celui du culte, c'est-à-dire que la place que telle ou telle divinité occupe dans les textes mythologiques n'est pas nécessairement la même que celle que lui attribuent les textes liturgiques. Ce fait pourrait s'expliquer, tout d'abord, par l'évolution des idées religieuses entre la date de la composition des poèmes mythologiques, dont les auteurs utilisaient certainement une tradition plus ancienne, et le moment de la rédaction des rituels. D'autre part, il faut peut-être faire une distinction entre la religion officielle de la cité, celle du roi, des théologiens et des prêtres, et la piété populaire, telle que la reflètent les textes liturgiques (et mieux encore, les textes magiques).

Un panthéon hiérarchisé

On peut dire, d'une manière générale, que, malgré l'inévitable évolution qu'elle a dû subir à travers le temps (et nous sommes trop mal informés pour pouvoir en déterminer les étapes et en saisir les nuances), la mythologie ougaritique dénote une certaine organisation cohérente, marquée aussi bien par la hiérarchisation du panthéon que par le déroulement et l'enchaînement de divers épisodes mythiques.

Une description détaillée, ou même générale, de cette mythologie, dans toute la complexité de ses structures et de ses significations et avec toutes ses implications d'ordre socio-psychologique ou historico-politique, dépasserait de loin le cadre de cette présentation. Le mythe, a-t-on dit, est une réalité cultuelle extrêmement complexe, qui peut être abordée et interprétée dans des perspectives multiples. Les récentes tentatives de l'analyse structurale des mythes, peut-être trop ambitieuses et sans doute trop systématiques, viennent, une nouvelle fois, de le démontrer avec éclat. En ce qui concerne les mythes que nous font connaître les poèmes d'Ougarit, il s'agit avant tout d'en saisir la signification principale, c'est-à-dire telle que, selon toute vraisemblance, elle devait apparaître aux yeux des Ougaritains eux-mêmes à une époque donnée, et d'en présenter donc une explication, si l'on peut dire, au premier degré.

Le lecteur pourra lire, plus loin, la traduction intégrale, accompagnée de notes explicatives et d'introductions pour chaque épisode, des principaux textes mythologiques, et prendre ainsi connaissance, progressivement, des thèmes dominants de cette mythologie, tout en se familiarisant avec les dieux et les déesses qui l'animent. Nous nous bornons donc à présenter ici, brièvement, le panthéon ougaritique et les thèmes mythiques qui s'y rattachent.

El, la grande divinité sémitique

L'existence d'un panthéon organisé et structuré à Ougarit, que révèlent les poèmes mythologiques, est également confirmée par plusieurs exemplaires, en ougaritique et dans une traduction en akkadien, d'une « liste de divinités », où les dieux et les déesses sont classés d'après un certain ordre. Ils forment ensemble, comme nous l'apprennent les textes, l'« Assemblée des dieux », ou l'« Assemblée de la totalité des dieux ». Cette assemblée est présidée par le dieu *El*, la grande divinité sémitique, connu par la Bible, dont le nom peut aussi être employé comme simple appellatif pour désigner n'importe quel dieu. Il est présenté sous les traits d'un noble vieillard, portant une barbe blanche, incarnant la sagesse, la justice, la bienveillance. Il est le dieu suprême, le « Père des dieux », et des hommes, puisqu'il est désigné comme le « Créateur des créatures » et aussi comme le « Père des ans », expression qui rappelle celle d'« Ancien des jours » dont est qualifié, dans la Bible, le Dieu d'Israël. Son titre le plus fréquent, le « Miséricordieux au grand cœur », qui ressemble étrangement au « clément et miséricordieux » Allah du Coran, montre qu'il personnifie, en quelque sorte, une providence, et c'est bien ainsi que le présentent les mythes ; il est sensible aux intercessions de Baal en faveur des hommes et, quand Baal est disparu, il s'émeut de compassion pour la douleur de l'humanité. L'un des qualificatifs d'El les plus employés est celui de « taureau » : « le Taureau El », ce qui exprime sans doute sa force et aussi sa puissance créatrice, qu'il met, d'ailleurs, en action dans une scène, on ne peut plus réaliste. Ce portrait du dieu El est corroboré par une stèle trouvée à Ras Shamra, qui le représente assis sur son trône, portant la barbe et les cornes. Mais, ce majestueux vieillard, si compréhensif et si bienveillant, si humain aussi dans ses sentiments et dans son comportement, ne réside point en un endroit quelconque de la terre, ni non plus dans le ciel, mais dans un endroit lointain et entouré de mystère : « à la source des fleuves, au milieu du cours des deux océans ». C'est là, dans son « domaine royal », qu'il reçoit les dieux et les déesses, ses « fils et filles ». Cette description énigmatique de la résidence d'El semble indiquer qu'il habite un paysage tout à fait mythique, qui désignerait le point où se rejoignent les deux branches du cours d'eau qui embrasse la terre habitée. Elle rappelle également les paroles du prince de Tyr, rapportées par le prophète *Ézéchiel* (XXVIII, 2) : « Je suis El, j'habite la demeure des dieux au coeur des mers. » Malgré sa sagesse, sa puissance, El est présenté, dans les documents ougaritiques qui ont été retrouvés, plutôt comme un personnage passif, qui, à l'action, préfère le repos, le sommeil et, à l'occasion, la boisson. Ne voit-on pas, dans un texte curieux, le dieu El complètement ivre, titubant à la recherche de sa chambre, et en proie, dit le texte, à l'incontinence d'urine ? Il est vrai que ce document, provenant d'une bibliothèque privée, était peut-être un texte de circonstance. Ce n'est que dans un seul texte, appelé par nous *La Naissance des dieux* (voir p. 450), que le dieu El est censé jouer un rôle plus actif, mais il se peut que ce texte, relativement bref, fasse partie d'un ensemble mythologique tout autre et plus ancien que celui que nous connaissons.

La déesse mère Athirat, l'épouse du dieu El

La déesse *Athirat* est l'épouse, la parèdre du dieu El. C'est la déesse mère d'Ougarit et ses fils forment la collectivité des dieux, appelée ainsi indifféremment « fils d'El » ou « fils d'Athirat ». On lui donne couramment le titre de « Génitrice des dieux » et, comme la grande déesse de Byblos ou d'autres déesses phéniciennes, on la nomme « Dame » (littéralement « la Grande »). Elle est, par excellence, une déesse nourricière, ses enfants divins « s'allaitent à la pointe du sein d'Athirat » : on a trouvé, précisément, à Ras Shamra une belle plaquette d'ivoire figurant, richement parée, une déesse allaitant deux jeunes gens. Cependant, elle est, avant tout, une déesse marine et on l'appelle souvent *Athirat Yam*, c'est-à-dire Athirat de la Mer, nom qui pourrait signifier « Celle qui foule (ou : qui marche sur) la mer ». Les « dieux gracieux », qu'elle allaite, sont ceux « qui fendent la mer, enfants de la mer ». D'autre part, le page de la déesse est qualifié de « Pêcheur de la Dame Athirat Yam » et il se sert de son filet contre les ennemis de sa maîtresse. Athirat ne semble pas résider en permanence auprès de son mari, le dieu El : ayant accepté d'intervenir en faveur de Baal, elle doit faire un long voyage avant d'atteindre la résidence du père des dieux. La description de ce voyage pourrait indiquer qu'on se représentait peut-être Athirat à l'image d'une grande dame d'Ougarit voyageant à dos d'âne. Quand elle rejoint El, celui-ci, au cours d'une scène qui ne manque ni d'humour ni de piquant, lui propose d'emblée d'accomplir son devoir conjugal. Dans un fragment parallèle trouvé à Boghazköy, et qui semble présenter la traduction hittite du mythe ougaritique, El et sa femme couchent ensemble. En outre, le rôle que joue Athirat dans cet épisode, et dans quelques autres, par exemple, à propos de la naissance des « dieux gracieux », semble suggérer qu'on

lui attribuait également certains traits d'une déesse de fécondité, rôle pourtant dévolu, dans la mythologie ougaritique, à ʿAnat et à ʿAshtart. De plus, l'emblème d'Athirat étant, d'après les textes, le fuseau, elle prend ainsi l'allure d'une déesse du destin. On doit remarquer que, d'une manière générale, la personnalité des déesses à Ougarit est beaucoup moins différenciée que celle des dieux et l'on constate parfois une certaine fluidité dans les fonctions réciproques de trois déesses. Le nom d'*Athirat* (*Ashratum*, dans la version akkadienne) se retrouve, dans l'Ancien Testament, dans le vocable *ʾasherâ*, qui désigne à la fois la divinité cananéenne et un objet divinisé, probablement un pilier en bois. Asherâ est souvent associée, dans la Bible, à Baal. Or, dans la mythologie ougaritique, les relations entre Athirat et Baal ne sont pas tout à fait claires. Baal, qui n'est pas le fils d'Athirat, pourtant « mère des dieux », ni non plus, le fils d'El, semble avoir manifesté jadis envers celle-ci une hostilité bien marquée et cela à cause des avances indécentes de la grande déesse qu'il avait refusées, tout en massacrant un grand nombre de ses fils. C'est pourquoi, quand Baal arrive, en compagnie de ʿAnat, pour prier Athirat d'intercéder en sa faveur, celle-ci est prise de panique craignant visiblement une nouvelle attaque du fougueux dieu de l'Orage. Cependant, elle se laisse bien vite amadouer par les cadeaux de Baal, banquette avec lui et entreprend auprès d'El une démarche, couronnée de succès, en faveur de son ancien ennemi. Cette situation, qui pourrait, à première vue, paraître confuse — il s'agirait alors de l'enchevêtrement de plusieurs thèmes mythiques dont les joints nous échappent — s'expliquera peut-être mieux dans le cadre des relations entre El et Baal.

Baal

Si le dieu El incarne la sagesse, l'ancienneté, la connaissance de toute chose et le pouvoir de décider en dernier ressort, c'est à *Baal* qu'appartient la jeunesse, la fougue, la victoire, l'intervention active dans les affaires du monde pour repousser les éléments naturels de désordre et assurer la vie des hommes. Ce dieu, dont le nom signifie « Maître », « Seigneur », est l'un des plus connus, du moins par le nom, de toutes les mythologies sémitiques. Dans l'Ancien Testament, il est présenté comme l'adversaire le plus dangereux de Yahvé, dieu national d'Israël, et c'est pourquoi son nom est honni par les prophètes et les législateurs qui vitupèrent contre le culte des *Baalim* (pluriel de Baal, qui a pris, dans certains textes bibliques, le sens générique de « dieux étrangers », « idoles »). Mais ces récriminations et ces condamnations sont la preuve que, dans l'ancien Israël, les cultes phéniciens ont, pendant longtemps, conservé la faveur des foules.

Le Baal ougaritique est avant tout un dieu de l'Orage, comme

était le dieu Hadad des Araméens, Yahvé, le dieu d'Israël, ou Teshoub, n Anatolie. Précisément, dans plusieurs passages des textes ougariiques, il est appelé du nom de *hd*, deux consonnes qu'on doit très robablement vocaliser *Haddou*, le nom même du Hadad syrien. En ant que dieu de l'Orage et de la Pluie, il manie le foudre, et brandit a massue, il est un dieu guerrier, prêt à frapper ses ennemis. Il est résenté comme tel dans les poèmes mythologiques et dans les repréentations figurées. On a trouvé à Ras Shamra une grande stèle calcaire, ui est maintenant au musée du Louvre, figurant le « Baal au foudre » : e dieu, en position de combat, coiffé d'un casque à longue pointe, duquel émergent deux cornes, brandit de sa main droite une massue et tient dans sa main gauche une lance, en guise de foudre, signe annonciateur de la pluie. Le qualificatif le plus employé de Baal est « le Très Puissant », en ougaritique *ʾaliyn*, mot, qui mal compris, a égaré bon nombre de commentateurs, qui ont cru y voir un nom divin (*Aleyn*) qui aurait été celui d'un fils de Baal. La mention de cette divinité inexistante persiste encore, malheureusement, dans certains travaux. Très souvent aussi, il est appelé « Prince Baal », en ougaritique *zbl* qu'on peut vocaliser *Zeboul*, et c'est dans ce titre du Baal d'Ougarit qu'on doit, selon toute vraisemblance, chercher l'origine du nom, dans la Bible, d'un dieu d'Eqron, Baal Zeboub, qui pourrait signifier « Baal des mouches », mais qui n'est sans doute qu'une simple déformation de *Baal Zeboul*, « Baal le Prince ». Or, on sait que ce nom déformé du dieu phénicien est mentionné, dans le Nouveau Testament, comme étant celui du prince des démons, le fameux Belzébuth.

Dieu de l'eau, de la pluie, de l'orage, c'est tout naturellement que Baal reçoit le nom de « Chevaucheur des Nuées », titre qui a son répondant dans la Bible (*Psaumes*, LXVIII, 5). Un petit texte, exhumé il y a peu de temps à Ras Shamra, le présente en des termes qui ne laissent subsister aucune équivoque : il s'assied sur sa montagne pareil à un flot, il tient à la main sept foudres et huit faisceaux de tonnerre, sa tête est dans le débordement des cieux, elle dégoutte, et son front ruisselle de rosée. Ce fragment de tablette décrit sans doute l'intronisation de Baal sur la montagne de Sapon, sa résidence. Il habite, en effet, les « replis » ou les « hauteurs » du *Sapon*, mot qu'on traduit d'ordinaire par « le Nord », mais qui pourrait aussi signifier « la Nuée Ténébreuse ». On identifie généralement cette montagne, dont le nom est mentionné dans l'Ancien Testament, mais avec d'autres localisations, avec le Djebel el-Aqra, la montagne qui se dresse au nord d'Ougarit, le mont Casius des Anciens. Le nom de sa principale demeure s'applique parfois à Baal lui-même : *Baal Sapon*. Ce nom divin est mentionné, sept siècles plus tard, dans le traité d'alliance conclu entre le roi de Tyr et le roi assyrien Assarhaddon ; il est également connu en Égypte et il a survécu jusqu'aux premiers siècles de notre ère dans

les noms de personnes théophores qu'on trouve dans les inscriptions puniques. La cime du Sapon est le point de contact du ciel et de la terre, représenté concrètement pour les Ougaritains par le mont Casius, où s'accumulent au début de l'hiver les nuages d'orage.

Pour bien comprendre les activités et les fonctions de Baal, il ne faut jamais perdre de vue le fait qu'elles se placent dans le cadre des mythes et des cultes agraires, qui constituent la base de la religion ougaritique. Dispensateur de la pluie vivifiante, seigneur des eaux, sources de la terre nourricière, du renouveau de la nature, qui, comme elle, meurt et ressuscite chaque année, maître de toute la végétation, Baal est appelé à jouer le rôle primordial dans cette religion d'agriculteurs et de pâtres. Dieu de l'agriculture, activité principale des Ougaritains, établis sur des terres fertiles près de la mer, il est tout naturellement un dieu de la fécondité, le fécondateur par excellence : plusieurs textes, d'ailleurs, le montrent à l'œuvre dans cette fonction essentielle. On lui donne, par conséquent, le nom de « veau » ou de « taurillon » ; il porte des cornes, comme le dieu El, et on le voit féconder des troupeaux de bovins.

L'affrontement annuel entre Baal, dieu de la vie, et Môt, personnifiant la saison sèche où la terre est en sommeil, et la mort et la résurrection de la grande divinité agraire, transposent d'une manière saisissante l'alternance des saisons. La descente de Baal dans la gueule avide de Môt présente une affabulation mythique de la chute de la pluie qui désaltère le sol desséché par la rigueur de l'été oriental, qui est bien la saison de la mort. Cette chute est nécessaire pour que la terre revive. Môt se nourrit de la substance de Baal, mais il ne peut et il ne doit pas le garder : il faut que se reconstitue au ciel la nuée annonciatrice d'une nouvelle année de vie. C'est ce que le mythe exprime en nous montrant le corps de Baal remonté sur le Sapon par les déesses Shapash et ʿAnat, l'une est le soleil qui évapore les eaux, l'autre peut être, d'après son nom, la source qui recueille l'humidité contenue dans la terre.

Dieu disposant de la force vitale par excellence, l'eau, incarnant même cette puissance, Baal est devenu le dieu bienveillant, proche des hommes. Aussi, certains textes le présentent comme un médiateur entre les hommes et le dieu El. Les relations entre ces deux grands dieux d'Ougarit ont un caractère particulier. On pourrait dire, en schématisant un peu, qu'elles paraissent être celles d'un dieu père et d'un dieu fils, où le second aurait relégué le premier au rang d'arbitre, suprême certes, mais éloigné et peu actif. Cependant, à l'encontre de toutes les autres divinités ougaritiques, Baal n'est pas le fils d'El. On le définit d'habitude comme « le fils de Dagan », dieu étranger, adopté par les Ougaritains, et dont il sera question plus loin. Certains textes, toutefois, semblent indiquer qu'El, « Créateur des créatures », est également responsable de l'existence de Baal. Tout laisse supposer que le Baal ougaritique, dont le vrai nom, on l'a dit, était Haddou, était un nouveau venu dans le monde religieux d'Ougarit et qu'il a pris une importance considérable avec le développement des cultes agraires.

Les autres divinités du panthéon d'Ougarit

Tout en n'étant pas un dieu créateur, un démiurge, comme l'était El, Baal incarne, en quelque sorte, le principe de la vie, et il doit, à ce titre, mener un combat dramatique contre les forces destructrices. Parmi celles-ci, il y a, avant tout, immense et impénétrable, la mer infinie, imprévisible dans ses déchaînements, avec ses monstres marins qui guettent les nagivateurs, ses tempêtes, génératrices de catastrophes, ses inondations qui menacent à chaque instant les terres fertiles et la vie même des habitants de la côte. C'est donc à *Yam* (nom qui, dans les langues sémitiques, désigne la mer) que Baal, défenseur des hommes, doit livrer bataille. Mais, la mer, aussi redoutable qu'elle soit, est un élément de la nature : Yam est, à Ougarit, un dieu, portant le titre de « Prince », il est l'un des fils du dieu El, on lui offre des sacrifices et on célèbre son culte. La mythologie ougaritique transpose la lutte contre la mer et, par conséquent, la conquête de la mer dans le conflit permanent entre le dieu Baal et le dieu Yam, qui est aussi appelé « Juge Nahar », c'est-à-dire « Juge-Fleuve », sans doute parce que les fleuves se jettent dans la mer dont il est le maître et la personnification.

On lira plus loin la traduction du mythe de Baal et Yam, avec ses diverses péripéties et l'admirable description de l'affrontement final, dont Baal, bien entendu, sortira vainqueur. Plusieurs interprétations de ce mythe ont été proposées par les commentateurs : interprétation historique (Yam représenterait les « Peuples de la Mer » ayant assailli la côte phénicienne et repoussés par les Ougaritains), cosmogonique (comme dans le poème babylonien de la création), etc. S'il peut être légitime de comparer la lutte de Baal et de Yam à celle qui oppose, dans le mythe babylonien, le dieu Mardouk à Tiamat, représentant la puissance de la mer, ou à celle qu'a dû livrer Yahvé contre les eaux de la mer, il reste néanmoins que le mythe ougaritique doit, tout d'abord, être compris et interprété dans son sens premier : Baal, protecteur des hommes, a le devoir de défendre la côte d'Ougarit contre les assauts de la mer, qui devaient, de temps à autre, faire de graves dégâts, et en même temps protéger les marins en mer. Que d'autres éléments, comme par exemple, l'écho des cosmogonies mésopotamiennes ou le souvenir d'un événement historique, aient pu s'intégrer au poème ougaritique, ne change rien à la signification du mythe dans son ensemble.

Le conflit qui oppose Baal à son autre ennemi inexorable, *Môt*, n'est pas du tout de la même nature que son affrontement avec Yam. A la différence de ce dernier, Môt n'est pas un dieu qu'on adorait et, bien qu'on l'appelle « le divin », il ne figure pas au nombre des divinités auxquelles on offrait des sacrifices. Son nom n'a pas d'autre sens que « la mort », c'est une représentation dramatique de la mort, comme dans nos « mistères » du Moyen Age. Môt personnifie la chaleur étouffante de l'été en Orient, la sécheresse désolante du sol, il est le maître de la saison de la mort. Dans le mythe de *Baal et la Mort*, dont on lira la traduction intégrale, Môt, qui avait réussi à engloutir Baal dans sa gueule béante, jamais rassasiée, finit par être lui-même massacré par ʿAnat d'une manière qui semble refléter le rituel de la « dernière gerbe », attesté partout et à toutes les époques, et être vaincu par Baal dans un combat dramatique. Mais, cette victoire ne peut être que provisoire. Comme la vie elle-même, comme la mort, elle doit recommencer, indéfiniment. Les thèmes de ce mythe, exprimés à l'aide d'images frappantes et avec une admirable logique interne, ne sont évidemment pas entièrement originaux. Quand ʿAnat se met à la recherche de Baal dans les entrailles de la terre, dans « la demeure de réclusion souterraine », elle accomplit le même voyage qu'Isis à la recherche d'Osiris, qu'Ishtar en quête de Tammouz, ou, plus tard, Aphrodite à la recherche d'Adonis. Cependant, l'agencement des épisodes, l'insistance sur certains thèmes, les rites que l'on soupçonne derrière certaines descriptions, l'expression poétique de certaines situations, appartiennent en propre à Ougarit.

Les luttes incessantes, harassantes et inévitables, que Baal doit mener contre Yam et contre Môt sont au centre même de la geste du grand dieu d'Ougarit. Mais, c'est accessoirement qu'il doit s'opposer aux prétentions, quelque peu ridicules, d'un petit dieu, jaloux et querelleur, *ʿAthtar*. Ce revendicateur impénitent voudrait avoir le même palais que celui qu'on doit bâtir pour Baal, et, après la disparition provisoire de celui-ci, il se déclare prêt à prendre sa place. Il semble obtenir gain de cause grâce à l'intervention de la déesse mère Athirat. Mais, il se montre trop petit, au propre et sans doute au figuré, et doit quitter le trône de Baal sur le Sapon qu'il était incapable d'occuper. ʿAthtar, qui joue à Ougarit un rôle très secondaire, est le nom d'une très vieille divinité céleste dans le monde sémitique. Dans les religions de l'Arabie méridionale, il est toujours mentionné en première place dans les listes divines, et certaines inscriptions de l'Éthiopie antique le nomment en tête des dieux et lui donnent Zeus pour équivalent grec. La déchéance de ʿAthtar à Ougarit indique peut-être que les mythes astraux y ont perdu de leur importance, en cédant la place aux mythes et aux cultes agraires.

Dans ses pérégrinations et dans ses combats, Baal a souvent à ses

côtés la turbulente déesse *ʿAnat*, qui occupe, dans le panthéon ougaritique, une place de choix. Elle y cumule essentiellement deux fonctions importantes, qui peuvent parfois être complémentaires, celle d'une déesse de la fécondité, de l'amour, et celle d'une déesse guerrière. Sous son premier aspect, elle est l'amante passionnée de son frère Baal et, à l'occasion, sa pourvoyeuse en menant à lui un troupeau de vaches qu'il doit féconder. Sous son second aspect, elle met en pièces, avec un grand acharnement, les ennemis de Baal, en se livrant, avec une joyeuse exubérance, à des massacres sanglants. On sait, d'ailleurs, le rôle du sang dans les cultes de fertilité : répandu à flots, il serait destiné à stimuler la fécondité du sol, des hommes et des animaux.

ʿAnat reste toujours fidèle au service de Baal, pour lequel elle accomplit toutes sortes de missions, les unes sanglantes où sa férocité se donne à cœur joie, les autres plus pacifiques. On la voit à l'œuvre surtout dans le texte que nous avons intitulé le poème de *Baal et ʿAnat* et dont on trouvera plus loin la traduction, mais aussi dans divers autres passages, par exemple, quand elle part à la recherche de son frère disparu, trouve son cadavre et inflige à Môt, le meurtrier de Baal, un traitement atroce, ou bien quand elle demande que la royauté soit reconnue au dieu de l'Orage par la construction d'un palais, ou encore quand elle intervient en faveur de Baal auprès de la déesse Athirat. La déesse est souvent appelée la « Vierge ʿAnat », ce qui ne signifie en aucun cas qu'elle est une *virgo intacta* ; il s'agit simplement d'une déesse sans enfant. On peut rappeler, à ce propos, un texte égyptien où il est dit de ʿAnat, qu'elle conçoit mais n'enfante pas : le dieu égyptien Seth, qui a absorbé, en quelque sorte, le Baal sémitique, est obligé de lui percer la vulve. On donne aussi à ʿAnat un titre plus énigmatique et plus difficile à comprendre, que nous avons traduit hypothétiquement par « Parente des Peuples » et qui fait peut-être allusion à son rôle, parallèle à celui de Baal, de protectrice des hommes. Comme Baal également, elle est parfois présentée dans sa fonction agraire, en tant que principe de fertilité. Il est fait mention, en outre, d'une « ʿAnat du champ » et d'une « ʿAnat des labours ». Rappelons que, mille ans après Ougarit, une inscription phénicienne de Chypre donne à la déesse ʿAnat le titre éloquent de « Puissance de vie ».

La sœur farouche de Baal est, dans certains textes et dans quelques représentations figurées, munie d'ailes et, en tant que déesse ailée, elle peut se déplacer très rapidement et accomplir ainsi diverses missions, dont celle de médiatrice. Mais, c'est surtout sa fureur belliqueuse, son aspect guerrier, qui expliquent la faveur que cette déesse sémitique a connue auprès des pharaons conquérants de la XIXe dynastie égyptienne. Beaucoup plus tard, les colons juifs d'Éléphantine, en Haute-Égypte, feront de ʿAnat la parèdre de leur dieu Yahvé.

Comme son nom paraît l'indiquer, ʿAnat pourrait être la source qui

recueille les eaux, mais c'est aussi, on vient de le voir, un oiseau. Ces deux aspects se retrouveront, plusieurs siècles plus tard, dans la « Déesse syrienne ». Un texte, découvert il y a quelques années à Ras Shamra, donne heureusement la titulature de ʿAnat : elle est la « Dame des cieux élevés » et la « Dame de la souveraineté ». On peut reconnaître dans ces deux titres, en ougaritique, l'origine des noms bien connus de *Sémiramis* et *Dercéto*. Or, Sémiramis, qui a pour symbole la colombe, continue l'aspect céleste de ʿAnat ailée, tandis que Dercéto, dont l'emblème est le poisson, rappelle que ʿAnat était la Dame des réceptacles d'eau. Même si une généalogie artificielle a fait de Sémiramis une fille de Dercéto, leur identité originelle ressort de la présence conjointe de colombes et de poissons dans les sanctuaires de la déesse syrienne Atargatis. La popularité de ʿAnat sous des noms divers a été durable dans le monde sémitique.

A côté de ʿAnat, qui tient, on l'a vu, une place très importante dans les mythes ougaritiques connus, la déesse *ʿAthtart* n'apparaît que furtivement. Dans le poème de *Baal et la Mer*, quand le dieu de l'Orage devient furieux et veut frapper les ambassadeurs de Yam, il est retenu au dernier moment par ʿAnat et ʿAthtart, et à la fin du poème, ʿAthtart semble jouer un certain rôle, que les lacunes du texte ne permettent pas de déterminer avec exactitude. En revanche, on la mentionne plus souvent dans les textes cultuels. On y trouve, notamment, une « ʿAthtart du champ », ce qui semble indiquer sa fonction de déesse de fertilité. On la voit très peu dans les mythes, mais toujours en rapport avec Baal. En Égypte, où son culte avait pénétré avec celui de Baal précisément et celui de ʿAnat, elle prend une part plus importante à l'action dans la *Légende du dieu de la mer*, dont nous connaissons quelques fragments grâce à un manuscrit sur papyrus de la collection Pierpont Morgan. Dans les textes ougaritiques, la déesse est deux fois appelée : « ʿAthtart-Nom de Baal ». Il est peut-être significatif que cette expression, quelque peu énigmatique, se trouve dans une formule d'imprécations : « Puisse ʿAthtart-Nom de Baal fracasser ton crâne ! », ce qui souligne sans doute l'aspect belliqueux de la déesse. En effet, de même que ʿAnat, ʿAthtart était connue en Égypte comme une déesse guerrière et, sur les stèles égyptiennes, on la représente à cheval. On sait, d'autre part, la fortune qu'à toutes les époques ʿAthtart (Astarté) a connue dans les cultes sémitiques, en tant que déesse de la fécondité et de l'amour.

Dans la formule d'imprécations qu'on vient d'évoquer, se trouve également le nom du dieu *Horon* : « Puisse Horon fracasser ta tête ! ». Ce dieu, qu'on rencontre en Syrie du Nord, à Yavné en Palestine, à Tanis en Égypte, à Délos en Grèce de même que dans la toponymie palestinienne, était très probablement un dieu à la fois destructeur et guérisseur. Il ne joue aucun rôle dans les mythes d'Ougarit.

Le cas d'un autre dieu, bien connu par ailleurs, le grand dieu *Dagan*, e les textes mythologiques passent à peu près sous silence, est plus mplexe. Il n'y apparaît, en effet, qu'en tant que père de Baal. lui-ci n'est pas, on l'a déjà dit, un fils d'El, il est toujours qualifié « fils de Dagan » et, une fois de « rejeton de Dagan ». Cependant, agan occupe une très haute place dans la liste des dieux, qu'on a ppelée le « Panthéon d'Ougarit », il est mentionné plusieurs fois dans s textes cultuels, et en outre, on a mis au jour, à Ras Shamra, son mple, comme le prouvent les deux stèles dédiées à Dagan qui y ont é découvertes. Dagan est la grande divinité des Amorites, Sémites l'Ouest établis au Nord de la Mésopotamie, que nous connaissons mieux en mieux par les fouilles de Mari. Dès le IIIe millénaire avant otre ère, son culte s'est répandu dans de larges zones du monde imitique. Il jouissait d'un grand prestige en Babylonie et en Assyrie il s'était imposé dans toute la région côtière de la Méditerranée. ans l'Ancien Testament, Dagon est le grand dieu des Philistins, ont le temple est ébranlé par Samson. On connaît, par la Bible, la calité de *Beth-Dagon* en Palestine, et ce nom a survécu dans celui u village arabe de *Beith-Dedjân*, au sud-est de Jaffa. Un texte ougaritique, publié il y a peu de temps, mentionne un « Dagan de Toutoul », t c'est dans ce sens que nous avons proposé de restituer un passage acuneux du poème intitulé par nous *Les Noces de la Lune*, dont on ourra lire plus loin la traduction. Dagan semble donc être venu à Ougarit de *Toutoul*, une localité du Nord-Est de la Syrie, connue précisément comme un important centre amorite du culte de Dagan. Le nom même de Dagan signifie le « blé », et il est attesté avec ce sens dans de nombreuses langues sémitiques. Dagan apparaît ainsi comme un grand dieu de la végétation et de l'agriculture, et l'on comprend dès ors ses liens particuliers avec Baal. Un texte hourrite trouvé à Ougarit, récemment publié, permet de supposer que les théologiens hourrites avaient assimilé Dagan à Koumarbi, grande divinité anatolienne, dont l'une des résidences était Toutoul.

Comme celle des Grecs, la mythologie ougaritique a son dieu artisan, dont les fonctions sont bien déterminées. *Kothar*, le Héphaïstos d'Ougarit, est très souvent qualifié d'« habile », les deux mots forment alors un binôme divin. Il symbolise, aux yeux des Ougaritains, les civilisations prestigieuses d'outre-mer, car, dit le texte, « Kaphtor (la Crète ou la Cappadoce) est le siège de sa souveraineté, l'Égypte, la terre de son patrimoine ». Plusieurs épisodes mythologiques le montrent à l'œuvre dans des circonstances particulièrement graves. C'est lui qui forge les deux massues merveilleuses qui doivent permettre à Baal de vaincre définitivement le redoutable dieu de la Mer, Yam. Avant de les remettre à Baal, le dieu forgeron proclame solennellement le nom de chaque massue. En effet, elles portent toutes les deux, telles les

épées de preux dans nos romans chevaleresques, des noms symboliques et chargés peut-être de puissance magique. On sait que, dans diverses civilisations, le forgeron est souvent considéré comme un magicien. C'est à Kothar, le dieu architecte, qu'incombe la tâche de bâtir un palais pour Baal, et il insiste pour qu'une fenêtre y soit ouverte. C'est lui qui fabrique l'arc prestigieux, confié au sage Danel et que convoite la déesse ʿAnat.

Les poèmes ougaritiques, dont nous présentons la traduction, mentionnent, de temps à autre, l'action, quelque peu restreinte, de la divinité solaire d'Ougarit, *Shapash*. Cette divinité, comme c'était le cas dans les religions des Arabes du Sud, est une déesse, et non pas, comme dans d'autres religions sémitiques, un dieu Soleil (*Shamash*, en assyro-babylonien ; *Shemesh*, en hébreu). Si la place que Shapash occupe dans les documents cultuels peut être considérée comme assez honorable, de même que celle qu'on lui attribue dans le « Panthéon d'Ougarit », où elle vient immédiatement après ʿAnat et ʿAthtart, son rôle, dans les poèmes mythologiques, est beaucoup moins important. Shapash, qu'on appelle « la lampe divine », y apparaît essentiellement en qualité de messagère des dieux : c'est elle qui, souvent, est le porte-parole du dieu El. On lui attribue les fonctions de messagère en raison du mouvement perpétuel du soleil, intermédiaire entre ciel et terre, puisque son cours va de l'horizon au zénith et en revient. Elle joue également un rôle de psychopompe, unissant le monde des vivants au monde souterrain des morts : quand ʿAnat part à la recherche de Baal, disparu dans la gueule de la Mort, elle est guidée par Shapash, qui, en tant qu'intermédiaire entre deux mondes, connaît les recoins de l'univers. On retrouve là la croyance, très développée en Mésopotamie, à l'ubiquité du soleil du fait de son mouvement perpétuel. Mais, en outre, Shapash aidant ʿAnat à remonter Baal sur le Sapon, c'est aussi le soleil qui, nous l'avons déjà indiqué, contribue à rassembler les eaux répandues sur la terre.

Le rôle réduit de Shapash dans les poèmes mythologiques montre que la religion ougaritique n'entretenait pas de mythes solaires. L'activité de la déesse solaire paraît, avant tout, liée aux travaux agraires et, partant, aux mythes de fertilité. On rejoint par là l'un des traits caractéristiques de la religion d'Ougarit. La religiosité agraire dont témoigne le culte ougaritique de Baal n'a pas été abolie en cette région du monde par le triomphe des religions « universelles », christianisme et islam. Sur la côte syrienne se dressent encore bien des chapelles de Saint-Georges et des *maqâm* musulmans consacrés au mystérieux *Khidr*, « le Vert ». La piété populaire demeure profondément attachée à ces deux personnages, qui paraissent bien n'en faire qu'un, car il s'agit dans les deux cas d'un dominateur de la mer, d'un combattant prodigieux et d'une puissance de fertilité.

Les textes religieux d'Ougarit et la Bible

Dès qu'on a commencé à lire et à comprendre, ne fût-ce que partiellement, les textes ougaritiques, on a été saisi d'étonnement en y découvrant d'emblée des correspondances et des affinités, plus ou moins accusées selon le cas, avec les textes bibliques. Ce fut là, n'en doutons pas, l'une des grandes révélations des trouvailles de Ras Shamra. Des mots, des expressions, des phrases entières de la Bible hébraïque se lisaient soudain dans ces textes du XIVe siècle avant Jésus-Christ, que les pioches des fouilleurs venaient d'exhumer. Les tablettes ougaritiques allaient-elles révéler enfin tout l'arrière-fond cananéen de l'Ancien Testament que certains exégètes et certains historiens avaient depuis longtemps pressenti ? Les progrès de l'ougaritologie, une connaissance plus poussée de la langue ougaritique, ont permis depuis de cerner de plus près les problèmes qu'ont posés, et que continuent de poser, les tablettes de Ras Shamra et d'apprécier à leur plus juste valeur les rapports entre les textes hébreux de la Bible et les poèmes d'Ougarit.

Les correspondances s'établissent d'abord au niveau de la langue. Il ne faut pas oublier que c'est, en premier lieu, grâce à l'hébreu que l'ougaritique a pu être compris. En ce qui concerne le vocabulaire, les affinités entre les deux langues sont considérables. Mais, si c'est l'hébreu qui a, en grande partie, permis le déchiffrement de l'ougaritique, celui-ci lui a déjà partiellement rendu, et continue de lui rendre, son dû. De nombreux mots hébreux, parfois même des *hapax*, peuvent s'expliquer mieux à la lumière des textes de Ras Shamra, et il ne se passe, pour ainsi dire, pas de mois sans qu'on trouve, ou qu'on propose, une nouvelle explication dans ce sens. Tous les exégètes bibliques le savent désormais.

Pour ce qui est de la forme, les analogies entre les poèmes ougaritiques et les textes poétiques de la Bible sont saisissantes. Comme la poésie biblique, celle d'Ougarit est régie par le rythme et par la cadence. Ici et là, on applique la « règle du parallélisme » : le deuxième vers exprime les mêmes idées que le premier mais avec d'autres mots ou d'autres images. Les poètes ougaritiques et ceux de la Bible utilisent souvent les mêmes conventions, les mêmes répétitions, les mêmes clichés. Les lecteurs du *Cantique de Débora* (*Juges*, v) et des *Psaumes* ne seront pas décontenancés par le vers ougaritique.

Les parallèles, de toutes sortes, entre les textes de la Bible et ceux d'Ougarit sont multiples. Nous en avons indiqué un certain nombre dans les notes explicatives qui accompagnent notre traduction. Nous nous bornons donc ici à en signaler quelques-uns, à titre d'exemple.

La lutte de Baal contre Yam trouve ses répondants dans maints

textes bibliques, où Yahvé affronte les Eaux. Dans ce combat vital et dramatique, le dieu d'Israël doit, comme le dieu d'Ougarit, anéantir les monstres marins, dont le plus redoutable est Léviathan, qui est le Lotan ougaritique.

Tu as frappé la Mer (Yam) par ta force, tu as brisé la tête des dragons sur les eaux, tu as fracassé les têtes du Léviathan. (*Psaumes*, LXXIV, 13-14.)

Yahvé frappera Léviathan, le serpent fuyard, Léviathan, le serpent tortueux, et il détruira Tannin qui est dans la Mer (Yam). (*Isaïe*, XXVII, 1.)

Le lecteur retrouvera aisément des passages analogues (mêmes expressions, mêmes mots) dans les poèmes mythologiques d'Ougarit.

Comme Baal, Yahvé porte le titre de « Chevaucheur des Nuées » (*Psaumes*, LXVIII, 5), comme Baal, il est celui qui donne le froment, le moût et l'huile (*Osée*, II, 10). De même que le palais de Baal, le Temple de Yahvé à Jérusalem est appelé « les cimes lointaines du Sapon » (*Psaumes*, XLVIII, 3). Comme Baal, Yahvé « fait entendre sa voix » (*Psaumes*, LXVIII, 34, *Jérémie*, XXV, 30), qui est le tonnerre :

La voix de Yahvé retentit sur les eaux, le Dieu de gloire fait gronder le tonnerre, Yahvé est sur les grandes eaux, la voix de Yahvé est puissante, la voix de Yahvé est majestueuse. » (*Psaumes*, XXIX, 3-4).

Quand Baal envoie ses messagers à Môt, il appelle, entre autres, la résidence de ce dernier « la demeure de réclusion de la terre », locution identique à celle que la Bible emploie pour désigner le lieu où est isolé le roi Azariah de Juda, devenu lépreux (II *Rois*, XV, 5). De même, les manifestations de deuil du dieu El à l'annonce de la mort de Baal : « Il va s'asseoir par terre, il répand sur sa tête l'ordure du deuil et sur son crâne la poussière dans laquelle on se roule, il couvre ses reins d'un sac, il se taillade la peau avec une pierre, il tranche sa double tresse au rasoir, il fend par trois fois ses joues et son menton, laboure comme un jardin les muscles de son bras, et aussi sa poitrine, il fend par trois fois son dos », sont décrites telles quelles dans divers passages de la Bible.

La phraséologie du poème que nous avons intitulé *La Naissance des dieux* rappelle plus d'une fois celle du *Cantique des Cantiques* ; par exemple : « El s'incline, baise leurs lèvres, voici, leurs lèvres sont douces, douces comme les grenades », etc., de même que le texte ougaritique sur *Les Noces de la Lune* débute par la formule hymnique « Je chante... », par laquelle commencent divers hymnes hébreux de la Bible (*Psaumes*, LXXXIX, 2 ; CI, 1 ; *Isaïe*, V, 1).

Comme le dieu El d'Ougarit, le dieu de l'Ancien Testament trône et décide au milieu de la cour des fils des dieux : « Dieu se tient dans l'assemblée divine, il juge au milieu des dieux » (*Psaumes*, LXXXII, 1).

On pourra mesurer, par ces quelques exemples, l'étendue et la portée des parallèles qu'on peut établir entre les textes mythologiques l'Ougarit et les textes hébreux de la Bible. Il y a, dans l'Ancien Testanent, comme on l'a dit, un « legs de Canaan », ce Canaan dont Ougarit st jusqu'à présent le seul échantillon connu.

Autres écrits d'Ougarit

Les fouilles de Ras Shamra ont mis au jour un ensemble considérable les textes, rédigés au moyen de plusieurs écritures et dans des langues liverses, ce qui témoigne, d'une manière éclatante, de la richesse et du oisonnement de la civilisation d'Ougarit. Dans ces textes, cinq systèmes d'écriture ont été employés (les cunéiformes assyro-babyloniens, les cunéiformes alphabétiques, l'écriture cypro-minoenne, les hiéroglyphes égyptiens et les hiéroglyphes hittites) servant à transcrire huit langues différentes (le sumérien, l'akkadien, l'ougaritique, le cypro-minoen, le hittite, le hourrite, l'égyptien et le hittite hiéroglyphique).

Si, dès le début, les tablettes en ougaritique furent les plus nombreuses parmi les documents exhumés, ce sont maintenant les textes akkadiens qui occupent, par le nombre, la première place. Cependant, une grande partie des textes ougaritiques est constituée par les écrits de caractère religieux ou spirituel, dont les admirables poèmes mythologiques, tandis que la presque totalité des tablettes akkadiennes consiste en documents d'ordre politique, juridique, administratif ou économique. Parmi ceux-ci, ce sont les très importantes *archives* du palais royal d'Ougarit qui constituent la part du lion. Elles comprennent un grand nombre de textes juridiques et économiques qui, de même que les textes ougaritiques de la même nature, fournissent des informations extrêmement précieuses quant à la structure sociale et économique de la société ougaritaine, informations qui peuvent maintenant être complétées par celles que révèlent d'importantes archives et bibliothèques privées trouvées à Ras Shamra. On a également découvert, dans le palais royal, des riches archives internationales, qui ont permis de reconstituer, dans l'ensemble, l'histoire du royaume d'Ougarit aux XIVe et XIIIe siècles avant Jésus-Christ, ballotté entre la puissance égyptienne et la puissance hittite, histoire jalonnée par le règne, plus ou moins heureux, de toute une série des rois d'Ougarit : Ammishtamar, Niqmad, Ar-Khalba, Niqmepa, Ibiranou ou Hammourapi (même nom que celui de Hammourapi, roi de Babylone).

Le palais royal d'Ougarit a fourni également tout un lot de documents d'ordre politique, administratif, économique ou juridique, rédigés en ougaritique. Ce lot comprend, entre autres, des actes royaux, des listes de villes et de leurs habitants, des listes de marchandises et denrées diverses, des listes de différentes catégories de gens et des diverses corporations, des contrats, et toute une série de lettres.

Comme les documents akkadiens, ces textes sont très précieux pour l'étude de l'histoire intérieure, politique, sociale et économique, et l'histoire extérieure du royaume d'Ougarit.

Ce sont, cependant, les textes ougaritiques de caractère religieux ou spirituel qui, on s'en doute, sont de loin les plus importants. Parmi ceux-ci, on a déjà mentionné les nombreux documents cultuels : rituels, listes sacrificielles, listes de divinités, etc., qui ont été découverts à Ras Shamra. Il faut signaler maintenant les deux grands poèmes, qui ne sont pas des mythes, celui de Keret et celui de Danel.

Le poème de *Keret* est particulièrement important pour connaître la position religieuse de la royauté, puisqu'il conte les vicissitudes d'un roi, Keret, qui est qualifié de « fils du dieu El ». Il faut sans doute comprendre cette filiation particulière dans le même sens que celle d'un roi d'Israël qui, d'après la Bible, est lui aussi « fils de Dieu ». Keret, ayant perdu tous ses enfants, obtient du dieu El, qui lui apparaît en songe, et grâce à l'intervention du dieu Baal, la main d'une princesse hourrite qui lui donne une nouvelle postérité, plusieurs filles et sept fils, dont son successeur qui, allaité par les déesses Athirat et ʿAnat, sera doué d'une force supérieure encore à celle de son père. Keret tombe malade, ses forces déclinent et il ne peut plus exercer comme il se doit ses fonctions royales. Alors, son fils se rend auprès de lui pour le rappeler au sentiment de ses devoirs par cette adjuration pathétique, qui rappelle tel ou tel passage de la Bible : « Rends donc justice à la veuve, nourris l'orphelin, chasse l'oppresseur. Sinon, descends du trône et je m'y assiérai à ta place. » Grâce au dieu El, qui intervient pour la seconde fois en sa faveur, Keret est guéri momentanément, mais sachant qu'il sera obligé bientôt de céder la place à son fils, il maudit celui-ci. La fin du poème manque. Il s'agit sans doute, dans ce beau texte, d'une légende royale, à tendance didactique. Mais la portée exacte du poème n'est pas tout à fait claire.

Le sens et la fonction du poème de *Danel* (qu'on appelle aussi poème d'*Aqhat*) paraissent plus perceptibles. Danel, dont le nom est cité dans le livre d'Ézéchiel comme celui d'un juste et d'un sage des temps lointains, est également privé d'enfants. Il était selon toute vraisemblance le roi d'une cité étrangère, de même que Job, autre personnage au destin exemplaire, était un étranger pour les Israélites. Après avoir été guéri de son impuissance ou de sa stérilité, grâce à l'intervention d'El et de Baal et après avoir suivi une cure particulière, Danel a un fils, Aqhat, dont on trace le portrait comme celui d'un prince exemplaire. Danel offre alors à Aqhat un arc merveilleux qu'avait fabriqué le dieu artisan Kothar, mais c'est la déesse ʿAnat qui convoite cet arc, offrant à Aqhat en échange l'immortalité. Celui-ci ayant refusé, la déesse obtient l'autorisation d'El de se venger et tend un piège à Aqhat par l'intermédiaire d'un nommé Yatpoun. ʿAnat semble avoir décidé la mort du

prince récalcitrant, mais une lacune dans la tablette ne nous permet pas de savoir ce qu'il advient de l'arc. On assiste, ensuite, à la prière du roi Danel pour obtenir la pluie, puis celui-ci s'en va visiter son royaume et il apprend brusquement la mort de son fils. Il va alors rechercher les restes d'Aqhat dans les entrailles des aigles, il fait inhumer ce qu'il en retrouve et prononce de sévères malédictions. Après un très long deuil, Danel autorise sa fille Pughat à venger le meurtre de son frère. A ce grand poème, qui s'interrompt au moment où Pughat semble réussir sa vengeance, il faut sans doute rattacher les fragments dits des *Rephaïm*, où Danel recouvre, semble-t-il, une postérité après la perte de son fils Aqhat. Ce poème a donné lieu à des explications diverses. Tout paraît indiquer qu'il s'agit là d'une légende, d'une *saga* ayant une fonction essentiellement didactique. Toute une série de leçons de morale s'en dégagent en effet : condamnation de la démesure, éloge de la fille vertueuse, portrait, plusieurs fois tracé, d'un prince exemplaire, etc.

Si nous nous sommes abstenus de donner la traduction intégrale de ces deux beaux poèmes, dont on ne saurait sous-estimer l'intérêt, c'est que les limites de cet ouvrage nous ont imposé un choix, et nous avons préféré, dans ces conditions, présenter un ensemble de textes cohérent et homogène dans la mesure du possible. Le *Cycle de Baal*, dont on lira la traduction, constitue précisément un ensemble mythologique bien charpenté, centré autour de la personne du grand dieu d'Ougarit, dont il raconte les exploits et les avatars, qui expriment, en quelque sorte, l'essence de la mythologie ougaritique. Ce sont aussi, de tous les points de vue, les textes ougaritiques les plus significatifs et les plus importants. Après celle du *Cycle de Baal*, nous donnons la traduction de deux poèmes d'une grande beauté et qui ont des fonctions particulières : *Les Noces de la Lune* et *La Naissance des dieux*.

On hésite un peu, il est vrai, à livrer au grand public une version de ces textes dégagée des bandelettes d'érudition dont il faut encore les entourer. C'est que nos traductions ne peuvent être que partiellement tenues pour assurées et définitives. Aux difficultés de traduction de tout texte épigraphique sémitique (absence d'un signe pour les voyelles, fluidité du vocabulaire, etc.), l'ougaritique en ajoute d'autres : état lacunaire des textes, incertitude d'une grande partie du vocabulaire, notation identique pour une particule négative et une particule affirmative, etc. C'est pourquoi, malgré les progrès non négligeables de l'ougaritologie, la part de l'hypothèse dans les traductions, est encore bien grande. Nous sommes, néanmoins, heureux de soumettre au lecteur, dans cette première traduction française d'ensemble, ces textes. Leur beauté, leur richesse et leur qualité de témoins d'une civilisation disparue, ne manqueront pas de leur assurer une place méritée dans le « trésor spirituel de l'humanité ».

Poèmes ougaritiques [1]

Le poème de Baal et la Mer

La tablette sur laquelle est gravé le poème décrivant l'affrontement entre le dieu *Baal* et le dieu Mer *Yam* a reçu le sigle III AB. Elle est partagée en quatre colonnes, mais on n'en a conservé que deux parties. L'une consiste en un fragment relativement intact, qui porte une partie médiane de la colonne I, ou colonne de gauche de l'avers de la tablette, et après un trait de séparation vertical, les lettres initiales de la colonne II. Au revers de ce fragment, on trouve une partie de la dernière colonne de la tablette, très probablement la colonne IV, puisque la longueur exceptionnelle des lignes permet de penser que la tablette ne portait que deux colonnes d'écriture sur chacune de ses faces. Ce qui nous paraît maintenant être l'avers, ou une partie de la colonne I, a été désigné par l'éditeur en 1935 sous le sigle III AB B, et le revers, ou la colonne IV, sous le sigle III AB A.

1. Les poèmes ougaritiques ont fait l'objet de traductions anglaises et allemandes maniables et accessibles à tous. Citons les ouvrages de C. H. GORDON : *Ugaritic Literature*, Rome, 1949 ; G. R. DRIVER : *Canaanite Myths and Legends*, Édimbourg, 1956 ; la contribution de H. L. GINSBERG aux *Ancient Near Eastern Texts* de J. B. PRITCHARD, Princeton, 1955 ; J. AISTLEITNER : *Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra*, Budapest, 1959 ; A. JIRKU : *Kanaanäische Mythen und Epen aus Ras Shamra*, Gütersloh, 1962. Le public de langue française a été jusqu'ici moins favorisé. Et pourtant on ne peut oublier la part prise par les savants français dans le déchiffrement et l'interprétation de la littérature ougaritique. C'est à notre maître récemment disparu, Charles Virolleaud, que sont dues toutes les éditions princeps et les premières traductions des textes. Elles ont commencé à paraître il y a bientôt quarante ans dans la revue française *Syria*. Le progrès des études en ce domaine doit tout au travail de pionnier poursuivi sans relâche par Charles Virolleaud. Si notre contribution doit aussi beaucoup à ceux qui l'ont suivi, qu'on nous permette d'adresser à sa mémoire l'hommage de notre reconnaissance.

La seconde partie de la tablette était cassée en menus morceaux et la reconstitution en a été laborieuse. Elle n'a été publiée qu'en 1945 et a reçu le sigle III AB C. Les fragments de cette partie ne portent pas de caractères au revers. L'éditeur a pensé que III AB C appartenait au revers droit de la tablette, donc à la colonne III du texte. Rappelons que les poèmes ougaritiques étaient copiés en colonnes allant de gauche à droite à l'avers et qu'on retournait la tablette de bas en haut pour lire au revers, d'abord la colonne de droite, puis la ou les colonnes de gauche.

En raison du contenu, la majorité des interprètes, à laquelle nous nous rallions, estime que III AB C devait plutôt appartenir au début de la colonne I. C'est aussi la meilleure manière d'expliquer l'absence de signes au revers des fragments de III AB C. Si l'avers était au début de la colonne I, le revers correspondait à la fin de la colonne IV et pouvait être anépigraphe parce que le poème était sans doute achevé.

Le combat de Baal et de Yam nous est présenté en trois épisodes. Le premier (III AB C) débute par les récriminations d'un dieu, probablement ᶜAthtar, qui se plaint auprès d'El parce que Yam a été autorisé à se faire construire un palais. El lui répond par l'intermédiaire de la déesse solaire Shapash, qui réfute les prétentions de ᶜAthtar : Yam aura bien son palais, mais non ᶜAthtar qui n'a même pas d'épouse comme les autres dieux. Yam semble donc bien placé à la cour divine, mais un ennemi puissant se dresse contre lui en la personne de Baal.

Dans le deuxième épisode (III AB B) précisément, Baal commence par invectiver et menacer Yam. Alors, celui-ci, sans doute excédé, envoie ses messagers auprès de l'Assemblée des dieux, siégeant au milieu d'une montagne, et ils doivent sommer les dieux, et le père des dieux El en personne, de leur livrer Baal sur-le-champ. Les dieux prennent peur et semblent prêts à obtempérer. Cependant, Baal, qui est présent, tente de redonner courage aux dieux et de les inciter à la résistance, mais, voyant que El lui-même se montre prêt à le livrer à Yam, et à reconnaître la supériorité de ce dernier, il devient furieux et se jette sur les ambassadeurs de Yam pour les frapper. Retenu, au dernier moment, par les déesses ᶜAnat et ᶜAthtart, qui lui rappellent le respect des conventions diplomatiques, Baal donne libre cours à sa colère en proférant des menaces à l'égard de Yam.

Le troisième épisode (III AB A) décrit l'affrontement direct entre les deux adversaires. Encouragé et aidé par le dieu forgeron Kothar, qui lui fabrique successivement deux armes redoutables, Baal engage le combat contre Yam. La première massue, faite par Kothar, s'étant révélée insuffisante, celui-ci lui en fabrique une autre qui permet enfin à Baal d'atteindre mortellement son adversaire, dont le cadavre est démembré et dispersé. On proclame alors la victoire de Baal sur Yam.

III AB C

De deux premières lignes de ce fragment, il ne subsiste que quelques lettres isolées.

Un dieu (probablement ᶜAthtar) proteste auprès d'El parce que le dieu Yam a été autorisé à se faire bâtir un palais.

. . . . . .

[Alors], il se rend auprès [1] *d'[E]l,*
à la source [des fleuves],
[au milieu du cours des deux océans] [2].
[Il atteint] le territoire d'E[l]
et pénètre dans [le do]maine royal du père des ans [3].
[Il s'incline] et tombe [pro]stern[é aux pieds d'El]
et il [lui] rend hon[neur [4]*...].*
[... [5] *« Ko] thar-Kha[sis]* [6] *bâtit une demeure pour Yam,*
[il édi]fie un palais pour le Juge Nahar [7].
...que Ko[th]ar-[Khasis] bâtisse une demeure pour le Prince Yam,
[qu'il édi]fie un pala[is pour le Juge] Nahar, une demeure...
[Qu'en hâte la de]meure soit bâtie,
qu'en hâte [le palais soit] édifié...

Les quatre lignes suivantes sont mutilées ; on n'y distingue que quelques mots isolés dont le nom du dieu Yam et celui du dieu ᶜAthtar [8].

Shapash, la médiatrice divine, réfute les prétentions de ᶜAthtar et celui-ci répond par des menaces.

La lampe divine, Shapash [9]*, élève la voix et cr[ie] :*
« [Écou]te, je te prie.

1. *Il se rend auprès de.* Littéralement : *il tourne (sa) face vers*, expression courante à Ougarit, comme dans d'autres langues sémitiques, pour dire « il se rend auprès de, il se dirige vers ».
2. Sur le séjour du dieu El au confluent des fleuves, voir l'introduction, p. 364.
3. *père des ans* : ce titre, dont la traduction n'est pas tout à fait certaine, présente le dieu El comme un vieillard ; comparer l'expression biblique « l'Ancien des Jours », appliquée à Yahvé, dans *Daniel*, VII, 9-10.
4. Un cliché décrivant l'attitude d'un inférieur en présence d'un supérieur (dieu ou roi). Cette expression, fréquente dans les textes mythologiques (*cf.* II AB, IV, 20-26, p. 408 ; I AB, I, 32-38, p. 427 etc.), se retrouve également dans les lettres officielles de Ras Shamra.
5. Ici commence vraisemblablement un discours de ᶜAthtar à El, au début duquel celui-ci rappelle à El qu'il a autorisé la construction du palais pour Yam.
6. *Kothar-Khasis*, le dieu maçon-forgeron d'Ougarit ; *cf.* introd., p. 373.
7. *Juge Nahar*, titre habituel donné à Yam ; *cf.* introd., p. 369.
8. Sur la nature du dieu ᶜAthtar, voir l'introduction, p. 370.
9. Sur la déesse solaire Shapash, qui porte ici la parole du dieu El, *cf.* introd., p. 374.

Le Taureau El ton père se [montrera] respectueux
devant le Prince Yam,
devant le [Ju]ge [Na]har.
[Comment] le Taureau El ton père t'exaucerait-il ?
A coup sûr, il retirerait les [étais] *de [ton] siè[ge].*
[A coup sûr, il ren]verserait ton [trône] royal.
A coup sûr, il briserait le sceptre de la souveraineté [1]*. »*

Et [ᶜAthtar] *répond :*
« ... le Taureau El, mon père, m'a...
Moi, je n'ai pas de maison [comme] les dieux
ni de cour [comme les divini]tés [2].
Seul *je descendrai ;*
dans ma gorge [3] *seront* noyés *les habiles artisans* [4]
[qui travail]lent à la de[meure du Prince] Yam,
au palais du Juge Nahar. »
— *Le Taureau El son père* [5] se montrera respectueux
devant [le Prin]ce Ya[m],
[devant le Ju]ge [Nahar].
Je (lu) règne(s)..., je (lu) (ne) règne(s pas).
Voici ! Toi, tu n'as pas d'épouse com[me les dieux] [6]
... et le prince Yam, il...
le Juge Nahar, il...
. . . . . .
il m'envoie. »

Et ᶜAthtar répond :
« . . . . . .

1. Cette image se retrouvera plus bas, dans I AB, col. VI (*cf.* p. 434), dans une menace de Shapash contre Môt.
2. *divinités*, littéralement, *fils de sainteté*, désigne la collectivité de dieux subalternes, appelés aussi *elim* « dieux », comme, dans l'Ancien Testament, les membres de la cour céleste sont appelés *elohim*, *'elim*, « dieux », ou *qedoshîm*, « saints ».
3. Le mot employé, *npsh*, est le même que l'hébr. *nèpèsh*, « âme », dont le sens premier, en hébreu biblique également, est « gosier », « gorge ».
4. *habiles artisans* : le mot ainsi rendu paraît être un pluriel de *kothar* ; comparer le fém. pluriel *kotharôt* désignant les « sages-femmes » (dans NK, *cf.* plus bas, p. 446).
5. Ici commence la réponse de Shapash rappelant ou bien que la royauté appartient à El, ou bien que la royauté a été conférée par El à Yam. En effet, la phrase qui suit (dans le texte ougaritique : *mlkt... lmlkt*) est doublement équivoque, étant donné que *l* peut être particule affirmative ou adverbe de négation et que *mlkt* peut être 1re ou 2e pers. du parfait. C'est là un exemple caractéristique de difficultés de traduction d'un texte ougaritique.
6. ᶜAthtar est un célibataire ; *cf.* I AB, I, fin (plus bas, p. 428) et NK (ci-dessous, p. 445).

III AB B

Baal menace Yam.

. . . . . .

Tu t'es dressé contre... » [1]
[Et] le Très Puissant Baal [répond] :
« *[Puisses-tu être chassé du trône royal],*
[du siège de] [2] *ta domination...*
Aymr [3] *[te frappera] la tête, [Prince Yam],*
*[*Ygrsh [4] *(te frappera) le crâne], Juge Nahar.*
Puisse [Horon [5]*] fracasser, [ô Prince Yam],*
[puisse Horon fracasser] [6] *ta tête ;*
[puisse] [c]*Athtart [« Nom de Baal* [7] *» fracasser ton crâne, ô Juge Nahar]...*
... ils chancelleront... *[...]*
... *deux femmes [...]*

Yam envoie ses messagers auprès de l'Assemblée des dieux.

Yam envoie des messagers,
[le Juge Nahar envoie des ambassadeurs] [8],
dans l'allégresse [9], le sentiment *[...]* [10]
Allez-vous-en, pag[es, sans vous arrêter],
[puis, rendez-vo]us auprès de l'Assemblée réunie [11]

1. Fin probable d'un discours de Yam à Baal, car, dans la suite, il est bien question d'une menace que formule Baal contre Yam.
2. Restitué d'après I AB, V, 6 ; V AB, D, 47 ; VI AB, IV, 25.
3. *Aymr* et *Ygrsh*, les noms de deux massues, fabriquées par Kothar, que Baal va mettre en action dans son combat contre Yam. L'étymologie du second nom (*Ygrsh*) est certaine : il signifie « qu'il chasse », celle du premier nom est plus douteuse : on pourrait y reconnaître la racine *mrr*, « s'en aller, passer » ; le nom signifierait alors « qu'il l'expulse » ; ou bien, plutôt, le considérer comme étant composé du pronom indéfini *ʾay*, « tout, n'importe quoi » et d'un verbe apparenté à l'hébreu, *marâ*, « se révolter contre », syriaque *mari*, « combattre », et pouvant donc signifier « celui qui combat (victorieusement) tout ennemi ».
4. Comme on lit à la ligne 6 le nom propre d'une des deux massues de Baal (*Aymr*), on peut restituer dans la lacune le nom de la seconde (*Ygrsh*).
5. Sur *Horon*, dieu à la fois guérisseur et destructeur, voir l'introd., p. 372.
6. Restitué d'après II *Keret*, VI, 54-57.
7. Sur l'expression « Nom de Baal » appliquée à ʿAthtart, voir l'introd., p. 372.
8. Restitué d'après les lignes 22, 26, 28, etc.
9. *dans l'allégresse*, littéralement, *quand jubilent ceux qui jubilent.*
10. Après la lacune, il y a trois mots dont la signification est trop obscure pour qu'on puisse risquer une traduction.
11. *l'Assemblée réunie* (deux mots traduits l'un, *assemblée*, d'après l'accadien et l'autre, *réunion*, d'après l'hébreu), rappelle l'expression « Assemblée des dieux » en accadien et également en hébreu biblique, *cf. Psaume*, LXXXII, 1 : « Dieu se tient dans l'Assemblée divine, il juge au milieu des dieux. »

au mili[eu de la montagne Lal [1] *].*
[Aux pieds d'El] ne vous jetez pas,
ne vous prosternez pas devant l'Assemblée [réunie...]
Répétez (le message) qu'on vous a confié [2]
et dites au Taureau [El mon] père,
[communiquez à l'Assemblée] réunie :
« *Message de Yam, votre maître,*
« *de votre seigneur, le Ju[ge Nahar] :*
« *Livre, ô El* [3]*, celui que tu protèges,*
« *celui que la foule attend !* [4]
« *Livre Baal [et ses* valets*] !*
« *[Livre] le fils de Dagan* [5]*, pour que je m'empare de son or* [6]*. »*

Les messagers de Yam présentent devant les dieux la sommation leur maître.

Les pages s'en vont, sans s'arrêter,
[puis, ils se] rendent au milieu de la montagne Lal,
auprès de l'Assemblée réunie.
Les dieux sont assis pour manger,
les divinités (sont assises) pour prendre le repas ;
Baal se tient à côté d'El.
Dès que les dieux les aperçoivent,
(dès qu')ils aperçoivent les messagers de Yam,
les ambassadeurs du Juge [Nahar],
les dieux laissent choir leurs têtes sur leurs genoux
et sur leurs trônes princiers [7].
Baal les réprimande :
« *Pourquoi, ô dieux, avez-vous laissé choir vos têtes sur vos genoux*
et sur vos trônes princiers ?

1. Nom d'une montagne où se tient l'Assemblée des dieux.
2. *(le message) qu'on vous a confié*, littéralement, *ce qui vous est connu, ce que vous savez.*
3. *ʾilm* : pourrait être traduit également *dieux* (au pluriel), mais le verbe suivant, dans la proposition relative, est à la 2e pers. du sing. ; aussi préférons-nous voir ici le nom propre du dieu El, suivi d'une particule *-m*, qui doit indiquer le vocatif.
4. *celui que la foule* (= la multitude humaine) *attend*, c'est-à-dire Baal, le dieu cher aux hommes.
5. Sur le dieu Dagan, père de Baal, voir l'introduction, p. 373.
6. Comparer l'épisode analogue dans V AB, D, p. 396. Allusion à un motif mythologique inconnu sur le combat de Baal, et peut-être de ʿAnat, pour s'emparer de l'or.
7. Les dieux ont peur et sont prêts à s'incliner devant l'injonction de Yam.

L'un des dieux doit répondre aux tablettes des messagers de Yam
(aux) ambassadeurs du Juge Nahar.
Relevez, ô dieux, vos têtes de vos genoux,
de vos trônes princiers !
Et moi, je répondrai aux messagers de Yam,
(aux) ambassadeurs du Juge Nahar. »
Les dieux relèvent leurs têtes de leurs genoux,
(et) de leurs trônes princiers.
Ensuite, arrivent les messagers de Yam,
les ambassadeurs du Juge Nahar.
Ils ne se jettent pas aux pieds d'El,
ne se prosternent pas devant l'Assemblée réunie.
Ils se tiennent debout...
[Ils répè]tent (le message) qu'on leur avait confié.
Un feu, deux feux apparaissent [1],
ils mettent une épée aiguisée [dans] leur [main dr]oite.
Ils disent au Taureau El, son père :
« Message de Yam, votre maître,
de [votre sei]gneur, le Juge Nahar.
Livre, ô El, celui que tu protèges,
celui que la foule attend !
Livre Baal et ses valets *!*
(Livre) le fils de Dagan, pour que je m'empare de son or. »

El se dit prêt à livrer Baal à Yam. Fureur de Baal, qui veut frapper les ambassadeurs mais, retenu par une déesse, il leur annonce que Yam recevra son châtiment.

[Et] le Taureau El, son père, [répond] :
« Baal (sera) ton esclave, ô Yam !
Baal (sera) ton esclave...
Le fils de Dagan est votre captif [2] *!*
Qu'il t'apporte le tribut comme les (autres) dieux,
... qu'il t'apporte, comme les divinités, des cadeaux. »
Mais le Prince Baal tremble (de colère) [3].
[Quand] de la main il [sai]sit une arme meurtrière,

1. Attitude menaçante des messagers de Yam, le feu semble être celui de leur regard, ou bien encore l'éclat de leurs épées.
2. *ton esclave... votre captif.* El s'adresse tantôt à Yam tantôt aux ambassadeurs qui le représentent. Dans les conventions de style du message, l'auteur et le porteur se confondent.
3. On traduit ainsi d'après l'accadien *râšu*, « trembler, frémir », etc. Ce verbe semble se retrouver en hébreu biblique, *cf. Psaume*, LXIX, 21.

... la main droite une arme destructrice
... our ab[attre] les pages,
... An]at l'empoigne par [la main droite],
... Athtart [1] *l'empoigne par la main gauche (en disant) :*
... Pourquoi [frapper les messagers de Yam].
... les ambas]sadeurs du Juge Nahar ? [2]
... In messager...
... n messager... entre ses épaules
... s paroles de son maître [3].
... t... »
... Mais, le Prince Baal tremble (de colère)...
... les messagers de Yam,
... s ambassadeurs du Juge Naha[r...]
... « Moi, je dis à Yam votre maître [4],
... [votre sei]gneur [le Juge Nahar...]
... la punition de Haddou [5] ...
... [tu] t'inclineras... [6]. »

A

... moment d'affronter Yam, Baal s'aperçoit que ses armes sont

. . . . . .

... mes lan]ces [7]*..., je les ferai sortir,*
... ui, je les four[birai]
... et (en me dressant) contre Yam, je détruirai (son) repos,
... en me dressant) contre Yam, je lierai... Nahar.
... ci, les épées sont rouillées...
... (sinon) ma force s'écroulera à terre,
... t ma puissance dans la poussière. »

... dieu Baal, qui apparaît comme un personnage impulsif, coléreux, est ... é par les deux déesses ʿAnat et ʿAthtart.
... htart semble rappeler à Baal de respecter les conventions diploma- ... e messager n'est pas responsable du message qui lui a été confié.
... tablettes confiées à l'ambassadeur pouvaient être portées dans une ... ctorale, attachée au cou ; *cf. Exode*, XXVIII, 12, et I *Samuel*, XVII, 6.
... l s'adresse maintenant aux messagers de Yam.
... punition de Haddou, c'est-à-dire « la punition qu'infligera Haddou ». ... om de Baal, voir l'introduction p. 367.
... 'agit, semble-t-il, des paroles de menace proférées par Haddou (= Baal) ... l de Yam.
... s lignes 1-5 sont très fragmentaires et donc d'une intelligence difficile. ... action proposée doit être considérée comme très conjecturale.

Après avoir encouragé Baal, Kothar lui fabrique une première massue.

De sa bouche ne sort pas un cri,
ni une parole (à haute voix) de ses lèvres ;
sa voix (ne) se fait entendre [1]
(qu')en chuchotant *sous le trône du Prince Yam* [2].
Et Kothar-Khasis répond :
« *Je te dis, ô Prince Baal,*
je te déclare, ô Chevaucheur des Nuées [3] *:*
Voici ton ennemi, ô Baal.
Voici : ton ennemi tu (le) frapperas.
Voici : ton adversaire tu (le) massacreras.
Tu reprendras ta royauté éternelle
ta souveraineté perpétuelle. »
(Alors), Kothar fabrique *deux massues*
et il proclame leurs noms [4] *:*
« *Ton nom est* Ygrsh !
Ygrsh, *chasse Yam,*
chasse Yam de son trône,
Nahar du siège de sa domination.
Puisses-tu t'élancer [5] *de la main de Baal*
comme un épervier [6] *d'entre ses doigts.*
Frappe le Prince Yam à l'épaule,
le [Ju]ge Nahar sur la poitrine [7] *!* »
La massue s'élance de la main de Baal
comme un épervier d'entre ses doigts.
Elle frappe le Prince Yam à l'épaule,
le Juge Nahar sur la poitrine.
(Mais), Yam reste fort,
il ne s'affaisse pas,

1. *sa voix (ne) se fait entendre*, littéralement, *sa voix (n')est donnée, (n')est émise*.
2. Baal chuchote parce qu'il est embusqué sous le trône de Yam et ne peut parler à voix haute.
3. *Chevaucheur des Nuées*, sur ce titre de Baal, voir l'introduction, p. 367.
4. Indication intéressante sur la valeur magique donnée au nom. On sait que, dans diverses civilisations, le forgeron (qu'est ici Kothar) est souvent considéré comme un magicien.
5. *t'élancer*, littéralement, *bondir*.
6. Le mot ougaritique, qui a son correspondant en hébreu, semble être une désignation générique des rapaces pouvant s'appliquer aussi bien à un aigle, à un épervier, etc.
7. Littéralement : *entre ses mains*.

ses articulations ne faiblissent pas,
sa figure ne se défait pas [1].

La première massue étant insuffisante, Kothar en fabrique une seconde qui atteint son but.

(Alors) Kothar fabrique *deux massues*
et il proclame leurs noms :
« *Ton nom est* Aymr !
Aymr *expulse Yam,*
expulse Yam de son trône,
Nahar du siège de sa domination.
Puisses-tu t'élancer de la main de Baal
comme un épervier d'entre ses doigts.
Frappe le Prince Yam au crâne,
le Juge Nahar au front [2] *!*
Que Yam s'écroule
et qu'il tombe à terre. »
La massue s'élance de la main de Baal
comme un épervier d'entre ses doigts.
Elle frappe le Prince Yam au crâne,
le Juge Nahar au front.
Yam s'écroule,
il tombe à terre,
ses articulations faiblissent
et sa figure se défait.
Baal traîne Yam et le démembre,
il achève le Juge Nahar.

Le cadavre de Yam est dispersé. Baal est seul roi.

(Alors), ʿAthtart apostrophe [Baal] par (son) nom :
« *Disperse-(le), ô Très Puissant Baal !*
Disperse-(le), ô Chevaucheur des Nuées ! [3]
Car le Pri[nce Yam] sera notre capture,
notre capture le Juge Nahar. »
Et sort...

1. *ses articulations ne faiblissent pas, sa figure ne se défait pas* : ces deux expressions constituent un cliché descriptif, qui se retrouve ailleurs.
2. Littéralement : *entre ses yeux*.
3. La manière dont est traité Yam par Baal et ʿAthtart (on démembre et on disperse son cadavre) évoque le traitement infligé à Môt par Baal (*cf.* I AB, II, 30-37, p. 430).

Le Très Puissant Baal le disperse
et...
« Oui, Yam est mort !
Oui, Baal va régner !... [1] »]
. . . . . .

Le poème de Baal et ʿAnat

Ce poème nous est connu par la tablette portant le sigle V AB, dont il ne reste, à l'exception d'un petit fragment de la partie supérieure, que la moitié inférieure. On n'a donc conservé, du texte, réparti en six colonnes, que la seconde moitié de trois premières colonnes (à l'avers) et la première moitié de trois autres (au revers). Le texte était, en outre, divisé, à l'aide de doubles traits horizontaux, en paragraphes, comme l'indique la séparation conservée à la colonne III. Ce fait et aussi l'existence d'un fragment de la partie supérieure de la tablette imposent une double division, en colonnes (de I à VI) et en paragraphes (désignés par les lettres A à F).

Si le thème central du poème est la construction d'un palais pour Baal, le rôle principal y est joué par la déesse ʿAnat, l'impétueuse sœur de Baal. En effet, elle entre en scène tout de suite après la description des préparatifs pour un banquet de Baal, et elle ne la quittera plus jusqu'à la fin du poème.

L'arrivée de deux ambassadeurs de Baal laisse présager à ʿAnat une rencontre prochaine avec celui-ci. Elle commence donc à s'y préparer en se livrant tout d'abord à d'effroyables massacres : elle extermine allègrement une foule de guerriers sur toute la surface de la terre et aussi à l'intérieur de son palais, où elle a pris soin auparavant de les inviter. Ensuite, rassasiée du sang des preux, elle fait sa toilette et se pare pour la rencontre (et l'amour) avec le Très Puissant Baal, dont elle chante les délices.

Les envoyés de Baal transmettent le message de leur maître : ʿAnat doit rejoindre celui-ci de toute urgence sur sa montagne de Sapon, il lui dévoilera alors un secret. Cette brusque convocation inquiète ʿAnat : Baal serait-il en danger et aurait-il besoin de son aide ? Les messagers la rassurent : il s'agit de tout autre chose. Elle se rend alors immédiatement auprès de Baal. Celui-ci, l'ayant reçue dignement, lui expose ses préoccupations : il ne dispose pas de palais comme les autres dieux et il compte sur l'aide de ʿAnat pour réparer promptement cette

1. Dans la lacune suivante, quelqu'un (ʿAthtart ou Baal lui-même) doit prendre la parole pour proclamer la victoire et la royauté de Baal. Cette annonce paraît se répéter dans les fragments restants de la fin de la colonne.

injustice. ʿAnat promet d'obtenir réparation sur-le-champ. Elle intervient auprès d'El, père des dieux et des hommes, en lui transmettant la requête de Baal et n'hésitant pas à le menacer s'il refuse.

V AB

A

Colonne I

Prépratifs du banquet de Baal.
. . . . . (lacune d'environ 25 lignes) . . . .
baisse[z] donc [la tête] [1]... ».
Pardamenni [2], *valet du Très Puis[sant] Baal,*
serveur du Prince, Seigneur de la terre,
se met à disposer (le repas)
et à lui donner à manger.
Il découpe *une poitrine devant lui,*
avec un bon couteau [3],
un morceau de (bête) grasse.
Promptement, il le sert [4] *et l'abreuve,*
il met une coupe dans sa main,
un hanap dans ses deux mains [5]
en offrande *magnifique, Ra'idân* [6],
l'homme des cieux,
une coupe sainte qu'une femme ne (peut) regarder [7],
un hanap qu'Athirat ne (peut) voir.
Il apporte mille mesures avec du vin [8],

1. En raison de la lacune initiale, on ignore à qui s'adresse cet ordre et s'il faut traduire *baissez* ou *ne baissez pas*, car la particule ougaritique *'al* peut être négative ou affirmative.

2. Probablement un nom de personne, d'allure hourrite, celui de l'« écuyer tranchant » de Baal.

3. Littéralement, *un couteau salé*, par extension, *un bon couteau*. On a fait remarquer qu'en Éthiopie, il est d'usage de saler le couteau avant de l'employer. En arabe, le mot *malih*, « salé », en est venu à signifier « bon », « chic ».

4. Mot difficile, dont le sujet doit être *Ra'idân*.

5. *dans ses deux mains*, littéralement, *dans l'étreinte de sa main*.

6. Nom de l'« échanson » de Baal, appelé « l'homme des cieux ». Il était peut-être le héros d'une légende inconnue, comparable à celle de Ganymède, l'échanson de Zeus.

7. Allusion probable à une réalité cultuelle ougaritique : la « coupe de Baal » devait être déposée dans le temple (pour des offrandes liquides ou des banquets sacrés) et soustraite à la vue des femmes. Même la mère des dieux Athirat ne peut la voir.

8. Nous ignorons presque tout de la métrologie ougaritique. Le nom traduit par *mesure* se retrouve en hébreu biblique pour désigner une jarre d'eau (*cf. Genèse*, XXIV, 14) ou de farine (*cf.* I *Rois*, XVII, 12).

il en mélange [1] *dix mille* [2] *dans son cratère.*
Il se met à improviser et à chanter,
les cymbales [3] *sont aux mains de No*ᶜ*am* [4],
le héros à la belle voix chante,
en l'honneur de Baal dans les replis du Sapon [5].
Baal lève les yeux *sur ses filles.*
Il voit Pidriya, la lumineuse [6],
ainsi que Taliya [7], *la [pluv]ieuse,*
. . . . . (lacune d'une quinzaine de lignes). . . . . [8]

B

Colonne II

Les massacres de ᶜAnat.

. . . . . (lacune d'environ 25 lignes). . . . . .

Sept jeunes filles ont fait (sa) toilette [9]
elles ont broyé *du* safran *et du* murex,
les gardiennes *des portes du palais de* ᶜ*Anat* [10].

1. S'agit-il de mélanger du vin (à l'état pâteux) avec de l'eau, comme dans le Grèce antique, ou du vin liquide avec des épices ? (Comparer *Psaume*, LXXV, 9, et *Proverbes*, IX, 5).

2. *mille ... dix mille*, « cliché », très fréquent, de progression numérique, indiquant un nombre indéfini (de même que « sept, huit », « soixante-dix-sept, quatre-vingt-huit », etc.).

3. Un des instruments employés dans le Temple de Jérusalem, selon le livre des *Chroniques*, où on le désigne par le même nom qu'ici.

4. *No*ᶜ*am*, nom du trouvère de Baal, qui signifie « agréable ». Il est mentionné également dans d'autres textes ougaritiques.

5. Cette expression doit évoquer les nuages, qui presque en toute saison enveloppent le sommet du Djebel el-Aqra, le Sapon des Ougaritains, où Baal était censé résider. Voir l'introduction p. 367.

6. *Ridriya*, vocalisation conjecturale. Elle est qualifiée de *lumineuse*, littéralement, *fille de lumière*, de même que *Taliya* est appelée *pluvieuse*, littéralement, *fille de l'averse* (épithètes « homériques »).

7. *Taliya*, nom propre formé sur *tal*, « rosée ».

8. Avant la lacune, on lit encore *PDR* (nom propre), *il connaît*. Des lignes suivantes il ne subsiste que des bribes.

9. *ont fait sa toilette*, littéralement, *ont frotté, essuyé*, d'après le mot accadien *kuppuru*.

10. Venant après la longue lacune initiale, la phrase est difficilement intelligible et la traduction qu'on en donne est, bien entendu, hypothétique. Les sept caméristes de ᶜAnat la parfument après sa toilette. En effet, le vocabulaire suggère qu'il s'agit de parfums. Le terme traduit par *safran* se retrouve en arabe et celui que nous rendons par *murex* peut avoir un parallèle en accadien.

Et elle rencontre les deux pages [1] *au pied de la montagne* [2].
Et alors, ᶜ*Anat se livre au massacre dans la vallée,*
elle se bat entre deux forteresses [3],
elle massacre la foule au bord de la mer,
elle extermine les hommes au lever du so[le]il [4].
Sous elle (s'amassent) les tê[tes] comme des épis coupés,
au-dessus d'elle les paumes tranchées (volent) comme des sauterelles,
comme des gerbes [5] *(volent) les paumes des braves.*
Attachant les têtes sur sa croupe [6],
liant les mains coupées dans son carnier,
elle trempe ses genoux dans le sang des champions,
les pans de sa jupe *dans la sanie des preux.*
A coups de bâton, *elle repousse les jeunes gens,*
... son arc sur le dos.
Alors, ᶜ*Anat arrive à sa demeure,*
la déesse se rend à son palais,
mais elle n'est pas rassasiée
d'avoir massacré dans la vallée,
d'avoir combattu entre deux forteresses.
Elle dispose *des chaises pour les preux,*
elle dispose *des tables pour les guerriers,*
des marchepieds pour les braves. [7]
En foule, elle (les) massacre.
Elle contemple la bataille
et elle se réjouit, ᶜ*Anat.*
Son sein [8] se gonfle *de rire,*
son cœur se remplit de joie,

1. Les deux envoyés de Baal, *Gapan* et *Ougar*, dont il sera question plus loin (*cf.* C, ligne 5, et D 33).

2. Il s'agit peut-être de la montagne *Inbab*, résidence de ᶜAnat (*cf.* plus loin, D 78).

3. *entre deux forteresses* : ce n'est pas une référence à un paysage mythique, on suggère plutôt un combat en rase campagne. La réception des ambassadeurs de Baal est retardée par le récit du combat que mène ᶜAnat (comme si elle s'excitait à l'amour avec Baal en répandant le sang).

4. *au bord de la mer ... au lever du soleil* : sur toute la surface de la terre. L'expression d'une totalité par l'indication des termes extrêmes est un procédé stylistique assez fréquent dans la Bible.

5. Image qui évoque la paille, ou la bale, qui voltige quand on bat le blé.

6. *croupe*, le mot en ougaritique s'applique à l'arrière-train d'un animal.

7. ᶜAnat invite d'autres hommes de guerre à un banquet afin de les massacrer à l'intérieur de son palais.

8. *son sein*, littéralement, *son cœur* ; *son cœur*, littéralement, *son foie*, le foie étant tenu par les anciens Sémites pour un organe du sentiment.

car ʿ*Anat* tient [1] *la victoire,*
quand elle plonge ses genoux dans le sang des champions,
les pans de sa jupe *dans la sanie des preux.*
Jusqu'à satiété, elle massacre dans sa demeure,
elle combat parmi les tables.

La toilette de ʿAnat.

On nettoie la demeure du sang des champions.
On verse d'un vase l'huile bienfaisante,
la Vierge ʿAnat se lave les mains,
la Parente des Peuples [2] *se lave les doigts,*
[elle] se lave les mains du sang des champions,
(elle se lave) les [doi]gts de la sanie des preux.
Elle [dis]pose [3] *les chaises avec les chaises,*
les tables (avec) les tables,
elle dispose *les marchepieds avec les marchepieds.*
[Elle] répand *l'eau, son (bien)* [4] *et se lave :*
la [ro]sée du ciel, graisse de la terre,
la pluie du [Che]vaucheur des Nuées,
la rosée du ciel qu'elle verse,
[la plu]ie qu'ont versée les étoiles [5].

Colonne III

Elle se pare *avec le (parfum) du* murex
(dont) le lieu d'origine [(couvre) mille champs] dans la mer
. . . . . (lacune d'une vingtaine de lignes). . . . . .

C

Message de Baal à ʿAnat.

[Que ʿAnat] place des coraux sur sa poitrine [6],

1. *car ʿAnat tient*, littéralement, *car dans la main de ʿAnat est*. Le texte prête à discussion : l'expression *car dans la main est* peut rendre le *kbd* du texte ougaritique, mais ces trois lettres forment aussi le nom du « foie ».
2. Sur ce titre énigmatique de ʿAnat, appelée souvent « Vierge », voir l'introduction, p. 371.
3. ʿAnat remet de l'ordre dans sa maison, ou bien elle prépare la table pour accueillir les pages de Baal.
4. Littéralement : *son eau*. ʿAnat, alliée de Baal, a sans doute une sorte de droit de propriété sur les eaux venues du ciel.
5. Allusion à une ancienne croyance sémitique, qui se retrouve en Arabie préislamique, selon laquelle les étoiles étaient à l'origine de la pluie et des changements du temps. Tout ce passage nous paraît être une explication mythique du phénomène de l'orage (voir l'introduction).
6. *des coraux*, le mot en hébreu désigne le corail et en arabe un coquillage auquel on attribue des vertus aphrodisiaques.

qu'(elle entonne) un chant sur les délices du Très Puissant Baal,
l'affection de Pidriya, la lumineuse,
l'amour de Taliya, la pluvieuse,
les délices de Arsiya [1], *fille de* Yʿbdr.
Ainsi donc, pages, entrez [2].
Aux pieds de ʿAnat inclinez-vous et tombez prosternés,
rendez-lui honneur et dites à la Vierge ʿAnat,
répétez à la Parente des Peuples :
« *Message du Très Puissant Baal,*
parole du plus puissant des héros.
Produis dans la terre des aliments,
place dans le sol des provisions,
répands le bien-être au sein de la terre,
des averses de délices *au sein des champs* [3].
Hâte-toi, presse-toi, dépêche-toi.
Que vers moi les pas accourent,
que vers moi les enjambées s'allongent [4],
car j'ai quelque chose à te dire,
une parole à te communiquer,
la parole de l'arbre
et le chuchotement de la pierre [5],
le murmure des cieux à la terre,
des abîmes aux étoiles.
Je connais un éclair que les cieux ignorent [6],
une parole que les hommes ne connaissent pas,
que les multitudes de la terre ne comprennent pas.
Viens, et moi je te le dévoilerai
sur ma montagne, le divin Sapon [7],

1. *Arsiya*, troisième fille de Baal, dont le nom est formé sur le mot qui signifie en ougaritique, comme en hébreu, « terre ». Elle est désignée comme « fille de YʿBDR », qualificatif énigmatique. YʿBDR a l'allure d'un nom de personne, autrement inconnu et sans étymologie. Tout en ayant la structure d'un nom propre, ce mot pourrait représenter un phénomene atmosphérique.
2. On transcrit ici les paroles de Baal à ses pages dans la phraséologie habituelle des messagers.
3. ʿAnat est présentée ici dans sa fonction agraire. Le mot traduit par *provisions* est équivoque, la racine employée pouvant avoir aussi bien le sens de *guerre* que celui de *nourriture*.
4. *que les enjambées s'allongent*, littéralement *ouvre les fesses*. Toute l'expression constitue un « cliché », fréquemment employé, pour indiquer un long voyage.
5. Des choses qui échappent à l'entendement des hommes.
6. La parole habituelle, c'est le tonnerre de Baal et sa manifestation visible c'est l'éclair. On peut ajouter que le mot ougaritique *rgm* peut signifier aussi bien « parole » que « cri » ou « grondement ».
7. La montagne Sapon, résidence de Baal (*cf.* ci-dessus p. 392, note 5).

dans mon sanctuaire, sur la montagne de mon patrimoine,
dans le (lieu) plaisant, sur la hauteur majestueuse.

D

ʿAnat se demande pourquoi Baal la convoque.

Alors, ʿAnat aperçoit les (deux) dieux [1],
et des pieds, elle trépigne [2],
elle a les reins rompus,
son visage transpire,
les articulations de son dos faiblissent,
celles de ses reins tremblent [3].
Elle prend la parole et déclare :
« Comment ! Gapan et Ougar [4] *sont venus !*
Quel ennemi s'est dressé contre Baal ?
Quel adversaire (s'est dressé) contre le Chevaucheur des Nuées ?
N'ai-je pas abattu le Favori d'El, Yam,
n'ai-je pas achevé Nahar, le dieu des masses (liquides) [5].
Eh bien, je musellerai le Dragon [6], *je l'envelopperai !*
J'ai abattu le serpent tortueux,
Shaliyat [7] *aux sept têtes.*
J'ai abattu le favori des dieux, Arsh,
j'ai détruit le veau divin, ʿAtik,
j'ai abattu la chienne des dieux, Ishat,
j'ai achevé la fille divine, Dhabib.
Je vais me battre pour l'argent,
je vais m'emparer de l'or. [8]
Baal a repoussé

1. Il s'agit de deux messagers de Baal nommés plus bas.
2. Littéralement : *ses pieds trépignent à cause de lui* (= Baal). ʿAnat craint que Baal ne soit à nouveau attaqué par ses ennemis.
3. « Cliché » d'angoisse (*cf.* III AB A, l. 15 et suiv., p. 389).
4. Deux messagers habituels de Baal, *Gapan* et *Ougar* ; le nom du premier signifie « la vigne » et celui du second « le champ cultivé ».
5. Allusion probable à un épisode inconnu du mythe de la lutte de Baal contre Yâm (*cf.* III AB), où ʿAnat soutenait activement le combat de son frère Baal et où Yam avait une escorte de monstres à ses côtés, comme en a Tiamat dans le poème babylonien *Enouma Elish*.
6. *le Dragon*, même mot qu'en hébreu biblique *tannin*. Tout ce passage rappelle celui d'*Isaïe*, XXVII, 1.
7. *Shaliyat*, et les noms qui se retrouvent plus loin *Arsh*, *ʿAtik*, *Ishat*, *Dhabib*, sont des noms énigmatiques de monstres ; *aux sept têtes*, comparer *Psaume*, LXXIV, 14, *Apocalypse de Jean*, XIII, 1. — Certains interprètes traduisent *Shaliyat* par « tyran ».
8. *Cf.* plus haut, III AB B, ligne 19, p. 385, note 6.

Colonne IV

sur les hauteurs du Sapon
celui qui troublait . . . *son oreille,*
il l'a chassé loin de son trône royal,
loin de la chaire, du siège de sa souveraineté [1].
Quel ennemi, donc, s'est dressé contre Baal ?
Quel adversaire (s'est dressé) contre le Chevaucheur des Nuées ?»

Les messagers rassurent ʿAnat qui obéit à la convocation.

Les pages répondent. Ils lui répondent :
« Nul ennemi ne s'est dressé contre Baal
nul adversaire (ne s'est dressé) contre le Chevaucheur des Nuées.
(Voici le) message du Très Puissant Baal,
la parole du plus puissant des héros :
Produis *dans la terre des* aliments,
place dans le sol des provisions,
répands le bien-être au sein de la terre,
des averses de délices *au sein des champs.*
[Hâ]te-toi, [pr]esse-toi, dépêche-toi !
Que vers moi tes pas [acco]urent,
que [ve]rs moi tes enjambées s'allongent,
[car j'ai quelque chose à te dire],
une parole à [te communiquer],
[la parole] de l'arbre
et le chuchotement [de la pierre],
[une parole que] les homm[es ne connaissent pas],
[et que les multitudes de la te]rre [ne com]prennent pas,
[le murmure des cieux à la te]rre,
des abîmes [aux étoiles].
[Je connais un éclair que les cieux] igno[rent].
[Viens, et moi] je [te le] dévoilerai
[sur] ma [mon]tagne, le divin Sapon,
dans (mon) sanctu[aire, sur la montagne de] mon [patri]moine.»
Et la Vierge ʿAnat ré[pond],
[la Parente] des Peuples *rétorque :*
« [Je] vais produire *[dans la terre] des* aliments,
[pla]cer dans le sol des provisions,
répandre [le bien-être] au sein de la terre,
des ave[rses de délices] *au sein [des cha]mps* [2].

1. Allusion à la victoire de Baal sur Yam (*cf.* III AB A).
2. Ce passage montre le rôle conjoint de Baal et ʿAnat dans la promotion de la fertilité.

Que Baal placé sa foudre [1] [dans le ciel],
qu'il... enflamme sa [co]rne.
Je vais produire... *dans la te[rr]e des* aliments,
placer [dans le s]ol des provisions,
répandre le bien-être au se[in] de la terre,
des averses de délices *au sein des ch[am]ps.*
Je vais ajouter quelque chose :
allez, allez, valets *divins, (car) vous* êtes lents,
et moi, je quitterai *Oughar pour le plus lointain des dieux,*
(je quitterai) Inbab [2] *pour la plus lointaine des divinités,*
(en faisant) deux pas en dessous des sources de la terre
(et) trois enjambées (en dessous) des gouffres [3]. »

Arrivée de ᶜAnat auprès de Baal.

Alors, elle se dirige vers Baal,
vers les hauteurs du Sapon,
à travers mille champs,
dix mille arpents [4].
Baal voit la venue de sa sœur,
la marche rapide de la fille *de son père.*
Il envoie des femmes au loin à sa rencontre,
il place devant elle un bœuf,
une bête grasse en sa présence [5].
Elle répand *l'eau, son (bien) et se lave :*
la rosée du ciel, graisse de la terre,
la rosée du cie[l qu'elle] verse,
la pluie qu'ont versée les étoiles.
Elle se pare *avec le (parfum du)* murex
dont [le lieu d'origine] (couvre) mille champs [dans la mer] [6].
La rosée...

. . . . . (lacune d'une quinzaine de lignes) . . . . . .

1. Littéralement : *hampe*, image (ou symbole) de la foudre.
2. *Oughar* et *Inbab*, lieux de séjour de la déesse ᶜAnat. ᶜAnat n'annonce pas, sans doute, le voyage qu'elle va faire tout de suite auprès de Baal, mais celui qu'elle fera plus tard auprès d'El. La formule reparaît en VI AB III, 17-21.
3. Comme ailleurs Kothar-Khasis (voir VI AB III), ici ᶜAnat effectue un vol par-dessous la surface terrestre.
4. *mille champs, dix mille arpents* : une immense étendue. Sur la valeur des séquences numériques (2-3, 7-8, 77-88, 1 000-10 000, etc.), voir plus haut, p. 392, note 2.
5. Cérémonial d'accueil.
6. *Cf.*, plus haut, B fin.

E

Baal se plaint de n'avoir pas de palais.

« *[Baal n']a [pas de maison comme les dieux],*
[ni de cour] comme les fils [d'Athirat] [1],
[de demeure (comme) El],
[d'abri] (comme) ses fils,
de dem[eure (comme) la Dame Athirat [2] *Yam],*
de demeure pour Pidri[ya [3], *la lumineuse],*
[d'abri] pour Taliya, la pluvieu[se],
[de demeure pour Arsiya,] fille de Yᶜbdr,
[de demeure pour] l'Illustre [Fiancée] [4]. »
Et [la Vierge ᶜAnat] réplique :
« *Le taureau El [mon père] me répondra...*
il me répondra, et quant à lui (El) [... [5]*]*

Colonne V

[...] je l'abattrai à terre comme un agneau,
[je rendrai rouge de sang] la blancheur de ses cheveux,
pareille à du sang la blancheur de sa barbe,
jusqu'à ce qu'*il accorde à Baal une maison comme en ont les dieux,*

[une cou]r comme en ont les fils d'Athirat. »

ᶜAnat intervient auprès d'El pour que le palais de Baal soit construit, en lui transmettant la requête de Baal.

*[Elle remue] les jambes et [*parcourt *la te]rre.*
Alor[s, elle se dir]ige [vers E]l,
à la source des fleuv[es],

1. *les fils d'Athirat*, la collectivité des dieux, appelés aussi « fils d'El ».
2. *la Dame Athirat*, littéralement, *la grande Athirat*. Le même titre est également donné aux autres déesses phéniciennes : à la « Dame » de Byblos, à ᶜAshtart, et surtout à la déesse punique Tanit.
3. *demeure pour Pidriya*. Dans le texte : *demeure de Pidriya*, mais comme celle-ci est fille de Baal, on doit supposer que son culte était associé à celui du dieu de l'Orage.
4. Désignation d'une fille de Baal ou d'une autre divinité associée à Baal.
5. Sous-entendu : « s'il refuse ».

[au mili]eu [du cou]rs [des deux océ]ans [1].
Elle atteint le terri[toire] d'E[l]
et pénètre dans [le domai]ne ro[ya]l du père des [ans].
Elle fait irruption *dans le territoire...*
Le taureau [El] son père ent[end] sa voix [...]
à travers les sept chambres, les [h]ui[t] antichambres [2]...

. . . . . .

La lampe divine, Shapash, est [arden]te.
Les cieux sont épuisés à cau[se du divin Môt. »
Et la Vierge ʿAna[t] répond :
« *[Tu as bâti] ta demeure, ô dieu,*
tu as bâti [ta] demeu[re],
[réj]ouis-toi, oui, réjouis-toi de l'éléva[tion de ton pa]lais.
Oui, je les prendrai dans ma droi[te]...
de ma vaste envergure [3]...
... ton crâne.
Je rendrai rouge de sang la blancheur de tes cheveux,
[pareille à du sang la blancheur de ta barbe]. » [4]
El répond à travers les sept chambres, les huit antichambres :
« *Je sais, ma fille, combien tu es* irasci[ble],
que nulle déesse n'est aussi émotive que toi.
Que désires-tu, ô Vierge ʿAnat ? »
Et la Vierge ʿAnat ré[po]nd :
« *Ta parole, ô El, est sage,*
ta sagesse est à toujours,
la vie est le lot de ta parole [5].
Le Très Puissant Baal est notre roi, notre juge,

1. Séjour du dieu El, voir III AB C, début, p. 382.

2. *sept chambres, huit antichambres,* indique l'immensité du palais d'El. Cette ligne devait être suivie d'un discours d'El à ʿAnat occupant quatre lignes. Il n'en subsiste que quelques mots ne permettant pas de comprendre le sens exact des lignes 25 et 26. La restitution proposée par l'éditeur d'après I AB 24-25 n'est pas du tout certaine. El voudrait-il dire à ʿAnat qu'il n'est pas besoin de construire un palais pour Baal, puisque le dieu doit périr victime de Môt ? (Pour ce dernier, voir ci-après II AB).

3. Traduction conjecturale, qui peut s'appuyer sur la représentation de ʿAnat comme un oiseau.

4. ʿAnat menace El s'il refuse la construction du palais de Baal.

5. *la vie est le lot de ta parole,* c'est-à-dire que la parole d'El s'accomplit toujours. Tout ce passage souligne l'importance de la sagesse d'El, dieu le père, ordonnateur du monde, « créateur des créatures ». Sur une stèle trouvée à Ras Shamra, le dieu El est précisément présenté sous les traits d'un noble et sage vieillard, portant une barbe blanche. Le rôle dévolu à la sagesse d'El rappelle celui que joue la sagesse de Yahvé, dieu d'Israël, dans la littérature sapientiale israélite.

nul n'est au-dessus de lui. [1]
Nous tous nous lui porterons donc l'aiguière,
nous tous nous lui porterons la coupe.
(Mais) il gémit *en criant au taureau El son père,*
à El, le roi qui l'a fait être [2],
il crie à Athirat et à ses fils,
à la Déesse et à la troupe de ses gens :
Voici ! Baal n'a pas de maison comme les dieux,
ni de cour comme les fi[ls d'Ath]irat,
de demeure (comme) El,
d'abri (comme) [ses] fi[ls],
de demeure (comme) la Dame Athirat Yam,
de demeure pour [Pidri]ya, la lumineuse,
[d'abri] pour Taliya, [la plu]vieuse,
de demeure pour [Arsiya, fille de Yʿbdr,*]*
*[de demeure pour l'*Illustre Fiancée]...

. . . . . (lacune d'environ 22 lignes.) . . . . . .

F

Colonne VI

Lacune d'environ 10 lignes ; des 7 lignes suivantes, il ne reste que quelques mots isolés [3].

. . . . . .

[Pas]se par la montagne, *passe par la hauteur,*
passe par... du zénith..., *ô Pêcheur d'Athirat* [4],

1. Formulation hénothéiste de la piété, bien que le dieu El garde une suprématie théorique.

2. Cette phrase montre qu'El est bien responsable de l'existence de Baal (voir l'introduction, p. 368).

3. On pourrait supposer que dans la lacune de la fin de la colonne V et du début de la colonne VI, on racontait comment El s'était laissé convaincre par ʿAnat et autorisait la construction du palais de Baal, le dieu El ou Baal (ou encore ʿAnat agissant en son nom) dépêcherait alors une ambassade auprès du dieu-artisan *Kothar* pour lui demander d'entreprendre la construction du palais. Cependant, la tablette II AB oblige à considérer qu'El ne s'est pas laissé fléchir, puisque l'intercession d'Athirat est nécessaire à la réalisation du dessein de Baal et de ʿAnat. C'est donc la faveur d'Athirat qu'il va falloir gagner pour circonvenir El, et c'est probablement pour demander à Kothar-Khasis de fabriquer pour Athirat les objets précieux, énumérés à II AB, I, que ʿAnat envoie une ambassade auprès du dieu-forgeron.

4. Le mot traduit par *pêcheur,* d'après l'hébreu *dâg,* « poisson », n'est pas certain. Il est probable, toutefois, en raison de II AB, II, 32 (voir p. 406).

viens, ô Qodesh-Amrour [1].
Alors tu le dirigeras vers l'Égypte
dont le dieu est le maître [2],
Kaphtor [3] *est le siège de sa résidence,*
l'Égypte, la terre de son patrimoine,
à travers mille champs,
dix mille arpents [4].
Aux pieds de Kothar incline-toi et tombe prosterné,
rends-lui honneur [5] *et dis à Kothar-Khasis,*
répète à Hayin [6] *aux mains habiles :*
« *Message du Très [Puissant Baal],*
pa[role du plus puissant des héros]
. . . . . (lacune d'environ 20 lignes) . . . . . .

La construction du palais de Baal

La grande tablette II AB (26 cm de haut et 22 cm de large), reconstituée de six fragments rassemblés, porte huit colonnes de texte (quatre sur chaque face), dont on a conservé près des trois quarts (le texte entier devait compter 520 ou 530 lignes). La colonne V seule est à peu près complète (le texte se continue directement, par la tranche, de la colonne IV à la colonne V), les colonnes II et III étant les plus mutilées.

La trame qui relie les divers épisodes du poème transmis par cette tablette, c'est la construction d'un palais pour Baal. Celui-ci demande

1. *Qodesh-Amrour*, nom divin à deux éléments (un nom binôme), comme, par exemple, *Kothar-Khasis*, et non pas deux divinités distinctes, comme par exemple, *Gapan* et *Ougar*. Le nom de ce dieu comporte l'élément « saint » (*qodesh*), le deuxième élément n'étant pas très clair.

2. *l'Égypte dont le dieu est le maître*, littéralement *l'Égypte du dieu, car elle est à lui*. Il s'agit, bien entendu, du dieu-artisan Kothar.

3. *Kaphtor*, toponyme connu par la Bible et compris généralement comme désignant la Crète, avec laquelle, d'ailleurs, les gens d'Ougarit étaient en relations commerciales et dont ils connaissaient les productions artistiques. Certains interprètes font valoir, cependant, que dans les versions anciennes de l'Ancien Testament, Kaphtor est toujours rendu par Cappadoce : ce serait alors l'Asie Mineure. Quoi qu'il en soit, Kothar-Khasis est tenu pour le maître des pays d'outre-mer, dont les ressources minérales ou techniques continuaient à impressionner les Ougaritains.

4. *Cf.* ci-dessus, D 82, p. 398, note 4.

5. « Cliché » de présentation d'un inférieur devant un supérieur (*cf.* III AB, C, 6, p. 382, note 4).

6. *Hayin*, autre épithète de Kothar, qui peut signifier « habile », « capable ».

instamment qu'un palais soit construit pour lui, et il va entreprendre, avec l'aide active de sa sœur ᶜAnat, diverses démarches en vue de rendre cette construction possible. Il faut d'abord gagner les bonnes grâces de la déesse Athirat pour qu'elle puisse agir auprès de son époux, le dieu El, qui seul peut ordonner la construction du palais. Baal et ᶜAnat lui apportent donc des présents, fabriqués spécialement par Kothar-Khasis, et réussissent ainsi à dissiper la méfiance d'Athirat et à s'assurer son concours.

Ayant promis de plaider la cause de Baal, Athirat se rend auprès d'El. Celui-ci se réjouit grandement de la venue de sa parèdre et, s'étant mépris sur le but de sa visite, il lui offre ses services. Athirat ayant demandé qu'un palais soit construit pour Baal et que ce palais soit somptueux, El donne volontiers son accord. Le résultat favorable de la démarche d'Athirat est communiqué à Baal par l'intermédiaire de ᶜAnat, son auxiliaire infatigable. Baal peut alors ordonner à Kothar de commencer au plus vite les préparatifs de la construction, mais Kothar insiste, au préalable, pour que, malgré les réticences de Baal, une fenêtre soit ouverte dans le palais. Après quelque hésitation, Baal consent à l'ouverture de la fenêtre, et Kothar-Khasis construit le palais, que Baal inaugure par un banquet.

La fin de la tablette (la seconde moitié de la colonne VII et toute la colonne VIII) est consacrée à la description des prodromes du conflit qui va opposer Baal à Môt.

II AB

Colonne I

Qodesh-Amrour répète à Kothar le message dont l'a chargé ᶜAnat exposant les revendications de Baal et demandant à Kothar de fabriquer des cadeaux pour Athirat.

. . . . . (lacune d'environ 23 lignes) . . . . . .
[il gémit en cria]nt au taureau [El son père],
[à E]l, le roi [qui l'a fait être],
[il cri]e à Athi[rat et à ses fils].
à la déesse [et à la troupe de] ses [gens] :
[« Voici ! Baal n'a pas de maison comme les dieux],
[ni de cour comme les fils d'Athirat],
de de[meu]re (comme) El,
d'abri (comme) ses fils,
de demeure (comme) la Dame Athirat-Yam,
*de demeure pour l'*Illustre Fiancée,

de demeure pour Pidriya, la lumineuse,
d'abri pour Taliya, la pluvieuse,
de demeure pour Arsiya, fille de Y[c]bdr.
Je vais ajouter quelque chose :
Veuille préparer un présent pour la Dame Athirat-Yam,
un cadeau qui séduise [1] *la Génitrice des dieux* [2]. »

Kothar-Khasis fabrique des présents destinés probablement à Athirat.

Hayin monte à la forge,
Khasis tient en mains les tenailles.
Il fond l'argent, fait couler l'or,
il fond l'argent par milliers (de sicles) [3],
il fond l'or par dizaines de milliers [4].
Il fond un baldaquin *et un* lit de repos [5],
un socle *divin, de vingt mille (sicles),*
un socle *divin,* rutilant *d'argent,*
plaqué *d'une* coulée *d'or,*
un siège divin muni d'un dossier,
un marchepied divin *qu'il a* recouvert *de (métal) brillant,*
des sandales divines qu'il a munies de lanières *faites en or,*
une table divine qu'il a chargée des espèces grouillantes *des profondeurs de la terre* [6],

1. Le mot traduit par *cadeau qui séduise*, d'après l'étymologie que nous supposons, signifierait exactement « ce qui fait fermer les yeux », « ce qui assure la connivence ».

2. Sur ce titre de la Dame Athirat Yam, voir l'introduction, p. 365.

3. *par milliers (de sicles)* : nous suppléons pour la clarté le nom de l'unité de base du système pondéral (sicle), attesté souvent dans les textes ougaritiques, comme dans la Bible. Il est admis que le sicle biblique représentait environ 12 grammes.

4. « mille » et « dix mille » est la progression rhétorique dont on a bien des exemples, et il ne faut pas en déduire que l'argent était plus rare que l'or à Ougarit.

5. La désignation des œuvres d'art fondues par Kothar n'est pas toujours claire, le vocabulaire le plus concret étant souvent celui que nous comprenons le moins bien. La richesse de l'orfèvrerie trouvée à Ras Shamra éclaire ce passage, mais on n'a pas découvert d'objets correspondant à ceux qui sont énumérés ici. Cependant, on connaît, par une stèle calcaire figurant une scène d'offrande au dieu El, un de ces trônes divins, à dossier et marchepied. Le dieu El y est représenté avec des sandales.

6. La table décrite ici devait être ornée de représentations ophidiennes, si notre traduction est recevable, ou porter des vases zoomorphes. Cette table pourrait évoquer et magnifier un objet analogue au trépied de bronze portant un bassin circulaire et d'où pendent des grenades, exhumé en 1929.

un vase divin dont l'anse ressemble à un agneau [1],
fait à l'image des bêtes de Ym[3]an [2],
où les buffles se trouvent par myriades.

olonne II

Athirat agrée les présents que lui apportent [c]Anat et Baal.

. . . . (lacune d'environ 18 lignes). . . . . .
Quand elle a pris son fuseau [3] *[en mains],*
le fuseau est tombé de sa droite.
Son corps rejette *ses* excréments [4],
elle déverse *son* liquide *dans la mer,*
l'urine, son excrément, *dans les fleuves.*
Plaçant un chaudron [5] *sur le feu,*
un pot au-dessus des charbons,
elle implore le taureau El au grand cœur,
elle supplie le Créateur des créatures [6].
Quand elle lève les yeux et aperçoit la venue de Baal,
quand elle voit, Athirat, la venue de la Vierge [c]Anat,
la marche rapide de la Parente [des Peuples],
des pieds [elle trépigne],
elle en a les reins [rompus],
[son vi]sage transpire,
[les articulations de] son [do]s faiblissent,
celles de [ses] reins tremblent [7].

1. Il s'agit d'un rhyton zoomorphe.

2. *Ym[3]an* semble être le nom d'un territoire dépendant de la ville d'Ougarit. Il est cité dans un petit texte liturgique au milieu d'autres toponymes. D'après notre poème, on supposera qu'il s'applique à la région marécageuse du Ghâb, sur le cours moyen de l'Oronte, à l'Est de Ras Shamra.

3. Un *fuseau*, c'est l'emblème d'Athirat. D'après le fragment de mythe cananéen transcrit en hittite qu'on a trouvé à Boghazköy (voir, l'introduction, p. 365), Athirat (en transcription cunéiforme syllabique *Ashertû*) menace de percer de son fuseau le dieu de l'Orage. Le fuseau est aussi l'attribut caractéristique des déesses du destin, comme les Parques de la mythologie classique.

4. Traduction très conjecturale ; presque tous les mots en romain, dans ce passage, n'ont pas d'autre attestation en ougaritique. Plusieurs interprètes y voient des noms de vêtements et pensent qu'Athirat se déshabille. Si notre traduction est recevable, on trouve ici une description très réaliste des effets de la terreur qu'Athirat éprouve en voyant arriver Baal et [c]Anat.

5. Les mots traduits par *chaudron* et *pot* semblent être d'origine hittite. Nous avons ici le reflet d'un rituel d'invocation accompagnée de fumigations, comme on en connaît dans le monde hittite.

6. *le Créateur des créatures* et *au grand cœur*, appellations courantes du dieu El, voir l'introduction, p. 364.

7. Cliché de l'effroi, voir V AB, D, début ; plus haut, p. 396.

Elle prend la parole et déclare :
« [Com]ment ! Le Très Puissant [Ba]al est venu.
Comment ! La Vi[er]ge ᶜAnat est venue.
Mes adversaires ont-ils [com]battu mes fils,
*ou [*détruit *la tr]oupe de mes gens ?* [1]
*(Mais) quand [A]thirat voit [l'*ouvrage*] d'argent,*
l'ouvrage d'argent et l'é[clat] de l'or,
la Dame A[thirat] Yam se réjouit.
D'une voix (forte), [elle crie] à son page [2] *:*
« *Regarde ce* chef-d'œuvre...
(ô) Pêcheur de la Dame Athira[t Yam],
prends en mains le filet...,
une grande... sur les mains...
contre *le Favori des dieux, Ya[m...]* [3]
contre *Yam, El au [grand cœur]...*
[contre Na]har, El...
Le Très Puissant [Baal]...
La Vierge [ᶜAnat]... [4]

Colonne III

Baal semble se plaindre de la pauvreté de son culte.

. . (lacune d'environ vingt lignes) [5]. .
Le Très Puissant Baal reprend la parole,
le Chevaucheur des Nuées réplique :
« *... est prompt à me* provoquer [6],

1. La cause de la terreur d'Athirat est mise en lumière par le fragment mythique de Boghazköy, où l'on voit le dieu de l'Orage (= Baal), qui paraît soutenu par Ishtar (= ᶜAnat), se vanter d'avoir tué 77 et 88 fils d'Ashertû (= Athirat) et d'avoir refusé les avances indécentes de la grande déesse. Ici, Athirat craint apparemment une nouvelle offensive de Baal, mais elle est bientôt rassurée par la vue des cadeaux fabriqués par Kothar.

2. Le page d'Athirat est Qodesh-Amrour (voir V AB, F, II, p. 402).

3. Les lacunes du passage empêchent de comprendre la portée de cette allusion au dieu Yam. Faut-il entendre qu'Athirat, convertie à la cause de Baal, par les cadeaux qu'elle reçoit est disposée à prendre le parti du dieu de l'Orage dans la lutte (toujours recommencée ?) qui l'oppose au dieu de la Mer. Si c'est bien contre Yam qu'elle invite Qodesh-Amrour à se servir de son filet, on rapprochera le passage du *Poème de la Création* (voir, dans ce volume, p. 51), où Tiamat est prise dans un filet. Dans la croyance du judaïsme postbiblique, le Léviathan doit être pêché à la fin des temps.

4. On ne lit que quelques lettres initiales pour les lignes 39-48.

5. On ne lit, dans les lignes précédentes, que quelques mots isolés.

6. Baal semble être pris à partie par quelqu'un, sans doute un des fils d'Athirat, puisque la scène se déroule chez la déesse. Ce pourrait être ᶜAthtar qui tente à nouveau de faire valoir ses prétentions.

il se dressa pour me conspuer dans l'Assemblée des dieux
On a placé [1]... *sur ma table,*
c'est de l'opprobre que je bois dans ma coupe [2].
Or, Baal abomine deux (sortes) de banquets,
(il en abomine) trois, le Chevaucheur des Nuées :
un repas honteux, un repas de basse qualité,
un repas où les servantes se conduisent mal.
Ne voit-on pas ici la honte et l'inconduite [3] *des servantes ?* »

Athirat ayant accepté le don de ᶜAnat, conseille d'en faire un au dieu El.

Après l'arrivée du Très Puissant Baal,
la Vierge ᶜAnat est arrivée.
Elle fait présent à la Dame [A]thirat Yam,
elle cherche la faveur de la Génitrice des dieux.
Et la Dame Athirat Yam prend la parole :
« *Comment ! Vous faites un présent à la Dame Athirat Yam,*
vous cherchez la faveur de la Génitrice des dieux.
(Mais) avez-vous fait un présent au taureau El au grand cœur,
ou avez-vous cherché la faveur du Créateur des créatures ? »
Et la Vierge ᶜAnat répond :
« *Nous faisons le présent à la Dame Athirat Yam,*
[nous cherchons] la faveur de la Génitrice des dieux
... à lui-même nous ferons un présent,
... le Très Puissant Baal. » [4]
La Dame Athirat Yam...
... la Vierge ᶜAnat
... [les dieux man]gent (et) boivent [5],

1. On peut aussi comprendre *j'ai bu*.

2. En se plaignant d'être mal traité à table, Baal veut sans doute dénoncer la ladrerie des sacrifices qui lui sont offerts sur terre, tant qu'il n'a pas de temple.

3. *inconduite* : c'est le mot de la même racine qu'on trouve en hébreu, dans le proverbe du docteur juif du Ier siècle, Rabbi Hillel, cité par la *Mishna* : « plus nombreuses les servantes, plus grande l'inconduite ».

4. La réponse de ᶜAnat est fâcheusement mutilée. Peut-être se rendait-elle à l'avis d'Athirat et s'engageait-elle à séduire El par des cadeaux. Ou bien elle insistait pour qu'Athirat fasse elle-même la démarche auprès du dieu El, ce qui paraît se réaliser dans la suite du texte.

5. Après un incident où Baal a dû subir un affront de la part des fils d'Athirat, l'accord semble s'être rétabli puisqu'Athirat banquette avec ses visiteurs. La description du banquet constitue un nouveau cliché que nous retrouvons à VI, 55-59 (voir p. 415) et déjà partiellement à V AB, A, 7-8 (voir plus haut, p. 391).

les nourrissons (d'Athirat) [dévo]rent [une poitrine *avec un bon] couteau,*
un morceau de (bête) [grasse],
[ils boivent] du vin dans [des ha]naps,
[et dans des coupes d'or le sang] végétal [1]
. . . . . (lacune d'environ 9 lignes) . . . . . .

Colonne IV

Athirat Yam se rend auprès du dieu El.

. . (lacune d'environ 12 lignes) . .
le taureau [El son père].
[Et la Dame] Athira[t Yam répond] :
« [Écoute, ô Qodesh]-Amrour,
[ô Pêcheur de la Dame] Athirat Yam.
[Selle l'âne], harnache l'étalon,
[place des bardes d']argent,
[des brides] d'or jau[ne],
installe la barde de (mon) ânesse. »
Qodesh-Amrour obéit,
il selle l'âne, harnache l'étalon,
place des bardes d'argent,
des brides d'or jaune,
installe la barde de son ânesse.
Qodesh-Amrour prend à bras-le-corps Athirat,
il la place sur la croupe de l'âne,
sur la croupe de l'étalon richement ornée [2].
Qodesh saisit une torche,
Amrour précède comme une étoile [3].
Derrière (vient) la Vierge, ʿAnat [4],
tandis que Baal regagne les hauteurs du Sapon.
Alors, (Athirat) se rend auprès d'El,
à la source des fleuves,
au milieu du cours des deux océans.

1. Littéralement : *sang d'arbres.*
2. On se représentait peut-être Athirat à l'image d'une grande dame d'Ougarit voyageant à dos d'âne.
3. Il s'agit d'un personnage unique Qodesh-Amrour, mais le nom étant composé de deux éléments, peut être décomposé pour satisfaire aux exigences du parallélisme poétique.
4. Nous voyons plus loin que ʿAnat assiste à l'entrevue entre El et Athirat puisqu'elle en rapporte le résultat à Baal (lignes 82 et suivantes).

Elle atteint le territoire d'El
et pénètre dans le domaine royal du père des ans.
Elle s'incline et tombe prosternée aux pieds d'El
et elle lui rend honneur.

El se réjouit de la venue d'Athirat Yam et lui offre ses services.

Alors, quand El l'aperçoit,
il rit à gorge déployée,
il tape *du pied sur le marchepied*
et fait tournoyer ses doigts [1].
Il prend la parole et déclare :
« Comment ! La Dame Athirat Yam est arrivée !
Comment ! La Génitrice des dieux est venue !
As-tu grand faim, et... ?
Ou as-tu grand soif, et... ?
Mange ou (si tu veux) bois.
Mange à la table (chargée) de nourriture,
bois le vin dans des hanaps,
dans des coupes d'or le sang végétal.
Ou bien est-ce le membre [2] *du roi El qui t'*excite ?
Est-ce l'amour du Taureau qui t'éveille ? [3] »

Athirat expose le but de sa visite : il faut construire un palais pour Baal.

La Dame Athirat Yam répond :
« Ta parole, (ô) El, est sage,
ta sagesse est à toujours,
la vie est le lot de ta parole.
Le Très Puissant Baal est notre roi, notre juge,
nul n'est au-dessus de lui.
*Nous tous nous lui por[terons] l'*aigui[ère],
nous tous nous lui [por]terons la coupe.
(Mais) gémissant il crie au taureau El son père,

1. Description stéréotypée de l'allégresse. On la retrouve à I AB, III, 14 et suiv. (p. 431), lorsque le dieu El apprend que Baal va revivre.
2. *le membre,* littéralement, *la main.* Le même mot a parfois ce sens figuré en hébreu biblique (*cf. Cantique des Cantiques,* V, 4).
3. Athirat est la parèdre d'El, bien qu'elle ne semble pas résider en permanence auprès de lui. Quand elle le rejoint, il est peu surprenant que le dieu lui fasse ce genre de proposition. Dans le fragment mythique de Boghazköy, on indique qu'El et sa femme couchent ensemble.

à El, le roi qui l'a fait être,
il crie à Athirat et à ses fils,
à la déesse et à la troupe de ses gens :
« Voici ! Baal n'a pas de maison comme les dieux,
« ni de cour comme les fils d'Athirat,
« de demeure (comme) El,
« d'abri (comme) ses fils,
« de demeure (comme) la Dame Athirat Yam,
*« de demeure pour l'*Illustre Fiancée,
« de demeure pour Pidriya, la lumineuse,
« d'abri pour Taliya, la pluvieuse,
« de demeure pour Arsiya, fille de Y'bdr. » [1]

El donne son accord.

Le miséricordieux El au grand cœur répond :
« Est-ce que je suis, moi, un esclave, un valet d'Athirat ?
*Est-ce que je suis moi-même un esclave qui prend l'*outil [2] *?*
Ou une servante d'Athirat qui briquette des briques [3] *?*
Qu'on bâtisse une maison pour Baal

Colonne V [4]

comme en ont les dieux,
et une cour comme en ont les fils d'Athirat. » [5]

Athirat renouvelle sa demande en précisant que le palais de Baal doit être somptueux.

La Dame Athirat Yam répond :
« Grande, certes, est (ta) sagesse, (ô) dieu.

1. Même texte que V AB, E, 38-51 (ci-dessus, p. 400), mais cette fois dans la bouche d'Athirat.
2. *outil*, probablement la truelle. Le nom est attesté dans un document administratif d'Ougarit.
3. *briquette des briques*, même expression en hébreu, à *Genèse* XI, 3, *Exode* V, 7.
4. La numérotation des colonnes IV et V est continue, parce que le texte de la colonne de droite du recto se continue sur la tranche inférieure de la tablette et sur le verso retourné de bas en haut, sans solution de continuité.
5. La première réponse du dieu El est un peu bourrue. El tolère plutôt qu'il n'ordonne la construction du palais de Baal, et c'est peut-être pour obtenir plus qu'Athirat revient à la charge en apportant une nouvelle raison.

La barbe chenue (fait) certes ta science,
tu fais sor[tir] *de ta poitrine une voix douce* [1].
Voici autre chose :
Baal va fixer l'heure de sa pluie [2],
l'heure des déferlements liquides.
Il donnera de la voix dans les nuées,
il (fera voir) à la terre son éclat, *la foudre.*
Qu'on achève pour lui une maison de cèdre,
ou qu'on maçonne *pour lui une maison de brique* [3].
Qu'on dise au Très Puissant Baal :
fais venir [4] *un convoi dans ta demeure,*
des fournitures à l'intérieur de ton palais.
Les montagnes t'apporteront de l'argent en masse,
les collines l'or le plus précieux,
les caravanes *t'apporteront des* pierres précieuses [5].
Bâtis une demeure d'argent et d'or,
une demeure d'éclatantes pierreries. »

'Anat va communiquer à Baal le résultat favorable de la démarche d'Athirat Yam.

La Vierge 'Anat se réjouit,
elle remue les jambes et parcourt *la terre.*
Alors, elle se rend auprès de Baal sur les hauteurs de Sapon,
à travers mille champs, dix mille arpents [6].
La Vierge 'Anat rit, elle prend la parole et déclare :
« Reçois une bonne nouvelle, Baal,
c'est une bonne nouvelle que je t'apporte.
On va te bâtir une maison comme (en ont) tes frères,
et une cour comme (en ont) tes pairs.

1. Athirat invoque non seulement la sagesse d'El, mais aussi sa bonté, attribut d'El impliqué par son épithète de « miséricordieux au grand cœur ».
2. Baal est le maître de la pluie, et nous verrons que la construction de son palais est aménagée de manière à ce qu'il puisse remplir sa fonction, providentielle pour l'humanité. C'est pourquoi, Athirat fait appel à la douceur d'El : en acceptant franchement la construction d'un palais digne de Baal, il assurera le salut des hommes.
3. Littéralement : *qu'à la maison on lui porte des briques.*
4. *fais venir*, littéralement, *appelle.*
5. La traduction *pierres précieuses* est conjecturale et n'est justifiée que par l'énumération de l'argent, de l'or et des pierreries aux lignes 80-81.
6. Voir V AB, D, 81-82 (ci-dessus, p. 398). On a l'impression qu'il manque au récit, généralement peu avare de répétitions, la réponse d'El à la seconde invitation d'Athirat et l'énoncé de la décision du grand dieu ordonnant que le palais de Baal reçoive tout le luxe nécessaire.

Fais venir un convoi dans ta demeure,
des fournitures à l'intérieur de ton palais.
Les montagnes t'apporteront de l'argent en masse,
les collines l'or le plus précieux.
Bâtis une demeure d'argent et d'or,
une demeure d'éclatantes pierreries. »

Baal ordonne les préparatifs de la construction.

Le Très Puissant Baal se réjouit.
Il fait venir un convoi dans sa demeure,
des fournitures à l'intérieur de son palais.
Les montagnes lui apportent de l'argent en masse,
les collines l'or le plus précieux,
des caravanes *lui apportent des* pierres précieuses.
Il mande Kothar-Khasis.

(Rubrique) *Reprendre le récit à « quand les pages sont envoyés »* [1].

Après l'arrivée de Kothar-Khasis,
il place un bœuf devant lui, une (bête) grasse,
et en sa présence un siège est disposé.
(Kothar-Khasis) s'assied à la droite du Très Puissant Baal,
tout le temps que les [dieux] mangent (et) boi[vent].
Le Très Puis[sant Baal] prend la parole :
« . . . . . .
Hâte-toi de [bâtir] la demeure,
hâte-toi d'édifier le pa[lais].
Qu'en hâte la demeure soit bât[ie],
qu'en hâte le pal[ais] soit édifié,
dans les replis du Sapon,
une maison occupant mille champs,
un palais (occupant) dix mille arpents. [2]»

1. La rubrique invite le récitant à reprendre le chant d'un épisode antérieur, racontant sans doute l'ambassade des pages de Baal auprès de Kothar-Khasis. Les termes pouvaient être les mêmes que pour le récit de l'ambassade de Qodesh-Amrour, envoyé chez Kothar par ʿAnat, récit qui occupait probablement la fin de V AB et le début de II AB. Le texte reprend ici lorsque Kothar est arrivé auprès de Baal pour exécuter le travail qui lui a été demandé.

2. Immensité du séjour céleste de Baal. C'est pourquoi, il est dit à plusieurs reprises que ʿAnat traverse *mille champs et dix mille arpents* pour atteindre son frère.

Kothar-Khasis insiste pour qu'une fenêtre soit ouverte dans le palais malgré les réticences de Baal.

Et Kothar-Khasis répond :
« *Écoute, ô Très Puissant Baal,*
entends-le bien, ô Chevaucheur des Nuées :
je placerai une fenêtre dans la demeure,
un orifice au milieu du palais. » [1]
Le Très Puissant Baal répond :
« *Ne place pas de fenêtre dans la [demeure],*
d'[orifice] au milieu du pa[lais]
. . . . (lacune de trois lignes) . . . .

Colonne VI

Ko[thar-Khas]is réplique :
« *Tu te rendras à [mon avis], Baal !* »
Ko[thar-]Khasis ajoute :
« *Écoute bien, Très Puis[san]t Baal,*
je placerai une fen[être] dans la demeure,
un orifice au mili[eu du pa]lais. » [2]
Le Très Puis[sant] Baal répond :
« *Ne place pas de fe[nêt]re dans la demeure,*
d'orifice au mil[ieu du pa]lais,
que [Pidri]ya, la lumineuse, ne s'enf[uie] pas,
que [Tali]ya, la pluvieuse, ...
... le Favori des dieux, Yam
... me provoque en me conspuant. » [3]
Kothar-[Khasis] répond :
« *Tu te rendras à mon avis, Baal !* »

1. C'est ici le nœud du drame. La fenêtre qui sera ouverte dans le palais de Baal permettra au dieu de descendre sur terre et de disparaître dans la gueule de la Mort (Môt). Pour les Ougaritains, comme pour les anciens Hébreux, la pluie tombait du ciel supérieur à travers des trous ménagés dans le firmament (on appelle ces trous des « fenêtres », même mot qu'en ougaritique, à *Genèse*, VII, 2, 19, comparer *Malachie*, III, 10). Baal commence par refuser ce destin pathétique, préférant jouir en paix de sa splendide demeure.

2. Si Kothar-Khasis insiste pour ouvrir cette fenêtre, n'est-ce pas que le dieu-artisan obéit à une volonté supérieure, qui doit être celle du dieu El ?

3. Baal ne prévoit pas la destination exacte de la fenêtre et paraît seulement redouter qu'elle serve à favoriser une nouvelle offensive de son ennemi, le dieu de la Mer, ou qu'elle permette à ses filles de s'enfuir, ou peut-être d'être enlevées par Yam.

Construction du palais de Baal.

... on construit la demeure,
... on édifie son palais.
On fait [venir] *du Liban et de ses bois,*
[on fait venir] *du [Sir]yon* [1] *les plus précieux de ses cèdres.*
Le Liban et ses bois, le Si[r]yon, [fournissent] *les plus précieux de ses cèdres.*
On installe le foyer [2] *dans la demeure,*
le bra[si]er dans le palais.
pendant un jour, et un second,
le foyer dévore dans la demeure,
le brasier dans le palais.
Un troisième, un quatrième jour,
le foyer dévore dans la maison,
le brasier (dévore) dans la demeure.
Un cinquième, un sixième jour,
le foyer dévore dans la demeure,
le brasier (dévore) [dans le pa]lais.
Puis, le sept[ième jour],
le foyer quitte la demeure,
le br[asi]er (quitte) le palais. [3]
L'argent s'est transformé en plaques,
l'or a été transformé en briques.

Baal inaugure son palais par un banquet.

Le Très Puissant Baal se réjouit :
« Tu as bâti ma demeure en argent,
tu as fait mon palais en or. » [4]
[Ba]al aménage sa demeure,
Haddou aménage... son palais.
Il immole des bœufs, ainsi que des moutons,

1. *Siryon*, c'est le nom que les Phéniciens donnaient au massif de l'Antiliban et au mont Hermon qui le termine vers le sud, selon le *Deutéronome*, III, 9. Les forêts du Liban et de l'Antiliban fournissent évidemment le bois de cèdre.

2. *le foyer* (littéralement, *le feu*) et *le brasier* (littéralement, *la flamme*) désignent la forge que Kothar installe pour fondre l'ornementation métallique du palais.

3. Le délai de sept jours est en quelque sorte rituel dans les textes mythologiques d'Ougarit pour indiquer l'achèvement d'une entreprise.

4. L'absence de voyelles ne permet pas de décider si Baal dit *tu as bâti, tu as fait*, en s'adressant à Kothar, ou *j'ai bâti, j'ai fait*, en s'attribuant par orgueil tout le mérite du travail.

il abat des taureaux et les plus gras des béliers,
des veaux de l'année, des agneaux,
des masses *de chevreaux.*
Il appelle ses frères dans sa demeure,
ses pairs au milieu de son palais.
Il appelle les soixante-dix [1] *fils d'Athirat.*
Il fournit aux dieux des béliers,
il fournit aux déesses des brebis,
il fournit aux dieux des bœufs,
il fournit aux déesses des vaches,
il fournit aux dieux des trônes,
il fournit aux déesses des chaises,
il fournit aux dieux des jarres de vin,
il fournit aux déesses des cruches de [vin],
si bien que les dieux mangent et boivent,
les nourrissons (d'Athirat) dévorent une poitrine avec un bon *couteau,*
un morceau de (bête) [gra]sse,
ils boivent du [vi]n dans des han[aps],
[dans des cou]pes d'or le sa[ng végétal] [2]*...*
. . . . . .(lacune d'environ 6 lignes) . . . . . .

Colonne VII

Baal visite son royaume et à son retour consent à l'ouverture de la fenêtre.

. . . . . (lacune de quelques lignes) . . . . . .
... le Très Puissant Baal,
... le Favori des dieux, Yam
... sur le sommet de son crâne. [3]
(Quand) le dieu [Haddou] s'est éloigné de *la montagne,*
quand le [Chéri] des dieux (s'est éloigné) du *Sapon.*
Il est passé de [ville] en ville,

1. *soixante-dix*, chiffre rond, donnant une idée approximative du nombre des dieux ; le mythe de Boghazköy attribue à Ashertû (= Athirat) 77 ou 88 fils. Il reste un souvenir de cette antique représentation dans la croyance juive qui a fixé à soixante-dix (ou soixante-douze, pour obtenir un multiple de douze) le nombre des nations de la terre et de leurs « anges » protecteurs, les « anges » étant les héritiers des anciens dieux dans le monothéisme.

2. *Cf.* III, 37 suiv. (ci-dessus, p. 408).

3. Allusion à la lutte de Baal contre Yam dont nous ne pouvons deviner la raison d'être.

il a circulé de cité en cité. [1]
Il a pris des villes au nombre de soixante-six,
des cités au nombre de soixante-dix-sept.
Baal en a... quatre-vingts,
Baal en a... quatre-vingt-dix.
Quand Baal [est reve]nu à l'intérieur de sa maison,
le Très Puissant Baal prend la parole :
« *Je vais charger Kothar, le maritime* [2],
Kothar, le... [3]
d'ouvrir une fenêtre dans la demeure,
un orifice à l'intérieur du [pa]lais.
Et il ou[vri]ra une brèche (dans) les nuées,
selon ton av[is], *Kothar-Kasis.* »
Kothar-Khasis rit, il prend la parole et déclare :
« *Je te l'avais bien dit, ô Très Puissant Baal,*
(que) tu te rendrais à mon avis, *Baal.* »
Il ouvre une fenêtre dans la demeure,
un orifice au milieu du pa[lais].
Baal [ouv]re une brèche (dans) les [nué]es.
Ba[al fait en]tendre sa voix sainte [4],
Baal répète [ce qui sort] *de ses* lèvres,
Sa voix... la terre,
... les montagnes tremblent *au loin*
... les hauteurs de la te[rre] bondissent. [5]
Les ennemis de Baal occupent les forêts,
les adversaires de Haddou (occupent) les creux *de la montagne.* [6]

Prodromes du conflit entre Baal et Môt.

Le Très Puissant Baal prend la parole :
« *Ennemis de Haddou, pourquoi fuyez-vous ?*

1. Une fois son palais céleste bâti, Baal semble prendre possession de la terre habitée, en une sorte de voyage inaugurant son règne. Peut-être est-ce ce séjour parmi les hommes qui, lui faisant comprendre ce dont l'humanité a besoin, la pluie, détermine son changement d'attitude à l'égard du projet de Kothar et le fait consentir à l'ouverture de la fenêtre.
2. Littéralement : *fils de la mer*. On sait que Kothar a pour domaine des contrées d'outre-mer.
3. Les deux mots qui suivent ici le nom de Kothar sont difficiles à comprendre.
4. Formule qui évoque *Psaumes*, XVIII, 14, XXIX, 3-9, LXVIII, 34, et *Jérémie*, XXV, 30. La voix de Baal, comme celle de Yahvé, est le tonnerre.
5. Les deux mots qui précèdent cette phrase peuvent signifier : « devant la mer », ou « devant Yam ».
6. Les ennemis de Baal, qu'il est difficile d'identifier ici, cherchent à se préserver de l'orage.

pourquoi fuyez-vous l'arme du Vaillant ? » [1]
L'œil de Baal précède sa main [2],
comme... le cèdre dans (ou : *par*) *sa main droite.* [3]
Baal revient ainsi à sa demeure.
« *Un roi ou un non-roi s'installera-t-il sur la terre où je suis souverain ?* [4]

Je vais envoyer un ambassadeur au divin Môt,
un porte-parole au Favori d'El, le Héros.
Môt criera à pleine gorge,
le Favori m'affrontera en clamant :
« *C'est moi seul qui règne sur les dieux,*
« *pour engraisser les dieux et les hommes,*
« *et pour rassasier les multitudes de la terre.* » [5]
Quand Baal appelle ses pa[ges] à haute voix,
[Gapan] et Ougar, les ténébreux, *répondent* [6]
. . . . . (lacune d'environ 10 lignes) . . . . . .

Colonne VIII

Baal envoie ses pages à Môt.

« *Puis, tu le rendras vers le mont Targhizizi,*
vers le mont Thurmagi [7],

1. Cette interrogation ironique succède à la description du désarroi des ennemis exactement comme, dans la Bible, au *Psaume*, CXIV, 3-6.
2. *L'œil de Baal précède sa main.* Il regarde sans doute, avant de frapper à coup sûr.
3. Un mot inintelligible empêche de savoir si le cèdre est une métonymie s'appliquant à l'arme de Baal (comparer la stèle où Baal tient dans sa main droite une foudre stylisée en lance de bois), ou s'il est fait allusion à l'orage déracinant les cèdres (comparer *Psaume*, XXXIX, 5).
4. Si l'interprétation de ce vers est exacte, Baal considère qu'il doit seul régner sur la terre. C'est pourquoi, il entreprend d'amener à soumission le dieu Môt, personnification de la mort, qui règne effectivement sur la terre. Mais nous verrons que le dieu de la vie devra composer avec la puissance de la mort.
5. Baal cite les paroles de Môt qui se prétend le roi des dieux et des hommes, puisque les uns et les autres se nourrissent de choses mortes. Les bêtes de boucherie sont aussi les victimes qui engraissent les dieux.
6. Les deux pages de Baal, dont les noms, on l'a vu, révèlent l'aspect agraire de la divinité, sont appelés ici « fils de Ghalmat », qui est soit un nom propre, soit un nom commun signifiant « ténèbres ». Ils reçoivent dans les fragments conservés des lignes suivantes, d'autres épithètes, très obscures dans ce contexte mutilé.
7. Les deux montagnes portent des noms d'allure hourrite. Elles n'ont pas encore été identifiées et la vocalisation donnée ici est arbitraire. Il s'agit vraisemblablement des montagnes qui forment la frontière de l'univers et bornent l'entrée du séjour des morts où Gapan et Ougar doivent se rendre.

vers les deux hauteurs qui limitent *la terre.*
Soulève la montagne sur (tes) mains,
la colline sur la face de (tes) paumes [1],
et descends dâns la demeure de réclusion souterraine [2].
Tu seras compté parmi ceux qui descendent en terre.
Puis, tu le rendras en sa cité fangeuse,
le Fossé *est sa résidence,*
le Trou *son patrimoine.*
Mais gardez-vous, valets *divins, de vous approcher du divin Môt,*
qu'il ne vous traite pas comme un agneau dans sa bouche [3],
comme un chevreau dans l'orifice de sa gueule [4]
et que vous ne disparaissiez,
(tandis que) la lampe divine, Shapash, est ardente,
et (que) les cieux sont épuisés à cause de Môt, le Favori des dieux. [5]
A travers mille champs, dix mille arpents,
aux pieds de Môt inclinez-vous et tombez prosternés,
honorez-le et dites au divin Môt,
répétez au Favori d'El, le Héros :
« *Message du Très Puissant Baal,*
« *[paro]le du plus puissant des pr[eux].*
« *J'ai bâti ma maison [d'argent],*
mon pa[lais d'or]... » [6]

. . . . (lacune d'une vingtaine de lignes). . . . . .

1. Nous rendons littéralement ce qui a l'air d'un idiotisme dont le sens précis nous échappe. Apparemment, Baal décrit l'itinéraire conduisant à la résidence de Môt.

2. Littéralement : *demeure de réclusion de la terre.* Traduit une locution identique à celle que la Bible (II *Rois*, XV, 5) emploie pour désigner le lieu où est isolé le roi Azariah de Juda devenu lépreux. On est en présence, dans ce passage, d'une série de noms appliqués aux enfers souterrains. La représentation que s'en faisaient les Ougaritains est semblable à celle des Hébreux et des Mésopotamiens.

3. Gapan et Ougar doivent prendre garde à ne pas demeurer les captifs de la mort, qui engloutit ceux qui l'approchent.

4. *gueule,* le mot ainsi rendu désigne d'ordinaire un roseau ou un tube. Il s'agit d'une métaphore pour l'œsophage.

5. L'été, temps de l'ardeur du soleil, est aussi le temps de la sécheresse, du dépérissement des créatures, ce que la fabulation transpose en règne de la Mort (Môt).

6. On ne peut comprendre que les premiers mots du message que Baal fait porter à Môt. Il ne reste, des douze lignes suivantes, que les dernières lettres. En vantant, pour commencer, la richesse de son palais, Baal veut impressionner Môt et l'amener à reconnaître sa souveraineté.

Le poème de Baal et la Mort

Le poème, qui raconte un épisode mythique capital du cycle de Baal — l'affrontement entre Baal et Môt (la Mort) —, nous a été transmis par deux tablettes désignées par les sigles I^{x} AB et I AB. Toutes les deux sont incomplètes et mutilées.

La tablette I^{x} AB, en deux fragments qui se joignent, présente un texte réparti en six colonnes (trois sur chaque face). Il ne reste que le haut de la colonne I, le bas de la colonne VI et la partie centrale des colonnes II et V. Quant aux colonnes III et IV, les débuts des lignes seuls ont été conservés, ce qui ne permet pas de reconstituer un texte suivi.

La tablette I AB, qui nous est parvenue en deux fragments qui se joignent, porte un texte de six colonnes, trois sur chaque face. Seules, les colonnes I et VI sont à peu près intactes. Il manque, en gros, la moitié supérieure de la colonne II et la moitié inférieure de la colonne V, les deux tiers supérieurs de la colonne III et les deux tiers inférieurs de la colonne IV.

Le récit commence au milieu d'un discours de Môt (dont le début devait se trouver à la fin, disparue, de la tablette II AB), invitant Baal, par l'intermédiaire de deux pages, Gapan et Ougar, à descendre dans la gueule de la Mort. Môt se plaint d'une soif et d'une faim inextinguibles, il demande à Baal de le rassasier et accompagne son invitation de menaces. Après avoir été arrogant envers son ennemi, Baal enfin obéit.

Apprenant la disparition de Baal, le dieu El prend le deuil, de même que la déesse ʿAnat, qui part ensuite à la recherche de son frère, accompagnée par la déesse solaire Shapash. Après avoir remonté, avec Shapash, le cadavre de Baal sur le Sapon, et avoir procédé aux rites funéraires, ʿAnat va annoncer la mort de Baal à la déesse Athirat : cette dernière propose alors que ʿAthtar règne à la place de Baal, mais celui-ci ne semble pas être de taille. Ayant réclamé, sans succès, Baal à Môt, ʿAnat massacre ce dernier.

Le dieu El, pressentant avec joie que Baal va revivre, dit à ʿAnat de demander, de nouveau, l'aide de la lampe divine Shapash. Une longue lacune (à la colonne IV de I AB) nous empêche de savoir comment s'opère le retour à la vie de Baal. Nous savons en tout cas, par ce qui nous est dit par la suite, que le renouveau de Baal se manifeste par un orage. Au bout de sept ans, a lieu un conflit décisif entre Baal et Môt, il se termine par la victoire de Baal.

Les dernières lignes de la colonne VI nous font connaître un fragment d'un hymne à la déesse solaire Shapash.

I^x AB

Colonne I

Réponse de Môt aux pages de Baal, invitant celui-ci à descendre dans sa gorge.

« *Quand* [1] *tu frapperas Lolan* [2] *le serpent fuyard,*
(quand) tu détruiras le serpent tortueux,
Shaliyat [3] *aux sept têtes,*
(quand) les cieux s'enflammeront
(et) dégoutteront comme la sueur *de ta robe* [4].
Moi, je n'ai pour pâture que des bribes éparses *et je meurs* [5].
Ah ! Puisses-tu descendre dans la gorge du divin Môt,
dans les entrailles du Favori d'El, le Héros ! »

Les pages de Baal rapportent à leur maître la sommation de Môt.

Les deux dieux s'en vont sans s'arrêter,
puis se rendent auprès de Baal sur les hauteurs de Sapon.
Et Gapan et Ougar déclarent :
« *Message du divin Môt,*
parole du Favori d'El, le Héros :
« *Oui, ma gorge est la gorge des lions au désert* [6],
« *ou (pareille à) la gueule du dauphin* [7] *dans la mer,*

1. La tablette commence *ex abrupto* au milieu d'un discours de Môt s'adressant à Baal par l'intermédiaire de deux pages Gapan et Ougar. Le début de ce discours de réponse devait se trouver à la fin de la tablette II AB que nous ne pouvons plus lire à partir du début du message de Baal à Môt.

2. C'est le monstre marin bien connu dans la Bible sous le nom de *Léviathan* (*cf. Isaïe*, XXVII, 1, *Psaumes*, LXXIV, 14, CIV, 26, *Job* III, 8), qui d'après la vocalisation de l'hébreu semble signifier « le dragon tortueux ». *Isaïe*, XXVII, 1, paraît presque citer ce passage ougaritique.

3. Sur le monstre *Shaliyat*, *cf.* V AB, D, l. 39 et note 7 (plus haut, p. 396).

4. Allusion au phénomène de l'orage. La robe de Baal représente le ciel (comparer *Psaume*, CIV, 2) et sa sueur est l'image de la pluie. La référence au combat de Baal contre le monstre révèle une étiologie populaire de l'orage : lorsque la foudre tombe et le tonnerre gronde, c'est que Baal est en train de faire la guerre contre ses ennemis. Les lignes 1 à 5 semblent se rattacher à ce qui précède, c'est une longue proposition subordonnée introduite par « quand », mais la principale qu'elle déterminait est perdue.

5. Tandis que Baal se repaît de viandes grasses dans son palais céleste (probablement la viande des sacrifices), Môt ne reçoit, au fond de la terre, que des détritus (des ossements, des charognes, etc.).

6. *au désert*, traduction d'un mot qui paraît identique au *Tohu* biblique de *Genèse*, I, 2.

7. *dauphin* : le terme ougaritique paraît identique à un nom assyrien glosé une fois par « cheval de mer ». Rappelons que le dauphin est un cétacé carnivore.

« *ou (à) la citerne (qui) attire les buffles,*
« *(à) la source, appât des biches.* [1]
« *Ou bien,* à vrai dire, *ma gorge (ne)* s'humecte *(que) de fange* [2].
« *Ah vraiment ! je mangerais à pleines mains* [3].
« *Comble mon désir avec l'aiguière,*
« *ou que ton échanson mélange (pour moi) la coupe* [4].
« *Invite-moi, Baal, avec mes frères* [5].
« *Convoque-moi, Haddou, avec mes compagnons,*
« *pour manger des mets avec mes frères,*
« *pour boire du vin avec mes frères.*
« *L'oublierais-tu, Baal, que je te percerais de ma lance...*
« *que je te...* [6]
« *Quand tu frapperas [Lolan le serpent fuy]ard,*
« *(quand) tu détruiras [le serpent tortueux],*
« *Shaliyat [aux sept têtes],*
« *(quand) [les cieux]* s'enflammeront
« *[(et) dégoutteront comme la* sueur *de] ta [robe].*
« *[Moi, je n'ai pour pâture que des* bribes éparses *et je meurs].*
« *[Ah ! Puisses-tu descendre dans la gorge du divin Môt,]*
« *[dans les entrailles du Favori d'El, le Héros !»]*
. . . . . (lacune d'environ 30 lignes) . . . . . .

Colonne II

Baal se rend à l'invitation de Môt, et celui-ci s'en réjouit.

. . . . . (lacune d'environ 13 lignes) [7] . . . . . .
[Une lèvre vers la te]rre,

1. Môt donne plusieurs images destinées à faire entendre que son appétit est insatiable. La citerne et la source ne sont jamais comblées et ne cessent d'attirer des bêtes.

2. On retrouve ici le thème folklorique universel de la soif des morts. Pour la satisfaire, Môt ne peut jouir des eaux vives, la fange de l'enfer n'est qu'un breuvage dérisoire.

3. *à pleines mains*, littéralement, *dans l'étreinte de mes mains.*

4. Sur « mélanger la coupe », voir V AB, A, 17 et note 1 (ci-dessus, p. 392).

5. Môt demande clairement à Baal de pouvoir participer au banquet donné par le dieu au ciel.

6. Môt accompagne sa demande d'invitation d'une menace : il fera succomber Baal en se joignant aux puissances combattues par Baal quand il déchaîne son orage. Malgré une ligne partiellement effacée, nous retrouvons là, selon toute vraisemblance, l'enchaînement des idées du développement qui s'achève à la ligne 8 et dont le début est disparu avec la fin de II AB, VIII. Nous devons avoir, en effet, le répétition du message énoncé d'abord par Môt à Gapan et Ougar, puis rapporté à Baal par les deux messagers.

7. La lacune est particulièrement irritante, car elle nous empêche de savoir comment était justifié le revirement de Baal, puisque, après avoir été arrogant à l'égard de Môt, il semble maintenant disposé à céder à la dernière de ses demandes et à venir lui-même étancher la soif de la Mort.

une lèvre vers les cieux,
... [la la]ngue vers les étoiles [1].
[Ba]al entrera dans son ventre,
il descendra dans sa bouche.
Quand ont mûri l'olive, le produit de la terre et le fruit des arbres [2],
le Très Puissant Baal en a peur,
le Chevaucheur des Nuées tremble devant lui.
Allez annoncer au divin Môt,
rapportez au Favori d'El, le Héros,
le message du Très Puissant Baal,
la parole du plus puissant des preux :
« *Salut à toi, divin Môt,*
« *je suis ton serviteur, je le suis pour toujours.* »
Les deux dieux [3] *s'en vont sans s'arrêter,*
puis, ils se rendent auprès du divin Môt en sa cité fangeuse ;
le Fossé *est sa résidence,*
le Trou *son patrimoine.*
Ils élèvent la voix et proclament :
« *Message du Très Puissant Baal,*
parole du plus puissant des preux :
« *Salut à toi, divin Môt,*
« *je suis ton serviteur, je le suis pour toujours.* »
Tout joyeux, le divin Môt élève la voix et s'exclame :
« *Enfin ! [Baal] m'invite [avec mes frères],*
Haddou me convoque [avec mes compagnons].
... ma nourriture »
. . . . . (lacune d'environ 25 lignes) [4] . . . . . .

Dans les colonnes III et IV, il ne reste qu'à peine la moitié des caractères d'une cinquantaine de lignes, ce qui ne permet pas de reconstituer un texte suivi. On discerne que l'échange de correspondance se poursuivait entre Môt et Baal, probablement pour négocier la reddition de ce dernier. Il semble y avoir eu, à la colonne IV, une description stéréotypée de banquet.

1. C'est la gueule de Môt dont l'ouverture béante est décrite à l'aide d'une image hyperbolique que nous retrouvons à SS 64-65 (ci-dessous, p. 457), ainsi que dans la Bible, au *Psaume* LXXIII, 9, où elle évoque probablement l'avidité insatiable des « insensés ».
2. Indication saisonnière : nous sommes à la fin de l'été, à un moment proche de la récolte des fruits, marquée dans l'ancien Israël par la fête des Tabernacles (septembre-octobre).
3. Il s'agit des deux messagers Gapan et Ougar.
4. On discerne, avant la lacune, quelques lettres à la fin de chacune des quatre lignes qui la précèdent (l. 24-27).

Colonne V

Môt presse de nouveau Baal de descendre et celui-ci obéit.

. . . . . (lacune d'environ 25 lignes) . . . . . .
« *... le Très Puissant [Baal]*
... ta torche
... la scie
... la gorge du veau [1]
... Je le placerai dans le cimetière divin, la terre [2].
Et toi, prends avec toi ton nuage, ton vent, ta foudre, ta pluie,
tes sept valets, tes huit pages.
(Prends) avec toi Pidriya, la lumineuse,
(prends) avec toi Taliya, la pluvieuse, [3]
puis, rends-toi, je te prie, au cœur de la montagne, mon enclos.
Soulève la montagne sur (tes) mains,
la colline sur la face de (tes) paumes [4],
et descends dans la demeure de réclusion souterraine [5].
Tu seras compté parmi ceux qui descendent en terre,
et les dieux sauront que tu es mort. »
Le Très Puissant Baal obéit.
Il aime une génisse dans le pâturage [6],
une vache dans le champ riverain du séjour des morts [7],
couchant avec elle sept et soixante-dix fois,
[elle le fait mon]ter huit et quatre-vingts fois [8].

1. Le *veau* est très probablement Baal (voir l'introduction, p. 368).
2. La *terre* peut, comme en accadien, désigner le monde souterrain ; *divin*, littéralement, *des dieux* ; la question est de savoir si les « dieux » ici désignent les mânes ou si le terme n'a pas la valeur d'un simple superlatif comme son équivalent hébreu *'el* dans une expression comme « les cèdres divins » (*Psaume*, LXXX, 11), c'est-à-dire « les cèdres immenses » ou « majestueux ». — On ignore de qui Môt parle ici à Baal.
3. *Pidriya* et *Taliya*, les deux filles de Baal, voir V AB, A, l. 23 et 24, notes 6 et 7 (ci-dessus, p. 392).
4. Voir II AB, VIII, l. 5-6, note 1 (plus haut, p. 418).
5. Voir II AB, VIII, l. 7-8, note 2 (plus haut, p. 418).
6. C'est à cet épisode du cycle de Baal qu'on peut rattacher le poème IV AB et un autre fragment, où l'on voit Baal procéder à la fécondation du troupeau que lui amène 'Anat.
7. *riverain du séjour des morts* : le mot traduit ainsi pourrait être un nom propre, mais il semble bien composé de deux éléments l'un signifiant, d'après l'arabe, « rivage » et l'autre un dérivé de « mort » sur le schème convenant aux noms de lieu.
8. Ce nombre impressionnant de copulations manifeste la puissance virile de Baal.

[Elle con]çoit et enfante un jeune mâle.
Le Très [Puissant Ba]al l'a revêtu [1]
. . . . . (lacune d'environ 12 lignes) [2] . . . . . .

Colonne VI

On annonce à El la disparition de Baal.

. . . . . (lacune d'environ 30 lignes) [3] . . . . . .
[Puis, les deux dieux se rendent auprès d'El],
[à la source des fleuves],
[au milieu du cours des deux océans].
[Ils atteignent le territoire d'El]
(et) pénètr[ent dans le domaine royal du père] des ans.
[Ils prennent la parole et décla]rent :
« Nous avons parcouru...
. . . . . .
Nous sommes arrivés au plus agréable des terrains de pâture,
au plus plaisant des champs riverains du séjour des morts [4].
Oui, Baal est tombé dans la terre,
le Très Puissant Baal est mort,
le Prince, seigneur de la terre, a péri. »

Deuil du dieu El.

A ces mots, El le Miséricordieux au grand cœur
descend de son trône,
il s'assied sur le marchepied,
et du marchepied va s'asseoir par terre.
*Il répand sur sa tête l'*ordure du deuil,
et sur son crâne la poussière dans laquelle on se roule.
Il couvre ses reins d'un sac,
il (se) taillade *la* peau *avec une pierre,*
il tranche *(sa)* double tresse *au* rasoir,

1. *l'a revêtu* : peut-être pour conférer à son rejeton, prototype du nouveau troupeau, les insignes de la souveraineté.
2. On lit, avant la lacune, quelques mots isolés.
3. Dans la lacune devait se trouver le récit de la mort de Baal, plus exactement de sa descente volontaire vers Môt à l'appétit duquel il se livre. On peut certainement restituer, avant les premières lignes lisibles de la colonne, le cliché familier du « voyage vers El ». El a dû avoir connaissance par des voies surnaturelles de la mort de Baal et il envoie des messagers divins sur terre pour vérifier l'événement.
4. C'est le lieu où Baal a sailli la génisse avant de disparaître.

il fend par trois fois [1] *ses joues et son menton,*
laboure comme un jardin les muscles de son bras,
et aussi (sa) poitrine,
il fend par trois fois son dos comme (la terre) d'une vallée. [2]
Il élève la voix et s'écrie :
« Baal est mort !
Que va devenir le peuple du Fils de Dagan ? [3]
Que va devenir la multitude ?
Sur la trace de Baal, je m'en vais descendre en terre. »

'Anat part à la recherche de son frère.

'Anat, elle aussi, s'en va battre toutes les montagnes jusqu'aux entrailles de la terre,
toutes les collines jusqu'aux entrailles du sol.
Elle arrive au plus agréable des [terrains] de pâture,
au plus plaisant des champs [riverains du] séjour des morts *elle arrive.*

Oui, Baal est tombé [dans la te]rre.
Elle couvre ses rei[ns d'un sac] [4].

I AB

Colonne I

Le deuil de 'Anat.

(Appartenant) au (cycle de) Baal [5].

Elle (se) taillade *la* peau *avec une pierre,*

1. *il fend par trois fois* : l'ancien français « tiercer », « donner un troisième labour » rendrait exactement le verbe ougaritique.
2. Les manifestations de deuil décrites ici sont celles que signalent divers passages de la Bible : on s'assied par terre, *Ézéchiel*, XXVI, 16 ; on répand sur sa tête poussière et cendres, II *Samuel*, I, 2, *Ézéchiel*, XXVII, 30 ; on porte le sac, tissu grossier de poils, II *Samuel*, III, 31, *Amos*, VIII, 10 ; on se rase les cheveux, *Isaïe*, XXII, 12, *Jérémie*, XVI, 6, la barbe, *Isaïe*, XV, 2, *Jérémie*, XLI, 5 ; on se fait des incisions, *Jérémie*, XVI, 6, XLI, 5, XLVII, 5, XLVIII, 37.
3. Ces lignes indiquent non seulement qu'El est sensible à la détresse des hommes, mais aussi que les Ougaritains se considéraient comme le peuple de Baal, de même que les Israélites étaient « le peuple de Yahvé ». Baal est donc la divinité nationale d'Ougarit.
4. Après avoir constaté la mort de son frère Baal, 'Anat prend le deuil. Le récit qui commence ici et se poursuit à la colonne I de la tablette I AB (l. 1-8) reprend exactement les lignes 16-25 de I[x] AB, VI, mais au lieu d'être au masculin, les verbes sont au féminin, puisque le sujet est 'Anat.
5. Littéralement : *à Baal*. Cette rubrique, indiquant que la tablette contient une partie de la collection de poèmes concernant les aventures de Baal, a permis de comprendre ce que signifiait la mention « de David », ou plus exactement « à David », figurant dans l'intitulé de nombreux psaumes bibliques : ce sont des hymnes appartenant à une série destinée à célébrer « David » ou le roi d'Israël.

elle tranche *(sa)* [double] tresse *[au* rasoir*]*,
[elle fend par trois fois] ses joues et son menton,
laboure comme un jardin les muscles de son bras,
et aussi (sa) poitrine,
elle fend par trois fois son dos comme (la terre) d'une vallée.
(Elle s'écrie :)
« Baal est mort !
Que va devenir le peuple du Fils de Dagan ?
Que va devenir la multitude ?
Sur la trace de Baal, descendons en terre,
auprès de lui que descende [1] *Shapash, la lampe divine. »*
Elle boit ses larmes comme du vin,
jusqu'à être rassasiée de pleurs [2].

La déesse solaire aide 'Anat à remonter le cadavre de Baal sur le Sapon et elle procède aux rites funéraires.

D'une voix (forte), elle s'écrie :
« O lampe divine, Shapash !
porte-moi, je t'en prie, le Très Puissant Baal. »
La lampe divine, Shapash, obéit.
Elle porte le Très Puissant Baal sur l'épaule de 'Anat. [3]
Quand (Shapash) l'a placé, ('Anat) le remonte dans les replis du Sapon.
Elle le pleure et l'enterre,
elle le place dans le cimetière divin, la terre [4].
Elle égorge soixante-dix buffles, en sacrifice [5] *pour le Très Puissant Baal.*

1. On pourrait aussi comprendre : *avec elle descend Shapash*, mais comme on lit à la ligne 11 que 'Anat invite Shapash à descendre, il est préférable de voir ici la délibération préalable que 'Anat tient avec elle-même. Shapash, la déesse solaire, qui fait parfois figure de messagère des dieux, est invitée à descendre chercher Baal parce que le Soleil, parcourant la terre sur ses deux faces, inférieure et invisible aussi bien que supérieure et visible, possède la connaissance totale de ce qui se passe dans l'univers.
2. Même image à *Psaume*, LXXX, 6.
3. On peut voir dans cette fonction de porteuse de Baal dévolue à la déesse solaire une transposition poétique du phénomène de l'évaporation. C'est le soleil qui fait remonter l'eau, substance de Baal, vers le ciel et y reconstitue les nuages ; comparer *Isaïe*, LV, 10, *Jérémie*, X, 13.
4. Les funérailles de Baal se déroulent dans le ciel, mais la montagne de Sapon, demeure de Baal, touche à la terre au sommet du mont Cassius (Djebel el-Aqra), de sorte que l'allusion au *cimetière divin, la terre* n'est pas inconséquente.
5. Nous traduisons par *sacrifice* un terme, apparemment technique, qui n'apparaît que dans ce passage et dont l'acception précise n'a pu encore être dégagée. D'après le contexte ce doit être un sacrifice funéraire. La cérémonie célébrée par 'Anat transpose probablement le rituel d'une fête ougaritique qu'il faut situer à la fin de l'automne, au moment où les nuages commencent à réapparaître dans le ciel, mais où les orages de l'hiver n'éclatent pas encore.

Elle égorge soixante-dix bœufs, en sacrifice *pour le Très Puissant Baal.*
[Elle ég]orge soixante-dix moutons, en [sacrifi]ce *pour le Très Puissant Baal.*
Elle égorge soixante-dix cerfs, [en sacrifice*] pour le Très Puissant Baal.*
[Elle égorge soixante]-dix bouquetins, [en sacrifice *pour le Très] Puissant Baal.*
[Elle égorge soixante-dix] ânes [1]*, [en* sacrifi]ce *pour le Très [Puis]sant Ba[al].*
Elle place son... dans...
son... pour les dieux.

'Anat va annoncer à Athirat la mort de Baal.

Puis, elle se rend auprès [d'El], [2]
à la source des fleuves,
au milieu du [co]urs des deux océans.
Elle atteint le territoire d'El
et pénètre dans le domaine royal du père des ans.
Elle tombe prosternée aux pieds d'El
et elle lui rend gloire et honneur.
Elle prend la parole et déclare :
« Qu'Athirat se réjouisse, elle et ses fils [3]*,*
que la déesse (se réjouisse), ainsi que la troupe de ses gens,
car le Très Puissant Baal est mort,
le Prince, seigneur de la terre, a péri. »

Athirat propose que 'Athtar règne sur le Sapon, mais celui-ci ne semble pas être de taille.

D'une voix (forte), El crie à la Dame Athirat Yam :
« Écoute ô Dame Athirat Yam !
Donne l'un de tes fils, que je le fasse roi ! »

1. Alors que tous les animaux précédents appartiennent aux espèces que les anciens Hébreux tenaient pour pures et sacrifiables, l'*âne* ne peut être sacrifié d'après la législation israélite.
2. De nouveau, le cliché du « voyage vers El », voir III AB, C, l. 1-5 et notes 1 et 2 (ci-dessus, p. 382).
3. 'Anat semble garder le souvenir d'une ancienne hostilité d'Athirat et de « ses fils », la collectivité des dieux, contre Baal, ce nouveau venu dans le monde religieux d'Ougarit, hostilité que signale également le fragment mythique de Boghazköy. Les paroles de 'Anat à Athirat sont ici empreintes d'une amère ironie.

Dame Athirat Yam répond :
« Soit ! faisons roi un (dieu) capable et sage. »
Le Miséricordieux El au grand cœur :
« Un petit (dieu) ne saurait maintenant *rivaliser avec Baal* [1],
ni manier la lance à l'égal du Fils de Dagan... »
Et Dame Athirat Yam de répondre :
« Eh bien, faisons roi 'Athtar le Terrible,
que règne 'Athtar le Terrible ! »
Aussitôt 'Athtar le Terrible monte dans les replis du Sapon,
il s'assied sur le trône du Très Puissant Baal,
(mais) ses pieds ne touchent pas le marchepied,
sa tête n'arrive pas au sommet (du trône). [2]
Et 'Athtar le Terrible déclare :
« Je ne régnerai pas sur les replis du Sapon. »
'Athtar le Terrible descend,
il descend du trône du Très Puissant Baal,
et devient roi sur la terre dont il est le maître [3]
... puisent *dans des jarres*
... puisent *dans des* vases [4].

Colonne II

'Anat réclame Baal à Môt, mais celui-ci se vante de l'avoir fait disparaître.

. . . . . (lacune d'environ 33 lignes) . . . . . .

Un jour, des jours passent,

1. Le rôle d'El n'est pas ici facile à apprécier. Prend-il tout de suite son parti de la mort de Baal, ou l'invitation qu'il adresse à Athirat est-elle destinée à prouver que seul Baal est capable de régner ?

2. 'Athtar une fois de plus tente de prendre la place de Baal (voir III AB, C, ci-dessus, p. 382), mais il n'en est pas capable. La haute taille qui lui fait défaut est une des marques extérieures de la souveraineté (comparer I *Samuel*, XVI, 7). Le titre que porte 'Athtar, « le Terrible », correspond au mot biblique qui signifie « tyran » et qui est pris généralement en mauvaise part.

3. Même équivoque sur *il* qu'à V AB, F, l. 14 (plus haut, p. 402). Si cette traduction est exacte, il y aurait sur terre un lieu où règne 'Athtar. Ce ne peut être le pays d'Ougarit, qui appartient à Baal. Nous suggérons que ce domaine de 'Athtar est le désert, dont la stérilité manifeste l'impuissance de son roi céleste ; c'est du reste pendant la sécheresse de l'été, pendant que Baal est absent du ciel, que se situe l'interrègne inefficace de 'Athtar. Il y a peut-être derrière cette représentation supposée faisant de 'Athtar un roi du désert un motif historique. 'Athtar désigne probablement une vieille divinité sémitique du ciel, dont la primauté parmi les dieux a été reconnue jusqu'au début de notre ère par les Arabes méridionaux. Au VIIe siècle avant Jésus-Christ, les *Annales* d'Esarhaddon mentionnent « *Atar* (= 'Athtar) du ciel » en tête des dieux des Arabes de l'oasis de Douma, en Arabie centrale.

4. Allusion obscure (à cause des lacunes au début des lignes 66 et 67) soit à un rituel d'hydrophorie, soit à la nécessité de puiser de l'eau dans les citernes pendant la saison sèche.

(et) [la Pucelle [1]*] 'Anat le recherche.*
Comme la vache est soucieuse de son veau,
comme la brebis est soucieuse pour son agneau [2],
'Anat est soucieuse de (retrouver) Baal.
Elle saisit Môt par le bas de (son) vêtement [3],
elle l'agrippe par l'extrémité de (son) manteau.
Elle prend la parole et s'écrie :
« Toi, Môt, donne-moi mon frère ! »
Et le divin Môt de répondre :
« Que désires-tu de moi, ô Vierge 'Anat ?
C'est moi, qui m'en vais battre toutes les montagnes jusqu'aux entrailles de la terre [4],
toutes les collines jusqu'aux entrailles du sol.
Ma gorge est sevrée d'humains,
ma gorge (est sevrée) de multitudes de la terre.
Je suis venu au plus agréable des terrains de pâture,
au plus plaisant des champs riverains du séjour des morts.
J'ai assailli moi-même le Très Puissant Baal,
moi-même je l'ai traité comme un agneau dans ma bouche [5],
comme un chevreau dans l'orifice de ma gueule,
(et) il a disparu [6]. »

'Anat massacre Môt.

La lampe divine, Shapash, est ardente.
Les cieux sont épuisés à cause du divin Môt [7].
Un jour, des jours passent,
les jours deviennent des mois [8],

1. *Pucelle* (*cf.* ci-dessous, l. 27) : nous rendons ainsi un mot qui doit être synonyme de « Vierge », titre ordinaire de 'Anat et qui évoque un terme désignant l'organe féminin et par métonymie en hébreu, à *Juges*, V, 30, une jeune fille.

2. Littéralement : *comme le cœur de la vache pour son veau, comme le cœur de la brebis pour son agneau, le cœur de 'Anat après Baal.*

3. *vêtement* : c'est le mot que nous avons traduit par *sac* à I[x], AB, VI, l. 17 (ci-dessus, p. 424). Il n'est pas étonnant que le dieu de la Mort soit aussi misérablement vêtu qu'un personnage en deuil.

4. On peut aussi comprendre ici, comme à I[x] AB, VI, l. 27, *depuis les entrailles.*

5. *Cf.* II AB, VIII, l. 19-20 (ci-dessus, p. 418).

6. *Cf.* II AB, VIII, l. 21-23 (ci-dessus, p. 418).

7. Allusion à la chaleur de l'été.

8. Cliché ougaritique pour signifier le temps qui passe. Ce sont les mois qui séparent la mort de Baal et les débuts de la saison sèche de la mort de Môt et du retour de Baal au début de la saison pluvieuse. La recherche de 'Anat a abouti d'abord à identifier le meurtrier de Baal. Elle ne le châtie que lorsque le temps est venu pour Baal de revivre.

(et) la Pucelle ʿAnat le recherche.
Comme la vache est soucieuse pour son veau,
comme la brebis est soucieuse pour son agneau,
ʿAnat est soucieuse de (retrouver) Baal [1].
Elle saisit le divin Môt.
Avec le fer elle le fend,
avec le van elle le vanne,
au feu elle le brûle,
avec la meule elle le broie.
Sur le sol elle disperse ses (restes),
pour que les oiseaux en dévorent la chair,
pour que les moineaux en consomment les parties. [2]
La chair jaillit *de la chair.* [3]

Colonne III

El pressent avec joie que Baal va revivre.

. . . . (lacune d'environ 40 lignes) [4] . . . . .

« [car le Très Puissant Baal est mort,]
car le Pri[nce, seigneur de la terre,] a péri.
Mais voici que le Très [Puissant Baal] est vivant,
mais voici qu'il y a un Prince, seign[eur de la terre].
En rêve, le Miséricordieux El au grand cœur,
en songe, *le Créateur des créatures (verra)*
les cieux faire pleuvoir de la graisse,
les fleuves faire couler du miel, [5]
et je saurai que le Très Puissant Baal est vivant,
qu'il y a un Prince, seigneur de la terre. »

1. On reprend la formule des lignes 5-9 parce que ʿAnat repart trouver Môt, cette fois pour le mettre à mort et non plus seulement pour le questionner.
2. Le massacre de Môt est décrit dans les termes qui laissent entrevoir les réminiscences d'un rite agraire relatif au grain. Il n'est pas sûr, cependant, qu'il faille prendre à la lettre certaines des images illustrant le traitement que ʿAnat fait subir à Môt. Plusieurs termes caractéristiques de ce passage se retrouvent dans le récit de la destruction du veau d'or par Moïse à *Exode*, XXII, 20.
3. Si la traduction en est exacte, cette ligne résume la brutalité du massacre.
4. Il ne reste que la fin de cette colonne. Le passage conservé commence par les dernières phrases d'un discours annonçant ce que relatent les lignes suivantes (10 et suiv.), le songe prémonitoire d'El, qui révèle une fois de plus l'intérêt que porte le grand dieu au bonheur des hommes dépendant de la fertilité. On ne sait qui fait cette annonce ni à qui elle est faite.
5. Cette phrase évoque la célèbre formule biblique « la terre ruisselant de lait (ou de « graisse » — même mot en ougaritique) et de miel », à *Exode* III, 8, etc. Ici, l'abondance est ramenée à son origine : le ciel et l'eau, domaine et propriété de Baal.

En rêve, le Miséricordieux El au grand cœur,
en songe, *le Créateur des créatures (voit)* [1]
les cieux faire pleuvoir de la graisse,
les fleuves faire couler du miel.
Tout joyeux, le Miséricordieux El au grand cœur
tape *du pied sur le marchepied*
et rit à gorge déployée. [2]
Il élève la voix et s'écrie :
« Je m'assieds (en paix) et je me repose, [3]
mon cœur s'apaise en mon sein,
car le Très Puissant Baal est vivant,
car il y a un Prince, seigneur de la terre. »

El dit à ʿAnat de demander l'aide à Shapash.

D'une voix (forte), El crie à la Vierge ʿAnat :
« Écoute ô Vierge ʿAnat,
dis à la lampe divine, Shapash :

Colonne IV [4]

« Oui, El t'adjoint [5] *à ʿAnat des champs* [6],
« oui, à ʿAnat des champs, ô Shapash,
« (t'adjoint) [le sei]gneur [7] *de ʿAnat des labours.*
« Où est le Très Puissant Baal ?
« Où est le Prince, seigneur de la terre ? »

1. Comme les anciens Hébreux, les Ougaritains voient dans le songe le moyen de communication d'une vérité surnaturelle ou divine.
2. Cliché d'allégresse, voir II AB, IV-V, l. 28-30 (ci-dessus, p. 409).
3. Quand un dieu s'assied, à Ougarit, c'est qu'il ne veut pas agir ou n'a plus à le faire. El est apaisé par la certitude que Baal assurera le bonheur des hommes. Mais c'est lui-même en dernier ressort qui a surveillé et réglé l'agencement du drame dont Baal est le héros.
4. La numérotation des lignes est continue de la colonne III à la colonne IV, parce que la tranche inférieure de la tablette est inscrite (comparer II AB, col. IV et V, ci-dessus, p. 410). La grave mutilation subie par la colonne IV empêche de bien comprendre le rôle de Shapash dans ce contexte. Nous avons déjà vu, à la colonne I, que Shapash aide ʿAnat à remonter sur le Sapon le cadavre de Baal. El l'adjoint ici à ʿAnat pour une mission différente. Il semble être question ci-après (l. 28-29 et 39-40) d'une nouvelle recherche de Baal.
5. Littéralement : *le place.*
6. Il est fait plusieurs fois mention, dans les documents rituels d'Ougarit, d'une « ʿAthtart du champ », dont la fonction exacte ne nous est pas connue. Donné à ʿAnat, ce qualificatif dénote peut-être la fonction agraire de la déesse, de même que l'expression « ʿAnat des labours ».
7. Ce peut être ici un titre d'El, mais c'est aussi la désignation du dieu Baal.

'Anat va demander l'aide de Shapash.

La Vierge 'Anat s'en va,
puis, elle se rend auprès de la lampe divine Shapash.
Elle prend la parole et s'écrie :
« Message du taureau El ton père,
parole du Miséricordieux ton géniteur :
« Oui, El t'adjoint à 'Anat des champs,
« oui, à 'Anat des champs, ô Shapash,
« [t'adjoint] le seigneur de 'Anat des labours.
« Où est le Très Puissant Baal ?
« Où est le Prince, seigneur de la terre ? »
Et la lampe divine, Shapash, répond :
« Verse un vin rutilant [1] *de la coupe,*
apporte une guirlande *pour ta parenté* [2],
et je chercherai le Très Puissant Baal. »
La Vierge 'Anat réplique :
« Puisse, ah ! puisse (El), ô Shapash,
puisse, ah ! puisse El te garder !
Que te garde... »
. . . . (lacune d'environ 40 lignes) [3] . . . .

Colonne V

Baal manifeste sa fureur.

Baal saisit les fils d'Athirat.
En grand nombre, il (les) frappe du cimeterre.
Il frappe de la massue le fracas de la mer [4].
..., il (les) abat à terre.
Ba[al s'assied] sur son trône royal,
[sur la chaise], siège de sa domination.

1. Littéralement : *un vin d'œil* ; comparer *Proverbes*, XXIII, 31, où l'on parle de même de l'œil, c'est-à-dire du rougeoiment du vin.

2. *ta parenté* : il semble que ce soit Shapash qui se désigne elle-même ainsi. Elle demande un cadeau pour aider 'Anat.

3. La disparition de la plus grande partie de la colonne IV nous prive d'un épisode qui relatait sans doute le retour de Baal à la vie. Nous voyons, en tout cas, comment se manifeste le renouveau de Baal, par l'orage, qui est à nouveau transposé en un combat du dieu (comparer I[x] AB, I, l. 4-5, ci-dessus, p. 420). Cette fois les adversaires de Baal sont la troupe des « fils d'Athirat » dont l'hostilité envers Baal est plusieurs fois perceptible.

4. L'expression rendue par *fracas de la mer* semble se retrouver dans l'hébreu du *Psaume*, XCIII, 3.

Au bout de sept ans, Môt provoque de nouveau Baal.

Les jours deviennent des mois,
les mois deviennent des années,
pendant sept ans [1].
Alors, le divin Môt... à (ou : *contre*) *le Très Puissant Baal* [2],
il prend la parole et s'écrie :
« C'est à cause de toi, Baal, que j'ai connu l'humiliation,
c'est à cause de toi que j'ai connu le van qui m'a vanné,
c'est à cause de toi que j'ai connu le fer qui m'a fendu,
c'est à cause de toi que j'ai connu le feu qui m'a brûlé,
c'est à cause de toi que [j'ai connu] la meule qui [m'a bro]yé,
c'est à [cause de toi] que j'ai connu le crible qui m'a [van]né,
c'est à cause de toi que j'ai connu [la dispersion] sur le sol,
c'est à cause de toi que j'ai connu la dispersion dans la mer. [3]
Donne-moi l'un de tes frères, que je m'en repaisse [4],
et s'il regimbe, tout faible que je suis, *je (le)* fra[pperai].
Un de tes frères... »
. . . . . (lacune d'environ 25 lignes) [5] . . . . . .

Colonne VI

Le combat septennal entre Môt et Baal se termine par la victoire de Baal.

« Eh [6] *bien, mes frères ! Baal m'a été jeté en pâture.*
Fils de ma mère ! Il est ma victime ! »

1. Comparer colonne II, l. 26-27 (ci-dessus, p. 429), mais le laps de temps qui précède l'épisode suivant n'est plus de l'ordre des mois. C'est au bout de sept ans que se produit un conflit décisif entre Baal et Môt, transposition mythique de la croyance en une signification fatidique des périodes de sept années pour la fertilité ou la disette (comparer *Genèse*, XLI : le songe du pharaon signifiant que sept années de famine succéderont à sept années d'abondance). Une croyance de cette nature doit être à l'origine de l'importance attachée par les Israélites à l'année sabbatique (*cf. Exode*, XXIII, 10-11).

2. Le verbe est effacé. Le sens paraît être que Môt s'adresse à Baal ou l'affronte.

3. Môt rappelle tout le traitement que lui a fait subir 'Anat (chaque année durant ces six ans), voir colonne II, l. 30-37 (ci-dessus, p. 430).

4. Môt semble faire de nouveau étalage de ses prétentions et de sa voracité *cf.* I AB II, l. 13 (plus haut, p. 429).

5. Des six lignes avant la lacune, il ne reste que quelques mots, ou lettres, isolés.

6. Au début de la colonne VI, seuls sont conservés quelques mots (ou des groupes de lettres) à la fin des lignes (l. 1-9). On reconnaît ainsi deux fois la mention « le divin Môt » (l. 7 et 9) et « ses sept pages » (l. 8).

Il affronte *Baal dans les replis du Sapon.*
Il prend la parole et s'écrie :
« Ô mes frères, j'ai fait de Baal ma pâture,
ô fils de ma mère, (j'en ai) fait ma victime. »
Ils se battent comme des champions.
(Tantôt) Môt l'emporte [1], *(tantôt) Baal l'emporte.*
Ils s'encornent comme des buffles.
(Tantôt) Môt l'emporte, (tantôt) Baal l'emporte.
Ils se mordent comme des serpents.
(Tantôt) Môt l'emporte, (tantôt) Baal l'emporte.
Ils bondissent comme des coursiers.
(Tantôt) Môt tombe, (tantôt) Baal tombe [2].
Là-dessus, Shapash crie à Môt :
« Écoute, je te prie, divin Môt.
Comment (oses-)tu lutter avec le Très Puissant Baal ?
Comment le Taureau El ton père t'exaucerait-il ?
A coup sûr, il retirerait les étais *de ton siège.*
A coup sûr, il renverserait ton trône royal.
A coup sûr, il briserait le sceptre de ta souveraineté. » [3]
Le divin Môt prend peur,
le Favori d'El, le Héros, tremble.
Môt... à sa voix...
Il fait asseoir Baal sur son [trône royal],
[sur la chaise, siège] de sa domination.
. . . . . [4]

Fragment d'un hymne à Shapash.

Oui, tu manges les mets de la corruption,
oui, tu bois le vin des ténèbres, Shapash [5].

1. *l'emporte* : littéralement, *est fort.*
2. Les deux dieux sont d'égale force, comme si l'on voulait signifier par là que la vie et la mort s'équilibrent. Pour amener Môt à céder, il faut une intervention supérieure, celle du dieu El, dont la déesse solaire Shapash est la messagère.
3. C'est la même formule qu'emploie Shapash pour inviter Yam à modérer ses ambitions (voir III AB, C, l. 17-18, plus haut, p. 383).
4. Des lignes 36-42, il ne reste que quelques lettres et quelques mots isolés.
5. Ici s'exprime clairement la croyance à la domination qu'exerce le soleil sur le royaume des morts, croyance se rattachant à une notion de cosmologie : le soleil est censé visiter les lieux souterrains durant sa course nocturne (c'est pourquoi un des titres du dieu Soleil mésopotamien est « Seigneur des Mânes »). Le rôle joué par Shapash dans tout l'épisode explique pourquoi le poème se clôt par un hymne en son honneur.

Les mânes [1] *sont sous ta dépendance, Shapash,*
les êtres divins [2] *sont sous ta dépendance.*
Auprès de toi (se trouvent) les dieux,
voici, les morts (sont auprès de toi).
Auprès de toi (se trouve) Kothar ton associé [3],
Khasis ton intime [4].
Sur la mer, (domaine) de Arsh [5] *et du Dragon,*
navigue [6] *Kothar-Khasis,*
circule *Kothar-Khasis* [7].

(Colophon) [8]
Écrit par Iloumilkou [9] *le Shabnite* [10], *disciple d'Attanou-pourli-anni* [11],
chef des prêtres, chef des pasteurs,... [12] *Niqmad, roi d'Ougarit,*
seigneur de Yirgab [13], *maître de Tharman* [14].

1. Le nom désignant les *mânes* (*rpʾim*) correspond à l'hébreu *Rephaïm*) qui, ans la Bible, désigne une race disparue. Les Ougaritains désignent sous le nom e Rephaïm la collectivité des défunts. Cette représentation semble être comiune à tous les Sémites. Une inscription bilingue punico-latine de Tripolitaine Libye), datée du Ier siècle de notre ère, traduit en latin par « aux dieux mânes » *lis manibus*) le punique « dieux rephaïm ».
2. *les êtres divins*, probablement ici les mânes eux-mêmes ; en accadien *ilû*, dieu », désigne parfois l'esprit d'un mort ; comparer, dans la Bible, I *Samuel*, XVIII, 13 : le fantôme de Samuel évoqué par la sorcière d'En-Dor est appelé *lohim*, « dieu ».
3. Allusion probable à une croyance plaçant sous la terre les forges de Kothar, comme celles d'Héphaïstos pour les Grecs.
4. Les éléments composant le nom de Kothar-Khasis se trouvent ici dissociés our les besoins du parallélisme.
5. Sur le monstre marin *Arsh*, voir V AB, D, l. 40 et note 7 (plus haut, . 396).
6. *navigue*, littéralement, *se meut*, d'après l'accadien *ana nari nadû* « mettre ne barque à la mer ».
7. Cette information supplémentaire sur l'activité de Kothar-Khasis rejoint ne indication de la « mythologie phénicienne » de Sanchoniaton, dont Philon le Byblos a traduit, ou prétend avoir traduit, des extraits, et qui fait de Chousor = Kothar) l'inventeur de la navigation.
8. Plusieurs *colophons* en bas des tablettes ougaritiques, parmi lesquels celui ui termine la tablette I AB est le plus complet, portent des indications sur le cribe qui a copié (plutôt que rédigé) le texte.
9. Le scribe portant le nom bien sémitique d'*Iloumilkou* a également signé ne autre tablette littéraire d'Ougarit (II *Keret*).
10. *le Shabnite* (ou *le Shubanite*) : indication du lieu d'origine du scribe loumilkou. Des textes en cunéiformes syllabiques mentionnent une localité ppelée *Shubanu*, dépendant de la cité d'Ougarit (voir *PRU* III, p. 267, *Ugaritica*, V, p. 112).
11. *Attanou-pourli-anni* : nom hourrite.
12. Le mot ougaritique que nous ne traduisons pas est ambigu : on pourrait omprendre *sacrificateur* (*de Niqmad*), ou bien *a vu* (ou *a vérifié*) (*Niqmad*).
13. On a identifié ce nom, qui n'est pas connu par d'autres textes ougaritiques, à la région de *ru-ga-ba* nommée dans les listes de conquêtes du pharaon Thoutmès III et qu'il faudrait situer, selon certains, près de *Djisr esh Shoghour*, au nord-est de Ras Shamra.
14. *Tharman* : toponyme attesté par d'autres textes ougaritiques. La liste de Thoutmès III nomme *tarm-nna* aussitôt avant *ru-ga-ba*.

Le poème de Baal et la Génisse

Le texte de cette tablette incomplète (IV AB), composée de deux fragments et dont la face seule est gravée, est réparti en trois colonnes, mais il manque toute la partie supérieure de la tablette, de même que la partie gauche de la colonne I et un morceau de la partie droite de la colonne III. Le poème de *Baal et la Génisse* nous est donc parvenu gravement mutilé : la colonne I, où seuls sont conservés quelques mots isolés à la fin des lignes, ne permet pas d'y retrouver une seule phrase suivie, et la perte d'une partie importante de la colonne III en rend la traduction difficile et parfois très conjecturale.

Le poème de *Baal et la Génisse* met en scène Baal et sa sœur ᶜAnat qui se rejoignent au milieu du troupeau des vaches. Baal les féconde l'une après l'autre et elles mettent bas pour lui des taurillons. Un petit fragment (*C. T. A.*, nº 11), qui décrit le rut de Baal, paraît correspondre à la partie manquante de la tablette.

Il semble que le dessein du poème soit de raconter comment Baal engendre un jeune veau et assure ainsi, de manière symbolique, l'accroissement du troupeau, qui paraît surveillé et mené vers Baal par ᶜAnat.

IV AB

Colonne II [1]

Baal et ᶜAnat se rejoignent au milieu du troupeau.

. . . . . (lacune d'environ 20 lignes) . . . . . .

[Baal est-il dans sa maison ?]
[Le dieu Haddou est-il e]n son palais ? » [2]
Les deux pages de Baal [3] *répondent :*
« *Baal n'est pas dans sa maison,*
le dieu Haddou n'est pas dans son palais.
Il a pris son arc dans sa main
et sa hache [4] *dans sa droite,*

1. La tablette étant mutilée, il ne reste que la partie droite de la colonne I ce qui interdit d'y retrouver une phrase suivie, bien qu'on y comprenne quelques suites de mots. De ce qui subsiste de la colonne I, on peut déduire que Baal est descendu de son palais céleste vers la terre.

2. La teneur de la question, en grande partie restituée, peut être déduite de celle de la réponse qui suit : quelqu'un doit demander si Baal est resté dans son palais (le *Sapon*).

3. Les deux pages de Baal, probablement Gapan et Ougar.

4. Le mot ainsi traduit est toujours parallèle à arc et a été souvent rendu par « flèches » ou « arbalète », mais l'étymologie invite à y voir un instrument tranchant. Baal est donc sorti pour chasser ou pour combattre.

puis il s'est dirigé vers la rive de Shamak [1] *abondan[te en bu]ffles.* »
La Vierge ᶜAnat déploie ses ailes [2],
elle déploie ses ailes
et explore en volant
la rive de Shamak abondante en buffles.
Le Très Puissant Baal élève son regard,
il élève son regard et il voit,
il voit la Vierge ᶜAnat,
la plus gracieuse d'entre les sœurs de Baal.
Il court à sa rencontre et s'arrête.
Il s'incline et tombe à ses pieds.
Il prend la parole et déclare :
« *Salut, ma sœur* [3] *!* Que (tes jours) se prolon[gent].
La corne dont tu frappes, *Vierge ᶜAnat* [4],
la corne dont tu frappes, *Baal va l'aiguiser* [5],
Baal va l'aiguiser.
Voici : en volant nous percerons à terre mes ennemis [6]
et dans la poussière les adversaires de ton frère. »
La Vierge ᶜAnat élève son regard,
elle élève son regard et elle voit,
elle voit une génisse.
Elle marche tout autour,
elle marche tout autour,
elle circule en tournant
parmi les es[saims] agréables et plaisants des Kotharôt [7].
ᶜAnat adresse [la parole] à Baal :
« . . . . . [8]

1. *Shamak* : identifié au lac de Houlé, au nord de la Palestine, appelé « mer de Samko » par le Talmud de Jérusalem et « lac Semachonite » par Flavius Josèphe (*Guerre des Juifs*, III, 515), mais ce pourrait être une région gibbeuse plus proche de Ras Shamra, dans les marais de l'Oronte par exemple.

2. ᶜAnat est munie d'ailes (comparer V AB, E, l. 31 et note 3, plus haut, p. 400). Un petit texte publié en 1968 l'appelle « le plus beau des oiseaux qui planent ». Dans le poème d'*Aqhat* (*Danel*), c'est en volant que la déesse attaque le héros qui l'a offensée.

3. ᶜAnat est la sœur de Baal, *cf.* V AB, D, l. 83 et introduction, p. 371.

4. ᶜAnat est représentée sous forme bovine, ce qui n'a rien d'étonnant puisqu'elle est la sœur de Baal le taurillon.

5. *aiguiser*, littéralement, *frotter* ou *oindre*.

6. On ignore qui sont ici les ennemis de Baal et de ᶜAnat. Il faut peut-être songer aux créatures énigmatiques appelées les « Dévorants » et les « Rapaces » que Baal affronte, selon le mystérieux poème dit des *Chasses de Baal* (*BH*). ᶜAnat, aussi, est présentée ailleurs comme une déesse chasseresse. Il n'y a pas solution de continuité entre les jeux de la chasse et ceux de la guerre.

7. La mention, incertaine, des Kotharôt, les déesses sages-femmes d'Ougarit (voir NK, ci-dessous, p. 446), indiquerait qu'une naissance va avoir lieu.

8. Des huit lignes finales de la colonne II, il ne reste que quelques mots, ou lettres, isolés, où l'on distingue le nom de ᶜAnat, celui du dieu Haddou et la mention du Très Puissant Baal.

Colonne III

'Anat annonce à Baal que les vaches vont mettre bas, et Baal s'en réjouit.

. . . . . (lacune d'environ 20 lignes) . . . . . .

« ... les vaches vont mettre bas
des bœ[uſs] pour la Vierge 'Anat,
des génisses *pour la* Parente des Peu[ples]. » [1]
Le Très Puissant [Baal] répond :
« Certes, à l'instar de notre créateur éter[nel],
certes, à l'instar de notre géniteur de tous les temps [2],
Baal s'avancera [le membre] plein,
le dieu Haddou (s'avancera) le do[igt] plein.
Déclaration *de la Vierge 'Anat,*
de la plus gracieuse des sœurs de [Baal] :
« Baal gravira la mon[tagne]...
le Fils de Dagan (gravira) le ci[el...]
Baal va s'asseoir sur son trô[ne royal],
le Fils de Dagan (va s'asseoir) sur le siè[ge de sa souveraineté]. » [3]
Éle[vant] *la voix en direction des bœufs,*
jetant *des appels aux...*
('Anat) marche en tournant...
parmi les [essaims] agréables et plaisants [des Kotharôt].
L'une après l'autre, les vaches [mettent bas]...
Elle met bas un taurillon [pour Baal],
un buffle pour le [Chevaucheur des Nuées].
Elle embrasse... [4]
elle embrasse...
et elle le couvre de... [5]

1. Fin d'un discours adressé à Baal probablement par 'Anat, qui reprend, à la ligne 10, le dialogue avec son frère.

2. Ces expressions semblent se rapporter à El (« Créateur des créatures » et « Père des ans »), auquel Baal se compare peut-être parce que le dieu El est le taureau par excellence. On peut se demander si Baal ne marque pas une sorte de scrupule révérencieux pour avoir exercé la fonction de fécondateur du troupeau qui devrait revenir à El.

3. Si l'interprétation présentée dans la note précédente est exacte, 'Anat encourage Baal à surmonter ses scrupules en lui rappelant que la royauté céleste lui appartient et en l'invitant à attendre sur son trône la naissance du jeune troupeau.

4. Restitution possible : *[la vache] embrasse [son veau].*

5. Ces vers, très mutilés, devaient dépeindre les soins des vaches pour leurs nouveaux-nés.

Il [tète] son... et son colostre [1],
... le colostre de la jeune vache.
Elle s'élève vers les sommets, *sur la montagne,*
gravissant la montagne majestueuse [2].
Ainsi, elle monte sur l'Arar [3],
sur l'Arar et le Sapon,
sur le lieu agréable, le mont majestueux.
Elle adresse la parole à Baal :
« Appre[nds, ô Ba]al, des nouvelles dignes d'un dieu,
apprends-les, ô rejeton de Dagan :
un taurillon es[t n]é pour Baal,
un buffle pour le Chevaucheur des Nuées. »
Le Très Puissant Baal se réjouit.

Le rut de Baal [4].

... il s'enflamme [5] *et la prend à la vulve,*
[elle] s'enflamme et le prend au sexe.
[Ba]al est pris de passion
pour le troupeau de la [Vier]ge 'Anat.
[Après l'étrein]te [6] *(viennent) la conception et la naissance.*
... les essaims de Kotha[rô]t...
... [la Vie]rge 'Anat...
... [le Très Pui]ssant Baal... [7]

Fragments d'un poème de Baal

Il ne reste de la tablette VI AB, qui devait être de grande taille et compter trois colonnes sur chaque face, que la partie droite de la colonne centrale et la partie gauche de la colonne de droite d'un côté, la partie

1. Nous traduisons par *colostre* un mot longtemps mystérieux, mais qui a ce sens en syriaque et dont le correspondant étymologique signifie « lait » dans les dialectes sud-arabes modernes.

2. *montagne majestueuse* : titre donné au Sapon, résidence de Baal, à V AB, C, l. 28 (*cf.* ci-dessus, p. 396).

3. *Arar* : sans doute un autre nom de la montagne. Le vocable n'est pas connu ailleurs.

4. Petit fragment (*C. T. A.*, n° 11) qui paraît correspondre à la partie disparue de IV AB, où devait être relatée l'union de Baal et de la vache.

5. *il s'enflamme*, même verbe qu'à I× AB, I, l. 4 (*cf.* plus haut, p. 420).

6. Nous restituons ici une formule analogue à celle de *SS*, l. 51 (*cf.* ci-dessous, p. 456).

7. Il ne reste, des lignes finales de ce fragment, que quelques lettres isolées à la fin des lignes.

gauche de la colonne centrale et la partie droite de la colonne de gauche de l'autre côté. On est à peu près certain de posséder le milieu de la tablette à cause de l'épaisseur qui va décroissant vers le bord (les tablettes étaient légèrement bombées). Les quatre colonnes sont également amputées de leur début et de leur fin. On peut hésiter sur l'ordre à assigner aux colonnes, car rien ne permet de savoir quel était l'endroit et quel était l'envers de la tablette. Nous suivons l'ordre donné par l'éditeur.

La place qu'il convient de donner à VI AB dans l'ensemble du cycle de Baal est loin d'être claire. En dépit des possibilités de restitution de phrases entières à partir de quelques mots révélant des passages bien connus, le texte est si mutilé qu'aucune interprétation d'ensemble ne nous paraît possible.

On a souvent tenu VI AB pour une sorte d'introduction au poème de Baal. Les colonnes II et III parlent en effet l'une d'une convocation de 'Anat par El, l'autre d'une convocation adressée par le même dieu suprême à Kothar-Khasis, mais rien ne nous permet de deviner le but exact de ces convocations. La tablette VI AB pourrait peut-être présenter une sorte de synopse ou d'abrégé du cycle de Baal, plusieurs motifs des poèmes composant ce cycle s'y retrouvent en effet, ou, mieux encore, une sorte de mise en place des personnages du drame.

Comme à la colonne IV, il peut être question d'une investiture de Yam par El (conditionnelle, à notre avis), on en fait généralement une préface à III AB, et le *Corpus* (*C. T. A.*) publie VI AB juste avant III AB. Nous n'avons pas suivi cette présentation, afin de ne pas mettre d'emblée le lecteur devant un des textes les plus difficiles d'Ougarit.

VI AB

Colonne II

El charge un messager de convoquer 'Anat.

[Hâte-toi, presse-toi, dépêche-toi]. [1]
Que vers moi tes pas [accourent],
[que vers moi] tes enjambées [s'allon]gent,

1. Restitué d'après V AB C, 15-17 (plus haut, p. 395), mais il ressort de la ligne 18 que c'est El qui parle, et non Baal. Les lignes 1-3 sont un vestige du premier énoncé du message : El le confie à son messager. Selon un procédé habituel, qui autorise de longues restitutions, le second énoncé est mis dans la bouche du messager parlant à 'Anat.

[vers le Khurshan [1]*]...*
... ton [mes]sage et mets [dans la main la lettre*...]* [2]
. . . . . .

Le messager porte l'ordre à 'Anat.

Alors, [il se dirige vers] Inbab [3] *aux mille cours...*
[Aux pie]ds de 'Anat, [il s'incline et tombe pros]terné,
[il lui rend honneur [4]*,]*
[prend la parole et dé]clare :
« Message [du Taureau El ton père,]
[parole du Mi]séricordieux, ton géniteur :
« [Produis dans la terre des alime]nts,
« place dans le so[l des provisions,]
« [répands le bien-être] au sein de la terre,
« [des averses de délices au sein des ch]amps. [5]
« Hâte-toi, [presse-toi, dépêche-toi.]
« [Que vers moi tes p]as accourent,
« [que vers moi tes enjambées s'allon]gent,
« vers le Khurshan...
... [ton message et mets] dans ta main la lettre...
. . . . . .

Convocation de Kothar-Khasis.

Colonne III

. . . . . .
[Alors tu te dirigeras vers l'Égypte]
[dont le dieu est le maître,]
[Kaphtor est le] siè[ge de sa résidence,]
[l'Égypte, la terre de son patrimoine,]
à travers mille champs,
dix [mille arpents.]
[Aux pieds de Kothar,] incline-toi et tombe pro[sterné],

1. Texte restitué d'après la ligne 23. *Khurshan* : nom propre, inconnu ailleurs, de la résidence du dieu El. Ce nom semble transcrire l'accadien *khurshanu* qui signifie « montagne » mais désigne aussi l'endroit d'une rivière où l'on procédait à l'ordalie par les eaux. La résidence d'El pourrait combiner les deux caractères montagneux et fluvial. On doit tenir *Khurshan* pour l'équivalent de l'indication habituelle « à la source des fleuves, au milieu du cours des deux océans ».

2. Il ne reste des dix lignes suivantes que quelques mots isolés, à la fin des lignes.

3. *Inbab*, domicile de 'Anat, voir V AB, D, l. 79 (plus haut, p. 398).

4. Cliché de la présentation devant une divinité.

5. Même texte qu'à V AB, C, l. 12 et suiv. (ci-dessus, p. 395).

[rends-lui honneur] et dis à Ko[thar-Khasis,]
[répète à Hayin] aux mains habiles [1] :
[« Message du Taureau El ton père,]
« parole du Miséricordieux, [ton géniteur :]
. . . . . [2]
« Hâte-toi, presse-toi, dé[pêche-toi.]
« [Que vers moi tes pas accourent,]
« que vers moi [tes] en[jambées] s'allongent [3]...
« [vers] le mont Kas [4],
« car [j'ai] quelque cho[se à te dire,]
« une parole à te communiquer,
« [la parole de l'arbre]
« [et le chuchotement de la pierre,]
« le murmure des cieux à [la terre,]
« [des abîmes aux étoiles,]
« une parole que les hom[mes] ne connaissent pas,
« [que les multitudes de la terre ne comprennent pas.]
« Viens, et moi je te le dévoi[lerai... »] [5]

Kothar-Khasis se rend auprès du dieu El.

Et Kothar-Khasis répond [6] :
[« Allez, allez, valets divins], (car) vous êtes lents,
et moi, [je quitterai Kaphtor] pour le plus lointain des dieux,
[je quitterai] l'Égyp[te pour la plus lointaine des divinités,]
(en faisant) deux pas en dessous [des sources de la terre]
[et trois enjambées] (en dessous) des gouffres.

1. Même texte qu'à V AB, F (p. 402) mais, ici, la convocation est adressée par 'El, non par 'Anat.
2. Lacune de quatre lignes, dont il ne subsiste que quelques mots isolés.
3. Restitué d'après V AB, C, l. 15-17, p. 395 (comme à la colonne II, plus haut).
4. *Kas* : apparemment un autre nom du séjour d'El. On peut se demander si ce n'est pas le mont *Gassu* que les textes hittites situent tout au Nord de l'Anatolie (donc, au nord-ouest d'Ougarit) ; pour les Ougaritains ce pouvait être un paysage mythique.
5. Formule par laquelle un dieu fait savoir qu'il a un secret à communiquer, El l'emploie pour faire venir Kothar comme Baal pour faire venir 'Anat à V AB, C, l. 18-22 (ci-dessus, p. 395). Il manque ici l'allusion à l'éclair de V AB, C, qui n'avait probablement de sens que dans la bouche de Baal. On ignore à quelle fin El invite Kothar.
6. La réponse de Kothar paraît calquée sur la réponse de 'Anat à Baal à V AB, D, l. 78-80, quand elle annonce qu'elle se rendra auprès d'El. Au lieu de *Inbab* que nous trouvons à V AB, D, on doit naturellement restituer *Kaphtor* et l'Égypte, résidence de Kothar-Khasis. Le qualificatif *le plus lointain des dieux* convient très bien à El qui habite au bout du monde.

Alors, il se di[rige vers le Miséricordieux] El au grand cœur,
vers le Khursha[n... vers le mont Kas.]
Il atteint le territoire d'E[l]
[et pénètre dans le domaine royal] du père des ans.
Aux [pieds d'El, il s'incline et tombe] prosterné.
[et il lui rend honneur...] [1]
le Taureau El... [2]
. . . . . .

Colonne IV

El dialogue avec les envoyés de Yam. [3]

. . . . . .
à voix haute, il a crié...
aux lointains...
El a crié siégeant dans...
. . . . . .
les dieux, la maison de ton maître...
qu'ils se hâtent *d'aller en terre...*
dans la poussière de la destruction... [5]
abreuve, en abondance donne l'eau.
Qu'il place [une coupe dans la main,]...
un hanap dans l'étreinte de la main...
comme des épis, *comme des* javelles, *tu récolteras...*
tu ferais tort, El, à son fils,
le Taureau...
Et El le Miséricordieux au grand [cœur] répond : [6]

1. Cliché décrivant l'arrivée auprès d'El, voir III AB C, l. 5-6 (plus haut, p. 382).
2. Des lignes finales de la colonne III, il ne reste que trois mots isolés.
3. Cette colonne étant très mutilée, on comprend mal la suite des idées. Il semble que le dieu El soit invité à proclamer le nom (c'est-à-dire, la prééminence parmi les dieux) de Yam et qu'il s'y résolve non sans réticence.
4. Les deux mots qui subsistent au début de la ligne 5 pourraient être traduits par *honte au méchant.*
5. On ignore qui vise cette invective, vraisemblablement prononcée par les interlocuteurs d'El, puisque celui-ci répond à la ligne 13.
6. Venant après un passage inintelligible en raison des lacunes, cette réponse du dieu El ne l'est guère moins. Il semble qu'El réponde qu'il a un fils du nom de *Yw*, et qu'il invite ses interlocuteurs à proclamer eux-mêmes le nom de Yam, c'est-à-dire à conférer à Yam la puissance (voir III AB, A, l. 11, plus haut, p. 388). A cela on réplique que le dieu doit faire lui-même cette proclamation. Ce passage suggère que les interlocuteurs d'El sont des partisans ou des envoyés de Yam. El finit par s'y résoudre, mais assortit sa proclamation de menaces.

« *Le nom de mon fils est* Yw [1],
la déesse...
et proclamez le nom de Yam... »
Ils répliquent : « ...
... c'est toi, Seigneur, qui proclameras [son nom...] »
[Et El répond :]
« *Moi, El le Miséricordieux [au grand cœur...]*
à l'instant [2] *je proclame [son nom...]*
Ton nom (est) Favori des di[eux [3]*...]*
ma maison d'argent que...
par le Très Puissant Ba[al...
mais, s'il me méprise...
chasse-le de son tr[ône royal],
[de la chaire, siège de] sa souveraineté [4]*...*
mais si de plus...
il te frappera comme... »
El égorge [5]*...*
il proclame...
il immole des bœu[fs, ainsi que des moutons,]
[il abat] des taureaux et [les plus gras des béliers,]

1. Nom mystérieux qui n'est pas attesté ailleurs à Ougarit, et qui ressemble, à la forme abrégée, au nom du Dieu d'Israël, Yahvé. D'après quelques indices, les Syriens du Nord paraissent avoir connu le culte d'un dieu *Yo*, dont l'homonymie partielle avec le tétragramme israélite *YHWH* risque d'être fortuite : c'est ainsi que le roi de Hama, contemporain de David, se nomme Yoram à II *Samuel*, VIII, 10, ce qui signifie « Yo est élevé », et Hadduram, « Haddou est élevé », selon I *Chroniques*, XVII, 10, d'où il ressort que Yo pouvait être un autre nom de Haddou, qui est, on le sait, une des manières d'appeler le Baal d'Ougarit (*cf.* III AB, B, l. 46, plus haut, p. 387). Mais Baal n'est jamais désigné directement comme le fils d'El, à la différence de *Yw* dans notre passage. Certains voient en ce *Yw* une forme fléchie d'un verbe faible, d'autres estiment que c'est une allographie de Yam. « La déesse », sans doute Athirat, peut être aussi bien le début d'une proposition relative : « *Yw* (que) la déesse... ».

2. *à l'instant*, littéralement, *sur les mains*.

3. *favori des dieux*, titre donné à Yam (V AB, D, l. 35, plus haut p. 396), mais aussi à Môt (II AB, VIII, l. 23, ci-dessus, p. 418).

4. Même formule qu'à V AB, D, l. 46-47 (plus haut, p. 397), où elle s'applique au trône de Baal (de même, à IV AB, III, l. 14, c'est le trône de Baal qui est ainsi appelé « son trône royal, le siège de sa souveraineté ») ; mais à III AB, A, l. 12 (plus haut, p. 388), on l'emploie pour le trône de Yam. Il est possible de comprendre ici qu'El invite Yam à chasser Baal si celui-ci manque de respect au dieu suprême, mais El semble envisager une autre hypothèse (*mais si*, à la ligne 26) et la faire suivre de l'énoncé d'une menace que Baal exécutera contre Yam.

5. La conversation doit se terminer par un banquet, on retrouve à partir de la ligne 30 le cliché de II AB, VI, l. 40 et suiv. (plus haut, pp. 414-415).

[des veaux de l'année,]
des agneaux, [des masses *de chevreaux.]* [1]
. . . . . .

Les Noces de la Lune

La tablette désignée par le sigle *NK*, portant le texte dont le thème principal est le mariage de la Lune, a été conservée en entier, étant légèrement endommagée par endroits. Il n'y a pas de division en colonnes et le texte (qui compte 50 lignes) est gravé d'une façon continue sur les deux côtés et sur la tranche inférieure de la tablette.

On distingue nettement, dans ce texte, trois parties bien délimitées : la description des *noces du dieu Lune*, qui constitue la partie centrale, est encadrée par deux passages *hymniques*, un *préambule* et un *épilogue*.

Après une invocation (qui commence comme certains hymnes hébreux de la Bible) à la déesse lunaire Nikkal, portant le titre de *Ibbou* (probablement « le fruit ») et à l'énigmatique Khirkhib, « roi de l'été », le *préambule* (l. 1-15) contient un hymne adressé aux déesses Kotharôt, présentées d'emblée dans leur fonction de sages-femmes : en effet, le dieu lunaire Yarikh va étreindre une jeune femme qui doit enfanter, avec l'aide bienfaisante des Kotharôt.

La partie centrale du texte (l. 16-39) décrit *le mariage du dieu Lune Yarikh*. Celui-ci demande à Khirkhib de lui donner Nikkal pour épouse, pour laquelle il est prêt à offrir à son père un somptueux don nuptial. Mais Khirkhib propose à Yarikh d'épouser plutôt Pidriya, l'une des filles de Baal, ce qui ne pourrait que susciter la jalousie de ʿAthtar. Yarikh persiste néanmoins dans sa résolution et obtient gain de cause : il acquiert Nikkal pour épouse. On assiste alors à la pesée du présent nuptial donné par Yarikh à la famille de Nikkal et le mariage s'accomplit.

L'*épilogue* (l. 40-50), séparé du reste du texte par un trait horizontal, présente un second hymne adressé aux divines Kotharôt, détentrices de la « formule » et de la « recette » pour la réussite du mariage et de l'accouchement.

Le rôle des Kotharôt est ainsi clairement précisé : ce sont des divi-

1. Restitutions d'après II AB, VI, l. 40-43.

2. Il ne reste de la colonne V que quelques mots en fin de ligne. On n'est pas en mesure de reconstituer des phrases en se servant des parallèles et ainsi il est encore plus aléatoire de présenter une traduction suivie que pour la colonne IV. D'après quelques mots ou phrases tels que « il arrivera dans la gorge », « Haddou tu le rechercheras », on supposera qu'il était question de la disparition de Baal dans le domaine de Môt (voir I[x] AB, plus haut, pp. 420 et suiv.) et de la recherche du dieu disparu que font, d'après I AB, ʿAnat et Shapash.

nités subalternes qui ont pour mission d'exercer une action bienfaisante sur les jeunes époux au moment du mariage et de faciliter l'accouchement, en tant que sages-femmes expérimentées, comme semble, en outre, l'indiquer leur nom : *Kotharôt*, c'est-à-dire des « (femmes ou déesses) habiles », de même que le dieu qui excelle dans la fabrication et dans la construction s'appelle *Kothar*, « l'Habile » (même mot que Kotharôt, mais au masculin singulier). On comprend ainsi pourquoi, selon un passage de Porphyre (conservé par Eusèbe de Césarée), la déesse phénicienne *Khousartis*, où on peut reconnaître la transcription de Kotharôt, est assimilée à *Thouro*, c'est-à-dire la déesse égyptienne *Thouéris*, l'hippopotame gravide qui protège les femmes enceintes.

Les Kotharôt apparaissent également dans leur rôle de sages-femmes dans le poème d'*Aqhat* : elles arrivent à la maison de *Danel* pour y assister à la naissance de son fils *Aqhat*. D'autre part, elles sont probablement mentionnées, on l'a vu, dans le poème de *Baal et la Génisse* (col. II, l. 30 ; voir plus haut, p. 437), et dans le texte, récemment publié, appelé *Panthéon d'Ougarit*, on trouve, à la ligne 12, leur équivalent en suméro-accadien : *sa-su-ra-tum*.

Les deux hymnes adressés aux divines Kotharôt, au début et à la fin du poème appelé par nous *Les Noces de la Lune*, qui encadrent le récit du mariage de deux divinités lunaires Yarikh et Nikkal, révèlent, croyons-nous, la signification et la destination de ce texte, qui pourrait, à première vue, paraître énigmatique : il s'agit, selon toute évidence, d'un *texte de circonstance*, destiné à être récité lors d'un accouchement pour faciliter celui-ci, et aussi, peut-être, pendant la cérémonie du mariage, qui préfigure la naissance prochaine. Le sens de ce poème s'éclaire encore mieux si on le rapproche d'un texte assyrien analogue, publié dans la première partie de ce volume, et que M. Labat a intitulé *Incantations pour une parturiente* (voir, plus haut, p. 285). On y décrit d'abord le mariage de deux personnages lunaires, *Sin* et la « vache de Sin », et ensuite, quand la « vache de Sin » est dans les douleurs de l'accouchement, l'arrivée de deux génies féminins, qui descendent du ciel porteurs des drogues, de l'huile et des eaux de délivrance, devant faciliter la naissance, de même que les Kotharôt, les sages-femmes divines de notre texte, *descendent* avec des drogues pour aider à l'accouchement. Comme le texte assyrien, le poème ougaritique a un caractère incantatoire, puisque les Kotharôt sont censées détenir des formules magiques destinées à faciliter la délivrance de la parturiente.

D'autre part, le poème ougaritique avait très probablement une fonction d'épithalame : le mariage des divinités lunaires est le modèle et le prototype du mariage humain réussi, c'est-à-dire fécond. La lune qui s'engendre elle-même périodiquement est un exemple naturel de procréation aisée. C'est pourquoi, diverses civilisations ont établi une

relation entre la lune et la fécondité et ce fait s'exprime avec force dans les croyances et les mythes de ces peuples.

Dans le poème ougaritique, la fonction symbolique de la lune est dramatisée dans l'affabulation par la distinction de deux divinités lunaires : un dieu lunaire occidental (Yarikh) et une déesse lunaire orientale (Nikkal).

On peut, enfin, remarquer que la description du mariage de Yarikh, les pourparlers qui précèdent les noces, la cérémonie de la pesée du don nuptial, sont présentés comme des tableaux pris sur le vif et transposent certainement des scènes réelles de la vie quotidienne à Ougarit.

NK

Préambule hymnique

Je chante [1] *Nikkal* [2]*-Ibbou* [3]... [4]
Khirkhib [5] *roi de l'été,*
Khirkhib roi des décrépitudes.
Au déclin [6] *du soleil, Yarikh* [7] *s'enflammera* [8],
il étrein[dra celle] qui doit enfanter,
la fille de...
[O Ko]tharôt, ô filles de Hilal [9]*, [hirondelles* [10]*] !*

1. *Je chante*, comparer le début de certains hymnes hébreux : *Isaïe*, V, 1 ; *Psaumes*, LXXXIX, 2, CI, 1.

2. *Nikkal*, c'est le nom de la déesse lunaire des Sumériens, *NINGAL* « la Grande Dame ». La forme *Nikkal* révèle que ce nom est venu à Ougarit par l'intermédiaire des Hourrites.

3. *Ibbou* : titre de la divinité lunaire, paraissant signifier « le fruit » ; en Mésopotamie, le dieu Lune Sin reçoit le titre de « fruit qui s'engendre de lui-même », allusion à la renaissance perpétuelle de la lune.

4. Certains restituent « [fille de] Khirkhib », mais rien n'indique dans le texte que ce personnage soit le père de Nikkal, il agit comme marieur et non comme père de la fiancée (voir l. 19-20).

5. *Khirkhib* : nom propre inconnu ailleurs, paraissant être d'origine hourrite d'après sa forme.

6. Traduction conjecturale à cause de la disparition de deux lettres.

7. *Yarikh*, c'est un des noms du dieu lunaire des Sémites occidentaux, et son culte est attesté à Ras Shamra par des textes liturgiques.

8. *s'enflammera*, même verbe qu'à I[x] *AB*, I, l. 4, et *C. T. A.*, II, l. 1 (voir ci-dessus, pp. 420 et 439).

9. *Hilal* : ce nom a reçu deux interprétations, ou bien on le compare à l'arabe *hilâl*, « croissant de lune », ou bien à l'hébreu *hallel*, « jubiler » ; « filles du croissant » ou « filles de jubilation » seraient l'un ou l'autre des qualificatifs des Kotharôt, analogues à celui de Pidriya « fille de lumière », c'est-à-dire « la lumineuse ».

10. *[hirondelles]*, restitué d'après la l. 15 et la l. 40. Si la traduction est exacte, l'hirondelle devait avoir pour les Ougaritains une signification symbolique (oiseau protecteur du foyer ?), dont nous n'avons pas trouvé trace chez les autres Sémites.

Voici qu'une jeune femme va mettre au monde un fils [1]...
Que (les Kotharôt) posent sur lui leur regard,
qu'elles vivifient *toute sa chair avec le sang* [2]...
quand l'épousée [3]...
Écoutez, divines Kotharôt, ...
sur lui posez [votre regard...]
pour [son] père[e]...
Dagan de Toutou[l] [4]...
O Kotharôt, filles de Hila[l, hi]rondelles !

Le mariage de Yarikh

Yarikh, lampe des cieux, envoie un message à Khirkhib, roi de l'été :

« Donne-(moi) Nikkal [5]*, Yarikh l'épousera.*
Qu'Ibbou entre dans sa maison,
et je donnerai pour elle le don nuptial à son père [6] *:*
mille (pièces) d'argent, dix mille (pièces) d'or [7].
J'enverrai (pour elle) de brillantes pierres précieuses,
je lui donnerai pour domaine des vignes,
pour domaine propre *des...* [8] »
Et Khirkhib, roi de l'été, répond :
« O Favori des dieux, ô gendre de Baal [9],
paie le don nuptial pour Pidriya, [sa] fille,
je te présenterai à son père, Ba[al].
'Athtar sera jaloux,
paie donc un don nuptial pour Ybrdmy [1] *sa fil[le],*
le Lion [2] *en sera ému. »*
Mais Yarikh, lampe des cieux, répond,
et la réponse est :
« C'est avec Nikkal que je me marierai. » [3]
Après, Yarikh acquiert Nikkal pour épouse,
son père place le socle de la balance,
sa mère (place) les plateaux de la balance,
ses frères disposent ce qui fait pencher la balance,
ses sœurs (s'occupent) des poids. [4]
Nikkal-Ibbou que je chante,
Lumière de Yarikh, Yarikh t'illumine.

Épilogue hymnique

[Je chante les divines Kotharôt, fill]es de Hilal, hirondelles,
filles de Hilal, le seigneur à la faucille [5],
qui descendent avec les (plantes)..., avec les (plantes)... [6]
Oui, ma force est en El, le Miséricordieux au grand cœur.
Voici, j'ai dans la bouche la recette [7] *(des Kotharôt),*
sur mes lèvres leur formule [8].

1. Formule d'annonciation qui correspond exactement à la célèbre phrase biblique, dans *Isaïe*, VII, 14 : « Voici la jeune femme va concevoir et enfanter un fils... ».

2. Si la traduction est exacte, les Kotharôt n'auraient pas seulement un rôle de sages-femmes. Elles présideraient aussi à la formation de l'embryon.

3. *l'épousée*, littéralement, *celle pour laquelle a été payé le don nuptial.*

4. On pourrait restituer *son père [Yarikh fils de] Dagan de Toutou[l]*, dieu amorite bien connu (sur Dagan, voir l'introd. p. 373), mentionné dans un texte d'Ougarit nouvellement publié. *Toutoul* est une localité du Nord-Est de la Syrie, centre d'un culte du dieu Dagan vers le début du IIe millénaire. Le dieu Yarikh était connu des Amorites de cette région à la même époque.

5. Disjonction du nom et du titre (*Nikkal* et *Ibbou*) permettant de varier le sujet des verbes dans les membres de phrase mis en parallèle (même procédé pour Qodesh-Amrour, voir II AB, IV, l. 16, note 3, plus haut, p. 408).

6. Comme dans la civilisation hébraïque et dans l'Islam, il était donc d'usage à Ougarit que le fiancé fasse un don à son beau-père. Le mot traduit par don nuptial (littéralement « prix ») est le même en hébreu biblique.

7. *mille (pièces) d'argent...*, voir II AB, I, l. 27-29, note 4 (ci-dessus, p. 404).

8. Mot inconnu, que nous ne traduisons pas et qui doit désigner des champs ou des jardins, en raison de son parallèle *vignes*. — Autre interprétation, généralement proposée : *je ferai de son champ* (à elle) *des vignes, du champ de son amour des...* paraît moins plausible dans ce passage où il s'agit plutôt des tractations commerciales qui précèdent le mariage.

9. *gendre de Baal* : Khirkhib semble appeler ainsi Yarikh par anticipation, comme si celui-ci devait accepter sa proposition d'épouser une fille de Baal.

1. Ybrdmy *sa fille* : fille de Baal ; Ybrdmy est peut-être un autre nom de Pidriya.

2. Le « Lion » paraît être ici un titre de 'Athtar, en vertu du parallélisme, à moins qu'il ne s'agisse d'une autre figure mythologique.

3. Yarikh refuse le brillant parti que lui offre Khirkhib.

4. Nous assistons à la pesée du présent nuptial donné par Yarikh à la famille de Nikkal.

5. Le terme rendu par faucille désigne en accadien un instrument courbe ; il peut s'agir d'une image pour le croissant lunaire, ce qui recommanderait l'interprétation de *Hilal* par l'arabe *hilâl*, « croissant ».

6. Le nom de ces plantes est intraduisible. Il s'agit de plantes médicinales car le premier nom se retrouve dans le *Traité d'hippiatrique* de Ras Shamra pour désigner un remède à la constipation ou à l'anurie du cheval. Cela permet de supposer qu'on pouvait également employer la plante comme drogue relaxante dans les accouchements. Il est suivi d'une autre expression désignant aussi, vraisemblablement, un remède apporté par les Kotharôt, peut-être un antihémorragique.

7. *recette* : même mot que celui qui introduit le *Traité d'hippiatrique*.

8. *formule* : le même mot accadien signifie « incantation », « récitation d'une formule magique », on le retrouve à Ougarit dans un texte de magie thérapeutique contre les morsures de serpent. Les mots que nous traduisons par *recette* et *formule* peuvent aussi se comprendre *liste* et *énumération*. C'est pourquoi divers interprètes veulent lire dans ce qui suit les noms propres de six ou sept Kotharôt.

(Ce sont) sa dot et son bien[1],
ô vous qui faites alliance *avec elle,*
qui bruyamment applaudissez *auprès de* Prbkhth [2],
vous les belles, les jeunes Kotharôt !

La Naissance des dieux

Le texte qui raconte la naissance des dieux (sigle *SS*) est gravé sur les deux côtés et sur la tranche inférieure d'une tablette, relativement bien conservée, où manque toutefois l'angle supérieur droit et dont la face est, en outre, endommagée à droite. Des traits horizontaux délimitent, sur la face, neuf paragraphes de longueur variable, mais le revers présente un texte continu, sans séparation ni alinéa.

Cet étrange poème ougaritique, aussi important que difficile à comprendre et à expliquer, et qui se distingue nettement du grand ensemble de mythes formant le cycle de Baal, a donné lieu à de nombreuses traductions et interprétations, parfois contradictoires. Tel que nous le comprenons, le poème se compose, en gros, de deux ensembles apparemment bien séparés, mais unis, en fait, par un lien interne : d'abord, des formules hymniques, ensuite, le récit proprement dit, comportant lui-même divers épisodes.

Les formules hymniques, entrecoupées par des indications liturgiques, s'étalent sur toute la face de la tablette (l. 1-29), en neuf paragraphes nettement indiqués. On commence par une invocation aux « dieux gracieux », on évoque, ensuite, le règne de Môt (la Mort), et, après une indication liturgique, on continue par un chant à la déesse Athirat, la parèdre du dieu El. Vient, enfin, encadrée par deux rubriques, une nouvelle invocation aux « dieux gracieux ».

Le récit mythique débute à la tranche inférieure et se poursuit, d'une façon continue, sur toute la longueur du revers (l. 30-76). Le premier épisode est le préambule au mariage sacré. La scène se passe au bord de la mer. Le dieu El veut posséder deux femmes qui semblent accomplir une action rituelle, mais il est frappé d'impuissance sexuelle.

1. Certains lisent là, à tort, croyons-nous, les noms de deux Kotharôt. Les Kotharôt et ce qu'elles apportent sont représentés comme appartenant en propre à la jeune épousée. Les deux termes se retrouvent en hébreu pour dénoter un bien remis par le père à sa fille à l'occasion du mariage.

2. Les trois mots semblent être des substantifs ou des participes féminins pluriels, qualifiant les Kotharôt, dont la traduction ne peut être que conjecturale. D'autres lisent là des noms propres de trois autres Kotharôt. En parallèle à *avec elle*, on lit *avec Prbkhth*, qui peut être le nom d'une jeune femme dont on voulait célébrer les noces par la récitation du poème, plutôt que celui d'une des Kotharôt. Ce nom n'est pas sémitique mais trouve des analogues dans l'onomastique de Cappadoce : *Peruwaḫšu* (*cf.* EMMANUEL LAROCHE : *Les noms des Hittites* Paris, 1966, p. 146, n° 1018).

Le deuxième épisode, plus long, raconte comment, pour recouvrer sa puissance, El abat un oiseau dans le ciel et le fait rôtir sur le charbon. Guéri, grâce à ce curieux procédé, de son infirmité temporaire, El peut enfin posséder les deux femmes et le mariage sacré peut ainsi avoir lieu. L'épisode suivant, très bref, décrit la naissance de deux divinités astrales, *Shahar* et *Shalim*, l'étoile du matin et l'étoile du soir. Ensuite, après une nouvelle possession de deux femmes par le dieu El (qui renouvelle peut-être plusieurs fois ses copulations, comme semble le suggérer le texte, malheureusement lacuneux à cet endroit), c'est la naissance des « dieux gracieux », qu'on appelle aussi « enfants de la mer ». L'épisode final décrit la voracité de ces « dieux gracieux » dont l'appétit exige sans cesse les fruits de la terre : dans leurs bouches béantes s'engouffrent oiseaux, poissons et gibier, sans les rassasier. Leur faim n'est satisfaite, semble-t-il, que lorsqu'ils rencontrent un « gardien de culture » qui les fait entrer dans son magasin et leur donne à boire et à manger les produits du sol.

Ce texte étonnant a été interprété de diverses façons et on peut ranger les différentes opinions proposées en cinq ou six catégories.

Il faut, tout d'abord, mentionner les commentateurs qui renoncent à une interprétation d'ensemble, se bornant simplement à constater qu'il y a, d'un côté, neufs fragments hymniques, et de l'autre, le récit de la séduction par le dieu El de deux femmes et celui des naissances qui s'ensuivent. Pour certains, le corps principal du poème serait constitué par la naissance de deux dieux, où on aurait ajouté plusieurs poèmes étrangers au thème et sans rapport entre eux.

D'après l'interprétation *mythico-astrale*, il s'agirait d'un poème théogonique ayant pour scène le bord de la mer cosmique, c'est-à-dire la frontière du ciel et de la terre, et pour héros El, le dieu Lune, et Athirat, la déesse solaire. Ce couple des grands luminaires engendrerait des dieux « bons » (Shalim) et des dieux « mauvais » (Shahar), qui représentent les étoiles.

L'interprétation *mythico-historique*, plus sérieuse, cherche à retrouver dans les divers épisodes mythiques des réminiscences historiques, mais, mis à part quelques rapprochements intéressants, l'entreprise est infructueuse.

Selon l'interprétation *mythico-cosmogonique*, il s'agirait, avant tout, d'un mythe d'*hiérogamie* : El, dieu de la fécondité, féconde ses deux épouses dans un lieu purement mythique (un thème cosmogonique se cacherait également dans l'épisode de la combustion de l'oiseau). El prévoit la nourriture de sa descendance en ordonnant la construction d'un « grenier » ; le mythe théogonique servirait ainsi de substrat à un rituel agraire. La dualité des épouses, enfin, viendrait de la fusion de deux traditions mythologiques.

D'autres commentateurs ont voulu éclairer notre texte par le mythe

sumérien de *Tilmoun* ; Enki engrosse Ninhoursag, puis la fille qu'il a Ninkourra, puis de Ninkourra il a Outtou. Cette dernière ne v pas s'unir à son arrière-grand-père si celui-ci ne lui fait pas cadeau concombres, de pommes et de raisins et pour cela, semble-t-il, E obtient les fruits d'un jardinier. Ensuite, Outtou recueille la semenc Enki pour en faire jaillir huit plantes. Mais pour avoir voulu goi une de ces huit plantes, Enki est maudit par Ninhoursag qui s'en Enki est malade, Ninhoursag revient et lui fait énumérer les orgs malades et à chacun elle annonce la naissance de huit divinités d la dernière est le Seigneur de Tilmoun. Dans le mythe ougaritique, E serait remplacé par El : les deux premiers-nés « aurore » et « cré cule » indiqueraient que le processus de génération des dieux est processus de création du monde et la création des deux divir exprimerait la même idée que l'œuvre du premier jour dans *Genès*

D'après l'interprétation *mythico-agraire*, il s'agirait d'un li d'un drame religieux célébrant la naissance de deux couples de d à la fin d'un cycle de sept années et au début d'un nouveau c La puissance sexuelle étant la condition de la fertilité, il faut q se revigore pour l'hiérogamie avec les deux déesses. Selon d'a interprètes, il serait question d'un drame rituel célébré en présenc statues divines dans le cadre d'une fête de prémices, prototype Pentecôte. La naissance des dieux voraces serait la justification offrandes apportées à cette occasion.

La diversité des interprétations proposées témoigne de la difficul comprendre convenablement le poème de *La Naissance des d* Notons d'abord la juxtaposition des formules hymniques (ave indications liturgiques) et du récit mythique. Mais quel est le sen mythe ? Ce n'est pas un mythe cosmogonique, car la mer, le riva les hommes existent déjà, mais ce pourrait être un *mythe d'ame ment du cosmos* : El qui est, d'une manière générale, le père des d engendre d'une part deux divinités astrales, d'autre part, les gracieux dont l'existence (et la voracité) justifie l'invention de l' culture. Le poème est donc un mythe d'origine de la civilisation semble que les Ougaritains aient eu une conception assez semb à celle des Mésopotamiens et déjà des Sumériens, chez qui les m d'origine de l'agriculture jouent un grand rôle : à Ougarit aussi on se représenter que l'agriculture existait pour nourrir les dieux. Le mythique de la naissance des dieux est précédé, avons-nous d'indications liturgiques et de brèves formules hymniques, le paraissant indiquer que le mythe lui-même était la partie récitée culte de fertilité, où était pratiqué le rite d'hiérogamie et où les femmes procédaient elles-mêmes, semble-t-il, à une hydro rituelle. On a plusieurs souvenirs de semblables rituels de fe dans les religions sémitiques anciennes : nous savons par la « I

syrienne » de Lucien qu'au sanctuaire de Hiérapolis se déroulait une semblable pratique et le Talmud en signale une autre à Tyr à l'époque romaine. L'hydrophorie, qui était censée préfigurer de manière matérielle l'abondance de la pluie et des récoltes, était également un des rites accomplis dans le Temple de Jérusalem lors de la fête des Tabernacles. Il ne serait donc pas surprenant que le poème ougaritique ait rappelé les origines de l'agriculture dans un pareil contexte.

Le mythe de *La Naissance des dieux* se distingue des autres poèmes ougaritiques par le rôle actif qu'il donne au dieu El : c'est le seul endroit où nous le voyons exercer de manière concrète ce rôle de géniteur des dieux, titre qui lui est donné comme une épithète d'excellence, et intervenir, en engendrant les dieux gloutons, dans l'établissement du genre de vie des hommes. Il est possible que ce poème constitue les vestiges d'une mythologie ougaritique archaïque reconnaissant au dieu El une activité efficace dont il aurait été dépouillé ultérieurement au profit du dieu Baal.

SS

Colonne I

Formules hymniques et indications liturgiques.

J'invoque les dieux gra[cieux...
et les beaux enfants prin[ciers...
qui établissent une cité [1] en haut...
dans la steppe (couverte) de dunes...
pour leurs chefs *et*...
Mangez des mets du bord de la mer [2],
buvez du vin fermenté du bord de la mer.
Paix [3] *au roi, paix à la reine,*
(paix) aux officiants [4] *et aux* gardes [5].

Môt-le-Prince [6] *siège,*

1. Nous verrons plus loin que les dieux gracieux paraissent être les promoteurs de la civilisation.
2. Littéralement : *des mets de la côte* (ou *de l'île*). La plaine côtière, opposée à la steppe, représente le lieu de fertilité par excellence.
3. *Paix à*, formule de salutation ; même mot que l'hébreu *shalôm*, arabe *salâm*.
4. Traduction approximative, littéralement, les *entrants*. Le terme semble indiquer une catégorie de prêtres qui pénètrent à l'intérieur du sanctuaire.
5. Des tablettes administratives d'Ougarit attestent plusieurs fois ce terme. Il doit s'agir de gardes ou d'assistants. On peut le rapprocher d'un terme akkadien donné par les tablettes d'Alalakh et qui paraît signifier « archer ».
6. On peut aussi comprendre *Môt-la-Destruction*, traduction qui serait peut-être préférable. Sur *Môt*, voir l'introduction, p. 370.

(tenant) en main le sceptre de stérilité [1],
(tenant) en main le sceptre de veuvage [2].
Que les émondeurs *de cep l'*émondent,
que les lieurs *de cep le* lient,
qu'on abatte son vignoble comme le cep [3].

Qu'on le dise sept fois sur le luth,
et les officiants *répéteront* [4] :

« *Le champ (est) le champ des dieux,*
le champ d'Athirat et de Rahmay [5]. »
Que sur le feu les jeunes héros plongent
sept fois [6] *un chevreau dans le lait* [7],
de la menthe *dans le beurre fondu,*
et que sur le bassin, sept fois...

Et Rahmay s'en va, et (Athirat) marche...
Elles sont ceintes de force gracieuse...
et le nom, les officiants...

Les sièges des dieux sont (au nombre de) huit...
les bêtes grasses *(au nombre de)* sept.

Je suis zélé pour le nom des...
les enfants princiers.

J'invoque les dieux gracieux,
[qui fendent la mer, *enfants de] la mer* [8],

1. Littéralement : *privation d'enfant.*
2. Le règne de Môt suggère que la scène rituelle se déroule au fort de l'été (comparer II AB, VIII, l. 22, plus haut, p. 418).
3. Destruction symbolique de Môt, mais à la différence de I AB, II, l. 30 et suiv. (ci-dessus, p. 430), l'incarnation de la Mort semble avoir ici pour représentation une vigne et non une gerbe de blé.
4. Rubrique servant d'indication pour le récitant et (ou) les acteurs du drame.
5. Nom divin, ou épithète d'Athirat rattaché au nom propre par la conjonction *et* (comme on dit « Kothar *et* Khasis »). D'après l'étymologie, ce nom implique soit l'idée de « miséricorde » soit celle de « matrice » (ce qui conviendrait peut-être mieux au caractère d'Athirat, génitrice des dieux). Cependant, à la ligne 16, *Rahmay* paraît distinguée d'Athirat.
6. *sept fois.* On connaît par la Bible des pratiques rituelles sept fois répétées (voir *Lévitique* IV, 6, VIII, 11, XIV, 7, 51, XVI, 19).
7. On a cru trouver ici l'origine de la prohibition israélite énoncée à la fin d'un des plus anciens textes législatifs de la Bible, le Code de l'Alliance (*Exode*, XXIII, 19) : « tu ne feras pas cuire un chevreau dans le lait de sa mère », précepte qui est lui-même à l'origine de tous les règlements diététiques du judaïsme. Cependant, la lecture de cette ligne n'est pas tout à fait sûre.
8. *qui fendent la mer, enfants de la mer,* restitué d'après la ligne 61. L'origine marine des dieux gracieux pourrait s'expliquer parce qu'ils sont les enfants d'« Athirat de la Mer ».

qui s'allaitent à la pointe du sein d'Athirat...
Le soleil fait jaunir leurs pampres...
... et les raisins [1].
Paix aux officiants *et aux* gar[des]
venant avec des sacrifices propitiatoires.

« *(C'est) un champ des dieux,*
le champ d'Athirat et de Rahmay... »

Annonce du mariage sacré.

... au bord de la mer,
il s'avancera au bord de l'océan [2].
El [saisira] les deux femmes qui font monter (l'eau) [3],
les deux femmes qui font monter (l'eau) *jusqu'en haut du bassin.*
L'une se baissera, l'autre se lèvera.
L'une criera : « *Papa, papa !* »
L'autre criera : « *Maman, maman !* »,
et le membre [4] *d'El s'allongera comme la mer,*
le membre d'El (s'allongera) comme le flot.
Le membre d'El sera long comme la mer,
le membre d'El sera (long) comme le flot.

El est guéri de son impuissance et le mariage sacré s'accomplit.

El saisit les deux femmes qui font monter (l'eau),
qui font monter (l'eau) *jusqu'en haut du bassin.*
Il (les) saisit, (les) place dans sa maison.
(Mais) la verge d'El s'abaisse,
la tension [5] *de son membre languit.*
(Alors), il tire (un trait) vers le ciel,

1. Encore une allusion au rôle prêté à ces dieux dans l'institution de l'agriculture ; les vignes leur appartiennent de droit ; voir ausssi les lignes 67 et suiv.
2. Le sujet est très probablement le dieu El. On pourrait compléter « [El marchera] au bord de la mer, il s'avancera au bord de l'océan. »
3. Les deux femmes, jouant ce rôle de déesses, paraissent procéder à une hydrophorie, rite de fertilité consistant à provoquer en versant de l'eau la montée de l'élément fécondant depuis les sources de la terre. L'hydrophorie était un des rites accomplis dans le Temple de Jérusalem lors de la fête des Tabernacles.
4. *le membre,* littéralement, *la main* (voir la note 2, sur II AB, IV, l. 38, plus haut, p. 409).
5. Le terme que nous traduisons par *tension* peut signifier *bâton,* mais ce mot, en ougaritique comme en hébreu, se rattache à une racine dont le sens est « tendre ».

il tire dans le ciel sur un oiseau. [1]
Il (le) plume [2], *(le) met sur le charbon.*
El ! Comme les deux femmes sont belles !
Si les deux femmes s'écrient :
« O époux, époux [3], *ta verge est basse,*
la tension de ton membre languit,
alors que l'oiseau rôtisse au feu ;
(quand) tu l'auras rôti sur les charbons,
les deux femmes (seront) les femmes d'El,
les femmes d'El et pour toujours ! »
Et si les deux femmes s'écrient :
« O papa, papa, ta verge est basse,
la tension de ton membre languit,
alors que l'oiseau rôtisse au feu ;
(quand) tu l'auras rôti sur les charbons,
les deux filles (seront) les filles d'El,
les filles d'El et pour toujours ! »
Et voici que les deux femmes s'écrient :
« O époux, époux, ta verge est basse,
la tension de ton membre languit.
Alors, que l'oiseau rôtisse au feu ;
(quand) tu l'auras fait rôtir sur les charbons,
les deux femmes (seront) les fem[mes d'El],
les femmes d'El et pour toujours ! »
(El) s'incline, baise leurs lèvres,
voici, leurs lèvres sont douces,
douces comme les grenades [4].

La naissance de Shahar et Shalim.

Après le baiser, la conception,
après l'étreinte ardente,

1. Ce curieux procédé, manifestement destiné à guérir El de son impuissance, doit être rapproché d'un épisode légendaire, consigné par l'écrivain grec Eudoxe de Cnide (IVe siècle av. J.-C.), et racontant comment l'Héraclès tyrien, donc un grand dieu sémitique, tué par Typhon, fut ressuscité par son compagnon Iolaos quand celui-ci lui fit respirer le fumet d'une caille rôtie.
2. Traduit d'après un verbe arabe signifiant « écorcer », « effeuiller », d'où l'idée de « dépouiller, plumer ».
3. *époux, époux*, s'oppose à *papa, papa*, comme *femmes d'El* à *filles d'El*. L'accomplissement du mariage sacré paraît dépendre de la formule qu'emploieront les deux femmes pour s'adresser à El et l'inviter à se guérir de son impuissance : si elles l'appellent « papa », El ne les possédera pas, si, en revanche, elles l'appellent « époux », elles deviendront ses femmes. Les femmes lui donne finalement le titre d'« époux » et le mariage peut ainsi avoir lieu.
4. La phraséologie évoque celle du *Cantique des Cantiques* (IV, 3, 11 ; V, 13 ; VII, 10).

les deux femmes viennent à [terme]
elles enfantent Shahar et Shalim [1].
On porte la nouvelle à El :
« Les fem[mes] d'El ont enfanté.
— Quels enfants m'ont-elles donnés ?
— Shahar et Shalim ! [2]
— Apportez une offrande à la Dame Shapash et pour les étoiles... »

La naissance des dieux gracieux.

(El) s'incline, baise leurs lèvres,
voici, leurs lèvres sont douces.
Après le baiser, la conception,
après l'étreinte ardente, [3]

— Qu'on répète, qu'on récite jusqu'à cinq (fois)...
... l'assemblée... [4] —

les (deux femmes) viennent à terme *et enfantent.*
Elles enfantent les [dieux] gracieux,
qui fendent la mer, *enfants de la mer,*
qui s'allaitent à la pointe du sein de la Dame.
On porte la nouvelle à El :
« Les femmes d'El ont enfanté.
— Qu'ont-elles enfanté ?
— Les dieux gracieux qui fendent la mer, *enfants de la mer,*
qui s'allaitent à la pointe du sein de la Dame. » [5]

L'appétit des dieux gracieux exige les fruits de la terre.

(Ils ont) une lèvre [6] *vers la terre,*
une lèvre vers les cieux,

1. Deux noms divins connus par des textes liturgiques d'Ougarit. *Shahar* signifie l'*aurore* et, par analogie, *Shalim* doit avoir le sens d'accomplissement du jour, soit le *crépuscule*. Si ces deux premiers fils d'El et des deux femmes sont des divinités astrales (l'étoile du matin et l'étoile du soir), on comprend mieux pourquoi, à la ligne 54, il est question du soleil et des étoiles. Cette première partie de la théogonie ougaritique concerne donc un moment de l'ameublement du cosmos.
2. Dialogue entre un messager annonçant la naissance et le père (comparer IV AB, III, l. 33 et suiv., ci-dessus, p. 439). C'est de la même manière qu'est annoncée plus loin la naissance des « dieux gracieux » (l. 59 et suiv.).
3. Répétition de la formule des lignes 49-51 pour indiquer que le dieu El possède à nouveau les deux femmes.
4. Cette ligne, peu intelligible, semble indiquer qu'on devait répéter la formule précédente pour signifier, peut-être, que le dieu El renouvelait ses copulations, afin d'engendrer la totalité des dieux gracieux, dont malheureusement nous ignorons le nombre.
5. Voir la ligne 53.
6. Expression imagée de la voracité des dieux, voir le portrait du dieu Môt à Ix, AB, II, l. 2 (plus haut, p. 422).

les oiseaux du ciel entrent dans leur bouche,
ainsi que les poissons de la mer.
Le nomade *met morceau sur morceau,*
de droite et de gauche, dans leur bouche
et ils ne sont pas rassasiés [1].
« *Ah ! Quelles femmes j'ai épousées !*
Quels enfants j'ai engendrés ! [2]
Apportez une offrande dans la steppe sainte [3],
où circulent (les dieux) parmi les pierres et les bois [4]. »
Sept années, huit périodes de temps, s'accomplissent,
jusqu'à ce que les dieux gracieux aillent au champ,
parcourir les confins de la steppe.
Alors ils rencontrent un gardien de culture [5],
et ils crient au gardien de culture [6] :
« *O gardien, gardien, ouvre !* »
Et il ménage pour eux une ouverture,
et ils entrent.
« *S'il [y a de la nourri]ture, donne-nous à manger,*
s'il y a [... du vin,] donne-nous à boire. »
Le gardien de culture leur répond :
[« Il y a de la nourriture...]
il y a du vin.
Celui qui entre...
Il vient lui-même... une mesure de son vin...
et son compagnon remplit de vin... »

1. Les produits du ramassage, de la chasse et de la pêche, ne suffisent pas à rassasier les dieux.
2. El semble s'émerveiller du résultat de son union avec les deux femmes.
3. Les dieux gracieux n'ont que les produits de la steppe à dévorer, et El veut que soit apaisée leur fringale, pour cela il faut que les hommes les nourrissent. Comme en Mésopotamie, l'institution du sacrifice paraît avoir été justifiée à Ougarit par le devoir de nourrir les dieux. Seule l'agriculture peut fournir de quoi les alimenter en suffisance.
4. Ces deux mots désignent peut-être la terre inculte.
5. Ce *gardien de culture* semble être celui qui a la charge des récoltes et qui assurera la nourriture des dieux.
6. Les dieux paraissent ici quitter la steppe pour la région cultivée où ils trouvent de quoi se nourrir à satiété.

Troisième partie

Les textes hittites

par

MAURICE VIEYRA
du
Centre national de la recherche scientifique

Introduction

Aperçu général sur l'empire hittite

Les sources de la documentation

Une soixantaine de volumes de textes qui proviennent d'archives royales, un certain nombre de documents retrouvés dans les fouilles d'Anatolie et de Syrie du Nord, quelques inscriptions rupestres constituent à peu près les seules sources originales de la documentation hittite. Sur cet ensemble est essentiellement fondée la connaissance directe de cette civilisation : c'est assez dire qu'elle est limitée. L'archéologie, selon le hasard des découvertes et des interprétations, nous renseigne, mais peu, sur la vie matérielle. Curieusement, elle n'offre d'abondants documents que pour les périodes préhittites. Les fouilles récentes sur le plateau anatolien, en particulier celles de Çatal-Höyük, d'Hacilar, de Beycesultan (celle-ci est la seule à faire apparaître des éléments plus ou moins contemporains de l'époque impériale), nous révèlent, les unes des périodes qui précèdent largement l'arrivée des Hittites en Anatolie, les autres, des époques qui sont en partie contemporaines de l'ère hittite, mais qui ne sont malheureusement pas étayées par des textes. Nous sommes d'ailleurs ici à la périphérie du monde hittite proprement dit.

A part la large mais incomplète documentation centrée sur le roi, la famille royale, les relations internationales, l'Anatolie n'a livré que fort peu de textes ; mais il est certain que le sol renferme encore une substantielle matière qui reste à découvrir. Le seul relevé de la correspondance, dont les minutes nous ont été conservées dans les archives royales, échangée entre les rois hittites et leurs vassaux, alliés ou ennemis à travers toute l'étendue de l'Anatolie, de l'Euphrate à la mer Égée, est un témoignage suffisant : il faut bien qu'il y ait eu des archives ailleurs qu'en la capitale hittite.

Ces archives constituent une énorme masse de textes — en majorité religieux — qui n'ont pas encore tous été mis en œuvre et dont la

nature, par son origine même, risque de fausser la perspective sous laquelle nous apercevons le monde hittite, perspective heureusement rétablie, parfois, par la documentation extra-anatolienne, textes d'Ougarit (aujourd'hui Ras Shamra) ou d'Alalakh (aujourd'hui Tell Atchana) en Syrie du Nord, mais seulement pour certaines périodes de l'histoire.

Les documents sont à l'état brut trop souvent : en dépit de sérieuses études, le domaine religieux hittite est un des plus mal connus du Proche-Orient ancien ; tout ce qui intéresse la société, le peuple et la royauté, est à peine touché. En ce qui concerne le droit, un code, incomplet et qui n'est peut-être qu'un recueil de décisions, est une pauvre source d'information. Grâce aux traités, dont les minutes ou les copies nous sont parvenues, la question des relations diplomatiques de l'empire avec ses vassaux et ses égaux nous est mieux connue, mais le problème que soulevait l'application de ces traités dans la réalité de tous les jours n'a pu être abordé qu'à partir du moment où ont été connus Ougarit et Alalakh. C'est assez dire, et surtout parce que la documentation existante ne nous dévoile qu'un côté des choses — de celles qui, *a priori*, intéressaient la chancellerie royale, les prêtres, les bibliothécaires officiels, le roi donc —, qu'il est à peu près impossible de donner un tableau ordonné de la civilisation hittite ; certains de ses aspects demeurent pour nous dans l'ombre et risquent d'y rester à jamais. A la différence de la Mésopotamie, de la Syrie du Nord, ici aucun document économique, alors que nous connaissons, par la documentation fournie par Ougarit pour les derniers siècles de l'empire, l'étendue des relations commerciales : ces silences ne sont point étranges ; ils s'expliquent par le caractère même de la bibliothèque qui est à la source de nos connaissances des Hittites. A tous égards d'ailleurs — le monde hittite étant parfaitement intégré au Proche-Orient ancien —, il est essentiel de faire appel aux documents extra-anatoliens qui concourent constamment à cette étude : de là les fréquentes allusions au monde mésopotamien, au monde de Canaan, quelquefois aussi au peu que nous savons des populations qui ont précédé les Hittites sur le sol anatolien.

Le concept de « hittite », d'ailleurs, est extrêmement vague et fuyant. Dans l'état actuel des choses, il est à peu près impossible de définir ce qui, dans l'élaboration de cette civilisation, revient en propre aux Hittites, c'est-à-dire à ces envahisseurs indo-européens qui se sont installés en Anatolie, refoulant ou prenant la place de populations autochtones (dont les Hattiens), sur lesquelles nous ne savons à peu près rien. Ce qu'on peut leur attribuer à coup sûr c'est la volonté de civilisation et la conception impériale, au service de laquelle a été mis le substratum du Proche-Orient.

Dans le domaine religieux, la part qui leur revient est à ce point

infime qu'on la pourrait dire inexistante : tout est ou préhittite (hattien), ou louwite, surtout hourrite et mésopotamien. Peut-être trouverait-on, non point dans la conception de la royauté, mais dans celle de l'État, quelque trait plus spécifiquement indo-européen, mais l'espoir, fondé sur une intuition plutôt que sur des faits, s'évanouit en l'absence de textes précis : les réalités de l'organisation interne du royaume nous échappent presque totalement.

D'autre part, il est important de tenir compte de ce fait que les choses ne nous sont, pour la plupart, connues qu'à un moment précis de l'histoire : l'évolution est rarement saisissable ; les tenants et les aboutissants se perdent dans une préhistoire indéfinie ou un avenir avorté.

Notre documentation sur le monde hittite repose essentiellement sur les archives des rois du Nouvel Empire (entre 1430 et 1200 environ avant notre ère) retrouvées dans les ruines de la capitale hittite de Hattousa (aujourd'hui Boghazköy, à l'est d'Ankara). Bien entendu, puisqu'il s'agit d'archives, on y trouve des copies de documents qui remontent aux premiers temps de l'empire, notamment un long texte de celui que l'on peut considérer comme le fondateur de la puissance hittite, le roi Anitta, contemporain des colonies assyriennes de Cappadoce (vers 1715), qui redit les conquêtes du roi sur les habitants autochtones du pays (en particulier les « pré-Hittites » ou Hattiens dont la culture, surtout dans le domaine religieux, laissera tant de traces dans la civilisation hittite) ; puis, plus récent de quelque 150 ans, le *Testament* du roi Hattousil Ier, et un long texte annalistique du même roi qui fait état des premiers contacts avec les grands centres politiques de l'époque : royaumes hourrites de Syrie du Nord et Mésopotamie, et fournit la première indication de l'influence religieuse hourrite sur la pensée hittite. Des textes, rares et épars, couvrent la période qui s'étend jusque vers 1430 avant notre ère.

De par leur nature même, les archives royales ne s'intéressent qu'à un nombre restreint de problèmes : il y est surtout question des rois et de leurs actes, fort peu de ceux du peuple. Une très large part de la documentation qui permettrait de saisir une culture nous échappe donc, toute une partie du cadre de la société hittite nous fait défaut : quelques oasis apparaissent ici et là dans ce désert.

Par contre, nous possédons, à côté des textes royaux (textes historiques, annales, traités, lettres, documents administratifs et quelques textes juridiques comme des fragments d'un code et des minutes de procès), une énorme quantité de textes religieux dont la seule énumération fera ressortir la richesse : textes mythologiques, d'origine étrangère (mésopotamienne, hourrite, syrienne) ou tirés du vieux fonds anatolien (surtout hattien), hymnes et prières (surtout royaux), longs rituels de fêtes et textes relatifs à toutes sortes de pratiques magiques ou de divination.

Une civilisation nouvelle : le sens de l'humain

Il n'en reste pas moins, en dépit des lacunes inhérentes à l'étude générale des civilisations du Proche-Orient ancien, lacunes encore plus sensibles en ce qui concerne les Hittites que tout autre peuple, que la documentation, telle qu'elle est, permet d'illuminer quelques-unes des facettes d'une civilisation qui fut certainement l'une des plus attrayantes, des plus attachantes, qu'ait connue le Proche-Orient.

Lorsque les Hittites paraissent à l'horizon historique et commencent à participer au concert des nations, c'est un autre mode de vie, une conception des choses toute nouvelle, un monde différent de ceux que connaissait le Proche-Orient, déjà ancien alors, qui se manifestent. Jusque-là les peuples avaient vécu, sans les modifier ou en les changeant à peine, sur les bases mêmes qu'avaient élaborées leurs plus lointains ancêtres. Sumer et l'Égypte, les grands centres, vivent d'une civilisation qui se poursuit telle qu'elle est sortie du sol sur lequel elle a été conçue. En dépit des contacts — commerciaux et autres — on n'emprunte guère ; les civilisations poursuivent leur destin comme si elles étaient seules au monde. Les grands centres de culture, certes, débordent leurs limites propres : l'Égypte vers la Nubie et la Syrie, la Mésopotamie vers la Syrie également. Mais, ici et là, ni l'une ni l'autre n'empruntent rien d'essentiel à ces terres destinées à accepter des apports, qui ne leur ont point permis pourtant d'accéder au rang de grandes puissances. L'Anatolie des Hittites, bien au contraire, empruntera à tous ses voisins tout ce qui fait une civilisation — écriture, littérature, religion, sciences — et saura, au prix d'un extraordinaire effort de volonté constructive, créer de toutes pièces, à partir d'éléments disparates, un véritable foyer culturel dont l'influence à son tour s'étendra au loin. Il y a ici un phénomène unique et, s'il ne serait pas exact de dire qu'après eux le Proche-Orient suivit des voies nouvelles, ne fut plus ce qu'il avait été autrefois, il n'en est pas moins vrai que les quelques siècles au cours desquels les Hittites participèrent à ses destinées, les forgeant parfois, ne furent pas tout à fait semblables à ceux qui les précédèrent ni à ceux qui les suivirent. Qui sait quel avenir eût assumé le Proche-Orient si les Hittites avaient duré ? Avec eux, et pour la première fois, le sens de l'humain apparaît dans l'histoire. Une haute conscience morale empreint tous leurs actes. Là même où ils seront humains, c'est-à-dire faillibles, ils auront le courage moral de reconnaître que le droit et la justice ont été méconnus, que réparation est due. Pour la première fois, le sens du bien et du mal joue un rôle dans les affaires humaines et d'État, et un rôle déterminant et actif. Le sentiment de ce qui est juste et injuste anime les actions des rois et si l'on n'agit point toujours en fonction de ces principes, on reconnaît qu'ils n'en n'existent pas moins. Il est beau d'avoir

su qu'il pouvait y avoir dans la démarche des hommes une ligne de conduite idéale que la faiblesse, inhérente à leur nature, les empêchait seule de suivre toujours et en toutes circonstances. L'homme, a dit le Hittite, n'est que trop enclin aux mauvaises actions ; l'humanité est pécheresse. Ceci reconnu amenait à prendre conscience de l'humain et de l'humaine condition, à pardonner plutôt qu'à sévir. Ceci est nouveau dans l'Orient de l'époque et continue d'être rare.

Naissance d'un empire

La création de l'empire hittite, à partir d'obscurs commencements, est un phénomène historique dû à des circonstances particulières, mais dans lequel le hasard et l'occasion, saisis au passage, jouent également leur rôle. Sa naissance et sa disparition coïncident avec deux des grands bouleversements historiques qu'a connus le Proche-Orient ancien. Mais, si la tentative a réussi de rassembler en un État assez fermement assis, somme toute, les diverses nationalités anatoliennes, de les lancer ensuite, au-delà du Taurus, vers la mer et les plaines de Mésopotamie et de Syrie du Nord, le crédit en revient à des hommes dont l'assiduité à la tâche, la continuité de propos, par-delà les crises internes et les difficultés extérieures, la volonté, ne sont pas loin d'égaler celles de ceux qui, dans des circonstances historiques d'ailleurs assez semblables, ont créé Rome et son Empire. L'État hittite est fondé sur la guerre : politique agressive d'abord contre les principautés anatoliennes, pour asseoir les bases de l'État, puis politique impérialiste qui se poursuivra au long des siècles posant des problèmes qui deviendront d'ailleurs plus politiques que militaires. Mais aussi bien en Anatolie qu'au-delà des limites de l'Asie Mineure, cette politique n'était possible — une fois les hommes trouvés pour la faire — que si les circonstances historiques s'y prêtaient. Il est à ces circonstances des analogies historiques plus proches de nous, plus connues en tout cas, celles qui ont permis l'installation des Hébreux en Canaan. Si, au début de l'âge du fer, Hébreux, Philistins, d'autres races encore, peuvent s'installer en Canaan, comme en Syrie du Nord, peuvent se créer de petits États qui, politiquement parlant, ne diffèrent pas d'Israël, c'est que ce remaniement de la carte politique est la conséquence de la disparition de l'empire hittite, du repli de l'Égypte sur elle-même, de l'incapacité de l'Assyrie et de la Babylonie à remplir le vide laissé par les empires méditerranéens, luttant elles-mêmes pour se maintenir en face des invasions araméennes : ce seront donc des groupes humains, jusque-là sans identité précise, qui vont prendre la place abandonnée par les grands empires qui n'ont plus, alors, la force de se partager le monde.

Des circonstances toutes semblables, mais aux proportions bien plus vastes, expliquent pourquoi et comment l'empire hittite a pu se constituer. S'il est, certes, d'abord l'œuvre de ses fondateurs — Anitta, l'ancêtre lointain que ses successeurs politiques n'ont peut-être pas reconnu comme tel, puis Labarna, Hattousil Ier, Moursil Ier — cette œuvre de longue haleine ne peut se concevoir et ne s'explique qu'en fonction de conditions particulières qui se laissent facilement percevoir.

Anitta ne fait que réussir là où d'autres se sont vainement essayés avant lui. Il s'en est sans doute fallu de peu qu'un de ses contemporains, l'obscur prince d'une obscure ville, Anoum-hirbe de Mama, ne crée un empire. Son expédition vers le Nord de la Syrie, au-delà du Taurus, sur la route que suivra après lui Hattousil Ier et ses successeurs, où il avait laissé, inscrit sur un rocher la trace de son passage, avait montré le chemin de la future extension hittite. Sans doute les temps n'étaient-ils point favorables encore : sans doute la puissance militaire ne répondait-elle pas aux ambitions politiques ; de plus grands que lui barraient la route impériale ; mais les rois assyriens qui, après lui, passeront par là, diront, comme le fit Salmanasar III : « Au cours de ma marche vers la mer (Méditerranée) je fis faire une statue de ma royale personne et l'érigeai à côté de celle d'Anoum-hirbe, sur le mont Adalour. » La réussite hittite s'explique par de multiples raisons. Il est probable que déjà au début du IIe millénaire, date suggérée par les documents économiques provenant des colonies assyriennes de Cappadoce, les Hittites sont installés en Asie Mineure. Mêlés aux populations anatoliennes autochtones, dont les Hattiens, ils en adoptent la culture et jusqu'au nom. Aux environs de 1700, les colonies assyriennes disparaissent, sans que les causes de cette disparition soient encore exactement connues, qu'elle soit ou ne soit pas due à l'hostilité du « prince » Pithana et de son fils Anitta — mentionnés tous deux dans les documents assyriens —, ou qu'elle soit plus simplement la conséquence de la disparition de Shamshi-Adad Ier et de l'effondrement du rêve impérial assyrien. Si Babylone ne peut pas prendre la relève, bien que nous soyons ici au moment de la plus glorieuse époque babylonienne, et que Hammourapi atteigne le moyen Euphrate, c'est que les grandes principautés de Syrie du Nord, telles Yamhad, dont la capitale est Alep, et que l'invasion hourrite de la haute Mésopotamie barrent la route à la fois de la Méditerranée et de l'Anatolie, entre l'époque d'Anitta et celle de Labarna, avec qui commence la lignée impériale proprement hittite. Pendant un siècle et demi, les Hittites auront le temps et les possibilités politiques de jeter les bases de l'État.

Relisons les quelques textes qui relatent une épopée qui n'a pas eu d'autres aèdes que les rois qui l'ont écrite.

Anitta, le roi aimé du dieu de l'Orage

Le premier est cette inscription d'Anitta, retrouvée parmi les archives de la capitale hittite, premier témoignage de la langue hittite, premier témoignage aussi du plus ancien dialecte indo-européen qui nous soit connu. A la différence des documents ancien-assyriens de Kültepe — qui lui sont contemporains —, l'inscription d'Anitta n'est plus rédigée en dialecte assyrien, ni dans le syllabaire cunéiforme qu'employaient les colons assyriens de Cappadoce, mais en hittite, noté par le moyen d'un syllabaire cunéiforme nouveau, aux formes simplifiées qui est sans doute parvenu aux Hittites par l'intermédiaire des Hourrites :

Anitta, le fils de Pithana, roi de Koussar, parle : Il (Pithana) était aimé du dieu de l'Orage du Ciel et parce qu'il était aimé du dieu de l'Orage, le roi de Nesa tomba prisonnier entre les mains du roi de Koussar. Le roi de Koussar sortit de la ville avec de grandes forces et prit d'assaut la ville de Nesa pendant la nuit. Il prit le roi de Nesa mais il ne fit aucun mal aux habitants de Nesa ; au contraire, il se conduisit envers eux comme père et mère.

Après Pithana, mon père, au courant de la même année, je combattis. Quelque pays qui se soulevât, je le combattis... Pour la seconde fois, Piyousti, le roi de Hatti, marcha contre moi... Tous les pays depuis Zalpouwa jusqu'à la mer, (je pris). Autrefois Ouhna, le roi de Zalpouwa avait emmené la statue du dieu Siousoummi de Nesa à Zalpouwa, mais moi, Anitta, le grand roi, j'ai ramené Siousoummi de Zalpouwa à Nesa. Et Houzziya, le roi de Zalpouwa, je l'ai amené vivant à Nesa. Comme la ville de Hattousa souffrait de la famine, je la laissai, mais lorsque finalement (ses habitants) commencèrent à trop souffrir de la faim, le dieu Siousoummi la donna au dieu Halmasouitta et, pendant la nuit, je l'enlevai d'assaut. Sur son emplacement, je semai de l'ivraie. Quiconque serait roi après moi et repeuplerait la ville de Hattousa, que le dieu de l'Orage du Ciel le frappe !

Dans Nesa, j'ai construit (les murailles de) la ville. Sous ses murailles, j'ai construit le temple du dieu de l'Orage du Ciel et le temple du dieu Siousoummi. C'est moi qui ai construit le temple du dieu Halmasouitta, le temple du dieu de l'Orage (mon seigneur) et le temple du dieu Siousoummi. Les biens que j'ai rapportés de mes campagnes, je leur en fit don. Je célébrai une fête solennelle... Le même jour j'offris dans la ville de Nesa à mes dieux deux lions, soixante-dix porcs sauvages, cent-vingts ours...

L'année suivante, je marchai contre le prince de Salitawara. Au cours de ma marche, le « prince » de Pouroushhanda vint au-devant de moi pour me rendre hommage et m'apporta un trône et un sceptre de fer. Lorsque je retournai à Nesa, j'emmenai avec moi le « prince » de Pouroushhanda. (Désormais), lorsqu'il pénétrera dans « le palais », il prendra place à ma droite.

Ce n'est point ici seulement le premier texte rédigé dans une langue indo-européenne, c'est également le premier exemple d'un genre littéraire qui aura des développements remarquables au Proche-Orient

ancien, le récit annalistique, que nous offre ce texte d'Anitta. La forme est déjà celle sous laquelle seront rédigées plus tard non seulement les *Annales* des rois hittites, mais aussi celle qu'adopteront les rois assyriens et que les princes indépendants de la Syrie du Nord suivront également dans leurs inscriptions. Les voies par lesquelles cette nouvelle forme littéraire, inventée par les Hittites, parviendront aux Assyriens, demeurent mystérieuses. La Babylonie, forte de ses propres normes littéraires, ignorera ces longs textes annalistiques qui disent la gloire des rois, leurs guerres, leurs travaux, leur piété. Sans doute est-ce par l'intermédiaire des Hourrites et de l'empire mitannien, qui s'est étendu des bords de la Méditerranée au Tigre, englobant terres syriennes et assyriennes, que le récit des événements de chaque règne, arrangé en ordre chronologique, est devenu une des caractéristiques de l'historicité assyrienne.

Anitta, et son père, ne nous sont connus que par ce document que nous ont conservé les archives des rois hittites, mais le père et le fils apparaissent dans les documents émanant de la colonie assyrienne de Kanesh qui mentionnent le « prince » Pithana et Anitta, « le grand de l'escalier », titre assez mystérieux qui est certainement celui du prince héritier et qui suggère une vie de cour parfaitement organisée.

C'est sur les ruines du royaume hattien, sur celle de sa capitale, Hattousa, que va s'élever l'empire hittite ; mais le conflit qui opposa les anciens possesseurs de l'Anatolie centrale aux nouveaux venus est essentiellement politique, nullement racial ni culturel. Si le dieu de l'Orage du Ciel est la principale divinité qu'adorent Anitta et son père et peut-être cette divinité du Ciel et de l'Orage qui réapparaîtra chez les Indo-Européens d'Occident sous la forme de Zeus et de Jupiter, il est quand même possible qu'il s'agisse d'une ancienne divinité adorée par les Hattiens. En tout cas, le seul fait que le dieu Halmasouitta soit également un des dieux des Hittites souligne déjà, à lui seul, car il s'agit là d'une divinité hattienne, l'énorme influence culturelle de l'ancienne population autochtone sur celle qui est en train de prendre sa succession. Aux origines donc de la puissance hittite, se révèle déjà un des principaux traits du tempérament hittite, cette propension, cette facilité à adopter tout ce qui, des cultures environnantes, contribue à l'élaboration d'une civilisation.

Les temps obscurs

Pendant plus d'un siècle, après l'époque d'Anitta, les sources se taisent. Pendant ces temps obscurs, lentement et secrètement, la puissance hittite s'élabore. Sur les successeurs immédiats d'Anitta, sur ceux qui ont poursuivi l'œuvre si brillamment commencée, nous ne savons rien. Il est improbable que la connaissance de l'écriture ait disparu, comme il est improbable que le souvenir de leurs actes se soit entièrement effacé de la mémoire. Sans doute, Koussar, la capitale d'Anitta, retrouvée livrerait-elle quelques textes. Quelque part, dans le bassin du moyen Kizil Irmak, ses ruines attendent d'être remises au jour.

Cette césure dans notre connaissance de l'histoire s'étend sur quelque quatre ou cinq générations, entre celle d'Anitta et l'époque de celui que les modernes regardent comme le fondateur de l'ancien empire hittite, Labarna, soit entre 1700 environ et 1600. La connaissance que nous avons de cette période qui s'ouvre alors n'est dérivée que d'un seul texte, le *Rescrit de Telepinou*, du nom du roi qui, vers 1500, au début du Moyen Empire, redira les origines impériales hittites, négligeant d'ailleurs l'œuvre d'Anitta. Cette ignorance délibérée pose ses problèmes. S'agit-il d'un changement de dynastie ? Le fait est probable et expliquerait bien des choses, d'autant plus que le successeur de Labarna, Hattousil Ier, est connu lui-même, comme « roi de Koussar », titre qu'assumait autrefois Anitta.

Relisons ce texte, le *Rescrit de Telepinou*, texte du plus haut intérêt, qui a à la fois une portée morale et politique, qui dit que la force de l'État réside dans l'unité au sein de la famille royale. Certes, les conditions qui prévalaient alors, après une période d'anarchie que le *Rescrit* souligne, suggèrent à elles seules la nécessité de l'union, mais il est important de noter ici que, tout au long de l'histoire hittite, les rois ont insisté sur ce fait que l'union fait la force et qu'elle est, d'abord, nécessaire dans la famille royale :

Ainsi parle le Tabarna (disons l'empereur) Telepinou, le grand roi :

« Autrefois, Labarna était grand roi. Il a fait le pays puissant. Ses fils, ses frères, ses parents, les gens de sa tribu, ses troupes étaient unis. Le pays était (alors) petit, mais où qu'il ait été en campagne, il vainquit les pays ennemis par ses armes. Il détruisit les pays et les rendit impuissants. Il fit de la mer ses frontières, et lorsqu'il rentrait d'une campagne, ses fils allaient chacun dans cette partie du pays (qui leur avait été assignée), à Houpisna, Touwanouwa, Nenassa, Landa, Zallara, Pouroushhanda, Lousna et gouvernaient le pays : les grandes villes du pays leur avaient été confiées.

« Ensuite, Hattousil (Ier) devint roi. Ses fils, ses frères, ses parents, les gens de sa tribu et ses troupes étaient unis. Où qu'il ait été en campagne, il vainquit les pays ennemis par ses armes. Il détruisit les pays et les rendit impuissants. Il fit de la mer ses frontières, et lorsqu'il rentrait d'une campagne, ses fils allaient chacun dans cette partie du pays (qui leur avait été assignée) : les grandes villes du pays leur avaient été confiées.

« Pourtant, les serviteurs du prince commencèrent à le tromper, à « dévorer leurs maisons », à conspirer contre leur maître, à répandre leur sang... »

Le règne de Hattousil Ier, nom de trône — il portait primitivement le même nom que son père, Labarna, et nous verrons pour quelle raison il en changea probablement — est un des mieux documentés de cette période : son *Testament* est connu depuis longtemps déjà ; puis le texte de ses *Annales* et un certain nombre de textes moins importants, récits anecdotiques sur des événements survenus à la cour ou pendant des campagnes royales. Il est intéressant de noter que le *Testament* et les *Annales* sont tous deux connus en deux versions, l'une hittite, l'autre akkadienne.

Le récit des *Annales*, s'il relève de ce genre littéraire dont nous avons vu le premier exemple dans le texte d'Anitta, donne pourtant beaucoup plus d'informations précises sur les opérations militaires et leurs résultats que ne le fait celui-ci et, curieusement aussi puisque la forme n'en diffère pas sensiblement, que les *Annales* des rois hittites postérieurs. Avec ses listes précises de butin, l'énumération des villes enlevées ou détruites, le détail des marches, c'est déjà presque le style des *Annales* des rois assyriens, jusque dans le dédain montré pour l'ennemi, les échecs passés sous silence, l'intérêt exclusivement centré sur les opérations menées par le roi en personne — ou bien toutes les opérations décrites comme étant menées par le roi. Les *Anecdotes*, par contre, ne seront pas aussi partiales à cet égard : on y verra le roi donnant des ordres, mais en laissant l'exécution à ses généraux. Ce n'est d'ailleurs, dans ce texte, point seulement les problèmes de la guerre ni les récits de victoires qui sauraient, seuls, retenir notre attention : la destruction de la ville syrienne d'Alalakh — dont Sir Leonard Woolley a retrouvé les ruines — ni la conquête de l'Arzawa, où Labarna aurait déjà combattu, au sud-ouest de l'Anatolie centrale, vers la côte méditerranéenne ; ce n'est pas seulement l'aveu de la violente réaction du Hanigalbat, des principautés hourrites, inquiètes des intrusions hittites au-delà du Taurus, ni même l'aveu que seule la capitale, Hattousa, survécut à l'invasion, c'est le fait des premiers contacts qui iront s'élargissant, se confirmant, avec les grandes civilisations mésopotamiennes dont sont imprégnées les principautés de Syrie du Nord. L'influence des Hourrites sur les Hittites, surtout dans le domaine religieux, se fait dès lors sentir et n'ira qu'en se renforçant.

Les dieux d'Anitta demeurent de vagues entités. Ceux de Hattousil demeureront les grands dieux de la royauté hittite, tout au long de son histoire. Le roi est « aimé de la divinité solaire », qui le prend sur son sein, qui lui saisit la main, qui mène le combat pour lui. Il s'agit là, certes, de l'ancienne divinité solaire du panthéon hattien, mais l'accent a changé depuis Anitta : c'est elle qui désormais est à la tête du panthéon. Les images aussi sont nouvelles en pays hittite, elles ont une résonance mésopotamienne. C'est une politique délibérée qui fait que le roi dépose dans le temple de la déesse solaire d'Arinna, dans celui de sa fille la déesse Mezoulla, les dieux d'Alep, de Zippashna, de Hahou, des divinités qui seront dès lors adorées en pays hittite : le dieu de l'Orage d'Alep, Teshoub, la déesse Hepat, sa parèdre, la déesse Allatoum, d'autres encore. Et l'on ne saurait se contenter des dieux seuls : avec eux, on déporte en pays hittite ceux qui savent ordonner leurs rituels, agencer leurs fêtes, s'adresser à eux. Dès lors, l'influence religieuse hourrite imprégnera le panthéon hittite.

Dans le concert des nations

Passé le Taurus, passé l'Euphrate « comme un lion », avec les campagnes de Hattousil, les Hittites, dès lors, participent pleinement au concert des nations. Les grandes routes commerciales qu'avaient autrefois parcourues les caravanes des marchands assyriens qui portaient vers Assour les richesses des mines anatoliennes et en rapportaient les produits manufacturés des artisans, sont entre leurs mains. La victoire s'affirme non seulement par les incendies des villes dont « la fumée parvient jusqu'à la divinité solaire du Ciel et jusqu'au dieu de l'Orage ». Elle se manifeste aussi par ce trait dont on ne retrouvera plus trace dans l'histoire hittite, mais qui, curieusement, réapparaîtra plus tard dans les *Annales* des rois assyriens : le roi vaincu tirera le char du vainqueur.

La victoire semble à portée de la main ; l'effort sera maintenu par le successeur de Hattousil, Moursil Ier, qui détruira Alep, devant laquelle Hattousil avait échoué, qui parviendra jusqu'à Babylone. Mais les germes de la désagrégation sont déjà là. Le *Rescrit de Telepinou* fait allusion aux troubles qui, dans la famille royale, ont assombri les derniers jours de Hattousil. Parti sur sa lancée, l'État hittite n'est pas encore assez fortement centralisé, organisé pour maintenir cet effort continu qu'exigent les campagnes menées sur des fronts aussi éloignés : il lui manque à la fois la cohésion et peut-être aussi simplement les hommes, le matériel. Les Hittites sont ici en présence d'États qui possèdent de longues traditions militaires, une organisation politique éprouvée, devant lesquels ils ne pourront remporter que des succès temporaires : Alep, prise, leur échappera bientôt ; la campagne contre Babylone ne sera en fait qu'une razzia.

Voici donc venir les mauvais jours : la succession de Hattousil Ier pose des problèmes que le roi pourtant saura résoudre, et les grands s'inclineront devant la volonté qu'il exprima sur son lit de mort : l'héritier qu'il aura désigné sera roi.

Le Testament du roi mourant

Le *Testament* est un long document dont, comme nous l'avons noté, deux versions nous sont parvenues : une akkadienne et une hittite. Le

colophon du texte qui rapporte les déclarations faites par le roi devant la noblesse et les combattants identifie le document par ces mots :

Tablette du Tabarna, du grand roi : Lorsque le grand roi, le Tabarna, était malade à Koussar et que le jeune Moursil fut appelé au trône.

Relisons-le, car c'est sans doute un des plus poignants documents que nous ait laissé le Proche-Orient ancien. Ne doutons pas que nous ayons là les paroles mêmes que prononça le roi devant sa cour assemblée. Certes, d'autres rois l'ont fait, s'adressant à leurs hommes, disant leurs voiontés, qui ne seront pas toujours respectées — les héritiers des rois de France n'eurent souvent pour premier souci, parvenus au trône, que de faire casser le testament de leur prédécesseur —, mais bien peu ont su parler avec une telle liberté d'esprit, une telle franchise, un tel sens humain :

Le grand roi, Tabarna, parla ainsi aux nobles de l'assemblée et aux dignitaires :

« Voyez ! Je suis tombé malade. Le jeune Labarna que je vous ai présenté (en vous disant) : il prendra place sur le trône, moi, le roi, je l'ai appelé mon fils, je l'ai embrassé, je l'ai exalté. Mais il n'a jamais versé une larme, il n'a jamais témoigné de pitié. Il est indigne d'être considéré, il est froid et sans cœur. Moi, le roi, je l'ai appelé auprès de mon lit (et lui ai dit) : « Eh bien, « personne à l'avenir n'élèvera le fils de sa sœur comme son fils adoptif ! » Il n'a pas écouté les paroles du roi, mais celles de sa mère, la vipère !...

« Assez de cela. Ce n'est plus mon fils. Sa mère alors s'est mise à mugir comme un bœuf : « On m'a arraché les entrailles, on a ruiné (mon fils) et « (maintenant) tu vas le tuer. » Mais moi, le roi, lui ai-je fait du mal ? N'en ai-je pas fait un prêtre ? ... N'ai-je pas donné à mon fils Labarna une maison, de nombreuses terres, de nombreux bétail, de nombreux moutons ? Qu'il mange et qu'il boive (en paix). Aussi longtemps qu'il se conduira bien, il pourra venir (dans la ville), mais s'il cherche à créer des difficultés ou des troubles, il demeurera en sa maison.

« Moursil est (désormais) mon fils. Vous devez le reconnaître, vous devez l'installer sur le trône... D'ici trois années, viendra le temps où il partira en campagne. Je me suis déjà efforcé de faire qu'il soit digne d'être roi... Cherchez vous aussi à faire de lui un roi. Si vous l'emmenez en campagne avec vous, alors qu'il est encore un enfant, ramenez-le sain et sauf. Que votre famille soit unie comme l'est celle des loups ! »

Vient ensuite le rappel des troubles qui ont déjà agité la famille royale ; la révolte d'un des fils de Hattousil, la mauvaise conduite de sa fille : « Elle a fait le mal, je ne ferai pourtant point le mal pour cette raison, (mais) elle ne m'a pas voulu appeler son père, je ne la reconnais plus comme ma fille... » et puis ces mots désabusés et les derniers conseils à l'héritier du trône :

Jusqu'ici personne de ma famille n'a voulu m'écouter, mais toi, mon fils, Moursil, tu m'écouteras. Si tu écoutes les paroles de ton père, tu ne boiras que de l'eau et ne mangeras que du pain. Lorsque tu atteindras l'âge d'homme, tu mangeras deux ou trois fois par jour et tu te rassasieras. Lorsque tu parviendras à la vieillesse, alors, bois tant qu'il te plaira et tu pourras alors oublier les conseils de ton père.

Quant à vous, mes principaux serviteurs, vous devez vous souvenir de mes paroles : vous ne mangerez que du pain et ne boirez que de l'eau. Ainsi Hattousa demeurera éminente et mon pays connaîtra paix et tranquillité. Si vous n'écoutez point les paroles du roi, vous ne demeurerez pas en vie, vous êtes perdus... Ainsi en advint-il à propos des instructions de mon grand-père... Il avait proclamé son fils Labarna comme son héritier, mais ses serviteurs et les grands ne suivirent pas ses instructions et mirent Papahdilmah sur le trône. Et alors, combien d'années s'est-il écoulé (avant leur punition) et combien ont échappé à leur sort ? Les palais, où sont-ils ? N'ont-ils pas disparu ?... Ainsi (en) soit-il. »

Le grand roi, Labarna, parla (ensuite) à Moursil, son fils : « J'ai dit ce que j'avais à dire. Que l'on lise cette tablette devant toi chaque mois. Ainsi conserveras-tu mes paroles et le souvenir de ma sagesse dans ton cœur... »

Le grand roi, Labarna s'adressa ainsi à Hastayar (son épouse) : « Tu laveras mon corps comme il se doit, tu me porteras contre ta poitrine et ainsi tu me mettras en terre. »

Ce qui est très remarquable dans ce texte, à côté de l'humanité des sentiments qu'il exprime, c'est ce ton délibérément laïc qui est absolument nouveau au Proche-Orient ancien : les dieux n'interviennent pas, les choses se règlent entre hommes. A peine est-il question du « dieu » anonyme, de la « divinité » qui a pris soin de remplacer « le lion » par un autre « lion », allusion au prince héritier, mais ce dieu ressemble très fort à ce que nous appellerions la providence. Il y a, certes, une recommandation, qui vient d'ailleurs tout à la fin du *Testament*, comme s'il s'agissait de réparer un oubli, d'être « respectueux des choses qui concernent les dieux, à ne point oublier les offrandes qui leur sont dues ». Mais l'on sent que cela est de pure forme.

Vers Babylone

L'enfant, devenu roi, reprendra la politique de son père adoptif. Le *Rescrit de Telepinou* parlera de son règne en des termes tout semblables à ceux qu'il avait employés pour décrire le règne de ses prédécesseurs, mais s'étendra sur ses conquêtes :

Il marcha ensuite contre Alep. Il détruisit Alep et ramena les prisonniers et les biens d'Alep à Hattousa. Il marcha ensuite contre Babylone et détruisit Babylone. Il abattit les Hourrites et ramena les prisonniers et les biens de Babylone à Hattousa.

Bien après son règne, sous celui du roi Moursil II (vers 1330), on se souviendra de cette marche triomphale, on en redira les épisodes en employant presque textuellement les termes utilisés par Telepinou : « Dans les temps anciens, se lamente le roi devant l'effondrement de la puissance hittite, il pouvait alors détruire des villes telles qu'Alep et Babylone, enlever leurs biens, or et argent, enlever leurs dieux et les déposer devant la déesse solaire d'Arinna. » La phraséologie, qui rappelle aussi de très près celle qu'utilisait Hattousil Ier dans ses *Annales*, sous-entend, de la part des scribes impériaux, une connaissance approfondie des textes, historiques et autres, qui constituaient la bibliothèque royale de Hattousa.

Les *Chroniques babyloniennes* notent aussi la fin de la Ire dynastie de Babylone qu'avait illustrée Hammourapi : « Contre Samsouditana, marchèrent les soldats du pays de Hatti, contre le pays d'Akkad. » La conquête n'était point destinée à durer. Il n'est d'ailleurs pas certain que les Hittites aient pensé à prolonger leur occupation de la Babylonie, pas plus qu'il n'est nécessaire d'imaginer une « résistance » acharnée de la part des Babyloniens. Il est beaucoup plus probable que le raid lancé sur la Babylonie n'ait été qu'une mesure de représailles sans doute provoquée par la présence de contingents babyloniens aux côtés des forces d'Alep, lors de l'attaque contre cette dernière ville. Toutefois, la route du retour vers l'Anatolie se révéla pleine de dangers. L'allusion à la défaite des Hourrites — à travers le territoire desquels passait la route vers Babylone, le long de l'Euphrate — suggère une violente réaction de leur part (sous le règne suivant ils passeront d'ailleurs à l'offensive contre le royaume hittite) que confirme aussi le fait qu'une partie du butin fait à Babylone par les Hittites dut être abandonnée en chemin. En effet, quelque temps plus tard, un des rois de la dynastie kassite, qui succéda à celle de Hammourapi sur le trône de Babylone, rapporte dans une de ses inscriptions comment il ramena de Hana, sur le moyen Euphrate, à Babylone les statues du dieu Mardouk et de la déesse Sarpanitoum qui y avaient certainement été abandonnées par Moursil au retour de sa campagne contre Babylone. Cette dernière donnée est peut-être confirmée ; elle est en tout cas entrée dans « l'histoire traditionnelle » babylonienne qui parle de l'exil imposé par les Hittites au dieu Mardouk et du séjour de ce dernier dans les pays étrangers pendant vingt-quatre ans.

Ce règne glorieux de Moursil s'achève dans le sang, peut-être très

peu de temps après le retour de Babylone. Sans doute, son éloignement a-t-il facilité les intrigues : tel Agamemnon, il mourra de la main de ses familiers :

Et Hantili était grand échanson. Il avait pris comme épouse Harapsili, la sœur de Moursil. Zidanta intrigua auprès de Hantili et ils commirent tous deux une mauvaise action : ils tuèrent Moursil...

Le déclin de l'empire hittite

Moursil disparu de la scène, les Hittites et l'Anatolie passent par une période de troubles et de difficultés : les contacts avec le monde extérieur sont presque totalement interrompus ; de toutes parts, l'empire nouvellement créé est assailli par l'ennemi. D'autres raisons sans doute sont responsables de cet état de choses que le roi Telepinou attribue principalement aux dissensions dans la famille royale. En effet, en dépit des difficultés qui l'assaillent de tous côtés, Hantili, s'il est obligé d'abandonner des territoires étendus, sait organiser la résistance. Bien plus tard, Hattousil III parlera de la ville sainte de Nerik « qui était détruite depuis les jours de Hantili », de « la ville de Tilioura qui avait été désertée depuis son époque », mais des documents qui datent du règne font état des efforts accomplis pour tenir quand même le cœur du pays : « Dans le pays de Hatti, dit le roi, personne n'avait jusqu'ici élevé de fortifications. C'est pourquoi, moi, Hantili, j'ai élevé des forteresses dans tout le pays et j'ai également fortifié Hattousa. » Sur le site de Boghazköy se distinguent sans doute encore les traces des premiers travaux entrepris alors pour protéger la capitale. En dépit des défaites, du repli, des meurtres qui vont ensanglanter les annales de la famille royale, du manque de continuité dans la direction, ces rois éphémères, qui sont à peine plus que des noms pour nous, sauront maintenir l'essentiel, préserver les fondements de la grandeur future. Hantili eut probablement un règne assez long, une fin sans doute paisible ; mais son fils et les enfants de ce dernier sont assassinés par un nommé Zidanta, son beau-fils, qui s'empare du trône et qui est lui-même assassiné par son propre fils Ammouna après un règne assez bref. A ce dernier succède Houzziya.

Cette période de troubles n'est d'ailleurs point sans intérêt au point de vue de la politique extérieure qui demeure une des principales préoccupations. Nous sommes au temps où, sur le flanc oriental des Hittites, les Hourrites, rassemblés sous l'égide d'une dynastie indo-européenne, créent ce vaste empire du Mitanni qui jouera pendant de longues années un rôle extrêmement important au Moyen-Orient, s'étendra du Tigre à la Méditerranée, tiendra l'Assyrie en vasselage,

contractera des alliances familiales avec les pharaons de la XVIIIe dynastie. Le plus ancien roi du Mitanni qui nous soit connu, Barattarna, est sensiblement contemporain du hittite Zidanta. La route barrée aux Hittites vers l'Orient par les Hourrites, les rois de Hattousa tenteront, avec succès semble-t-il, une politique d'alliance avec leurs voisins immédiats, en particulier avec le puissant royaume de Kizzouwatna, dont le territoire recouvre en partie la Cilicie, s'étend probablement vers le nord, dans la région du haut Euphrate et constitue ainsi une sorte d'État-tampon entre Hittites et Hourrites. Le premier traité conclu par les Hittites avec un de leurs voisins est celui que contractèrent Zidanta et Pilliya (ou Palliya) de Kizzouwatna, traité qui semble avoir été constamment renouvelé au cours des règnes suivants : Ammouna (ou Houzziya) avec Sounassoura Ier de Kizzouwatna ; Telepinou avec Ispoutahsou (dont une des bulles retrouvée à Tarse, en Cilicie, porte le titre de « grand roi », ce qui en fait théoriquement l'égal politique des rois de Hatti) ; puis Hattousil II avec Paddatissou ; enfin entre Souppiloulioumа et Sounassoura II (vers 1380-1345) ; après quoi le Kizzouwatna paraît avoir été définitivement absorbé par l'empire hittite.

Très fortement influencé par le milieu hourrite, le Kizzouwatna paraît avoir joué un rôle d'intermédiaire dans la transmission des idées religieuses, et peut-être plus spécialement dans le domaine des rituels religieux et de la magie, entre le monde hourrite et le monde hittite. Il est en effet caractéristique à cet égard qu'un rituel qui décrit l'installation dans son nouveau temple du dieu de l'Orage de Kizzouwatna et de la déesse Hepat, rituel attribué au roi Pilliya, ait été retrouvé, en plusieurs exemplaires dans les archives de Boghazköy, à côté d'un grand nombre d'autres textes rituels de même origine.

Le dernier roi de ce que nous regardons comme l'Ancien Empire est Telepinou. Les renseignements qu'il nous donne sur ses prédécesseurs, dans la longue introduction historique de son *Rescrit* qui deviendra la « Bulle d'Or » de l'empire hittite, il ne les prodigue guère sur son propre compte. Sans doute est-il un usurpateur, quand bien même il appartient certainement à la famille royale : « Lorsque je montai sur le trône de mon père... », dira-t-il, sans préciser toutefois qui était son père. Il n'est pas douteux qu'il s'agisse ici du trône ancestral.

Avec Telepinou la règle et la loi vont désormais régir les rapports entre les divers membres de la famille royale, entre ceux-ci et les grands du royaume : le choix n'est plus laissé au roi de désigner son héritier, de l'adopter, de le faire reconnaître par les grands. L'épisode de la désignation du prince héritier, qui nous est connu par le *Testament* de Hattousil, le rôle que semblent jouer dans cette désignation les grands, a mené à penser qu'à l'origine la royauté hittite était élective, opinion fondée surtout sur d'assez vagues conceptions du monde

indo-européen primitif. Il est tout à fait improbable que les grands aient jamais « choisi » le roi : ce que fit Hattousil, ce que firent d'ailleurs bien après lui, dans un milieu culturel et politique tout à fait différent, les rois d'Assyrie, c'est de faire *reconnaître* l'héritier qu'ils avaient choisi. Par le seul jeu des rancunes provoquées par l'élimination de tel ou tel postulant au trône, la stabilité intérieure était mise en jeu. Les quelque cinquante années qui ont précédé le règne de Telepinou ne l'avaient que trop clairement montré. Le roi décidera donc des règles de succession et il apparaîtrait qu'elles continuèrent d'être observées jusqu'à la fin de l'empire : « Le prince premier-né sera roi. S'il n'y a point de prince (de premier rang), un fils du second rang sera roi (c'est-à-dire né d'une concubine et non de la grande reine). S'il n'y a point de successeur mâle, que l'on choisisse un mari pour la fille aînée et celui-ci deviendra roi. » La primogéniture devient la règle qui remplace le choix. A sa mort, le règlement qu'il avait édicté sera observé : c'est la princesse Harapsili, seule héritière légitime, qui transmettra à son époux les droits à la couronne. Le *Rescrit* est adressé aux « grands, aux gardes du corps, aux serviteurs du palais, aux échansons, aux serviteurs de la table, aux cuisiniers, aux porte-sceptres, aux chefs des mille, aux chambellans » (pour autant que ces titres de fonctions correspondent aux termes hittites), ce corps qui constitue « le pays légal » que d'autres textes, peu nombreux, mais notamment le *Testament* de Hattousil, appellent le *pankou*, l'ensemble (des notables) qui sont donc évidemment ceux qui approchent le roi. Le reste de la population a, certes, une existence « réelle », comme l'atteste le code hittite qui la répartit en trois groupes ethniques formant les trois entités du pays hittite : hittite, louwite et palaïte, les trois grands groupes indo-européens. C'est à ces groupes, qui n'ont littéralement pas voix au chapitre, que Hattousil interdit d'adresser la parole au jeune Moursil, c'est-à-dire qu'il leur refuse le droit de participer aux affaires du royaume : « Les anciens (entendez ceux qui administrent les communautés rurales et urbaines) de Hatti ne t'adresseront pas la parole, non plus qu'un homme de (la ville de)..., ni un homme de Hemmouwa, ni un homme de Tamalkiya, ni un homme de... Aucun des hommes du pays ne t'adressera la parole. »

La conclusion paraît évidente : d'un côté, le roi, la noblesse, les grands dignitaires ; de l'autre le peuple — sans doute les anciennes populations indigènes conquises par les envahisseurs hittites, nullement tenues en esclavage d'ailleurs, mais qui n'ont aucune part aux affaires de l'État — : d'un côté, les « gens de la même parenté » auxquels fait allusion le *Rescrit de Telepinou*, c'est-à-dire cette caste étrangère qui s'est imposée aux populations autochtones — le roi, la noblesse — de l'autre la plèbe. La conception de l'État, les rapports sociaux ne paraissent ainsi guère différents entre l'organisation du royaume

hittite et celle du Mitanni où, également, c'est une caste étrangère, indo-européenne, qui domine une population conquise.

Le *pankou* joue également quelquefois le rôle d'une haute cour de justice à laquelle, au début de l'empire, paraissent être soumis les cas qui intéressent directement l'État ; le *Rescrit de Telepinou* fait en effet allusion à un jugement passé par le *pankou*. En tout état de cause, cette institution qui paraît jusqu'à présent unique dans les annales de l'ancien Orient méditerranéen, disparaît à partir de l'époque de Telepinou et les institutions de l'État hittite, notamment sous le Nouvel Empire, ne diffèrent plus guère de celles des autres monarchies orientales.

A la réorganisation des institutions de l'État inaugurée par l'instauration de strictes règles de succession répond, également, sous le règne de Telepinou, une sorte de codification des dispositions légales. En plusieurs exemplaires, mais malheureusement incomplet, nous est parvenu un *Code* dont la date de composition remonte certainement au temps du Moyen Empire. Retenons ici que c'est une profonde refonte des institutions, aussi bien politiques que légales, qui marque les débuts du Moyen Empire : ces bases stables une fois établies, les Hittites pourront songer à nouveau à l'agrandissement.

L'Orient vers 1400

Telepinou et ses successeurs ne semblent guère avoir entrepris d'importantes opérations militaires. La seule trace de leur activité dans le domaine de la politique extérieure est fournie, jusqu'à présent, par ces traités conclus entre le Hatti et le Kizzouwatna, dans lesquels les deux partenaires apparaissent sur un pied d'égalité, témoin ce passage du traité conclu entre Zidanta et Pilliya : « Sa Majesté, le grand roi Zidanta, roi du pays de Hatti, et Pilliya, roi du pays de Kizzouwatna, ont conclu un traité (d'amitié) et se sont ainsi mis d'accord : Les villes que Pilliya a prises appartiendront de nouveau à Sa Majesté ; celles de Pilliya, que j'ai prises appartiendront de nouveau à Pilliya... » Un des traits constants de la politique hittite apparaît ici : assurer les marches orientales du pays, non toujours sans difficultés, comme on voit, puisque le traité fait état d'hostilités ou à tout le moins d'incidents de frontières que le Hittite entend régler sans en tirer un avantage particulier : politique bien comprise qui, tout en maintenant le Kizzouwatna dans une certaine sujétion, laisse subsister entre lui et les grands empires un puissant État-tampon. Non sans difficultés d'ailleurs, puisque Souppiloulliouma rappellera dans le préambule du traité qu'il conclut à son tour avec le Kizzouwatna qu'« autrefois, avant l'époque de mon grand-père, le pays de Kizzouwatna était devenu une partie du pays hittite (sans doute allusion aux anciens traités d'alliance et d'amitié et non à une annexion pure et simple) (mais) plus tard, le pays de Kizzouwatna s'est séparé du pays hittite et a rejoint le pays hourrite... ».

En effet, le grand danger est, à ce moment, présenté par les Hourrites qui pressent sur les bords de la Méditerranée et, de leur côté, cherchent des alliances avec les princes de Syrie du Nord, voisins du Kizzouwatna. Ce même Pilliya avait également conclu un traité avec le roi Idrimi d'Alalakh, qui est lui-même en relation d'amitié avec le roi hourrite dont il reconnaît la suzeraineté et qui, fort de cet appui, n'hésite pas, comme il le dit dans l'inscription qui couvre sa statue, à razzier le pays hittite, à s'emparer de plusieurs villes et retourner chez lui avec son butin : « Le pays de Hatti ne mobilisa pas ses troupes et ne marcha pas contre moi : je fis ce qui me plut. » Le Hatti ne se sent pas assez fort pour punir cet infime roitelet par crainte de provoquer une riposte des Hourrites.

Sur cette période, nous avons malheureusement trop peu de documents, mais tout ce que nous en connaissons suggère une intense activité diplomatique — bien plus qu'une activité militaire — dont témoignent de nombreux indices : les textes d'Alalakh, des allusions recueillies dans la correspondance diplomatique des pharaons de la XVIIIe dynastie égyptienne, retrouvée à Tell al-Amarna et, surtout, les préambules historiques des traités conclus, parfois beaucoup plus tard, entre les Hittites et leurs vassaux de Syrie. C'est ainsi que le traité conclu entre Moursil II et Alep — vassale des Hittites à l'époque — rappellera le temps où Alep tomba sous la dépendance hourrite, et conclut un traité formel avec les Hourrites. Les positions, maintenues avec tant de difficultés par les Hittites en Syrie du Nord, tombent les unes après les autres. Un des prédécesseurs de Souppiloulliouma devra abandonner un sanctuaire au Kizzouwatna et en transporter la divinité à l'abri des incursions ennemies qui de toutes parts envahissent les frontières. La capitale, Hattousa, sera elle-même la proie des flammes.

Souppiloulliouma

Un des rares rois hittites dont le nom ait, pour nous, une signification précise, c'est « Celui de la Pure Fontaine », comme Hattousil est « Celui de (la ville de) Hattousa ». La plupart des autres rois portent des noms qui sont également ceux de divinités, principalement hattiennes. C'est à lui que revient l'honneur d'avoir rétabli la puissance hittite malgré une situation qui apparaît comme catastrophique. La tâche qui l'attend — et à laquelle l'ont préparé les campagnes qu'il a menées du temps de son père — est immense : faire face à l'ennemi,

le repousser au-delà des frontières, réorganiser les territoires dévastés. Il s'y dévouera tout au long de sa carrière et, à sa mort, l'empire hittite atteindra des limites qu'il n'avait jamais connues, reviendra sur l'Euphrate, s'assurera la Syrie du Nord. Le Mitanni aura disparu comme grande puissance. Désormais, les affaires du Proche-Orient seront dictées par les Hittites : l'Égypte va bientôt se désintéresser de son empire ; Babylone n'a plus que des prétentions à la grandeur, qui se manifestent par les récriminations de ses rois ; l'Assyrie n'est pas encore en mesure d'intervenir : libérée de l'emprise mitanienne, elle façonne ses armes.

Le nom de Souppiloulioumа est apparu dans l'histoire du Proche-Orient bien avant que l'on ait été en mesure de dire qui étaient les Hittites. La correspondance diplomatique des derniers pharaons de la XVIIIe dynastie égyptienne, retrouvée en 1887 sur le site de la capitale du pharaon Aménophis IV, à Tell al-Amarna en moyenne Égypte, renfermait une lettre adressée par Souppiloulioumа à « Houriya, le roi d'Égypte, mon frère », autrement dit à Aménophis IV, lettre qui est à la fois conciliante — elle rappelle les bonnes relations qui existaient entre Souppiloulioumа et Aménophis III et exprime le vœu qu'elles se maintiennent avec son successeur — et une prise de position péremptoire : Souppiloulioumа se décerne le titre de « grand roi », ce qui est en soi toute une politique. En effet, ainsi se dira son ennemi mortel, Toushratta de Mitanni, le beau-frère d'Aménophis III : entre les deux grands rois, Toushratta qui tient la Syrie du Nord, Souppiloulioumа qui veut mettre fin à la menace que représente l'empire mitannien, la lutte va s'engager.

La première campagne menée par Souppiloulioumа contre le Mitanni se termine par un revers. Toushratta pourra écrire à Aménophis III : « Lorsque l'ennemi (hittite) marcha contre mon pays, le dieu Teshoub, mon seigneur, les délivra entre mes mains. Il n'en est aucun qui retourna en son pays. Vois, du butin que j'ai fait sur les Hittites, je t'envoie un char, deux chevaux, un jeune garçon et une jeune fille. » Victoire précaire sur ce qui n'était probablement qu'une reconnaissance hittite en territoire ennemi. L'épreuve de force ne viendra qu'après une soigneuse préparation diplomatique et militaire de la part de Souppiloulioumа. Il assurera la sécurité de ses frontières septentrionales et méridionales par la conclusion de traités avec le pays de Hayasa, ce dernier traité confirmé par le mariage d'une sœur de Souppiloulioumа avec le prince Houqqana, et avec le roi Sounassoura de Kizzouwatna. L'attaque hittite se fera le long de l'Euphrate qui est traversé au nord de Malatya jusqu'à la capitale mitannienne, Wassouganni — dont le site n'a pas été retrouvé mais qui doit sans doute être localisée dans la région du Habour. Toushratta, sagement, refuse le combat et disparaît dans la steppe avec ses forces,

mais la puissance militaire du Mitanni est brisée. Au cours de sa marche de retour, Souppiloulioumа reçoit la soumission des princes de Syrie du Nord. Plusieurs des traités conclus à cette occasion nous ont été conservés : avec le Nouhasse, avec Ougarit, avec Amourrou, principautés qui, les unes avaient jusque-là relevé du Mitanni, les autres de l'Égypte. Alep, Alalakh et, à l'occasion d'une campagne suivante, Karkemish, après un siège de huit jours, tombent au pouvoir des Hittites. Dans les deux grandes métropoles syriennes, à Alep et à Karkemish, Souppiloulioumа installe comme rois deux de ses fils : Telepinou, « le prêtre », et Piyassili.

La soudaine apparition des Hittites sur la scène mondiale a d'énormes répercussions. Lorsque Toushratta, assassiné, disparaît, la nouvelle dynastie mitannienne, avec Artatama et le fils de ce dernier, Soutarna, reconnaissent l'indépendance de l'Assyrie où Assour-oubalit assume à son tour le titre de « grand roi » et affirmera bientôt ses prétentions à prendre la succession du Mitanni en Syrie du Nord. Le fils de Toushratta, Mattiwaza (ou Shattiwaza), après avoir en vain cherché refuge à la cour de Babylone, trouvera asile auprès de Souppiloulioumа qui le réinstallera sur le trône et lui donnera une de ses filles en mariage. Dans la version du traité conclu à cette occasion, le jeune prince rappelle comment il se jeta aux pieds du roi : « Sur les rives du fleuve Marassantiya, je me suis jeté aux pieds de Mon Soleil, Souppiloulioumа, le grand roi, le roi du pays hittite, le héros, aimé du dieu de l'Orage. Le grand roi m'a tendu la main et s'est réjoui de ma présence. Il m'a demandé des nouvelles de la situation au Mitanni... et le grand roi, le héros, m'a dit : « Si je renverse Souttarna et défais le « Mitanni, je ne t'abandonnerai pas ; je te considérerai comme mon fils... « et je te rétablirai sur le trône de ton père... » Quelques lignes plus loin, le prince rappelle dans quel état de dénuement il arriva auprès de Souppiloulioumа, « avec seulement trois chars, deux soldats hourrites et deux serviteurs, n'ayant que les vêtements que je portais et rien d'autre... ».

La politique de Souppiloulioumа à l'égard du Mitanni reconstitué grâce à lui et à l'aide qu'apportera son fils, le roi de Karkemish, à Mattiwaza, vise à créer, face à l'Assyrie, déjà menaçante, un État-tampon, politique pleinement justifiée par les événements ultérieurs, mais que les Hittites, pour des raisons encore inconnues, n'ont pu poursuivre. Peu de temps après la mort de Souppiloulioumа, l'Assyrie occupera l'ancien royaume de Mattiwaza et la frontière sera reportée à l'Euphrate.

Les rapides conquêtes de Souppiloulioumа — il rappelle dans le traité conclu avec Mattiwaza qu'il occupa la Syrie du Nord « en une seule année » et que le Liban et l'Euphrate constituent désormais les frontières de l'empire hittite — lui valent un immense prestige dans

tout le Proche-Orient. Il eut, apparemment, trois épouses dont l'une, sans doute la dernière, qui porte le nom (hittite) de Tawananna, rappelle fièrement, sur son sceau, qu'elle est « fille du roi de Babylone » ; elle survécut au roi et avec elle, Moursil II, qui succéda à Souppiloulioumа, eut les pires démêlés. S'il n'était pas particulièrement remarquable d'épouser une princesse babylonienne, les rois kassites considérant volontiers leurs filles comme une monnaie d'échange, il est beaucoup plus curieux de voir que la veuve de Toutankhamon lui demanda un de ses fils en mariage « afin de n'avoir pas à épouser un de ses sujets ». Ce curieux épisode est relaté dans les *Annales* de Souppiloulioumа rédigées par Moursil II : il prend place au moment où Souppiloulioumа est devant Karkemish dont il entreprend le siège :

Pendant que mon père était dans la région de Karkemish, il envoya Loupakki et Teshoub-zalma contre Amqa qu'ils attaquèrent et d'où ils ramenèrent des déportés et du bétail. Lorsque les Égyptiens entendirent parler de l'attaque contre Amqa, ils prirent peur, d'autant plus que leur seigneur Toutankhamon venait de mourir. La reine d'Égypte, devenue veuve, envoya un messager à mon père et lui écrivit ainsi : « Mon mari est mort et je n'ai pas de fils. On dit que tu as beaucoup de fils. Envoie-m'en un afin qu'il devienne mon mari ; je répugne à prendre un de mes sujets et à en faire mon époux. » Lorsque mon père entendit cela, il convoqua les grands en conseil et leur dit : « Jamais rien de semblable ne m'est arrivé. » Il décida d'envoyer Hattou-ziti, le chambellan (lui disant) : « Va, rapporte-moi des nouvelles : il se peut que l'on cherche à me tromper. Peut-être ont-ils quand même un prince... » Pendant l'absence de Hattou-ziti en Égypte, mon père enleva la ville de Karkemish... L'envoyé égyptien, Hani, se présenta... avec une lettre dans laquelle la reine d'Égypte lui disait : « Pourquoi dis-tu : « Il se peut qu'ils veuillent me tromper ? » Si j'avais un fils, écrirais-je à un pays étranger d'une manière qui est humiliante pour moi aussi bien que pour mon pays ?... Mon mari est mort et je n'ai pas de fils. En serai-je réduite à prendre un de mes sujets et à en faire mon mari ? Je n'ai écrit à aucun autre pays, mais seulement à toi. On dit que tu as de nombreux fils. Donne-moi un de tes fils, qu'il devienne mon mari et roi du pays d'Égypte. » Parce que mon père était compatissant, il accéda aux désirs de la reine et décida de lui envoyer un de ses fils.

Mais le prince ne devait point atteindre l'Égypte. Dans une des prières, le roi Moursil rappellera que son père avait donné un de ses fils à l'Égypte mais qu'« on le tua alors qu'il était en route ». L'union des empires ne se fera pas.

Les difficultés du Nouvel Empire

Moursil II succède à son père et à son frère Arnouwanda qui, tous deux, meurent de la peste à peu d'intervalle. Dès le début du règne, c'est la révolte générale des vassaux. Pendant des années — les *Annales* décennales enregistrent des campagnes menées presque chaque année par le roi en personne —, Moursil devra concilier ses devoirs religieux, auxquels il paraît avoir été très attaché, avec les exigences militaires. Sur la frontière orientale, la situation ne paraît pas avoir exigé d'effort particulier : les princes de la famille royale qui règnent à Alep et à Karkemish sauront faire face au danger pendant que le roi réduit le puissant royaume d'Arzawa dont le prince cherche refuge en Ahhiyawa, mais d'où il est extradé, et mènera une série de campagnes qui se prolongeront pendant tout son règne contre les tribus turbulentes des Gasgas — sur la frontière septentrionale — et contre le royaume de Hayasa, au nord-est.

Des intrigues égyptiennes provoquent une révolte en Syrie : Karkemish est enlevée par un ennemi non identifié pendant l'absence de son roi, Piyassili, qui avait rejoint Moursil pour participer à ses côtés aux fêtes religieuses de Koummani pendant lesquelles il tombe malade et meurt. En la neuvième année de son règne, Moursil apparaît en Syrie et réoccupe sans grandes difficultés Karkemish où le fils de Piyassili, Sahourounouwa, est intrônisé.

Lorsque Moursil meurt, vers 1315, après un règne d'une trentaine d'années, assombri par des querelles de famille, dans lesquelles figure de manière proéminente la veuve de Souppiloulïouma, la princesse babylonienne dont les intrigues causèrent la mort de la propre femme de Moursil, par une épidémie introduite par des prisonniers de guerre égyptiens et qui dura plus de vingt ans, par des difficultés inattendues dans l'Ouest de l'Anatolie, il laisse à son fils Mouwatalli un empire intact, agrandi même, dont les frontières sont assurées par les liens de vassalité qui unissent les pays limitrophes aux Hittites. Les troubles qui ont ouvert le règne de Moursil ne se répètent point à l'accession de Mouwatalli : l'Arzawa est maintenu dans la vassalité par de nouveaux traités conclus avec les princes des diverses provinces. Mais un nouveau danger se précise : les pharaons de la XIXe dynastie entendent recouvrer les terres syriennes perdues sous le règne d'Aménophis IV et de ses successeurs. Vers 1300, une campagne de Sethi Ier amène les Égyptiens jusqu'à l'Oronte et Kadesh, mais la paix sera cependant préservée : il y a probablement beaucoup plus de littérature que de réalité dans les déclarations du pharaon parlant du « misérable pays des Hittites, où il en a fait un grand massacre ». Mais à Kadesh encore reviendront les Égyptiens en la cinquième année du règne de Ramsès II (1285). Il y rencontrera Mouwatalli et l'armée hittite grossie des contingents alliés, parmi lesquels, aux dires des scribes égyptiens qui ont répété à satiété, d'ordre du pharaon, sur les murs des temples le récit d'une victoire imaginaire, des peuples inconnus jusque-là dans les textes hittites : Dardaniens, Philistins, Shardanes,

qui apparaissent, par contre fréquemment dans les textes égyptiens. En fait, l'incompétence militaire de Ramsès II faillit mener les Égyptiens à la déroute. Elle fut évitée de justesse par le courage personnel du pharaon et l'indiscipline des contingents hittites qui se dispersèrent pour piller le camp égyptien. Les Hittites demeurent en possession de leurs positions, les améliorent même puisque Mouwatalli pourra pénétrer en Syrie jusque dans la région de Damas et s'y maintenir. Le prince d'Amourrou, Bentesina, qui avait fait défection au moment de l'avance égyptienne, est exilé : c'est le frère de Mouwatalli, Hattousil, qui lui donnera asile dans la principauté où il a le titre de « roi », à Hakpis, dans la région nord-est de l'empire. Pendant les campagnes de Syrie, afin d'être plus à proximité des opérations, Mouwatalli avait déplacé la capitale à Datassa, dans le Sud de l'empire, abandonnant Hattousa qui fut probablement enlevée et pillée au cours d'un raid des tribus Gasgas.

A sa mort, Mouwatalli ne laisse pas d'héritier direct, mais seulement un fils d'une épouse de second rang, Ourhi-Teshoub, qui lui succédera sans difficulté, soutenu d'ailleurs loyalement par son oncle, Hattousil : la loi de Telepinou aura été observée. Mais bientôt, des difficultés naissent entre le jeune roi, qui prend comme nom de trône celui de Moursil (III). Sur les événements qui amenèrent Hattousil à se révolter contre son neveu nous ne possédons d'autres détails que ceux, sans doute tendancieux, que nous donne Hattousil. Aucun texte du règne d'Ourhi-Teshoub n'est parvenu jusqu'à nous. Sans doute les archives de Hattousa ont-elles été soigneusement expurgées à l'accession de Hattousil, comme en témoigne la présence de nombreuses bulles portant le sceau d'Ourhi-Teshoub, retrouvées à Hattousa et fixées autrefois à des documents qui ont disparu. Hattousil avait probablement une cinquantaine d'années au moment de sa révolte et un homme qui avait commandé en chef sous son frère Mouwatalli au moment de la bataille de Kadesh, qui avait assuré l'occupation hittite dans la région de Damas, n'était probablement guère disposé à accepter sans se plaindre les humiliations que lui imposa Ourhi-Teshoub. Il les supporta, nous dit-il, « par respect pour son frère pendant sept années », mais, ajoute-t-il, Ourhi-Teshoub « voulut me dépouiller complètement. Il m'enleva Hakpis et Nerik (Nerik était un des grands centres religieux du Hatti et Hattousil y était à la fois roi et grand prêtre du dieu de l'Orage) : alors, je me révoltai, mais bien que je me sois révolté, je n'ai point péché en l'attaquant avec mes chars ou en l'assaillant dans sa demeure. Je lui déclarai ouvertement la guerre (lui disant) : « Tu as cherché une querelle. Tu es le grand roi, quant à « moi, de la seule forteresse que tu m'a laissée, j'en suis encore roi. « Allons, qu'Ishtar de Samouha et le dieu de l'Orage de Nerik décident « entre nous. » Si maintenant quelqu'un, tenant compte de ce que

j'écrivis à Ourhi-Teshoub (on notera que Hattousil ne fait jamais allusion à son neveu qu'en lui donnant le nom qu'il portait avant d'assumer le nom de trône de Moursil) disait : « Pourquoi l'as-tu mis « sur le trône si tu lui écris à présent pour lui déclarer la guerre ? » je répondrai : « S'il ne s'était jamais querellé avec moi, est-ce que les « dieux auraient fait que lui, un grand roi, soit défait par un petit « roi ?... » Ma Dame, la déesse Ishtar, apparut en rêve à ma femme et lui dit : « Je suis venue à l'aide de ton mari et tout Hattousa se joindra « à lui »... Ishtar me fit une très grande faveur. Elle abandonna Ourhi-Teshoub et dans nulle autre que sa propre ville, Samouha, elle l'enferma comme un porc dans sa bauge... et tout Hattousa se rallia à moi... »

L'ancien roi et ses partisans furent traités avec magnanimité : Ourhi-Teshoub fut envoyé en exil dans la province syrienne de Nouhasse. Tout au long du règne de Hattousil on le retrouvera intriguant avec l'Égypte, avec la Babylonie, correspondant avec l'Assyrie. Il sera finalement exilé « du côté de la mer », sans doute dans l'île de Chypre.

Le règne de Hattousil est, pour le Hatti, une période de paix et de prospérité. Des relations de bon voisinage s'établissent, et se renforcent, avec l'Égypte et la Babylonie, sans doute motivées par la puissance grandissante de l'Assyrie. En 1269, est conclu le fameux traité entre le Hatti et l'Égypte, paraphé d'un côté par Hattousil et son épouse, Poudou-hepa, de l'autre par Ramsès II. Nous savons que l'original était gravé sur une plaquette d'argent : une copie en babylonien en a été retrouvée dans les archives de Boghazköy ; la version égyptienne est connue par les inscriptions du Ramesseum et du temple de Ramsès II à Karnak. Treize ans plus tard, ces relations amicales furent renforcées par le mariage d'une des filles de Hattousil avec Ramsès II (1256) : de cette union est née une amicale correspondance échangée entre les deux cours et, premier exemple du fait, une « visite officielle » de Hattousil III à Ramsès II.

Sous le règne de Hattousil, la capitale est ramenée à Hattousa, reconstruite ; les archives royales sont recopiées et déposées dans les dépôts mêmes où la plupart des documents ont été retrouvés.

Son fils, Touthaliya (IV), lui succède ; sa mère, Poudou-hepa, jouant pendant les premières années du règne le rôle de régente : un certain nombre de documents diplomatiques datant du début de son règne sont authentifiés par son sceau et celui de Poudou-hepa. Une grande campagne en Occident menée par le roi amènera les armées hittites — qui cherchent vainement à résoudre le problème présenté par l'instabilité de l'Arzawa et du pays d'Assouwa (sur la côte de la mer Égée, dont le nom survivra dans celui de la province romaine d'Asie) — jusqu'au contact des Grecs : témoin de son passage, subsiste encore le grand

relief qui domine la passe de Karabel qui mène vers la mer. C'est la première fois que les Hittites pénètrent aussi loin vers l'Occident : la conscience du danger, qui s'est précisément matérialisé dans ce secteur, les mène sur des voies nouvelles, mais l'effort consenti n'a pu y parer.

La catastrophe finale

Aussi soudaine aussi complète et totale qu'ait été la catastrophe dans laquelle a disparu l'empire hittite, il n'en reste pas moins que les Hittites ont sans doute pris pleine conscience, dès avant l'épreuve finale, de l'insécurité des temps et ont tenté de la surmonter. Mais aux facteurs connus sont venus s'ajouter des données nouvelles, quant à elles absolument imprévisibles. Regrettons que les *Annales* de Hattousil III n'aient jamais été rédigées ou qu'elles ne nous soient pas parvenues. Sans doute, bien des choses qui demeurent obscures s'éclaireraient d'elles-mêmes, comme aideraient aussi à préciser bien des points les *Annales* — inconnues — de Touthaliya IV et de ses successeurs.

Les points névralgiques sont l'Occident et l'Orient ; le danger ne peut venir ni de Syrie ni d'Égypte. En Orient, où l'Assyrie de Salmanasar Ier, de Toukoulti-Ninourta Ier avait donné suffisamment de preuves de ses désirs d'expansion aux dépens du Hanigalbat et de l'empire hittite, les frontières paraissent assurées par l'existence du royaume de Karkemish, de celui d'Alep — peut-être plus tard absorbé par le premier — qui ancrent la frontière sur l'Euphrate et la Syrie du Nord. En fait, ici rien n'arrivera, pour des raisons qui paraissent fort simples : Toukoulti-Ninourta disparaît, assassiné, vers 1098. L'Assyrie entre, à nouveau, dans une de ces périodes de quiescence qui sont comme un des leitmotive de sa destinée. Pendant près d'un siècle, elle ne jouera aucun rôle dans les affaires du Proche-Orient. Le danger, prévu de ce côté, ne s'est pas matérialisé. La mort de Toukoulti-Ninourta et l'abandon de la politique d'expansion assyrienne interviennent à peu près au moment où Hattousa succombe. Ainsi s'explique pourquoi le royaume de Karkemish a pu se maintenir ou se reconstituer après le passage des Peuples de la Mer, pourquoi aussi Malatya, sur le haut Euphrate, a pu devenir, après le désastre, un des centres de renouveau hittite, pourquoi ont pu se constituer ces petits États néo-hittites de Syrie du Nord ; pourquoi les Araméens peuvent s'installer à la même époque dans la même région : l'Assyrie n'est pas intervenue parce qu'elle n'a pas pu intervenir. Si nous retenons que sa grande politique, a toujours été l'expansion vers l'Occident et la Méditerranée, politique qu'elle n'a finalement menée à bien qu'avec les Sargonides, il a fallu de bien graves raisons — que suggère l'histoire — pour qu'elle laisse

ainsi passer l'occasion inespérée : la seule véritable, du point de vue assyrien, est l'impuissance. Les frontières d'Orient demeureront donc en paix jusqu'à la fin, à l'exception de troubles qui sont dans la nature des choses et que les Hittites ont toujours connus dans ce secteur : tribus montagnardes qu'il est impossible de réduire, et dont est typique l'épisode de Mita de Pahhouwa.

En Occident, où les Hittites prévoient des difficultés, elles seront le fait de l'Ahhiyawa, de l'Arzawa, des États-tampons de Mira et de Kouwaliya : là, la politique d'apaisement ne portera pas de fruits. Mais si la possibilité d'un conflit n'a pas échappé aux Hittites, nous en sommes réduits aux conjectures quant aux mesures qu'ils ont prises pour faire face à une situation qui devient rapidement menaçante. De ce côté, point de forteresses, comme Karkemish en Orient, qui gardent les frontières, en tout cas, point de cet ordre de grandeur. Sans doute parce qu'ici la frontière est trop fluide, trop peu défendable.

Touthaliya IV, qui sent se préciser le danger, va tenter cette grande réforme des structures de l'État, laquelle ne s'explique que dans la perspective du conflit imminent auquel il faut, de toute nécessité, faire front. Bien que trop d'éléments nous manquent pour apprécier pleinement aussi bien les conditions alors prévalentes que les mesures prises par les Hittites pour y faire face, certains faits ne laissent pas de confirmer cette impression d'une politique de consolidation de l'empire qui s'étend aux domaines les plus divers.

Notons ici que c'est sous Touthaliya IV que les fortifications de Hattousa et surtout du « Königsburg » sont renforcées. La politique étrangère se fait conciliante — témoins les précautions réelles et non pas seulement oratoires, avec lesquelles Touthaliya IV expose ses griefs au roi d'Ahhiyawa. On sent percer le désir de ne pas envenimer les choses. Il en est de même quant aux relations avec l'Assyrie : le roi hittite cherche à maintenir le *statu quo* sur les frontières : il n'y réussira pas. Une grande campagne vers la mer Ionienne, que les armées hittites atteindront sans doute si le monument de Karabel est bien, comme il paraît, à dater de son règne, le mènera à travers les pays d'Arzawa et d'Assouwa. L'Ahhijawa qui poursuit ou laisse ses alliés poursuivre une politique hostile aux Hittites est sans doute maintenu en respect pendant quelque temps. En Orient, Touthaliya reconnaît un rang égal au sien à Toukoulti-Ninourta Ier qui succède à son père Salmanasar. A l'occasion de sa succession au trône, il lui adresse des vœux et souhaite que les bonnes relations qui ont prévalu entre les deux pays du temps de Salmanasar se maintiennent. Peine perdue encore une fois : malgré l'avis que le roi hittite donne à l'Assyrien de ne pas attaquer le pays de Papanhi, sur le haut Euphrate, Toukoulti-Ninourta en fera l'objectif de sa première campagne et en ramènera prisonniers 28 000 Hittites. Les choses en resteront apparemment là, sur le plan

militaire, mais Touthaliya aura recours à des représailles économiques à l'égard de l'Assyrie : dans le traité conclu avec le roi d'Amourrou, Shaouška-mouwa, l'Assyrie est clairement désignée comme l'ennemie et les relations commerciales avec elle sont interdites au vassal. Enfin, dans le domaine des prétentions politiques, théoriques plus que réelles, Touthaliya IV sera le premier parmi les rois hittites à prendre, et il le fera en même temps que Toukoulti-Ninourta Ier, le titre de « roi de la totalité ». Cette prétention commune à la royauté universelle présage le choc militaire que des circonstances imprévues préviendront pourtant.

Il est remarquable qu'à cette politique étrangère de « présence » et d'affirmation ait correspondu une politique intérieure de renforcement de l'autorité royale aussi bien dans le domaine religieux que dans la sphère administrative. Nous possédons un très grand nombre de textes religieux qui témoignent, non de la volonté royale de « réformer » la religion, mais de lui donner une forme plus régulière, d'uniformiser le culte et les images cultuelles. La plupart des descriptions d'idoles datent de son règne, comme aussi les innovations ou réglementations apportées aux cérémonies dans les temples provinciaux à l'ordonnance des fêtes religieuses. Tout ceci devait tendre à créer un clergé contrôlé par l'État et un culte uniformisé étendu à tout l'empire. Presque toutes les « instructions » pour les fonctionnaires, militaires ou civils (bien que les deux catégories se confondent fréquemment) datent également de son règne. L'empire était en voie de prendre sa forme définitive, politique, sociale, religieuse au moment où la catastrophe intervint.

Touthaliya IV meurt vers 1220. L'empire va durer une cinquantaine d'années sur lesquelles nous sommes aussi mal renseignés que possible : l'ordre des derniers rois n'est pas même assuré. A Touthaliya succède son fils Arnouwanda, puis un autre Touthaliya dont un fragment de tablette rappelle peut-être les cérémonies du couronnement. Le dernier roi hittite connu porte le nom du fondateur du Nouvel Empire, Souppiloulioumа. Étrange rencontre qui veut aussi que le dernier empereur romain ait porté le nom du fondateur de la ville et le dernier roi assyrien le même nom qu'un des plus fameux conquérants ! Étrange magie des mots. Lorsque le destin s'acharne et que les temps sont révolus, les hommes pensent-ils conjurer le destin en lui opposant des mots qu'ils croient chargés de puissance magique ? Mais encore plus étrange est sans doute que les espoirs se retrouvent à ce moment en pays hittite, qui sent la catastrophe toute proche. Ces espoirs prévaudront également au moment où, quelques siècles plus tard, l'Assyrie, obscurément, sentit approcher la fin. Ceux qui avaient en main, à des moments aussi différents de l'histoire, des destins d'empires ont essayé de maintenir les choses en l'état où elles étaient par des excès de légalité : là où la force n'est plus, le droit peut-être, la légalité prévaudront, et ceux qui les ont foulés aux pieds du temps de leur puissance s'y attachent comme au seul et suprême espoir. Lorsque Asarhaddon faisait jurer aux princes mèdes vassaux de se montrer loyaux envers Assour-bani-apal, il entendait prévenir les intrigues dans la famille royale, disait ses membres, les généraux, les fonctionnaires, qui ne pouvaient prétendre au trône, et ajoutait : « Assour-bani-apal seul est votre seigneur... » Souppiloulioumа, le dernier du nom, se rappellera que « le pays hittite est plein de descendants de la royauté », obligera les fonctionnaires, militaires et civils, à prêter ce serment dont se font l'écho, à plus de quatre siècles de distance, les paroles d'Asarhaddon :

> Je ne protégerai que les descendants de mon seigneur Souppiloulioumа. Je ne me liguerai pas avec un autre homme, que ce soit un descendant de Souppiloulioumа (Ier), de Moursil, de Mouwatalli ou de Touthaliya.

Il est curieux que de telles précautions aient été prises à l'égard des membres, fort nombreux sans doute, de la famille royale, qui ne paraissent pas constituer un grand danger pour le pouvoir légitime. En effet, aucun document, à quelque époque que ce soit, ne fait allusion — après que le *Rescrit de Telepinou* ait réglé les problèmes de succession — à des révoltes contre le pouvoir légitime. Les princes paraissent s'être satisfaits de leur sort de gouverneurs de provinces ou de villes, de chefs militaires ou de « scribes » (personnage qu'il faut sans doute prendre comme l'équivalent du haut fonctionnaire) à la seule exception de Hattousil III qui a peut-être un peu trop souvent protesté de sa bonne foi, sans pourtant en convaincre parfaitement ses contemporains, à commencer par son propre fils, Touthaliya IV.

La plupart des derniers textes que nous ont livrés les archives de Hattousa sont écrits d'une main rapide et négligée, souvent difficile à lire, qui ne ressemble en rien à l'écriture posée et digne des scribes des temps passés : la décadence dont on voit mal les raisons, qui se manifeste jusqu'en un domaine aussi particulier que celui de l'écriture, précède la disparition totale. Les archives conservent pourtant leurs documents anciens auxquels viennent se mêler d'étranges textes : consultations d'oracles, plaintes contre des adversaires, contre Maddouwatta, allié à l'Ahhiyawa, qui pénètre sans difficulté dans les provinces occidentales de l'empire et s'empare de « tout le pays d'Arzawa », ou contre Mita, de Pahhouwa, qui fait des incursions dans l'Est du pays. Les Hittites n'ont plus la force de réagir. Gilbert Murray aurait parlé ici, comme il fit si justement à propos d'un moment de l'histoire grecque, de *failure of nerves*.

L'invasion des barbares

Il est extrêmement malaisé de reconstituer les événements qui provoquent la disparition de l'empire. A Hattousa, les textes se taisent brusquement et ne font que laisser prévoir la catastrophe. Les causes internes ne sont point évidentes. Les précautions prises par Souppiloulioumа II ne sont guère différentes quant au fond de celles qu'ont prises ses prédécesseurs pour assurer la continuité dynastique. Des grandes puissances, le seul danger réel paraissait ne pouvoir venir que de l'Assyrie, et ici, où Karkemish barre la route à l'Assyrie, les rapports sont régularisés une nouvelle fois par un traité entre le roi hittite et le roi de Karkemish, Talmi-Teshoub (qui appartenait d'ailleurs à la famille royale). L'Assyrie n'atteindra Karkemish que sous le règne de Sargon II, au VIIIe siècle. Si le petit royaume néo-hittite de Karkemish a pu résister si longtemps à l'assaut assyrien, on voit mal comment l'empire n'aurait pu y faire face, si là s'était matérialisé le danger. L'Égypte ne compte pas, depuis que Ramsès II a fait la paix avec le monde hittite. Elle ne joue plus de rôle important dans les affaires de l'Asie : elle vit repliée sur elle-même. On a posé, comme cause de faiblesse interne, la présence de milliers de déportés en Anatolie : la même question se pose donc ici qui se pose à propos de l'Assyrie. Mais est-il certain que l'Anatolie était aussi peuplée de déportés que le fut l'Assyrie ? Y aurait-il eu une révolte des hilotes ? Rien de semblable n'apparaît, mais sans doute ne pouvons-nous accuser ici que notre ignorance.

Le grand fait que signalent les textes égyptiens, c'est la brusque descente des Peuples de la Mer à partir de leurs lointaines patries — Balkans, plaine de Russie — le long des côtes de l'Asie Mineure, de la Syrie, jusqu'en Égypte. Contre de telles forces déchaînées, qui vont de l'avant avec l'inexorabilité du destin, qui portent la destruction des civilisations urbaines dans leur seul mouvement, ceux dont la tâche est de maintenir ce qui s'est acquis au prix d'un labeur millénaire et assidu ne peuvent que fuir, mourir sur place ou perdre leur identité dans le flot mouvant, s'y joignant, se laissant emporté par lui, retrouvant la primitive nature du barbare. Ainsi en fut-il. Le mouvement avait commencé depuis longtemps et quelques indices, comme la mention d'une bataille navale livrée par la flotte hittite de Souppiloulioumа II à des navires d'Alashiya (Chypre), qu'il s'agisse d'une révolte de l'île ou d'une collusion entre Peuples de la Mer et pirates cypriotes, sont les signes avant-coureurs de la catastrophe.

Lorsque Merneptah succède à Ramsès II, l'Égypte des poètes célèbre, comme elle le fait d'ailleurs à chaque nouvelle accession, les bienfaits que le nouveau règne va lui conférer. L'Égypte en paix, qui venait de voir se prolonger un règne dont la durée apparaissait comme

miraculeuse, croyait qu'à son image le reste du monde demeurait immobile.

Les scribes dirent donc :

> Sois heureux, pays tout entier. Les temps propices sont arrivés. Un maître a été donné à tous les pays. La justice a chassé l'erreur. Les fauteurs de trouble sont tombés sur leurs faces... Les dieux sont satisfaits ; leur cœur est heureux. On vit dans la joie et l'émerveillement...

On croirait relire Virgile et la quatrième *Églogue* : l'annonce des temps nouveaux, le retour de l'âge d'or.

En la cinquième année de règne de Merneptah, des hommes, en foule, sortent du désert lybien, se lancent à l'assaut de l'Égypte qui saura pourtant les arrêter, tant les uns, sans doute, sont effrayés de leur propre audace, les autres convaincus de leur supériorité. Qui y a-t-il parmi les envahisseurs ? Des Lybiens, sans doute, mais à côté d'eux des peuples aux noms étranges dont la plupart n'avaient jamais été dits. Les Shakalash et les Shardanes sont déjà connus. Ramsès II utilisera leurs contingents comme mercenaires à Kadesh. Mais d'autres noms, nouveaux ceux-là : Akaiwasha, Loukka. Les peuples sont en marche, de l'occident de l'Asie Mineure, du sud de la côte anatolienne : Ahhiyawa et Loukka des textes hittites. Le point de départ de leur attaque sur l'Égypte dit leur audace et la route qu'ils ont prise : de la mer Égée en suivant la côte anatolienne viennent les Ahhiyawa ; sur la côte ils enrôlent dans leurs rangs des peuplades Loukka et cinglent vers l'Égypte. Repoussés, ils reviendront à la charge, sous le règne de Ramsès III. Cette fois-ci la route est différente que justifie l'ampleur de la tentative. Il ne s'agit plus d'un raid de pirates plus ou moins bien équipés, plus ou moins bien menés : c'est un véritable mouvement de peuples, des masses énormes qui se mettent en marche : après l'avant-garde, repoussée, vient le gros des troupes. Des navires, de lourds chars aux roues pleines, tirés par des attelages de bœufs, mènent les uns, pendant que les autres suivent la côte : hommes, femmes, enfants, bétail, équipement. On porte tout avec soi, on est parti sans pensée de retour.

En l'an 8 de Ramsès III (vers 1190), ils sont aux portes de l'Égypte. Une nouvelle fois, ils y seront arrêtés, mais si l'Égypte sait se protéger, d'autres succomberont :

> Au 8 de Sa Majesté (Ramsès III)... les pays étrangers conspirèrent dans leurs îles. D'un seul coup, des pays disparurent et furent balayés. Aucun pays ne tint devant eux : Hatti, Kode (Cilicie), Karkemish, Arzawa, Alashiya...

Jusqu'aux bouches du Nil arrivent « les Philistins, les Djeikers, les Shakalash, les Dananéens, les Weshwesh... »

Ainsi redisent les textes sur les murs du temple de Médinet Habu à Thèbes, la victoire de Ramsès III, un des grands moments de l'histoire qui ne gardera pas le souvenir de la plupart des noms rappelés ici. Quelques-uns demeureront pourtant : Philistins qui se maintiendront en Canaan et donneront leur nom à la partie du pays qu'ils occuperont ; Djeikers, que l'on retrouvera à Dor, au sud du Carmel, où ils se livreront à la piraterie. Les Dananéens (?) qui ne sont peut-être point ceux d'Homère, réapparaîtront dans les inscriptions de Karatépé, au VIIIe siècle : ils sont installés en Cilicie, dans la plaine d'Adana. Seuls les textes égyptiens mentionnent la grande invasion et la grande peur. Ils mentionnent encore le camp en Amourrou (Syrie du Nord) où se rassemblèrent les « peuples du Nord » avant de descendre vers l'Égypte. Ils ne disent naturellement pas toute l'histoire. Ougarit disparaît dans la tourmente et bien d'autres villes encore de Syrie. Ils attribuent la fin de l'empire hittite aux Peuples de la Mer mais il n'est pas du tout certain que ceux-ci soient directement responsables de la destruction de Hattousa. H. Otten qui connaît parfaitement le site de Boghazköy, serait assez disposé à attribuer la destruction de la ville à un ennemi assez proche des Hittites au point de vue culturel et fait remarquer, à ce propos, que le sanctuaire rupestre de Yazilikaya et ses reliefs qui montrent dieux et rois hittites n'a pas été touché par ceux qui ont détruit Hattousa.

Il y a en effet quelque chose d'assez curieux ici : à Ougarit par exemple, certainement détruite par les Peuples de la Mer, les temples ont subi le sort de la ville. Pourquoi cette différence de traitement à Hattousa, différence, peut-être plus apparente que réelle d'ailleurs (la destruction n'était pas aisée à Yazilikaya) ? Les temples de Hattousa ont quand même disparu avec la ville. Il n'en reste pas moins vrai qu'il n'est pas du tout assuré que ce sont des hordes barbares qui ont envahi le plateau hittite. Il n'est pas impossible d'imaginer que l'histoire de Maddouwatta présage les événements qui provoquèrent la chute de l'empire hittite. L'aventurier apparaît sous le règne de Touthaliya IV et vit encore sous celui de Souppiloulioumа II.

Rappelons en quelques mots l'épisode. Sous Touthaliya, le roi d'Ahhiyawa et un certain Attarissiya empiètent sur les territoires hittites dans l'Ouest de l'empire. Maddouwatta, chassé par Attarissiyas, cherche refuge chez le roi hittite qui lui octroie le pays de Zippashla avec le statut de vassal et le charge de surveiller la frontière avec l'Ahhiyawa et l'Arzawa. Mais la politique a ses lois : à peine en charge, Maddouwatta cherche à se rendre indépendant, fait cause commune avec l'Ahhiyawa et Attarissiya, s'empare de territoires hittites et, avec ses nouveaux alliés, lance un raid, par mer, sur une autre dépendance hittite, Alashiya (Chypre). On croirait presque assister à une répétition de la grande invasion des Peuples de la Mer.

On a vu Akaiwasha et Loukka figurer à côté des Peuples de la Mer de la première tentative d'invasion de l'Égypte sous Merneptah. Il n'est pas improbable que la seconde vague ait comporté une nouvelle fois des contingents de l'Ahhiyawa et des bandes menées par des aventuriers comme Maddouwatta qui, mieux que les Peuples de la Mer, connaissaient le chemin de Hattousa.

Des langues et de l'écriture

Les textes de Kültepe

Les premières indications quant aux hommes, aux langues, aux villes d'Anatolie sont apparues dans la correspondance et dans les textes économiques des « colons » marchands assyriens qui vivaient au milieu des populations indigènes et parcouraient le pays en tout sens. Elles sont, certes, peu nombreuses et n'ont pu être interprétées avec quelque sûreté qu'à partir du moment où les textes de la bibliothèque de Boghazköy ont été connus et étudiés. Notons seulement ici, ce qui n'est apparu que plus tard, qu'un certain nombre de mots du vocabulaire hittite indo-européen sont déjà utilisés par les marchands assyriens, preuve suffisante à elle seule de l'importance qu'assume ce dialecte et de l'étendue du territoire sur lequel il est parlé, la région méridionale et orientale du haut plateau anatolien. A côté de ces quelques mots, relevons des noms de personnes, dont certains (ou seulement parfois les éléments formatifs) se retrouveront plus tard dans les textes hittites et, bien entendu, les noms toponymiques qui persisteront quand bien même les formes varieront.

Les archives de Boghazköy

En 1915, le savant tchèque B. Hroznýy annonçait au monde savant incrédule et hostile qu'il avait découvert une langue indo-européenne dans les textes des archives de Boghazköy (l'ancienne capitale hittite de Hattousa). Après bien des hésitations, on finit par se rallier à son opinion qui allait, dans les conclusions qu'il fallait bien en tirer, à l'encontre de tout ce que l'on concevait alors sur les migrations des Indo-Européens. A vrai dire, Hrozný avait été précédé dans cette voie par l'assyriologue danois, J. A. Knudtzon qui avait essayé et largement réussi à interpréter, par l'indo-européen, une lettre adressée par le pharaon Aménophis III au roi d'Arzawa, Tarhoundaraba, lettre retrouvée dans les archives diplomatiques de la XVIIIe dynastie à Tell al-Amarna. Mais, effrayé par sa propre audace, Knudtzon abandonnait bientôt les recherches qu'il avait effectuées dans ce sens.

Or, nous savons aujourd'hui que cette lettre est rédigée en hittite et que le pays d'Arzawa avec lequel les pharaons étaient en correspondance se situe sur la côte méridionale d'Asie Mineure, que ce fut un des plus dangereux adversaires des Hittites.

En 1919, le savant suisse Forrer notait la présence de huit langues différentes à Boghazköy, mais il en oubliait une neuvième.

Proto-hittite

Cette langue, dont nous ne possédons que de très courts textes, est celle des prédécesseurs des « Hittites » indo-européens en Asie Mineure, de la population indigène qu'y trouva le roi d'Akkad, Naram-Sin, contre laquelle lutta, pour assurer son hégémonie sur le haut plateau anatolien, Anitta, le premier prince « hittite ». C'est là, spécifiquement, la langue *hittite*, le parler du pays de Hatti, laquelle n'a rien de commun avec la langue des envahisseurs indo-européens à laquelle les modernes ont donné par une curieuse extension le nom de hittite, de même que les Indo-Européens installés en Asie Mineure ont continué d'appeler *Hatti* le pays dont ils s'étaient emparés. Pour ne pas compliquer les choses plus que nécessaire, les modernes ont donc baptisé « proto-hittite » la langue qui devrait s'appeler simplement hittite, sans que le terme implique, ce qu'il suggère pourtant, que le « proto-hittite » soit l'ancêtre du « hittite ».

Quelques textes très courts — dont un fragment de mythe —, des bilingues, en proto-hittite et hittite dont il y a peu à tirer, quelques mots prononcés par les prêtres au cours de cérémonies religieuses, mais un très grand nombre de noms de divinités, adoptées par les Hittites indo-européens sont à peu près tout ce qui nous reste de cette langue, probablement déjà morte à l'époque de l'empire et qui n'a survécu que dans le culte de certaines divinités. Les Hittites eux-mêmes ne la comprenaient plus guère. Tout ce que nous pouvons en dire de certain est qu'il s'agit d'une langue agglutinante qui fait un très large emploi de préfixes et de suffixes. Aucune relation n'apparaît clairement avec d'autres langues connues.

Palaïte

Encore moins bien connue que le proto-hittite est la langue d'une région de l'empire hittite qui apparaît, dans le code, à côté du pays hittite proprement dit et de la région louwite. Sous le Nouvel Empire, le Pala est une des marches du royaume, fréquemment ravagée par les Gasgas et donc probablement à localiser dans le Nord du pays, en direction de la Paphlagonie classique.

Des recherches récentes paraissent prouver qu'il s'agit d'une langue indo-européenne (ce qui cadrerait avec les divisions géographiques correspondant aux territoires occupés par les trois groupes d'envahisseurs indo-européens : pays hittite, pays palaïte, pays louwite).

Les textes en palaïte ne se sont trouvés jusqu'à présent qu'attestés dans le culte du dieu Zibarwa.

Louwite

C'est la langue du pays de Louwiya qui recouvre toute la partie sud-ouest de l'Asie Mineure (y compris le pays d'Arzawa) et s'étend jusqu'en Cilicie (Kizzouwatna). Il s'agit ici d'un dialecte indo-européen, très proche du hittite, et très largement documenté par des bilingues en louwite et hittite et des documents, surtout magiques, rédigés entièrement en cette langue.

Le vocabulaire est indo-européen, mais, comme en hittite, de très larges emprunts sont apparemment faits à des langues indigènes.

Le louwite paraît se subdiviser en un certain nombre de dialectes dont l'un est le langage du « hittite hiéroglyphique » et dont l'autre est devenu le lycien de l'époque classique. Certains noms que l'on retrouve déjà dans les tablettes de Kültepe et ailleurs, et ce jusqu'à l'époque hellénistique, ainsi que les noms des dieux de Kanesh, sous-entendent l'existence d'une large variété de dialectes louwites.

Hittite hiéroglyphique

Les monuments, connus depuis le siècle dernier, couverts d'une écriture qui apparut immédiatement comme un système hiéroglyphique, découverts depuis la Syrie jusqu'aux terres euphratéennes, sur le plateau anatolien, en bordure de la mer Égée, firent naître cette intuition géniale chez un de ceux qui les étudièrent les premiers, l'Anglais Archibald Sayce, qu'ils appartenaient tous à une seule et même civilisation : de cette époque datent les débuts de l'archéologie et de l'histoire hittites. Mais les efforts, fondés sur de fausses prémisses ou des idées préconçues, pour déchiffrer cette écriture — efforts qui s'étendent sur quelque quatre-vingts années déjà — n'ont guère été couronnés de succès. Quelques noms propres, de rois et de villes, n'ont certes pu résister longtemps à l'intuition ou à la chance des chercheurs, mais ce n'est pas avant ces toutes dernières années que le déchiffrement du « hittite hiéroglyphique » a fait un pas décisif, grâce aux recherches

vallée perdue de Cilicie, d'un bilingue en hittite hiéroglyphique et phénicien. Le document tant attendu était enfin trouvé qui confirmait des recherches antérieures et plaçait enfin le problème du déchiffrement — et celui de la langue — sur des bases solides. Le plus ancien document sur l'écriture hiéroglyphique hittite — un simple signe — est apparu à Kültepe, en même temps que des tablettes dans la couche I B qui date des environs de 1800 avant notre ère. Vient ensuite le sceau du roi de Kizzouwatna, Ispoutahsou, bilingue, hiéroglyphique et cunéiforme, contemporain du roi hittite Telepinou (vers 1650). A partir de la dynastie de Souppiloulioumа (1390), l'écriture hiéroglyphique, que les rois utiliseront couramment sur leurs sceaux (bilingues, très fréquemment, hittite hiéroglyphique et cunéiforme) et sur certains monuments rupestres se trouve également en usage hors d'Anatolie proprement dite (Cilicie, Syrie), mais c'est surtout après la disparition de l'empire qu'elle se répandra, surtout en Syrie du Nord, mais aussi bien en Anatolie centrale (région de Kayseri) que le long de l'Euphrate et jusqu'à Hamath, vers le sud ; les monuments élevés par les princes des petits États néo-hittites seront couverts d'inscriptions rédigées dans cette écriture. Elle aura cours jusqu'au VIIIe siècle.

Pendant quelque trois siècles, les Hittites impériaux ont utilisé ces deux moyens d'expression, l'écriture cunéiforme et les hiéroglyphes ; l'une sert à la rédaction des textes littéraires qui constituent la masse des archives de Boghazköy ; l'autre sert, grâce à son caractère monumental, à rédiger les inscriptions des sceaux royaux, à noter les noms divins ou ceux des rois et des reines sur les monuments rupestres ; mais peu d'inscriptions de quelque étendue datent de cette période. D'autre part, il ne paraît pas faire de doute que l'écriture hiéroglyphique a également servi, sous l'empire, comme moyen de notation courant : les textes cunéiformes font assez fréquemment allusion aux documents rédigés sous cette forme et écrits sur des tablettes de bois. Aucun de ceux-ci ne nous est naturellement parvenu.

La langue dans laquelle sont rédigées les inscriptions écrites en hittite hiéroglyphique est un dialecte louwite.

Hittite

Le « hittite » est la langue officielle de l'empire hittite : c'est celle en laquelle sont écrits aussi bien les documents officiels — traités, lettres, instructions, chartes de donations — que les textes littéraires et religieux retrouvés dans les archives de Boghazköy. Langue de civilisation, elle a certainement été adoptée par les roitelets d'Anatolie pour leur correspondance avec le gouvernement de Hattousa, ainsi qu'en témoignent les minutes de lettres à eux adressées ainsi que quelques documents retrouvés au hasard des fouilles. Les Hittites appellent « langue des gens de Nesa » celle que nous appelons « hittite ». En effet, quelques rituels religieux introduisent des passages, en hittite, par ces mots : « le prêtre prononce alors ces paroles dans la langue des gens de Nesa ».

Langue à flexion indo-européenne, son vocabulaire présente de nombreuses correspondances avec le vocabulaire indo-européen : *watar*, « eau », *genu*, « genou » (latin *genu*) *kwis*, « qui » (latin *quis*), mais comme la plupart des langues indo-européennes attestées en Asie Mineure (louwite en particulier), de très larges emprunts paraissent avoir été faits à des langues indigènes : *titita*, « nez », *kunna*, « (main) droite » et quantité d'autres termes.

Hourrite

Langue de culture également, le hourrite est très largement attesté dans les archives de Boghazköy. A côté d'un grand nombre de rituels hittites dans lesquels figurent de longs passages en hourrite, introduits par l'adverbe *hourlili*, « en langue hourrite », des textes entiers rédigés dans cette langue révèlent son importance aux points de vue culturel, religieux et politique. C'est la langue dans laquelle est rédigée, entre autres, la longue lettre adressée par Toushratta de Mitanni à Aménophis III d'Égypte, vers 1400 avant notre ère et retrouvée dans les archives diplomatiques de Tell al-Amarna. Les fouilles récentes, à Mari, sur le moyen Euphrate, à Ougarit, sur la côte méditerranéenne, d'autres encore en haute Mésopotamie attestent, par la présence de textes hourrites recueillis sur ces divers sites, l'importance qu'on ne saurait exagérer du rôle joué par les Hourrites dans les destins du Proche-Orient ancien, et dans le développement des idées religieuses. Ce ne sont en effet pas seulement des textes de rituels magiques, mais des textes littéraires d'une part, des lettres de l'autre qui témoignent de l'existence d'une véritable civilisation, d'une culture qui a contribué à la diffusion des idées mésopotamiennes sur une large partie du monde antique. La célèbre *Épopée de Gilgamesh*, aux origines sumériennes, adaptée en babylonien et en assyrien, a été traduite en hourrite. Un fragment de cette traduction a été retrouvé à Boghazköy et c'est sans doute sur cette traduction qu'a été faite la traduction de l'épopée en hittite. Le mythe de Koumarbi est connu à la fois par une version hittite et par divers fragments hourrites qui représentent sans doute l'état original du texte, extraordinaire essai de syncrétisme religieux qui met en cause aussi bien des divinités du panthéon babylonien que des dieux hourrites, et qui représente le premier état de la *Théogonie* d'Hésiode.

Avant la disparition de l'empire mitannien, l'un des royaumes hourrites, qui recouvrent la haute Mésopotamie, la Syrie du Nord, l'Assyrie et les régions frontalières proches de la Perse, le hourrite, en tant que langue, dut avoir une audience étendue ; de là l'existence de nombreux dialectes hourrites : la langue de la lettre de Toushratta n'est pas exactement celle des textes hourrites de Boghazköy, lesquels diffèrent également des textes hourrites de Mari, d'Ougarit. L'ourartéen, encore parlé dans la région arménienne à l'époque assyrienne, est un dialecte hourrite.

Du point de vue grammatical, le hourrite diffère radicalement des langues indo-européennes et des langues sémitiques : il s'agit d'une langue de type agglutinant qui fait un très large emploi de suffixes qui s'attachent les uns aux autres. Il n'est pas impossible qu'une relation puisse être un jour établie entre le hourrite et certains langages encore usités au Caucase.

Arien

Les origines ariennes de la dynastie qui régna sur le Mitanni à l'époque de la XVIIIe dynastie égyptienne sont connues depuis longtemps. Un bon nombre de noms propres, de rois comme de particuliers, certains termes techniques relatifs à l'organisation militaire, par exemple, relevés dans des textes d'origine hourrite, s'expliquent parfaitement par l'indo-européen. Ces noms et ces mots se retrouvent, à cette époque, tout le long de la côte syrienne et palestinienne, avec des prolongements, parfois massifs, vers l'intérieur des terres, comme en Cilicie (l'ancien Kizzouwatna). Les rois mitanniens invoquent des divinités comme Indra, Varouna, Mitra et les gémaux Nasatya, dieux du panthéon indien. Il n'est pas impossible que la classe dominante au Mitanni comme dans d'autres royaumes hourrites — rois et guerriers — ait parlé un dialecte indien. Si aucun texte rédigé dans cette langue ne nous est parvenu, elle est attestée par la présence de certains termes techniques employés dans le traité sur l'entraînement des chevaux dû au Mitannien Kikkouli retrouvé, dans une version hittite, dans les archives de Boghazköy : *aika-wartanna*, « un tour » = sanscrit, *eka vartana-m* ; *tera-wartanna*, « trois tours » = sanscrit, *tri vartana-m* ; *panza-wartanna* « cinq tours » = sanscrit, *panca vartana-m*, etc.

Akkadien

Dans leurs relations diplomatiques, les Hittites ont fait très largement usage de la langue diplomatique internationale de l'époque, le dialecte babylonien de l'akkadien (le groupe sémitique oriental qui comprend le babylonien et l'assyrien), se conformant, à cet égard, à l'usage international de l'époque. Il est intéressant de noter que la plupart des traités conclus par les Hittites avec leurs voisins du sud et de l'est sont rédigés en deux versions, l'une hittite, l'autre akkadienne, alors que les traités conclus avec leurs voisins de l'ouest ne sont attestés qu'en version hittite. D'autre part, la correspondance diplomatique utilise surtout l'akkadien (bien que le hittite soit également attesté dans ce domaine), et un certain nombre de copies de textes akkadiens — surtout des textes religieux ou magiques — figurent dans les archives de Boghazköy.

Sumérien

Le sumérien, l'ancienne langue de la Mésopotamie, supplantée par l'akkadien, était demeuré, là où il avait été autrefois parlé, langue littéraire et langue religieuse et surtout, parce qu'il était sous-jacent au système d'écriture cunéiforme, le fondement de l'éducation des scribes. Toutes les cultures qui ont utilisé le système d'écriture cunéiforme ont ainsi été forcées de passer par une éducation sumérienne : les Hittites n'ont pas fait exception et de nombreux vocabulaires sumériens-hittites, qui sont en fait des dictionnaires, ont été retrouvés.

Le système d'écriture

Conjointement au système d'écriture hiéroglyphique qui est certainement une invention anatolienne, les Hittites se sont exprimés dans l'immense majorité de leurs textes au moyen du système d'écriture cunéiforme dont la connaissance leur est venue de Mésopotamie, très probablement par l'intermédiaire des Hourrites. Très rapidement, les signes, extrêmement nombreux, du syllabaire cunéiforme sumérien (et akkadien) ont été réduits par les Hittites, mais au lieu de se satisfaire d'écrire toujours syllabiquement, les scribes hittites ont utilisé une sorte de tachygraphie, employant, à côté de mots hittites découpés en syllabes, des mots akkadiens ou sumériens (ces derniers représentés dans la plupart des cas par un seul signe). Ces « idéogrammes » n'étaient très certainement pas lus avec la valeur qu'ils avaient originairement, mais en hittite. Ainsi, l'idéogramme (ou sumérogramme) LUGAL, « roi », lorsqu'il apparaissait dans un texte hittite, était prononcé, au nominatif singulier, *hassus*, lecture indiquée, dans la plupart des cas, par la syllabe *-us* ajoutée à l'idéogramme, donc LUGAL-*us*. Le procédé a, pour les modernes, certains avantages puisque le sumérien et l'akka-

dien sont connus. Il a également ses inconvénients : de très nombreux mots hittites sont constamment écrits sous une forme idéographique et leur lecture hittite risque de n'être jamais connue.

Hommes et dieux

Les textes font allusion aux « mille dieux de Hatti ». Innombrable panthéon que l'on n'a point hésité à qualifier de chaos. La tâche est loin d'être aisée qui consisterait à vouloir tout ordonner et tout classer dans des catégories logiques. Dans ce monde divin, tout est fluide, depuis la conception même du numineux jusqu'à la nature et les fonctions des divinités.

Mais il y a probablement moins de divinités foncièrement différenciées qu'il ne pourrait apparaître à première vue. Un grand nombre de dieux et de déesses ne sont que des formes locales qui représentent, où qu'ils soient adorés, un seul et même type divin, un même principe numineux. Ainsi en est-il des innombrables « dieux de l'Orage », des innombrables déesses, qualifiées ici d'Ishtar, là de Hepat. S'il est loisible aux textes de mentionner « tous les dieux de l'Orage », « toutes les Ishtar », c'est très certainement parce que l'on avait pleinement conscience que tous les dieux de l'Orage, que toutes les Ishtar participaient de la même nature. *Mutatis mutandis*, le phénomène est le même qui fait que la Vierge de Fatima est et n'est pas la Vierge de Lorette. A côté du fait religieux, il est important de tenir compte des réalités ethniques, des facteurs politiques, dans la mesure même où l'empire hittite s'étend à l'Anatolie, inclut des parties de la Syrie du Nord et de la haute Mésopotamie, rassemble des populations qui, du point de vue racial, linguistique et culturel, diffèrent des Hittites proprement dits. Sur le vieux fond anatolien, déjà largement diversifié, sont venus se greffer les apports, minimes mais réels, des Hittites indo-européens, puis, dès l'Ancien Empire, les apports hourrites, tout imprégnés eux-mêmes d'influences mésopotamiennes. Des tendances diverses, des modes de pensée extrêmement différenciés — qui vont du naturisme de l'Anatolie primitive aux conceptions ordonnées du panthéon mésopotamien — se conjuguent ici : leur point de rencontre sera le panthéon hittite.

Néanmoins, dans ce chaos (qui sans doute ne l'est que pour nous), apparaissent certaines normes constitutives qui font que le panthéon hittite est ce qu'il est, dans toute sa complexité : d'une part, la constitution de familles divines qui groupent un dieu, sa parèdre, leurs enfants, leur cour ; d'autre part, une donnée centrale de la religion anatolienne considérée sur le plan local, association d'une source à une montagne. A la source, féminine, sera liée la montagne considérée

comme une hypostase du dieu de l'Orage. Ce principe, dégagé par E. Laroche, est constant. Il relève sans doute de la plus ancienne religiosité anatolienne ; il s'est perpétué à travers toute la longue histoire de la région : l'union des eaux de la terre — là où sont les eaux vives réside un principe numineux — avec les eaux du ciel. La montagne attire l'orage, le dieu qui la provoque résidera donc sur les hauteurs.

C'est sur ce système primitif que vient se greffer, à partir de la constitution de l'empire, et sans doute sous l'influence d'idées mésopotamiennes transmises par les Hourrites, un véritable système théologique qui va regrouper les divinités en « cercles » (*kaluti*). Le processus est déjà à l'œuvre sous l'Ancien Empire : les *Annales* de Hattousil Ier parleront, et précisément à propos d'une divinité hourrite, de la déesse « Hepat, fille de la déesse Allatoum », cette dernière étant elle-même une divinité mésopotamienne ; première ébauche ici d'une systématisation qui n'ira qu'en se renforçant.

Le fait d'ailleurs qu'une divinité est intégrée à une famille divine ne lui retire pas nécessairement son individualité propre. Le dieu de l'Orage de Nerik — un des grands centres religieux hittites — est une divinité locale d'origine proto-hittite. Il sera plus tard considéré comme un des fils du dieu de l'Orage de Hatti et, par voie de fait, comme une des grandes divinités du culte impérial. Néanmoins, son culte demeure localisé à Nerik ; autour de lui, se groupe un cercle de divinités infernales.

Il n'est donc pas impossible de concevoir le panthéon hittite de l'époque impériale sur le modèle du système solaire : au centre, le grand dieu de l'Orage de Hatti autour duquel gravitent ses satellites, les membres de son *kaluti*, dont certains sont également dotés de leurs satellites propres.

Dans ses grandes lignes, car il est impossible d'entrer dans le détail de problèmes qui ne peuvent intéresser que des spécialistes, le panthéon officiel de l'empire s'organisera donc ainsi :

Au centre, le grand dieu de l'Orage de Hatti et sa parèdre, la grande déesse solaire d'Arinna, puis leurs enfants : le dieu de l'Orage de Nerik, le dieu de l'Orage de Zippalanda, la déesse Mezoulla, enfin, la fille de cette dernière, Zintouhi. Il est important de tenir compte que ces grandes divinités des Hittites indo-européens de la période impériale ne sont autres que celles de leurs prédécesseurs, les Hattiens, divinités anatoliennes qui constituent le véritable noyau de culte. Mais tout ceci demeure d'une extrême fluidité : le problème des assimilations de telle divinité à telle autre, problème dont les Hittites ont eu parfaitement conscience, se complique pour nous d'artifices graphiques qui souvent faussent la perspective.

Posons donc à l'origine, avant l'arrivée des Hittites, un panthéon anatolien, le panthéon hattien. Dans le nombre imposant de divinités

locales assez peu caractérisées émergent quelques grandes figures qui seront, plus tard, celles aussi du culte officiel hittite : la déesse solaire d'Arinna, dont le nom hattien nous est connu, Wouroushemou, mais dont le nom hittite nous échappe encore ; le dieu de l'Orage de Hatti, Tarou et leurs enfants, déjà mentionnés. A côté d'eux, le dieu Telepinou, lui aussi fils du dieu de l'Orage, divinité des forces de la nature, et son épouse, la déesse Hatepinou, qui rassembleront autour d'eux, dans leur « cercle », les divers génies de la végétation.

Les Indo-Européens, Hittites, Louwites et Palaïtes, adoptent ce panthéon tel qu'ils le trouvent ; du point de vue religieux, leur contribution est extrêmement mince mais du plus haut intérêt : le concept de « dieu » s'exprime par le mot *siuna* — qui représente l'indo-européen primitif *dyou* — que l'on retrouve naturellement dans les noms de Zeus et de Ju-piter. Ajoutons à ceci quelques épithètes et appellatifs qui surtout font ressortir l'extrême pauvreté de la religion primitive des groupes indo-européens qui ont envahi l'Asie Mineure, comme d'ailleurs de ceux qui envahiront la Grèce.

Au panthéon hattien de l'Anatolie préhittite, que les Hittites font leur, viennent s'ajouter, dès les débuts de l'empire, sous le règne de Hattousil Ier, des divinités du panthéon hourrite, conséquence des expéditions militaires menées en Syrie du Nord. Par l'intermédiaire des Hourrites, fortement imprégnés de culture mésopotamienne, les divinités babyloniennes parviennent en Asie Mineure: à côté de Teshoub, dieu de l'Orage, de Hepat, sa parèdre, d'autres encore, viendront figurer les grandes divinités du panthéon mésopotamien : Anou, Enlil, Ea. C'est sous l'influence du syncrétisme hourrite que s'élaboreront les grands mythes de *La Royauté aux Cieux* et d'Oullikoummi qui mettent en scène dieux hourrites et divinités mésopotamiennes. De même, des contacts avec la Syrie parviendront aux Hittites les légendes et les mythes qui mettront en cause des divinités cananéennes.

Eclectisme et syncrétisme demeurent donc les deux grands principes de la constitution du panthéon hittite de l'époque impériale ; ces deux principes s'expliquant à la fois par la pauvreté originelle de la pensée religieuse des Hittites indo-européens et par la manière dont, politiquement, s'est constitué l'empire. Mais ceci n'explique point toutefois, ce qui est un phénomène particulier au Proche-Orient ancien, cette propension des Hittites à accueillir aussi facilement les divinités des peuples les plus divers avec lesquels ils ont été en contact, à moins peut-être que la politique impérialiste n'ait exigé que le rassemblement des peuples s'accompagnât du rassemblement des dieux. De même donc que l'empire sera les peuples rassemblés, bon gré mal gré, autour de l'idée née chez les princes de Hattousa, une mosaïque de peuples unis par le seul lien royal, de même le panthéon hittite sera-t-il une juxtaposition de divers panthéons dont on peut, mais malaisément, retracer les

grandes composantes, dans la mesure où nous pouvons différencier les divers strates ethniques.

Aux origines, à l'époque des textes en vieil-assyrien de Kanesh (Kültepe), sont attestées un certain nombre de divinités locales : la plupart disparaîtront avec les peuplades ou les villes qui portaient leur fortune. Les cultes sont organisés, avec leurs fêtes et tout un personnel cultuel et déjà ici apparaît un trait peut-être spécifique à la religiosité anatolienne : l'importance des fêtes religieuses, fixées en fonction d'un calendrier puisque, dans les documents économiques, elles marquent des temps précis : ainsi les fêtes des dieux Parka, Harihari, Touhtouhanoum, divinités préhittites, sans doute hattiennes. Les rituels de fêtes récents, de l'époque impériale hittite, font fréquemment mention des chantres qui célèbrent les dieux dans la langue de la population à laquelle ils appartiennent ou appartenaient originairement. C'est ainsi que la langue de l'ancienne population hattienne était encore utilisée — à côté de la place qu'elle occupe dans certains rituels magiques — dans le culte de certaines divinités préhittites. Les chantres de Kanesh apparaissent dans le culte de divinités, dont certaines sont attestées par les noms théophores de l'époque vieil-assyrienne et qui, plus tard, réapparaîtront dans le panthéon hittite. Il s'agit probablement ici de divinités appartenant en propre aux Hittites indo-européens, puisque plusieurs d'entre elles portent des noms attestés dans le vocabulaire hittite : Assiyat, Halki, Siwat — « Bien-Aimé(e) », « Grain », « Jour » — ; puis Inar, Pirwa, la déesse aux chevaux, Tarawa. Au rameau louwite, également indo-européen, appartiennent un certain nombre de divinités qui paraissent surtout jouer un rôle dans les textes magiques, beaucoup moindre dans le culte officiel de l'époque impériale. Notons Arma, le dieu de la Lune ; Sanda, à la nature incertaine, mais qu'un bilingue louwite-hittite assimile au dieu babylonien Mardouk ; Tarhounda et Tatta, deux des noms sous lesquels apparaît le dieu de l'Orage : divinités falotes mais, gage de leur totale appartenance au terroir, elles revivront, bien des siècles après la disparition des Hittites, dans certains noms propres de l'époque hellénistique.

D'Anitta à l'empire

Dès l'époque d'Anitta, les bases du panthéon hittite sont déjà établies. Le grand dieu du roi, celui de son père, déjà, est le dieu de l'Orage du Ciel. Il demeurera à la tête du panthéon officiel de l'époque impériale. C'est probablement le dieu de la ville de Koussar, capitale d'Anitta, mais le nom du dieu, écrit par un idéogramme sumérien, continue de nous échapper. Il n'est pas impossible qu'il s'agisse originairement d'une divinité préhittite, hattienne, auquel cas il pourrait aussi bien

s'agir du dieu Tarou que d'une divinité indo-européenne et, sous ce « dieu de l'Orage » se dissimulerait peut-être le répondant oriental du Zeus, « le tonnant », « rassembleur des nuées ». A ses côtés figure le dieu Halmasouitta, le trône divinisé, divinité hattienne, qui réapparaîtra à l'époque impériale dans les rituels de fêtes, mais ne jouera jamais qu'un rôle assez effacé ; et enfin, le dieu de la ville de Nesa (Kanesh), Siousoummi, divinité indo-européenne, qu'Anitta adoptera après la prise de la ville, mais qui disparaîtra ensuite du panthéon. Il n'est pas sans intérêt de noter ici que le nom du roi de Zalpouwa, vaincu par Anitta, Houzziya, sera, sous l'empire, celui d'un roi hittite et de divers personnages, et qu'il s'agit — comme dans le cas de Hapantali, attesté comme nom propre à Kültepe — d'un nom divin.

Sous Hattousil Ier apparaissent, dans le texte annalistique du roi, pour la première fois sans doute, des divinités qui, pour la plupart, demeureront dans le panthéon hittite et, ce qui est caractéristique, il s'agit de divinités hourrites : le dieu de l'Orage, seigneur de l'*armarouk* (lieu ou symbole, divinité qui répond peut-être à la principale divinité du royaume de Mitanni, donc hourrite, mentionnée dans le traité de Souppiloulioumа avec Mattiwaza : le dieu de l'Orage, seigneur du *kourinnou* de la ville de Kahat) ; le dieu de l'Orage, seigneur d'Alep, Allatoum, Adalour (une montagne sacrée, comme en connaîtront plus tard les Hittites), Lilouri et Hepat. Les divinités que le roi mentionne comme ses propres dieux sont la déesse solaire d'Arinna ; sa fille, la déesse Mezoulla ; la divinité solaire du Ciel et le dieu de l'Orage.

Lorsque les textes reprennent la parole, après un long silence, le panthéon est constitué, avec ses innombrables dieux, dont la liste suivante qui apparaît dans le traité de Souppiloulioumа avec Mattiwaza, donnera quelque idée ; ces divinités sont invoquées comme témoins et garants du traité :

Déesse solaire d'Arinna ; la divinité solaire, seigneur du Ciel, le dieu de l'Orage, seigneur du pays hittite, les taureaux Sheri et Hourri, les monts Nanni et Hazzi, le dieu de l'Orage, seigneur des marchés, le dieu de l'Orage, seigneur du camp, le dieu de l'Orage, seigneur du secours, le dieu de l'Orage de la ville de Pitteyarik, le dieu de l'Orage de Nerik, le dieu de l'Orage des tells, le dieu de l'Orage d'Alep, les dieux de l'Orage de Lihzina, de Samouha, de Hourma, de Saressa, de Sapinouwa, de Hissashapa, de Tahaya... de Kizzouwatna, d'Ouda, le génie de Hatti, de Garahna, les dieux Zithariya, Karzi, Hapantali, le génie de la Steppe, le génie du *koursa* (peut-être « l'égide »), la déesse Lelwani, le dieu Ea, la déesse Damkina, le dieu Telepinou de Tawiniya, de Dourmitta, de Hanhana, Ishtar, la puissante, Askasepa, Nisaba, le dieu Sin, seigneur du serment, la déesse Ishhara, maîtresse du serment, Hepat, maîtresse du Ciel, Hepat d'Alep, d'Ouda, de Kizzouwatna, le dieu Zababa, le dieu Zababa de Hatti, d'Illaya, d'Arziya, le dieu Iarri, le dieu Zappana, le dieu Hasammeli, le dieu Hantidassou de Hourma,

la déesse Abara de Samouha, la déesse Katahha d'Ankouwa, la « Reine » de Katapa, Mamma de Tahourpa, Hallara de Dounna, la déesse GAZ. BA. A de Houpisna, Bêlat de Landa, Kouniyawanni de Landa, les dieux des Loulahi et les dieux des Habiri, les dieux et les déesses tous autant qu'ils sont au pays hittite, les dieux et les déesses de Kizzouwatna, les dieux de la Terre, Nara, Namsara, Minkou, Ammounki, Toussi, Ammezzadou, Alalou, Anou, Antoum, Enlil, Ninlil, Bêlat-ekalli, les montagnes, les fleuves, le Tigre et l'Euphrate, le ciel, la terre, les vents, les nuages.

A cette liste viennent s'ajouter les dieux du Mitanni, qui ne sont probablement pas tous nommés, et dont certains sont communs aux Hittites et aux Hourrites :

Le dieu de l'Orage, seigneur du Ciel et de la Terre, le dieu de la Lune, le dieu du Soleil, le dieu de la Lune de Harran, le Ciel, la Terre, le dieu de l'Orage, seigneur du *kourinnou* de Kahat, le dieu de la Campagne de Gourta, le dieu de l'Orage, seigneur d'Ouhousouman, le dieu Ea-sharrou, seigneur de la sagesse, Anou, Antoum, Enlil et Ninlil, les dieux Mitrassil, les dieux Ourouwanassil, Indar, les dieux Nasattiyanna, les dieux des garnisons, le dieu Samanminouhi, le dieu de l'Orage, seigneur de Wassougganni, le dieu de l'Orage, seigneur du *gamari* d'Irrite, le dieu Assour des étoiles, la déesse Shala, la déesse Bêlat-ekalli, les déesses Damkina et Ishhara, les montagnes et les fleuves, les dieux du ciel et les dieux de la terre.

La liste est d'ailleurs loin d'être complète et il est intéressant, et naturel à la fois, de remarquer que les dieux, témoins des traités, sont choisis souvent en fonction de la nationalité des contractants : d'une part, bien entendu, les dieux des Hittites, d'autre part, les dieux qui sont particulièrement honorés par l'autre partie.

Dans le traité de Souppiloulioumа avec Azirou d'Amourrou (en Syrie du Nord) sont mentionnés une divinité de Kadesh, des montagnes divines de Syrie, le Siryon (qui est le mont Liban) et le mont Pishaisha (non localisé mais qui joue un rôle dans un mythe conservé en hittite). Dans le traité renouvelé entre Mouwatalli et Rimi-sarma d'Alep, sont pris à témoin « les dieux du pays hittite et les dieux du pays d'Alep ».

On notera également, à propos de ces longues listes de divinités, qu'elles témoignent d'un effort de systématisation qui se manifeste dans le groupement des divinités apparentées et l'ordre hiérarchique selon lequel elles sont mentionnées. Le traité de Souppiloulioumа, déjà mentionné, invoquera d'abord les grandes divinités sidérales de l'empire : la déesse solaire d'Arinna, le Soleil du Ciel et le dieu de l'Orage, « seigneur du pays hittite » ; viendront ensuite les deux taureaux du dieu de l'Orage qui tirent son char : Sheri et Hourri, puis les monts qui lui sont consacrés, le Liban et le mont Casius ; viennent enfin les dieux de l'Orage de localités particulières ou aux fonctions définies. Sont

mentionnés après les divers génies des dieux d'origines mésopotamiennes (Ea, Damkiña, son épouse), le dieu Telepinou et les divinités qui appartiennent à son « cercle » ; les dieux du serment ; la déesse Hepat sous ses diverses formes ; les dieux guerriers ; des divinités locales ; les dieux des populations Loulahi et Habiri et, enfin, « les dieux d'autrefois », parfois appelés « les dieux de la Terre », qui ne jouent guère de rôle dans le culte officiel, auxquels viennent encore s'ajouter les forces de la nature divinisées.

A cette systématisation, qui n'est d'ailleurs guère poussée, répond un essai de syncrétisation dont nous avons plusieurs exemples et dont l'un des plus caractéristiques est celui qui nous est fourni par une prière adressée par la reine Poudou-hepa à la déesse solaire d'Arinna : « Déesse solaire d'Arinna, reine de tous les pays ! En pays hittite, tu portes le nom de Soleil d'Arinna, mais dans le pays où croît le cèdre (Syrie du Nord, Liban), tu portes le nom de Hepat ! » Une déesse de l'ancien panthéon hattien (Wouroussemou : déesse solaire d'Arinna) est ainsi assimilée à une divinité proprement hourrite, Hepat. Un autre exemple de syncrétisme religieux, mais qui va au-delà de la simple assimilation des figures divines, puisqu'il fond en un ensemble cohérent mythes sumériens, données mésopotamiennes et hourrites, est fourni par le cycle de Koumarbi, dont il est question plus loin.

Yazilikaya

A quelques kilomètres au nord de Boghazköy, au milieu d'un amas de rochers, se trouvent deux chambres ou galeries naturelles, à ciel ouvert, ornées sur leurs parois de représentations de divinités. Un ensemble de bâtiments fermait autrefois l'accès de ces deux galeries : un premier bâtiment, au centre duquel se trouvait un escalier menant à une petite cour ; de là, un autre escalier conduisait à une large cour sur deux des côtés de laquelle étaient ménagées des chambres. Au centre, un piédestal carré peut avoir supporté un autel et, face à l'autel, un autre escalier donnait accès à l'entrée de la galerie principale sur les murs de laquelle est sculptée une procession de divinités, ou, plus exactement, deux processions s'avançant l'une vers l'autre : des dieux approchant de la gauche, des déesses de la droite. Le monument date probablement des derniers temps de l'empire : le roi Touthaliya IV y est représenté, tenu embrassé par le dieu Sharrouma. Chacune des divinités porte auprès d'elle les signes ou les symboles de son nom, écrits en hiéroglyphes hittites et, constatation étonnante, toutes appartiennent au panthéon hourrite : au moment où l'empire va disparaître, les anciens dieux sont négligés, de nouveaux dieux prennent leur place dans le culte officiel, qui ne les avait certainement jamais ignorés, mais ne les

avait jamais non plus portés si haut. L'iconographie de Yazilikaya va d'ailleurs dans le sens des réformes entreprises dans le domaine religieux par le roi Touthaliya IV. A la rénovation des cultes dans les sanctuaires provinciaux, aux nouvelles règles édictées pour assurer une certaine uniformité dans les représentations divines, répond, dans le culte officiel, une simplification du panthéon qui tend à éliminer les divinités disparates, aux fonctions très souvent semblables, pour les remplacer par le panthéon hourrite dans lequel, à l'exemple de la Mésopotamie, les dieux, aux fonctions précises, sont tenus dans une sévère hiérarchie. A Yazilikaya, nous aurons donc le dieu de l'Orage du Ciel, Teshoub, allant au-devant de son épouse, Hepat, menant, comme elle le fait elle-même, les divinités secondaires qui font partie de leur « cercle », lui, monté sur deux divinités des montagnes, représentées sous forme humaine, elle sur une panthère. La déesse est suivie de son fils, le dieu Sharrouma, monté également sur un fauve.

Les divinités suivantes ont également pu être identifiées : le dieu de l'Orage de Hatti, le dieu Lune (Koushouh), le dieu Soleil (Shimegi), un dieu guerrier (Ashtabi), les suivantes d'Ishtar, Ninatta et Khoulitta, le dieu Ea, les déesses du Destin, Houtena et Houtelourra, une divinité de la végétation qui est Halki ou Telepinou, Ishtar, naturellement sous sa forme hourrite de Shaoushka.

La véritable signification du sanctuaire de Yazilikaya nous échappe encore. Il n'est pas impossible que le sanctuaire ait été, en partie tout au moins, consacré au culte rendu après leur mort aux rois de la dynastie impériale, mais la procession des divinités pose, en soi, un problème que les textes n'aident malheureusement pas encore à résoudre. Le concept d'une « assemblée des dieux » est courant dans les mythes hittites — comme il l'est dans la religion mésopotamienne —, mais lorsque les dieux se réunissent c'est, en règle générale, pour décider de la conduite à suivre en telle ou telle occasion. On ne voit pas bien à quoi peut se référer l'assemblée de Yazilikaya. Il ne s'agit pas non plus de la représentation d'une hiérogamie : le fils du couple divin, Sharrouma, étant présent. Pourtant, à côté de « l'assemblée » occasionnelle, justifiée par le mythe à l'occasion duquel elle prend place, un texte hittite mentionne une grande fête offerte par le dieu de l'Orage au début de l'année. « Tous les dieux, lit-on, se rassemblèrent dans la demeure du dieu de l'Orage... Mangez et buvez (vous, dieux) à l'occasion de cette fête ! Apaisez votre faim et votre soif ! Faites que vivent le roi et la reine, faites que vivent le Ciel et la Terre, faites que le grain prospère !... » Yazilikaya est-il le sanctuaire où se célébrait la fête de la Nouvelle année et ce sanctuaire répondrait-il à la maison de l'*akitou* du rituel du Nouvel-an babylonien et assyrien dans laquelle les dieux, en procession, allaient décider des destinées de la nouvelle année ? Ni les textes ni les monuments figurés ne permettent de décider pour l'instant.

Le culte

La taille seule des temples de Hattousa dit l'importance attachée au culte par les Hittites : le grand temple que l'on peut avec assez de vraisemblance attribuer au dieu de l'Orage de Hatti mesure quelque 64 m sur 42 m ; la surface qu'il occupe — cours et magasins qui entourent le bâtiment — s'étend sur environ 2 hectares. Cinq de ces temples ont été retrouvés dans la capitale. Le plus grand, le « Temple I », est situé au nord de la ville ; les quatre autres au sud ; les divinités auxquelles ils étaient consacrés sont inconnues.

Tous les temples s'ordonnent autour d'une cour centrale, mais le « Temple I » diffère notablement des quatre autres, non seulement en ce qu'il est entouré de magasins que ne possèdent pas les temples du quartier sud de la ville, mais aussi en ce qu'il présente une architecture beaucoup plus simple, directe et ordonnée que celle de ces derniers. A la différence des temples mésopotamiens, l'orientation n'est pas constante.

L'accès à la cour intérieure se fait par une porte monumentale percée par un passage de part et d'autre duquel sont les salles destinées aux gardes préposés à la surveillance du temple. Sur le côté de la cour opposé à l'entrée se trouve une colonnade qui donne accès à la *cella*, décalée vers la droite par rapport à la cour. C'est une disposition totalement différente de celle qui a été généralement adoptée dans l'architecture religieuse mésopotamienne où, dans la plupart des cas, la *cella* est directement en face de l'entrée du temple. Dans le « Temple I » de Boghazköy, l'accès à la *cella* ne peut d'ailleurs se faire qu'après avoir traversé deux pièces et la statue divine, dont le socle a été retrouvé en place, ne se trouve pas en face de l'entrée. Autre caractéristique : la *cella* est nettement séparée du reste du temple et constitue une sorte d'adjonction au quadrilatère formé par la cour et les chambres qui entourent cette dernière. Ici, dans le « Temple I », à la différence des autres temples de Boghazköy, les murs de la *cella* sont faits de blocs de granit, alors que les parties du temple qui entourent la cour centrale sont faites de blocs de calcaire. La lumière pénètre dans la *cella* par des fenêtres aménagées derrière et de part et d'autre de la statue divine, ainsi que par deux fenêtres latérales.

En dépit de la taille de ce temple, entouré de ses magasins dans lesquels ont été retrouvés de larges vases de terre qui devaient autrefois contenir les denrées destinées aux offrandes alimentaires, de ses chambres dans lesquelles étaient sans doute installés les services administratifs et où résidaient sans doute aussi prêtres, gardiens et tout ce menu personnel nécessaire à la bonne marche du rituel divin journalier, en dépit de sa taille, l'exiguïté de la *cella*, où seul un petit nombre de personnes peuvent se tenir indique que le culte célébré ici ne concernait

pas la foule. Le roi, la reine, les princes, quelques prêtres et fonctionnaires du temple et de la cour devaient y participer. C'est d'ailleurs l'impression que laissent ces longs et fastidieux rituels de fêtes que les archives de Boghazköy ont livrés en si grand nombre où les mêmes gestes, les mêmes paroles, toujours faits et dits par les mêmes participants, sont répétés à l'infini devant chaque statue divine ou chaque symbole.

Sur les temples, que l'on peut juger nombreux, des autres villes hittites, temples mentionnés fréquemment dans les textes ou dans les descriptions d'idoles, nous ne savons rien : aucun d'entre eux n'a été retrouvé. Bon nombre d'ailleurs n'étaient sans doute que de simples chapelles, dans lesquelles officiait un prêtre.

Si les hommes élèvent le temple à leur dieu, la théorie religieuse veut qu'ils n'agissent qu'en remplaçants des dieux : le temple est « la maison du dieu ». Sans doute possède-t-elle un caractère trop sacré pour que les hommes se soient crus dignes de l'élever. Un texte dira donc du temple que « ce sont les dieux qui en ont été les artisans, Telepinou en a jeté les fondations, Ea, le roi de la Sagesse, a élevé ses murs, les montagnes (rappelons-nous qu'elles ont ici un caractère sacré) ont produit le bois et les pierres, les déesses ont fait le plâtre... ».

Le temple renfermait les statues des dieux, comme aussi probablement les statues des rois défunts auxquels un culte était rendu et des offrandes apportées ; en *ex-voto* aussi on pouvait offrir à une divinité une statue de celui pour lequel elle était intervenue. Ainsi promit la reine Poudou-hepa, priant la déesse Lelwani pour la santé de son mari Hattousil III : « Si toi, Lelwani, ma Dame... accorde la santé à ton serviteur Hattousil, lui accorde de longues années, de longs mois, de longs jours, je ferai pour toi, Lelwani, ma Dame, une statue d'argent de Hattousil, aussi grande que Hattousil, dont la tête, les pieds et les mains seront d'or... » Aucune de ces statues ne nous est parvenue, mais les descriptions en sont nombreuses. Les textes connus sous le nom de « descriptions d'idoles » — qui appartiennent presque tous à la réforme religieuse de Touthaliya IV — nous renseignent admirablement sur ce point et il est intéressant de constater que, lorsque la comparaison est possible, les descriptions correspondent largement aux représentations que l'on retrouve, par exemple, à Yazilikaya.

Relisons-en quelques-unes :

Le dieu Shoulinkatti (dieu de la guerre et de la peste d'origine hattienne) qui est le dieu de la ville de Tamarmara est représenté par une statue en argent, il est fait comme un homme ; il se tient sur un lion de bois. Dans la main droite il tient une épée d'argent, dans la main gauche une tête humaine qui est également faite d'argent.

La déesse Ishtar (sous une appellation inconnue) est représentée assise.

De ses épaules sortent des ailes. Dans la main droite, elle tient un vase GAL, dans sa main gauche elle tient (le signe hiéroglyphique) SIG (bon, favorable) en or. Elle est sur une base d'argent, sous la base se tient un sphinx plaqué d'argent. A droite et à gauche des ailes du sphinx se tiennent (les déesses) Ninatta et Koulitta (servantes d'Ishtar) en argent ; leurs yeux sont incrustés d'or ; sous le sphinx se trouve une base en bois.

Le dieu de l'Orage de l'invocation (est représenté par) une statue d'homme se tenant debout, en or. De ses épaules sortent des ailes. Dans sa main droite il tient une hache en or, dans sa main gauche il porte (le signe hiéroglyphique) SIG (bon), en or. Il se tient sur un sphinx dont les dents sont plaquées d'argent, la poitrine d'or. Sur ses ailes, à droite et à gauche se tiennent (les déesses) Ninatta et Koulitta.

Le dieu de l'Orage du Ciel (est représenté par) une statue d'homme, recouverte d'or, il est assis. De la main droite il tient une masse d'arme, de la main gauche il tient (le signe) SIG en or. Il se tient sur deux montagnes (en forme) d'hommes, recouvertes d'argent. En dessous, une base en argent.

Cette dernière description correspond à peu près exactement à la représentation du dieu de l'Orage du Ciel de Yazilikaya ; le signe SIG que porte l'idole étant remplacé, dans le sanctuaire, par l'idéogramme hiéroglyphique qui donne le nom de la divinité.

Nous possédons fort peu de représentations de scènes rituelles et la plupart apparaissent sur des monuments rupestres, pour ce qui est de la période impériale ; les scènes sont plus nombreuses à l'époque néo-hittite, après la disparition de l'empire. A Fraktin (au sud de Kayseri) Hattousil III et Poudou-hepa sont représentés sacrifiant devant un autel derrière lequel se trouve un dieu de l'Orage qui tient une masse d'arme de sa main droite et, offrant, de sa main gauche avancée, le signe SIG au roi. A Aladja Höyük, un roi en habit rituel, suivi d'une reine, adresse une prière à un taureau posé sur une base devant laquelle se trouve un autel, le taureau étant ici une hypostase du dieu de l'Orage et non, comme on pourrait conclure hâtivement, une preuve du culte des animaux chez les Hittites.

A Malatya, à l'époque néo-hittite, mais très peu de temps après la disparition de l'empire, les scènes d'offrandes à des divinités, soit par le roi, soit par la reine, sont fréquentes. A part ces quelques exemples, il est fort peu de représentations cultuelles ou divines. Citons pourtant, d'un genre différent : une stèle retrouvée près de Fassilar qui représente un dieu barbu debout sur deux lions, divinité dont l'identité n'est pas assurée ; et une stèle provenant de Malatya qui montre, se faisant face, la déesse de Karkemish, Koubaba et le dieu Karhouha, monuments qui, vraisemblablement, se trouvaient dans un temple, comme les nombreuses stèles d'époque plus récente qui représentent des dieux de l'Orage (stèles de Tell-Ahmar, stèle de Babylone, de Sindjirli) et les statues divines de Sindjirli et de Karkemish.

Les devoirs des prêtres

Un très long texte, extrêmement précis, énumère les devoirs auxquels sont soumis non seulement les prêtres proprement dits, mais également tous ceux qui, à un titre ou à un autre, ont accès au temple et sont susceptibles d'approcher la divinité. L'exactitude qui est exigée des serviteurs des dieux, les peines qui sont prévues et qui, presque toutes, sont fort lourdes, allant jusqu'à la mort, sont ici, comme dans la plupart des cas, et c'est là un trait caractéristique des Hittites, tempérées par une certaine bonhomie et des exemples, on dirait presque des paraboles, tirés de la sagesse populaire. Le début du texte a disparu ; il n'est pas daté, mais il n'est pas impossible qu'il s'agisse, encore une fois, d'un document émanant de Touthaliya IV.

Que ceux qui préparent les pains quotidiens soient propres... qu'ils soient habillés de vêtements propres. S'ils ne sont pas propres, qu'ils ne préparent pas les pains, que ceux qui sont agréables à l'âme et à la personne des dieux les préparent. La boulangerie où on les préparera, qu'elle soit balayée et nettoyée. Qu'un cochon ou un chien ne s'approche pas de la porte du bâtiment où les pains sont rompus.

Est-ce que l'esprit des dieux diffère tellement de celui des hommes ? Certainement pas ! Et en ce qui concerne la matière dont il est question ? Certainement pas non plus ! Ils ont exactement les mêmes réactions. Si un serviteur se tient devant son maître, il se sera certainement (auparavant) lavé et habillé de vêtements propres et il lui offrira sa nourriture ou sa boisson. Et parce que son maître mange et boit (comme il convient), il se sentira bien disposé envers son serviteur. Mais si le serviteur est négligent, inattentif, son maître se détournera de lui. Si un serviteur provoque la colère de son maître, ou bien on le tuera, ou bien on lui coupera le nez ou les oreilles, ou bien on l'aveuglera, ou bien (on l'emprisonnera ?) avec sa femme, ses enfants, son frère, sa sœur, ses parents, sa famille... On pourra lui imposer la peine capitale (?) ou bien ne rien lui faire du tout. Mais s'il est condamné à mourir, il ne mourra pas seul, toute sa famille mourra avec lui.

Si, d'autre part, quelqu'un provoque la colère d'un dieu, est-ce que le dieu se venge sur lui seul ? Ne se venge-t-il pas aussi bien sur sa femme, ses enfants, ses descendants, ses parents, ses esclaves, hommes et femmes, son bétail, ses moutons, ses récoltes ? Soyez donc très attentifs à la parole d'un dieu !...

Si vous détournez les sacrifices qui ont été offerts aux dieux et ne les leur apportez pas immédiatement, si vous les retenez, si vous les gardez chez vous, que vos femmes, vos enfants ou vos serviteurs les consomment, si vous les donnez à un de vos parents ou à un quelconque visiteur... vous serez tenus responsables... Celui qui aura ainsi divisé (la part des dieux) sera tué : il n'y aura pas de rémission... Que personne ne s'approprie un pain de sacrifice, de la bière ou du vin. En présence des dieux, vous direz à votre propre inten-

ont été conservés ne permettent pas de déterminer de façon certaine à quelle fête ils appartiennent. La rédaction de ces rituels est, la plupart du temps, d'une extrême monotonie, constituant essentiellement en une énumération des sacrifices, des libations, des gestes rituels accomplis par le roi et les assistants.

Pour en donner un exemple, voici quelques extraits du rituel suivi à l'occasion de la fête célébrée en l'honneur du dieu de la Guerre :

...Le roi demeure assis. On crie *waganna* (sens inconnu), mais le roi ne fait aucun sacrifice (à ce moment). Il quitte ensuite le temple du dieu de la Guerre. Deux serviteurs du palais et un majordome le précèdent. Le roi se rend dans le (bâtiment appelé) *halentouwa*... On balaie ensuite le temple du dieu de la Guerre. On offre de la viande crue de taureau, de vache, de mouton et de chèvre devant le support qui se trouve devant la statue du dieu, tout ensemble et au même emplacement. A droite et à gauche du support sont placées deux coupes à libations en argent remplies de vin. On crie *talisa*. Les desservants disposent les paniers à pain (?) et les cuisiniers placent les viandes cuites sur les paniers à pain (?)

On dispose des sièges et le roi et la reine revêtent leurs vêtements rituels dans le (bâtiment appelé) *halentouwa*. La « cour des gardes » a été ouverte auparavant ; les nobles, les serviteurs du palais et les gardes y attendent. Le roi et la reine quittent alors le *halentouwa*, deux serviteurs du palais et un garde marchant devant le roi ; les nobles, les serviteurs du palais et les gardes marchent derrière le roi. Devant et derrière le roi, les « prieurs » jouent des instruments de musique *arkammi*, *houhoupal* et *galgaltouri*... Le roi et la reine pénètrent alors dans le temple du dieu de la Guerre : le roi se présente à la porte et des danseurs dansent autour de lui, puis le roi et la reine pénètrent dans l'avant-cour du temple du dieu de la Guerre... Deux serviteurs du palais apportent au roi et à la reine l'eau dont ils se lavent les mains. Le roi et la reine se rincent les mains ; le chef des serviteurs du palais leur remet une serviette dont ils s'essuient les mains...

Le roi et la reine pénètrent ensuite dans le temple du dieu de la Guerre. Ils se prosternent une fois devant la statue divine. Le « prieur » récite des hymnes et le (prêtre) *kitas* invoque (?). Le roi prend place sur son trône, mais la reine pénètre dans le saint des saints. Le chef des cuisiniers apporte des morceaux de *kattapalas* (sens inconnu). Il en place devant le trône et devant la statue du dieu de la Guerre, sur le foyer, sur le trône, à la fenêtre et sur le verrou de la porte... Le chef des cuisiniers présente ensuite au roi un vase à libations rempli de vin. Le roi le touche de la main et le chef des cuisiniers verse trois libations devant le trône et trois libations devant la statue du dieu de la Guerre...

On n'aura pas manqué de relever l'importance qu'assument les offrandes de toutes sortes dont ont besoin les dieux. En plus de leur temple, qui est leur demeure terrestre, il leur faut être vêtus, ils ont besoin d'être alimentés : somme toute, leur vie terrestre s'apparente à celle du roi qui, lui aussi, est logé, habillé, nourri au frais de la communauté. Pour subvenir aux besoins des dieux, comme pour subvenir aux besoins du roi et de sa famille qui possèdent terres et troupeaux, champs et vignes, les rois ont pris soin d'effectuer des donations en faveur des temples et des dieux. Sur ce point nous sommes assez bien renseignés par un certain nombre de documents.

Voici, par exemple, des extraits d'une longue prière adressée aux dieux par le roi Arnouwanda et la reine Asmou-Nikkal, rédigée à un des plus sombres moments de l'histoire hittite — entre le règne de Telepinou et les débuts de la dynastie de Souppiloulioumа — alors que les frontières du nord et du nord-est de l'empire étaient ravagées par les Gasgas. On notera l'attention que les rois portent aux biens qui appartiennent aux dieux, le sens très aigu de la responsabilité qu'ils ont à leur égard en ce qui concerne l'approvisionnement des temples — aussi bien en offrandes alimentaires qu'en donations plus substantielles —, comme également cette très curieuse remarque, à savoir que, puisqu'il est impossible d'envoyer les offrandes au dieu de l'Orage de Nerik, puisque la ville est occupée par les Gasgas, c'est dans le temple qui lui a été élevé à Hakmis qu'elles seront déposées.

...Le pays hittite, dieux, est un pays qui vous est dévoué. En pays hittite nous avons coutume de vous offrir de purs et saints sacrifices, de vous tenir en révérence. Vous devriez savoir, dieux, que personne n'a jamais pris soin de vos temples comme nous, que personne n'a jamais porté plus d'attention à vos biens, à l'or et à l'argent, à vos vases sacrés, à vos vêtements... que personne n'a jamais pris plus grand soin de veiller à la pureté de vos sacrifices..., quant à vos esclaves, hommes et femmes, et vos villages que l'on opprimait d'impôts et de servitudes... nous, Arnouwanda, le grand roi et Asmou-Nikkal, la grande reine, nous les libérerons de toute redevance... Tenez-vous donc à nos côtés. Les territoires que les ennemis ont dépouillés et conservés lorsqu'ils ont envahi le pays hittite, nous promettons de vous les... Ces territoires qui étaient obligés de vous offrir, dieux du Ciel, des pains de sacrifice, des libations et le tribut, dans certains de ces territoires les prêtres, les « mères du dieu », les prêtres saints, les musiciens et les chanteurs ont dû s'enfuir ; dans d'autres, le tribut destiné aux dieux et leurs trésors ont été enlevés. Dans d'autres, les disques en forme de soleil et en forme de lune d'or et d'argent de la déesse solaire d'Arinna, ses vêtements ont été enlevés... Dans le pays de Nerik, à Hoursama (suit une longue liste de villes)... les temples que vous, dieux, y possédiez, les Gasgas les ont saccagés, vos images ont été détruites... Des prêtres, des « mères du dieu », des musiciens, des chanteurs, des cuisiniers, des boulangers, des laboureurs, des jardiniers, ils ont fait leurs esclaves... C'est ainsi que dans tous ces pays, personne n'invoque plus votre nom, personne ne vous offre de sacrifices, personne ne célèbre vos fêtes. Ici, en pays hittite, personne ne vous apporte plus de tribut, ni de trésors...

Pourtant, puisque nous sommes pleins de révérence envers les dieux et puisque nous nous considérons responsables pour les fêtes des dieux, puisque

les Gasgas ont pris la ville de Nerik, nous enverrons de Hattousa à Hakmis les offrandes destinées au dieu de l'Orage de Nerik et aux autres dieux de Nerik... Nous ferons venir les Gasgas, nous leur offrirons des présents et nous leur enjoindrons par serment de ne pas toucher aux offrandes que nous envoyons au dieu de l'Orage de Nerik, de ne pas les attaquer en chemin...

En ce qui concerne les donations royales destinées à l'entretien des temples, un certain nombre de chartes royales nous renseignent assez exactement. Voici, par exemple, le cas d'une donation faite à un temple par un ancien roi du Kizzouwatna, Talzou, donation confirmée plus tard par un roi hittite. Elle fournit une très juste idée à la fois du temple, de son ameublement et des biens qui sont conférés soit au temple, soit aux prêtres qui le desservent.

Lorsque Talzou (devint roi...) il établit (ce qui suit) : Dans la montagne Ishara, il éleva (tel temple) et dressa trois pierres sacrées (pour tels et tels dieux) dans le sanctuaire de la déesse Ishhara de la ville de Nerisa... Quiconque présenterait un défaut (physique) n'y pénétrera... Il fit également les statues des divinités (telles et telles)... en or et en argent : une statue de jeune fille (représentant la déesse) entièrement habillée ; il fournit deux paires de vêtements... un oiseau en bronze (symbole d'une divinité), un taureau de bronze, un chien de bronze, un vase de bronze...

Les villages (dont il fit autrefois don au temple, sont les villages suivants) avec leurs terres cultivées et en friche, les aires de battage et les jardins... (Par contre) le village de Kounniyara appartient au « jardinier »... Les limites (sont constituées) par-devant par le *tell* d'Ishhara de Nerisa, par-derrière (par les propriétés du) dieu du Feu. Tous ces villages appartenaient (autrefois) au dénommé Woutti. Ils ont à présent été donnés à ces (divinités).

Ces villages appartiennent donc à la prêtresse *entou* et au prêtre (qui desservent ces temples). Ils comprennent trente *ikoû* de terres, deux vignes et trois cents oliviers...

Ces villages appartenaient autrefois à la prêtresse *entou* et au prêtre. Ceci est confirmé par la tablette écrite par (le roi) Talzou. Ces villages appartiennent donc de plein droit aux divinités Mouwanou, Mouwattalli et au dieu du Feu. Je les ai rendus à la prêtresse *entou* et au prêtre. Les dieux, les prêtres, les serviteurs des temples, j'ai libéré de tout service...

Comme tribut, chaque troisième année, on donnera au dieu... deux paires de vêtements (de telle sorte), trois paires de vêtements (de telle sorte), un vase de bronze, un récipient de cuivre, telles et telles quantités d'huile, trois vêtements de qualité supérieure, une couche... pour la déesse Ishhara.

Chaque troisième année on donnera à la prêtresse *entou*... un pot de bronze, un récipient, dix vases de bronze, une paire de... une coupe en argent ; le palais (fournira)... une couche en bois de buis... Chaque troisième année, le « grand marchand » donnera ce qui suit au prêtre : deux balles de lin... un pot en bronze, un récipient...

Quiconque frappera le prêtre... paiera (tant de) mines d'argent comme amende ; quiconque frappera la prêtresse *entou* (probablement : paiera tant de mines d'argent comme amende).

L'importance que l'on attache aux questions religieuses ressort de la plupart des textes royaux. On a rarement, même en ce Proche-Orient ancien, tout imprégné qu'il est de religiosité, été aussi loin dans ce sens que le firent les Hittites. Les cadets de la famille royale, les fils des grandes familles du pays, qui sont pour la plupart apparentées à la famille régnante, « entrent en religion ». Non pas bien entendu dans le sens que nous attachons à cette expression, puisque les devoirs religieux ne sont pas séparés des devoirs civils : le roi est le « grand prêtre » des dieux, comme il est, naturellement, chef de guerre ; les princes officieront de même dans les temples, tout en assumant les devoirs qui incombent à leurs fonctions civiles ou militaires. C'est ainsi que Hattousil Ier fera un prêtre d'un de ses fils adoptifs, lui conférant maisons, terres et bétail ; qu'un des fils de Souppiloulioumа, le « prêtre » Telepinou, deviendra roi de Karkemish ; que Hattousil III rappellera qu'il nomma un de ses fils prêtre du temple qu'il éleva à la déesse Ishtar de Samouha, ajoutant, avec l'intention de maintenir ces fonctions chez ses descendants directs : « La charge de prêtre de la déesse Ishtar de Samouha descendra à son fils, son petit-fils, ses arrière-petits enfants » et, au cas où les descendants mâles viendraient à faire défaut, la charge de prêtre d'Ishtar passerait à la famille de sa fille et de son gendre « mais elle ne doit passer à aucune autre famille ». Dans ce même document, le roi confirme d'ailleurs que tous les biens appartenant à la déesse Ishtar de Samouha sont à jamais libres de toutes obligations et contributions, ce que de nombreux autres rois ont stipulé à maintes reprises.

Problème du mythe

A l'extrême fragmentation ethnique de l'empire hittite répond, dans le domaine religieux, une mythologie d'une rare complexité. Les mythes, ici, ne sont point ceux d'un peuple, ni d'une race, mais des populations préhittites, hittites, louwites, palaïtes, et, au-delà de l'horizon proprement anatolien, mésopotamiennes et hourrites.

Une première constatation s'impose à ce propos : les mythes d'origine anatolienne, à quelque population qu'ils aient appartenu, ne nous sont connus qu'en connexion avec des rituels, de caractère plus ou moins magique ; seuls les mythes d'origine « étrangère » assument une forme littéraire et ne font pas, comme les précédents, partie intégrante du rituel. Tels sont les mythes d'origine hourrite (connus soit par des originaux, soit par des traductions ou adaptations hittites), les mythes d'origine mésopotamienne (transmis par l'intermédiaire des Hourrites) et les mythes d'origine cananéenne (dont la connaissance est certainement venue aux Hittites de la Syrie du Nord et également par un inter-

médiaire hourrite). On soupçonne donc un déplacement de la religiosité qui fait que les mythes redits autrefois par les populations préhittites ne sont plus, au moment où nous le saisissons, que ce qui survit des conceptions religieuses anatoliennes primitives. Les mythes hourrites, par contre, sont l'expression religieuse du Nouvel Empire, au moment où la plupart des scribes, et sans doute aussi la famille royale, sont fortement teintés d'influences hourrites, sinon de purs Hourrites. Le panthéon « officiel » de la famille royale hittite, à l'époque du Nouvel Empire, tel qu'il se présente sur les bas-reliefs de Yazilikaya, est d'ailleurs exclusivement hourrite.

Mythes anatoliens

A part quelques obscures allusions relevées ici et là, le seul texte suivi, bien que fragmentaire, d'un mythe proto-hittite (dont existe une version hittite), relate comment le dieu Lune tomba du ciel et comment diverses divinités, dont le dieu de l'Orage, se mirent à sa poursuite. Le rituel, à l'occasion duquel ce récit apparaît, prenait place « lorsque le dieu de l'Orage tonne ». Sans doute s'agit-il d'un rituel magico-religieux d'un type extrêmement ancien et répandu, destiné à agir sur les phénomènes atmosphériques (soit pour amener, soit pour faire cesser la pluie).

Au même milieu proto-hittite, bien que les seules versions conservées soient en hittite, appartient le mythe du « dieu qui disparaît », ou mythe de Telepinou, du nom du dieu qui en est le protagoniste dans la plupart des versions ; certaines versions, différentes dans le détail, assignent ce rôle au dieu de l'Orage. Ici encore, le mythe est partie intégrante d'un rituel destiné à apaiser le dieu courroucé contre tel ou tel individu (dans un cas, il s'agit de la reine Asmou-Nikkal), à le ramener à de meilleurs sentiments, à remettre les choses dans leur état primitif et normal. En effet, comme on l'a vu, dans la conception hittite (et primitive) des rapports entre l'humain et le divin, c'est toujours à la suite d'une faute, d'un manquement, d'un péché, que le dieu abandonne l'homme et, lorsqu'il s'agit d'un membre de la famille royale, lequel a, *ex officio*, la responsabilité du bien-être du pays, le dieu peut fort bien manifester sa colère, sa désapprobation, en provoquant épidémies, famines, quelquefois même, abandonner le pays tout entier. Telle est la véritable explication du « mythe de Telepinou » et des mythes similaires, qu'il importe de lire en fonction du rituel dont il fait partie. On verra alors qu'il n'existe plus aucun rapport entre ce mythe et le « mythe du dieu qui meurt et renaît » que connaissent certaines religions.

Le dieu du mythe hittite, qu'il s'agisse de Telepinou, fils du dieu de l'Orage ou du dieu de l'Orage lui-même, abandonne le pays hittite, « irrité contre la reine Asmou-Nikkal », dit une des versions, emportant avec lui « le grain, l'abondance. Les hommes, le bétail ne donnèrent plus naissance... les arbres se desséchèrent. Dans le pays vint la famine, tant et si bien qu'hommes et dieux périssaient de faim ». Le grand dieu du Soleil « offrit une fête et invita les mille dieux. Ils mangèrent mais ne purent satisfaire leur faim ; ils burent mais ne purent apaiser leur soif ». En conséquence de quoi « le dieu de l'Orage s'inquiéta de Telepinou, son fils (et dit) : « Telepinou, mon fils, s'est courroucé et a emporté avec lui « tout ce qui est bon... »

Les dieux le chercheront en vain. La déesse Hannahanna (la grande déesse mère) enverra l'abeille à sa recherche. « Comment le trouvera-t-elle, s'étonne un dieu, après que les grands dieux et les petits dieux l'aient cherché en vain. Ses ailes sont petites, elle-même est petite. » La déesse lui répondit : « Il suffit ! Elle ira et le trouvera ! » Elle dit donc à la petite abeille : « Va donc, cherche Telepinou et lorsque tu l'auras trouvé pique lui les mains et les pieds avec ton aiguillon. » L'abeille s'envola, le chercha par les rivières et les sources murmurantes. Elle le trouva se reposant dans une prairie près de la ville de Lihzina, le piqua, comme le lui avait recommandé la déesse, ce qui ne fit qu'augmenter la rage du dieu qui fit périr hommes et bétail. Les dieux, désespérés, feront alors appel à la grande magicienne, la déesse Kamrousepa. Par ses pratiques magiques, elle saura apaiser le dieu. Le mythe, ici, justifie donc, en se référant à des actes accomplis aux temps d'autrefois par les dieux, les pratiques suivies par les prêtres lorsque, les oracles ayant permis de déterminer la raison de la colère divine, ils chercheront par le moyen de la magie à remettre les choses dans leur état normal.

Un autre mythe met en scène le dieu de l'Orage et le dragon (mythe dit d'Illouyanka, lequel n'est autre que le nom du grand serpent ou du dragon en hittite). Celui-ci n'est plus inséré au rituel, mais bien au culte. Il était en effet récité « lors de la fête du *pouroulli* », du dieu de l'Orage, laquelle était une des principales cérémonies religieuses annuelles du calendrier hittite, en la ville de Nerik, un des grands centres religieux de l'empire. Le récit relate la lutte du dieu de l'Orage et du dragon et comment le dieu vaincu lors d'une première rencontre finira par l'emporter sur son adversaire. Deux versions de ce mythe nous sont parvenues, « celle qu'on ne récite plus » et celle qui avait cours lors de la rédaction du texte que nous devons à « Kella, oint du dieu de l'Orage de Nerik ». Par sa forme, ses détails, le récit, dans l'une et l'autre versions, relève du folklore mais il s'agit néanmoins bien d'un mythe étiologique, puisque dans un passage, difficile et lacuneux, il est fait allusion à la manière dont, aux temps anciens, les dieux ont assumé le rang qu'ils occupent désormais dans le panthéon hittite.

A côté de ces mythes d'origine « anatolienne » une littérature beaucoup plus vaste nous a transmis tout un ensemble de textes épiques, religieux et profanes, qui redisent les légendes de divinités d'origine hourrite ou cananéenne et de héros mésopotamiens ou hourrites.

Notons tout d'abord l'*Épopée de Gilgamesh*, d'ailleurs répandue dans tout l'ancien Proche-Orient (l'Égypte et la Palestine en ont livré des fragments), connue à Boghazköy en trois versions : akkadienne, hittite et hourrite. L'existence de cette dernière version souligne par quel intermédiaire la connaissance de ce récit, qui rapporte les aventures du roi d'Ourouk parti à la recherche de l'immortalité, parvint aux Hittites.

Probablement purement hourrites sont quelques récits qui, bien que localisés en Mésopotamie, ne paraissent pas avoir d'antécédents sumériens ou babyloniens. A côté de textes connus uniquement par une version hourrite, comme un recueil d'anecdotes concernant les anciens rois de la dynastie mésopotamienne d'Akkad, on peut relever un fragment de la « geste » du héros Gourparanzah (dont le nom est dérivé de celui du fleuve Tigre en hourrite) et qui est localisée à Akkad. Plus littéraire que religieux, mais mettant néanmoins en scène des dieux, est l'histoire du chasseur Kessi dont sont connus des fragments hourrites et hittites (et dont un fragment de la version akkadienne est apparu à Tell el-Amarna en Égypte).

Il y a ici tout un vaste ensemble littéraire que l'on ne fait que soupçonner et qui, grâce aux écoles de scribes babyloniens et hourrites, dut être largement répandu au Proche-Orient ancien aux XIVe et XIIIe siècles avant notre ère. Purement mythiques cette fois sont les fragments d'un ou de plusieurs cycles qui mettent en cause la déesse Ishtar, le monstre Hedammou et le mont Pishaisha.

Ce dernier mythe est probablement d'origine syrienne (le mont Pishaisha est fréquemment associé au Liban et à l'Hermon). Purement syrien (ou plus exactement cananéen) est le mythe du dieu Elkounirsa et de la déesse Ashertou, son épouse, mythe dans lequel apparaît également le « dieu de l'Orage », fils d'Elkounirsa et Ishtar. Sous ces formes étranges se dissimulent des divinités du panthéon cananéen : *El qônê eres*, « El, créateur de la Terre », Ashera, Baal-Hadad et Astarte ou ʿAnat, divinités du panthéon cananéen que les textes de Ras Shamra nous ont fait connaître.

La théogonie hourrite

Répandus à travers tout le Proche-Orient ancien, transcendant les frontières et les nationalités, fédérant les peuples et donnant, ne serait-ce que pour un temps, une certaine cohésion à un vaste ensemble territorial du Tigre à la Méditerranée, les Hourrites vont, regroupant de la même façon les particularismes religieux, procéder de leur côté à une vaste synthèse des conceptions religieuses qui ont cours ici et là. Le résultat en sera un syncrétisme qui va tenter d'ordonner les diverses divinités du Proche-Orient ancien, de la Mésopotamie à la Méditerranée, dans une seule et unique « théologie » où divinités hourrites, sumériennes, hittites et cananéennes trouveront leur place.

Cette théologie s'exprime par des mythes connus par des textes hittites et des textes hourrites, les premiers représentant soit une traduction, soit, plus vraisemblablement une adaptation d'origine hourrite. Il s'agit du cycle de Koumarbi, « le père des dieux ». Tous les textes qui nous ont transmis ces récits sont — bien que nous en possédions de longs passages — extrêmement fragmentaires et la relation des divers fragments entre eux, l'ordre des événements est extrêmement hypothétique : le sens général du texte est néanmoins fort clair.

Un récit, dont le titre original a disparu de l'unique copie qui nous en est parvenue, redit comment la royauté aux cieux passa successivement, par périodes de neuf années, de tel dieu à tel dieu, le premier étant Alalou, puis Anou (deux divinités sumériennes) pour parvenir enfin à Koumarbi, « le père des dieux » (qui appartient au panthéon hourrite). Au cours du dernier combat qui opposa Anou à Koumarbi, ce dernier se saisit d'Anou, le précipita du ciel « lui mordit les « genoux » et sa virilité descendit en lui ». Koumarbi se réjouit et rit, mais Anou se tourna vers lui et lui adressa ces paroles : « Tu te réjouis à cause de ce que tu as en toi, parce que tu as avalé ma virilité. Ne te réjouis pas... J'ai déposé en toi un lourd fardeau : je t'ai imprégné du puissant dieu de l'Orage... du fleuve Aranzah (le Tigre), l'irrésistible, je t'ai imprégné enfin du puissant dieu Tashmishou et deux autres terribles dieux j'ai mis en toi... » Koumarbi, « le roi sage », cracha à terre et ce qu'il avait en lui tomba sur le mont Kanzoura... La suite du texte est extrêmement fragmentaire mais il est possible d'y discerner qu'il est question de naissance et que les dieux qui se trouvent à l'intérieur de Koumarbi discutent avec lui de la question de savoir par quelle ouverture du corps du dieu ils naîtront.

Après une nouvelle lacune, « le roi de Koummiya » qui est Teshoub, le dieu de l'Orage né de Koumarbi, trame avec Anou la ruine de Koumarbi. Le texte devient extrêmement difficile à suivre, mais il est ensuite question de deux enfants nés de la Terre : il n'est pas impossible que ces deux enfants soient le Tigre et le dieu Tashmishou qui, dans la partie disparue du texte prenaient sans doute part à la lutte au cours de laquelle le dieu de l'Orage, Teshoub, évinçait Koumarbi du ciel et régnait à sa place. Quoi qu'il en soit de la manière exacte dont se terminait ce texte, un autre poème épique, *Le Chant d'Oullikoummi*, qui logiquement lui fait suite, puisqu'il relate comment Koumarbi tenta de

regagner la royauté aux cieux sur le dieu de l'Orage. Le poème qui rapporte les successions divines devait se terminer par la défaite de Koumarbi.

Entre ce dernier récit et la *Théogonie* d'Hésiode d'une part, la mythologie phénicienne de l'autre, les rapports sont apparents et ont été fréquemment discutés surtout du point de vue de la transmission des idées proche-orientales au poète grec.

Un autre poème, qui fait probablement partie du même cycle de légendes divines, relate un épisode de la royauté aux cieux et traite du règne temporaire d'une divinité dont le nom se dissimule sous l'idéogramme sumérien KAL. Il s'agit encore une fois malheureusement d'un texte extrêmement fragmentaire dont il semble ressortir que le règne de KAL ait interrompu celui de Teshoub. Il semble que KAL ait été fait roi au Ciel par Ea (le dieu de la sagesse de Sumer) et par Koumarbi et que ces derniers soient mécontents de la façon dont KAL s'occupe des affaires du ciel : « Depuis que nous t'avons fait roi aux cieux, lui disent-ils, tu n'as rien fait. Tu n'as jamais convoqué (l'assemblée des dieux...) » Il sera détrôné et la royauté rendue à Teshoub, mais nous ignorons tout à fait pourquoi et comment cet épisode s'intercale, si tant est qu'il le fasse vraiment, dans le cycle de Koumarbi.

Le chant d'Oullikoummi

Le récit des luttes entre dieux se poursuit par le poème connu, de par son colophon, sous le nom de *Chant d'Oullikoummi*. Regardé par les Hittites comme une œuvre indépendante, comme en font foi les indications bibliographiques que nous ont livrées les textes, le *Chant* constitue la suite logique des événements rapportés dans le récit de *La Royauté aux Cieux* (et peut-être aussi dans la légende du dieu KAL).

Le thème est le suivant : Koumarbi, détrôné par le dieu de l'Orage, tentera de remplacer ce dernier par un monstre de pierre, Oullikoummi, qui naîtra de l'union du dieu déchu et d'un rocher. Les nurses divines s'occuperont du monstre et le placeront plus tard sur les épaules d'Oupellouri, l'Atlas hourrite, qui autrefois soutenait le Ciel, la Terre, la Mer. Là, le monstre de pierre grandira et bientôt sa tête atteindra les cieux. Le dieu Soleil apercevra le monstre qui se dresse au milieu de la mer et avertira les dieux Teshoub, son frère Tashmishou, sa sœur, la déesse Ishtar de Ninive. Tous trois contempleront le monstre du sommet du mont Hazzi, le mont Casius de l'Antiquité classique et qui, sous le nom de Saphon, « la Montagne du Nord », joue un si grand rôle dans la mythologie cananéenne de Ras Shamra. Les dieux se décideront à engager le combat contre le monstre, mais au cours d'une première rencontre à laquelle participeront, aux côtés de Teshoub, soixante-dix dieux, ils ne peuvent s'en rendre maîtres. Teshoub devra donc abandonner la royauté, se « réfugier en un humble lieu », « jusqu'à ce que les années qui lui ont été assignées se soient écoulées ». Néanmoins, d'autres dieux viendront à leur aide : Enlil, le grand dieu de Sumer, et Ea, le dieu de la sagesse. Ce dernier demandera aux « anciens dieux » de lui remettre l'instrument avec lequel, aux temps primordiaux, les cieux furent séparés de la terre. Le dieu s'en servira pour séparer le monstre Oullikoummi des épaules de l'Atlas sur lequel il se dresse : son pouvoir disparaît dans le même temps : « Je l'ai frappé, retournez-donc au combat », dit Ea en s'adressant aux dieux. Après un dialogue entre Teshoub et Oullikoummi, le combat s'engage. La fin du texte a disparu, mais il est certain que le poème se terminait par le récit de la victoire de Teshoub sur son adversaire.

Ici encore apparaissent les analogies avec les mythes grecs, en l'occurence le mythe de Typhon et la scène du combat entre le monstre et Zeus sur le mont Casius, ce mont Hazzi qui apparaît de façon si proéminente dans le mythe hourrite.

La mythologie hourrite s'avère donc comme du plus haut intérêt pour l'étude de la religion grecque et singulièrement des conceptions dont Hésiode s'est fait l'interprète. Les temps ne sont point encore venus d'essayer de déterminer par quels intermédiaires les Grecs ont eu connaissance de ces mythes élaborés par les Hourrites dont les modes de pensée, tout imprégnés qu'ils soient de « babylonisme », ne diffèrent guère, quant au fond, de ceux qui ont présidé à l'élaboration de la mythologie grecque.

Ce sont ces textes qui ont, pour la plupart, fourni la matière des pages qui suivent. Pourtant, en fonction du thème fondamental de l'ouvrage dans lequel paraissent ces pages, il faut reconnaître qu'il était assez malaisé de relever ce qui, étant donné la nature de notre documentation, peut être considéré comme faisant partie du « Trésor spirituel » hittite. Les mythes qui en participent nous livrent fort peu de choses sur la manière dont ils étaient *ressentis* et quel genre d'émotion ils pouvaient engendrer ; certains relèvent du conte de fées et sont peu capables de bouleverser l'âme. Nous avons délibérément exclu la magie, bien qu'elle soit intimement liée à la religiosité hittite, car elle est essentiellement pratique. A côté d'allusions, éparses dans des textes de nature fort diverse, que l'on a rassemblées sous le titre d'*Aphorismes*, bien qu'il ne s'en agisse point à proprement parler, ce sont les *Prières* — prières royales — qui fournissent, comme presque partout ailleurs le meilleur exemple de la « spiritualité » hittite.

En terminant cette introduction, nous voudrions faire remarquer que la nature même de ces textes hittites, rédigés qu'ils sont sur des tablettes de terre cuite, imputrescible mais non incassable, fait que la

plupart d'entre eux nous sont parvenus en fragments et qu'il est ainsi parfois impossible de fournir un texte suivi ; et que le hittite, dont le déchiffrement remonte pourtant à 1915, n'est pas encore une langue qui se lit avec l'assurance du latin, surtout en raison de difficultés de vocabulaire. On a dû souvent se résoudre à paraphraser pour éviter des notes justificatives qui ne trouvaient pas leur place ici.

Afin d'éviter un apparat critique trop élaboré et de rendre moins malaisée la lecture des textes, on a évité de mettre entre crochets droits les restitutions lorsqu'elles paraissaient assurées [1].

1. Les références aux textes sont données sous la forme abrégée KUB (suivie du numéro du volume) : *Keilschrifturkunden aus Boghazköy.*

Mythes hattiens

Quand la Lune tomba du ciel

Un seul fragment de mythe hattien, qui n'est peut-être d'ailleurs qu'une allusion à un mythe, est jusqu'ici attesté, bref récit qui relate qu'un jour, aux temps d'autrefois, la Lune tomba du Ciel. Il est inséré dans un rituel magique ainsi décrit : « Tablette unique ; achevée. Lorsque le dieu de l'Orage tonne fortement, ainsi procède le « prêtre » du Dieu de l'Orage. » Par sa structure, ce texte se rattache au large groupe de textes magiques louwites dont on a déjà rappelé qu'on y trouvait fréquemment insérées des allusions à des épisodes mythiques. Le schéma de ces textes relève d'une conception assez universelle de la magie, que l'on retrouve proche du domaine anatolien, en Mésopotamie : le rite magique se justifie par le fait que telles ou telles manipulations magiques ont été pratiquées *in illo tempore* par les dieux dans des circonstances semblables à celles devant lesquelles se trouve le magicien aujourd'hui.

Le texte [1] expose d'abord les circonstances dans lesquelles se pratique le rituel, « Si le Dieu de l'Orage tonne fortement... » ; énumère ensuite les sacrifices et le matériel impliqués dans l'exécution du rituel, introduit le récit mythologique, s'achève, enfin, par la description du rituel, libations, etc.

Comme nombre d'autres rituels hittites — de quelque origine qu'ils soient — celui-ci est très certainement un rituel royal, ce que confirme sans doute une allusion, insérée dans le mythe, à « Labarna, le roi ». D'autre part, il convient vraisemblablement de le rapprocher du grand rituel accompli pour le roi Moursil II (vers 1345), frappé d'apha-

1. *Keilschrifturkunden aus Boghazköy*, vol. XXVIII, nos 3, 4, 5 (*cf.* E. Laroche dans *Revue Hittite et Asianique*, fasc. 77 (1965), pp. 73 et suiv.

sie au cours d'un orage particulièrement violent, rituel qui emploie la phrase même par laquelle débute notre texte. Les deux rituels ont sans doute été exécutés simultanément, l'un selon le rite hattien, l'autre selon le rite hourrite.

Voici donc ce texte :

Le dieu Lune tomba du Ciel. Il tomba sur le KI. LAM. Personne ne le vit. Le dieu de l'Orage envoya après lui la pluie et les tempêtes, si bien que la peur et la crainte le saisirent. Le dieu Hapantalli partit, vint auprès de lui pour lui parler. La déesse Kamroushepa vit ce qui était tombé du Ciel et dit : « Le dieu Lune est tombé du Ciel, il est tombé sur le KI. LAM. Le dieu de l'Orage le vit et lança après lui la pluie et les tempêtes, les vents, si bien que la peur et la crainte le saisirent. Hapantalli partit, vint auprès de lui pour lui parler... »

Le reste du texte est trop fragmentaire pour permettre une traduction suivie. Bien que le centre d'intérêt du texte soit constitué par ce fragment mythique, il apparaît clairement du rituel qu'il s'agit d'apaiser le dieu de l'Orage dont la colère s'est manifestée (contre le roi?).

Comment le dieu de l'Orage vainquit le dragon

Au même milieu hattien appartient un mythe rattaché au culte d'une des grandes divinités du panthéon hittite, le dieu de l'Orage de la ville de Nerik, un des grands centres cultuels du pays. A la différence, cependant, du récit — intégré dans un rituel magique — de *La Chute de la Lune sur la Terre*, à la différence du *Mythe du dieu Telepinou*, qui, tous deux sont redits en fonction de rituels magiques, le récit du combat du dieu de l'Orage avec le dragon fait partie intégrante du rituel célébré en l'honneur du dieu de l'Orage de Nerik et de diverses autres divinités qui sont de son entourage. Ces divinités paraissent toutes d'origine hattienne. Elles ont été adoptées par les Hittites et les fêtes annuelles ou autres au cours desquelles elles sont célébrées ne sont sans doute que le prolongement des pratiques qui, très largement, antidatent l'arrivée des Hittites indo-européens en Anatolie. Le récit du combat entre le dieu de l'Orage de Nerik et le dragon était récité à l'occasion d'une des grandes fêtes du calendrier religieux hittite, la fête du *pouroulli*, dont il n'est pas impossible qu'elle soit une fête du Nouvel-an, entendu ici naturellement comme une fête qui se célébrait au début du printemps, lorsque renaît la nature. Les premiers mots du texte ne laissent guère de doute à ce sujet.

Le texte, tel qu'il nous est parvenu, commence à la manière de certains Psaumes :

Telles sont les paroles de Kella, l'oint (le prêtre) *du dieu de l'Orage de la ville de Nerik :*

« *Ceci concerne le (festival du)* pouroulli *du dieu de l'Orage du Ciel.*

« *Lorsque le moment vient de (re)dire* (sans doute l'hymne qui commence par ces mots) : « *Que le pays soit prospère et fertile, que le pays soit protégé... !», s'il est prospère, s'il est fertile, on célèbre (alors) la fête du* pouroulli. »

Ici est introduit le mythe que l'on récite à cette occasion ; les passages rituels qui font suite au mythe rappellent comment le mont Zaliyanou, situé dans la région de Nerik, y amena les pluies — sans doute les pluies du printemps qui font revivre la végétation — et font état du « roi » et du « premier *pouroulli* », celui qui fut célébré par les dieux dans les temps primordiaux. Il n'est pas interdit de voir dans le récit qui va suivre de la lutte du dieu de l'Orage avec le dragon un reflet du thème extrêmement courant du combat des forces de la végétation avec les forces de l'hiver dans lequel intervient d'abord la défaite du dieu de la végétation à laquelle succède sa victoire.

Lorsque le dieu de l'Orage et le dragon en vinrent aux mains dans la ville de Kiloussa, le dragon vainquit le dieu de l'Orage. Le dieu de l'Orage implora les (autres) dieux, (leur disant) : « Venez à mon aide ! ». Et alors la déesse Inara prépara une fête. Elle prépara tout en grandes quantités : des cruches de vin, de (boisson) marnouwan, *de (boisson)* walhi, *les remplit jusqu'au bord.*

La déesse Inara s'en alla alors vers la ville de Zigaratta et y rencontra Houpasiya, un mortel.

Inara (lui) dit : « Vois donc, Houpasiya. J'ai des projets, aide-moi donc ! »

Houpasiya dit à Inara : « Bien ! Si tu me laisses coucher avec toi, je ferai selon ton désir. » Et il coucha avec elle. Inara prit Houpasiya et le cacha. Inara revêtit ses plus beaux atours et appela le dragon hors de son trou : « (Vois donc, lui dit-elle,) j'ai arrangé une fête, viens manger et boire ! » Le dragon sortit avec (ses enfants ?) ; ils mangèrent et burent. Ils burent le contenu de chaque cruche et étanchèrent leur soif, et ils ne purent plus retourner dans leur trou. Houpasiya vint et lia le dragon avec une corde. Le dieu de l'Orage arriva alors et tua le dragon et les dieux étaient avec lui. [1]

Inara se construisit une maison sur un rocher dans (les environs) de la ville de Taroukka [2]. *Elle installa Houpasiya dans cette maison et*

1. La phraséologie rappelle ici l'Ancien Testament.

2. On notera que, comme dans la plupart des mythes hittites, d'origine anatolienne ou autre, les lieux dans lesquels se déroulent des drames divins relèvent de la géographie authentique du pays. La ville de Taroukka, attestée par ailleurs, n'est pas précisément localisée.

lui fit ces recommandations : « Lorsque j'irai par la campagne, ne regarde point par la fenêtre. Si tu y regardais, tu verrais ta femme et tes enfants. »

Après une vingtaine de jours, Houpasiya poussa la fenêtre et vit sa femme et ses enfants. Lorsqu'Inara revint de la campagne, (Houpasiya) commença à se plaindre (disant) : « Laisse-moi retourner à la maison. » [1] *Inara dit (à Houpasiya) : « Tu as donc ouvert (la fenêtre)... Sur quoi, de fureur, elle démolit la maison. Le dieu de l'Orage (sema des mauvaises herbes) sur ses ruines* [2]...

Une cassure de la tablette nous prive de la fin du récit. Sans doute, si l'on en juge par l'autre version du mythe, le mortel qui a refusé de suivre les conseils de la déesse a-t-il subi quelque punition, peut-être même a-t-il été tué. Viennent ensuite des passages fragmentaires où il est question du retour de la déesse dans la ville de Kiskiloussa, du roi, de la première célébration de la fête du *pouroulli* et d'une sorte de péan, fragmentaire également, au cours duquel est célébré le mont Zaliyanou « qui a amené les pluies sur la ville de Nerik » — un des grands centres du culte du dieu de l'Orage.

Suit la seconde version du mythe, dont le début a disparu. La suite des événements suggère qu'il y était question de la défaite du dieu de l'Orage.

On relève, dans un passage fragmentaire, les noms du dragon, du dieu de l'Orage qui « prend pour épouse la fille d'un pauvre homme » [3], dont il eut un fils, lequel prit pour femme la fille du dragon. [4]

Sur quoi le dieu de l'Orage instruisit son fils en ces termes : « Lorsque tu entreras dans la maison de ton épouse [5] *demande-leur (mon) cœur et (mes) yeux. »*

Lorsqu'il y arriva, il leur demanda le cœur. Ils le lui donnèrent. Ensuite, il demanda les yeux et ils les lui donnèrent également. Il les apporta à son père, le dieu de l'Orage. Ainsi le dieu de l'Orage recouvrit son cœur et ses yeux.

Lorsqu'il eut retrouvé son ancienne stature, il partit au combat vers la Mer et engagea la lutte avec le dragon qu'il était près de vaincre lorsque le fils du dieu de l'Orage qui se trouvait avec le dragon interpella son père aux cieux :

« Compte-moi avec lui (lui dit-il), ne me fais pas grâce. »

Le dieu de l'Orage tua alors le dragon et son (propre) fils. Et ainsi le dieu de l'Orage (se débarrassa du dragon).

Ainsi s'achève le mythe, en fait par la « signature » du prêtre Kella. Le rite, dont il fait partie intégrante, est malheureusement très fragmentaire. Après une longue cassure apparaît un passage énigmatique où il est question de l'organisation d'une procession rituelle dans la ville de Nerik et de l'ordre de préséance des dieux qui y prennent part, d'une donation royale pour leur entretien.

A côté du caractère « folklorique » du récit, on retiendra surtout les analogies frappantes que le mythe présente avec le récit, rapporté par le mythographe grec Apollodore, des deux combats successifs qui opposèrent Zeus au géant Typhon, combats qui se déroulent sur les lieux mêmes où seront localisés un certain nombre de mythes hittites, sur la côte syrienne du nord et en Cilicie. Rappelons les faits du mythe grec : Zeus poursuit Typhon jusque sur le mont Casius (le Sapon des Cananéens et le Hazzi des Hourrites) où réside le monstre (dont le nom grec n'est sans doute qu'une adaptation du nom de la montagne, Sapon). Typhon réussit à échapper à Zeus et, armé d'une faucille (sans doute un souvenir de la *harpe* orientale) coupe les tendons des pieds et des mains du dieu qu'il saisit alors et va cacher dans une caverne de Cilicie. Hermès et Egipan s'en emparent et les rendent au dieu qui, retrouvant ses forces (comme le dieu de l'Orage dans le mythe hittite lorsque son fils lui a rendu ses yeux et son cœur) retourne à l'attaque et vainc le monstre. Le mythe grec, de par sa localisation même, laisse deviner ses origines orientales et, comme le mythe d'Oullikoummi, localisé dans la même région, sous-entend le thème des royautés divines successives et des combats entre les forces divines anciennes menacées par les jeunes dieux.

Le dieu qui disparaît

Nombre de textes mythologiques hittites s'organisent autour du thème de la disparition d'un dieu. Ce thème repose sur le schéma

1. L'homme qui refuse la vie inimitable que lui offrent les déesses n'est pas particulier au monde hittite : on trouvera la même attitude dans l'*Épopée de Gilgamesh*, à Ras Shamra (en milieu cananéen), en Grèce. La recommandation de la déesse Inara s'apparente aux conseils inutiles prodigués à la femme de Loth, à Eurydice.

2. C'est le rite d'exécration qu'observent, symboliquement, les dieux, et réellement les hommes : ainsi fit le roi Anitta vouant au dieu de l'Orage la capitale hattienne, Hattousa.

3. Noter, encore une fois, la nécessité pour les dieux de s'assurer le concours des humains.

4. Le caractère « folklorique » du mythe apparaît nettement ici (comme dans la première version la gloutonnerie du dragon et sa crédulité) ; la nature de la fille du dragon demeure indécise, mais l'union n'est pas sans rappeler celle du dieu Koumarbi avec le « Rocher » dont naîtra le monstre Oullikoummi.

5. Allusion à une forme de mariage dont on a d'autres exemples dans les cultures du Proche-Orient ancien, selon laquelle le fiancé va s'installer dans la demeure de son beau-père auprès de sa femme ; le code hittite la mentionne, comme aussi le droit ancien-babylonien. Elle est encore attestée en Turquie actuelle et jusqu'au Japon. Apparentée à une forme d'adoption, elle explique pourquoi le fils du dieu de l'Orage, au cours du drame final, demandera à partager le sort de sa belle-famille.

suivant qui n'est pas toujours explicité : un personnage (le roi, la reine, ou bien un simple particulier) se trouve dans une situation donnée (par exemple, une mauvaise récolte, l'absence d'enfants, etc.), telle qu'il conçoit que ce qui le touche (pays, habitants et nature, s'il s'agit du roi ; champs, procréation, etc., s'il s'agit d'un particulier, bien que les termes soient évidemment interchangeables ; ils ne sont donnés ici qu'à titre d'exemples) est la conséquence d'un péché qu'il a commis. La mentalité et la moralité antiques (telles qu'on les cerne au Proche-Orient ancien en tout cas) ne pensent point que ce qui « se passe mal » en dehors de l'homme provienne d'autre chose que d'une faute de l'homme, la non-observation volontaire ou involontaire d'une obligation, etc. : « l'homme est pécheur » dit un texte hittite, mais pécher ce n'est point seulement enfreindre les règles de la morale humaine ce qui trouve immédiatement sa sanction (de là, le « Code »). Pécher, c'est enfreindre les règles d'un ordre divin qui veut que les choses qui relèvent du cosmos demeurent en l'état où elles avaient été fixées par les dieux. Ce qui est très remarquable, c'est que dans le même temps que l'on attribue toute puissance aux dieux, on conçoit que les hommes puissent mettre en cause (par leurs actes ou leurs pensées ou même par leur non-agir) l'ordre instauré par les dieux. Ceci posé — en fonction d'exemples multiples qu'il est inutile de rappeler ici —, c'est l'homme qui est responsable du déséquilibre du cosmos, pris dans son sens « d'ordre normal des choses » : sans doute parce que l'homme (*cf.* Mésopotamie) participe de la nature divine : s'il n'agit point « comme il se doit », en conformité avec ce que la Chine appellerait le *Tao*, le cosmos est ébranlé.

C'est dans cette perspective qu'il faut juger les mythes, tous très semblables, qui ont été élaborés autour du thème de « la disparition du dieu ». Il se pose ainsi :

a) un dieu a disparu à la suite d'une faute
b) ce faisant, le cours de la nature s'est trouvé interrompu, donc
c) les manipulations magiques que les dieux ont mises en œuvre autrefois pour « remettre les choses en ordre » seront accomplies à nouveau.

L'homme reproduit les actes accomplis autrefois par les dieux, [1] c'est-à-dire qu'il abolit le temps et remet les choses dans l'état primitif où tout était parfait.

Il est donc peu important de considérer si telle ou telle version du thème du dieu qui disparaît « emportant toutes les bonnes choses avec lui » (c'est-à-dire tout ce qui concerne la continuité de la vie) est à attribuer à telle ou telle divinité, le dieu Telepinou, ou le dieu de l'Orage, ou telle ou telle déesse : il s'agit d'un thème universel — ce que souligne suffisamment la diversité des protagonistes du « drame ».

On notera que les divinités mises en scène ici appartiennent au vieux fonds religieux anatolien et qu'elles n'ont plus guère d'existence qu'en relation avec des rituels magiques.

En dépit d'apparences extérieures, il n'est pas possible d'assimiler ces mythes aux mythes classiques, que connaît l'Antiquité, du dieu qui meurt et qui renaît (Adonis, Attis). Dans le contexte religieux hittite, le dieu ne meurt point : il disparaît parce que c'est l'attitude des hommes qui l'y a contraint. Un semblable point de vue apparaît dans l'Ancien Testament : il n'y a donc pas de « mystère » ici, comme il y a un « mystère » dans les mythes d'Adonis et d'Attis. Nous retrouvons une conception plus ancienne dont on relèvera également des traces en Mésopotamie où, par exemple, le dieu Mardouk se détourne de Babylone, sa ville, comme Yahvé de Jérusalem, parce que son peuple a péché.

Par contre, il n'est pas impossible de rattacher plus simplement le thème du mythe hittite au célèbre conte de Perrault : *La Belle au Bois Dormant*. Là où est la princesse endormie, le cours normal de la vie s'est trouvé suspendu jusqu'au jour où le « Prince » réveille la Belle d'un baiser, comme dans le mythe hittite : « Jusqu'au jour où l'abeille réveille le dieu (ou la déesse dans d'autres versions) par la piqûre de son aiguillon. [1] »

Pour la traduction on a fait usage d'un texte quelque peu hybride reconstitué à partir de diverses versions (qui présentent souvent des divergences) et devant certaines difficultés de traduction qui auraient exigé un apparat critique on s'est parfois cru autorisé à paraphraser.

Le texte principal est KUB XVII 10 et ses duplicats ou parallèles publiés dans KUB XXXIII.

Le début du texte a disparu dans une lacune d'une dizaine de lignes. Les premiers mots font état de la colère du dieu Telepinou, colère dont les raisons ne sont pas données : le dieu « mit son soulier gauche à son pied droit, son soulier droit à son pied gauche et abandonna le pays hittite ».

1. Ceci est dit textuellement dans le texte traduit ci-après.

1. Remarquer que dans le conte de Perrault comme dans le mythe hittite une piqûre est à l'origine ou à la base du développement des choses. La Belle quitte le palais de ses parents parce qu'elle n'y est point satisfaite : Telepinou abandonne le pays hittite parce qu'il n'est point satisfait de l'état de choses ; la Belle est piquée par le fuseau et s'endort : la nature alentour (cela est également évident dans le monde hittite où il ne s'agit *que* du pays hittite) suit son état. Elle est réveillée et la nature se réveille par le baiser du Prince. Telepinou est réveillé de son sommeil par la piqûre de l'abeille et la nature se réveille avec lui.

Le brouillard tomba (?) *sur les fenêtres, la fumée* (?) *envahit les demeures, dans l'âtre, les bûches brûlaient sans donner de chaleur* (litt. : *étaient opprimées) ; sur les autels, les dieux étaient oppressés ; dans les enclos, les moutons étaient abattus ; dans les étables, les bœufs étaient abattus. La brebis négligeait son agneau ; la vache négligeait son veau.*

Telepinou s'en alla et emporta avec lui le grain, le (ici le nom d'une force divinisée de la végétation), *la croissance, ..., la satiété. Par la campagne, la prairie, le marais, Telepinou s'en alla. Il s'enfonça dans le marais ; sur lui se mirent à pousser des herbes aquatiques* (?). *Dès lors, le blé ni l'épautre ne poussèrent plus. Ni le gros ni le petit bétail, ni les hommes n'enfantaient plus ; celles qui étaient près de mettre au monde ne pouvaient accoucher. Les montagnes, les arbres se desséchèrent, les sources se tarirent : la famine s'abattit sur le pays. Les hommes et les dieux mourraient de faim.*

Le grand dieu Soleil offrit une fête et invita les mille dieux. Ils mangèrent mais ils ne purent se rassasier ; ils burent mais ils ne purent étancher leur soif. Le dieu de l'Orage commença à s'inquiéter de son fils Telepinou : « Mon fils n'est pas ici (dit-il). Il s'en est allé et a emmené avec lui tout ce qu'il y a de bon. » Les grands dieux et les petits dieux commencèrent à le chercher. Le dieu Soleil envoya (à sa recherche) l'aigle rapide : « Va (lui dit-il), cherche (-le) parmi les hautes montagnes, cherche (-le) parmi les profondes vallées, dans la sombre mer bleue (?). »

L'aigle partit, mais ne le trouva pas et revint l'annoncer au dieu de l'Orage : « Je ne l'ai pas trouvé, Telepinou, le puissant dieu. » Le dieu de l'Orage dit à la déesse mère : « Qu'allons-nous faire ? Nous allons mourir de faim. » La déesse mère dit au dieu de l'Orage : « Fais quelque chose, ô dieu de l'Orage. Va et cherche Telepinou toi-même. »

Le dieu de l'Orage partit alors à la recherche de Telepinou. Il arriva à la porte de la ville (de Telepinou) ; il ne put l'ouvrir. Il ne fit que casser le manche de son marteau, mais le dieu de l'Orage (n'eut pas plus de succès) et s'assit (de désespoir). La déesse mère envoya (alors) l'abeille (lui disant) : « Va, cherche donc à ton tour Telepinou et lorsque tu le trouveras, pique-le aux mains et aux pieds afin qu'il se lève, puis tu prendras de la cire, tu l'en oindras, tu le purifieras, tu le rendras pur, puis tu me l'amèneras. »

Le dieu de l'Orage dit à la déesse mère : « Les grands dieux et les petits dieux l'ont cherché et ne l'ont pas trouvé. Est-ce que maintenant cette abeille le trouverait ? Ses ailes sont petites, elle-même est minuscule. Comment pourraient-ils... ? »

La déesse mère répondit au dieu de l'Orage : « Assez ! Elle ira et le trouvera. »

L'abeille s'en alla, elle se mit à chercher Telepinou par les fleuves, les sources, les hautes montagnes, les profondes vallées, la sombre mer bleue (?). *Lorsqu'elle eut à peu près épuisé son miel et sa cire, elle le*

trouva dans un bois, près d'une prairie à proximité de la ville de Lihzina. Elle le piqua aux mains et aux pieds et le fit se lever.

Sur quoi Telepinou s'écria : « Je suis furieux. Pourquoi lorsque je dors... que je suis en colère me force-t-on à parler ? » (De colère) il fit s'arrêter les sources,... il détourna le cours des fleuves et les fit sortir de leur lit (?) ; *il balaya les..., il balaya les demeures, il détruisit l'humanité, le gros et le petit bétail.*

Et les dieux se désespérèrent (?) *(se demandant) pourquoi Telepinou était devenu encore plus furieux, (disant) : « Qu'allons-nous faire, qu'allons-nous faire ? »*

« Que l'on fasse appel à l'homme (dit l'un d'eux) [1] *... que sur le mont Ammouna il prenne* (?), *... qu'il le fasse bouger, qu'il le fasse bouger en utilisant l'aigle d'un aigle...* [2]. »

Une lacune interrompt ici le texte. Toutefois, le déroulement des incidents mentionnés lorsqu'il reprend laisse supposer que les dieux, désemparés, se décident, en désespoir de cause, à avoir recours à la magie et font donc appel à la déesse Kamroushepa, la grande magicienne, qui sera chargée par eux d'apaiser et de ramener Telepinou.

Le long passage au cours duquel sont décrits les moyens qu'elle met en œuvre pour ce faire consiste en fait dans le rituel qui utilise des procédés de magie sympathique, eux-mêmes d'ailleurs largement attestés dans les rituels magiques hittites. L'intérêt de ce passage tient en ce qu'il explique les origines de la magie, telle que la conçoivent les Hittites (suivant sans doute ici une tradition hattienne) : la magie est une technique utilisée autrefois par les dieux dans des circonstances particulières ; lorsque les hommes l'emploient, ils ne font que répéter et reproduire les faits et gestes, psalmodier les paroles prononcées par les dieux aux temps d'autrefois. L'acte magique n'est que la réactualisation de rites exécutés par les dieux dans un passé mythique. A cet égard la pensée hittite (ou préhittite) rejoint nombre d'autres systèmes de pensée largement attestés par le monde.

Les premiers paragraphes par lesquels reprend le texte sont assez mal conservés ; la suite se lit :

« Vois (Telepinou), voici des figues. De même que les figures sont douces, que ton cœur et ton esprit deviennent doux.

« De même que l'olive porte en elle de l'huile, de même que le raisin

1. On retrouve ici l'appel fait par les dieux à l'aide de l'homme, déjà relevé dans le *Mythe du Dragon et du Dieu de l'Orage.*

2. Allusion à un rite bien attesté dans la magie hittite où la sorcière utilise une aile d'aigle pour ôter au malade « la mauvaise pollution » ou « la colère divine ».

porte en lui le vin, de même toi, Telepinou, porte en ton cœur et ton esprit la bonne (volonté).

« Voici un onguent : que (le cœur) de Telepinou en soit oint. De même que le malt et l'orge sont intimement mélangés, que ton âme, ô Telepinou, soit intimement attachée aux affaires des humains.

« De même que le blé est pur, que l'âme de Telepinou (re) devienne pure. De même que le miel est doux, que la crème est douce, que l'âme de Telepinou s'adoucisse, qu'elle devienne douce.

« Vois, j'ai à présent répandu sur les chemins de Telepinou de l'huile pure. Marche donc, Telepinou, sur ces chemins recouverts d'huile pure. [1] *Que les bois des arbres* shahi *et* happouriwasa [2] *soient préparés (pour toi)* (ou : *soient ton lit* ?). »

La phrase qui termine ce paragraphe est d'interprétation difficile : on peut sans doute comprendre : « De même que le roseau est comme il doit être, de même, toi, Telepinou, sois comme il se doit. »

Le texte poursuit :

Telepinou arriva en fureur (?). *Il tonne avec des éclairs ; en bas, la Terre Noire était bouleversée. La déesse Kamroushepa le vit (Telepinou). L'aile de l'aigle le fit se mouvoir. Elle lui ôta la rage, elle lui ôta la colère, elle lui ôta la fureur, elle lui ôta le courroux.*

La déesse Kamroushepa dit aux dieux :

« Venez, vous, dieux ! Voyez, Hapantali [3] *paît les moutons du dieu Soleil. Choisissez-en douze. J'accomplirai les rites* (?) *pour Telepinou. J'ai pris l'aile et les mille yeux* [4] *et j'ai jeté les moutons choisis de Kamroushepa.*

« Au-dessus de Telepinou, j'ai fait les mouvements de balancement en tous sens [5]. *Du corps de Telepinou j'ai enlevé le mal, le péché, la rage, la colère, l'ire, le courroux.*

« Lorsque Telepinou était en colère, son âme et son cœur étaient oppressés (comme) la paille (?) *(qui ne brûle pas) : de même que l'on brûle (à présent) cette paille* (?), *que la rage, la colère, le péché, le courroux de Telepinou soient consumés !*

« De même que le malt est stérile et qu'on ne l'apporte pas aux champs pour en faire la semence, qu'on n'en fait point de pain mais qu'on le garde dans le dépôt, que la rage, la colère, le péché, le courroux de Telepinou soient aussi stériles.

« Lorsque Telepinou était en colère, son âme et son cœur étaient comme un feu brûlant : de même que ce feu est étouffé, que la rage, la colère, le courroux de Telepinou soient étouffés.

« O, Telepinou, oublie ta rage, oublie ta colère, oublie ton courroux ! De même que (l'eau) qui coule ne remonte pas dans les tuyaux, que la rage, la colère, le courroux (de Telepinou) ne se manifestent plus ! »

L'assemblée des dieux

Les dieux, sous l'arbre hatalkesna [1], *au lieu de l'assemblée (divine) ont été réunis* (?)... *Tous les dieux sont présents : les déesses Papayas et Isdoustaya, les déesses du destin* [2], *le dieu (du grain) Halki, le dieu (de la croissance) Miyantazipa, le dieu Telepinou, le dieu protecteur, le dieu Hapantali... Pour les dieux, j'ai... fixé de longues années, j'ai exécuté les rites* (?), *j'ai purifié Telepinou.*

« J'ai ôté le mal du corps de Telepinou. J'ai ôté sa rage, j'ai ôté sa colère, j'ai ôté son péché, j'ai ôté son courroux, j'ai fait disparaître la mauvaise langue [3]... »

La suite du texte est restituée en partie par le texte parallèle, KUB XXXIII 54 + 47 dont quelques lignes permettent de combler, la large lacune du texte principal.

Adresse à Telepinou

« Lorsqu'un jour de printemps tu as... l'arbre hatalkesna, *tu (en) as couvert la floraison de rouille* [4]. *Lorsque le bœuf est parti avec toi, tu lui as arraché la crinière, lorsque le mouton est parti avec toi, tu lui a arraché*

1. Il s'agit ici d'une allusion à un rite magique, attesté par ailleurs, qui consiste à inciter la divinité qui s'est éloignée à revenir en lui préparant des « chemins ». Il ne faut pas oublier que toutes les opérations mentionnées ici sont effectivement exécutées par l'officiant au cours du rituel.

2. Arbres non identifiés.

3. Divinité hattienne, préhittite, souvent associée à la déesse Kamroushepa dans les rituels.

4. Le sens de cette expression, qui est sans doute une allusion à un épisode mythique, n'est pas clair.

5. Le rite qui consiste à balancer tel ou tel objet ou offrande devant la divinité ou au-dessus de la personne à purifier est largement attesté dans la magie hittite et se retrouve, notamment en Israël, à l'occasion de certains sacrifices.

1. Peut-être « l'églantier » qui « au printemps se couvre de blanc, en été de rouge foncé » (fleurs et fruits).

2. Les Parques « hittites » qui, aux Enfers, « tissent » (?) les années de vie du roi.

3. La *mauvaise langue* répond, à certains égards, à ce que nous appelons le « mauvais œil ».

4. Littéralement, *prend la couleur du sang*, donc sans doute une sorte de rouille. A. Goetze dans *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, p. 128, traduit : « Lorsque tu es parti de l'arbre *hatalkesnas* un jour de printemps... »

la toison, de même (qu'on) arrache la rage, la colère, le péché, le courroux de Telepinou !

« *Lorsque le dieu de l'Orage arrive en fureur* (?), *le prêtre du dieu de l'Orage (peut) l'arrêter. Si un pot se met à bouillir, un couvercle* (?) *(posée dessus) suffit à l'en empêcher. Ainsi puissent mes paroles, à moi, simple mortel, suffire à arrêter la rage, la colère, le courroux de Telepinou !*

« *Que disparaissent la rage, la colère, le péché, le courroux de Telepinou ! Que la maison les expulse ! A l'intérieur, que la colonne* (?) *les expulse ! Que la fenêtre, les gonds, que la cour intérieure les expulsent, que le portail les expulse, que la grande porte les expulse, que la route royale les expulse. Qu'ils ne pénètrent pas dans le champ fertile, ni dans le jardin, ni dans le bois : qu'ils s'en aillent par le chemin du Soleil de la Terre* [1]. »

Les Enfers

[Récital]

Le gardien a ouvert les sept portes, a tiré les sept verrous. En bas, dans la Terre Noire se trouvent des chaudrons de bronze, leurs couvercles sont d'étain, leurs poignées (?) *sont de fer. Ce qui y pénètre n'en sort jamais plus : il y est détruit. Qu'ils reçoivent la rage, la colère, le péché, le courroux de Telepinou ! Qu'ils n'en sortent pas !* [2]

Le dieu apaisé retourne ainsi en son temple, la vie reprend son cours normal.

Telepinou retourna ainsi en son temple et s'inquiéta (à nouveau) de son pays. Le brouillard quitta la fenêtre, la fumée (?) *abandonna la maison. Les autels furent (de nouveau) préparés pour les dieux, le foyer laissa (brûler) les bûches. Il (Telepinou) laissa les moutons (en paix) dans leur enclos, les bœufs dans leur étable. La mère prit soin de son enfant, la brebis de son agneau, la vache de son veau. Telepinou (prit soin) du roi et de la reine : il s'inquiéta (de leur assurer) santé, vigueur et longue vie.*

Le texte que l'on a suivi jusqu'ici ne donne pas la fin du récit. Un texte parallèle (KUB XXXIII 12), bien que fragmentaire lui-même, fournit un complément.

1. Le Soleil de la Terre est la divinité des Enfers.
2. Sur ce passage, voir ci-après, p. 562.

Telepinou prit soin du roi. Devant Telepinou fut dressé un arbre eia(n) [1]. *De l'arbre pend une peau* (?) *de mouton. Dans la peau* (?), *on a placé (symboliquement) de longues années (de vie), la descendance, fils et filles, la prospérité de l'humanité, du gros et du petit bétail, la virilité, la force* (?), *la stabilité* (?), *la croissance, la prospérité* (?), *le bien-être, la satiété* [2]...

La fin du texte a disparu dans toutes les versions qui nous sont parvenues. L'une d'elles pourtant fait allusion à un acte rituel accompli par le roi qui paraît attacher la peau de mouton à l'arbre, sur quoi, le dieu Telepinou confère au roi « tout ce qui est bon ».

1. Décrit dans les textes comme « toujours vert », il s'agit naturellement d'un arbre à feuilles non caduques, sans doute un pin ou un sapin, mais il en est bien d'autres.
2. Tous ces termes, dont le sens n'est pas certainement établi, se réfèrent au bien-être en général.

Mythes hourrites et mythes d'origine étrangère

Origines

Le problème de l'influence culturelle et religieuse de la Mésopotamie en Anatolie, en Syrie du Nord, les modes de cette pénétration, les intermédiaires par lesquels elle s'est produite posent de graves questions auxquelles il est trop souvent malaisé de répondre. Ce n'est d'ailleurs pas ici le lieu d'entrer dans le détail de ces complexités. Le mouvement d'expansion des Hittites, la création, difficile et précaire, d'un vaste empire les met en contact avec la Syrie du Nord, l'Égypte, la Mésopotamie, mais dans ce dernier cas, non pas immédiatement, mais par l'intermédiaire d'une autre culture : celle des Hourrites. Dès leur installation en Anatolie, les Hittites sont au contact des colonies assyriennes, mais ce n'est pas d'elles qu'ils dérivent leur connaissance des modes de pensée mésopotamiens : les colonies assyriennes se maintiennent trop peu de temps après leur arrivée pour qu'elles aient pu constituer une influence durable ; détail caractéristique, ce n'est pas aux Assyriens que les Hittites emprunteront le syllabaire cunéiforme, mais c'est un état plus ancien de ce syllabaire, celui qui était en usage sous la IIIe dynastie sumérienne d'Our, qui sera adopté par eux. A défaut de contact direct entre les Hittites et la IIIe dynastie d'Our, il faut poser entre eux un intermédiaire que les données historiques, géographiques et littéraires s'accordent pour désigner comme étant les Hourrites. Dès avant 2300 avant notre ère ils apparaissent à l'horizon mésopotamien. A l'époque du roi d'Agade, Naram-Sin (2254-2218), ils constituent un important facteur politique et déjà, sans doute, des groupes hourrites ont atteint la haute Mésopotamie, peut-être même les régions de l'Anatolie orientale. Vers 1650, dans cette même région, sur le cours supérieur de l'Euphrate, des campagnes dirigées contre des États hourrites, les Hittites, comme nous l'apprenons par

les textes annalistiques du roi Hattousil Ier (1650-1620), ramèneront des prisonniers, parmi lesquels des prêtres, et du butin, en particulier des statues de divinités enlevées à leurs temples. Ici se placent sans doute les débuts « officiels » de l'influence religieuse — et, partant, intellectuelle et littéraire — hourrite sur les Hittites. Dès lors, et de plus en plus fortement avec le passage du temps, la « civilisation » hittite prend une teinte hourrite. La présence, seule, dans les archives hittites, de versions hourrites, à côté d'originaux babyloniens et de traductions hittites des grandstextes de la littérature mésopotamienne, tels que l'*Épopée de Gilgamesh*, ou de légendes qui redisaient les hauts faits des rois de la dynastie d'Agade, de contes dont les protagonistes sont des héros hourrites, bien que souvent le lieu de l'action soit situé en Mésopotamie, souligne l'importance de la contribution hourrite au développement des idées en milieu hittite, et, singulièrement, dans le domaine religieux.

Mais ceci n'est point tout, car, aussi bien du point de vue politique que de la transmission des traditions littéraires et religieuses et de la conception du « milieu divin », les Hourrites apparaissent comme des pionniers. A une tentative d'organisation du Proche-Orient ancien qui aura pour théâtre les espaces qui s'étendent de la Perse à la Méditerranée, répondra, dans le domaine du mythe, une vaste synthèse des conceptions religieuses venues des horizons les plus divers. Nous assistons ici, pour la première fois, à l'élaboration d'un système religieux syncrétique qui va tenter d'ordonner les diverses conceptions religieuses du Proche-Orient ancien, de la Mésopotamie à la Méditerranée, en une seule et unique « théologie ». C'est dans ce climat que seront élaborés les deux grands mythes hourrites, *La Royauté aux Cieux* et *Le Chant d'Oullikoummi*.

La théogonie hourrite

Les textes

La théogonie hourrite, qui présuppose une cosmogonie dont il ne nous a été préservé que des traces, nous est connue par un certain nombre de textes, extrêmement fragmentaires, retrouvés en « traduction » (peut-être s'agit-il plutôt d'une adaptation) hittite. Les originaux hourrites sont, en partie perdus, en partie inédits, mais sont, naturellement, sous-jacents à cette version hittite que nous saisissons. Ces textes datent, dans la rédaction qui nous est connue, des dernières décennies de l'empire hittite, disons : les environs de l'an 1300 avant notre ère. Il n'est guère possible d'en fixer la date de la rédaction

originale, mais quelques indices paraissent indiquer une date aux environs de la première moitié du IIe millénaire. [1]

On retrouvera ici l'écho de mythes sumériens, l'écho parfois aussi de conceptions dont fait état le *Poème babylonien de la Création*, [2] notamment celui des successions divines, sans pourtant que le schéma soit similaire, mais les étranges aventures par lesquelles passent les protagonistes divins dans les poèmes hourrites ne trouvent point leurs parallèles dans les textes mésopotamiens. Les emprunts à Sumer, comme aux mythes nord-syriens, se plient aux exigences d'une pensée théologique spécifiquement hourrite, essentiellement syncrétiste, qui met en jeu, à côté de divinités d'origine hourrite, les grands dieux universels du panthéon sumérien, utilise des mythes préexistants, place les actes du drame divin en des lieux sacrés préhourrites.

Les textes par lesquels nous sont connus les mythes hourrites sur les royautés divines successives et la théogonie se laissent aisément grouper en un vaste cycle dont le principal protagoniste est une divinité hourrite, le dieu Koumarbi, appelé « père des dieux ». Ceci ne veut point dire qu'il soit à l'origine des choses divines et humaines ; en rien, il ne ressemble à un démiurge : il ne crée ni organise le monde. Il apparaît presque comme une divinité cyclique, surgissant à un moment donné dans la sphère divine, s'assurant la première place, en étant délogé, tentant de la reprendre. Il semblerait que le cycle de Koumarbi, pour autant qu'on en peut saisir les détours, relève de ces mythes dits étiologiques, et que le cycle n'a d'autre but que de révéler comment, à la suite de quelles tribulations et de combats, le dieu Teshoub, le dieu de l'Orage, a succédé à Koumarbi.

Par-delà le thème principal, qui est celui que l'on vient d'indiquer, on discerne de vagues allusions à une cosmogonie, à des temps primitifs, et l'on remonte à l'origine des choses. Avant l'apparition des dieux qui vont se succéder comme « rois aux Cieux » existaient des générations divines, regardées comme « les dieux anciens », « pères et mères des dieux ». Sans doute s'agit-il de divinités préhourrites appartenant à des populations indigènes d'Anatolie ou de Syrie du Nord. Reléguées dans « la Terre Noire », tels les Titans dans le Tartare, ces divinités ne jouent aucun rôle dans le mythe. Enfin, dans le *Chant d'Oullikoummi*,

1. Sur l'ensemble de ces textes, on consultera H. G. Güterbock : *Kumarbi, Mythen vom churritischen Kronos*, 1946 ; H. Otten : *Mythen vom Gotte Kumarbi, Neue Fragmente*, 1950 ; H. G. Güterbock : *The Song of Ullikummi*, dans *Journal of Cuneiform Studies*, vol. V (1951) pp. 135 et suiv., et vol. VI (1952) pp. 8 et suiv. ; P. Meriggi : *I miti di Kumarpi, il Kronos currico*, dans *Athaeneum*, vol. 41, pp. 101 et suiv. ; M. Vieyra : *Le dieu Koumarbi et le syncrétisme religieux dans le Proche-Orient au second millénaire avant J.-C.*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 155 (1959), p. 138 et suiv. ; id. : *La Naissance du Monde chez les Hourrites et les Hittites*, dans *Sources Orientales*, I, (1959), pp. 155 et suiv.

2. Voir première partie, p. 36.

on trouvera une allusion à la création du monde, allusion qui, probablement, est l'écho d'une conception également préhourrite.

Les problèmes

Laissons de côté ici les problèmes qui relèvent de la mythologie comparée et de la transmission ou de l'influence de la théogonie hourrite sur Hésiode et les mythographes grecs. Nous devons constater qu'il y a des points de contact — peut-être plus même que des points de contact —, mais nous ne savons en vérité où poser les jalons sur la route qui va de la Méditerranée orientale, de la Syrie du Nord où le mythe de Koumarbi est en partie localisé, jusqu'en Hellade. A cet égard se présentent de sérieuses difficultés chronologiques qui, sans doute, trouveront un jour leur explication, mais qu'il est prématuré de vouloir aborder aujourd'hui et surtout ici.

L'extraordinaire intérêt du poème de Koumarbi tient, non à ses qualités littéraires, mais à ce fait que le poème, ou le cycle poétique dont il fait partie, représente l'aboutissement d'une pensée religieuse syncrétiste, élaborée au contact des idées religieuses sumériennes et nord-syriennes, probablement en haute Mésopotamie, dès le début du IIe millénaire avant notre ère. Il s'agit bien en effet dans le cas présent d'un phénomène exceptionnel et inattendu. Nous avons ici le premier témoignage d'une pensée religieuse agissante et consciente de son action qui, pour des raisons qu'il conviendra de rechercher (nous allons en suggérer quelques-unes), a tenté — dire qu'elle y a réussi est une autre question — de créer une unité religieuse à partir d'éléments aussi disparates que les données religieuses mésopotamiennes et les concepts nord-syriens. Car on notera surtout qu'il ne s'est pas agi en l'occurence de faire entrer, comme ce fut le cas chez les Hittites, le plus grand nombre possible de divinités venant de divers horizons dans un panthéon à peine articulé. Bien au contraire, la pensée hourrite s'articule et se formule selon des règles rigides qui exigent une ordonnance du panthéon et des rapports entre les divinités parfaitement organisés. Et qui, pour ce faire, détruit les cadres théologiques traditionnels, les modifie, les adapte, prend aux uns et aux autres et réussit à faire de ces éléments disparates une œuvre achevée et polie, ordonnée, où tout se tient.

Le concept *hourrite* des royautés divines successives paraît entièrement étranger aux conceptions ordonnées de la théologie sumérienne qui connaît des hiérarchies divines, mais ne conçoit pas que la perfection du cosmos exige une « théogonie » dans le sens où la comprend la pensée hourrite.

On serait, *a priori*, disposé à imputer aux Hourrites le thème de la première partie de la théologie, à savoir *La Royauté aux Cieux*. Il

est en effet concevable que la pensée syncrétiste révélée dans le Koumarbi vienne se cristalliser autour d'un faisceau d'idées propres aux Hourrites lesquelles auraient agi comme agent de catalyse.

La lutte entre les dieux, qui vient régulièrement clore un cycle de neuf années de règne, a un caractère outrageusement artificiel. Elle n'est là que pour permettre de faire pénétrer Koumarbi dans le panthéon — non plus hourrite, il y est bien entendu déjà — mais dans le panthéon repensé par les Hourrites au contact de la Mésopotamie et de la Syrie. Et l'élévation de Koumarbi, successeur d'une série de dieux appartenant au panthéon suméro-mésopotamien, apparaît ici comme la conséquence religieuse d'un fait nouveau au point de vue politique, à savoir la prépondérance hourrite en haute Mésopotamie. Mais il est important de remarquer que l'élévation de Koumarbi au sommet de la hiérarchie divine ne représente qu'un stade intermédiaire, qu'un moment de l'évolution. En effet, déjà dans ce poème qui, comme le *Chant d'Oullikoummi*, est qualifié de « chant », ce que chante l'aède ce n'est pas tant la gloire de Koumarbi qualifié de « père des dieux », dit « éminemment sage », etc., que celle du dieu de l'Orage Teshoub. Ce à quoi il nous fait assister, c'est aux derniers soubresauts des tenants d'une ère qui en ce moment s'achève. Ce qu'il salue, c'est l'aube des temps nouveaux, la fin des monstres et le retour à la paix, sur la Terre comme aux Cieux.

On admirera l'habileté avec laquelle il a su fondre en un courant unique les deux modes de pensée religieuse, sumérienne et hourrite. Le procédé syncrétiste a été poussé à l'extrême grâce à un artifice d'une simplicité étonnante qui fait que Teshoub auquel doit, en fin de compte, revenir la suprême dignité divine, est, à la fois, le fils du Koumarbi hourrite et celui d'Anou sumérien et babylonien. Pour le premier ce sera le dieu jeune qui brigue la place, le rival dont on cherche à se débarrasser. Pour l'autre, il sera le vengeur. Deux thèmes bien connus dans la mythologie comparée apparaissent ici fondus en un seul : celui du dieu qui usurpe la place de son père ou d'un dieu pour lequel les temps sont révolus, et celui du dieu qui venge son père. Nous avons ici l'essentiel du thème qui apparaît en Babylonie avec Mardouk et Nabou, à Ras Shamra avec El et Baal.

Mardouk, insensiblement mais aussi inéluctablement, cédera la première place à son fils Nabou. Le processus de la transmission des pouvoirs a commencé trop tard en Mésopotamie (il était pourtant déjà parvenu à son stade final en Assyrie), et il a été freiné par un clergé soucieux à la fois des traditions et de ses intérêts. Mardouk a survécu jusqu'à la fin de la civilisation babylonienne et si Nabou n'est pas devenu l'héritier de son père, c'est semble-t-il uniquement parce que des catastrophes historiques ne lui en ont pas laissé le temps.

On pourrait d'ailleurs envisager que *La Royauté aux Cieux* et le *Chant d'Oullikoummi* représentent deux stades successifs dans l'évolution de la pensée religieuse hourrite : deux stades qui correspondraient, le premier à une période où le grand dieu des Hourrites était Koumarbi, le second à celle où il a été déplacé par Teshoub.

Certaines considérations historiques militent peut-être dans ce sens. On notera le fait, par exemple, que la ville de Koumarbi est Ourkish, ville certainement située à l'est du Tigre, c'est-à-dire dans une région que les Hourrites ont dû occuper dès le début de leur infiltration en Mésopotamie, (nous possédons d'ailleurs un texte hourrite d'Ourkish nommant un(e) Tish-ari) et que Koummiya, Koumma, la ville de Teshoub, est localisée, assez mal d'ailleurs, en Anatolie du Sud-Est où sur le moyen Euphrate dans la région de Touttoul, région qui n'apparaît que plus tard sur l'horizon géographique hourrite.

Autre point fondamental dans la théologie hourrite : l'ignorance des dieux locaux sumériens. On aperçoit surimposé à un fond d'idées sumériennes un cadre théologique hourrite qui délimite nettement — dans le temps et dans l'espace — l'étendue et la nature des emprunts faits aussi bien à Sumer qu'aux mythes nord-syriens. Ceci apparaît fort clairement dans la théogonie. Ce sont en effet les grands dieux universels — pourrait-on dire — du panthéon sumérien qui apparaissent : Anou, Enlil, Ea. Mais aucun des dieux locaux quand bien même ils arrivèrent à usurper la première place par le biais des succès politiques de leurs fidèles. Si *La Royauté aux Cieux* et *Oullikoummi* ignorent Mardouk de manière aussi délibérée, c'est sans aucun doute parce que l'un et l'autre des poèmes ont été élaborés à un moment de l'histoire qui antidate largement la rédaction du *Poème babylonien de la Création*.

Il est probable que l'ordre des successions divines qui apparaît dans *La Royauté aux Cieux* dérive bien de sources babyloniennes ou plutôt sumériennes, et que le Koumarbi hourrite n'ait fait que se substituer à un Enlil original. Bon nombre de textes hourrites nous assurent de l'équivalence Koumarbi-Enlil et certains textes assyro-babyloniens ont conservé le souvenir d'un combat entre Enlil et Anou, parallèle à celui de Koumarbi et Anou. Mais puisque dans le *Chant d'Oullikoummi*, Koumarbi et Enlil apparaissent côte à côte il est improbable que l'assimilation ait été faite dans nos poèmes.

Un des motifs particulièrement importants du *Chant d'Oullikoummi* est constitué par ces quelques lignes où — si nous les entendons bien — il est question de l'humble lieu où Teshoub devra se tenir « jusqu'à ce qu'il ait accompli les années qui lui ont été assignées ». Thème connu qui suggère que Teshoub est lui aussi un de ces dieux qui doivent se tenir cachés jusqu'au moment où, les temps s'étant accomplis, ils partent à la conquête du ciel. Nous ne voyons pas qu'il faille nécessairement y relever une indication que Teshoub soit un dieu dont le destin se

modèle sur le cycle de la nature, à moins que l'on ne suggère que Teshoub, dieu de l'Orage, dieu de la fertilité, ne soit ici l'Hadad-Rimmon de *Zacharie*, XII, 11, dont les femmes pleurent la disparition dans la vallée de Meggiddo et que le parallélisme soit plus complet qu'il n'apparaît à première vue entre El et Baal (Baal qui, à Ras Shamra, paraît bien avoir absorbé le caractère d'Adad) et Koumarbi-Teshoub. La localisation d'une partie du drame divin sur les bords de la Méditerranée, le rôle, encore inexpliqué d'ailleurs, que joue la Mer divinisée et le mont Hazzi, le Casius de l'Oronte, tout cela, qui paraît dans le Koumarbi, invite naturellement à rechercher aussi dans les mythes phéniciens une de ses sources d'inspiration.

Dans le même moment se révèle fort clairement le but — et les méthodes — de l'aède théologien : en localisant certains épisodes du drame divin sur des hauts lieux consacrés par d'autres religions — ici le Casius, trône de Baal-Sapon — en y faisant participer des divinités telles que la Mer — concept typiquement cananéen — et Ishtar de Ninive, qui devient la sœur de Teshoub (ce qui incidemment tendrait à prouver qu'en dépit de son nom hourrite de Shaoushka, que les Assyriens ont connu, et de son rôle éminent dans la sphère religieuse hittito-hourrite, cette déesse est bien d'origine assyrienne), le poète s'insinue dans des courants de pensée étrangers qu'il adopte et adapte, et n'hésite pas non plus à briser. Si en effet Teshoub peut s'installer sur le mont Hazzi, demeure de Baal, c'est qu'il a bien, dans la pensée de l'aède, déplacé son premier occupant.

La Royauté aux Cieux

Les fragments conservés du mythe ne nous ont pas livré de titre. Le colophon du texte dit « Première tablette du chant de... » Le texte débute par un exorde qui invite les dieux à prêter l'oreille.

[Écoutez, dieux qui êtes aux cieux] et dans la terre sombre ! Qu'ils écoutent les puissants dieux... Nara, [Napshara, Min]ki, Ammounki. Qu'Amnezadou [et les dieux anciens], les pères et les mères [des dieux] écoutent ! Qu'écoutent [Anou et Antou,] Ishhara, les pères et les mères. Qu'écoutent Enlil, [Ninlil] et les dieux fermes et puissants !

Dans les jours anciens, Alalou était roi du ciel. Tant qu'Alalou occupa le trône divin, le puissant Anou, le premier des dieux, se tenait devant lui ; il se prosternait à ses pieds et lui offrait en mains la coupe.

Pendant neuf ans, Alalou fut roi aux cieux. La neuvième année arrivée, Anou livra bataille à Alalou et le vainquit. Alalou s'enfuit de devant lui et prit le chemin de la terre sombre. Il partit vers la Terre Noire et Anou s'assit sur le trône. Koumarbi, le puissant, lui présentait sa nourriture ; il se prosternait à ses pieds et lui offrait en mains la coupe. [1]

Pendant neuf ans, Anou fut roi aux cieux. Venue la neuvième année, Anou livra bataille à Koumarbi et, (comme) Alalou, Koumarbi livra bataille à Anou. (Lorsqu') il ne put plus supporter (l'éclat ?) des yeux de Koumarbi, (Anou) se dégagea de ses mains. Il s'enfuit, Anou, (comme) un oiseau qui s'envole vers le ciel. Koumarbi se précipita après lui. Il (le) saisit, Anou, par les pieds et le précipita du ciel.

Il (Koumarbi) lui mordit les « genoux » et sa virilité descendit en lui. Lorsqu'elle se trouva là, lorsque Koumarbi eut avalé la virilité d'Anou, il se réjouit et rit. Anou se tourna vers lui. Il adressa ces paroles à Koumarbi : « Tu te réjouis à cause de ce que tu as en toi, parce que tu as avalé ma virilité. Ne te réjouis pas à cause de ce que tu as en toi. J'y ai déposé un lourd fardeau. Je t'ai imprégné de trois puissants dieux. Je t'ai imprégné du puissant dieu de l'Orage, du fleuve Aranzah (le Tigre) *et du grand dieu Tashmishou* [2]*, trois terribles dieux (dont) j'ai déposé la semence en toi. » Ayant dit ces mots, Anou s'éleva au ciel et s'y cacha. [Koumarbi,] le sage roi, cracha ce qu'il avait dans la bouche... ce qu'il cracha [tomba] sur le mont Kanzoura... Plein de colère, Koumarbi se rendit à Nip[pour]...* [3]

Une longue cassure vient interrompre le texte à cet endroit (le dernier tiers de la première colonne de la tablette manque ; les deuxième et troisième colonnes sont extrêmement fragmentaires). Il semble que le dieu de l'Orage soit demeuré à l'intérieur de Koumarbi. Un dialogue

1. Le thème de l'échanson qui se révolte est probablement folklorique ; il se retrouve dans la légende de Sargon d'Agadé, échanson du roi de Kish, légende connue des Hourrites.
2. Le dieu Tashmishou est un des suivants du dieu de l'Orage.
3. Le mont Kanzoura n'est pas localisé, mais Nippour est une des villes saintes de Sumer, résidence du dieu Enlil.

s'engage entre Anou et le dieu de l'Orage. Ce dernier semble parler de sa grandeur future. Anou le conseille sur la partie du corps de Koumarbi d'où il devra sortir au terme de sa gestation. Puis Koumarbi se rend chez le dieu Ea, « roi de la sagesse ». « Donne-moi mon fils, je veux dévorer mon fils », lui dit-il. Et il semble en effet que Koumarbi reçoive quelque chose à manger avec des conséquences désagréables puisque Ea conseille à Koumarbi de s'adresser à un magicien, appelé « le pauvre ». C'est lui qui, par des pratiques magiques et des sacrifices, amènera la naissance du dieu de l'Orage, qui sera rapportée à Anou. Lacune. Anou trame la ruine de Koumarbi avec l'aide du dieu de l'Orage. Préparatifs de combat. Le dieu Zababa, dieu de la guerre, apparaît, ainsi que le taureau Sheri, « le jour », un des taureaux sacrés du dieu de l'Orage. Le récit de la bataille est perdu dans une lacune.

La colonne IV, restituée en partie par les nouveaux fragments, relate la naissance des deux divinités qui sont nées de la semence d'Anou et de la terre.

> *Ea, le roi de la sagesse compta : le premier mois, le deuxième mois, le troisième mois passèrent ; le quatrième mois, le cinquième mois, le sixième mois passèrent. Le septième mois, le huitième mois, le neuvième mois passèrent. Le dixième mois arriva. Au dixième mois, la Terre se mit à gémir. Lorsque la terre gémit, elle mit au monde deux* (?) *enfants* (probablement « *deux fils* »).

Un messager ira annoncer cette naissance à Ea (?) : « La terre a donné naissance à deux enfants... »

Ces deux enfants, le Tigre et le dieu Tashmishou, prenaient sans doute part, aux côtés du dieu de l'Orage, à la lutte finale contre Koumarbi qui devait s'achever par l'éviction de ce dernier et l'installation du dieu de l'Orage comme « roi au ciel ».

Le Chant d'Oullikoummi

Le *Chant d'Oullikoummi*, qui appartient au cycle de Koumarbi, prend place à la suite de *La Royauté aux Cieux*. Il relate l'épisode suivant du grand drame divin : la tentative de Koumarbi pour ravir au dieu de l'Orage la royauté divine dont ce dernier l'a dépouillé.

Prélude

Comme le chant précédent, Le *Chant d'Oullikoummi* débute par un prélude. Dans la première tablette, l'aède annonce son intention de chanter les hauts faits de Koumarbi.

> *« Le dieu qui... qui pense de sages pensées dans son esprit, le père des dieux, Koumarbi, je veux chanter ! »*

Koumarbi pense de sages pensées dans son esprit. Il caresse la pensée de (créer) le malheur et de susciter un être mauvais. Il complote le mal contre le dieu de l'Orage. Il songe à (créer) un rival pour le dieu de l'Orage. Koumarbi rumine dans son esprit de sages pensées : il les égrène comme les perles d'un collier.

Sitôt que Koumarbi eut pensé ces pensées dans son esprit, il se leva de son siège. Il prit son bâton à la main, chaussa les vents à ses pieds comme sandales rapides. Il quitta Ourkish, sa ville, et s'en alla vers le... où se trouvait une grande pierre. La pierre avait trois (?) *milles de longueur et... milles de largeur. Ce qu'elle avait en bas... Son désir grandit et il dormit avec la pierre. En elle... sa virilité. Il la prit cinq fois, il la prit dix fois.*

. . . . . (lacune de trente à trente-cinq lignes.) . . . . . .

Suit un dialogue (début fragmentaire) entre Impalouri, le vizir de la Mer, et la Mer personnifiée :

[Impalouri re]dit à la Mer les mots (de Koumarbi) : « Les mots que mon seigneur m'a dit de dire, je veux répéter à la Mer (?)*... Koumarbi doit demeurer le père des dieux ! »*

[Lorsque la Mer] entendit les paroles d'[Impal]ouri, elle répondit à Impalouri : « Écoute, Impalouri, et prête attention aux paroles que [je prononce. Va et] rapporte de fermes [paroles à Koumarbi : « Pour-« quoi viens-tu en colère], Koumarbi, vers ma demeure ? La peur a « saisi ma demeure et la crainte les esclaves de ma maisonnée. Le bois « de cèdre n'est-il pas déjà coupé, la nourriture n'est-elle pas déjà préparée « (pour toi) ? Jour et nuit, les musiciens sont prêts à jouer de leurs « instruments pour toi. Lève-toi et viens chez moi ! »

Koumarbi [quitta sa (propre)] demeure. Il se mit en route, Koumarbi. Impalouri alla devant lui. Il se dirigea vers la demeure de la Mer. La Mer dit : « Que l'on apprête un siège pour Koumarbi. Que l'on dresse une table devant lui. Qu'on lui apporte à manger. Qu'on lui apporte de la bière. »

Les cuisiniers apportèrent les plats ; les échansons lui apportèrent le doux vin. Ils burent une fois, ils burent deux fois. Ils burent trois fois, quatre fois, cinq fois, six fois. Ils burent sept fois. Koumarbi dit à son vizir, Moukishanou : « Moukishanou, mon vizir ! Écoute ce que je vais te dire ! Prends (ton) bâton en main, mets (tes) sandales [à tes pieds. Va... vers] les Eaux et dis en présence des Eaux :

. . . . . (lacune d'environ trente lignes.) . . . . . .

La naissance d'Oullikoummi

De nuit... [Quand vint] la veille [médiane]... pierre... pierre. [Elles (?)] mire[nt] au monde... la Pierre... fils de Koumarbi... Les... femmes le mirent au monde et les déesses Goulshesh et Mah [1] *(le) déposèrent sur les genoux de Koumarbi. Koumarbi se réjouit de son fils. Il le pressa sur son cœur (?), il le caressa. Il décida de lui donner un nom favorable. Koumarbi se dit : « Quel nom [donnerai-je] à cet enfant que les déesses Goulshesh et Mah m'on présenté et qui.. est sorti du corps comme une flèche ? Or donc... que son nom [soit] Oullikoummi* [2]*. Qu'au ciel il monte et (assume) la royauté. Qu'il abatte Koummiya, la ville [sple]ndide (?). Qu'il abatte le dieu de l'Orage. Qu'il l'écrase comme on fait le sel (?)... et qu'il le foule aux pieds comme une fourmi (?). Qu'il brise (?) le dieu Tashmishou comme un roseau... Qu'il abatte les dieux du ciel comme des oiseaux. Qu'il les brise [comme] des vases vides ! »* [3]

Lorsque Koumarbi eut prononcé ces mots, il se dit en lui-même : « A qui confierai-je mon fils ? Qui... et l'[élèvera (?)] dans la Terre Noire. Le soleil [du ciel] et le dieu Lune ne le verront pas. Le dieu de l'Orage de Koummiya, le roi puissant, ne le verra pas et ne pourra pas le tuer. Ishtar, la déesse de Ninive, la..., ne le (brisera ?) pas comme un roseau... » Koumarbi s'adresse à Impalouri : « Impalouri, prête l'oreille aux paroles que je vais te dire. Prends ton bâton en main, chausse les vents à tes pieds comme rapides sandales, rends-toi chez les divinités Irsirra !... Dis aux Irsirra ces mots : « Venez, Koumarbi, le père des « dieux, vous appelle à la maison des dieux... » [Les Irsirra] prendront

1. Les déesses qui président aux destins, déesses mères, divinités du panthéon hourrite.

2. Le « Destructeur » (?) de Koummiya, nom expliqué, sans doute par la phrase : *qu'il abatte Koummiya* qui vient peu après. On notera que l'on est ici en présence d'un rite de reconnaissance, attesté par ailleurs : l'enfant est posé sur les genoux du père qui, alors, le nomme.

3. Cette expression s'emploie également en parlant des ennemis du roi hittite.

l'enfant et le [mèneront] vers la Terre [Sombre... »] [Lorsqu']Impalouri [entendit ces mots, il prit] son bâton, chaussa [ses sandales] et partit. Il partit chez les Irsirra. Aux Irsirra, il adressa ces mots : « Venez ! Koumarbi, le père des dieux, vous [appelle]. Mais [vous ne devez pas savoir] pour quel motif il vous a convoquées. Dépêchez-vous, venez ! »

Lorsque les Irsirra entendirent ces mots, [elles se dépêchèrent], elles se hâtèrent. [Elles se mirent en] route et couvrirent le chemin sans s'arrêter une seule fois. Elles se présentèrent devant Koumarbi et Koumarbi leur parla : « Prenez [cet enfant] et emmenez-le avec vous. Portez-le dans la Terre Noire ! Faites vite ! Placez-le, tel une flèche, sur l'épaule droite (?) d'Oupellouri [1]*. En un jour, il grandira d'une coudée, en un mois d'un arpent... » Lorsque les Irsirra entendirent ces mots, elles prirent [l'enfant] des genoux de Koumarbi. Elles le prirent dans les bras et le serrèrent contre leur poitrine, comme un vêtement. Elles le prirent et le placèrent sur les genoux d'Enlil. [Le dieu (?)] leva les yeux et vit l'enfant qui se tenait devant sa présence divine. Son corps était de diorite* [2]*. Enlil se dit en lui-même : « Qui est-il ? Sont-ce vraiment les déesses du destin qui l'ont élevé ? Est-ce lui qui verra (?) les farouches combats des grands dieux ? De nul autre que de Koumarbi c'est ici un méfait. De même qu'il a suscité le dieu de l'Orage, de même a-t-il à présent [suscité] ce terrible homme-diorite pour en faire son rival. »*

Enlil [ayant dit] ces mots, [les Irsirra prirent l'enfant] et le placèrent comme une flèche sur l'épaule droite (?) d'Oupellouri. La pierre grandit. [Les eaux (?)] puissantes le firent croître. En un jour elle grandit d'une coudée, en un mois d'un arpent... Vint le quinzième jour : la pierre avait grandi... Il (Oullikoummi) [se tenait] dans la mer ; ses genoux comme une flèche (?). Elle se tenait, la pierre, au-dessus des eaux, semblable (à une colonne ?). La mer atteignait à sa ceinture, comme fait un pagne. Comme une tour (?) la pierre se dressait. Elle atteignait la hauteur des temples et du kountarra [3] *des cieux.*

Le dieu Soleil-du-Ciel regarda du haut des cieux et vit Oullikoummi. Oullikoummi, lui [aussi], vit le Soleil. Le dieu Soleil se [dit] en [lui-même] : « Quel est ce puissant (?) dieu [qui se tient là], dans la Mer ? Son corps n'est pas comme celui des [autres] dieux. » Le Soleil [descendit (?)] des cieux et alla vers la Mer... Il porta la main à son front... De colère, son... Lorsque le [Soleil] eut vu [la pierre]... il se rendit chez le dieu de l'Orage... [Lorsqu']il vit arriver le Soleil, Tashmishou dit : « Pourquoi vient donc le Soleil ?... La raison pour laquelle il vient doit être une raison bien importante qu'il ne s'agit pas de repousser. Ce doit

1. Oupellouri est l'Atlas de la mythologie hourrite sur lequel (*cf. infra*) les dieux élevèrent le Ciel et la Terre avant qu'ils aient été séparés.

2. Ou *pierre ponce*, « lave » (?).

3. La demeure des dieux au Ciel.

être une bien grave affaire (qui présage) un dur combat, une révolution aux cieux et la famine et la mort sur la terre. »

Le dieu de l'Orage s'adressa en ces termes à Tashmishou : « Qu'on prépare un siège pour le Soleil. Qu'on dresse une table pour qu'il se restaure ! »

A peine avaient-ils parlé que le Soleil arriva. On avança un siège pour qu'il y prenne place, mais il ne voulut pas [s'asseoir]. On avança une table mais il ne se servit pas. On [lui] offrit une coupe mais il refusa d'y porter les lèvres.

Le dieu de l'Orage s'adressa au Soleil : « Quel est le mauvais chambellan qui a installé pour toi un siège sur lequel tu refuses de t'asseoir ? Quel est le mauvais serviteur qui a préparé une table de laquelle tu refuses de manger ? Quel est le mauvais échanson qui t'a offert [la coupe (?)] que tu refuses de boire ? »

Ainsi s'achève la première tablette du *Chant d'Oullikoummi*.

La seconde tablette, fragmentaire au début, s'ouvre sur un dialogue entre le Soleil et le dieu de l'Orage, dialogue qui devait suivre le récit de la visite du Soleil à Oullikoummi, lequel ne nous a pas été conservé. Au récit qui lui a été fait, le dieu de l'Orage se fâche, mais apaise les craintes du Soleil :

« Mange et rassasie-toi, bois de la bière et rafraîchis-toi... Retourne au ciel. » A ces mots, le Soleil se réjouit... il mangea... il but... il se leva et repartit au ciel. Resté seul, le dieu de l'Orage prend conseil en lui-même.

Le dieu de l'Orage et Tashmishou se prirent par la main. Ils sortirent du kountarra, *du temple. Ishtar descendit du ciel...* [1] *et se dit de nouveau en elle-même : « Vers quel lieu les deux frères se hâtent-ils ainsi ? » et elle se leva brusquement, Ishtar, et au-devant des deux [frères (?)] elle alla. (?) Ils se prirent par la main et montèrent sur le mont Hazzi. Le roi de Koummiya* (le dieu de l'Orage) *regarda : il dirigea son regard vers l'épouvantable* (?) *diorite. Il aperçut l'épouvantable* (?) *diorite : ses bras lui en tombèrent. Le dieu de l'Orage s'assit sur le sol. Les pleurs lui coulaient (des yeux) comme des rivières. Les larmes aux yeux, le dieu de l'Orage parla : « Qui peut supporter (une telle vue) ? Qui osera engager la bataille (contre la diorite) ? Qui peut supporter (la vue) de ses terribles [(?)]... » Ishtar répondit au dieu de l'Orage : « Mon frère... ne sait pas. Son héroïsme a été décuplé... L'enfant qu'ils ont mis au monde... Ne*

1. Les va-et-vient entre le ciel, la mer, le *kountarra* ne sont pas faciles à se représenter.

sais-tu pas ?... (lorsque ?) nous étions dans la maison d'Ea... Si j'étais un homme... (je le combattrai moi-même) ! »

. . . . . (lacune d'environ vingt-cinq lignes.) . . . . . .

Ishtar et la Mer

Ishtar essaie apparemment de charmer le monstre par ses chants. Elle s'assied au bord de la mer et chante :

[« Ishtar prit (?)] une harpe et l'instrument galgaltouri. *Elle prit [...] et [commença à chanter] un chant... [Elle déposa ses vêtements] sur le sol. Elle chanta, Ishtar. Elle s'accouda* (?) *sur un rocher et la pierre de la mer. Vint une grande vague de la mer. La grande vague parla à Ishtar : « Pour qui chantes-tu ? Pour qui te remplis-tu la bouche [de chants ?]. L'homme est sourd : il n'entend pas. Il est aveugle : il ne voit pas et n'a pas [de perception (?).] Va donc, Ishtar, retrouve ton frère tant qu'il* (Oullikoummi) *n'est pas devenu tout-puissant, tant que son crâne n'est pas devenu terrifiant* (?). » *Lorsqu'Ishtar entendit ces mots, elle abandonna (ses projets ?). Elle jeta la harpe et le* galgaltouri... *Elle se lamenta... ».*

Les préparatifs du combat

Après une lacune dont l'importance reste problématique, le texte reprend par un discours du dieu de l'Orage (?).

« Que l'on mélange la graisse, que l'on [apporte] l'huile pure ! Que l'on en oigne les cornes du taureau Sheri ! Que l'on recouvre d'or la queue du taureau Tella [1]*... Que l'on... les puissants rochers ! Que l'on convoque l'orage, les pluies et les vents... L'éclair qui brille d'éclat, qu'on le fasse sortir de sa chambre ! Que l'on prépare les lourds chars pour le mieux et que l'on m'en informe ! »*

Lorsque Tashmishou entendit ces paroles, il se hâta et ramena (?) *le taureau Sheri du* (?) *pâturage... et le taureau Tella du mont Im[g]arra. Devant la grande porte (du* kountarra*)* (?) *[il les fit avancer* (?).*] Il amena l'huile pure. [Il en oignit] les cornes du taureau Sheri. [Il couvrit d'or la queue du tau]reau Tella...*

. . (lacune s'étendant à la quatrième colonne de la tablette.) . .

1. Les deux taureaux du dieu de l'Orage sont couramment Sheri et Hourri : « Jour » et « Nuit » ; ce sont ceux qu'il attelle à son char.

Le combat des dieux

. . . (Troisième tablette : lacune d'environ trente lignes.) . . .

Lorsque les dieux entendirent (la défaite du dieu de l'Orage), ils préparèrent leurs chars et remirent (à Ashtabi) (?)... *Ashtabi* [1] *sauta [sur son char comme un...] et conduisit le char vers... Il rassembla les chars. Il lança le tonnerre, et par un bruit de tonnerre, il... vers la mer.*

Le texte mentionne ensuite les soixante-dix dieux qui accompagnaient Ashtabi dans son expédition contre Oullikoummi, expédition qui allait se solder par un échec.

Il ne put pas... Ashtabi et les soixante-dix dieux tombèrent (?) *dans la mer.*

L'assaut d'Ashtabi et des soixante-dix dieux n'a pu entamer Oullikoummi qui continue de grandir :

Il fit trembler les cieux et [la terre]... (comme une tour), il grandit et atteignit le kountarra. *La hauteur de la diorite atteignit neuf mille lieues et sa taille neuf mille lieues. Il se dressait devant la porte de la ville de Koummiya comme... Il obligea Hepat* [2] *à quitter son temple, de sorte qu'elle ne pouvait plus avoir de nouvelles des dieux, qu'elle ne pouvait plus voir ni le dieu de l'Orage ni Shouwaliyatta* [3]. *Hepat s'adressa à Takiti : « Écoute, ô Takiti ! Prends ton bâton en main, chausse tes rapides sandales. Va et convoque l'Assemblée des dieux. La diorite a sans doute tué mon époux, le noble roi. » Takiti essaie d'exécuter l'ordre de Hepat, mais « il n'y a plus de route ».*

. . . . . (lacune étendue.) . . . . . .

La défaite du dieu de l'Orage

Ici devait prendre place le récit de la lutte et de la défaite du dieu de l'Orage au cours de son combat contre Oullikoummi, auxquelles il était sans doute déjà fait allusion à la fin de la deuxième tablette. Lorsque le texte reprend, en effet, nous trouvons Tashmishou relatant à Hepat le sort du dieu de l'Orage.

1. C'est le nom hourrite du dieu de la Guerre, qui apparaît sous le nom sumérien de Zababa dans le mythe de *La Royauté aux cieux*.
2. Épouse du dieu de l'Orage.
3. Nom hourrite du dieu Tashmishou (hittite), frère du dieu de l'Orage.

« Dans un humble lieu, [mon seigneur devra demeurer] jusqu'à ce que soient écoulées les années qui lui ont été assignées. » Lorsque Hepat vit Tashmishou, elle faillit tomber du toit. Si elle avait fait un pas, elle en serait tombée, mais ses femmes la retinrent et ne la laissèrent pas aller. Lorsque Tashmishou eut dit ces mots, il redescendit de la tour et alla chez le dieu de l'Orage. Tashmishou dit au dieu de l'Orage : « Où allons-nous nous asseoir ? Sur le mont Kandourna ? Pendant que nous serons sur le mont Kandourna, quelqu'un d'autre ira s'asseoir sur le mont Lalapadouwa. [Si] nous partons... il n'y aura plus de roi au ciel. »

Tashmishou conseille au dieu de l'Orage de se rendre auprès d'Ea, le dieu de la sagesse, dans sa ville d'Apsouwa, la demeure des eaux primordiales [1]. (Texte extrêmement fragmentaire.)

L'assemblée des dieux

La lutte divine menace l'ordre même du monde. Oullikoummi ne se contentera pas d'abattre le dieu de l'Orage : c'est l'humanité tout entière qu'il entend détruire. Ea s'adresse aux dieux assemblés :

« Pourquoi détruiriez-vous [l'humanité ?]. Les hommes n'offrent-ils pas des sacrifices aux dieux ?... [Si] vous détruisez l'humanité, plus personne ne [prendra soin] des dieux, plus personne ne leur offrira de pains de sacrifice ni de libations. Il arrivera que le dieu de l'Orage, le puissant roi de Koummiya, devra [lui-même] mettre la main à la charrue, qu'Ishtar et Hepat devront moudre le grain. »

Ea s'en prend en particulier à Koumarbi.

« Pourquoi veux-tu faire le mal à l'humanité ?... Ne t'offre-t-elle pas avec joie ses sacrifices dans ton temple, ô Koumarbi, père des dieux ?... »

Dialogue très fragmentaire entre Ea et Enlil, puis Ea se rend auprès d'Oupellouri. Il s'adresse à lui :

« Ignores-tu, ô Oupellouri, ignores-tu la nouvelle ? Ne le connais-tu pas ce dieu puissant (?) *que Koumarbi a façonné pour l'opposer aux dieux, pour comploter la mort du dieu de l'Orage. Il a façonné un rival pour le dieu de l'Orage. Il se dresse dans la mer comme un rocher de diorite.*

1. C'est l'adaptation hourrite du nom de l'*apsou* sumérien, l'abîme des eaux douces où réside Ea.

Ne le connais-tu pas ? Comme une tour (?) *il s'est élevé, il a obstrué les cieux, la sainte maison des dieux et Hepat...* » *Oupellouri répondit à Ea : « Lorsqu'ils* [1] *élevèrent le ciel et la terre sur moi, j'en ignorais tout. Lorsqu'ils sont venus et ont séparé le ciel de la terre avec un couperet* (?) *je n'en savais rien non plus. A présent mon épaule droite me fait un peu mal, mais je ne sais pas de quel dieu il s'agit.* »

Lorsqu'Ea entendit ces mots, il tourna l'épaule d'Oupellouri : la diorite se tenait sur l'épaule droite d'Oupellouri comme une flèche. Ea s'adressa aux dieux anciens : « Écoutez, dieux anciens, vous qui connaissez les mots d'autrefois ! Ouvrez les anciens magasins des pères et des grand-pères ! Que l'on apporte les anciens sceaux des ancêtres et qu'on les scelle de nouveau après. Que l'on apporte l'ancien couperet (?) *de cuivre avec lequel ils ont séparé le ciel et la terre. Que l'on coupe* (?) *les pieds d'Oullikoummi que Koumarbi a façonné pour en faire le rival des dieux ! »*

Les dernières lignes du texte sont, encore une fois, extrêmement fragmentaires. Ea fait informer les dieux par Tashmishou qu'il a rendu Oullikoummi infirme : « Allez de nouveau le combattre ! » Les dieux se rassemblent. Ils ont repris courage. Tous ensemble :

Ils commencent à beugler comme le bétail contre Oullikoummi. Le dieu de l'Orage sauta sur son char... Avec le tonnerre, il descendit vers la mer et engagea le combat avec la diorite.

Oullikoummi l'invite à se mesurer avec lui. Il se vante de mettre ses projets à exécution.

« Dans les cieux, j'assumerai la royauté. Je détruirai Koummiya. J'occuperai le kountarra. *Je chasserai les dieux du ciel. »*

Les dernières lignes du texte, très fragmentaires, devaient relater la défaite d'Oullikoummi.

La prière

La prière hittite est caractérisée par ce rationalisme remarquable qui pénètre toute la pensée hittite, mais dans ce domaine il est véritablement poussé à l'extrême : les hommes attendent des bienfaits des dieux,

1. Il s'agit ici des « dieux anciens », des divinités primordiales organisatrices du cosmos qui ont délégué leurs pouvoirs aux nouvelles générations divines

mais ils les attendent comme un dû, puisqu'ils ne manquent pas de leur faire remarquer lorsqu'ils s'adressent à eux, même dans les pires moments de détresse, que les dieux eux-mêmes ne sauraient se passer des hommes, qui les logent, les vêtent, les nourrissent. Le Hittite, comme le Romain, fonde ses rapports avec le divin sur cet échange que résume la formule *do ut des* : l'homme sait qu'il n'occupe pas une place moins importante dans l'ordre des choses que les dieux ; la différence essentielle est qu'ils agissent sur des plans différents. L'homme appelle sur lui la bénédiction des dieux, leur demande aide et soutien, mais il n'hésite jamais à leur faire remarquer, dans le même moment, que c'est tout à leur avantage de prendre soin des hommes qui leur assurent le bien-être, ce *dolce far niente* dans lequel ils semblent se complaire.

Un roi dira au dieu de l'Orage : « Dieu de l'Orage, mon seigneur, fais tomber les pluies en abondance sur la Terre Noire, afin que les offrandes de pain qui te sont destinées soient abondantes. »

On retrouvera des sentiments tout semblables dans la prière que l'on a traduite ici.

Il s'agit d'un groupe de prières adressées à diverses divinités par le roi Moursil II (1430 avant notre ère) à un moment où l'empire en proie à une épidémie de peste et à des attaques venues de tous les points de l'horizon passait par une des plus graves périodes de son histoire. Cette épidémie qui dura, nous assure-t-on, plus de vingt ans, assombrit la fin du règne de Souppiloulioumа ; son fils et successeur, Arnouwanda, en fut victime ; le frère de ce dernier, Moursil, lui succéda. Les causes de l'épidémie furent déterminées en utilisant sans doute une des méthodes de divination que l'on trouvera énumérées dans le texte de cette prière. D'autres textes du même Moursil diront qu'elle fut provoquée par une négligence rituelle et par la non-observation d'un serment prêté par les Hittites à la suite d'un accord avec les Égyptiens [1].

Prière pour le pays et le roi

Cette prière montre ce que pouvait être la « religiosité » d'un roi hittite. On notera la très forte influence du rituel sur l'ordonnance de la prière et les claires relations avec les rites prenant place dans le rituel qui a accompagné le récit de la disparition du dieu Telepinou (ci-dessus, pp. 529 et suiv.).

1. Le texte que l'on a suivi a été publié par O. R. Gurney dans les *Annals of Archaeology and Anthropology*, (Université de Liverpool), 1940 ; les textes sont édités dans KUB XXIV 1-4.

Le « scribe » qui lit le texte de la prière royale est en même temps le prêtre qui officie pour le roi, sans doute assisté d'autres prêtres et d'une assemblée de fidèles. La lecture ou la psalmodie du texte accompagne la disposition des offrandes. Nous sommes dans une situation qui n'est pas sans rappeler celle que découvre le mythe du *Dieu qui disparaît* puisque cette prière vise principalement à attirer le dieu dans le pays hittite.

Prœmium

Le scribe lit cette tablette devant le dieu chaque jour et glorifie le dieu :
« O Telepinou, tu es un dieu puissant et fort. Moursil, le roi, ton serviteur (m'a envoyé), et la reine, ta servante, m'ont envoyé (disant) : « Va, « supplie Telepinou, notre Seigneur, notre dieu personnel. »

Prière

Où que tu sois, puissant Telepinou, au ciel avec les autres dieux, ou sur la mer ou par les montagnes, où que tu aies été, que ce soit aussi bien pour combattre dans les pays ennemis, à présent t'invite le doux rafraîchissement de l'essence de bois de cèdre : reviens (donc) en ton temple ! Vois, je te supplie (en te présentant) des pains d'offrandes et des libations : sois donc... A ce que je dis, mon dieu, tends une oreille (favorable) et écoute :

Toi, Telepinou, tu es un puissant dieu. Ta divinité et les temples sont fermement établis dans le pays hittite. Dans aucun autre pays il n'en est ainsi. On célèbre les fêtes et on t'offre de purs et saints sacrifices dans le pays hittite seul : dans aucun autre pays ne les célèbre-t-on ainsi. Pour toi, dans le pays hittite seul, se trouvent des temples (ornés d'or et d'argent), mais dans aucun autre pays. En pays hittite seul as-tu vases (à libations) et rythons d'or et d'argent (sertis) de pierres précieuses ! Pour toi, en pays hittite seul, on célèbre des fêtes, fêtes mensuelles, fêtes annuelles, fêtes de la fin (?) de l'année, fêtes de l'hiver, du printemps et de l'automne, et (t'adresse-t-on) des supplications. Dans aucun autre pays on ne les célèbre pour toi !

Ta divinité, en pays hittite seul, est honorée et Moursil, (le roi, ton serviteur), (la reine, ta servante), les princes, tes serviteurs, ne vénèrent que toi en pays hittite.

La célébration de tes fêtes et de tes sacrifices, ô Telepinou, ils exécutent continuellement, ils t'offrent tout ce qui est saint et pur, vénérant tes vases (à libations), (tous) les objets (qui appartiennent à ton service)...

La suite du texte, une rogation adressée au dieu Telepinou, est extrêmement fragmentaire au début.

O toi, Telepinou, tu es un dieu puissant. Ton nom est le plus honoré des noms (divins). Ta divinité est la plus honorée des divinités... (lacune)... *Les... et les princes* (?) *et le pays hittite puisses-tu les bénir... Garde en vie (le roi, la reine et les) princes, accorde-leur une longue vie, la santé, de longues années, la force* (?). *A leurs personnes, confère lumière* (?) *et joie !*

Accorde-leur garçons, filles, petits-enfants et arrière-petits-enfants, accorde-leur entendement, accorde-leur la fertilité des récoltes, des vignes, du bétail et de l'humanité. Accorde-leur l'arme puissante et victorieuse d'un homme (véritable). Jette à leurs pieds les pays ennemis et... mais chasse du pays hittite mauvaise fièvre, peste, famine et...

Suit une prière à la déesse solaire de la ville d'Arinna. La déesse d'Arinna, divinité d'origine hattienne, « maîtresse des pays hittites, reine des cieux et de la terre », assimilée à la grande déesse hourrite Hepat, épouse du dieu de l'Orage Teshoub, est elle-même, dans la théologie hattienne, épouse du grand dieu de l'Orage. C'est la première des divinités protectrices de la royauté hittite.

Toi, ô déesse solaire d'Arinna, tu es une puissante déesse et ton nom est honoré parmi tous. Ta divinité est honorée parmi les dieux. Plus encore, toi seule, ô déesse solaire d'Arinna, es honorée parmi les dieux. Toi seule est grande, ô déesse solaire d'Arinna. Aucune (autre) divinité n'est honorée, n'est grande, à la seule exception. Tu es maîtresse du sûr jugement. Tu veilles sur la royauté des cieux et sur la terre. Tu établis les frontières des pays. C'est toi qui entends la prière.

O toi, déesse solaire d'Arinna, tu es une divinité gracieuse, c'est toi qui prends pitié. Le juste t'est cher, ô déesse, et tu l'exaltes.

Dans le cercle du ciel et de la terre, toi, déesse solaire d'Arinna, tu es lumière (?). *Par (tous) les pays, tu es la divinité dont on célèbre le culte. De chaque pays tu es le père et la mère. De la justice tu es sûrement maîtresse ; là où s'exerce la justice tu ne t'en désintéresses (jamais).*

Parmi les dieux anciens c'est toi qui es célébrée et c'est toi, déesse solaire d'Arinna, qui leur assignes leurs portions [1], *et ce sont eux qui, en retour, t'ouvrent la porte des cieux* [2]... (fragmentaire).

1. C'est-à-dire « leur part des sacrifices ».
2. La mythologie mésopotamienne, qui imprègne tout au long cette prière, veut qu'à l'orient et à l'occident soient des portes qu'ouvrent des génies au passage du soleil.

Appel aux dieux

Qu'avons-nous fait, ô dieux ? (La peste est dans le pays, la mort est là, personne n'offre plus d'offrandes...)

Des fermiers qui semaient les champs (destinés à l'alimentation) des dieux, plus personne (ne demeure) qui les plante ou les récolte.

Les femmes qui, sur les moulins (à bras) avaient coutume de (faire) le pain journalier des dieux, sont mortes et ne le (font donc) plus.

Des enclos et des parcs à bestiaux où (l'on avait l'habitude) de choisir (?) les animaux, taureaux et moutons, (les bouviers) (?) et les bergers sont morts...

Il en est venu que les offrandes alimentaires destinées aux dieux et les bêtes de sacrifice (?) sont négligées, et vous, dieux, nous en tenez rigueur.

Votre sagesse a abandonné l'humanité et il n'est rien que nous fassions comme il faut.

Or donc, ô dieux, quelque soit le péché que vous ayez discerné, qu'un homme de dieu vienne le révéler, ou bien les vieilles femmes ou les devins, (ou les augures), ou qu'il soit révélé par un rêve [1]*... et vous, dieux, prenez pitié du pays hittite !*

D'un côté il est opprimé par la peste, d'un autre par les révoltes et les pays indépendants qui sont à l'entour, le Mitanni et l'Arzawa [2]*, chacun s'est rebellé ; ils ne rendent plus hommage aux dieux, ils ont rompu le serment qu'ils avaient prêté par les dieux.*

Continuellement, ils cherchent à faire le mal au pays hittite. Ils cherchent à dépouiller les temples des dieux.

Que les dieux en prennent vengeance ! Qu'ils envoient peste, rébellion, famine et mauvaise fièvre au Mitanni et en Arzawa !

Les pays qui sèment le désordre sont en paix, mais le pays hittite est exténué. Puissiez-vous délivrer ceux qui sont las et harasser ceux qui ont eu jusqu'ici le repos !

Ces contrées qui appartenaient au pays hittite, à savoir le pays des Gasga — porchers et tisseurs de lin —, les pays d'Arawanna, de Kalasma,

1. Ce sont là des procédés habituels de la divination bien qu'il en soit d'autres, utilisés pour connaître la volonté des dieux. *L'homme de dieu* est un prêtre, les *vieilles femmes* sont les sorcières « officielles ».

2. Le Mitanni, en Syrie du Nord, l'Arzawa, en Anatolie occidentale, sont les deux grands adversaires de l'empire hittite. Le Mitanni, le pays hourrite, où règne une dynastie sans doute d'origine indienne, était allié par mariage avec la dynastie égyptienne (Nefertiti, l'épouse d'Aménophis IV, le pharaon hérétique, était une princesse mitanienne). Moursil II entreprit, d'autre part, de nombreuses campagnes en Arzawa.

de Loukka et de Pitassa [1]*, ces pays se sont également libérés (des obligations qu'ils devaient à) la déesse d'Arinna et attaquent à leur tour le pays hittite.*

Autrefois, le pays hittite, par la grâce de la déesse solaire d'Arinna, pouvait envahir et attaquer les pays ennemis comme un lion et détruire (des villes comme) Alep et Babylone [2] *et les dépouilles de chaque pays, argent, or et (statues) divines, étaient portées devant la déesse solaire d'Arinna.*

Mais à présent, tous les pays alentour ont commencé à attaquer le pays hittite.

Que ce soit pour la déesse solaire d'Arinna (une occasion) de vengeance ! Puisses-tu ne pas laisser ton nom devenir un objet de dérision !

Si quelqu'un a provoqué la colère ou l'ire des dieux, n'a pas rendu aux dieux le respect qui leur est dû, (faites) que les bons ne périssent pas avec les méchants, et s'il s'agit d'une seule ville ou d'une seule demeure, ou d'un seul homme, ô dieux (détruisez ?) cette seule (ville, demeure ou individu).

Regardez favorablement le pays hittite...

Rogation à Telepinou

Quant aux pays ennemis qui cherchent querelle et ragent (contre nous), qui ne te respectent pas, ô Telepinou, pas plus que les dieux du pays hittite, qui cherchent à brûler vos temples, qui cherchent à s'emparer de vos rythons, de vos vases (à libations), de vos objets de culte d'argent et d'or, qui cherchent à dévaster vos champs, vos vignes, vos jardins, vos bois (sacrés), qui cherchent à enlever vos laboureurs, vos vignerons, vos jardiniers et vos meunières, à ces pays ennemis puissiez-vous donner la mauvaise fièvre, la peste, la famine, les invasions de sauterelles !

Mais au roi, à la reine, aux princes et au pays hittite, accordez vie, santé, force, longues années et joie constante !

Accordez-leur récoltes, vignes (florissantes), fruits (?), porcs, mules et ânes, et gibier... et que le pays hittite tout entier prospère !

1. Territoires sans doute conquis sous le règne de Souppiloulioumа, père de Moursil II. Les Gasga sont des tribus barbares installées au nord et au nord-est de la capitale hittite, avec lesquelles les Hittites ont été à peu près constamment en conflit. Les autres pays sont probablement situés à l'ouest et au sud-ouest de l'Empire.

2. Allusion aux campagnes de Moursil Ier (vers 1530 avant notre ère) contre Alep et Babylone qui furent prises et pillées. C'est ce dernier raid qui mit fin à la Ire dynastie de Babylone qu'avait illustré Hammourapi.

Et l'assemblée s'écrie :

« *Qu'il en soit ainsi !* »

L'homme et la divinité

D'un rituel magique (KUB VII 5, etc.) extrayons le passage dans lequel la « vieille femme », qui est la sorcière, appelle sur le malade la grâce d'un génie :

« *Vois donc ! Cet homme ne te connaissait pas. Vois donc ! C'est toi qu'il recherche à présent* [1]*... Tiens-toi donc près de lui favorablement, ô Dieu !*

« *Révèle ta puissance divine et remets tout en ordre. Qu'il fasse l'expérience de ta divine puissance et il t'adorera... qu'il connaisse ta puissance ; il fera de toi son dieu personnel. Il te célébrera dans ses prières...* »

Suivez les voies divines telle est la morale hittite. Vous en tirerez le bonheur ici bas. Mais rien ne sera ajouté à cette précaire philosophie. Il est intéressant de retrouver, cette fois dans des *Instructions pour le personnel du Palais* (KUB XIII, 3) des recommandations en ce qui concerne le soin que doit prendre de la personne royale le personnel du palais, instructions qui ne diffèrent guère de celles que l'on adressait au clergé.

... Si quelqu'un agit de façon à, éventuellement, mécontenter le roi, en se disant : « le roi ne nous voit pas », (pensez que), certainement, les dieux du roi vous observent... S'il arrive que l'on provoque la colère du roi... celui qui se révélera innocent demeurera au service du roi, mais celui qui sera reconnu coupable, moi, le roi, je n'entendrai pas le garder : avec sa femme et ses enfants, je le ferai exécuter :

Ne rapprocherons-nous pas cette attitude de celle qui s'exprime dans le *Deutéronome* (XXIV, 16), prescription qui, comme nombre de prescriptions socio-religieuses de l'Ancien Testament, prend le contrepied de l'attitude généralement adoptée dans les cultures du Proche-Orient ancien : « Les pères ne seront pas mis à mort pour les fils et les fils ne seront pas mis à mort pour les pères : chacun sera mis à mort pour son propre péché. » L'Ancienne Loi, par contre, se conforme aux normes générales : « Car, moi, Yahvé, ton Dieu, je suis un Dieu jaloux,

1. Un écho de ces sentiments reparaîtra dans la grande prière du roi assyrien Assournaṣirpal Ier (*cf.* ci-dessus, pp. 250 et suiv.).

punissant la faute des pères sur les fils, sur la troisième et la quatrième génération... (*Exode*, XX, 5 ; *cf. Nombres*, XIV, 18), dont l'écho se retrouvera jusqu'en Grèce : « La punition... retombe aussi sur les descendants du pécheur » (*Pausanias*, II, XVIII, 2).

Le roi, lui-même, n'échappe pas à l'humaine condition. Lorsque Moursil priera les dieux de mettre fin à la peste qui ravage le pays hittite, il dira [1] :

Il est vrai que l'homme est enclin au péché. Mon père a péché et enfreint les ordres du dieu de l'Orage de Hatti, mais moi, je n'ai pas péché. Il n'en est pas moins vrai que la faute du père retombe sur le fils. Sur moi donc est retombé le péché de mon père...

Mais le repentir appelle le pardon de la faute.

Je le confesse devant le dieu de l'Orage de Hatti et devant les dieux, mes seigneurs : « Il en est ainsi. Nous avons commis (ce péché). » Ainsi donc, parce que j'ai reconnu la faute commise par mon père, que l'esprit du dieu de l'Orage de Hatti, (que l'esprit) des dieux, mes (seigneurs) soient apaisés...

Au niveau des rapports du roi avec les dieux, ce sont les mêmes sentiments qui s'expriment que lorsqu'il s'agit des relations entre le commun des mortels et le roi, et, d'abord, celui d'humilité.

Écoute-moi, ô dieu de l'Orage de Hatti et sauve-moi ! (N'est-il pas vrai que) l'oiseau cherche refuge en son nid et que son nid le sauve ? De même (n'est-il pas vrai que) si un serviteur en supporte trop, il en appelle à son maître, et son maître ne l'écoute-t-il pas, n'en a-t-il pas pitié ? Et si un esclave confesse à son maître la faute qu'il a commise, ce dernier, bien que pouvant agir selon son bon plaisir, ne sera-t-il pas apaisé parce que la faute a été avouée ? Le maître ne punira donc pas son esclave...

On notera ici, une nouvelle fois, cette assimilation constante de l'attitude des dieux à celle des hommes : mêmes sentiments, mêmes réactions, mêmes besoins — le monde du divin est une projection du monde des hommes —, et aussi, ce qui est presque une caractéristique de la pensée hittite, cette observation très aiguë de la nature de laquelle

1. *Prière de Moursil*, KUB XIV, 8, etc. dans A. Goetze : *Kleinasiatische Forschungen*, I, pp. 204 et suiv. ; et *id.*, dans *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, pp. 394 et suiv.

participent, tous ensemble et presque sur le même plan, les hommes et les animaux.

Tout ceci n'empêche point que cette littérature « pénitentielle », souvent empreinte de sentiments très personnels, ne soit entachée de redites, de lieux communs, de formules, mais sans doute est-ce là un défaut inhérent à ce genre de littérature, aux conditions aussi dans lesquelles elle a été rédigée par une classe restreinte de prêtres et de scribes.

C'est ainsi que l'on reverra le fils de Moursil, Mouwatalli [1], parler également de ce que l'homme ne peut plus supporter, invoquer la justice divine qui s'étend « à l'homme, au chien, au porc et au reste des animaux » — expression que l'on retrouvera dans les prières au dieu solaire, seigneur de la justice — et parler de « l'oiseau qui cherche refuge dans son nid et (sur)vit », image qui lui permet de dire alors : « J'ai (quant à moi) pris refuge auprès du dieu de l'Orage, mon seigneur. Sauve (donc) ma vie ! »

Ciel et enfers

Il n'est point, dans la littérature hittite, de texte qui expose, de façon cohérente, les conceptions qu'avaient les Hittites sur ce qui — traduit — correspond à ce que nous décrivons, d'une part, comme les enfers, d'autre part, comme le ciel ou le paradis. Que les deux concepts aient existé, il n'en faut point douter, mais ce n'est qu'à partir d'infimes allusions, et non point en fonction d'une théologie rigoureuse, que nous pouvons en saisir un reflet.

Dans le cour d'un rituel (KUB XXIX, 1, etc.) relatif à la construction d'un palais royal — texte replet d'allusions de caractère mythologique qui nous échappent pour la plupart, il est question des déesses « Isdoustaya et Papaya, divinités éternelles de la Terre Noire (autre monde), qui tressent (?) les années de vie du roi. » Nous avons ici une préfiguration des Parques, qui sont trois en Grèce, mais quelque fois deux seulement, à Rome.

Divinités primordiales, les Parques hittites se rassemblent aussi (*cf. Mythe de Telepinou*) avec d'autres divinités sous l'arbre mythique *hatalkesna* dont on ne sait encore s'il pousse aux enfers ou au ciel [2]. Les dieux auxquels ce mythe fait allusion paraissent être des divinités chtoniennes, ce qui suggérerait une localisation aux enfers, mais il n'est pas impossible que les dieux infernaux se rendent parfois aux

1. KUB VI, 45, etc. *Cf.* A. Goetze dans *ANET*, pp. 397 et suiv.

2. Rappelons que l'arbre *hatalkesna* n'est point qu'un arbre mythique, mais qu'il joue aussi un rôle dans les rituels magiques.

cieux. C'est dans le *Mythe de Telepinou* que se trouve la seule, et succincte, description des enfers hittites :

Le portier a ouvert les sept portes, a tiré les sept verrous. Là, en bas, dans la Terre Sombre se trouvent des chaudrons de bronze ; leurs couvercles sont de plomb, leurs anses (?) *de fer. Ce qui y entre n'en sort plus : il y périt.*

La géographie des enfers hittites s'apparente, mais sur un point seulement — les sept portes —, à celle des enfers babyloniens. On rappellera à ce sujet les sept portes des enfers devant lesquelles la déesse Ishtar doit abandonner une partie de ses parures. Le concept du feu éternel sur lequel chauffent des chaudrons est étranger à la mythologie babylonienne, mais on retiendra que c'est ici que, pour la première fois, on trouve attestée cette conception, qui aura le succès que l'on sait, des enfers considérés comme un lieu où brûle un feu éternel. Mais, il est important de noter qu'il n'est jamais dit que c'est le pécheur qui y sera consumé, que c'est le destin qui attend un quelconque coupable. Ce qui est conçu comme détruit là, c'est le *mal*, le *péché*, la pollution, non point le malfaiteur, ni le pécheur. On n'en voudra comme preuve rien d'autre que ceci — à côté de l'argument *ex silentio* que l'on tire des textes — qu'un rituel magique de purification reproduit cette scène qui se situe normalement aux enfers : « Sur le bûcher se trouve un chaudron de fer, son couvercle est de plomb, on le refermera. » C'est dans ce chaudron que l'impureté, matérialisée ou non, a été enfermée. Elle sera détruite par le feu, comme, aux enfers, ont été détruites « la rage, la colère, la fureur » du dieu Telepinou.

Les Hittites ne nous ont point dit qu'en tant qu'individus ils s'attendaient à une survie. Les enfers, la Terre Noire dans laquelle réside le mal qui parfois s'en échappe pour envahir le monde des hommes, le Tartare dans lequel ont été confinés les dieux primordiaux détrônés par les jeunes générations divines, ne paraissent point, comme les enfers qu'a conçus la Mésopotamie, ce lieu désolé et désespérant auquel sont voués les hommes, si ce n'est dans le *Chant d'Oullikoummi*, mais on tiendra compte qu'il s'agit là d'un texte aberrant, tout imprégné de conceptions étrangères au monde hittite proprement dit, une allusion qui pourrait être dérivée de l'*Épopée de Gilgamesh* (dont les Hittites avaient connaissance aussi bien par une version hourrite que par une traduction hittite, *cf.* première partie, pp.195-226) où il est question des morts qui « sont poussière » et résident dans la Terre Noire. Mais c'est là la seule allusion de ce genre que l'on retrouve dans la littérature hittite.

Par contre, la situation est toute différente en ce qui concerne le roi.

Le roi hittite — sans doute à l'image de ces royautés mal connues encore, telles celle du Mitanni où se font jour tant d'influences « indo-européennes », peut-être aussi en fonction d'une conception de la royauté préhittite, c'est-à-dire (sans que cela veuille dire grand-chose dans l'état actuel de nos connaissances) « hattienne », acquiert — *ex officio* — une nature divine. Dans un de ses textes, le roi Mouwatalli (1315 et suiv.) résumera la théorie de la royauté hittite et affirmera son caractère religieux en ces termes (KUB VI 45, III, 25-30) : « J'étais un mortel, mais mon père était le prêtre de la déesse solaire et de tous les dieux. Mon père m'a (bien) engendré, mais toi, ô dieu de l'Orage *pihassassi*, tu m'as pris à ma mère et tu m'as élevé. Tu m'as fait prêtre de la déesse solaire d'Arinna et de tous les dieux. Tu m'as enfin fait roi au pays hittite. » Telle est la théorie et qui se fonde sur cette affirmation que l'on trouve dans un court texte récité par un prêtre lors du culte royal : « Le pays appartient au dieu de l'Orage. Le ciel, la terre et les hommes appartiennent au dieu de l'Orage. Il a fait de Labarna, du roi, son gouverneur : il lui a donné tout le pays hittite. Labarna régira tout le pays d'une main ferme ! »

On comprend dès lors mieux l'allusion que l'on retrouve, par exemple, dans une des versions du *Mythe de Telepinou*, dans laquelle le protagoniste est le dieu de l'Orage qui, sa colère une fois apaisée, « se préoccupe à nouveau de *son* pays ».

Il n'est pas moins vrai qu'en dépit de ce statut particulier conféré au roi, de son caractère sacro-saint, le roi hittite, à la différence du pharaon égyptien, par exemple, n'est point déifié sa vie durant. Le roi, comme la reine, reconnaissent — et de très nombreux textes en témoignent abondamment — qu'ils ne sont que des êtres humains comme les autres, se donnant « corps et âme » au culte des dieux.

Mais le roi, mort, comme aussi les premiers personnages de la famille royale, la reine notamment, « devient dieu ». Sans doute s'agit-il là d'une conception qui ne vaut qu'au niveau restreint de la royauté et qui ne fait que refléter des formes religieuses et cultuelles particulières à la famille royale hittite. Dans le même ordre d'idées, on peut noter ce changement curieux des méthodes d'inhumation en usage dans la famille royale : sous l'Ancien Empire, à l'époque de Hattousil Ier, par exemple, le roi est mis en terre ; à l'époque du Nouvel Empire, l'incinération est de rigueur dans la famille royale, comme elle l'était d'ailleurs antérieurement dans la famille royale mitanienne. Il n'est pas impossible qu'il s'agisse ici d'une coutume d'origine hourrite, dont l'introduction se justifierait sans doute par la très forte influence hourrite à l'époque du Nouvel Empire. En tout état de cause, cette conception ne dépasse pas les limites du cercle royal ; en effet, dans ses relations avec ses égaux, lorsque le roi hittite parle de ses prédécesseurs, il n'utilisera que la phraséologie courante, et euphémistique

(avec quelques variantes) : « lorsque mon père est allé à son destin... » Témoin également de la divinisation des rois dans l'empire hittite, les listes d'offrandes faites aux statues des anciens rois et des anciennes reines : on peut poser ici l'existence d'un culte, qui paraît restreint à la famille royale ; aucune trace en effet n'en apparaît dans le reste de la population.

De très longs rituels, dont les fragments conservés s'étendent sur plus de quatorze jours, nous ont conservé l'ordonnance des cérémonies célébrées lors de la mort des rois hittites du Nouvel Empire, ou des personnes appartenant à la famille royale. Sur ces rites d'incinération, que l'on a justement rapprochés des funérailles de Patrocle, dans l'*Illiade*, nous n'insisterons point ici. Ce que nous en retiendrons c'est ce qu'ils nous livrent sur certains concepts essentiels relatifs aux idées que les Hittites se sont faites de l'au-delà, à tout le moins en ce qui concerne le roi, puisque, répétons-le, tout nous est inconnu de la vie d'outre-tombe du commun des mortels.

Il est tout d'abord très remarquable que cette conception hittite qui veut que le roi mort soit divinisé, chose presque unique dans le monde oriental ancien, s'apparente très étroitement à celle de l'apothéose des souverains hellénistiques et des empereurs romains, dont on sait d'ailleurs les origines orientales.

Le roi mort résidera parmi les dieux du ciel : « Puis-je, dira-t-il, aller à mon destin parmi les dieux du Ciel ? » A la base de cette destinée exceptionnelle du roi on peut sans doute poser cette conception dont font état de nombreux textes, en particulier le long rituel KUB XXIX, 1, qui fait du dieu de l'Orage, possesseur, comme on l'a vu, du pays hittite qu'il lui a confié, le père « spirituel » du roi. De cette filiation découle peut-être ce destin particulier.

Le passage suivant d'un de ces rituels royaux est particulièrement intéressant à cet égard :

« Le prêtre qui est monté sur le toit crie vers l'intérieur de la maison : il appelle le mort par son nom (demandant) : « Où est-il parti ? » Et les dieux près desquels il se trouve répondent (du haut du ciel) : « Il est parti vers la maison des Cèdres. » (Le prêtre) crie en haut du toit : « Où est-il parti ? » Et les dieux près desquels il se trouve répondent : « Il est venu ici. » Il est ensuite fait allusion à une figure mystérieuse, appelée « La Mère », dont il est dit qu'elle a pris le mort par la main et l'a mené sur le chemin (du Ciel).

Cette maison des Cèdres, qui a un répondant sur terre puisqu'il s'agit également là du nom d'un temple, paraît être entourée de prairies où le roi fera paître ses troupeaux. Devant cette conception qui diffère totalement de celles qui ont cours dans le Proche-Orient ancien, on se demandera si l'on ne doit pas voir ici l'origine de cette idée, largement reconnue comme « prégrecque », des Champs Élyséens.

Quelques aphorismes

Ne vends pas la peine de mort, mais ne l'achète pas non plus.
(Instructions pour les Serviteurs des Temples.)

Parmi les hommes il est un dicton : « Les dieux accèdent au vœu d'une femme en travail. »
(La reine Poudou-hepa, épouse de Hattousil III.)

Il ne jugera point en faveur de son supérieur, il ne décidera point en faveur de son frère, de sa femme ou de son ami. Personne ne devra jouir d'une faveur particulière. Une bonne cause ne sera pas regardée comme mauvaise, ni une mauvaise cause comme juste : il fera ce qui est équitable.
(Instructions pour les commandants des postes frontières.)

Mon Dieu, tu es mon refuge et la corde (à laquelle je me retiens).
(Prière.)

La vie est liée à la mort et la mort à la vie : l'homme ne peut vivre toujours, les jours de sa vie sont comptés.
(Prière.)

L'humanité est fausse.
(Dans les traités.)

De même que la brebis aime son agneau, la vache son veau, de même que les parents aiment leurs enfants, de même, toi, dieu Soleil...
(Prière.)

INDEX

Abandon d'enfant : 308.
ABA-NINNOU-DARI (*cf.* AHIQAR) : 287.
Abeille : 519, 532.
Abîme (*cf.* APSOU) : 122-123, 142-143, 213, 221, 226, 233-234, 246-247, 260, 268-269, 273, 288-289, 318, 334.
ADAD (dieu mésopotamien de l'orage ; *cf.* HADAD, HADDOU et TESHOUB) : 31-32, 35, 69, 72-73, 83-84, 88-90, 93, 124, 132-133, 139-140, 164, 214-215, 275-278, 288, 303, 318, 544.
ADAD-APAL-IDINA (roi de Babylone) : 115, 320.
ADALOUR (montagne) : 466, 504.
ADANA (ville) : 492.
ADAPA (sage babylonien) : 288-289, 295, 309.
ADONIS : 259, 370, 531.
AGADÉ (ville) : 316, 538.
AGAMEMNON : 475.
AGOUSHAYA (déesse) : 229, 236-237.
Agraires (cultes et mythes) : 368-369, 374, 395, 430, 455, 458.
AHHAZOU (démon) : 142.
AHHIYAWA (province anatolienne) : 483, 487, 489, 491-493.
AHIQAR (sage du temps d'Asarhaddon ; *cf.* ABA-NINNOU-DARI) : 287, 346.
Aigle : 297-305, 532.
AKKAD : 11, 18, 115-116, 134, 136, 227, 246, 306, 308-309, 315, 474, 494, 520.
Akkadien (langue) : 8-9, 19, 498-499.
Akkadiens : 16-17, 19, 25, 136, 280, 306.
ALALAKH (ville) : 462, 470, 479, 481.
ALALOU (divinité) : 505, 544-545.
ALASHIYA (= CHYPRE) : 490-492.
ALEP (ville : 8, 357, 466, 471, 474, 479, 481, 483, 486, 504-505.
ALEXANDRE LE GRAND : 15, 146, 288.
ALLATOUM (déesse) : 471, 501, 504.
ALOU (démon) : 140-144, 331, 335.
Alphabet : 359-360.
AMÉNOPHIS III : 20, 480, 493, 497.
AMÉNOPHIS IV : 98, 356, 480, 483.
Amitié : 147, 294, 299.
AMMIDITANA (roi) : 237, 239.
AMMOUNA (montagne) : 533.
AMMOUNKI (divinité primordiale) : 505, 544.
AMOURROU (contrée) : 481, 484, 488, 492, 505.
Amulette : 52, 305.
AN (divinité sumérienne ; *cf.* ANOU) : 24-25.
'ANAT (déesse) : 336, 368, 370-372, 374, 378, 381, 387, 390-403, 405-408, 411, 419, 425-427, 429-432, 436-441, 520.
ANATOLIE : 7-8, 145, 311, 367, 461-462, 464-466, 468, 470, 474-475, 483, 490, 493, 496, 500, 502, 526, 538, 540, 543.
Anciens (conseil des) : 35, 148, 165-168, 170, 195-196, 213.
ANITTA (roi) : 463, 466-470, 494, 503-504.
Annales : 257, 468-470, 474, 482-484, 486, 501.
ANOU (dieu du ciel) : 26, 28, 37-38, 40-41, 45, 48-51, 54, 56-57, 60-65, 68, 73, 76, 78, 83-88, 93, 102-103, 106-112, 117-118, 122, 124, 127, 129-131, 137, 139-143, 149-152, 154-158, 184-185, 187, 193, 206, 212, 216-217, 239, 241-243, 254, 274-275, 281, 284, 289-293, 303-304, 318, 502, 505, 521, 542-546.
ANOUKKI (= ANOUNNA et ANOUNNAKI) : 42, 44-45.
ANOUNIT (déesse) : 309, 312-313.
ANOUNNA (= ANOUKKI et ANOUNNAKI) : 240.
ANOUNNAKI (divinités ; = ANOUKKI et ANOUNNA) : 26, 29, 47, 49, 57, 59-61, 63-64, 75, 96, 107, 113, 118-120, 123-124, 127, 129, 135, 181, 212, 215-216, 254, 260, 264, 268, 283, 290, 296, 310, 349.
ANSHAR (divinité primordiale) : 38, 43-49, 53-54, 57, 62, 64, 68, 281.
Anthropophagie : 33.

ANTOU (déesse) : 93, 184, 241-242, 505, 544.
ANZOU (oiseau mythique) : 95-96, 128, 192, 300.
APHRODITE : 259, 370.
Apotropaïques (figures) : 205-206, 289.
APSOU *(cf. Abîme)* : 34, 36-44, 47, 49, 54, 56, 58, 61, 75-76, 140, 213, 334, 338, 553.
AQHAT (prince légendaire) : 378-379, 446.
ARALLOU (un des noms babyloniens de l'Enfer) : 106.
Araméens : 287, 486.
ARANZAH (le Tigre, fl.) : 521, 545.
ARAR (montagne mythique) : 439.
ARBÈLES (ville) : 257-258.
Argile : 25, 28-30, 75, 151, 204, 208, 211, 216, 327, 340.
ARMA (dieu de la Lune) : 503.
Armes divines : 42-45, 47, 51, 53, 57, 61, 73, 83, 86, 89-90, 112, 117, 119-120, 123-124, 127-128, 130, 141-142, 245, 373-374, 381-385.
ARNOUWANDA (roi) : 482, 488, 515.
AROURU (déesse) : 75, 150-151, 247, 327, 340.
ARSH (monstre mythique ?) : 396, 435.
ARSIYA (déesse) : 395, 399, 401, 404, 410.
Artisan (dieu) : 373-374, 388-390, 404, 413-414, 416, 435, 442.
ARZAWA (province anatolienne) : 470, 483, 485, 487-489, 491-495, 558.
ASAKKOU (démon) : 141-142, 224-225.
ASARHADDON (roi) : 257-258, 287, 367, 489.
Ascension : 22, 288-305, 334, 345.
ASHERA (*cf.* ATHIRAT) : 366, 520.
ASHERTOU (déesse ; *cf.* ASHRATUM) : 520.
ASHRATUM (déesse ; *cf.* ASHERTOU) : 366.
ASHTABI (dieu) : 507, 552.
ASIE MINEURE : 7, 465-466, 491, 494-495, 497, 502.
ASKASEPA (déesse) : 504.
ASMOU-NIKKAL (reine) : 515, 518-519.
Aspersion cf. Purifications.
Assemblée des dieux : 28-29, 39, 41-44, 46-49, 57-58, 61-64, 83, 85-86, 93, 108, 110, 171, 200, 212, 216, 230, 232, 239, 364, 381, 384, 506-507, 522, 535,552-554.
ASSOUR (dieu) : 266, 505.
ASSOUR (ville) : 8, 10, 19, 38, 94, 96-97, 147, 250, 252, 257-259, 294, 471.
ASSOURBANIPAL (roi) : 19, 113, 145, 147, 250, 281, 283, 317, 321, 489.
ASSOURNAṢIRPAL Ier (roi) : 250-252.
ASSOUWA (contrée anatolienne) : 485, 487.
ASSYRIE : 8, 15, 18-19, 94, 97, 145, 250-251, 257-258, 281, 287, 373, 465, 475, 477, 480-481, 485-488, 490, 498, 542.
Assyriens : 8-9, 18, 20, 38, 134, 289, 317, 468, 538, 544.
ASTARTÉ (déesse) : 372, 520.
ATARGATIS (déesse) : 372.
ATHIRAT (déesse ; = ATHIRAT-YAM) : 365-366, 370-371, 378, 391, 399, 401, 403-411, 415, 419, 427-428, 432, 450-451, 454-455.
ʿATHTAR (dieu) : 370, 381-383, 419, 427-428, 445, 449.
ʿATHTART (déesse) : 366, 372, 374, 381, 387, 389.
ATRAHASIS (sage) : 26-36.
ATTANOU-POURLI-ANNI (scribe) : 435.
ATTIS (divinité de la végétation) : 531.
Autel : 510.
Auteur : 21, 137, 288, 527, 529.
AYA (déesse) : 96, 170, 274.
AZOUPIRANOU (ville mythique) : 308.

BAAL (dieu) : 356-357, 359, 363-376, 378, 380-445, 448-449, 520, 542, 544.
BAAL SAPON (dieu) : 367, 544.
BAAL ZEBOUB : 367.
BAAL ZEBOUL (dieu) : 367.
BABYLONE (*cf.* SHOUANNA) : 8, 10-11, 15, 18-19, 36-37, 58, 61, 70, 75, 114-116, 129-131, 136, 247, 275, 281, 280, 315-320, 328, 466, 471, 473-475, 480-482, 510, 531, 559.
BABYLONIE : 10, 18, 145, 250, 281, 294, 307, 373, 465, 468, 474, 485, 542.
Babyloniens : 9, 18, 129, 289, 317-318, 340, 474.
BAD-TIBIRA (ville) : 288.
Bain cf. Purifications.
Banquet des dieux (cf. Assemblée des dieux) : 46, 49-50, 61, 98-99, 102, 407, 414, 444.

Barque lunaire : 280.
BÊLET-ILI : 28, 93, 286, 310.
BÊLET-ṢÊRI : 193.
BÊLIT (déesse) : 257.
« *Belle au bois dormant* » : 531.
BÊL-OURI (démon) : 100-101.
BELZÉBUTH : 367.
Bénédiction (geste de) : 195, 218, 284.
BENNOU (démon) : 100-101.
Berger : 158-159, 183.
BÉROSE (prêtre babylonien) : 274, 288.
BIBBOU (démon) : 96.
BIBLE : 7, 10-11, 15, 320, 328, 361-362, 364, 366-367, 373, 375-378, 445, 531, 560.
Bibliothèque : 19-21, 98, 113, 145, 147, 321.
Bilinguisme : 17-20, 74, 138, 281.
Bonheur (humain) : 205, 211-212.
BOGHAZKÖY (ville d'Anatolie) : 9, 147, 365, 463, 475-476, 485, 492-494, 497-499, 508-509, 520.
Brouillard (= « qui dissimule ») : 56, 86, 532.
Bruit (des hommes) : 26, 30-31, 37-39, 118-119, 132.
BYBLOS (ville) : 357, 365.

Calendrier sacré : 513, 519, 526.
CALLIPSO : 202.
CANAAN : 7, 377, 462, 465, 492.
Cananéens : 11, 520, 529.
CANTIQUE DES CANTIQUES : 376.
CANTIQUE DE DÉBORA : 375.
CAPPADOCE : 8, 20, 373, 463, 466-467.
CARMEL (montagne) : 492.
Cassites : 134.
Cercle (divin) : 501, 506.
CASIUS (montagne) : 355, 368, 505, 522-523, 529, 544.
CHAMPS ELYSÉENS : 565.
« CHANT D'OULLIKOUMMI » : 521-524, 539-540, 542-543, 546-554, 563.
Chaos : 36-38, 80, 214.
Char : 471, 551-552, 554.
Chasse : 437.
Chasseur : 148, 151-152, 190.
CHEVAL : 183.
Chroniques : 315-316, 474.
Chronologie : 16.
CHYPRE (*cf.* ALASHIYA) : 308, 371, 485, 490, 492.
Ciel : 24-25, 36-37, 114, 141-142, 144, 504-506, 510, 521, 526-529, 540-543, 549-556, 562.
CILICIE : 476, 491-492, 495-496, 498, 529.
Code (de lois) : 266, 478, 539.
Colophons : 21, 113, 283, 435.
Combats (divins) : 519, 521-522, 526, 542, 549, 551-552 et *passim*.
Constellation (cf. Étoile) :
Consultation oraculaire : 277-279, 312-313.
Cosmologies populaires : 77-79.
Couleurs : 96, 144.
Couronne : 40, 96, 116, 121, 128, 193.
Courtisanes cf. Prostituées.
Création des animaux : 75.
Création du Ciel : 37, 56, 69, 78, 554.
Création des dieux : 38, 86, 282.
Création de l'homme : 22, 24-26, 28-31, 37, 59-60, 62, 65, 75, 77, 151, 282, 326-327, 340.
Création de la Terre : 37, 56, 75, 77-78, 86, 554.
Cultes : 488, 503, 507-510, 512 et *passim*.
Cunéiforme (écriture) : 8-10, 19-20, 36, 499-500.

DAGAN (dieu) : 73, 86, 88, 127, 130, 356, 359, 368, 373, 385-386, 425-426, 428, 438-439, 448.
DAMKINA (déesse) : 40, 57, 93, 141-142, 505-506.
Dananéens (peuple) : 491-492.
DANEL (roi légendaire) : 374, 378-379, 446.
Dardaniens (peuple) : 483.
Déchiffrement des textes : 10, 358-360, 493-500.
Déesse de la fécondité : 371-372.
Déesse guerrière : 371.
Déesse mère : 365, 532.
DÉESSE SOLAIRE D'ARINNA : 470, 474, 501-502, 504-506, 513, 515, 557, 559, 564.
Déesse tutélaire (cf. Dieu personnel) :
Déluge : 10, 16, 21, 26, 34-36, 51-52, 63, 88, 93, 121-122, 131, 140, 145-146, 148-149, 164, 166, 198, 212, 215, 217-218, 245, 274, 288-289, 292-313, 330, 336.
Démons (cf. Outoukkou, Enfers, etc.) : 22, 51, 53, 86-87, 95-96, 100-101,

119, 123, 137-144, 192, 196, 219, 224, 311, 334-335, 338.
DÊR (ville) : 132, 308.
DERCÉTO (déesse) : 372.
Descente aux Enfers (cf. « DESCENTE D'ISHTAR AUX ENFERS », ERESHKIGAL, KOUMMÂ, NERGAL) : 418.
« DESCENTE D'ISHTAR AUX ENFERS » : 105, 193, 228, 258-265.
Destin : 29-31, 40, 43, 46, 48-51, 62, 64, 69, 80-81, 87, 99, 100, 113, 117, 141, 154, 190, 205, 212, 243-246, 261, 264, 282, 290, 293, 296, 319, 321-322, 328, 366, 535, 549.
Deuil (signes de) (cf. Lamentations) : 186, 191, 196-197, 262, 292-293, 425.
Devin (cf. Divination) : 74, 116, 125-126, 266, 269, 272-279, 295, 301, 310, 312-313, 330, 332, 336, 558.
DIEU DE L'ORAGE (D'ALEP, DU CIEL, DE HATTI, DE HISSASHAPA, DE HOURMA, DE KIZZOUWATNA, DE KOUMMIYA, DE LIHZINA, DE NERIK, D'OUDA, DE PITTEYARIK, DE SAMOUHA, DE SARESSA, DE SAPINOUWA, DE TAHAYA, DES TELLS, DE ZIPPALANDA ; *cf.* TAROU) : 467, 471, 476, 481, 484, 500-505, 507, 510, 513, 518-519, 521-522, 525-529, 531-532, 536, 540, 545-555, 562, 564-565.
Dieu personnel : 22, 62-63, 71, 73, 126, 166, 168, 173, 246, 255-256, 285, 322-323, 330, 332-333, 336, 344-345, 347-349.
Dieu-Roi : 276.
DIEUX-SEPT : 93, 114, 117-118, 120, 127, 135, 137, 297.
DIEU SOLEIL : 79, 202, 522, 532, 534, 549-550, 566.
Dieux enchaînés : 40, 53-54, 56, 60.
DILBAT (déesse) : 313.
DILIGINA (palais des Enfers) : 264.
Disparition (d'un dieu) : 265, 292, 518-520, 529-535, 555.
Divination (cf. Devin, Oracles, Rêves) : 274, 276, 332, 555.
Divinisation (du roi) : 554-555.
DJEBEL EL-AQRA (*cf.* CASIUS, HAZZI, SAPON) : 355, 367.
Donations royales : 516, 529.
DOUMOUZI (dieu ; *cf.* TAMMOUZ) : 228, 292-293.
DOURANKI (ville) : 82, 84-85, 87, 246.
Dragon (*cf.* ILLOUYANKA) : 42-43, 118, 435, 519, 526-529.

EA (dieu ; *cf.*, NOUDINMOUD) : 21, 28-30, 34, 37, 40, 43-45, 54-57, 59-61, 65, 68, 70, 72-73, 76, 78, 85, 87, 89-91, 93, 99-101, 103-105, 108-111, 113, 116, 123-124, 139-144, 154, 212-213, 217, 225, 231-234, 236, 239, 241-242, 246-247, 254, 259-260, 262-263, 268, 274-275, 288-291, 293, 303-304, 312-313, 317-318, 327, 349, 502, 504, 506-507, 509, 522-523, 543, 546, 551, 553-554.
EANNA (temple) : 75-76, 132, 149, 158, 241, 243, 254, 288.
Eaux (cosmiques) : 30, 38, 75, 303-304, 501 ; (*créatrices*) : 247 ; (*mortelles*) (*cf.* HOUBOUR) : 205-206, 209 ; (*amnioliques*) : 285.
EBABBARRA (temple) : 115, 275.
ECCLÉSIASTE : 343.
Éclipse : 137-138, 140, 280, 284.
EGALMAH (temple) : 168-169.
EGISHSHIRGAL (temple) : 282-283.
EGYPTE : 8-9, 15, 20, 98, 287, 290, 355-356, 367, 371, 373, 403, 441-442, 464-465, 480-482, 485-486, 490-493, 520, 538.
Égyptiens : 482-484.
EHALANKI (temple) : 121.
EKALGINA (*cf.* DILIGINA) : 264.
EKOUR (temple) : 24, 27, 74, 76, 82-84, 87, 90-91, 246, 284, 334, 338.
EL (dieu) : 357, 364-366, 368-369, 373-374, 376-379, 381-383, 385-386, 391, 396, 399-401, 403, 405-411, 417-422, 424, 427-428, 430-432, 434, 440-446, 449-453, 455-457, 542, 544.
ÉLAM (pays) : 8, 20, 134, 195, 311.
Élamite (dieu) : 97, 285.
ELKOUNIRSA (dieu) : 520.
EMASHMASH (temple) : 250, 252.
EMESHLAM (temple) : 136, 315.
« EMPORTE-VITE » (démon) : 95.
Enfers (*cf.* « DESCENTE D'ISHTAR AUX ENFERS », DILIGINA, GRANDE TERRE, HOUBOUR, IRKALA, KOUTHA, PAYS-SANS-RETOUR, TARTARE, TERRE NOIRE) : 22, 25, 42, 54, 69, 94-123, 134, 141, 146, 184, 192-193, 195, 197, 199, 222-226, 228, 258-265, 297-298, 322, 334, 338, 418, 536-537, 562-565.
ENGOURRA (*cf. Abîme*) : 128.
ENKI (*cf.* EA) : 24-26, 28, 34-36, 452.
ENKIDOU (cf. « ÉPOPÉE DE GILGAMESH »).
ENLIL (dieu) : 24-28, 31-32, 35-36, 54-55, 57, 61, 65, 69-70, 72-73, 81-83, 85, 87, 90, 93, 103, 108-109, 116, 124, 127, 129, 139-141, 154, 156, 162, 164, 179, 187-188, 193, 212-213, 217-218, 223-224, 235, 240-242, 244-246, 248, 254, 266, 274-275, 297, 303-304, 311, 313, 317-318, 327, 502, 505, 523, 543-544, 549, 553.
ENMEDOURANKI (roi devin légendaire) : 274-275.
ENMEKAR (roi) : 288, 309-310.
ENNOUGI (dieu) : 26, 212.
ENNOUGIGI (un des portiers de l'Enfer) 107.
ENOUROU-OULLA (un des portiers de l'Enfer) : 107.
EOUGAL (temple) : 132.
« ÉPOPÉE DE GILGAMESH » : 9, 20, 145-226, 228, 497, 520, 539, 563.
Épouvantes (cf. Splendeur divine) : 117, 337.
ERA (dieu) : 106, 114-137, 218, 276, 318.
ERESHKIGAL (déesse ; *cf.* « DESCENTE D'ISHTAR AUX ENFERS ») : 25, 94-95, 98-113, 193.
ERIDOU (ville) : 24-25, 75, 140-144, 247, 288, 290-291, 293.
ESAGIL (temple) : 18, 37, 61, 70, 75, 121, 129, 131, 136, 289, 307, 315-316, 319, 340-341.
ESHARRA (temple) : 54, 58, 61, 128.
Esprit des morts (cf. Etemmou, Mânes) : 95, 188, 225, 249, 272, 310, 333.
ETANA (roi mythique) : 193, 294-305.
ETEMENANKI (temple) : 121.
Etemmou (cf. Esprit des morts) : 140-142.
Étoile : 50-51, 62, 69, 123-124, 134, 155, 157, 224, 228, 241, 243, 253-254, 276-277, 313.
EUPHRATE : 7-8, 15, 17, 24, 56, 75, 116, 136, 181, 186, 195, 212, 222, 307-308, 461, 466, 471, 474, 476, 480-481, 486-487, 496, 505, 538, 543.
« EXALTATION D'ISHTAR » : 228, 240-247.
Exorcismes : 52, 137, 142-144.
Exorciste : 78, 138-144, 192, 333, 336, 338.
ÉZÉCHIEL : 365, 378.

Fable : 294, 297, 320.
Familles (divines) : 500-503.
Famine : 31-33, 115, 218.
Fertilité (rituel de) : 374, 397, 452.
Fêtes : 154, 214, 246, 251, 273, 284, 296, 330, 467, 483, 488, 503-506, 513, 515, 526, 556, 558 et *passim*.
Feu : 43-44, 48-49, 51, 69, 84, 120-121, 123, 125, 128, 130, 135, 164, 166, 174, 215, 231, 245, 249, 254, 267, 284.
Fléaux divins (cf. Déluge, Famine, Peste).
FORÊT DES CÈDRES : 146, 163-166, 169, 171, 181, 195-196, 203, 207, 210.
Funérailles (cf. Deuil, Lamentations) : 426-427.

GALLOU (démon) : 140-142.
GAPAN (dieu) : 396, 417, 419-420, 436.
GASGAS (peuple) : 483-484, 494, 515-516, 558.
GÉMÉ-SIN (vache de SIN) : 285-286.
GIRROU (dieu du feu) : 69, 276.
GIZZIDA (dieu) : 292-293.
GOULA (déesse) : 93, 168.
GOURPARANZAH (héros mythique) : 520.
GOUSHÉA (déesse) : 253.
GOUSHKIN-BANDA (dieu) : 77, 116, 122.
Goutéens (peuple) : 134, 316.
GOUTIOUM (pays) : 311, 315.
Grain (divinité du) : 77, 503, 507, 535.
« *Grand-Dieu* » : 72, 132.
Grand prêtre : 133, 135, 193, 249.
Grande prêtresse : 281, 308.
GRANDE TERRE (*cf. Enfers*) : 109, 111.
GRÈCE : 15, 373, 502, 562.
Grecs : 373, 485, 523.

HABIRI (peuple) : 505, 506.
HADAD (dieu ; *cf.* ADAD) : 367.

HADAD-RIMMON (*cf.* ADAD) : 544.
HADDOU (dieu ; *cf.* ADAD) : 367, 369, 387, 414-416, 421-422, 436, 438.
HALKI : 507, 535.
HALMASOUITTA (Trône divinisé) : 467-468, 504.
HAMMOURAPI (roi babylonien) : 8, 18, 228, 237, 267, 466, 474, 559.
HANIGALBAT (pays) : 470, 486.
HANISH (dieu) : 93, 215, 310, 312-313.
HANNAHANNA (déesse) : 519.
HAPANTALI (nom divin) : 504, 526, 534-535.
HARAPSILI (reine hittite) : 475, 477.
HARRAN (ville) : 71, 98, 281, 505.
HATEPINOU (déesse) : 502.
HATTI (pays des *Hittites*) : 20, 467, 474-479, 484-485, 491, 494, 500, 513 ; *Hattiens* : 462-463, 466, 468, 501.
HATTOUSA (ville) : 463, 467-468, 470, 473-476, 479, 484-486, 489, 490, 492-493, 502, 508, 512-513, 516.
HATTOUSIL Ier (roi) : 463, 466, 469-472, 474, 477, 479, 484-485, 501-502, 504, 517, 539, 564.
HATTOUSIL II (roi) : 476.
HATTOUSIL III (roi) : 475, 509-510, 517.
HAYASA (pays) : 480, 483.
HAYIN (*cf.* KOTHAR) : 402, 404, 442.
HAZZI (montagne, *cf.* DJEBEL EL-AQRA) : 504, 522-523, 529, 544, 550.
HÉBREUX : 7, 465.
HEDAMMOU (monstre) : 520.
HÉPAT (déesse) : 471, 476, 500-502, 504, 506-507, 552-554 ; HEPAT d'ALEP, de KIZZOUWATNA, d'OUDA : 504.
Hépatoscopie (cf. Divination) : 274.
HÉPHAISTOS (dieu) : 373.
HERMÈS (dieu) : 529.
HERMON (montagne) : 180, 505, 520.
HÉSIODE : 497, 522-523, 541.
HIÉRAPOLIS (ville) : 453.
Hiérogamie : 161-162, 451, 455-457.
HILAL (un des noms de la Lune) : 447-449.
Hiéroglyphes : 495-496, 506.
Hittites (peuple) : 7-8, 20, 306, 461-462, 464, 466-468, 470-471, 474-476, 478-481, 483-484, 486-487, 489, 492, 494, 496-505, 508, 510-511, 517, 520, 522, 526, 533, 538-539, 541, 555, 563, 565 ; *(langue) hittite* : 494, 496-497 ; *hittite hiéroglyphique* : 495-496.
HOMÈRE : 492, 565.
HORON (dieu) : 372, 384.
HOUBOUR (fleuve des Enfers) : 42-43, 47-48.
HOUMBABA (ou HOUWAWA : géant mythique) : 146, 163, 169, 172, 174-176, 178-179, 187-188, 196, 203, 207, 210.
HOURRI (« la Nuit » : Taureau divin) : 504-505, 551.
Hourrites (peuple) : 8, 467-468, 470, 474-476, 479, 499, 501-503, 505, 517, 521, 523, 529, 538-539, 541-543 ; *(langue) hourrite* : 497-498.
HOUTELOURRA (déesse) : 507.
HOUTENA (déesse) : 507.
HOUWAWA (*cf.* HOUMBABA) : 163-168, 179-180.
Hydrophorie : 452-453, 455.
Hypostases : 76-77, 85, 116, 122, 215, 501.

IARRI (dieu) : 504.
IBBOU (*cf.* NIKKAL) : 445, 448.
IDIPTOU (démon) : 100-101.
IGIGI (ou IGIGOU : dieux) : 26, 29, 45, 49, 57, 60-61, 63-64, 69, 70, 72-73, 82-83, 85, 118, 120, 123, 127, 129, 135, 217, 267-269, 283, 296. — 238, 253-254, 296-297.
IKKIMTOU (démon) : 142.
ILBABA (dieu) : 309, 312-313.
ILLABRAT (messager divin) : 242, 291.
ILLOUYANKA (« dragon ») : 513, 519.
ILOUMILKOU (scribe) : 435.
IMGARRA (montagne) : 551.
Immortalité : 146-147, 198, 200, 204-205, 212, 218, 221, 290, 293.
INAR (divinité) : 503.
INARA (déesse) : 527-528.
Incantation : 22, 30, 40, 42, 44, 46-47, 49, 52-53, 59, 62, 64-66, 72-74, 77-79, 113, 138, 141, 170, 253, 285, 288, 337, 446.
Incinération : 564.
Indo-Européens : 493-494, 502 ; *(dialectes) indo-européens* : 467, 475, 477, 493-494, 501-504.
INDAR, INDRA (divinité) : 498, 505.

ISDOUSTAYA (divinité infernale) : 535, 562.
INDUS : 24, 308.
INNINA, INNIN, INNANA (déesse, *cf.* ISHTAR) : 24, 146, 242-243, 245-246.
Insignes de la souveraineté : 51, 57, 59, 62, 96, 122, 127, 231.
Instruments de musique : 29, 76, 154, 222, 245, 252, 265, 281, 288, 333, 339.
Interdit, cf. Tabou.
Invertis (cf. aussi *Prostituées)* : 132, 226, 263.
IRKALLA *(cf. Enfers)* : 104-105, 107, 109-110, 112, 193, 259.
IRNINI (déesse ; *cf.* INNANA, ISHTAR) : 73, 178, 253, 257 ; IRNINA : 233.
ISHHARA (déesse) : 161, 504-505, 516, 544.
ISHARA (montagne) : 516.
ISHOUM (dieu) : 96, 114, 117, 120, 126-128, 134-137.
ISHTAR (déesse) : 22-23, 73, 84, 93, 96, 108, 131-132, 139, 148-149, 154, 181, 184-187, 198, 202, 216, 227-265, 267, 276, 280, 288-289, 297, 303, 304, 308-309, 312-313, 370, 485, 500, 504, 507, 509-510, 520, 550-551, 563 ; d'ARBÈLES : 257 ; de NINIVE : 522, 544, 548 ; de SAMOUHA : 484, 517.
ISIN (ville) : 168, 289.
ISIS (déesse) : 370.
ISRAËL : 11, 366-367, 376, 378, 465.

Jardin merveilleux : 201-202.
JÉRÉMIE : 335.
Jeu sur les mots : 100, 117, 183, 213.
JOB : 328, 378.
JUGE NAHAR *(cf. Yam)* : 369.
Jumeaux : 199-200.
JUPITER : 468, 502.
« JUSTE SOUFFRANT » : 328-342.
Justice divine : 320-321, 328.

KAKA (messager divin) : 46, 48, 102-103, 112.
KALKAL (portier divin) : 27.
KAMROUSHEPA (déesse) : 519, 526, 533-534.
KANDOURNA (montagne) : 553.
KANESH (ville) : 468, 495, 503-504.
KANZOURA (montagne) : 521, 545.
KAPHTOR (région) : 373, 402, 441-442.
KARATÉPÉ (inscriptions de) : 492.
KARHOUHA (dieu) : 510.
KARKEMISH (ville) : 481-483, 486-487, 490-491, 510, 517.
KELLA (nom d'un prêtre) : 519, 527, 529.
KERET (roi légendaire) : 378.
KHIDR (génie mythique) : 374.
KHIRKHIB (personnage mythique) : 445, 447-448.
KHOURSHAN (montagne mythique) : 441, 443.
KHOULITTA (personnage divin) : 507, 510.
KINGOU (dieu) : 37, 42-44, 47, 49, 52-54, 56, 60, 68.
KISH (ville) : 146, 288, 295, 315.
KISHAR (divinité) : 38, 107.
KIZZOUWATNA (= Cilicie) : 476, 478-480, 495-496, 498, 505, 516.
KODE (nom égyptien de la Cilicie) : 491.
KOTHAR-KHASIS (divinité) : 373-374, 378, 381-382, 388, 402-404, 412-413, 416, 435, 440-442, 446.
KOTHARÔT (sages-femmes divines) : 437-439, 445-450.
KOUBABA (déesse) : 510.
KOUBABA (reine babylonienne) : 315.
KOULLA (« dieu-brique ») : 77.
KOUMMÂ (prince) ; *cf.* « DESCENTE AUX ENFERS » : 94-95, 543.
KOUMARBI (dieu) : 373, 497, 506, 521-522, 540-549, 553-554.
KOUMMIYA (ville) : 521, 543, 548, 550, 552-544.
Kountarra (demeure des dieux hourrites) : 549-552, 554.
KOUSOU (dieu infernal) : 268.
KOUSHOUH (dieu-lune) : 507.
KOUTHA (ville) : 260, 314.
KOUTOUSHAR (déesse) : 113.
KÜLTEPE (ville) : 467, 493, 495-496, 503-504.

LABARNA (roi) : 466, 469-470, 472-473, 525, 564.
LABAṢOU (démon) : 141-142.
LAHAMOU (dieu) : 38, 42-43, 46-49, 57, 64.
LAHAR (dieu des troupeaux) : 77.
LAHMOU (dieu) : 38, 46, 48-49, 57, 64.

LAMASHTOU (démon) : 141-142, 334, 338.
Lamentations : 76, 97-98, 131-132, 183, 186, 191, 195-197, 204, 208, 210, 216, 222, 251, 265, 298, 332, 336.
LARSA (ville) : 266, 281.
Légendes : 378-380.
LELWANI (déesse) : 504, 509, 513.
LÉVIATHAN (*cf.* LOTAN) : 376.
LIBAN (montagne) : 97, 171, 180, 414, 481, 505-506, 520.
Libations : 169, 172-173, 175, 194, 253, 273, 284, 301, 315, 332-333, 341, 511, 514, 556.
LI'BOU (démon) : 100-101.
LILITOU (démon) : 142.
LILOU (démon) : 141-142.
Lionne (la) (*cf.* ISHTAR) : 132, 237, 254.
LOTAN (LÉVIATHAN) : 376, 420-421.
LUGALBANDA (roi sumérien) : 168, 173, 186.
LOUKKA (peuple) : 491, 493, 559.
LOULAHI (peuple) : 505-506.
LOULLOUBI (peuple) : 134, 309.
LOUWITES (peuple) : 495, 502, 517.
LUNE (*cf.* SIN, NANNAR ; NIKKAL, YARIKH ; ARMA, KOUSHOUH, « NOCES DE LA LUNE ») : 23, 56, 71, 79, 93, 124, 138, 226, 280-281, 451, 518, 525-526, 548.

MADDOUWATTA (prince) : 489, 492-493.
Magie (*cf. Exorcistes, Incantations, Amulettes, etc.*) : 446, 449, 476, 517, 519, 523, 525, 533-534.
Mal : 22, 37, 39, 41, 43, 47-48, 50, 53, 77, 116, 130, 132, 135, 137, 140-141, 146, 255, 299-300, 321, 347, 534-535, 547.
MAH (déesse ; *cf.* BÊLET-ILI) : 85-86.
MAH (déesses-mères ; démons) : 548.
Malade, Maladie : 77-78, 126, 130, 138, 141-144, 188, 192, 194, 224, 252, 254, 262, 289-290, 294, 334-339, 472.
MALATYA (ville) : 480, 486, 510.
Malédiction : 62, 131, 141, 179, 190-191, 263, 265, 271, 290-291, 293, 298, 331.
MAMI (déesse) : 28-30, 81, 86, 88, 117, 323, 327.
Mamitou (*cf. Serment*) : 212.
MÂNES (*cf. Esprits des Morts*) : 435.
MARDOUK (dieu) : 18, 20, 22, 36-38, 40, 45-46, 48-51, 53-63, 70-75, 92-93, 114-116, 120-121, 123-124, 128-129, 131, 140-143, 266, 281, 315-316, 318, 328-330, 338, 340-341, 345, 349, 369, 474, 503, 531, 542-543.
MARI (ville) : 8, 373, 497-498.
Mariage : 160, 445-447, 485, 528.
MARS (planète) : 113.
MÉDITERRANÉE : 7-8, 20, 373, 466, 468, 475, 479, 486, 539, 541, 544.
MEGIDDO (ville) : 9, 188, 192, 194, 544.
Mer (*cf. Eaux*) : 369, 380-390, 532, 544, 547, 549, 551-552, 554-555.
MÉSOPOTAMIE : 7-9, 15-18, 20-21, 23-24, 38, 98, 145, 147, 217, 227-228, 274, 281, 287, 309, 321, 346, 373-374, 462-466, 497-500, 507, 520-521, 525, 530-531, 538-539, 541-543, 563.
Métamorphoses : 86, 99, 108-110, 129-130, 183, 193, 291.
Météorites : 151-152, 155.
« *Mille dieux* » : 500, 532.
MINKI (dieu) : 544.
MINKOU (dieu) : 505.
MIQIT (démon) : 100-101.
MITANNI (pays) : 20, 475-476, 478, 480-481, 497-498, 504-505, 558, 564.
MITRA (dieu) : 498, 505.
MIYANTAZIPA (génie) : 535.
Monothéisme : 11, 70-71, 328.
Monstres : 37, 42-44, 47, 54, 80, 94-96, 138, 148, 199, 268, 273, 420, 520, 522, 542.
Montagnes : 81, 83, 85, 87, 90-91, 135, 172-173, 175, 178, 195-196, 199-200, 203, 207, 210-211, 217, 248, 251, 253, 266-268, 273, 297, 300, 302-303, 308-310, 334, 338, 367, 385, 417, 441, 500-507, 510, 532, 553, 555.
Mort (*cf.* MÔT) : 6, 95, 146, 174, 212, 219, 335, 342, 370, 419-435, 473, 562-566.
Mort d'un dieu : 29, 37, 40, 59-60, 292, 424, 553.
Morts (*cf. Esprits des Morts*) : 29, 109-111, 184, 223-226, 265.
MÔT (*cf. Mort*) : 368, 370-371, 376, 400, 403, 416-435, 450, 453.
MOUKISHANOU (messager divin) : 548.
MOULLIL (dieu ; *cf.* ENLIL) : 240-241, 247-248.
MOUMMOU (messager divin) : 40-41, 44, 67.
MOURSIL Ier (roi) : 466, 471-473, 475, 477.
MOURSIL II (roi) : 474, 479, 483, 513, 525, 555.
MOURSIL III (roi) : 484-485.
MOUTABRIQUOU (démon) : 100-101.
MOUWATALLI (roi) : 483-484, 505, 517, 562, 564.
Mythes et Rites : 362, 502, 505-506, 517-520, 525, 527-528, 530.

NABONIDE (roi) : 71, 281, 289.
NABOU (dieu) : 72-73, 266, 276, 319, 542.
NABUCHODONOSOR Ier (roi) : 241, 247, 320.
NAHOUNDI (divinité) : 286.
NAISSANCE DES DIEUX » : 362, 365, 376, 379, 450-458.
Naissance secrète : 251, 308.
NAMSHARA (divinité primordiale) : 505, 544.
NAMTAR (divinité) : 31, 95, 99-101, 103-104, 106, 108-112, 142, 224-225, 261-262, 264.
NAMTARTOU (divinité) : 95.
NANA (déesse ; *cf.* ISHTAR) : 247.
NANNAR (dieu Lune) : 55, 243, 280-281, 285-286.
NANNI (montagne) : 504.
NAPROUSHOU (divinité) : 97.
NARA (divinité) : 505, 544.
NARAM-SIN (roi) : 281, 306-307, 309-316, 494, 538.
NAROUNDI (divinité) : 286.
NARROU (divinité ; *cf.* ENLIL) : 327.
NASATYA, NASSATIYANNA (divinités) : 498, 505.
NEDOU (portier des Enfers) : 95, 107.
NERGAL (dieu) : 22, 72-73, 94-97, 113-114, 127, 136, 142, 215, 224-225, 260, 276, 314.
NERIK (ville) : 475, 484, 501, 515-516, 519, 527-529.
NESHA (ville) : 497-504.
nuf (9) : 544-545.
NIKKAL (-IBBOU) (*cf.* NINGAL) : 445-449.
NINATTA (déesse) : 507, 510.
NINAZOU (divinité) : 223-224.
NINGAL (déesse ; *cf.* NIKKAL) : 229, 233, 283.
NINGIRSOU (dieu) : 140-142.
NINGIZZIDA (dieu) : 77, 105.
NINHOURSAG (déesse) : 24, 275, 452.
NIN-ILDOU (divinité) : 77, 116, 122.
NINIVE (ville) : 19, 250-251, 257, 294.
NINLIL (déesse) : 93, 223, 248, 258, 505, 544.
NINOURTA (dieu) : 26, 72-73, 80-81, 85, 87-93, 103, 142, 151, 212, 215, 217, 266.
NINSHOUBOUR (messager divin) : 235.
NINSOUN (déesse) : 150, 155-156, 162-163, 168, 169, 170-171, 176, 224.
NINTOU (déesse mère) : 28-29.
NIPPOUR (ville) : 18, 24-25, 74, 76, 145, 188, 246, 275, 289, 317-319, 328, 337, 545.
NIQMAD (roi d'Ougarit) : 377, 435.
NISABA (déesse) : 31, 136, 504.
NISIR (montagne) : 216.
« NOCES DE LA LUNE » : 373, 376, 379, 445-450.
Nom : 38, 57, 62-70, 75, 388.
NOUDIMMOUD (dieu ; *cf.* EA) : 38, 48-49, 54, 60, 76, 140, 248.
NOUSKOU (dieu) : 27, 73, 93, 140.
Nouvel-an : 37-38, 42, 80, 97, 214, 313, 507, 526.
Nudité : 83, 105, 107-108, 126.
OANNES (OUANA-ADAPA) : 288, 290.
Oblat : 170.
Obscurité : 37, 123-124, 126, 138-140, 215, 259, 267, 273-274, 276, 280.
Offrandes cf. Sacrifice.
Omnipotence divine : 36-37, 40, 42-44, 47, 49, 53, 62, 81-83, 247, 560.
Oracles : 136, 166, 257-258, 280, 284, 309, 312-313, 330, 341, 489, 519.
Ordalie par le fleuve : 340, 368-369.
OSIRIS : 370.
OUGAR (messager divin) : 396, 417, 419-420, 436.
OUGARIT (ville), *Ougaritains, ougaritique* (langue) (*cf.* RAS SHAMRA) : 8-9, 11, 355-379, 382, 435, 440, 452, 462, 481, 492, 497-498.
OULLIKOUMMI (personnage mythique) : 522-524, 529.
OUMMAN-MANDA (peuple) : 309, 311.
OUPELLOURI (« Atlas » hourrite) : 522.
OUR (ville) : 281-283, 289, 315.

OURHI-TESHOUB (roi) : 484-485.
OUROUK (ville) : 24, 75-76, 131-132, 145-146, 148-152, 154-158, 160-161, 165-166, 168, 176, 181, 184-186, 191, 194-195, 197, 206, 221-222, 227, 241, 247, 289, 309, 315, 520.
OUROUWANASSIL (dieu) : 505.
OUR-SHANABI (personnage mythique) : 205-209, 219, 222.
OUTA-NAPISHTIM (le Noé babylonien) : 146, 198, 200, 205-207, 208-213, 218-220.
OUTANAÏSHTIM : 206-207.
OUTTOU (divinité) : 452.
Outoukkou : 95, 138-144, 334, 338.

PALA (pays), *palaïte* (langue), *Palaïtes* : 494-495, 502.
Palais céleste : 61, 381-382, 402, 418, 549-551, 554.
PALESTINE : 7-9, 20, 145, 372-373, 520.
Panthéon : 446, 500-506, 518, 541 et *passim*.
PAPAYA : 535, 562.
PAPSOUKKAL (messager divin) : 262.
PARQUES : 562.
PATROCLE : 565.
« PAYS-SANS-RETOUR » (*cf. Enfers*) : 99, 102, 105, 108, 112-113, 159, 259-263, 322.
Péché : 37, 60, 141, 146, 252, 256, 285, 300, 316, 326, 329, 338, 340-341, 518, 530, 558, 560-563.
Père des dieux : 540, 542, 544, 548-550, 553 et *passim*.
PERSÉPHONE : 259.
Peste (*cf. Fléaux divins*) : 26, 31, 33, 114, 132-133, 137, 556-560.
« *Peuples de la Mer* » : 369, 486, 490, 492-493.
Philistins : 373, 465, 483, 491-492.
PHILON DE BYBLOS : 361.
PIDRÂYA (déesse) : 392, 395, 399, 401, 404, 410, 413, 423, 445, 449.
PISHAISHA (montagne) : 505, 520.
Plagiat : 21.
Plante d'enfantement : 302-304, 449.
PLÉIADES : 73.
Pluie ; 368, 413, 551 et *passim*.
Poison : 42-44, 47-49, 52, 86, 117-118, 141.
Portes (de Babylone) : 341 ; (des Cieux) : 303-304 ; (des Enfers) : 96, 100-102, 106-108, 111-112, 259-260, 263-266, 536, 563.
Potier (*cf. Argile*) : 151.
POUDOU-HEPA (reine) : 485, 506, 509-510.
Pouroulli (fête) : 513, 519, 526-527.
Prêtres (*cf. Grand prêtre, Grande prêtresse, Exorcistes, Devins*, etc.) : 435, 453, 472, 484, 511-512, 515-517, 564.
Primogéniture : 477.
Procession : 506-507, 529.
Prostituées (*cf. Invertis*) : 131, 152-154, 190-191, 227, 265, 348.
Protocole divin : 98, 100-103.
Proto-hittite (langue) : 494.
Psaumes (bibliques) : 375.
Pureté : 76, 143-144, 274-279, 291, 338, 511-512.
Purifications : 29, 74, 82, 116, 142-143, 161 ; 169, 181, 186, 214, 220-221, 253, 265, 337, 341.

QODESH-AMROUR (divinité) : 402-403, 408.

Rabiṣou (démon) : 100-101, 133, 141-142.
RAHMAY (divinité) : 454-455.
RAMSÈS II (Pharaon) : 483-485, 490-491.
RAMSÈS III (Pharaon) : 491-492.
RAS SHAMRA (*cf.* OUGARIT) : 355-358, 361-362, 364-365, 367, 372-373, 375, 377-378, 462, 520, 522, 542, 544.
Rephaïm (*cf. Mânes*) : 379.
« *Rescrit* » *de Telepinou* : 469, 471, 473, 476-478, 489.
Résurrection : 340-341.
Rêves : 94-95, 137, 148, 155-158, 171-172, 174-175, 189, 192, 194, 198, 218, 269, 285, 329-330, 332, 335-337, 378, 431, 558.
Révélation (cf. *Rêves*) : 39, 43, 45, 70, 137, 149, 200, 212-213, 215, 218, 220, 274-275, 293, 302.
Rites de passage : 148.
Rituel : 22, 74, 76, 80, 138, 140, 253, 274, 281, 285, 362, 476, 497, 503, 509, 514, 518-520, 525-526, 531.
ROME : 465, 563.

Royauté du dieu : 50-51, 297, 388, 390, 400, 417, 544-546, 554.

Sacrifices (ou *Offrandes*) : 62-63, 74, 94, 115, 126, 133, 136, 143, 161, 193, 197, 214, 217, 246, 251, 267, 272, 274, 282, 284, 301, 310, 312-313, 323, 341, 344, 349, 363, 426-427, 467, 510-511, 514-515, 546, 553, 556, 558.
Sages : 21, 70, 93, 122-123, 137, 149, 222, 275, 286-290, 320, 322.
Sages-femmes divines (*cf.* KOTHARÔT) : 28, 286, 446-450.
Sagesse : 9, 22, 247, 323, 328-330, 342, 346, 364, 400.
SALMANASAR Ier (roi) : 486-487.
SALMANASAR III (roi) : 466.
ṢALTOU (déesse) : 229, 232-234, 236-237.
SAMOUHA (ville) : 485.
SAMSOU-DITANA (roi) : 474.
SAMSON : 373.
SANDA (dieu) : 503.
Sang divin (*cf. Dieu mort*) : 25, 29, 37, 51, 54, 60.
SAPON (*cf.* DJEBEL EL-AQRA) : 367-368, 370, 374, 376, 390, 392, 395, 397-398, 408, 411-412, 415, 419-420, 426-428, 434, 439, 522, 529.
SARGON D'AKKAD (roi) : 17, 146, 250, 281, 306, 309, 315.
Sargonides : 257, 346, 486.
Scribe : 9-10, 20-21, 141, 283, 315, 319, 489, 491 (*cf.* ILOUMILKOU).
SÉMIRAMIS : 361, 372.
SENNACHÉRIB (roi) : 316-317.
Sept (nombre) : 30, 35, 51, 55, 60-61, 70, 86-87, 91, 100-101, 103, 108, 111-112, 122, 132, 136, 138-140, 144, 149, 153, 158-159, 164-165, 176, 180, 183-185, 192, 194, 201, 204, 208-210, 214, 216-219, 222, 232, 261, 263, 265, 274, 281, 285, 288-289, 291, 302, 310-313, 331, 367, 392, 396, 400, 414, 419-421, 423, 433, 454, 536, 548, 563 (cf. « DIEU-SEPT »).
Serment (*cf. Mamîtou*) : 62, 131, 217, 262-263, 297-299, 333.
SETH (dieu) : 371.
SHAHAR (dieu) : 451, 456-457.
SHAKKAN (dieu) : 113, 118-119, 136, 151, 193.
SHALA (déesse) : 93, 505.
SHALIM (dieu) : 451, 456-457.
SHALIYAT (monstre) : 396, 420-421.
SHAMASH (dieu ; *cf. Soleil*) : 22-23, 56, 72-73, 78, 88, 93, 96-97, 115-116, 126, 131, 133, 139-140, 142, 154, 166-169, 172-173, 175-176, 185, 187-188, 190-191, 205, 215, 243, 251, 274-280, 283-284, 286, 294-295, 297-303, 310, 312-313, 317, 347-349, 374.
SHAMSHI-ADAD Ier (roi) : 251, 466.
SHAOUSHKA (déesse ; *cf.* ISHTAR) : 250, 507, 544.
SHAPASH (déesse ; *cf.* SHAMASH) : 368, 374, 381-382, 400, 418-419, 426, 429, 431-432, 434-435, 457.
SHARA (dieu) : 84-85.
SHARABDOU (démon) : 100-101.
SHARROUMA (dieu) : 506-507.
SHÊDOU (démon) : 95.
SHERI (*Taureau céleste* : « jour » ; *cf.* TELLA) : 504-505, 546, 551.
SHIMEGI (dieu ; *cf. Soleil*) : 507.
SHOUANNA (un des noms de BABYLONE) : 121, 129, 136.
SHOULAK (démon) : 95.
SHOULGI (roi) : 289, 316.
SHOULLAT (dieu) : 93, 310.
SHOUROUPPAK (ville) : 212-213.
SHOUWALIYATTA (dieu) : 552.
SIBYLLES : 202, 257.
SIDÂNOU (démon) : 100-101.
SIDOURI (personnage mythique) : 202-204, 209.
Silence : 26, 37, 39, 83, 119, 174, 215, 256, 259, 274, 332.
SIN (dieu Lune ; *cf. Lune*) : 22, 72-73, 93, 113, 139-140, 198, 224-225, 243-244, 248, 251, 253, 257, 259, 262, 266, 276, 280-285, 303, 446, 504.
SIOUSOUMMI (dieu) : 467, 504.
SIPPAR (ville) : 115-116, 131, 266, 274-275, 317-319.
SIRASH (divinité) : 77.
SIRYON (montagne) : 414, 505.
SIWAT (dieu) : 503.
Soleil (*cf.* SHAMASH, SHAPASH, SHIMEGI) : 23, 36, 41, 55-56, 86, 93, 120, 124, 164, 166, 169, 186, 190, 198-200, 207, 212, 227, 272, 318, 374, 426, 434.

Soleil de la Terre (divinité) : 536.
Soubartou (pays) : 134, 311.
Soulinkatti (dieu) : 509.
Soullat (divinité) : 215.
Souppiloulioumа Ier (roi) : 477-483, 489, 496, 504-505, 515, 517.
Souppiloulioumа II (roi) : 488-490, 492.
Soutéens (peuple) : 115, 132, 134, 136.
Splendeur divine (*Radiance, Rayonnement, Eclat*; *cf. Épouvantes*) : 40-43, 47-48, 52, 57, 59, 81, 83, 86-87, 92, 95-97, 121, 124, 128, 144, 180, 199, 231, 239, 243, 253, 267, 269, 273, 293, 303, 337.
Statue divine : 115-116, 121-122, 128, 251, 467, 508-510, 514-517, 539. — *Statue royale* : 509, 539, 565.
Successions divines : 521-522.
Sumer : 8, 10-11, 18, 246, 464, 522-523, 540. — Sumériens : 16-17, 19, 24, 241, 280, 306, 452. — *Sumérienne (langue, version)* : 16-19, 22, 64, 67, 74-75, 80, 85, 99, 117, 129, 138, 145-147, 176, 222-223, 225, 240-241, 244, 259, 280-281, 283-284, 327, 334, 337, 499, 540.
Suse : 20, 91, 294.
Syncrétisme : 229, 497, 502, 506, 521, 539, 541-544.
Syrie : 7-9, 20, 355, 360, 372-373, 461-466, 468, 470, 479-481, 483-484, 486, 490, 492, 495-496, 498, 500, 502, 505-506, 517, 538, 540-542.

Tabarna (titre royal) : 469, 472.
Tablette des destins : 42, 44, 47, 49, 54, 56, 81-83, 85, 88-89, 92, 131.
Tabou : 74, 76, 97, 122, 127, 130, 132, 196, 203, 270, 276, 297, 301, 333, 349.
Takiti (déesse) : 552.
Talisman, cf. Amulette.
Taliya (déesse) : 392, 395, 399, 401, 404, 410, 413, 423.
Tammouz (dieu ; *cf.* Doumouzi) : 183, 259, 265, 370.
Tannin *(cf. Dragon)* : 376.
Tarawa (divinité) : 503.
Tartare : 540, 563.
Tashmishou (dieu) : 521-522, 545-546, 548, 549-554.
Tatta (divinité) : 503.
Tarhounda (dieu) : 503.
Tarou (dieu de l'Orage) : 504.
Taureau Céleste (*cf.* aussi Sheri, Hourri et Tella) : 146, 181, 184-188, 196, 207, 210.
Taurus (montagne) : 465-466, 470-471.
Tawananna (reine) : 482.
Téglath-Phalasar Ier (roi) : 18, 147.
Telepinou (roi, cf. « *Rescrit* » de Telepinou) : 469, 474-478, 481, 484, 496, 515.
Telepinou (dieu) : 506-507, 509, 518-519, 531-537, 555-557, 559, 563.
Tella (*Taureau Céleste* : « Nuit ») : 551.
Tell el-Amarna : 9, 98, 290, 355-357, 479-480, 493, 497, 520.
Temple (*cf.* aussi *Palais Céleste*) : 10, 40, 50, 54, 58, 60-63, 66, 74, 124-125, 128, 130, 134, 144-145, 154, 158, 188, 250-251, 253, 256, 281, 292, 319, 453, 488, 492, 507-512, 514-517, 536, 556, 558.
Ténèbres, cf. Obscurité.
Terre : 25-26, 32, 36-38, 56, 60-64, 67, 69, 73, 78-79, 86, 93, 97, 101, 114, 116-117, 120-121, 123-124, 126, 128, 141-142, 144, 175, 185, 191-193, 197, 215-216, 240, 242-244, 246, 251-254, 262, 266-268, 273-275, 281-284, 288, 293, 297, 299, 305, 317-319, 505, 521.
Terre Noire (cf. Enfers) : 534, 536, 540, 544-546, 548-549, 555, 562-563.
Teshoub (dieu) : 367, 471, 480, 502, 507, 521-523, 540, 542-544.
Testament : 470-473.
« *Têtes-Noires* » *(= Hommes)* : 118, 120, 128, 284 et *passim*.
Théogonie (cf. Création des dieux) : 520, 539, 543.
Tiamat (divinité primordiale) : 36-39, 41-49, 51-56, 60, 67-70, 310, 369.
Tigre (fleuve) : 15, 24, 56, 75, 136, 468, 475, 505, 520-521, 543, 545-546.
Tilmoun (ville) : 24-25, 248, 308, 311, 452.

Tirid (démon) : 100-101.
Titans : 540.
Touhtouhanoum (divinité) : 503.
Toukoulti-Ninourta Ier (roi) : 486-488.
Toushratta (roi) 480-481, 497-498.
Touthaliya IV (roi) : 485-489, 492, 506-507, 509, 511.
« *Tout-Mal* » (démon) : 95.
Tradition orale : 16-17, 21, 70, 289.
Traités : 478-479, 481, 483, 485, 488, 490, 504-506.
Toutoul (ville) : 373, 448.
Typhon (géant) : 523, 529.
Tyr (ville) : 365, 367, 453.

Varouna : 498.
Vent : 31, 41, 51, 53-54, 56, 87, 91, 118, 120, 123-124, 132, 138-140, 201, 213, 215-216, 255, 257, 283, 291-294, 324, 330, 334, 338, 505, 547. — *Vent du Sud* : 138, 290-294.
Verbe créateur : 51, 63, 84.
Vierge : 109, 277-278 ; pour ʿAnat *cf.* 371 et *passim*.
Wouroushemou (déesse) : 502, 506.
Yahvé : 366-367, 369, 371, 376, 531, 561.
Yam (*cf. Mer*) : 369-370, 372-373, 375-376, 380-390, 396, 406, 413, 415, 440, 443-444.
Yarikh (dieu ; *cf.* Lune) : 445-449.
Yazilikaya (sanctuaire de) : 492, 506-507, 509-510, 518.
Zababa (divinité) : 72, 309, 312-313, 504, 546.
Zaliyanou (montagne) : 527-528.
Zarpanitou (déesse) : 93, 121, 340-341, 474.
Zeus : 370, 468, 502, 504, 523, 529.
Zibarwa (dieu) : 495.
Ziggourat (*cf.* Etemenanki, etc.) : 10, 124, 217.
Zintouhi (déesse) : 501.
Zithariya (dieu) : 504.

SAGES ET MYTHES D'ASCENSION 287
Le Mythe d'Adapa 287
Le Mythe d'Etana 294

LES LEÇONS DE L'HISTOIRE 306
La Légende de Sargon 307
La stèle de Naram-Sin 309
Chronique de l'Esagil 315
Monitions à un roi en forme de présages 316

LA CONDITION HUMAINE 320
La Théodicée babylonienne 320
Le Juste souffrant 328
Le maître et son serviteur 342
Conseils de sagesse 346

DEUXIÈME PARTIE : LES TEXTES OUGARITIQUES

par André Caquot et Maurice Sznycer

Note sur la traduction et la transcription 353

INTRODUCTION 355
La découverte d'Ougarit. — Le déchiffrement des textes ougaritiques. — Les dieux et les mythes. — Les textes religieux d'Ougarit et la Bible. — Les écrits d'Ougarit.

POÈMES OUGARITIQUES 380
Le poème de Baal et la Mer 380
Le poème de Baal et 'Anat 390
La construction du palais de Baal 402
Le poème de Baal et la Mort 419
Le poème de Baal et la Génisse 436
Fragments d'un poème de Baal 439
Les Noces de la Lune 445
La Naissance des dieux 450

TROISIÈME PARTIE : LES TEXTES HITTITES

par Maurice Vieyra

INTRODUCTION 461
Aperçu historique sur l'empire hittite 461
Les sources de la documentation. — Une civilisation nouvelle : le sens de l'humain. — Naissance d'un empire. — Anitta, le roi aimé du dieu de l'Orage. — Les temps obscurs. — Dans le concert des nations. — Le testament du roi mourant. — Vers Babylone. — Le déclin de l'empire hittite. — L'Orient vers 1400. — Souppiliouliouma. — Les difficultés du Nouvel Empire. — La catastrophe finale. — L'invasion des barbares.

Des langues et de l'écriture 493
Hommes et dieux 500
D'Anitta à l'empire. — Yazilikaya. — Le culte. — Les devoirs des prêtres. — Le calendrier sacré.
Problème du mythe 517
Mythes anatoliens. — La théogonie hourrite. — Le Chant d'Oullikoummi.

MYTHES HATTIENS 525
Quand la Lune tomba du ciel 525
Comment le dieu de l'Orage vainquit le dragon 526
Le dieu qui disparaît 529
L'assemblée des dieux 535

MYTHES HOURRITES ET MYTHES D'ORIGINE ÉTRANGÈRE ... 538
Origines 538
La théogonie hourrite 539
Les textes. — Les problèmes.
La Royauté aux Cieux 544
Le Chant d'Oullikoummi 546
La prière 554
Prière pour le pays et le roi. — Appel aux dieux. — Rogation à Telepinou.
L'homme et la divinité 560
Ciel et enfers 562
Quelques aphorismes 566

INDEX GÉNÉRAL 567

1874366