

B i b l i o t h è q u e
des
HISTOIRES

Lorsque les dieux faisaient l'homme

**Mythologie
mésopotamienne**

par

JEAN BOTTÉRO

et

SAMUEL NOAH KRAMER

nrf

Éditions Gallimard

JEAN BOTTÉRO
SAMUEL NOAH KRAMER

LORSQUE LES DIEUX
FAISAIENT
L'HOMME

MYTHOLOGIE
MÉSOPOTAMIENNE

*Ouvrage publié avec le concours
du Centre National des Lettres*

nrf

GALLIMARD

*Réimpression avec diverses
corrections de détail et précisions
1993*

UN DES MANUSCRITS DU MYTHE D'« ENKI ET NINHURSAG »

Cette tablette, conservée à l'University Museum de Philadelphie, sous la cote CBS 4561, est le plus complet des trois manuscrits du mythe intitulé ici *Enki et Ninhursag* (5).

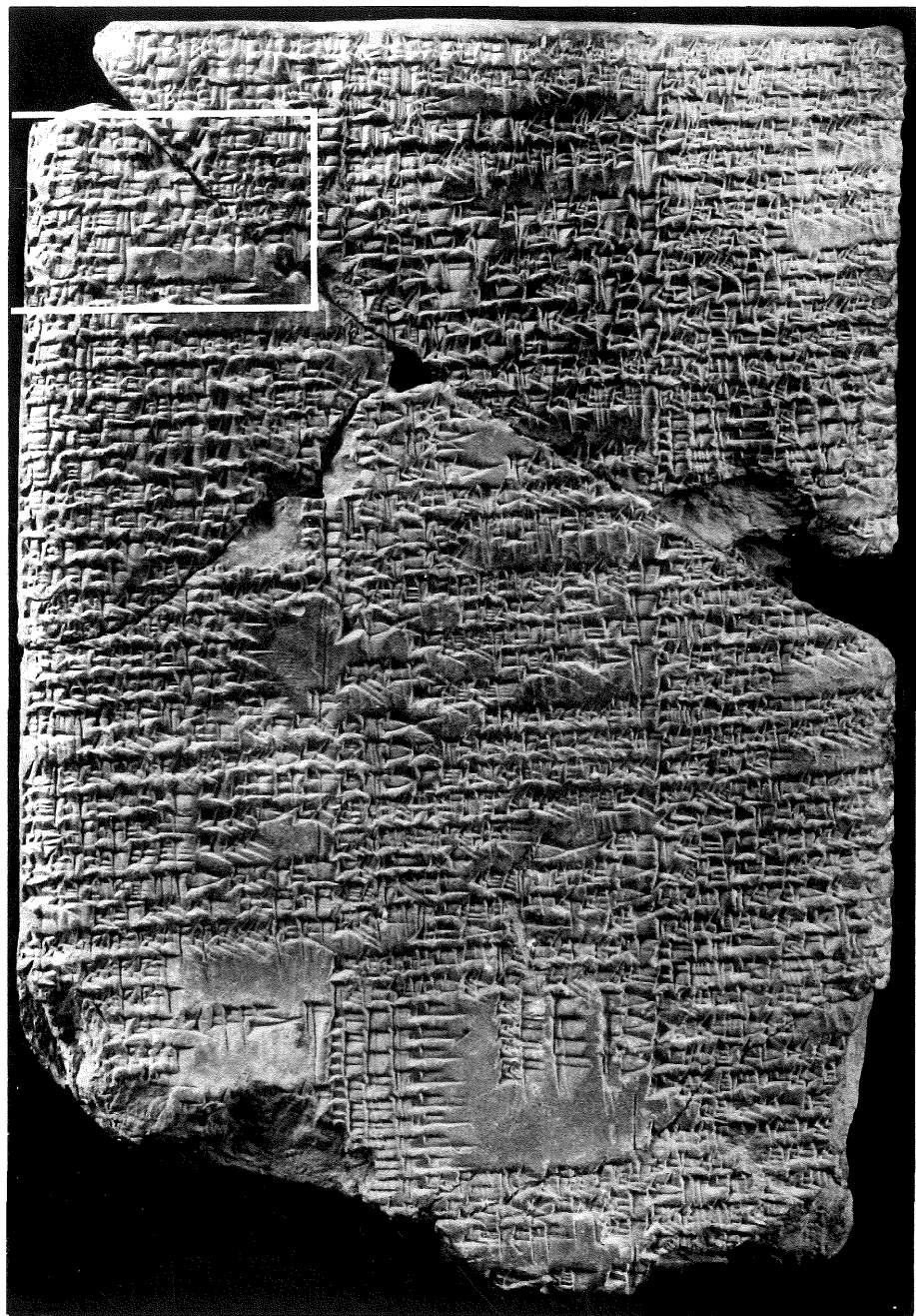
On l'a exhumée, parmi quelque trente mille textes religieux, administratifs, économiques et dédicatoires de toute sorte, à Nippur, lors des fouilles américaines menées entre 1889 et 1900.

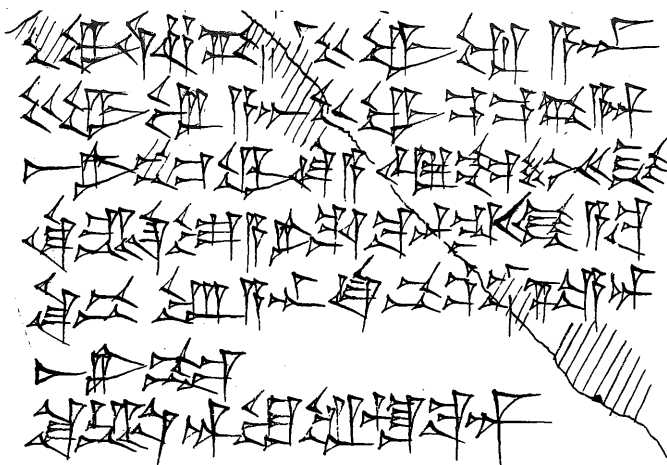
Serrée, et par conséquent pas toujours facile à lire, l'écriture en est pourtant bien formée, franche, et ne manquant pas d'une certaine élégance. On ne trouve, à la fin, pas la moindre indication touchant l'auteur de la copie et les circonstances de la transcription. Mais la forme et le choix des signes, la langue et le contexte archéologique de la trouvaille autorisent à dater le document des alentours de 1900.

Fait de deux fragments obliques réajustés et mesurant en tout 19,7 cm × 13,6 × 3, on n'en voit ici que la face (le revers est assez endommagé, par places), dont le texte, en langue sumérienne, est distribué sur trois colonnes d'à peu près 45 lignes chaque, à peine séparées par un très léger intervalle que seul l'alignement en hauteur permet de discerner. La première colonne, à gauche, devait pousser jusqu'à la ligne 45, mais tout le bas en est, ou difficile à déchiffrer et à entendre, ou mutilé, sinon disparu, de même que le haut de la colonne II, jusqu'à sa huitième ligne (53 du comput général). Une partie du bas a disparu aussi, plus aisée à restituer. La colonne III, à droite, menait des lignes 89 à 140 et, après, jusque 152, dans une suite endommagée et peu claire.

Nous donnons, en face de la photographie, l'*apographie* due à A. CAVIGNEAUX : autrement dit, la reproduction des signes cunéiformes, comme la pratiquent les assyriologues pour éditer leurs originaux, des lignes 5-11 du mythe (1-4 souffrant de quelques cassures).

Puis, toujours suivant les habitudes reçues des professionnels, nous donnons la *transcription* en caractères familiers de ces mêmes signes, chaque ligne étant suivie, légèrement en retrait, de sa traduction, laquelle est ici un peu plus littérale que celle présentée p. 152.





Pour le sumérien (voir p. 22 : *b*), on préfère souvent séparer par un point le rendu des divers caractères lorsqu'ils font partie du même ensemble sémantique ou grammatical : *kū.ga.àm* et *sikil.àm* (ligne 5). Les « accents » ou signes diacritiques qui figurent dans ces transcriptions n'ont aucune valeur phonétique (voir p. 22 : *d*). Les signes dont l'articulation authentique n'est pas, ou pas encore, exactement fixée, sont transcrits en caractères majuscules : *AŠ.ni* (7 et 10); et l'on commence aussi par des majuscules, suivant notre propre routine, les noms propres de lieux ou de personnes : *Dilmun* (5, etc.), *En.ki* (8, 11), *Nin.sikil.la* (11). Les termes surélevés et en plus petit corps représentent ce que nous appelons des « déterminatifs », ou « classificateurs » (voir *Mésopotamie*, pp. 21, 80 et 115), ajoutés par les vieux copistes pour préciser la catégorie sémantique des termes qu'ils précèdent ou qu'ils suivent : ^{ki} après *Dilmun* (5a, 7, 11) souligne le caractère topographique de ce nom (en sumérien *ki* signifie « emplacement », « territoire »); et ^d (nous abrégeons ainsi volontiers le mot sumérien entier de *dingir*, qui signifie « dieu ») devant *En.ki* (8 et 11) et *Nin.sikil.la* (11), l'appartenance de ces personnages au monde divin. Les parties entre crochets droits avertissent qu'une éraflure ou une cassure ont plus ou moins oblitéré l'original, ce qui répond couramment à des hachures dans l'apographie (voir p. 24 : *g*) : ainsi la fin du caractère *ku[r]* et le début de *ā[m]*, à la ligne 5. Les passages entre crochets aigus < > ont été omis par le copiste (voir p. 24 : *b*) : ainsi la fin de 10 et de 11, mais ils sont suppléés par d'autres témoins, des parallèles ou par l'usage.

5 *ku[r]*. *Dilmun^{ki} kū.ga.[ā]m kur. Dilmun sikil.àm*

Le pays de Dilmun est saint. Le pays de Dilmun est pur.

6 *kur. Dilmun sikil.àm kur. Dilmun dadag.ga.àm*

Le pays de Dilmun est pur. Le pays de Dilmun est brillant.

7 *AŠ.ni.dē Dilmun^{ki}.a ù.bī.in.nū*

Avec son unique, à Dilmun il s'installa.

8 *ki^dEn.ki dam.a.ni.da ba.an.da.nū.a.ba*

Le territoire où Enki, avec son épouse, s'installèrent de compagnie,

9 *ki.bi sikil.àm ki.bi dadag.ga.ā*

Ce territoire fut pur. Ce territoire fut brillant.

10 *AŠ.ni.dē <Dilmun^{ki}.a ù.bī.in.nū>*

Avec son unique, à Dilmun il s'installa.

11 *ki^dEn.ki^dNin.sikil.la ba.an<.da.nū.a.ba>*

Ce territoire où Enki et Ninsikilla s'installèrent de compagnie...



Face de la tablette cotée AO 6724, au musée du Louvre. Du premier tiers du second millénaire et d'origine imprécise, elle présente, en sumérien, 27 vers d'une variante du même mythe d'*Enki et Ninhursag* (5), vers 140 s (voir p. 152 et la note). Une première apographe en avait été publiée, en 1930, par H. de GENOUILLAC, sous le n° 62 de ses *Textes religieux sumériens du Louvre* (p. 6 et planche CXXIII), reprise, en 1977, par J.M. DURAND, dans *Revue d'assyriologie* (LXXI, p. 171), et utilisée comme telle par P. ATTINGER dans ses études citées p. 152.

UN DES MANUSCRITS DU « POÈME DU SUPERSAGE »

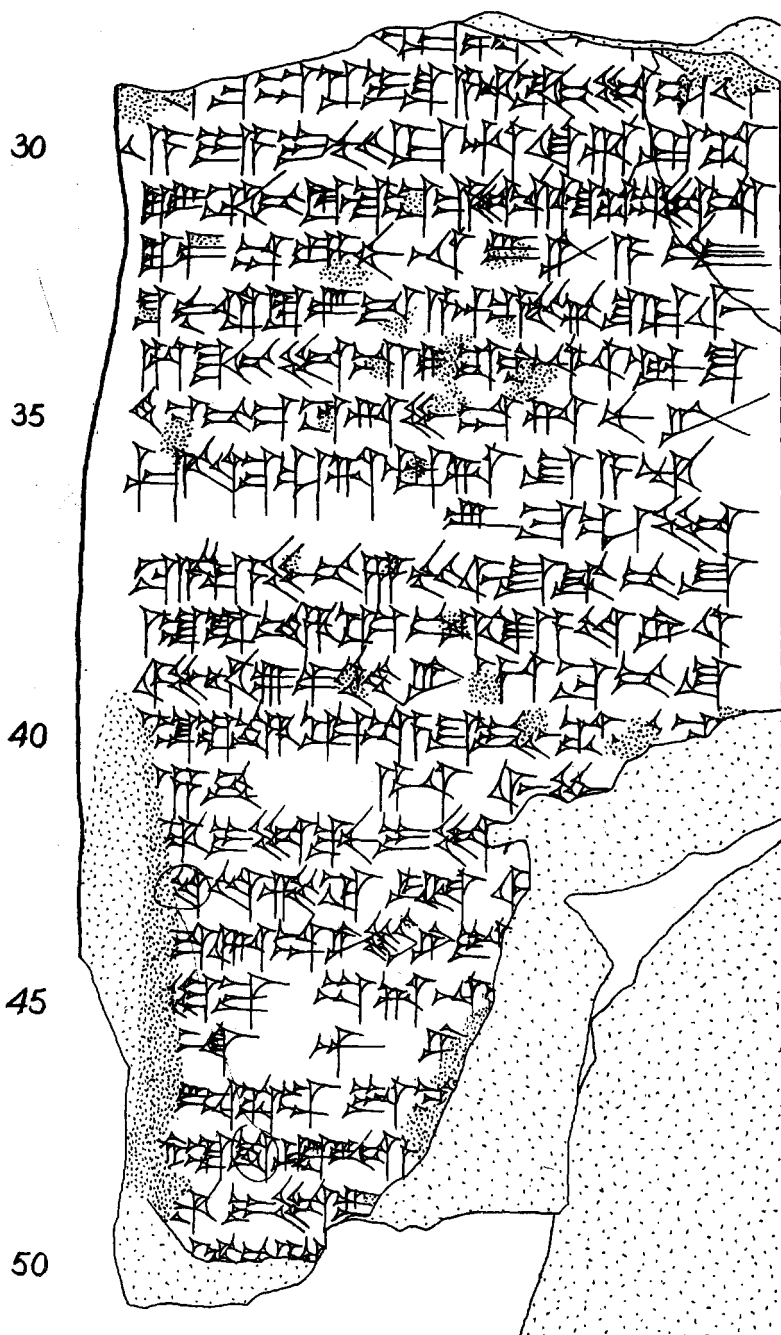
En partie restaurée grâce au réajustement de trois morceaux, cette tablette, qui devait mesurer, entière, 21,5 cm × 17,5, et dont on ne connaît pas l'origine, porte, au British Museum, la cote BM 78942 + . Un quatrième fragment, d'une quinzaine de lignes mais dont les bords ne peuvent s'adapter exactement au reste, a dû faire partie de la même tablette, à replacer dans la grosse lacune en haut, à gauche : il est conservé, sous la cote MAH 16604, au musée d'Art et d'Histoire de Genève.

Du texte, calligraphié avec soin, d'une écriture un peu dense, mais assez facile à lire, on ne voit ici que la première partie, sur la face de la tablette. Il y était (comme au revers) réparti sur quatre colonnes, d'une soixantaine de vers chacune. L'intervalle entre les colonnes est assez bien marqué, à la verticale.

Une note, en fin de tablette, ce que nous appelons un « colophon », indique qu'elle avait été copiée par le « jeune scribe » Kasap-Aya (ou Nûr-Aya : voir p. 527) et achevée un jour, dont le quantième est perdu, du second mois d'une année qui a chance d'être la XII^e du roi Ammi-šadûqa (1646-1626), quatrième successeur, à Babylone, du grand Hammurabi. La même note précise que c'est ici la troisième et dernière tablette du *Poème d'Atrahasis*, le *Supersage* (45). Les deux précédentes, également conservées au British Museum, sont de la main du même copiste, et datées, la première du 21 Nisan (premier mois) de la même XII^e année de Ammi-šadûqa ; la seconde, du 28 Šabaṭ (onzième mois) de l'année précédente !

Cette troisième tablette contenait le récit du *Déluge*, et ce que l'on en voit sur la photographie commence, pour la première colonne, à la ligne 29 (voir p. 549).





Apographie. Voici, face à la photographie, l'apographie de ce qu'il reste, en la tablette, de la colonne I : lignes 28-50. Elle est de la main de son premier éditeur et meilleur connaisseur, W.G. LAMBERT (planche XIII du tome XLVI des *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum*, 1965). Transcription page suivante.

Transcription. Lorsqu'il s'agit de langue akkadienne, les assyriologues (voir p. 22 : *b*) séparent de traits d'union le rendu des divers signes cunéiformes lorsqu'ils font partie du même ensemble grammatical et sémantique — du même « mot » : *ša-ap-li-iš* de la ligne 31 est pour *šaplūš*. Seuls les « idéogrammes » sont transcrits d'un jet, sans discontinuité : ainsi *Šamaš* (30). Le ^d qui le précède, comme le ^l qui précède *Atramḫasis* (38; 40) sont des abréviations reçues de « classificateurs » qui soulignent respectivement l'appartenance au monde des dieux ou à celui des individus de sexe masculin du personnage dont ils affectent le nom (voir *Mésopotamie*, p. 21). Ici encore, la *traduction*, interlinéaire, est plus littérale que celle qu'on lira p. 549.

- 29 [k]i-ma ap-si-i šu-a-ti šū-ul-li-il-ši
« ... Comme l'Apsû, toiture-le (scil. : le bateau)
- 30 a-iī-mu-ur ^dŠamaš qī-ri-ib-ša
(pour) que le Soleil n'en voie pas l'intérieur :
- 31 lu-ū šū-ul-lu-la-at e-li-iš ū ša-ap-li-iš
Qu'il soit clos en-haut et en-bas ;
- 32 lu-ū du-un-nu-na ū-ni-a-tum
Qu'(en) soit solide l'équipement ;
- 33 ku-up-ru lu-ū da-a-an e-mu-qā šu-ur-ši
Que le calfatage (en) soit épais : confère(-lui) (ainsi) de la résistance.
- 34 a-na-ku ul-li-iš ū-ša-az-na-na-ak-ku
Moi, ensuite, je te ferai pleuvoir
- 35 ḫi-iš-bi iš-šū-ri bu-du-ri nu-ni
profusion d'oiseaux (et) corbeilles de poisson ! »
- 36 ip-te ma-al-ta-ak-ta šu-a-ti ū-ma-al-li
(Puis) il ouvrit la clepsydre et la remplit,
- 37 ba-a-a' a-bu-bi 7 mu-ši-šu iq-bi-šu
(et) lui promit l'arrivée du Déluge, (pour) sa 7^e nuit.
- 38 ^lAt-ra-am-ḫa-si-is il-qé-a te-er-tam
Atraḫasis reçut (cette) instruction ;
- 39 ši-bu-ti ū-pa-aḫ-ḫi-ir a-na ba-bi-šu
Il rassembla les Anciens à sa porte.
- 40 ^lAt-ra-am-ḫa-si-is pī-a-šu i-pu-ša-am-ma
Atraḫasis ayant ouvert sa bouche,
- 41 [i]s-sā-qar a-na ši-bu-[ti]
[S'a]dressa aux Ancie[ns] :
- 42 [i]t-ti i-li-ku-nu i-li ū-[ul ma-gi-ir]
« [A]vec votre dieu mon dieu n'[est pas d'accord] :
- 43 [i]-te-te-zi-zu ^dEn-ki ū [^dEn-lil]
Enki et [Enlil] sont [en] courroux mutuel :
- 44 [it]-ta-ar-du-ni-in-ni i-na [a-li-ku-nu (?)]
Ils me [ch]assent (ainsi) de [votre ville (?)].
- 45 [iš]-tu-ma ap-ta-na-a[l-la-ḫu ^dEn-ki]
[Pu]isque je rêve[re Enki],
- 46 [a-w]a-tam an-ni[tam iq-bi]
Il [(m')] a donné cet [or]dre :
- 47 [ū-ul]ū-ūš-ša-ab i-na š[a...
Je [ne] resterai [plus] dans [votre cité ?]
- 48 [i-na] er-se-et ^dEn-lil ū-ul a-[ša-ak-ka-an še-pī-ia]
[Sur] la terre d'Enlil, je ne p[oserai plus mes pieds.]

Avertissement

Le système, que j'ai pratiqué dans mon texte, de renvois internes fréquents, rendait quasi surrogatoire un *Index analytique ou thématique*. Le réduire à un simple « Lexique » des noms propres et communs, sumériens ou akkadiens, s'imposait d'autant moins qu'aisément identifiables comme tels par la typographie ou le contexte, ils ont été expliqués ou traduits lorsque nous sommes en état de le faire, seuls demeurant simplement transcrits ceux que nous ne comprenons plus, en particulier dans la qualification d'objets concrets, et la terminologie minéralogique (20 !), botanique ou zoologique.

«La prise en compte des détails
n'ajoute rien à l'intelligence des choses»
(*Cognoscere veritatem singularium con-
tingentium non pertinet ad perfectio-
nem intellectus*. Cajétan, in *Ila-Ilae*,
60/4, ad 2um).

EN GUISE D'INTRODUCTION

1. Il nous a semblé, à S.N.Kramer et à moi, que le présent recueil de la littérature mythologique des anciens Mésopotamiens — annoncé et plus ou moins préparé par *Mésopotamie : l'écriture, la raison et les dieux* — serait de quelque utilité, peut-être aux assyriologues, et sûrement à d'autres.

Voici plus de cent ans que les deux premiers mythes « assyriens », comme on disait alors : le récit du Déluge (48) et la Descente d'Ištar aux Enfers (18), ont été découverts, avec quelque stupeur, par les premiers déchiffreurs des cunéiformes. Depuis, trois ou quatre générations de ces spécialistes ont continué de suer sang et eau pour en retrouver d'autres, dans les monceaux de tablettes inscrites, sorties de terre par les archéologues et trop souvent réensevelies aussitôt dans les tiroirs des musées ; pour les recomposer de leurs débris, les décrypter, les traduire, les éprouer et les expliquer, parmi bien d'autres pièces, littéraires ou non. On en trouvera ici même, en quelques milliers de vers, une cinquantaine — et c'est un assez fier bilan !

Mais, pour en arriver à cet exploit : transformer en une suite intelligible à nos esprits un magma de signes barbares et hérissés sur leur friable argile, tant d'efforts sont chaque fois requis, tant de sagacité, d'application, d'acharnement, que, la métamorphose accomplie, ses auteurs s'arrêtent volontiers, ou satisfaits d'eux-mêmes, ou fourbus, sans même avoir apparemment l'idée qu'il reste encore beaucoup à faire : que les arbres composent une forêt, leur milieu véritable, qui les alimente et les met en valeur ; et que l'indispensable traitement d'érudition et de philologie doit être poursuivi et couronné par la recherche proprement historique, pour remettre, chacun à sa place, autant que faire se peut, les cubes de la mosaïque et nous fournir ainsi le dessin et le coloris d'un tableau le plus large et achevé possible. Les données brutes et singulières

les plus sûres, quel que soit leur volume, n'ont pas grande valeur dans leur isolement, tant que nous ne parvenons point, par leur ajustement, à rejoindre la pensée et le cœur de ceux qui les ont produites, à discerner, au travers de leur séquence, la vie et la manière de voir et de vivre de ces « Anciens », et les grands changements que le temps et les circonstances ont imposés à leurs idéologies, à leurs goûts et à leur existence.

À peu d'exceptions près, et en dépit des efforts inouïs, et heureux, qu'ils ont prodigués au texte des mythes retrouvés des antiques Mésopotamiens, les assyriologues n'ont guère encore songé à *mettre ensemble tous ces documents*, pour y déceler mieux la ligne de pensée de leurs auteurs, leur « logique », le type de vision du monde et de sensibilité qu'ils y avaient matérialisé — comme si, s'arrêtant aux pièces d'archives, on avait oublié le véritable objet de l'Histoire : les hommes qui les ont élucubrées, mises par écrit, lues, ruminées et d'abord vécues. Même imparfaite comme elle est, forcément, la présente collection, débarrassée, pour une fois, de toute motivation particularisée ou oblique — comme la mise en valeur de la qualité littéraire des pièces publiées, ou de l'appoint qu'elles peuvent fournir à tel domaine d'érudition, à tel comparatisme... —, si elle peut inciter quelques assyriologues à élargir, au moins, leur horizon et leur problématique, à raisonner sur de plus grands ensembles, à pousser plus avant que la simple investigation philologique leur travail d'*historiens*, nous n'aurons pas perdu notre temps.

2. Certes, nous n'ignorons pas, étant du métier, que ces savants n'aiment guère spéculer loin des originaux et se méfient de toute traduction dont ils n'ont pas, en face et pour contrôle, le point de départ, akkadien ou sumérien. Mais, bien que, considéré en philologue, tout rendu de l'hébreu d'Isaïe ou du grec d'Eschyle en n'importe quelle autre langue pose toujours des questions — j'y reviendrai tout à l'heure (§ 6) pour ce qui nous concerne ici —, est-il vraiment indispensable, si nous voulons acquérir une vision globale et en profondeur des Prophètes bibliques ou de la Tragédie grecque, d'exiger chaque fois que l'on nous tienne sous le nez le mot à mot hébreu ou grec en regard de sa traduction, voire la sourcilieuse et pédante justification de celle-ci, surtout quand par métier nous avons ce texte à portée de main ou de mémoire ? N'en déplaît aux plus tatillons de nos collègues, il n'était donc pas question de présenter ici une édition savante de la teneur sumérienne ou akkadienne des mythes pris en considération, mais seulement leur *traduction suivie*. Une traduction faite, assurément, et l'on peut nous en croire, sur un énorme travail critique, mais qui s'est volontairement décantée de tout appareil critique, pour ne donner qu'une suite d'autant plus éclairante et propice à la réflexion

qu'elle ne se trouve pas constamment empêchée de savantasses annotations paléographiques, grammaticales, lexicographiques.... Du reste, l'intérêt d'une traduction calculée et présentée avec un minimum d'intelligence n'est-il pas de rendre oiseux quantité de commentaires ? Surtout dans une discipline adulte comme l'assyriologie, dont les acquis sont assez éprouvés et solides, et le « code » sérieusement établi, pour que soit garantie une compréhension exacte de ses grimoires en leur ensemble, même si leur détail peut souffrir des rendus différents de chaque traducteur — comme l'histoire d'un événement garde sa vérité substantielle en dépit des éclairages divers auxquels la soumet pour son compte chaque historien. Non seulement le volume du présent ouvrage eût été un peu trop enflé si nous avions déferé aux innocentes manies de ceux de notre secte, mais nous aurions, du coup, effarouché ou accablé tous les autres. Or, à nos yeux, il y avait aussi, il y avait surtout les autres.

3. Il y faut compter d'abord ce nombre forcément exigu d'esprits ouverts et éclairés qui, refusant d'arrêter leur curiosité à ce qui s'impose d'ébluë à la myope et grégaire multitude : le présent, le passé et le futur immédiats de notre communauté humaine, se préoccupent de connaître aussi son passé plus reculé et, loin de se satisfaire de l'opulent héritage qu'ils ont inconsciemment recueilli en arrivant au monde, cherchent à l'inventorier et à comprendre comment il s'est trouvé peu à peu amassé par nos pères, voire jusqu'aux plus vieux de nos ancêtres discernables dans les brouillards des quatre ou cinq mille ans révolus de notre histoire. Ces parents vénérables, on s'en est avisé aujourd'hui¹, ce sont d'abord les anciens habitants de la Mésopotamie. Créateurs, au tournant du IV^e au III^e millénaire, non seulement de la haute civilisation la plus antique connue à ce jour, mais du premier système viable d'écriture, seul procédé en mesure de nous re-présenter le passé en détail et avec certitude, leur situation géographique, sur cette sorte d'aire ouverte également à l'Orient et à l'Occident (comp., en particulier, VIII, § 15), en même temps que leur prépondérance intellectuelle et technique, leur ont permis de diffuser partout, des siècles et des siècles durant, les plus brillants acquis de leur culture. Ils ont ainsi inspiré de loin les auteurs de la Bible et, de plus loin encore, le vieux monde hellénique, puis hellénistique : les deux sources premières et essentielles de cette « civilisation chrétienne » dont nous sommes issus, que cela nous arrange ou non. C'est donc en leur pays que nous avons chance de retrouver nos plus reculés papiers de famille, poudreux grimoires avant lesquels il n'y a plus rien — que le vague, le flou, l'ambigu, l'incertain d'une intermi-

1. *Mésopotamie*, p. 5 ss. et *passim*.

nable et secrète préhistoire. Pour qui comprend ainsi les choses, ce devrait être une aubaine que de trouver d'emblée, en un recueil unique, les plus archaïques balbutiements de la pensée de nos pères les plus reculés, les plus vieilles questions qu'ils se sont posées, étonnés, devant un univers encore plein de mystère, et les premières réponses qu'ils y ont apportées, pour échapper à son absurdité apparente : les premiers linéaments de ce qui est devenu, plus tard, ailleurs et autrement, notre philosophie et notre science.

4. Un certain nombre de professionnels devraient être, eux aussi, friands de la même masse de données ainsi livrées à leur curiosité : orientalistes, biblistes, sociologues, anthropologues, historiens des civilisations, des religions, des idéologies et des mentalités, voire des littératures... — tous ceux qui, par métier, sont confrontés à l'Homme et à son développement intellectuel. A quoi bon leur faire l'article et tenter de les allécher sur ce qu'ils risquent de découvrir ici ? Ils ne devraient s'en douter que trop !

Il y a tout de même un point sur lequel je crois utile de m'arrêter un instant, à leur intention. Depuis quelques décennies, à la suite de travaux parfois neufs et considérables, et même si la propre notion de « mythe » — comme bien d'autres, hélas ! — semble avoir pris aux yeux de beaucoup une signification ou vague, ou élastique, ou carrément dévoyée, la mythologie et l'interprétation de ses produits sont devenues l'objet d'une curiosité quasi universelle, dans le domaine des sciences de l'Homme : tout le monde en parle, parfois même un peu trop, et souvent de travers (VI, § 10). Pour l'essentiel, la matière première de ces dissertations infinies ou de ces déclarations péremptoires se réduit, d'une part, à une collection opulente et toujours enrichie de récits de tradition orale, recueillis sur la bouche de « primitifs » un peu partout dans le monde ; et, pour ce qui est de la tradition écrite, presque exclusivement à cette fastueuse et chatoyante mythologie grecque, qui a nourri notre enfance et qui nous demeure, en somme, à portée. Pour large qu'elle soit, une telle plate-forme est-elle vraiment suffisante quand on veut raisonner sur la mythologie ? Et ne faut-il pas tenir pour hautement souhaitable tout enrichissement sérieux du dossier ? Plus encore, sans doute, lorsqu'il s'agit d'y verser, d'un coup, l'ensemble des documents issus d'une région culturelle aussi archaïque, originale et féconde que l'antique Mésopotamie. Si l'on met à part l'excellent ouvrage de G. S. KIRK, *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures* (1970), je ne l'ai jamais vue encore valablement citée plus d'une ou deux fois dans les plus gros et apodictiques ouvrages réputés faire autorité en matière de mythologie. Et quand elle est invoquée, c'est toujours de seconde main et fragmentairement. Kirk n'échappe pas à ce désavantage : il est vrai qu'il prend l'avis des meilleurs experts ;

mais il dépend d'eux seuls, qui ne s'accordent pas toujours ; il ne peut jamais trancher *ex proprio iudicio* ; et, du reste, il ne met en avant qu'un nombre exigü de mythes, fussent-ils d'importance¹ — autant de faiblesses dommageables, quel que soit, par ailleurs, le mérite éclatant, et de son entreprise, et de son livre. Compte tenu que chaque ensemble, non seulement de mythes, mais de toutes les productions de la main et de l'esprit, se trouve obligatoirement en stricte dépendance de la culture *totale* de ses créateurs et de ses utilisateurs, n'est-ce pas le moins que le texte, le mot à mot de ces documents, leurs sens obvie et conforme au génie de leur langue originelle, au monde de représentations et de valeurs de leurs propres auteurs, soient établis et comme garantis par des professionnels de cette langue et de cette culture, se référant, comme eux seuls en ont capacité, à la plus large documentation possible (VI, § 9 s.) ?

C'est ce que nous avons voulu faire ici.

5. Dans sa *Sumerian Mythology*, dès 1944, S. N. Kramer, lui-même, sans conteste, le plus prestigieux découvreur, restaurateur et interprète de mythes d'expression sumérienne, avait déjà poussé fort avant dans ce sens ; et ce livre, réédité en 1961, garde son autorité, même si — telle est du moins la règle en notre discipline où, plus que partout ailleurs, peut-être, *dies diem docet* — l'on doit aujourd'hui l'enrichir, et de pièces nouvellement découvertes, et de nouvelles interprétations, que du reste l'on trouvera — celles qui en valent la peine ! — incorporées dans le présent livre. Mais nous avons pensé que l'on pouvait et que l'on devait aller plus loin encore.

Pourquoi s'en tenir à la « mythologie sumérienne », c'est-à-dire aux documents rédigés en langue sumérienne, alors que la période durant laquelle cet idiome s'est trouvé à peu près exclusivement en usage, dans le pays, pour la littérature comme pour la liturgie et la science, n'a constitué — on le comprendra mieux plus loin (II, § 6 s.) — qu'un premier temps, un premier tiers, dans le développement trois fois millénaire, mais continu, de la civilisation locale ? C'est sur un tel *continu* qu'il nous a paru important d'insister. Voilà pourquoi nous avons pris le parti de proposer ici, comme un tout, en toute son « histoire » et tous ses documents connus, aussi bien d'expression akkadienne que sumérienne, la *mythologie de l'ancienne Mésopotamie*.

De cette mythologie, nous avons estimé plus avantageux, au lieu d'un simple florilège, de publier, dans la mesure du possible, et sauf tels morceaux encore insuffisamment intelligibles, voire tels

1. Il y mêle, du reste, des pièces comme *Adapa*, *Étana* et *Gilgameš*, dont on verra (V, § 14) qu'il est bien téméraire de les tenir pour des mythes.

rogatons en lambeaux¹, la *totalité des textes littéraires de contenu formellement mythologique*², retrouvés et exploitables à ce jour. Et d'en publier, non point des résumés plus ou moins constellés de citations plus ou moins longues, mais de chacun la traduction intégrale — dans la mesure, évidemment, où l'état, trop souvent dévasté, des tablettes d'argile sur lesquelles on en avait consigné la teneur, voici des millénaires, nous permet de l'entendre ou de le restituer. Ainsi le lecteur devrait-il trouver ici, avec le texte subsistant de chaque pièce, l'idée que se faisaient d'elle ses auteurs et ses usagers, pour autant que le travail historique nous permet d'y accéder. Soit dit pour faire prendre patience, je m'expliquerai un peu plus loin (VI) sur la mise en place des dits « textes littéraires » dans l'ensemble de la pensée mythologique de ces vieilles gens.

6. Si je suis l'unique responsable du choix, de l'élaboration et de la mise en français des documents en akkadien, ceux des sumériens ont été l'œuvre de S. N. KRAMER seul, dont j'ai dû mettre en notre langue la version en anglais. C'avait été le cas, voici quelques années, lorsque j'ai traduit, du même, *Le Mariage sacré*. Pour soumettre au lecteur mes principes de traduction, on m'autorisera bien à reprendre, mot pour mot, ce que j'en avais marqué dans l'Avant-propos de ce livre (p. 15 s.) : « Le problème le plus délicat, à mon sens, et c'est pourquoi je dois m'en expliquer ici, c'était de rendre en bon français, aussi fluide et léger que possible, mais aussi fidèle que possible à la source, les innombrables extraits, presque tous "poétiques", que S. N. KRAMER avait lui-même traduits du sumérien en anglais. Contrôler sur l'original mon propre rendu de cette traduction était d'une honnêteté élémentaire, non moins que discuter préalablement des passages épineux, soit avec l'auteur en personne, soit avec quelque sumérologue éprouvé, de

1. Ainsi, en sumérien, le mythe archaïque publié par G. A. BARTON dans ses *Miscellaneous Babylonian Inscriptions*, p. 1 ss., et pl. 1-3 et XXIV-XXVIII ; et quelques autres, comme les nos 4 (*Ningizzida* et *Ninazimua*) et 79 (*Ninurta*) apographiés par I. BERNHARDT et S. N. KRAMER dans *Sumerische literarische Texte aus Nippur*, II. En akkadien, les fragments cunéiformes d'une *Exaltation de Nabû* (E. EBELING, *Parfümrezepte aus Assur*, pl. 25) ; d'un mythe relatif aux divinités infernales (C. J. GADD-S. N. KRAMER, *Ur Excavations, Texts*, VI/2, n° 395), d'un autre autour d'*Ēa* et *Enlil* (*ibid.*, n° 396 ; également *ibid.*, n° 398, où interviennent *Marduk* et *Uraš...*), et le document très incomplet étudié par W. H. PH. RÖMER, p. 138 ss. du *Journal of the American Oriental Society*, 86, 1966. R. BORGER en signale quelques autres, en partie douteux, p. 60, § 63, de son *Handbuch der Keilschriftliteratur*, III. Voir encore p. 734, n. 1.

2. À quelques exceptions près, justifiées en leur lieu et place (29-38 et 41, 43), il s'agit principalement d'œuvres littérairement indépendantes. On rencontre un peu partout, dans la littérature (même mythologique : ainsi XIV, § 20 ; et comp. XVI, § 4 s.), et peut-être encore davantage parmi les hymnes et les diverses prières et procédures rituelles, des allusions ou des renvois plus ou moins explicites à des récits ou des constructions mythiques (33) dont nous ne savons plus rien d'autre. Il serait de la plus haute utilité d'en préparer une fois le recueil, travail ardu, considérable et avant tout critique, qu'il n'était naturellement pas question d'entamer ici.

préférence francophone. Mais, à part les cas, malheureusement encore trop peu exceptionnels, où le propre sens d'une proposition ou d'un morceau fait l'objet, entre spécialistes, d'interprétations différentes, voire — cela se voit ! — contradictoires, il est pratiquement *impossible* de traduire mot pour mot et nuance pour nuance un texte sumérien, même le plus indiscutable et le plus prosaïque, tant cette langue est différente de la nôtre, et dans son découpage du réel, et dans son appréhension des choses et de leurs relations mutuelles. Le problème se pose aussi pour l'akkadien ; mais, toutes proportions gardées, il y est moins aigu. Essayer seulement, comme c'est le devoir de tout bon traducteur, de "coller" à la teneur originale, et plus encore lorsqu'elle est dans le ton "poétique", ne donnerait que des produits informes, de lourdes périphrases enchevêtrées et accablantes, totalement dépourvues de la moindre étincelle lyrique, c'est-à-dire amputées d'une dimension essentielle. En vérité, on ne peut pas *traduire*, mais, en prenant obligatoirement — la chose va de soi — la lettre de l'original pour patron et pour guide, il faut *transposer* : c'est-à-dire, par application d'une saine doctrine de la connaissance par analogie, *rechercher en français la tournure et le mot qui aient le plus de chances de provoquer dans l'esprit du lecteur contemporain l'effet le plus voisin de celui qu'à notre sentiment d'historien devait produire le texte, sumérien ou akkadien, dans l'esprit de ses destinataires*. Comme tout ce qui relève de la connaissance et de l'"intime conviction" historiques, ce n'est pas toujours sûr — ce n'est même pas toujours possible ! —, mais il fallait s'y résoudre, sous peine de décourager le lecteur le plus bienveillant, voire, au bout du compte, de l'abuser. Seuls des philologues acariâtres et à courte vue (il en existe !) pourront, je pense, me reprocher mon parti pris et mes choix, et s'étonner aigrement que j'aie, sans toujours le souligner de parenthèses multipliées et exaspérantes, ajouté particules et mots pleins indispensables au français ; changé parfois l'ordre, à nos yeux obscur, de la proposition ou des vers ; introduit des nuances et des vocables dont nous avons besoin pour comprendre et "sentir" la suite d'un discours, et encore plus lorsqu'il est dans le registre lyrique ; et que j'aie traduit différemment le même mot selon les nécessités du contexte et de notre aversion pour les redites. »

Je n'ai point changé de principes, et voilà le lecteur averti. S'il est lui-même spécialiste, un peu de réflexion devrait lui découvrir aisément le chemin que j'ai pris, depuis une certaine manière de comprendre l'original et son contenu jusqu'à mon propre rendu, pour éloigné qu'il le trouve des traductions littérales, que seules apprécient ces farouches apologètes d'un impossible mot à mot.

7. Avant de soumettre, en bon ordre, audit lecteur, ces documents

traduits, il m'a semblé utile, ou secourable, de l'introduire en quelques pages dans la problématique et le système de l'antique civilisation, si singulière, qui leur a donné naissance et les a nourris, et de discuter devant lui de leur présentation, de leur signification et de leur valeur précisément en tant que témoins d'une optique et d'une pensée *mythologiques*, tout à fait particulières et qu'il me fallait honnêtement chercher d'abord à caractériser et définir, afin que tout soit bien clair — sinon convaincant. De ces exposés liminaires, que S. N. Kramer¹ a lus et approuvés, même quand il n'était pas tout à fait d'accord avec moi, je suis aussi l'unique responsable, non moins que des explications, interprétations et commentaires allégés qui accompagneront mes traductions. J'y ai plus d'une fois tenu compte, pour les mythes en sumérien, des notes et des remarques philologiques, critiques et historiques que mon vieil ami avait mises à ma disposition, mais je ne l'ai pas toujours suivi, ce qu'il a du reste fort bien admis, étant de cette si exceptionnelle catégorie de savants qui ne sont point choqués qu'on ne pense pas comme eux. C'est pourquoi notre longue collaboration — inaugurée en 1956 - 1957 avec *L'Histoire commence à Sumer* — n'a fait que consolider notre entente : ce livre est le produit d'une longue amitié.

Au cours de sa laborieuse préparation, tant du manuscrit que de l'ouvrage imprimé, il en a conforté quelques autres, qui m'ont été bien secourables, et que j'ai grand plaisir à reconnaître ici :

Pierre Nora a derechef accepté d'accueillir ce volume — en dépit de son embonpoint — dans sa collection prestigieuse ; et lui et Marcel Gauchet m'ont continué leur aide intelligente et cordiale, leurs encouragements, leurs conseils, d'un bout à l'autre de mon travail ;

A. Cavigneaux, en qui tous les experts reconnaissent sans peine le meilleur sumérologue français, à ce jour, a revu mes traductions, et j'en ai souvent discuté avec lui avant de m'y résoudre ;

Enfin, c'est à la patience, à la finesse et au « métier » de Louis et Nicole Évrard et de Marie-Christine Regnier que l'ouvrage achevé doit sa nette et plaisante allure.

Je les remercie tous ici avec chaleur, bien assuré que mes lecteurs, au moins sur cet article, me soutiendront sans réserve.

Voici tout d'abord — c'est l'usage, pour introduire en un champ aussi particulier — quelques indications d'ordre général qui devraient permettre au lecteur non professionnel de s'y retrouver sans trop de dépaysement ou d'effroi.

1. S. N. KRAMER est mort, à quatre-vingt-treize ans, au mois de décembre 1990, après avoir travaillé jusqu'au bout.

DIAGRAMME HISTORIQUE

N.B. Toutes les données chronologiques chiffrées ici et dans ce livre sont naturellement à prendre avec le signe « moins », se référant à l'époque antérieure à notre ère. Avant le XV^e siècle, les dates sont à entendre avec un battement possible, d'autant plus large qu'elles sont plus anciennes.

PRÉHISTOIRE

*À partir du
VI^e millénaire.*

Le territoire émerge peu à peu, du nord au sud, et prend sa configuration de grande vallée entre Tigre et Euphrate. Il se peuple d'ethnies inconnues, descendues des piémonts du Nord et de l'Est ; sans doute aussi déjà de Sémites, venus des franges septentrionales du grand Désert syro-arabe.

*Au IV^e millé-
naire (au plus
tard).*

Après l'arrivée des Sumériens (depuis le sud-est, probablement), s'établit le procès osmotique de compénétration et d'échanges mutuels qui compose la civilisation mésopotamienne, rapidement passée au régime urbain, par réunion, autour d'une agglomération plus importante, de villages primitifs, d'abord plus ou moins autonomes.

ÈRE HISTORIQUE

Vers 3200.

Première « invention » de l'écriture.

*Époque
proto-
dynastique.*

2900-2330.

Cités-États indépendantes.
*Première dynastie d'Ur.
Dynastie de Lagash.*

- 2330-2100. Premier Empire sémitique, fondé par Sargon le Grand : *dynastie d'Akkadé*. Invasion des Qutû et temps d'« Anarchie ».
- 2100-2000. Royaume d'Ur : *troisième dynastie d'Ur* (ou *Ur III*). Premières arrivées de Sémites Amurrites.
- 2000-1750. Royaumes rivaux. *Dynasties d'Isin, de Larsa, d'Esnunna, de Mari...* Premiers souverains d'Assyrie.
- Première dynastie de Babylone (Babylone I), depuis 1894.*
- 1750-1600. Hégémonie de Babylone. Hamurabi (1792-1750) réunit autour d'elle le pays entier en un royaume unique, que maintiennent ses cinq successeurs.
- 1600-1100. Invasion et mainmise des Cassites, qui plonge le pays dans la torpeur politique, laquelle favorise un vigoureux développement culturel.
- Depuis environ 1300 l'Assyrie, autour d'Assur pour capitale, prend son indépendance et affirme son importance.
- 1100-1000. Premières infiltrations de Sémites araméens.
- Vers 1100, renouveau de Babylone : *Seconde dynastie d'Isin*.
- Puis luttes pour l'hégémonie, entre l'Assyrie et la Babylonie. Même lorsque celle-ci sera politiquement dominée par celle-là, elle gardera toujours sa prédominance culturelle.
- 1000-609. Prépondérance de l'Assyrie, autour d'Assur, puis de Kalah, puis de Ninive. *Les Sargonides* (Asarhaddon, Assurbanipal).
- 609-539. Babylone se rend maîtresse de l'Assyrie en 609 et reprend les rênes du pays : *Dynastie chaldéenne*. L'aramaïsation se poursuit.
- 539-330. En 539, Babylone est vaincue par l'achéménide Cyrus, et la Mésopota-

Époque
paléo-
akkadienne.

Époque
paléo-
assyrienne.
Époque
paléo-
babylonienne.

Époque
médio-
babylonienne.

Époque
médio-
assyrienne.

Époque néo-
assyrienne.

Époque néo-
babylonienne.

Époque perse.

mie, incorporée à l'Empire perse. Son aramaisation s'intensifie.

330-130.

En 330, Alexandre vainc et supprime les Perses et fait passer tout le Proche-Orient dans l'orbite culturelle hellénistique. Ses successeurs : les Séleucides, gardent la haute main sur la Mésopotamie.

*Époque
séleucide.*

130-...

La Mésopotamie passe, en 129, entre les mains des Parthes, sous la *dynastie arsacide*. Le pays a perdu non seulement toute autonomie, mais toute signification actuelle politique et culturelle. Une autre ère est commencée...

*Époque
arsacide.*

RÈGLES DES TRANSCRIPTIONS, TRADUCTIONS, RÉFÉRENCES ET SIGLES

1. Transcriptions

a. Les noms propres de personnes et de lieux, profanes ou sacrés, annoncés comme tels par la majuscule initiale, sont généralement rendus, en caractères romains, dans leur transcription courante (Gudéa ; Sargon ; Ninive ; Ékur...), sauf les cas où, pour une raison ou une autre, il m'a paru utile d'insister sur leur composition ou leur orthographe (Âšu-šunamir ; Bād.tibira ; Ê.engura...).

Même remarque pour les noms de divinités, lesquels sont mis partout en italique (*Utu* ; *Šamaš* ; *Nin.ḫursag*...), sauf quand le contexte lui-même est en italique.

b. Noms communs. L'impossibilité de traduire, au moins avec assez d'exactitude, un certain nombre d'entre eux, tant du sumérien que de l'akkadien, m'a contraint de les laisser le plus souvent tels quels dans mes traductions.

Les mots sumériens sont transcrits en caractères romains (majuscules quand leur lecture matérielle n'est pas assurée, ou qu'ils sont pris dans leur seule valeur picto- ou idéographique ; lorsqu'ils sont pris dans leur pure valeur phonétique, ils sont en italique : voir p. 43 s.), et leurs éléments, tels qu'ils se trouvent monnayés en écriture cunéiforme, toujours séparés par des points (en ; magur ; uzu.mú.a ; DIL.GÂN...). Ceux en akkadien sont en italique, et leur découpage syllabique par la même écriture, scandé de traits d'union (*râbišu* ; *Bêlet-kala-ili*...).

c. Pour l'une et l'autre langue, la plupart de nos voyelles et consonnes gardent leur valeur courante en nos usages. Mais :

- il n'y a pas d'*e* muet : germe se prononce ghémé ;
- *u* se dit toujours *ou* : Uruk se prononce Ourouk ;
- toutes les consonnes s'articulent : *ziqurrat* se prononce ziqqourratt ;
- toutes les consonnes sont dures : Ningirsu se prononce Ninngirssou ;
- *h* répond à un son voisin de la jota espagnole ;
- *š* marque notre *ch* : Gilgameš se prononce Ghilgamèch ;
- *š*, *ṣ* et *q* rendent des nuances, dites « emphatiques », sans répondant en notre système phonétique ;
- dans les mots akkadiens, un accent circonflexe souligne que la voyelle ainsi marquée est longue : *mûtu* (à distinguer de *mutu* ; voir p. 458).

d. Les signes diacritiques : accents — aigu ou grave — et indices, surtout numériques, qui affectent certaines syllabes (é ; šà ; u₄ ; unu_x...) n'ont aucune incidence sur la prononciation : ils renvoient seulement,

dans le système local d'écriture (voir *Mésopotamie*, p. 122, n. 1) et selon des conventions arrêtées entre assyriologues, à des signes cunéiformes, et, par-delà, des mots sumériens, différents encore qu'homophones (voir *ibid.*, pp. 91 et 117).

e. Un mot ou un passage que l'on ne peut déchiffrer est remplacé par

2. Traductions

a. Tous les textes traduits, ici, *in extenso*, du sumérien, de l'akkadien ou du grec — non moins que mes propres insertions (entre parenthèses) de mots français sans répondant exact dans l'original, mais que j'ai estimés utiles à son intelligence, ou conformes au génie de notre langue et aux lois de notre discours : voir p. 17 —, sont en italique, tout comme les titres des mythes et des autres ouvrages antiques (*Le Mariage de Sud*; *Épopée de Gilgamesh*...).

Ce qui les distingue des annotations, gloses ou explications de mon cru, en cours de traduction (en particulier pour souligner les lacunes et y suppléer autant que faire se peut), ou avant et après : toutes sont en caractères romains, de plus ou moins grand corps.

b. Comme je l'ai annoncé p. 102, j'ai ajouté, en marge des traductions des mythes, des sous-titres — également en caractères romains — qui en explicitent les articulations et devraient ainsi permettre, à moindres frais, d'en maîtriser mieux l'enchaînement et la logique.

c. Il ne m'a été possible, je l'ai également reconnu, p. 102, de respecter la distribution métrique et strophique gèneine des poèmes que dans la mesure où les copistes eux-mêmes nous les ont clairement marquées — et ce n'est pas fréquent.

d. Sauf dans les rares cas où, pour corriger une bévue de copiste ou l'effet d'une tournure propre au style d'origine, j'ai cru devoir permuter l'ordre des vers (ce dont on s'avisera aussitôt à leur numérotation anormale : ainsi la séquence 29, 31, 30 et 32, pp. 488 s.), j'ai respecté leur séquence originelle en tablettes, colonnes et vers, respectivement marqués, dans la marge gauche, par des chiffres romains pour les deux premières, suivant le code arrêté plus loin : 3 c; et, pour les vers, par des chiffres arabes; lesquels chiffres, pour l'ordinaire, ne sont marqués que de cinq en cinq (1, 5, 10, 15, etc.). Ces chiffres sont affectés d'une apostrophe : 5', 15', lorsque, interrompue par des lacunes, la numérotation proposée est seulement relative : c'est par exemple le cas, dans 9, à partir de la colonne v de la I^{re} tablette.

e. On trouvera çà et là, dans la même marge, d'autres chiffres, mais entre parenthèses, pour des énumérations parallèles, indiquées *toties quoties* par une note : par exemple celle des Pouvoirs dans 11, à partir de I/II : 37, et celle des Noms de Marduk dans 50, à partir de VI : 123.

f. Compte tenu de la justification du présent volume et de la longueur parfois démesurée des vers — ou de leur traduction —, surtout dans les manuscrits plus récents, où les copistes les ont plus d'une fois télescopés à l'envi, il m'a souvent fallu les décomposer, en essayant toutefois, comme je m'y suis engagé (p. 102), d'en respecter le plus possible le rythme : un léger décalage, à la ligne, marque ces façons d'hémistiches.

g. Les crochets [...] enclosent les mots ou les passages (même étendus sur plus d'un vers) perdus dans nos manuscrits. Quand leur restitution est pratiquement assurée, en vertu de doublets conservés, dans la même œuvre ou ailleurs, ces enclaves sont elles aussi en italique, comme le reste du texte traduit ; autrement, si l'on n'en peut supputer que le sens global, elles sont en caractères romains.

On a vu plus haut (2 a et e) l'usage que je fais des parenthèses.

Considéré l'état, souvent piteux, de nos documents et les différences des langues, j'aurais dû, en vérité, multiplier ces crochets et ces parenthèses, et il m'est sûrement arrivé d'en oublier, ça et là : seuls m'en feront reproche les philologues de la stricte observance, grands amateurs de ces agaçants parasites.

b. Lorsque le copiste, distraît comme ils l'étaient parfois, a oublié un signe, un mot ou un passage, ils figurent dans la traduction entre crochets à angle aigu : < ... >. Si, en revanche, ce qu'il a écrit est indûment répété (« dittographie », comme on dit entre gens de métier), ou surrogatoire, ce qui arrive aussi, plus rarement, on le trouvera enfermé entre deux petites accolades : { ... }. Ce sont là usages reçus, en assyriologie et ailleurs.

i. Une lecture, une restitution ou une traduction incertaines sont affectées d'un point d'interrogation (?). Le point d'exclamation marque une correction du texte, ou le recours à un sens particulier.

3. Citations, références et sigles divers

a. Tous les chapitres du présent ouvrage, numérotés en chiffres romains, sont divisés en paragraphes d'inégale longueur, dont chacun est marqué par un chiffre arabe. Il m'arrivera donc de renvoyer, laconiquement, à tel ou tel passage, par la simple addition des deux chiffres : ainsi XIV, § 18. Plus rarement, j'ai seulement mentionné la page correspondante.

b. J'ai également numéroté, par autant de chiffres arabes en caractères gras, les cinquante et un mythes ici traduits, quitte, le cas échéant, à désigner par des lettres minuscules, en mêmes caractères gras, les fragments des diverses versions ou recensions connues de ces œuvres. Ainsi 5 : 15 renvoie-t-il à la ligne 15 du mythe d'*Enki et Ninhursag*, le cinquième du présent recueil ; et 45, h : 3 s., aux lignes 3 et suivante(s) du fragment néobabylonien du *Supersage*, le n° 45, traduit, ici, p. 559.

Il m'est plus d'une fois arrivé de juxtaposer le titre et le chiffre des mythes que je cite, les séparant alors d'un trait oblique : *Ninurta et les Pierres*/20.

c. Suivant toujours les us et coutumes des assyriologues, j'ai réservé les chiffres romains de grand corps (grandes capitales) à la numérotation des *tablettes* d'une œuvre qui en comportait plus d'une ; ceux de petit corps (petites capitales), éventuellement séparés des précédents par une barre oblique, aux *colonnes*, quand la tablette en avait plusieurs. Les numéros des *lignes*, ou des *vers*, coupés de ce qui précède par : , sont toujours en italique (voir, du reste, 2 d) ; et, quand il m'a paru nécessaire d'insister seulement sur la première ou la seconde partie du vers cor-

respondant, suivis de *a* ou *b*. Ainsi la référence *Atraḥasīs* (ou *Supersage*, ou encore 45), III/V : 44 *b* est-elle à décoder : seconde moitié du vers 44 de la cinquième colonne de la tablette III du mythe d'*Atraḥasīs*.

d. Dans ces renvois, comme dans la propre numérotation des textes, la *face* de la tablette est désignée, quand c'est utile, par *f.* ; le *revers*, par *r.*, ou *rev.* ; et les tranches, parfois inscrites, par *tr.*, lesquelles abréviations précèdent, dans les citations, les : qui annoncent les *lignes*, ou les *vers*.

e. Entre deux chiffres, la double barre oblique // (ainsi 213 s. // 226 s.) souligne le parallélisme ou l'identité matérielle des deux vers ou groupes de vers intéressés. Quand, précédée de « et », elle suit, seulement, un chiffre, elle équivaut à « parallèle(s) » : 23 et // renvoie donc au vers 23 et à tous ceux qui lui sont matériellement identiques dans le même ouvrage.

f. Outre ses autres emplois ci-devant notés (3 *b* et *c*), la barre oblique simple / entre deux mots les identifie : le premier, sumérien, et le second, akkadien, se rapportant au même objet ou au même personnage : *Utu/Samaš* ; *Enki/Éa*... Mais, pour souligner l'identité, il m'est arrivé de recourir aussi bien au signe = .

g. Je ne me suis pas privé de faire appel à un certain nombre d'expressions latines, aussi commodes, dans leur concision et abréviation, qu'usuelles :

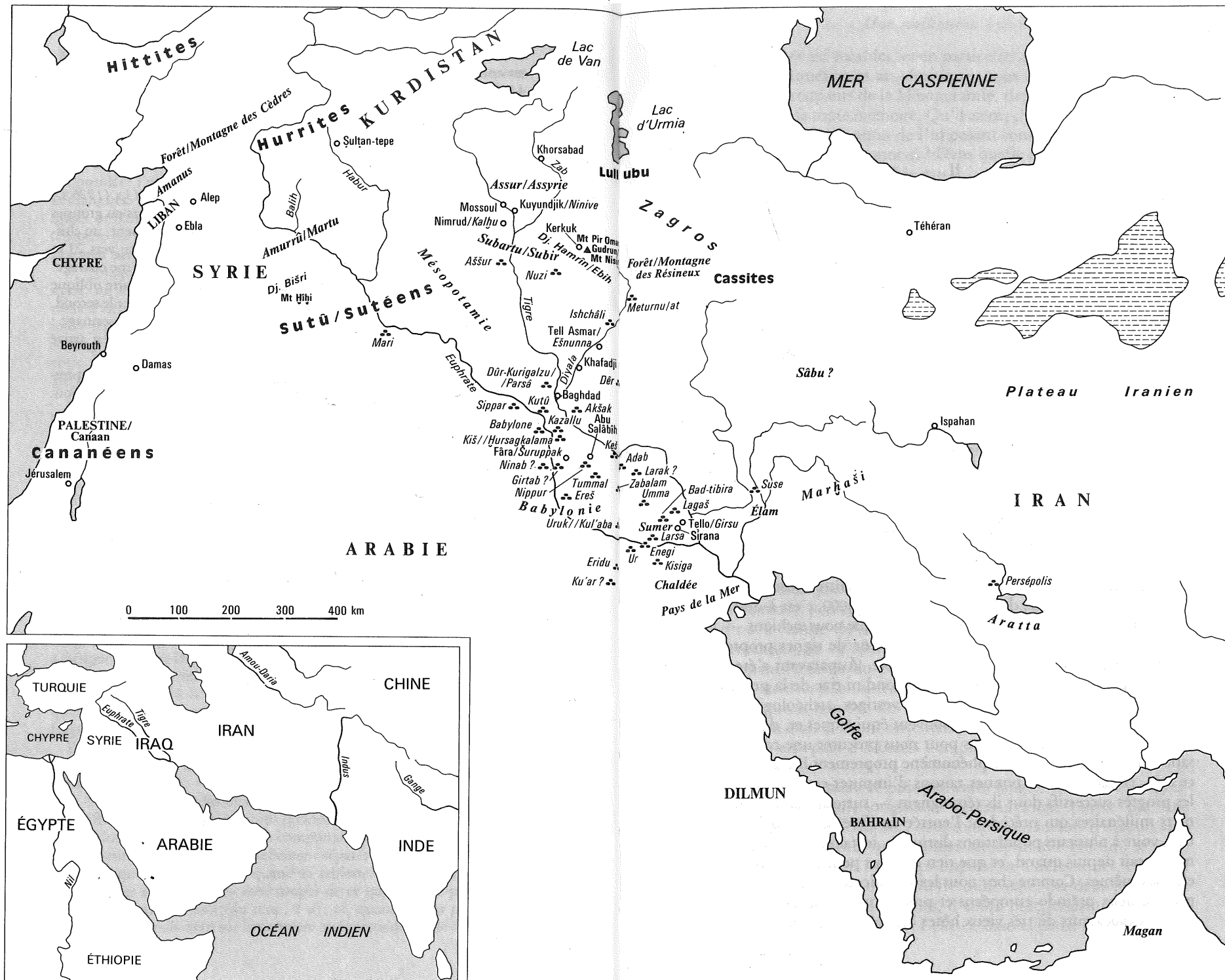
— *cf.* (pour *confer* : « comparez avec »), pour évoquer une référence utile ;

— *v.g.* (pour *verbi gratia*, qui signifie, au bout du compte, « par exemple »), pour renvoyer à un élément de comparaison ;

— *passim* (« ça et là »), lorsque plusieurs exemples, pêle-mêle, sont en jeu ;

— et *it.* (*item* : « le même ») ; *ib.* ou *ibid.* (*ibidem* : « au même endroit »), tout comme *loc. cit.* ou *op. cit.* (*loco citato/opere citato* : « à l'endroit/en l'ouvrage cité ») qui renvoient à un passage, ou à un ouvrage, cités ou allégués juste auparavant...

On me pardonnera ces notations algébriques et fastidieuses : je n'y pouvais guère échapper sans encourir le reproche d'avoir ménagé à mon patient lecteur bien des perplexités supplémentaires.



II

UNE CIVILISATION HYBRIDE

1. Le premier problème que posent les documents ici recueillis, c'est leur langue. Une partie d'entre eux a été composée en sumérien, l'autre en akkadien — deux idiomes linguistiquement disparates. Quelques-uns, même, ont été traduits, ou adaptés, en ces temps-là, s'entend, de la première langue en la seconde, plus rarement *vice versa* : on en trouvera plus loin maint exemple.

Que signifie une telle bipolarité à l'intérieur de ce qui constitue, à l'évidence, un seul et même système culturel ? Il faut, d'entrée de jeu, rendre compte de ce phénomène, qui va beaucoup plus loin qu'une simple question de forme : car il met en cause les propres racines de la civilisation mésopotamienne — et donc de sa mythologie.

2. De cette civilisation, nous ne pouvons connaître l'histoire, au sens propre du mot, que depuis les alentours de 3000, c'est-à-dire le temps où, pour la première fois au monde — que nous sachions —, l'on a mis au point, dans ce pays, un système de signes propres à matérialiser et fixer la pensée et la parole. Auparavant s'étendent la pénombre, puis l'obscurité sans fond ni rive de la préhistoire : il ne nous en reste que des vestiges archéologiques, surabondants, mais peu loquaces, souvent équivoques et, de toute manière, largement insuffisants pour nous procurer une connaissance exhaustive de quelque phénomène proprement humain que ce soit. Nous avons de bonnes raisons d'imputer ces vestiges, et les progrès successifs dont ils témoignent — surtout dans les derniers millénaires qui précèdent l'entrée en l'ère historique —, à une, voire à plusieurs populations distinctes, installées dans le pays, nul ne sait depuis quand, et que rien ne nous permet d'identifier en elles-mêmes. Comme chez nous les stratifications de noms propres de lieux préindo-européens et préceltiques sont les derniers vestiges évocateurs de très vieux hôtes oubliés de nos terres, seule

une poignée de vocables, et en particulier des toponymes irréductibles au sumérien et au sémitique, nous laisse entrevoir ces très antiques occupants de la Mésopotamie, depuis tant de siècles évanouis hors de toute mémoire. Qu'il aient, chacun pour son compte, contribué à l'édification de l'imposant complexe culturel du cru, c'est certain. Mais comment ? Dans quelle mesure ? Dans quelles circonstances ? Dieu seul le sait !

3. La situation est à nos yeux moins désespérée au tournant du IV^e au III^e millénaire, lorsque va se lever sur le pays le rideau de l'Histoire. Nous sommes alors fondés à y poser distinctement (on verra dans quel sens il faut prendre un pareil adverbe...) au moins deux ethnies irréductibles : d'un côté, des représentants de cette antiquissime branche sémitique, qui a traversé les millénaires et qui fleurit toujours sous notre ciel ; de l'autre, une population totalement isolée, et que nous appelons Sumériens.

Ce qui nous autorise à conclure aussi péremptoirement à leur existence, c'est notre documentation écrite la plus ancienne, celle qui inaugure l'histoire du pays, pendant les deux premiers tiers du III^e millénaire. Qu'y trouvons-nous ? D'abord, en usage courant, les deux langues ci-devant mentionnées : le sumérien, que l'on ne peut rattacher à aucun autre rameau linguistique connu ; et un parler sémitique, que l'on appellera plus tard, sur place, l'« akkadien », de même que l'on donnera le nom d'« Akkadiens » aux vieux occupants sémitiques.

Ces dénominations s'accordent avec une autre donnée de notre dossier, selon laquelle le cadre natif de la civilisation mésopotamienne, la Basse-Mésopotamie — à peu près entre Bagdad et la mer —, était autrefois divisé en deux régions politiques : la plus méridionale, jouxtant le golfe Persique, appelée le « pays de Sumer » (d'où le terme de « sumérien », ci-dessus), et l'autre, le « pays d'Akkadé », ou « d'Akkad », qui a donné leur nom aux premiers (?) occupants sémites du pays et à leur langue.

Les archives administratives du temps à notre disposition témoignent que le nombre des individus porteurs de noms propres en sumérien était d'abord carrément supérieur en « pays de Sumer », alors qu'en « pays d'Akkad » l'emportaient les anthroponymes en akkadien.

Moyennant quoi, et puisque toute langue est de soi l'expression d'une culture originale, nécessairement portée par une communauté particularisée, nous sommes en mesure d'établir, sans la moindre témérité, que la Basse-Mésopotamie avait dû se trouver occupée, depuis un temps impossible à déterminer, et l'était sans doute encore au début du III^e millénaire, par deux principaux groupes ethniques hétérogènes, d'abord indépendants et porteurs chacun de sa propre culture. Celle-ci, dans la partie septentrionale,

était d'obédience sémitique et entre les mains d'une population majoritaire de Sémites. Il n'y a là rien qui nous surprenne, considéré qu'à notre connaissance un des centres archaïques et durables de séjour et de diffusion de ces derniers doit avoir été la frange nord du grand Désert syro-arabe, où leurs ancêtres menaient, apparemment, une vie assez vagabonde d'éleveurs de menu bétail, et d'où nous les surprenons maintes fois, au cours des siècles et jusque bien après notre ère, partis, pacifiquement ou en guerre, se sédentariser dans les plus riches terres de l'alentour, et en particulier de l'Entre-deux-fleuves. Pour ce qui est du territoire méridional, occupé en majorité par les Sumériens, impossible d'en savoir davantage et de pousser plus haut dans le temps : nous ignorons d'où était arrivé ce peuple. S'il était bien venu d'ailleurs, comme c'est toujours plus vraisemblable, en dépit des argumentations contraires¹, la probabilité est pour l'Est (le Plateau iranien) ou le Sud-Est (la côte iranienne du golfe Persique, tirant vers l'océan Indien), et, sur la foi d'un mythe dont nous aurons à parler (8), possiblement par la mer, ou le rivage. Quoi qu'il en soit, un autre point est clair : s'ils avaient eu une patrie première, les mêmes Sumériens, en venant s'installer dans leur nouveau territoire de Mésopotamie, ont dû couper tous les ponts avec elle : à la différence des Sémites locaux, constamment en liaison, d'afflux, sinon de ressourcement, avec leur région-mère et leurs congénères demeurés sur place, les Sumériens — leur grande faiblesse : ils en mourront — n'ont jamais, que nous sachions, reçu du dehors le moindre sang frais.

4. Telles sont les deux composantes fondamentales : ethniques et culturelles, à l'origine de cette civilisation mésopotamienne dont tout nous porte à penser qu'elle s'est édifiée, dans le pays, à la fin du IV^e millénaire et au tout début du III^e, alors couronnée par l'invention de l'écriture. Comment s'est opéré le mélange, et en combien de temps ? Comment les deux populations se sont-elles rencontrées et comportées, d'abord, puis peu à peu accommodées ? Quels événements, quelles circonstances ont favorisé et rendu si fécond leur rapprochement ? Personne ne peut apporter aujourd'hui de réponse valable à ces questions. Au début de l'Histoire, seul nous vient à l'esprit, pour définir l'état des choses assuré, mais confus, qui transparait en notre dossier, le mot de *symbiose*. Non seulement Sumériens et Sémites paraissent vivre côte à côte, de plus en plus rapprochés et mêlés, sans un quelconque heurt culturel ou « racial » qui, les dressant les uns contre les autres, nous permettrait au moins de les dissocier, mais nous n'avons, en effet, pas le moindre moyen de les isoler.

1. G. ROUX, *Le Mystère sumérien*, p. 46 ss. de *L'Histoire*, 45, 1982 ; et *La Mésopotamie* (1985), p. 82 s.

Rien ne nous autorise à accorder à l'un de ces deux groupes, à tel ou tel moment, une prépondérance quelconque : démographique, politique et encore moins sociale ou économique. Nous ne pouvons même pas nous flatter de désigner à coup sûr, comme tels, un seul Sumérien, un seul Sémite. Qu'un individu mentionné où que ce soit porte un nom tiré de l'une ou l'autre langue ne démontre pas davantage son appartenance au groupe approprié que celle d'un de nos Marius, Posthumus, Faber, à la population de Rome. Et qu'il écrive en sumérien signifie seulement qu'il avait donc appris cette langue. Dès le début du III^e millénaire, au plus tard, et du moins à nos yeux, il a dû s'opérer un tel brassement démographique entre les deux souches majoritaires du pays — sans parler des insaisissables descendants possibles d'occupants encore plus antiques — qu'aucun effort de dissociation n'a de sens. Peut-être même la partie originellement sumérienne était-elle dès lors sur son déclin, n'ayant joué, un temps plus ou moins long, le rôle du levain dans la pâte que pour se trouver enfin « phagocytée » par son entourage, ethniquement plus vigoureux, comme il est hors de doute qu'elle l'aura été quelques siècles plus tard : à la fin du III^e millénaire, selon les supputations courantes¹.

5. L'existence des Sumériens à côté des Sémites en Basse-Mésopotamie à l'époque n'a pour nous d'évidence que sur le plan culturel. Mais là, notre dossier est solide. Car dans la mise en place et le progrès de cette civilisation, issue d'une « symbiose » et « hybride », telle que nous la voyons fonctionner à partir du moment où elle entre en histoire, tout nous convainc que la part du lion de l'ingéniosité, de l'inventivité et de la volonté de progrès revient à la partie sumérienne. Ce sont les Sumériens qui ont « découvert », non seulement l'écriture (III, § 4 ss.), mais quantité de notions, de procédés, de techniques, d'institutions : on s'en persuade sans peine à colliger le nombre et la qualité des termes que la langue akkadienne a empruntés à la sumérienne, à mesure que les Sémites du pays recevaient des Sumériens ce qui répondait à ces mots². Le mouvement, il est vrai, s'est également produit dans le sens inverse : le sumérien a pris du sémitique un certain nombre de vocables, comme ceux qui désignent « le serviteur », « l'assujetti », « le pâtre », « le cavalier », « le campement », « le combat », et même une appellation de « la montagne », sans parler de « l'ail »... Il est donc indéniable que les Sémites ont versé à la commune civilisation leur quote-part. Quantitativement plus réduite, elle devait, du reste, s'avérer plus envahissante à mesure, surtout dans l'un

1. Voir *Sumériens et « Accadiens » en Mésopotamie ancienne*, pp. 7-21 de *Modes de contact et processus de transformation dans les sociétés anciennes*.

2. Particulièrement éloquente est la multitude des noms sumériens de divinités entrées au panthéon de Mésopotamie : IV, §§ 6, 7 et 11.

ou l'autre secteur : c'est notamment le cas, nous aurons à y revenir, du domaine religieux, où l'apport sumérien, d'abord en apparence considérable, s'est assez vite « sémitisé » (IV, § 11).

Car nous avons au moins de quoi risquer, par places, quelques conjectures, lesquelles, pour peu qu'elles convergent, ont valeur d'évidence en histoire. Si, en effet, nous ignorons tout du milieu originel des Sumériens, nous connaissons assez bien, à partir du II^e millénaire, dans le Proche-Orient, d'autres communautés de Sémites, de la « mentalité » desquels il nous est loisible de nous faire une idée moins tranchée, moins nourrie, mais à peu près aussi nette que de leur système linguistique. Puisque nous nous sentons autorisés à appliquer les schèmes de ce dernier à un idiome beaucoup plus archaïque pour en déterminer le « sémitisme », n'est-il pas tout aussi légitime d'utiliser ce que nous pouvons savoir de la « mentalité » en question comme une sorte de grille, en la superposant au modèle mésopotamien, plus antique ? Une pareille entreprise, menée avec circonspection et finesse, peut laisser découvrir, dans tel ou tel secteur de la culture, littérature et mythologie comprises, des traits qui tirent davantage des Sémites, et d'autres, apparemment mal réductibles à leurs manières de voir et de réagir, et qu'il faut donc, avec vraisemblance, imputer soit à des concurrents ethniques plus anciens, et proprement inconnus, soit aux Sumériens. Nous en aurons quelques illustrations au cours de ce livre.

6. Qu'il suffise de souligner, pour l'heure, qu'aux deux premiers tiers du III^e millénaire la prépondérance culturelle des Sumériens semble partout éclatante : si foncière qu'elle a chance de rendre même compte d'une certaine transformation de l'esprit et de l'expression que nous nous croyons, d'autre part, fondés à réputer natifs chez les Sémites comme tels, et universels, chez eux, partout ailleurs qu'en Mésopotamie. Où que nous les rencontrions « entre eux », avant et après notre ère, nous les trouvons, à travers leurs écrits, doués d'une imagination brillante et fougueuse, d'une vigueur verbale peu commune, et capables d'un lyrisme puissant : qu'on lise seulement les Prophètes et les poètes de la Bible, les *mo'allagât* préislamiques, et nombre des sourates les plus anciennes du Coran ! Or, toutes ces dispositions sont quasi introuvables en Mésopotamie ancienne et y paraissent remplacées par une attitude verbale et mentale carrément prosaïque, rigide et froide, mais logique, précise, férue d'analyse et de savoir, et étrangement rationnelle ; une sorte de passion pour l'inventaire et le classement des phénomènes, pour leur étude et leur mise en place et en ordre dans le cadre de l'univers ; un tempérament, dirions-nous, de comptables, de juristes, de savants méticuleux beaucoup plus que de poètes et de vaticinateurs. Il y a gros à parier qu'une pareille métamor-

phose serait imputable à l'archaïque et profonde influence des Sumériens.

Même individuellement insaisissables aux regards de l'historien, ces derniers, la chose saute aux yeux, auront donc exercé d'abord, en Basse-Mésopotamie, une authentique hégémonie culturelle : intellectuelle, « spirituelle » tout autant que technique, et dont les effets se font sentir pendant à peu près tout le III^e millénaire — sinon plus tard encore — quelle qu'ait été alors l'importance numérique et politique de la population à rattacher à cette souche antique. Et voilà qui explique qu'avant 2350, et encore après, jusqu'à la fin du millénaire et au début du suivant, la seule langue pratiquement utilisée dans la documentation écrite qu'il nous reste, pourtant déjà imposante, est le sumérien, pour lequel, d'ailleurs, avait été originellement mis au point le système graphique (III, § 4). Les plus vieux témoignages du sémitique mésopotamien, avant le dernier tiers du III^e millénaire, sont des anthroponymes, et quelques termes « akkadiens », transcrits, vaille que vaille, au moyen d'une écriture qui n'était guère faite pour en rendre la phonétique et l'articulation, et cités en des contextes tout ce qu'il y a de plus sumériens.

7. De toute évidence constituée à l'initiative des Sumériens et demeurée longtemps sous leur rayonnement direct, puis virtuel, la civilisation mésopotamienne est donc radicalement *hybride* : suméro-sémitique, dans l'essentiel, et pour autant que nos sources nous renseignent. Mais qui parle d'hybridation proclame du coup l'unité du produit du croisement. C'est pourquoi, en dépit des quelques traits que nous y pouvons détecter, tels plutôt sémitiques, tels plus vraisemblablement sumériens, comme elle se trouve, en fait et à nos yeux, tout à fait cohérente et vivante dès les premiers moments où nous la voyons fonctionner, il nous est impossible d'en dissocier, même approximativement, les deux hérités : pour un historien conscient de la qualité de ses sources et des limites que lui assigne son dossier, c'est donc pure chimère que de prétendre isoler, par une manière de vivisection, une idéologie, une religion, une mythologie « sumériennes », comme si tout ce que l'on a écrit en sumérien était de ce fait authentiquement et exclusivement sumérien, et, *a contrario*, en toute rigueur sémitique tout ce que l'on a composé et rédigé en akkadien. Aussi me suis-je bien gardé de jamais mettre ici en avant autre chose que la mythologie *mésopotamienne*, la prenant pour un tout vivant et autonome, et par conséquent insécable, sur toute sa durée, dans lequel il est certes loisible de reconnaître des contours ou des coloris reçus de l'une ou l'autre part, comme, dans le visage d'un enfant, on retrouve des traits du père ou les yeux de la mère, mais où comptent bien davantage et l'originalité et l'unité du produit, et, puisqu'il s'agit d'histoire, son développement dans la suite des siècles.

8. Au point où nous l'avons laissée : au dernier tiers du III^e millénaire, ce n'était guère qu'à la fin de son adolescence, pour une civilisation à qui restaient encore deux bons millénaires de vie.

Pour résumer en quatre mots la situation politique du pays — elle a ici son importance —, il se trouvait alors divisé en une vingtaine de ce que, faute de mieux, nous appelons des Cités-États, ou des États urbains : rassemblements d'un certain nombre d'archaïques villages campagnards autour de quelques agglomérations plus denses, dont la plus importante avait rang et office de capitale. À la fois résidence des autorités et centre administratif, économique, « intellectuel » et religieux, chacune de ces capitales avait à sa tête le chef de l'État, à qui l'on conférait un titre et des prérogatives conformes au coutumier local : ici « gouverneur » (ensi) ; là « seigneur » (en), et là « roi » (lugal). Il résidait en son palais, entouré de sa cour : famille, domesticité, fonctionnaires. Y siégeait aussi, en son temple, le dieu principal, différent pour chacune et qui, au plan surnaturel, exerçait l'autorité suprême, simple projection, sublimée et superlative, du système politique, monarchique partout, depuis la nuit des temps. Aussi, comme le souverain de ce monde, le dieu-monarque regroupait-il autour de lui tout un cortège de divinités de moindre pouvoir, qui lui tenaient traditionnellement de près, et dont la personnalité et la situation — comme les siennes — poussaient leurs racines jusque dans les plus vieilles traditions villageoises et s'étaient trouvées plus ou moins modifiées depuis par les brassages et syncrétismes opérés en contrecoup des rassemblements et mouvements politiques. Tous — il en faudra reparler (IV, § 9) — composaient un panthéon propre à la ville et à son territoire.

Peut-être traversé de quelques coups de théâtre, mal discernables parmi nos maigres sources, un tel état de choses paraît avoir régné sur le pays jusqu'au dernier tiers du III^e millénaire.

À ce point : peu avant 2300, est survenue une péripétie décisive et un âge nouveau s'est ouvert. Pour la première fois, à notre connaissance et en pleine lumière, les Sémites vont — avec quel éclat ! — prendre la tête politique du pays unifié. L'un d'eux, Sargon, à bon droit surnommé « le Grand » (2334-2279), réunit sous sa coupe, avec, pour capitale, sa ville d'Akkadé dans la partie septentrionale de la Basse-Mésopotamie¹, non seulement la totalité des menus États urbains de l'Entre-deux-fleuves, mais, en un gigantesque édifice, le territoire entier d'alentour : depuis les marches

1. Le site de cette antique cité est toujours inconnu, et l'objet d'hypothèses variées. Voir notamment *Répertoire géographique des textes cunéiformes*, 5 (KH. NASHEF), p. 9.

occidentales du Plateau iranien jusqu'à la Méditerranée — un véritable empire, le premier, et peut-être le seul que se soit jamais ménagé la Mésopotamie. Comme toutes les constructions démesurées, il aura la vie brève et il s'écroulera, au bout d'un siècle, dans le carnage et le malheur. Mais, après lui, les choses ne seront jamais plus comme avant.

Dans un pays aussi foncièrement conservateur (III, § 5 ; XVI, § 16), il ne faut point s'attendre que les valeurs anciennes aient été larguées tout à coup. Pour en rester à notre sujet, le sumérien est demeuré en usage, pas seulement pour les actes officiels et les « papiers » d'affaires, mais surtout pour les belles-lettres, alors centrées sur la littérature religieuse. C'est en sumérien qu'elles avaient été, en quelque sorte, créées un demi-millénaire plus tôt, comme en témoigne leur plus antique corpus, retrouvé à Fâra-Abû Šalâbiḥ (VI, § 2), et c'est le sumérien qui en reste la langue pour ainsi parler spécifique. Il semble même que la fin du III^e millénaire ait été l'âge d'or de la littérature d'expression sumérienne, et nombre des pièces les plus achevées, les plus typiques, les plus impressionnantes que nous en connaissons — à peu près toujours par des copies ultérieures — ont été alors ou composées, ou peaufinées et enrichies à partir d'ébauches plus anciennes. Nous en recueillerons d'excellents échantillons épars dans ce recueil.

Pendant le dernier siècle du millénaire, au temps de la III^e dynastie d'Ur, c'est, autour de cette capitale, l'ancien « pays de Sumer¹ » qui a repris la haute main sur le territoire mésopotamien unifié, et ses souverains restent à ce point respectueux du coutumier antique, par exemple dans le cérémonial du culte et de la cour, que l'on a pu parler, et qu'on parle toujours, çà et là, de « renaissance sumérienne », alors que l'on se trouve bel et bien devant les derniers rougeoiements d'un vénérable brasier. Au début du millénaire suivant, bien de ces modes surannées se maintiendront encore, plus ou moins, par places — comme celle des noms propres en sumérien, dont l'usage mettra quelques siècles à disparaître —, et l'on continuera non seulement à composer dans cette langue de fort belles pièces en tous genres, mythologie comprise, mais, pris d'une passion pour sa littérature, on la retranscrira inlassablement : nous apprendrons plus loin que c'est surtout à des manuscrits de l'époque, retrouvés en assez grand nombre, que nous devons presque tout ce que nous savons des belles-lettres anciennes, et en particulier de la littérature mythologique en sumérien. La raison d'un pareil engouement, c'est sans doute le sentiment que, ces œuvres tenant à un passé désormais révolu, il les fallait

1. Aussi donnera-t-on alors volontiers ce nom au pays tout entier dans le texte de plus d'un vieux mythe : ainsi 2 : 11, 158 ; 5 : 2, 60 ; 6 : 143, 192, 205, etc.

préservé à tout prix, comme de vieux monuments d'autant plus inestimables qu'ils retenaient un antique apanage. C'est donc que le sumérien, langue morte, et peut-être depuis plus longtemps qu'on ne croit, était resté le grand idiome de la culture, de la liturgie, de la science, de la littérature et de la basoche — comme chez nous le latin, bien après l'écroulement de Rome et jusqu'en pleine Renaissance. Il devait faire partie jusqu'au bout du bagage essentiel des lettrés et des savants (III, § 7), lesquels le maniaient parfois encore avec une réelle élégance, de plus en plus, pourtant, avec une forte odeur d'huile, voire de cuisine, jusque peu avant la fin du I^{er} millénaire, tant que devait subsister l'intelligentsia mésopotamienne. Pour le dire en passant, un pareil enracinement de cette langue antique est peut-être le signe le plus éclatant de l'immémoriale prépondérance de ceux qui l'avaient parlée « de naissance », sur la mise en œuvre de la culture et de la pensée.

9. Mais, tandis que l'on demeurerait ainsi rattaché par tous ces liens au passé, l'avenir se préparait. Et d'abord, avec l'avancée des Sémites sur le devant de la scène, leur langue : l'akkadien, commençait à compter. C'était la langue officielle de l'Empire de Sargon : on ne l'utilisait pas seulement pour la rédaction des documents officiels et de maintes pièces commerciales, lettres de politique ou d'affaires, voire actes publics, mais, s'inspirant, sans doute, de la littérature en sumérien, on semble en avoir dès lors ébauché une d'expression akkadienne. Il ne nous en est resté, par malchance, que de pauvres débris, insuffisants pour nous en faire une idée claire : en fait, nous en concluons l'existence plutôt que nous la pouvons véritablement constater sur pièces. Mais il y a des situations, en histoire comme dans notre vie de chaque jour, qui, dérochées en elles-mêmes à notre appréhension par le défaut de témoignages directs, n'en sont pas moins obliquement indiscutables à nos yeux. Un certain nombre de données ultérieures convergentes sont proprement inexplicables si l'on ne pose pas, dès le temps de Sargon, un vaste mouvement de recherche, d'adaptation et de création, non plus autour du seul sumérien et des données jusque-là traditionnelles, mais de l'akkadien et selon des idées et des forces nouvelles. Par exemple, l'ample domaine de la divination, dite « déductive », dont les témoins les plus anciens ne dépassent point, par le haut, le premier tiers du II^e millénaire, réclame impérieusement, si l'on ne veut pas crier au miracle, que les premiers travaux en aient commencé dès le temps de l'Empire d'Akkadé¹ : Or, c'était là, tout à la fois, le résultat d'une vision des choses sans doute ancienne, mais aussi d'une dialectique entièrement nouvelle, à notre connaissance ; et le propre fait que tous

1. *Divination et rationalité*, p. 144 ss.

les « traités » jamais consacrés à cette discipline, depuis les premiers connus — et Dieu sait s'il y en a ! —, se sont constamment et exclusivement rédigés en langue akkadienne¹ en dit long sur les origines de l'entreprise.

Un esprit nouveau semble, en effet, souffler sur le pays depuis le dernier tiers du III^e millénaire : ceux qui en vivent et le propagent ont beau plonger dans les plus vieilles traditions leurs racines profondes, tout se passe comme si la marche du temps avait libéré des idées et des forces qui explosent dès lors sans contrainte. Et l'on n'a même pas le droit, pour expliquer ce phénomène, d'en appeler à la définitive disparition de ce qui pouvait subsister de l'ethnie sumérienne, puisque, après tout, comme on l'a suggéré, son effacement était peut-être bien, dès lors, une affaire réglée de longue date.

10. Il est assurément imaginable que de telles innovations soient écloses de la force même d'une civilisation déjà mûre, et capable de s'adapter, d'inventer, de créer pour faire face à des besoins nouveaux, à des situations ou des représentations jusque-là inconnues : un homme vit toujours, au bout du compte, sur le capital qu'il s'est constitué en sa jeunesse et son adolescence, et il ne fait jamais, pour l'enrichir, qu'y insérer, en le remodelant, si nécessaire, ce que la vie lui apporte, au jour le jour, et qu'il a fait passer dans sa propre substance.

Mais l'arrivée d'un nouvel effectif ethnique a dû jouer aussi son rôle. À partir de la fin du III^e millénaire, et pour deux ou trois siècles environ, on se trouve, dans le pays, en présence d'une nouvelle « couche » de Sémites immigrants, survenus à leur tour, individuellement ou en bandes, pacifiques ou belliqueuses, depuis le Nord-Ouest : les « Occidentaux », Martu (ou Mardu) comme on disait en sumérien, *Amurrû* en akkadien (voir notamment 25 et XI, § 3) ; nous, nous parlons d'Amorrhéens, ou d'Amurrites. Issus de la même antique souche sémitique de Syrie, qui avait déjà fourni depuis longtemps son appoint à la population mésopotamienne (§ 3), mais qui s'était elle-même développée, modifiée, mise à jour, entre-temps, ces Amurrites n'ont pas seulement apporté dans le pays un complément démographique et économique, voire une force politique, mais des idées et des manières de voir et de sentir nouvelles. Il est vrai que, subjugués par la vigueur de la puissante civilisation dans laquelle ils entraient, ils se sont laissé absorber par elle et n'ont même pas su préserver leur idiome : nous ne le connaissons guère que par quelques vocables passés en akkadien, et surtout par les anthroponymes sans nombre des nouveaux venus. Mais, avec eux, les changements se précipitent.

1. *Divination et rationalité*, p. 146, n. 1.

11. Ils ont tout d'abord provoqué dans le pays une péripétie capitale. C'est comme une reprise, à plus petite échelle, mais avec un résultat bien plus stable, de l'antique aventure de Sargon. Vers 1750, Hammurabi, sixième souverain d'une dynastie d'Amurrites, jusque-là à peu près inconnue, depuis sa fondation, en 1894, et qui s'était créé un modeste royaume, centré sur la cité encore obscure de Babylone, réunit autour de sa capitale, par une série d'opérations parfaitement menées et de brillantes conquêtes, tous les anciens menus États qui occupaient le territoire mésopotamien, en y adjoignant la partie Nord du pays, qui commençait à faire parler d'elle : l'Assyrie, et l'antique et fameux royaume de Mari, sur le Moyen Euphrate. La victoire du roi et sa promotion assignent au pays sa configuration définitive, en un royaume unique, et lui donnent pour toujours un centre à la fois politique, économique, culturel et religieux : Babylone, qui demeurera jusqu'au bout, à travers toutes les vicissitudes de l'histoire locale, la véritable métropole de la Mésopotamie. On pourra désormais parler de « civilisation babylonienne », tant cette glorieuse cité a confisqué et gardé le flambeau de la vieille culture du cru, élaborée sur place depuis plus de mille ans déjà.

12. Nos sources, plus copieuses et mieux conservées que pour les temps plus anciens, même si nous les aimerions beaucoup plus opulentes, nous laissent entrevoir dès lors, en cette Babylonie, un prodigieux essor sur tous les plans, et singulièrement une étonnante floraison de la littérature : mais, dorénavant, en akkadien. Cet idiome est devenu langue de culture, et ce n'est pas l'usage persistant du sumérien qui en freine les capacités. Dans tous les secteurs de la vie matérielle et intellectuelle apparaissent des nouveautés, mais principalement dans le domaine de la pensée, laquelle se confondait encore, pour longtemps, avec la pensée religieuse. On aura l'occasion de s'en faire ici une idée, large et édifiante. Quantité de questions, qui s'étaient peut-être déjà posées jadis, mais autrement, ou plus étriquées et ponctuelles, reviennent sur le tapis, ou y apparaissent pour la première fois, sous un angle différent, ou plus large, et font l'objet de réflexions plus poussées, que l'on met par écrit en des œuvres parfois de grande ampleur, profondes et littérairement brillantes : les dieux et leurs conflits ; les origines du monde et de l'Homme ; la mise en place de l'univers tel qu'il fonctionne toujours ; le sens de notre vie ; les problèmes que pose le mal... Il s'est opéré un énorme travail de brassement et de rebrassement des conceptions traditionnelles, accommodées aux perspectives nouvelles, et un effort génial s'est déployé pour les mettre en forme et en système. La mythologie est précisément l'un des domaines où cette explosion culturelle se dévoile à nous le plus clairement (voir surtout 45).

13. Un pareil mouvement, tout à la fois de conservation du passé et de remise en question et repensement de son héritage en réponse à des évidences sans précédent et en fonction d'une optique peut-être plus rassise et moins terre à terre, va se poursuivre de longs siècles encore, sans autre apport externe essentiel, à notre connaissance : dans la logique d'une pensée, moins différemment orientée que différemment exploitée, depuis que la partie sémitique seule, et entre-temps renforcée, a pris en charge l'antique patrimoine si puissamment « sumérisé » d'abord.

Ni la chute de la dynastie babylonienne, en 1594, ni la durable occupation des Cassites étrangers ne l'ont interrompu, ou seulement freiné. Peut-être même la longue torpeur politique dans laquelle se trouve alors plongé le pays n'a-t-elle fait qu'y attiser cet appétit de réflexion, cette créativité religieuse, intellectuelle et littéraire, lesquelles bouillonneront encore, le pays rendu à son indépendance, sous la seconde dynastie d'Isin (peu après 1150 ; XIV, § 4), et bien au-delà, jusque loin vers notre ère.

Depuis la seconde moitié du II^e millénaire, la seule nouveauté politique de conséquence, c'est le partage du territoire mésopotamien en deux royaumes : la Babylonie, au sud ; et, au nord, l'Assyrie, autour de ses capitales successives (Assur, Kalḫu/Nimrud, puis Ninive). Cette bipartition, cause fréquente d'hostilités entre les deux États, désormais frères rivaux et qui passent leur temps à se conquérir l'un l'autre, ne touche pourtant guère la trajectoire proprement culturelle. L'Assyrie, sur ce point, n'a pratiquement rien apporté de valable ou de capital, et elle restera toujours en manifeste et profonde dépendance de la Babylonie : victorieuse ou vaincue, Babylone demeurera le pôle intellectuel et spirituel du pays entier — même à l'époque brillante des Sargonides, entre 720 et 609.

14. Lorsqu'en cette dernière année, à la chute de Ninive, Babylone se retrouve triomphante, et seule, pour un peu moins d'un siècle, à tenir le flambeau de la civilisation traditionnelle, un changement lourd de suites s'est déjà amorcé : mais, cette fois, pour en sonner le glas ! Parmi les vagues nouvelles de diverses tribus sémitiques descendues à leur tour, depuis la même source intarissable, à partir de la fin du II^e millénaire, hanter l'Entre-deux-fleuves, voire à main armée et en y laissant bien des ruines (XV, § 14 s.), s'était poussée une branche plus vigoureuse : celle des Araméens. À la différence des Amurrites, mille ans plus tôt, et même si comme eux ils ont été assez mêlés à la vie politique du pays pour lui fournir quelques-uns de ses souverains, ils ne se sont jamais inféodés sans réserve à sa toujours brillante et rayonnante civilisation. Nombre d'entre eux ont du reste préféré demeurer regroupés plus ou moins à part dans le territoire, fidèles autant qu'ils le pouvaient à leur

mode antique de vie vagabonde. La plupart ont même préservé l'usage de leur idiome, l'araméen, que peu à peu ils propagent et imposent autour d'eux dans l'usage courant, d'autant plus accessible qu'il se mettait par écrit selon une méthode graphique infiniment plus simple et ouverte au grand nombre que les terribles cunéiformes : un alphabet, dans la lignée de celui qu'on avait « inventé » en Phénicie, vers le milieu du II^e millénaire. Tant et si bien qu'au temps de la dernière dynastie de Babylone (609-539), l'akkadien subit à son tour le sort du vieux sumérien quinze siècles, et davantage, auparavant : c'est l'araméen que l'on parle, dans le pays, et qui y prend une importance croissante, au point qu'il deviendra langue d'Empire au temps des Perses. Certes, comme autrefois, on recopie infatigablement les œuvres antiques, en akkadien comme en sumérien, d'autant plus précieuses qu'on les tient d'un passé désormais révolu ; mais si l'on en compose encore, çà et là, elles sont de plus en plus académiques et comme sans racines profondes. Car les nouvelles populations, aramaisées ou araméophones, ne sont ni viscéralement attachées à la vieille culture dont elles ont envahi le territoire, ni dotées, à ce qu'il nous semble, d'un pouvoir assez novateur et créateur pour tout changer. Tant et si bien qu'à travers les progrès de ces population et culture nouvelles, nous voyons s'approcher la fin.

La conquête perse, en 538, puis celle d'Alexandre, en 330, et l'ère subséquente des Séleucides, en confisquant au pays son indépendance politique pour l'intégrer à d'autres constructions, plus amples et autrement modelées, effritent peu à peu sa capacité à garder vif et promouvoir par soi-même son vénérable et prodigieux patrimoine. Comme les vieillards ne subsistent plus que d'habitudes et de souvenirs, c'est le temps où, parmi les habitants de Mésopotamie, seuls des cercles de plus en plus réduits et dispersés d'érudits restent partisans obstinés des vieilles langues écrites, fidèles à l'extraordinaire complication du système graphique, et encore capables de le pratiquer et d'accéder toujours, par là, à la culture traditionnelle et à ses œuvres. Mais, impuissants désormais à l'enrichir par de véritables créations, ils ne font guère qu'en remâcher, ruminer, expliquer et commenter les vieux chefs-d'œuvre (XVI, § 1), qui tombent presque tous dans l'oubli aux alentours de notre ère, lorsque, avec la mort du dernier de ces mandarins solitaires, opiniâtres et inconnus, se sont perdus le secret de leur écriture et de leur langue, le souvenir et la familiarité de leur littérature et de leur vision du monde : la tablette cunéiforme la plus récente — un almanach astronomique — est datée de l'an 74/75 de notre ère...

Ce n'est qu'après dix-neuf siècles d'un oubli total qu'on en retrouvera la clé, au prix de cinquante ans d'efforts inouïs d'une

douzaine, pour le moins, de savants¹, et qu'en redécouvrant, l'une après l'autre, ces deux langues et leurs productions, on reprendra peu à peu conscience et mesure de cette antique et puissante civilisation, plus de trois fois millénaire, née d'un croisement suméro-sémitique et d'abord sous l'emprise du vieux rayonnement sumérien ; puis livrée aux seuls Sémites et de plus en plus sémitisée, à sa manière ; et morte enfin, au bout du compte, par le fait de Sémites. Peut-être, après avoir ainsi, en trop peu de mots, suivi du regard sa trajectoire grandiose, sera-t-on mieux à même d'en entendre et apprécier les mythes qu'elle s'est comme secrétés aux diverses étapes de sa propre croissance.

1. *Mésopotamie*, p. 75 ss.

III

UNE CIVILISATION DE L'ÉCRIT

1. Les documents que l'on va lire posent une autre question, plus subtile, qui ne vient pas de prime saut, mais à la réflexion, et qu'il faut pourtant ventiler si l'on veut les comprendre : c'est le rôle qu'y joue l'écriture.

Il ne s'agit pas de la place qu'elle tient dans la connaissance que nous avons de ces pièces. Quand une civilisation antique a disparu, radicalement et longtemps, de la mémoire humaine ; quand il s'est produit, de ses porteurs à nous, une cassure : une interruption prolongée de la tradition vivante, tout ce que nous savons authentiquement et précisément d'elle — et mis à part les « témoignages indirects » que d'autres nous en ont portés et qui n'ont d'ordinaire pas la même franchise — passe par les écrits qu'elle nous a laissés et que nous avons réappris à lire. Dans chaque tableau reconquis de cette vieille histoire, notre regard est forcément limité par ce qu'elle-même nous en a expliqué ou laissé entendre, et que nous avons récupéré et déchiffré. Pour en revenir à la Mésopotamie, si nos archéologues nous en ont exhumé quelque chose comme un demi-million de tablettes, en sumérien et en akkadien, à peu près tout ce que nous connaissons de détaillé et d'exact du monde qui les a produites, nous le tirons de la masse documentaire qu'elles représentent. Apparemment énorme, elle est pourtant, si l'on y réfléchit, assez dérisoire au regard de trois mille ans d'existence de multitudes successives. D'énormes pans de ce vieil et démesuré édifice écroulé nous sont à jamais dérobés, dans la mesure où ils ne figurent point, directement ou non, en notre dossier : qu'on n'en ait jamais rien couché par écrit, ou que ce qu'on en avait marqué ait disparu avec le temps. Dans le secteur plus restreint qui nous occupe ici, non seulement la mythologie — il faudra le redire : § 8 s. ; V, § 8, 15 ; XII, § 3 — était sans doute en elle-même infiniment plus foisonnante (et peut-être authentique) dans sa tradi-

tion purement orale que nous n'en apprendrons jamais, mais quantité de pièces de sa littérature écrite sont perdues sans remède, détruites autrefois par les hommes, ou lentement pulvérisées sous leur linceul de terre. Pour copieuses qu'elles nous paraissent, les tablettes qu'il nous en reste et que nous déchiffrons, les textes que nous en tirons, ceux-là même dont nous lirons plus loin la teneur, ne sont que les épaves d'un grand et poignant naufrage. Raison de plus pour les éplucher avec avidité et en tirer le maximum de ce qu'elles nous peuvent apprendre. Ce sont là des truismes de la connaissance historique comme telle : à quoi bon s'y attarder ?




2. Mais il y a deux ou trois points, plus particuliers à la Mésopotamie et que l'on aurait tort de ne pas prendre en considération. Tous dérivent du type d'écriture propre à ce vieux pays et que l'on appelle « *cunéiforme* » à cause de la présentation en « coins » et en « clous » (les Allemands disent « *Keilschrift* ») des éléments qui en composent les caractères, une telle configuration étant due au fait qu'on les écrivait en imprimant sur de l'argile molle, au moyen d'un roseau biseauté, les lignes qui les silhouettaient et stylisaient¹. Ce système est d'une complication insigne, à nos regards accommodés à la simplicité de nos alphabets : sa difficulté a restreint la diffusion de la culture qu'il enregistrait ; et, pourtant, son emploi a révolutionné la pensée et le mode de pensée de ses usagers². Aussi un rapide exposé de son mécanisme est-il expédient : d'abord il en fera toucher du doigt la complexité, mais il devrait aussi projeter quelque lumière sur bien des obscurités embusquées çà et là dans le présent ouvrage.

3. Dans ce pays, l'écriture est née³ de la reproduction, par croquis plus ou moins schématisés, des choses de ce monde. Un tel propos s'y était déjà largement fait jour, bien avant la fin du IV^e millénaire, dans les diverses productions des arts plastiques : en particulier la céramique peinte et la glyptique, ou gravure des cachets, de préférence cylindriques, qui devaient servir de sceaux. Mais l'écriture proprement dite n'est apparue qu'à partir du moment où, par le moyen de tels raccourcis — que nous appelons, comme tels, *pictogrammes* —, on a voulu reproduire, non plus des objets et des scènes choisis par les artistes pour suggérer leurs états d'âme ou leurs fantasmes, mais la *totalité* de ce qui, tiré de la réalité, roule dans notre pensée. Cette réalité est bien trop riche et multiforme pour que l'on pût songer sérieusement à la doubler, pour ainsi dire, d'autant de pictogrammes : un tel système eût été viable, au bout du compte, puisque c'est, à la limite, celui

1. *Mésopotamie*, pp. 93 et 95 s.

2. *Ibid.*, pp. 8 s. et 113 s.

3. *Ibid.*, p. 89 s.

des Chinois ; mais on a dû le trouver d'un usage trop malcommode. Sans compter qu'il est pratiquement impossible de figurer ainsi bien des aspects, moins plastiques, mais tout aussi réels et constants, des choses qui gravitent autour de nous, à commencer par leurs mouvements, leurs interrelations et les sentiments que nous en éprouvons. On a donc pris le parti de réduire à l'extrême les signes à employer, quitte à multiplier de chacun les significations, en adoptant certains procédés conventionnels et obliques. Ainsi (v. p. 670), on est convenu qu'un *épi-d'orge*  suffirait pour renvoyer à toutes les « céréales » et ce qui les concerne directement ; un *pied*  pour désigner les diverses activités dans lesquelles cet organe intervient à titre principal : « marcher », « se tenir debout », « porter » ou « emporter »... ; et le profil de la *montagne* , non seulement pour évoquer cette élévation de terrain, mais aussi, dans une vallée comme celle des Deux-fleuves, délimitée, au nord et au nord-est, par des hauteurs plus sensibles, le périmètre du « pays » et son au-delà : le « territoire étranger ». Et ainsi de suite. Comme dans les représentations de l'art, on a pareillement composé de menus tableaux dont la signification débordait celle des objets qui s'y trouvaient figurés : en inscrivant le pictogramme du *pain*, ou de l'*eau*, jouxte celui de la *bouche*, on obtenait l'évocation du « manger », ou du « boire » ; et si l'on accompagnait le dessin de la *charrue* de la silhouette de l'*homme*, son utilisateur, le tout marquait « l'agriculteur »... Moyennant quoi, par de multiples combinaisons de tels signes dont le dessin et le catalogue étaient codifiés et dont chacun avait son aire sémantique déterminée par avance — nous les appelons, comme tels, *idéogrammes* —, on pouvait assez aisément matérialiser et exprimer à peu près tout ce que l'on avait en tête, surtout si, comme ç'a été le cas de l'écriture en son plus vieil état, on limitait son ambition à aider la mémoire, à rappeler du connu, plutôt qu'à enseigner et apprendre du neuf. Ce faisant, notons-le, on ne se référait par force qu'aux *choses*, sans passer par la précision, la clarté et l'univocité des *mots*. Un peu comme lorsque nous dessinons une main à l'index pointé, pour indiquer, hors toute référence linguistique, la direction à prendre.

4. Justement, un progrès décisif s'est accompli, assez vite, lorsqu'on s'est avisé qu'un idéogramme pouvait évoquer, outre la *chose* qu'il représentait, le *mot* : l'ensemble des phonèmes qui lui correspondait dans la langue parlée. En sumérien (idiome des « inventeurs » de cette écriture), il est possible que, comme en anglais et en chinois, nombre de mots aient été monosyllabiques (a : « l'eau » ; ab : « la mer » ; bab : « l'ensemble » ; bād : « le rempart », etc.), ce qui facilitait le passage de l'image au son ; et, s'ils ne l'étaient pas, l'on pouvait toujours procéder par acrophonie, c'est-à-dire en s'arrêtant à la première syllabe du mot polysyllabique

(gab, de gaba : « la poitrine »). À partir du moment où l'on a pris conscience que le croquis de l'*épi* se référait, non plus exclusivement à « l'épi » en lui-même et à tout le monde céréaliier qu'il pouvait évoquer par idéographie, mais *aussi* au complexe phonétique *še*, qui désignait « le grain-d'orge » en sumérien, il devenait possible d'utiliser ce même signe de l'*épi* partout où, dans la langue parlée, se rencontrerait le son *še*. Ce qui conférait aux caractères en question, et à tous ceux de l'écriture, une valeur en quelque sorte plus universelle et abstraite ; qui raccordait l'écriture non plus aux seules *choses*, mais aux *mots* exprimant ces choses dans une *langue* déterminée ; et qui pouvait autoriser une notable réduction du gros millier — pour le moins — de signes utilisés couramment en idéographie : il eût suffi d'en garder juste assez pour répondre à la centaine de phonèmes fondamentaux prononçables — autrement dit : syllabiques — dans la langue parlée (*a, ba, ab, bab, bad, gab*, etc.), et l'on aurait pu noter, au moyen de ce « syllabaire » restreint, tout le contenu de la langue. C'est la propre définition de l'écriture, au sens formel et plein de ce terme.

5. Est-ce l'effet d'un conservatisme obstiné, qui s'est souvent fait jour dans l'histoire mésopotamienne (II, § 8 ; XIV, § 16) ? Le fait est qu'au lieu de supprimer au moins toutes les valeurs idéographiques, désormais inutiles, en somme, à notre sens, au profit des seules phonétiques, dorénavant capables de tout écrire, on les a superposées les unes aux autres et on a carrément gardé le tout ensemble, comme si l'usage phonétique n'avait été tenu d'emblée que pour un auxiliaire, et non un remplaçant de l'idéographie.

En sorte que chaque signe cunéiforme pouvait être lu, au gré du scribe, sur l'un des deux plans : idéographique, selon les diverses *réalités* auxquelles il se référait ; ou phonétique, selon les *ensembles phoniques* correspondant aux noms sumériens de ces réalités. Le signe du *pied*, par exemple, pouvait, selon les circonstances, évoquer immédiatement les actions de « marcher », « se tenir debout », « porter » ou « emporter », et, dans ce cas, il fonctionnait comme idéogramme ; ou alors on le lisait phonétiquement : *du*, ou *gub* ou *túm*, monosyllabes qui répondaient respectivement, dans la même langue, à ces trois notions. Seul le contexte renseignait plus ou moins le lecteur sur le choix à faire : d'abord entre ce double plan de signification : idéographique ou phonétique ; ensuite, une fois le bon parti adopté, entre les diverses valeurs qu'y représentait le signe. La décision était parfois si incertaine que les scribes, compatissants ou précautionneux, utilisaient des sortes d'indicateurs pour aider à la lecture. Par exemple, sur le plan idéographique, ils ajoutaient un signe pour marquer la catégorie dans laquelle se rangeait la notion évoquée par le caractère qui pouvait prêter à confusion (ainsi le classificateur « oiseau » — signe mušen, nom

sumérien commun de ces animaux —, pour orienter vers la signification « corbeau » d'un caractère *buru*₄ qui, lu tout seul, désignait la « sauterelle »; et, sur le plan phonétique, ils faisaient précéder le signe du *pied* de celui du *roseau*, lequel se disait *gi* en sumérien, pour arrêter le choix, parmi les trois valeurs phonétiques dudit signe, sur celle qui commençait par *gi*, à savoir *gin*, et non pas *du*, ou *túm*.

Le moins qu'on puisse dire d'un pareil système, c'est que son mécanisme était étrangement compliqué. Pour le pratiquer à l'aise, il fallait, et posséder de mémoire le dessin de plusieurs centaines de caractères, dont la plupart n'étaient pas d'une structure précisément simple, et en connaître à fond toutes les valeurs, tant idéographiques que phonétiques; et s'être, en sus, rompu au maniement de ce lourd et enchevêtré appareil.

6. Ce n'était pourtant pas tout. Car lorsqu'on a appliqué cette grille, créée et calculée pour la langue sumérienne, à l'akkadien sémitique, tout autrement structuré et dont la phonétique ne coïncidait qu'en partie avec celle du sumérien, les difficultés ont été, pour le moins, multipliées par deux. Sur le plan idéographique, chaque signe a acquis — au moins virtuellement — autant de répondants en langue akkadienne qu'il en avait en sumérien : *alâku*, *izuzzu* et *tabâlu/abâlu* (avec les innombrables formes dérivées de ces verbes, puisque, à la différence du sumérien, dont les mots ne changent jamais, l'akkadien, comme le latin et le grec, est une langue flexionnelle, dont les noms « se déclinent » et les verbes « se conjuguent »), respectivement au lieu de *du* (« marcher »), *gub* (« se tenir debout ») et *túm* (« porter », « emporter »), ce qui n'était guère fait pour simplifier les choses. Et, comme pour les embrouiller un peu plus, sur le plan phonétique, si la plupart des signes ont gardé leurs valeurs anciennes prises du sumérien, il leur est arrivé d'en acquérir de nouvelles tirées de leurs significations en akkadien : pour n'en citer qu'un exemple, le caractère de la *main*, qui se lisait, et continuait de se lire *šu*, nom sumérien de cette partie du corps, pouvait désormais s'épeler tout aussi bien *kat*₇, de *qât(u)*, qui y répondait en akkadien...

7. Que l'homme de la rue, au moins le citoyen, ait pu, à l'occasion — comme c'est le cas en Chine —, acquérir un nombre réduit de notions lui permettant d'identifier un quartier de ces caractères, c'est possible, mais nous n'en savons rien. Ce qui saute aux yeux, en revanche, c'est que d'une machinerie aussi complexe et, pour tout dire d'un mot : savante, on ne pouvait se rendre maître — toujours comme, en Chine, les mandarins de jadis — qu'en s'y spécialisant, en y consacrant de longues années d'apprentissage et d'exercices. Aussi a-t-on, dans le pays, considéré d'emblée l'écriture comme une *technique* (VIII, § 16; IX, § 21), et l'art d'écrire

comme un métier, dont la qualification et l'organisation mêmes écartaient tout autant les non-professionnels que la médecine, la jurisprudence, voire les arts et les travaux du métal, de la pierre et du bois... Lire et écrire — les deux pratiquement inséparables dans un pareil système — n'étaient pas un avantage personnel que chacun, s'il en avait le loisir et les moyens, pouvait s'offrir pour son mieux-être, mais une *profession*. Même si l'on veut bien admettre que tels ou tels hauts personnages de la politique, du culte ou de l'administration, par exemple, y aient été par exception initiés sans en faire métier, c'était obligatoirement le fait d'une élite clairsemée, parmi laquelle, soit dit en passant, avaient figuré quelques femmes — telle la prêtresse Enheduanna, fille de Sargon le Grand (VI, § 2 ; IX, § 10).

Mais, plus encore que le mécanisme de l'écriture en lui-même, la vision que l'on avait de sa place dans l'existence et l'économie du pays en a fait la prérogative d'une corporation, d'un groupement de gens de métier — et c'est sans doute là ce qui en a le plus tenu à l'écart les profanes. Il y a de l'apparence que la plupart de ces « écrivains » — au sens ancien qu'avait ce mot chez nous — se spécialisaient dans la simple transcription, voire calligraphie, des documents, dans le notariat ou le secrétariat : la rédaction de documents comptables, de « papiers » administratifs, de lettres d'affaires ou de textes officiels, aux formules récurrentes, à la phraséologie rudimentaire et au vocabulaire restreint. C'étaient alors de simples copistes, « gratte-papier » ou tabellions, et l'accès personnel à l'étude et à la pénétration des pièces savantes et de grand style : liturgiques, scientifiques, littéraires, les mythologiques en bonne place, leur était apparemment pour le moins malaisé, sinon interdit, en pratique : il leur eût fallu « pour les comprendre » seulement — ne parlons pas de les composer — « avoir fait des études » : s'être initiés au sumérien en même temps qu'à l'akkadien littéraires ; avoir acquis la pratique des « dictionnaires », et des ouvrages grammaticaux et philologiques ; avoir emmagasiné une multitude de notions cumulatives — en somme, être devenus de véritables lettrés professionnels, ce qui les aurait du coup haussés à un tout autre échelon intellectuel et social : dans l'authentique intelligentsia. Il nous reste, de la première moitié du I^{er} millénaire, une sorte de bibliographie-programme des ouvrages que devait pratiquer et « posséder », outre le sumérien et l'art de la discussion savante, la « philologie » et l'expérience des commentaires érudits, cet autre technicien qu'était le spécialiste des exorcismes¹ : elle en énumérait plus de cent, la plupart fort volumineux. Il n'en fallait pas moins, sans doute davantage encore, pour accéder de plain-

1. Traduit et expliqué p. 65 ss. de *Mythes et rites de Babylone*.

piéd, en véritable « clerc », au commerce familial de la littérature, et en particulier de la littérature mythologique.

En somme, alors que chez nous la connaissance de la production littéraire en n'importe quel domaine (je ne dis pas la production elle-même) est ouverte virtuellement à tous, parce que tous peuvent sans trop de mal, vu notre système d'éducation, accéder à la lecture, et que lire et écrire ne sont pas, pour nous, une occupation particulière, mais un avantage culturel offert à tout un chacun, en Mésopotamie, et la technicité et la professionnalisation de l'écriture, et la quasi-inaccessibilité de son système et de sa pratique, en faisaient un terrain fermé, une occupation corporative. Comme de science, de jurisprudence, d'exorcisme, de divination, de médecine, mais aussi de toutes les grandes techniques de la production et de la transformation, il n'y avait d'écriture, et par conséquent de littérature, en tous ses domaines, que de professionnels : seuls ils écrivaient et lisaient, et leurs écrits ne circulaient qu'entre eux.

8. Est-ce à dire qu'ils étaient « coupés » du public, du reste de la population, voire des plus humbles classes ? Quelques assyriologues, dans un bien candide et fâcheux entêtement de logique, l'ont pensé et le soutiennent encore : ils ont tort. Il n'est pas facile d'imaginer, *in concreto*, une caste de lettrés retranchés de leurs contemporains dans leur vie quotidienne ; et si, côtoyant chaque jour les autres, ils étaient donc par force au courant de leurs fantasmes et de leurs idées, de leurs hantises et de leurs problèmes, comment n'en auraient-ils jamais rien fait passer dans leurs propres réflexions et, par suite, dans leurs écrits ? S'ils étaient seuls à écrire et à lire, ils n'étaient évidemment pas seuls à faire fonctionner leur imagination et leur intelligence. Sur le chapitre de la mythologie, en particulier, il y a toutes chances que le courant écrit, forcément plus restreint, de l'élaboration et de la rumination des mythes, ait été comme noyé dans un énorme flot d'imagination populaire, peut-être encore plus capable de les créer, de les modifier, de les combiner, et dans lequel, comme dans tout folklore, les « clercs » pouvaient puiser à leur gré. Dans un pays où lire et écrire était un privilège, la tradition orale, bien antérieure à l'écrite, est longtemps et peut-être toujours demeurée — à notre insu, assurément ; mais beaucoup trop de données capitales échappent à l'historien — vivante et productive, d'abord seule, puis en parallèle à la production écrite et plus ou moins influencée obliquement par elle ; elle en a certainement constitué la source principale d'alimentation, en quantité de domaines, pas seulement celui de la mythologie. L'osmose, au reste, a dû jouer aussi dans l'autre sens. Nous savons que bien des œuvres écrites étaient également diffusées hors de la profession des lettrés — par lecteurs intermédiaires, la chose va de soi. Le fameux, et mal nommé, « Code » de

Hammurabi¹ se présente lui-même comme destiné à tous : à tout « citoyen lésé dans son droit » (rev. XXV : 3 s.) ; on récitait une fois par mois, semble-t-il², le texte entier de l'*Épopée de la Création*/50, à l'occasion d'une cérémonie liturgique, au moins virtuellement publique, tout comme l'on devait chanter ou psalmodier fréquemment, au gré de la liturgie, hymnes, cantiques et autres adresses aux dieux, consignés sur des tablettes (IV, § 22) ; et, au cours des rituels d'exorcisme, les patients en personne en articulaient aussi, sous la dictée de l'officiant³ ; il est même fort possible, après tout, que tels ou tels mythes, légendes ou épopées, dont nous avons encore — ou dont nous avons perdu ! — la teneur, aient été, à l'occasion, déclamés, sinon mimés et joués *coram populo*. Par cet autre biais pareillement, les lettrés se trouvaient donc branchés sur leurs contemporains, et ce qu'ils écrivaient, même s'ils étaient seuls à le lire, faisait vraiment partie, à sa manière, du bagage commun et passait à son tour, comme il pouvait, dans la tradition orale parallèle à la leur.

9. Il n'en reste pas moins qu'en elle-même toute littérature constituait quelque chose de clos, de réservé. Au moins pour ce qui est des œuvres d'imagination ou de réflexion, seuls les lettrés choisissaient les problèmes qu'ils entendaient traiter et les thèmes qu'ils voulaient exploiter, parmi tous ceux qui volaient d'une bouche à l'autre ; seuls ils restaient les maîtres des approches sous lesquelles ils les considéreraient et développeraient ; comme ils avaient seuls accès direct au résultat de leurs ruminations et de leurs travaux. Ils étaient à la fois leurs producteurs et leur premier public.

Pour revenir à la mythologie, ces œuvres littéraires qui en sont la matière et que — plus chanceux que la majorité de leurs contemporains — nous déchiffrons et savourons dans les débris de leurs poudreuses tablettes, ne sont, en tout et pour tout, que le produit des méditations d'écrivains et de penseurs professionnels : un peu comme si nous ne connaissions les représentations religieuses du Moyen Âge qu'à travers les *Sentences* de Pierre Lombard, la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin et quelques autres productions analogues des théologiens. Ces lettrés ont été à la fois, de la mythologie, les témoins et les filtres. Il y a là un décalage dont il nous faut garder perpétuellement mémoire si nous voulons nous faire, de ce que nous lisons et étudions ici, une juste idée d'*historiens*. Non seulement une masse sans doute volumineuse de la tradition mythologique orale n'a jamais été couchée par écrit, dans

1. *Mésopotamie*, p. 191 s.

2. Et pas nécessairement, comme on l'a longtemps cru, à la seule occasion de la grande Fête de l'An nouveau : W. G. LAMBERT, *Myth and Ritual as Conceived by the Babylonians* (*Journal of Semitic Studies*, 12/1, 1968, p. 107).

3. *Reallexikon der Assyriologie*, VII, 3, s.v. *Magie*, §§ 27-31 et 47.

ce pays ; non seulement une portion, il y a des chances, considérable de ce qui s'en est jamais consigné sur des tablettes est perdue, en grande partie sans remède, et ne se retrouvera jamais dans ce vieux sol de l'Iraq, truffé de richesses et que les archéologues ont pourtant consciencieusement éventré et continuent de défoncer de toutes parts ; mais les auteurs de ce que nous en avons découvert, en composant leurs ouvrages, y ont obligatoirement fait un choix — sur des critères qu'il ne nous est guère possible de définir —, ne nous livrant qu'une portion minimale, quintessenciée et, jusqu'à un certain point, partielle, de la spéculation mythologique, universelle dans le pays, depuis avant l'histoire jusque tard — sinon jusqu'à la fin (XVI, § 1 s.).

10. L'interposition de ces mêmes lettrés et de l'écriture qu'ils maîtrisaient a fait apparaître, entre une telle mythologie gèneuine et vivante et nous, une autre différence, qui n'intéresse plus la seule *quantité*, mais touche à la *qualité* : et c'est précisément que les pièces de notre dossier ont été *mises par écrit* : ont été transposées de la tradition orale à la tradition écrite. Ce qui y a provoqué un certain nombre de modifications d'importance.

Tout d'abord, en couchant ainsi sur leurs tablettes cette *materialia mythologica*, les scribes l'ont *mise en forme*, même si, dans nombre de cas, surtout les plus anciens, ils ont pu la garder de la sorte assez voisine de son état oral. Le discours oral est toujours lié aux circonstances, adapté aux auditeurs et développé au fur et à mesure : chaque morceau en est clair en soi-même, puisqu'il doit être compris de ceux qui l'entendent ; mais il n'est ni utile ni aisé que son ensemble le soit, puisque, par sa nature, il est fluent, et que sa totalité, comme telle, n'est ni consistante ni perceptible : elle n'existe que dans le souvenir plus ou moins vague (à part, peut-être, quelques traits mieux frappés ou plus faciles à retenir) et l'impression globale qu'il a laissés dans les différents esprits des récepteurs.

Dans les œuvres mythologiques composées pour l'édition écrite, on aura bien loisir de s'en aviser, subsistent force traits qui semblent avoir été propres, d'abord, au discours oral, et calculés pour le soutenir. Sans aborder le caractère formellement « poétique » de ces pièces, dont la métrique, la prosodie, l'accentuation et la rythmique ne nous apparaissent jamais clairement, parce que (lorsqu'il n'a pas été déformé, corrompu ou modifié, au moins sur ce plan), le texte, à quelques rares exceptions près (notamment 9, 45 et 50), ne nous met guère sur la voie¹, et surtout parce que nous som-

1. Des rubriques terminales définissent parfois le « genre » lyrique, métrique, strophique, auquel se rattachait le poème en question. Mais cette terminologie sumérienne (kal.kal : 16 : 266 ; ù.líl.lá : 19 : 186 ; šir.sud/gíd (.da) : 20 : 729, etc.) nous reste obscure. Voir aussi VI, § 7 ; IX, §§ 3...

mes dans la plus profonde ignorance de quasi tout ce qui était proprement phonique, sonore et musical, de ces langages, aussi bien akkadien que sumérien, qui ne résonnent plus depuis si longtemps sur quelque bouche que ce soit (VI, § 7) — repérons ici un petit nombre de telles particularités, de soi plus proches de l'«oralité» que de l'écriture (voir encore, par exemple, VII, § 17).

Ainsi, les chevilles répétitives, comme celles qui introduisent *ad nauseam* le discours direct, au moins dans les compositions en akkadien (18, 22, 26, etc.) :

«X, ayant ouvert la bouche, prit la parole
Et adressa ce discours à Y»

avec leurs multiples variantes¹. Ou encore ces épithètes stéréotypées qui accompagnent toujours, ou presque, le nom de certains hauts personnages, comme pour leur servir d'«indicatifs» : «la sainte *Inanna*», «le pasteur *Dumuzi*»; «le vénérable (mot à mot : le père) *Anu*»; «*Enlil* le Grand-Mont»; «*Enki*-le-Prince» (?)², etc. Ou encore ces répétitions, mot pour mot, d'épisodes entiers, à plusieurs moments du récit, quand nous nous contenterions de les résumer, au lieu de les reprendre, ou simplement de renvoyer à leur première mention : dans *Inanna et Enki* 11, la liste, en plus de cent articles, des «Pouvoirs» remis par le dieu à la déesse est intégralement recopiée quatre fois tout au long (IX, § 17); et, dans l'*Épopée de la Création* 50, une description identique, en plus de trente vers, reparait également à quatre reprises et à peu de distance (XIV, § 10 s.). D'autres procédés analogues, à la fois mnémotechniques et rhétoriques, sautent encore aux yeux, comme celui qui consiste à ne point désigner d'emblée avec précision le personnage — ou le lieu, ou telle autre donnée importante du récit — que l'on veut mettre en avant, mais à le décrire et l'annoncer d'abord par des généralités :

«Un jour, du haut du Ciel, *elle* voulut partir pour l'Enfer —
Du haut du Ciel, *la déesse* voulut partir pour l'Enfer —

Du haut du Ciel, *Inanna* voulut partir pour l'Enfer»... (14 : 1-3).

11. Mais, à part de tels vestiges du discours oral, agrémentés d'un certain nombre de tournures, d'images et de termes choisis — que nous ne comprenons et «sentons» pas toujours, et qui nous semblent même parfois presque incongrus —, lesquels donnent ensemble du coloris au style, tout en accusant son caractère proprement

1. FR. SONNEK, *Die Einführung der direkten Rede in den epischen Texten* (Zeitschrift für Assyriologie, 46, 1940, p. 225 s.).

2. Nombreux exemples dans K. HECKER, *Untersuchungen zur akkadischen Epik*, p. 162 s. La traduction «*Enki-le-Prince*», pour le sumérien *nin.šì.kù* répondant à l'akkadien *nīsīku*, reste douteuse. Voir W. G. LAMBERT, *Atrahasis*, p. 148 s.

« poétique ¹ », tous les documents mythologiques que nous aurons sous les yeux ont été visiblement coulés dans un moule, plus ou moins diversement découpé selon auteurs et époques, et modelés sur un schème défini qui le rende clair, non seulement dans ses détails, mais *comme ensemble* : ce sont des ouvrages *composés*. Et ce sont, à la fois — chacun à sa manière —, des œuvres littéraires et des exercices de réflexion et d'enseignement, d'explication — point capital, sur lequel il faudra s'attarder (V). Les uns sont brefs, et comme naïfs, ou frustes (31...); les autres larges, mûris, élaborés, voire savants et subtils (45, 50, 51), avec tous les degrés intermédiaires. Car, enfin, il y a au moins quinze siècles entre les plus vieux présumables (1, 5, 19, etc.; voir, du reste, VI, § 2) et le plus récent (51), et, au cours de ce laps démesuré de temps, le goût, la culture, le regard porté sur les choses, les exigences de l'esprit, la problématique et la « mentalité » ont eu largement l'occasion de progresser et de changer, sans parler des conditions existentielles particulières à chacun des auteurs et de leurs desseins. Mais, rudimentaires et quasi enfantins (du moins à *nos yeux*!), ou imposants et structurés avec vigueur, c'est la mise par écrit qui, de toute évidence, en a fait ce qu'ils sont et qui les a rendus accessibles à tous — même à nous, si loin et si longtemps après leur édition première!

Parce qu'ainsi disposés en forme, ils pouvaient *se transmettre et durer* : autre considérable avantage qui relève de l'écriture. Le discours oral, comme tel, est casuel et momentané; il n'existe que par la présence concomitante de celui qui le tient et de ceux qui l'écoutent. On ne l'entend qu'une fois, et la mémoire qu'on en garde n'étant généralement qu'assez vague et d'impression globale plutôt que de perception actuelle de toutes ses particularités, si l'on peut toujours en citer par cœur un trait, un passage plus percutant ou mieux retenu, il est pratiquement impossible de le rendre en entier, de le ruminer, d'y réfléchir objectivement, de l'expliquer, de le triturer en détail, du moins dans toutes ses dimensions et virtualités. Le discours écrit, lui, n'est pas seulement multipliable et diffusable à l'infini, dans son mot à mot, mais, une fois rédigé, il échappe à son auteur pour s'approprier à quiconque le lit. En outre, de par les mêmes détenteurs multiples, il peut être objet de relecture, de réflexion, de jugement, d'approbation ou de réserves, en toutes ses parties et en chacune. Il peut même constituer une source immédiate d'inspiration, et se trouver ainsi repris, ou tel quel, ou moyennant diverses modifications ou innovations, qui vont de l'orthographe au style, et de la texture au

1. On peut se reporter aux notes sur quelques traits de la poésie sumérienne dans S. N. KRAMER, *Le Mariage sacré*, p. 42 s.

fond. Nous aurons plus d'une occasion de nous rendre compte que si, les mythes littéraires une fois « édités », leur arrangement et leur teneur se sont en général imposés, au point que l'on s'est le plus souvent contenté de les recopier un nombre plus ou moins grand de fois (il nous reste ainsi, par exemple, pas loin de deux cents manuscrits — la plupart en lambeaux par l'injure du temps — de *Ninurta et les Pierres*/20 et X, § 2), au prix de quelques variantes de graphie ou de mise en page, voire, çà et là, de retouches en fin de compte légères (comp. X, § 18), fût-ce par changement pur et simple du nom du héros (XIV, § 23); ou alors, de les traduire, et en particulier du sumérien en akkadien (v.g. 20 : X, § 2); plus rarement de l'akkadien en sumérien (ainsi 36 : XII, § 26; 38, *it.*, § 31), selon des principes du reste plus ou moins rigoureux, il est aussi arrivé qu'on les reprît, plus à fond, et que l'on en fit ce que nous pouvons appeler des « éditions revues et corrigées » (voir, en particulier, 45-49 : XIII, § 23 s.), et même de véritables « versions » différentes : *Inanna/Ištar aux Enfers*/14 et 18, d'un côté, et *Nergal et Ereškigal*/26 A et B, de l'autre, en offrent d'éloquents exemples. De telles modifications étaient favorisées par une double circonstance. Premièrement, la « propriété littéraire » n'existait pas, dans un pays où la plupart des œuvres anciennes étaient anonymes, ou même censées composées par des dieux¹ ou transmises à leur auteur moyennant quelque « révélation divine » qu'il aurait plus ou moins prise sous la dictée (9, p. 214, n. 1; et la fin de 45, 50, 51). Ensuite, s'il pouvait se trouver, certes, des convictions individuelles dont le tenant ne démordait pas aisément, ni le dogmatisme, ni l'intolérance intellectuelle, et encore moins religieuse, n'avaient encore cours, à notre connaissance, et les motifs mythologiques, entre autres — nous aurons le loisir de le redire en plus clair : V, § 8; XVI, § 14 s. —, se prenaient plus pour des sources et canevas de pensée, des thèmes de réflexions et variations discursives, que pour des énoncés contraignants, définitifs et immuables : il suffit de jeter un œil sur le chapitre des « genèses » : théo-, cosmo- et anthropogonie (XII; aussi V, § 6), pour être pleinement édifié sur ce point.

12. Dernier résultat de la fixation des mythes par écrit : ils ont, par là, si bien échappé à leurs inventeurs et auteurs qu'ils sont devenus, sous leur forme littéraire, des *objets en soi*, se suffisant à eux-mêmes et ayant chacun, absolument, sa propre valeur. Dans la tradition orale, et jusqu'au moment où, pour la première fois, on les a couchés sur des tablettes, chacun était le produit et des cir-

1. W. G. LAMBERT, *A Catalogue of Texts and Authors (Journal of Cuneiform Studies, XVI, 1962)*, p. 64 : 1-4, et p. 68 s. : liste de neuf ouvrages, entre lesquels *Ninurta et les Pierres*/20, le *Retour de Ninurta*/21, et le grand *Traité d'astrologie* (cf. 36), attribués au dieu *Enki/Éa*.

constances, et de la problématique, de la fantaisie, de la sensibilité et de la façon de voir du temps et du milieu dans lesquels ils avaient pris naissance et valeur. Une fois passés en écriture, de tels liens, qui n'étaient point tous apparents en leur texte, se sont rompus, et l'on a pu lire, relire et ruminer ces textes *en eux-mêmes*, dans l'ignorance ou la négligence totale de leur cadre et conditionnement natifs, chaque lecteur, en son temps et lieu, les accommodant à son optique personnelle — ce qui pouvait aller jusqu'à modifier plus ou moins profondément leur valeur significative. Par exemple, il est clair que l'*Épopée de la Création* 150, à l'origine simple apologie et explication de la prééminence acquise par *Marduk* sur l'univers entier, est devenue plus tard ce dont elle porte le nom aujourd'hui : une sorte d'exposé de la « doctrine » babylonienne touchant la « Création » : les origines du monde ; c'est à ce titre qu'on la trouve condensée par Bérosee, vers 300, et par Damascius, sept siècles plus tard (XIV, §§ 23, 24).

Cette façon d'autonomie des œuvres mythologiques littéraires, impensable tant qu'on ne les pouvait diffuser que de bouche à oreille, a permis de les analyser et décomposer en péripiéties et périopies, que l'on a pu traiter, parfois, comme des briques sorties d'un mur et remployables, ou telles quelles, ou moyennant quelque minime ou plus sérieuse révision. Il ne s'agit point là de ces thèmes de folklore, qui voltigent partout et inspirent des récits à la fois apparentés et plus ou moins divergents : on les retrouve en mythologie, et leur rôle est important dans la formation des mythes ; mais ils n'ont de soi rien à faire avec leur mise par écrit, qui nous retient ici. Je veux parler de passages élaborés, transportés, parfois mot pour mot — ou simplement cités : ainsi XVI, § 3 s. : *f* —, d'un œuvre écrite à l'autre : c'est le cas, par exemple, du début d'*Istar aux Enfers* 18, qui se retrouve dans la « version récente » de *Nergal et Ereškigal* 26 B ; et même dans la version ninivite de *Gilgameš*, VII/ IV : 33-39 (voir XI, § 12). Il y a d'autres tels transferts, aussi patents ou plus discrets, mais non moins assurés. Si le discours oral ne peut donner que des inspirations, des thèmes, des « idées », le discours écrit fournit, en sus, du matériel littéraire.

Nous aurons, du reste, à admirer encore un autre résultat, tout à fait étonnant, du travail de la pensée sur le texte écrit, par l'*analyse des mots tels qu'ils étaient écrits*, principe d'une exégèse subtile et ingénieuse, même si notre propre sens critique la juge inacceptable (voir, en particulier, XIII, § 15, et XIV, § 18¹).

Pour reprendre d'un mot l'entier développement qui précède : c'est bel et bien l'écriture, le passage à la tradition écrite, qui a créé, en Mésopotamie, non certes les *mythes* en eux-mêmes, leurs

1. *Mésopotamie*, p. 113 s.

thèmes ou leurs agencements radicaux, mais en vérité la *mythologie*, du moins comme ensemble littéraire, sinon comme système de pensée, ou, si l'on n'a pas peur des mots, discipline de l'esprit. Voilà un autre aspect, plus profond, qu'il nous reste à définir, même si nous devons, pour mieux faire, prendre les choses d'assez haut.

IV

LA RELIGION

1. Pour en venir, maintenant, à ces œuvres qui composent l'ensemble littéraire de la mythologie, il suffit d'un regard sur la première venue pour s'aviser, avant même d'avoir réfléchi sur leur signification, leur structure et la logique qui les justifie, qu'elles baignent toutes également dans un contexte surnaturel. Prenons donc pour admis qu'au moins en Mésopotamie (car je n'entends pas, dans ce livre, m'évader hors des limites culturelles de ma compétence), la religion constituait, d'une manière à préciser, le cadre propre de la mythologie, et commençons, en bonne méthode, par en rappeler les linéaments¹.

2. Le terme de *religion* définit l'attitude des hommes vis-à-vis d'un ordre de choses qu'ils appréhendent obscurément et d'instinct comme radicalement supérieur à eux-mêmes et à tout ce qui les environne ici-bas. Comparable à l'amour, qui se fonde d'abord sur cette autre impulsion, tout aussi spontanée et irraisonnée, qui nous porte avec force vers un autre individu de notre espèce, dans lequel nous pressentons comme un complément, un enrichissement de notre personne et de notre vie, la religion suit un tracé analogue, si ce n'est qu'elle n'évolue pas sur le plan horizontal, à la recherche de l'« autre », mais vertical, du « sur-naturel ».

Ce surnaturel, que depuis R. Otto on appelle volontiers le « sacré », ou le « numineux », peut susciter en nous une double émotion : ou nous le redoutons et nous sentons pris devant lui d'un sentiment de crainte et d'éloignement ; ou il nous attire, nous l'admirons et éprouvons comme un besoin de nous rapprocher de lui. Car il fascine et inquiète, comme tout ce qui éblouit. Telles sont les deux directions principales du *sentiment religieux*, à la racine psychologique de toute religion.

1. *Mésopotamie*, p. 243 s.

Comme les amoureux cherchent toujours à mieux connaître l'objet de leur attachement, avant d'adopter envers lui une attitude et un comportement dérivés à la fois de la qualité de leur lien et de l'idée qu'ils se font de cet être qui les bouleverse et les hante, l'obscur appréhension du sacré nous pousse régulièrement à le vouloir mieux discerner, à le sortir de sa virtualité et pénombre : à le connaître ; et puisque, n'étant par hypothèse pas de ce monde, il ne nous est pas immédiatement perceptible, à l'imaginer, en nous forgeant, en accord avec notre vision et sentiment des choses, tout un système de représentations à son sujet : toute une *idéologie religieuse*, autre élément fondamental de chaque religion. Et, troisième composante essentielle, sentiment religieux et idéologie religieuse combinés nous dictent, vis-à-vis de leur objet, un *comportement religieux*, pour manifester et traduire, et ce que nous éprouvons à son endroit, et ce que nous imaginons savoir de lui.

3. Ces éléments radicaux de toute religion, qui confèrent à chacune son originalité et qui la définissent, peuvent avoir une source « historique » : un puissant esprit religieux qui, en un point identifiable du passé, a su se faire, puis imposer autour de lui et, finalement, institutionnaliser, ses propres émotions et convictions religieuses, son système particulier du surnaturel. C'est notamment le cas de ces grands édifices que nous connaissons le mieux de nos jours : Judaïsme, Christianisme, Islâm en Occident, Bouddhisme en Orient. Ce qui les caractérise et nous les ferait reconnaître d'emblée, même si nous n'avions point, d'autre part, de quoi en documenter la naissance et la diffusion, c'est l'espèce de lien vital, d'aimantation interne, qui les rattache à leur fondateur, à ses volontés, à son esprit, rendus présents à leurs fidèles à la fois par des « écritures saintes » censées remonter à lui ou à son entourage immédiat, et par des zéloteurs de sa doctrine qui, à la façon d'un gyroscope autorégulateur, tendent constamment à rectifier dans la ligne d'envoi — au moins présumée — l'attitude cordiale, l'idéologie et la conduite de ces mêmes fidèles. Quelques modifications, enrichissements, déviations et réformes que subissent ces « religions historiques » au cours des âges, ceux qui en sont responsables, ou ceux qui y résistent, se réfèrent toujours — à bon ou mauvais droit, c'est une autre question — à ses principes de départ, rattachés à la volonté du fondateur et consignés dans les « livres saints ».

En revanche, la plupart des religions éloignées de nous dans le lieu et le temps n'ont rien d'« historique », au sens défini à l'instant. Elles sont ce que l'on peut appeler « primitives » : non seulement leurs origines se dérobent dans le recul d'un passé antérieur ou extérieur à l'Histoire, autrement inconnu et inconnaisable, mais elles ignorent cette perpétuelle référence aux volontés d'un « fondateur », ces « textes sacrés » qui en arrêtent les croyances et les pra-

tiques et ces autorités spécialisées qui les contrôlent ; on n'y perçoit jamais le moindre renvoi, impulsif ou correctif, à un idéal liminaire, une direction exactement définie, *a principio*, des mouvements du cœur, de la pensée ou de la conduite. Elles ne dépendent pas d'un créateur, elles ne perpétuent point un système dûment élaboré : elles traduisent, simplement, les représentations collectives du sacré par une communauté que seule sa tradition immémoriale a éduquée et orientée, en ce domaine comme dans tous les autres. Une « religion primitive », en fin de compte, n'est guère que l'application, au domaine du surnaturel, des tendances, des dispositions, du sentiment et de la hiérarchie des valeurs, des attitudes générales propres à la culture et à la civilisation dans lesquelles elle baigne. Aussi n'y est-il pas question de « livres saints » ou d'interprètes qualifiés pour la définir, la réglementer ou la défendre ; et pas davantage de « réformes », de luttes idéologiques ou éthiques pour faire triompher telle ou telle orientation au nom de principes contraignants : elle évolue, simplement, au gré des mouvements de la culture dont elle représente la face tournée vers le surnaturel.

Pour qui redoute, à bon droit, en matière de savoir, le flou et l'à-peu-près, sinon l'enrouillamini et le pathos dont on fait tant de cas par les temps qui courent, de telles définitions sont indispensables à la meilleure intelligence d'un système religieux quel qu'il soit, à commencer par celui de la Mésopotamie. On ne m'en tiendra donc pas rigueur si j'y ai traîné quelque peu.

4. La religion propre à ce pays n'était pas « historique », mais « primitive ». C'est-à-dire, d'abord, que son régime se trouvait comparable à celui de son droit non écrit¹, lequel ne connaissait ni lois explicites ni préceptes formels, mais seulement des habitudes, des réflexes, des schèmes virtuels, reçus par l'éducation et l'exemple, latents dans la conscience et permettant à chacun de résoudre, au jour le jour, par recours instinctif à l'analogie, les problèmes particuliers de sa conduite, et qui, justement parce qu'ils n'étaient jamais énoncés en termes propres et *ne varietur*, proposaient couramment, pour un problème identique, des solutions dans le même esprit général, certes, mais matériellement différentes — ce que n'eût pas admis le droit écrit. C'est là une donnée capitale, et nous aurons plus d'une occasion d'en estimer le poids à mesure que nous lirons et étudierons nos mythes : la religion, en Mésopotamie ancienne, n'était faite que d'habitudes, de règles vagues et implicites, d'orientations plus que de maximes et d'« articles de foi », le tout acquis par l'éducation, en même temps que la culture et les habitudes de vie traditionnelles. Ses « fidèles » eux-mêmes n'ont

1. *Mésopotamie*, p. 220.

jamais songé à se la définir et à la fixer distinctement et sans ambages — pas plus que les Chinois n'ont eu l'idée, avant que le modèle leur en fût venu du dehors et fort tard, de se composer des grammaires de leur langue, qu'ils apprenaient, depuis la nuit des temps, d'enfance et sans qu'il leur fût nécessaire d'en analyser la structure. C'est nous qui, pour comprendre un système religieux si différent du nôtre, le mettons en formules, à notre manière, en le déduisant et l'abstrayant de la multitude de manifestations religieuses dont nos documents nous ont préservé le souvenir et le détail — au risque de le gauchir ou de le pétrifier plus ou moins.

5. Le *sentiment religieux* qui le commandait, largement répercuté par quantité de textes, à commencer par des hymnes et des prières sans nombre, adresses solennelles ou plus intimes aux titulaires du sacré, mais qui se trahit également un peu partout ailleurs — jusque dans les représentations plastiques du monde d'En-haut —, ne semble guère avoir été du type « centripète » : d'un certain attrait exercé par le surnaturel sur le cœur des hommes. Vis-à-vis de leurs dieux, les anciens Mésopotamiens ont, de toute évidence, toujours gardé un très vif sentiment des *distances* qui les séparaient d'eux. Ils éprouvaient à leur endroit la plus vive admiration et le plus grand respect, mais comme à l'égard de personnages trop haut placés et trop loin pour que l'on songeât, seulement, à s'attacher à eux. Une pareille attitude n'avait rien de « mystique », mais, pour ainsi parler, plutôt de « servile » : telle la contenance d'un chétif homme de peine devant son majestueux, altissime, suréminent seigneur et maître. Preuve, s'il en fallait, de son caractère foncier, universel et prédominant, cette même disposition, disons, en un seul mot, de *transcendance*, commande, en fait, nous l'allons voir, toutes les représentations religieuses et la conduite à l'égard du monde d'En-haut.

6. En matière d'*idéologie religieuse*, les habitants de cet antique pays se sont donc trouvés — bien avant l'Histoire — devant la nécessité de donner forme et contenu à cet « ordre de choses tout à fait supérieur à eux et à tout ce qui les environnait ici-bas ». Il se manifestait d'abord à leurs yeux, la chose va de soi, dans les étonnantes et puissantes énergies du fonctionnement de la Nature, qui leur en imposaient et qui, même à nous, que la « science » a plus ou moins blasés et déprivés de quasi toute capacité d'étonnement et d'admiration, en imposent toujours pour peu que nous retrouvions une certaine fraîcheur et naïveté du regard. Ce ciel immense au-dessus d'eux, et cette terre sans fin sous leurs pieds ; ces astres innombrables, fascinateurs et suivant chacun obstinément sa route indéclinable ; ces formidables météores : le vent, la pluie, l'orage avec ses fracas et ses foudres ; cette interminable et secrète nappe d'eau douce, évidemment sous-jacente à la terre puisqu'elle

en découlait et jaillissait par les puits et les sources¹ ; ces cours d'eau, et avant tout ces deux fleuves magnifiques, bienfaisants et superbes qui, d'un rythme annuel infailible, «apportaient la vie au pays» ; cette mer infinie, tumultueuse, opulente et secrète ; ce feu énigmatique, indispensable et parfois ravageur ; cette pousse des plantes et ce croît des animaux, aussi étonnants que le rut des bêtes et l'irrésistible passion amoureuse des humains : tous ces phénomènes, et bien d'autres encore, énormes et surprenants, mais perpétuels et réguliers, et paraissant donc émaner de desseins réfléchis, de décisions calculées, d'une volonté délibérée et pareille à celle qui commande à notre vie à chacun, composaient autant de facettes d'une même puissance surnaturelle, devant laquelle ils se sentaient remplis d'admiration, de révérence, de perplexité et d'effroi.

Pour en rendre compte, en écarter le mystère et l'absurdité apparente, ils n'ont rien trouvé de mieux que de recourir au seul type de causalité libre et efficace qui leur était familier : la leur propre, et de poser, au-delà, ou à l'intérieur de chacune de telles manifestations d'une force énigmatique et surhumaine, comme son moteur et animateur caché, une personnalité comparable à la leur : active, spontanée et réfléchie ; mais, vu l'énormité de son œuvre, mise en quelque sorte au superlatif de nos capacités et dotée à la fois d'un pouvoir et d'une intelligence considérablement au-dessus des nôtres et, de toute évidence, inaccessible à nos faiblesses : la mort, mais aussi la maladie et la peine ou la déchéance. C'est ce que l'on appelle l'*anthropomorphisme*. Cette conception à la fois humaine et surhumaine du sacré, ils lui avaient donné une dénomination spécifique qui définissait la nature de ces êtres mystérieux et surnaturels : dingir en sumérien, et *ilu* en akkadien, termes dont nous ignorons l'origine et ne pouvons donc percevoir le sens radical, mais qui évoquaient une constitution comparable à la nôtre, et portée par des individus dont la supériorité était telle, sur nous, que, pour s'en faire une petite idée, il fallait partir, non pas de l'homme de la rue, mais de la classe supérieure des souverains. J'en parle au pluriel, du fait que chaque grand phénomène inexplicable de la marche du monde devait avoir son dirigeant, son manipulateur, son moteur : les Mésopotamiens étaient *polythéistes*.

De là provient le nombre surprenant de divinités qui se présentent à nous dès les plus anciens textes déchiffrables, et jusqu'à la fin du III^e millénaire, voire un peu plus tard encore : il y en a plus de mille. Ces dénominations, pourtant, ont chance de dépasser en nombre les personnalités qu'elles évoquent, du fait, par exemple, de qualificatifs que nous prenons pour des noms propres et personnels, ou d'appellations localement différentes, que nous ne

1. C'est ce que l'on appelait l'Apsû, ou l'Engur (voir encore VII, § 23 et *passim*).

savons plus interpréter, le plus souvent, pour un seul et même personnage¹. Toutefois, même opérés ce tri et cette redistribution — s'ils étaient à notre portée —, il en resterait encore, à vue de pays, une quantité respectable : quelques centaines, apparemment, d'autant que ce nombre pourrait bien être resté, autrefois, longtemps ouvert...

7. Chacune de ces divinités était donc rattachable d'abord à l'un des grands secteurs ou des grands mouvements de la nature. *An* était le dieu de la partie supérieure de l'univers, de l'En-haut, du Ciel, et *Ki*, de l'En-bas, de la Terre ; *Enlil*, celui de l'espace, aérien et mobile, intermédiaire, quelque chose, si l'on veut, comme l'air, l'atmosphère ; *Enki*, celui de l'*Apsû* : la nappe souterraine d'eau douce ; *Utu*, celui du Soleil ; *Nanna*, de la Lune ; et d'autres se trouvaient en charge des divers astres et constellations, comme *Dilbat/Delebat* de notre planète Vénus ; *Iskur* était le dieu de l'orage, de la pluie, des précipitations et des vents ; *Enbilulu* présidait au régime des cours d'eau et principalement du Tigre et de l'Euphrate ; *Gibil* commandait au feu ; *Aïnan* à la pousse des plantes, et principalement des céréales ; *Lahar* au croît du bétail ; et *Inanna* au rut et à l'accouplement... Et bien d'autres encore, dont le nom ne nous dit parfois plus rien et la « spécialité » nous demeure obscure. Où s'arrêter lorsqu'on s'est décidé à découper en compartiments le monde, animé et inanimé, pour confier chacun à la responsabilité et à l'animation d'un être surnaturel, chargé de rendre compte, et de son existence, et de ses mouvements ? Par exemple, il y avait une divinité pour veiller au régime particulier de la steppe, qui frangeait le pays cultivé et habité : son « nom » était transparent, en même temps que vague, à nos yeux (le cas est fréquent) : *Nin-edinna*, la « Dame-de-la-steppe ». Dans ce même environnement, mais comme un rang plus bas, une autre avait autorité sur un moindre secteur : la troupe des menus animaux sauvages qui le hantaient : *Nin-kilim*, la « Dame des petits-rongeurs ». Et ainsi de suite... Dans la même logique, on a jugé indispensable de rendre compte d'identique façon des phénomènes, non plus de la nature, mais de la culture, dont la simple existence, les secrets

1. Ainsi, dans l'État de Lagaš, dont Girsu était une ville importante, le dieu *Ninurta* portait-il le nom de « Seigneur de Girsu » : *Nin.girsu* (X, §§ 1 et 18). Tout au long de ces mythes, on trouvera, appliquées à des divinités différentes, des désignations vagues ou générales, à valeur d'épithètes, comme *Nin.mah* : « Très haute-dame » (l'épouse d'*Enki*, semble-t-il, dans 7 : 33 s. ; l'épouse d'*Enlil* dans 20 : 369 s. ; la sœur d'*Enlil* dans 2 : 128...); *Nin.tu* : « Dame-de-la-mise-au-monde » (l'épouse d'*Enlil* dans 2 : 152, etc. ; l'épouse d'*Enki* dans 5 : 63 s. ; la sœur d'*Enlil* dans 6 : 394 ; et la grande Déesse-mère, *ibid.* : 77) ; *Nin.hursag* : « Dame-des-monts » (l'épouse d'*Enlil* dans 20 : 394 ; l'épouse d'*Enki* dans 5 : 78), etc. ; voir encore § 10. Très tôt a également joué le *syncretisme* (par exemple, VII, § 11 s. ; X, § 5, 10^e...) : une personnalité divine plus forte — autrement dit d'un plus grand impact sur la dévotion commune — absorbant, pour un temps, ou un lieu, ou à jamais et partout, les prérogatives, les qualités et les « pouvoirs » d'une autre.

et les réussites surprenantes suscitaient presque autant la stupeur et la vague appréhension d'une présence surnaturelle : le mythe d'*Inanna et Enki*/11 : IX, § 21, par exemple, en donne une belle idée. C'est ainsi que l'on avait remis au patronage d'autant de divinités les techniques pratiquées dans tout le pays et capitales pour son économie, comme la briqueterie à *Kulla* ; l'agriculture à *Enkimdu* ; la bergerie à *Dumuzi* ; la filature et la fabrication des étoffes à *Uttu* ; le travail du bois à *Nin-ildu* ; celui des pierres fines à *Nin-zadim*, et celui des métaux à *Nin-simug* ; et, pour n'en nommer plus qu'une, l'écriture à *Nisaba* (ou *Nidaba*)... Les noms de ces dieux-patrons et directeurs, signalons-le par parenthèse, ont changé quelquefois, suivant les traditions et les époques, ce qui n'a rien pour surprendre dans une telle religion. Ici encore, la « division du travail » pouvait se pousser plus avant, et les « charges » et leurs responsables surnaturels se démultiplier d'autant. Le mythe d'*Enki, ordonnateur du monde*/6 jette une vive lumière sur un tel panorama religieux.

8. Pour nombreux qu'aient été ces représentants du monde naturel, ils avaient en eux de quoi n'en pas demeurer simple attrouplement et multitude en désordre : leurs « inventeurs », ne leur ayant pas seulement attribué leur propre nature et culture, mais l'état même et les prérogatives de leurs chefs, pouvaient donc, par ce biais, les structurer et les hiérarchiser, d'autant que la classification et la mise en ordre des choses semblent avoir été depuis toujours un des traits particuliers et frappants du génie mésopotamien.

Ils ont donc organisé les dieux tout d'abord en familles construites comme celles d'ici-bas, c'est-à-dire patriarcales et foncièrement monogames : le père, en tête, avec, auprès de lui, son épouse première, à laquelle pouvaient être adjointes, en retrait, d'autres femmes légitimes, voire des hétaires ; autour d'eux vivaient leurs enfants — divinités plus « jeunes », plus récemment introduites ou adoptées comme telles, ou d'un moindre rayonnement ; et, situation inimaginable chez les éphémères humains, mais qui allait de soi chez les dieux immortels : leurs ascendants et ancêtres, en entendant par là des divinités plus « anciennes », et dont le culte archaïque était devenu moins actuel dans la dévotion populaire, en raison d'accidents divers. Ce premier classement permettait de ranger la population divine en un certain nombre de menus groupes familiaux, reliés entre eux par des parentés plus lointaines, puisque tous les dieux étaient « frères », c'est-à-dire communiaient dans la même nature de *dingir/ilu*, comme tous les hommes dans la condition humaine de *lú/awilu*. Ainsi pouvait-on faire face à un accroissement toujours possible du personnel d'En-haut. Car le procès de « création » des dieux par leurs fidèles, s'il nous échappe complètement, ou dans la nuit de la Préhistoire, ou dans ces moments

de l'Histoire où les choses « commencent » et que nul document n'enregistre jamais, s'est vraisemblablement prolongé sur des siècles, coextensif à la propre édification de la civilisation locale, dont cette religion n'était, comme on l'a marqué, qu'une des expressions. Il lui a fallu s'adapter, en particulier, aux développements politiques successifs, depuis les plus archaïques communautés villageoises autonomes jusqu'à la formation des Cités-États (II, § 8), puis des royaumes (II, §§ 9, 11) et à leurs vicissitudes, en passant par toutes les alliances, fusions et annexions commandées par des impératifs économiques, ou résultant de la violence et de la guerre.

9. Ici intervenait le second critère de rangement, plus proprement politique, celui-là. D'emblée assimilés, en mieux, aux maisons souveraines, les dieux et leur famille jouaient donc, dans une communauté donnée, le rôle du chef surnaturel des détenteurs du pouvoir local, lesquels, selon la vision inversée de leurs fidèles, étaient censés tenir d'eux leur autorité et fonctionner comme leurs vicaire. Une telle manière de voir a eu pour résultat que les « familles » des dieux ont été imaginées et construites sur le patron du gouvernement du pays, par tradition immémoriale résolument monarchique. Vivant en leur temple, comme les rois et leur cour dans le palais, le père, c'était le souverain et, comme tel, il n'avait pas seulement autour de lui sa famille, mais ses familiers, ses officiers, ses fondés de pouvoir, ses fonctionnaires, ses domestiques — toutes divinités de moindre éclat et qu'on pouvait de la sorte annexer utilement à un groupe. C'est ainsi qu'à l'époque des Cités-États, au moment où commence pour nous l'histoire du pays, chacune de ces unités politiques se présente à nous avec, à sa tête, au-dessus de son chef temporel et pour son gouvernement surnaturel, un regroupement de divinités dûment organisées et hiérarchisées, à l'image de la maison royale, et que nous appelons un « panthéon local », autour de son chef le souverain divin de la ville et de son territoire — *An* à Uruk ; *Enlil* à Nippur ; *Enki* à Éridu ; *Nanna* à Ur, etc. Chacun avait auprès de lui son épouse et parèdre : *Ninlil* avec *Enlil* ; *Damgalnunna* avec *Enki* ; *Ningal* avec *Nanna*, et ainsi de suite. Chacun avait aussi ses enfants, tel *Asalluhi* pour *Enki* ; et toute sa famille et maison...

Toutefois — ceci est capital —, comme les cités, politiquement séparées, vivaient toutes consciemment du même fonds culturel partagé, leurs panthéons à chacune, s'ils se distinguaient les uns des autres par leur personnel et son rangement, loin de s'opposer le moins du monde entre eux, composaient ensemble le panthéon commun au pays tout entier de ce temps : autrement dit, chaque divinité avait valeur de représentante du monde d'En-haut, même aux yeux des sujets d'une autre unité politique, dans le panthéon

desquels elle ne figurait pas de fait, pour la raison qu'ils n'éprouvaient pas à son endroit de dévotion particulière.

10. Produit d'une telle attitude religieuse, mais aussi de brassages nombreux au cours de longs siècles, depuis avant l'histoire ; de démultiplications du même personnage en plusieurs individualités porteuses de dénominations et de titres différents selon les lieux et les temps (§ 6) ; ou encore, tout au rebours, de syncrétismes, par identification et fusion de divinités suffisamment proches par elles-mêmes, ou rapprochées par les événements, et dont la plus vigoureuse absorbait les prérogatives, la nature et le nom des autres (p. 61, n. 1), ce panthéon était donc luxuriant et touffu, avec des centaines de membres, comme on l'a signalé d'emblée. Mais, sur les tendances et critères marqués à l'instant, il semble bien, dès avant la moitié du III^e millénaire, avoir été, en lui-même et dans sa généralité, rangé, structuré et hiérarchisé en un système unique, reconnu de toutes les Cités-États, et qui se complétait, pour chacune, de son panthéon propre. Cette mise en ordre est, sans doute, en partie, l'effet de la dévotion commune, laquelle, avec le temps, avait marqué ses préférences et fait ses choix ; mais il y a toutes chances qu'y soit intervenue également une entente formelle de toutes les unités politiques, dans le but de créer entre elles une sorte d'amphictyonie, autour de la ville de Nippur, siège du dieu *Enlil* choisi pour souverain — nous ignorons pourquoi — et, de ce fait, capitale purement religieuse, et qui n'a jamais joué le moindre rôle expressément politique.

Du système en question nous connaissons surtout les plus hauts personnages, les « dieux suprêmes », lesquels devaient garder cette place plus ou moins jusqu'à la fin de l'histoire du pays, en dépit de l'évolution ultérieure. C'étaient trois dieux : *An*, *Enlil* et *Enki*. On leur avait d'abord adjoint une déesse-mère, comme si la présence d'un élément féminin, et surtout maternel, au plus haut rang du monde surnaturel, avait été jugée indispensable. Elle n'apparaît pas souvent dans la liste des trois (voir notamment 39 : 7 et 48 ; 46, I : 47 ; et aussi 6 : 74-78) ; mais on la fait volontiers intervenir, en particulier dans les mythes d'origine, sous des noms et des titres divers : Dame des dieux / *Bêlit-ili* (45, I : 189, etc.), ou « de tous les dieux » (*ibid.* : 248) ; Matrice, Matrice universelle (*ibid.*) ; *Mammi* (*ibid.* ; aussi 22 B, I/III : 122 s., etc.) ; *Nintu* (45, I, 198, etc.) ; Mère-première (7 : 17) ; *Nammu* (26 B, I : 36', [41']), Très-haute Dame (*Nin.mah* 39 : 7 et 48), ou simplement Très-haute : *Mah* (22 A, II : 36 s.), etc. ; et sans que l'on discerne toujours clairement sa position exacte, voire sa qualité d'épouse de l'un des trois grands dieux, surtout *Enlil* — ou de leur mère, ou même leur aïeule, à tous. Ceux-ci étaient toujours cités dans cet ordre d'importance : *An*, *Enlil* et *Enki*. Conformément à l'idéologie monarchi-

que traditionnelle, ils détenaient l'autorité souveraine sur l'univers des dieux, des hommes et des choses. Mais, simple regroupement de trois personnages, simple triade, ils ne l'exerçaient pas à équipollence, par une manière de triumvirat : ils représentaient chacun l'une des faces du pouvoir, ainsi complété en leurs trois fonctions et personnes. L'autorité proprement dite, le commandement efficace, était entre les mains d'*Enlil*. *An* n'était pas seulement son père, mais surtout le fondateur et garant de la dynastie divine régnante, retiré, en quelque sorte, et laissant le pouvoir effectif à son fils, mais toujours auréolé de son prestige, et ultime recours en cas de crise grave. *Enki*, lui, tenait ce que j'ai appelé la « fonction technique du pouvoir »¹ : le plus intelligent, le plus informé, avisé, subtil et sage, le plus actif aussi, il était, auprès du souverain, comme le vizir des contes arabes auprès du sultan : premier ministre, conseiller, expert en toutes choses, débloquent toutes les impasses et résolvant toutes les difficultés — en somme l'œil et le cerveau du monarque dont il guidait et plus d'une fois corrigeait (voir notamment XIII, § 28) le bras aisément maladroit ou brutal, assurant de la sorte le bon et fructueux exercice de l'autorité.

Un pareil arrangement n'a sans doute, pour plusieurs siècles encore, pas mis totalement fin aux tensions entre les grands sanctuaires, en particulier l'Éanna de *An* à Uruk, et surtout l'Ékur d'*Enlil* à Nippur et l'É. Apsû d'*Enki* à Éridu, chaque clergé cherchant à imposer la priorité de son titulaire, autour duquel on avait construit sur place toute une mythologie pour démontrer cette prééminence. De telles rivalités on trouvera des traces, plus ou moins subtiles, çà et là : voir par exemple X, § 28, et XIII, § 28.

11. Hormis quelques dénominations de divinités du bas chœur, que nous sommes incapables d'analyser, et dont certaines subsistent peut-être de ces populations archaïques « de substrat », ni sémitiques ni sumériennes, occupantes premières du territoire, presque toutes les personnalités divines incluses dans le panthéon général, à commencer par les plus éminentes, portent des noms sumériens (dont une bonne proportion, en *En*..., ou *Nin*... « Maître/Seigneur ou Dame de... », ne sont guère, en somme, que des façons d'épithètes) ; à peine en discerne-t-on quelques-unes relevant du fonds sémitique, comme *El* et *Istar*. Si les Sémites — on pouvait s'y attendre — y avaient donc mis du leur, il est clair que, comme l'ensemble du système culturel, non seulement la masse du panthéon, mais sa structure essentielle et apparemment la propre conception générale du divin et de son rôle, à l'époque, portaient d'abord la griffe des Sumériens.

1. *Mésopotamie*, p. 280 s.

12. Les choses vont bouger surtout à partir du moment où, ces derniers disparus à jamais — dès avant la fin du III^e millénaire, sans doute —, le patrimoine culturel tombera entre les mains des seuls Sémites : l'ancienne assise « akkadienne », puis les Amurrites venus s'y agréger.

Comme en d'autres départements de la civilisation, ces changements ne se sont dévoilés qu'au ralenti, quasi insensibles, d'autant plus difficiles à déceler que les amorces en devaient préexister souvent, discrètes ou virtuelles, dans l'état antérieur des choses, que nous ne connaissons pas bien. Nous n'avons pas à les suivre ici, ni même à les énumérer, mais seulement à dresser une large esquisse de la « nouvelle » conception du divin, n'en soulignant que les gros traits, pour marquer mieux le contraste global avec l'ancien ordre des choses.

On note, tout d'abord, assez vite, et surtout dès la fin du III^e millénaire, la multiplication, en tout cas la plus fréquente mise en avant des noms divins proprement sémitiques — ce qui implique, par aventure, l'introduction de personnalités nouvelles dans le panthéon, à tout le moins l'attention ou la dévotion plus grandes qui leur sont désormais portées : *Adad*, *Amurru* (voir le *Mariage de Martu* 25), *Dagan*, *Marduk*, *Nârum*, *Šîn* et *Šamaš*..., pour ne citer que les plus éminents. La dénomination d'anciens dieux sumériens s'akkadise, comme *An* en *Anu*, ou se voit substituer des noms nouveaux, réellement sumériens quelquefois (ainsi *Damkina* : « Épouse fidèle/authentique », au lieu de *Damgalnunna* : « Grande épouse du Prince », pour la parèdre d'*Enki*), d'autres fois en apparence : tel *Ēa* pour *Enki*¹. Un certain nombre de ces divinités sémitiques en absorbent, par syncrétisme (p. 61, note), de sumériennes, enrichissant leur propre personnalité de traits nouveaux empruntés : *Adad* supplante *Iskur*; *Šîn*, que l'on écrit aussi *Su'en*, *Nanna*, et *Šamaš*, *Utu*, par exemple. La plus spectaculaire de ces annexions est le fait de la déesse sémitique *Ištar*, au passé compliqué, et qui semble s'être présentée d'abord comme une divinité avant tout belliqueuse : elle a résorbé non seulement la sumérienne *Inanna*, déesse de l'amour physique, mais *Delebat*, déesse de la planète que nous appelons encore Vénus, accumulant en soi toutes leurs spécialités et prérogatives surajoutées aux siennes²; sa personnalité est devenue de la sorte si exubérante et envahissante que presque toutes les anciennes déesses ont en fin de compte pâli et se sont quasiment effacées devant elle : son nom a fini par s'entendre, comme *a potiori*, de la nature divine au féminin...

1. Sur ces deux noms : *Mésopotamie*, p. 282.

2. Brève discussion des problèmes posés par la personnalité composite et complexe de cette déesse dans *La Femme, l'Amour et la Guerre en Mésopotamie ancienne*, p. 165 s. de Poikila. *Études offertes à Jean-Pierre Vernant*.

13. On note encore, à la même époque, une forte réduction du personnel divin. Quantité de noms antiques subsistent, certes, et avec eux la personnalité surnaturelle que chacun désignait, et son rôle dans l'univers. Mais la plupart ne sont plus guère invoqués que dans les ouvrages savants des théologiens (y compris bien des mythes) ou dans les grimoires traditionnels des exorcistes, et paraissent plus ou moins sortis de la dévotion commune — un peu comme, chez nous, bien des saints et des saintes, jadis célébrés et fameux, aujourd'hui presque oubliés, titulaires de quelque vétuste chapelle, ou enfouis chez les hagiographes. Seuls continuent d'attiser les diverses manifestations du sentiment religieux les plus grands d'entre eux, antiques ou plus récemment intronisés ou exaltés : *Anu*, *Enlil*, *Enki* (sous son nouveau nom d'*Éa*) tiennent toujours leur rang suprême ; *Istar*, comme on l'a dit, se taille une place de choix ; on continue de vénérer, sous ses diverses dénominations (§ 10), la vieille déesse-mère. Portant plus régulièrement, désormais, leur nom sémitique, les dieux des astres et des météores : *Sin*/*Su'en* pour la Lune, *Šamaš* pour le Soleil et *Adad* pour les pluies et les vents, gardent une place notable dans la dévotion commune. De même les divinités souveraines de l'Enfer : *Nergal* et *Ereškigal*, son épouse, qui préservent leur vieux nom sumérien. Et quelques autres encore, qui n'ont pas trouvé de répondant parmi le personnel divin sémitique : tels *Ninurta*/*Ningirsu* et *Dumuzi*, que l'on rendait *Tammuz* en akkadien. Sans parler des appellations de groupes : *Anunna*/*Anunaki* et *Igigu*/*Igigi*, ultérieurement spécialisées pour désigner la population surnaturelle logée dans le Ciel ou l'Enfer, ou les deux¹. Tout se passe comme si la religiosité et la dévotion collectives se trouvaient désormais moins dispersées, beaucoup plus polarisées qu'autrefois, sur un nombre plus réduit de représentants plus typés du sacré. D'autant que la fin du régime des Cités-États et l'unification du pays en un ou deux royaumes avaient rejeté dans l'ombre les panthéons locaux, remplacés par une cour céleste restreinte et plus directement proposée à l'admiration, au respect, à la vénération de tous.

1. Les *Anunna*, désignation sumérienne (« Progéniture du Prince »), akkadisée en *Anunaku*, *Anunaki*, semblent avoir constitué d'abord le groupe des plus grands dieux, jouant dans la communauté divine les rôles principaux de commandement, tandis que les *Igigu*, *Igigi*, terme plus récent, d'origine possiblement sémitique, mais de sens radical inconnu, désignait la troupe des dieux « travailleurs », du bas chœur : c'est la situation que suppose le début de 45. Plus tard, la différence s'est estompée, et chacun de ces deux vocables a pu se recouvrir avec l'autre ou se référer, à l'occasion, soit à l'ensemble des dieux, soit à telle ou telle de leurs catégories. *Anunaku*, par exemple, s'est volontiers entendu des divinités résidant en Enfer, comme on le voit en 18 : 32 — alors que, dans la version sumérienne (14 : 274), le répondant *Anunna* désigne le groupe des dieux infernaux majeurs, constitués en assemblée et qui y prennent les décisions capitales.

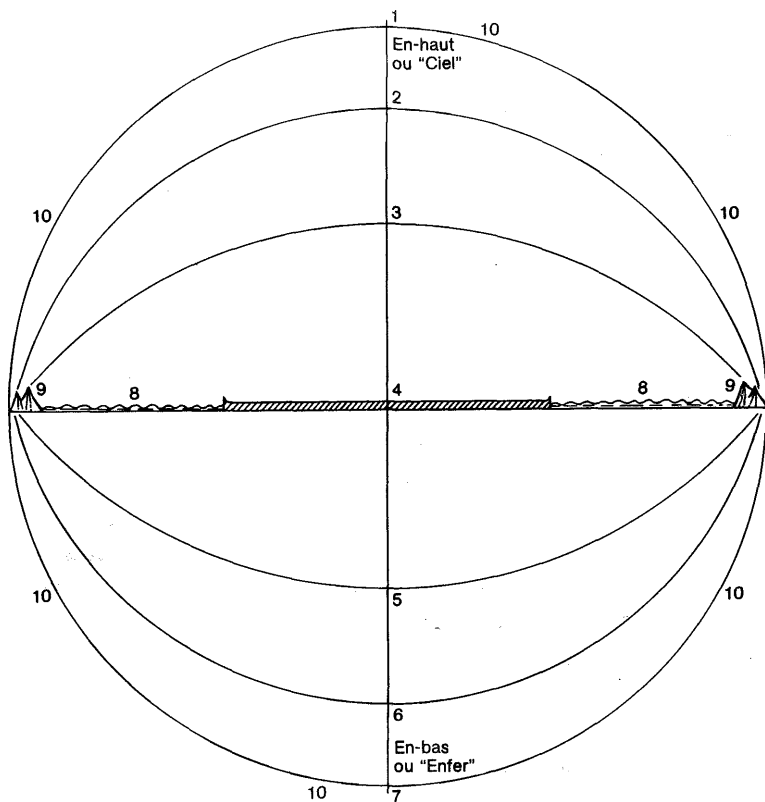
14. Il faut également admettre un changement notable dans la présentation même, le comportement et le rôle des dieux tels qu'on les ressent désormais. Ils restent attachés, mais de beaucoup plus loin, aux phénomènes de la nature et de la culture dont ils avaient été d'abord, pour ainsi parler, solidaires en même temps que responsables, au point que l'on pouvait parfois presque les confondre avec eux : *Utu* avec le Soleil, *Iskur* avec l'Orage... Aux dépens de ce naturalisme restrictif, naïf et suranné, se développe à présent la personnalité proprement dite de chacune de ces divinités — comme si leur pouvoir politique l'emportait dorénavant sur leur autorité brute dans l'ordre de la nature¹ : chacune se présente comme un être indépendant, intelligent, capable de sentiments élevés et de décisions nobles, majestueux et aux manières dignes d'un de ces incomparables et prestigieux personnages, que l'on avait connus, ici-bas, à la tête d'empires ou de royaumes, loin des antiques principicules et roitelets. Les dieux sont de plus en plus sciemment assimilés, « au superlatif », à cette fine fleur de l'humanité représentée par la nouvelle image de potentats puissants et magnifiques : les instincts violents, farouches, frustes et « primitifs », encore transparents dans les plus vieux mythes (1 et 5 notamment), ont cédé la place à la gravité, à la dignité et à la hauteur d'une classe désormais raffinée et aristocratique (comp. avec 2-4, 6, etc.). Plus encore que les meilleurs des hommes, ils sont à présent imaginés raisonnables et sages, jusque dans leurs coups de tête, leurs colères, leurs crises. Et toujours davantage on les place très haut, en insistant sur les traits qui soulignent leur incommensurable distance d'avec les humains, leur *transcendance*. En outre, ayant désormais pris en charge, d'accord avec leur rôle de plus en plus accusé de gouvernants du monde, tous les impératifs et les prohibitions, de toute sorte et de toute origine, qui réglementent la vie humaine, ils sont devenus des personnalités justes et justicières : le moindre manquement, positif ou négatif, volontaire ou involontaire, à leurs ordres, à leurs volontés, constitue désormais une offense à leur autorité, une révolte : un *péché*, qu'il est entre leurs mains de châtier — exactement comme les souverains d'ici-bas punissent quiconque trouble l'ordre public et porte ainsi atteinte à leur pouvoir². Ainsi s'explique une autre innovation d'importance : l'action des dieux, auparavant quasi restreinte à la nature, a maintenant pour domaine tout aussi bien l'histoire : ils disposent à leur gré des événements, heurs et malheurs des hommes, selon un « plan » qu'ils sont seuls à connaître et contre quoi se brisent notre raison et notre volonté.

1. Ce procès semble avoir laissé une trace dans *Anzû*/22 : voir X, § 20.

2. *Le Péché en Mésopotamie ancienne*, p. 1 s. de *Recherches et documents du Centre Thomas More*, 43 et *La naissance du péché* (*L'Histoire*, 1987/n° 100, p. 40 s.).

15. Pour tout dire d'un mot, les titulaires du sacré sont toujours davantage, et surtout à partir de la fin du III^e millénaire, sentis à l'image exaltée des souverains d'ici-bas dont on était parti pour construire la leur, et dont le sentiment religieux avait besoin pour s'exprimer en vénération, adoration, respect et servitude. Mais cette image s'est ennoblie, après le temps des chétifs souverains des Cités-États : les rois, depuis Sargon le Grand, sont à la tête d'énormes concentrations de territoires, leur autorité est immense, qu'ils détiennent tout seuls au milieu du « pays » — comme on disait volontiers pour désigner la Mésopotamie. Ainsi voyons-nous apparaître, pour le monde d'En-haut, une aspiration encore plus décidée à la monarchie : on cherche à réunir entre les mains d'un seul personnage surnaturel l'autorité suprême sur l'univers entier, de la nature et de la surnature.

Dès la seconde moitié du II^e millénaire — nous aurons l'occasion d'y revenir en détail (XIV, § 4 s.) —, prêtres et docteurs de Babylone, répondant, de toute évidence, à la dévotion commune, qui, depuis l'accession de cette ville à la prépondérance sous Hammurabi, se portait sur sa divinité poliade, *Marduk*, un dieu « jeune », pourtant, le « fils » d'*Éa*, le proclament souverain absolu de l'univers entier et cherchent même à cumuler sur sa tête non seulement tout le pouvoir, mais tout le potentiel divin. L'existence et la valeur des autres dieux ne sont naturellement pas mises en cause ; et dans ce pays où, nous l'avons noté déjà (II, § 8, et surtout XVI, § 16), le progrès ne se faisait point par remplacement et élimination de ce qui se trouvait dépassé, mais par accrétion et cumul, dans cette religion sans « dogmes » et sans formules, la triade première des dieux souverains garde son poids et sa prestance : mais *Marduk* prend l'apparence du brillant successeur d'*Enlil*, qui règne en effet, avec encore plus de prestige, désormais, en place de ses prédécesseurs, plus ou moins retirés des affaires et gratifiés d'une sorte d'honorariat. Dans une pareille situation, ce qui semble nouveau, et qui donne à penser, c'est qu'à l'importance accrue de l'autorité concentrée sur lui semble répondre, pour ainsi parler, un renforcement de son caractère divin : il y a là comme une timide aspiration hénothéiste, inouïe jusque-là dans le pays. Qu'une telle disposition y ait véritablement eu cours à partir de la fin du II^e millénaire, on en trouvera garantie dans ce double fait : d'une part les Assyriens du Nord tenteront eux aussi d'imposer pour leur compte, à la tête de l'univers et en remplacement de *Marduk*, *Aššur*, leur « dieu national » (XIV, § 23), et l'on en fera autant pour *Nabû*, « fils de *Marduk* », dauphin qui aurait à son tour succédé à son père (XVI, §§ 1 et 4) ; et, d'un autre côté, quelques divinités d'abord plus en retrait se trouveront, çà et là, bénéficiaires de cette sorte de polarisation officielle sur une seule personne du sentiment



1. Ciel supérieur : résidence d'Anu, dieu du Ciel.
2. Ciel intermédiaire : résidence des dieux célestes, les Igigi.
3. Ciel inférieur : résidence des divinités astrales.
4. Terre des hommes, entourée de la Mer (8).
5. « Enfer » supérieur : résidence des fantômes des trépassés.
6. « Enfer » intermédiaire : l'Apsû, la Grande Nappe d'eau douce, résidence d'Enki/Éa.
7. « Enfer » inférieur : résidence des divinités infernales, les Anunnaki.
8. La Mer, qui entoure la Terre des hommes.
9. Les Montagnes du bout du monde.
10. L'Océan cosmique.

L'image de l'univers selon la tradition mésopotamienne (la stratification 1-3 et 5-7 est tirée d'un « commentaire » du I^{er} millénaire).

On n'oubliera pas le caractère schématique, à la fois, et systématique, et du présent diagramme et de la vision des choses qu'il essaie de matérialiser : vision *mythologique*, c'est-à-dire tirée avant tout d'une construction imaginative et destinée à rendre compte des apparences. Elle n'est pas seulement fort loin de notre propre tableau *scientifique* de l'univers, mais grosse de contradictions internes, inhérentes à toute mythologie, dans laquelle les problèmes posés ne sont jamais résolus dans leur ensemble, mais un par un, la solution de l'un pouvant parfaitement heurter celle de l'autre, et la même question donnant couramment lieu à plusieurs réponses différentes, sinon contradictoires, pourvu que chacune soit en elle-même « vraisemblable ». Ainsi, pour le présent sujet, d'autres documents mythologiques laissent-ils entendre que l'Apsû (ici, n° 6) se trouvait immédiatement sous la Terre des hommes (n° 4), alors que les fantômes de morts étaient enfermés dans le royaume gouverné par les divinités infernales (n° 7)...

religieux qui s'était jusque-là dispersé sur plusieurs : l'exemple le plus frappant est celui de *Šamaš*, présenté une fois ou l'autre comme tenant dans l'univers le rôle de cet astre solaire unique dans notre ciel : solitaire, éblouissant, splendide, dirigeant tout, animant tout de sa lumière infaillible, voyant tout, scrutant tout, jugeant tout... en somme incomparable idéogramme du divin !

On n'est jamais allé plus avant, dans le pays, que ces sursauts comme hésitants d'hénothéisme, qui n'ont du reste ni détruit ni même ébranlé l'antique et enraciné système polythéiste¹. Jamais on n'y a seulement entrevu le véritable monothéisme, « découvert » et promu par ces autres Sémites d'Israël². Mais il est digne d'attention que, Sémites eux aussi, et en dépit de la profonde empreinte culturelle archaïque des Sumériens, ces gens aient au moins fait quelques pas sur une voie nouvelle en matière de représentation du divin.

16. Pour des raisons que comprendra sans peine quiconque voudra bien pousser plus avant la lecture de ce livre, il n'est pas nécessaire de faire ici davantage que condenser en quelques lignes les idées que l'on se faisait, dans le pays, touchant les rapports des dieux avec le monde sublunaire et les hommes.

Un mot, tout d'abord, de leurs coordonnées spatiales : ces divinités, où se trouvaient-elles ? Nécessairement dans l'univers, puisqu'il était censé former un espace clos, conçu (XIV, § 13) à la manière d'un incommensurable sphéroïde creux, dont la moitié supérieure, le ciel, l'en-haut (en sumérien, on disait *an*, le nom même porté, on l'a vu, par le dieu qui y présidait) avait pour symétrique l'en-bas, ou, si l'on veut, l'anti-ciel, l'enfer, que l'on appelait aussi « terre » (*ki*, en sumérien, également la désignation d'une antique divinité de très haut rang, assez vite éliminée, mais qui reparait encore, par places : ainsi 28 : 8, 19 ; 30 : *passim*). Le plan diamétral de ce globe, c'était la terre des hommes, flottant sur une invisible nappe d'eau douce, l'Apsû, et délimitée par les eaux « âcres » de la mer et les montagnes de l'horizon. Il n'est pas certain que, très anciennement tout au moins, on ait toujours tenu pour tout à fait indépendant du secteur de ce monde dont il était chargé le dieu qu'on lui avait attribué pour en expliquer et commander le fonctionnement : en d'autres termes, qu'on ait laissé *An* libre de désertir son ciel, à ses heures, *Enki* son Apsû et *Utu* son disque solaire.... On semble toutefois s'être assez vite habitué non seulement à poser un, voire plusieurs lieux de rassemblement, ou de résidence commune des dieux — lesquels, faisant partie d'une

1. Polythéisme babylonien et monothéisme d'Israël, p. 1 s. de *Recherches et documents du Centre Thomas More*, 31.

2. *Naissance de Dieu*, p. 21 s.

même société surnaturelle, devaient pouvoir se réunir et séjourner ensemble, comme font normalement tous les membres d'une communauté —, mais, par ce souci d'équilibre, de logique, de précision, qui nous surprend toujours chez ces vieux Mésopotamiens, à répartir entre les deux pôles de l'univers l'entière population divine. On a même poussé ça et là (ainsi 38 : 15 ; 50, VI : 39 s. ; 69) la systématique jusqu'à décider qu'un même nombre occupait l'en-haut et l'en-bas : « trois cents » de chaque part, assurait-on, ce qui portait leur total à six cents — un des « grands nombres » de la numération en partie sexagésimale alors utilisée¹...

17. Dans ces deux, voire ces trois parties du cosmos (en y comptant, outre le ciel et l'enfer, la terre des hommes inséparable de l'Apsû), les dieux qui s'y trouvaient chez eux avaient des résidences surnaturelles, imaginées sur le modèle des plus somptueux et larges palais des rois. Mais ils occupaient également leurs « maisons » (é en sumérien et *bitu* en akkadien ; aucune de ces langues n'avait de vocable spécialisé pour désigner l'édifice sacré, le temple) : leurs sanctuaires d'ici-bas, dont la construction et l'entretien formaient l'une des astreintes fondamentales du comportement religieux (§ 22). Ils y étaient présents d'une manière réelle, encore que mystérieuse, sous les espèces, pensait-on, de leurs images et statues de culte, qu'ils pouvaient d'ailleurs désertir, abandonnant du coup leur résidence (XV, § 4, et XII, § 21, 2°). Nous ne sommes pas sûrs qu'après l'époque ancienne une telle présence ait été conçue avec moins de contrainte : les dieux ne se trouvaient-ils pas assez liés à ces représentations matérielles pour être emportés, « prisonniers », avec elles par les conquérants de la ville et du temple (XIV, § 4, et XV, § 10) ? Il est toutefois indubitable qu'on n'est jamais arrivé à concilier clairement ces multiples localisations des êtres surnaturels commandées par toutes les idées, plus ou moins cumulatives, voire contradictoires, qu'on avait été amené à se faire d'eux : les Chrétiens, et même leurs théologiens, ont-ils jamais assigné un emplacement décidé pour le corps physique du Christ ? Ont-ils même jamais bien réussi à circonscrire leur ciel, leur enfer et leur « purgatoire » ?

18. Les rapports directs des dieux avec le monde d'ici-bas et les hommes seront généreusement éclairés par la suite du présent ouvrage. Ils étaient commandés, en dépit de la variété des détails et des énonciations, par l'unique conviction fondamentale de leur maîtrise souveraine : le monde était leur domaine, et les hommes, leurs simples sujets, leurs serviteurs. Ils s'étaient constitué et créé eux-mêmes cet apanage, et ils l'administraient et le gouvernaient à la manière des rois, par leurs ordres et leurs décisions, voire par

1. G. IFRAH, *Histoire universelle des chiffres*, p. 61 et chapitre 12, p. 195 s.

d'autres interventions obliques. Préparés, dans les grandes occasions, par des études et des débats entre le souverain et le conseil de ses pairs, ces commandements, planifiés, déterminaient le sort de ceux qui en étaient l'objet — on disait volontiers, dans le langage du cru, qu'ils en « arrêtaient le destin », et l'on imaginait aisément ces « destins » multiples, ainsi assignés à chaque être, mis par écrit — comme les ordonnances, édits et décrets des rois — sur une « tablette » surnaturelle, la « Tablette-aux-Destins », dont la détention constituait un privilège, un emblème et un talisman du pouvoir (X, § 20 ; XIV, § 12...).

19. Le rôle essentiel des sujets des dieux, selon l'optique du lieu et du temps, c'était de mettre en œuvre et de transformer en biens utilisables et consommables les richesses brutes de la terre, leur domaine, et *d'abord* à l'avantage de ses propriétaires. Pareils aux rois, à leurs coadjuteurs et à leur entourage, les dieux, d'un point de vue économique, étaient de purs consommateurs : leur rôle étant de gouverner, il leur était indispensable, pour le mieux accomplir en s'y consacrant exclusivement, de se trouver libérés de tous les soucis accessoires, de toutes les servitudes de l'existence, pour mener une vie sereine, ocieuse et ne manquant de rien, la seule, au reste, digne de leur grandeur. Leurs producteurs, leurs fournisseurs, c'étaient les hommes : eux aussi consommaient, la chose va de soi, mais en second : tels des domestiques qui, après avoir magnifiquement apprêté les repas de leurs maîtres, n'en mangent, et au « second service » seulement, que les rogatons.

20. Dans une telle perspective, dont on aura noté à quel point elle est en harmonie avec le sentiment religieux de soumission et de dépendance, les dieux n'avaient, si l'on peut dire, aucun intérêt à se montrer cruels envers les hommes. Si certains d'entre eux, « par vocation », parce que présidant à l'empire des morts (dont nous dirons un mot plus loin, § 21) et pour attirer dans leur royaume le plus grand nombre de sujets, puisque c'est le devoir de tout souverain qui se respecte, étaient comme amenés à organiser de temps en temps d'énormes catastrophes, carnages, épidémies, guerres et hécatombes (XV, § 18), ce n'était là, en somme, qu'une manière de rendre compte de telles contingences et calamités collectives en accord avec la vision générale du surnaturel et de son rôle sur notre histoire. Autrement, comme de bons monarques, de bons « patrons », les dieux étaient donc, par soi, sans rigueur et plutôt bien disposés envers les hommes, dans la mesure où ceux-ci tenaient leur place, jouaient leur rôle et s'acquittaient dûment de leur vocation native.

Mais alors, comment expliquer le mal ? Non pas le « mal moral », lequel ne semble guère avoir retenu comme tel l'attention, dans une religiosité qui n'avait rien d'éthique, mais le mal physique,

le mal de souffrance, la maladie, le chagrin, la peine, la douleur ? Pour rendre compte de ces anicroches, qui, freinant ou stoppant l'activité de leurs victimes, allaient, en somme, à l'encontre de la bonne marche planifiée des choses, et que l'on se refusait donc à faire endosser aux dieux, sans autre forme de procès, on avait posé, parallèlement à la leur, l'existence d'êtres surnaturels, d'une plus grossière étoffe¹, bien entendu, sinon hideux et effrayants (21 A : 67 s.), mais soustraits comme eux à nos faiblesses, mort comprise, et dotés de moyens surhumains. Nous les appelons « démons », terme sans répondant parmi le vocabulaire tant akkadien que sumérien. Les divers noms qu'on leur donnait (udug ; gal, lā ; ā.lā ; asag, etc., en sumérien, que les akkadophones avaient adaptés à leur idiome : *utukku* ; *gallû* ; *alû* ; *asakku*, tout en y ajoutant, plus tard, de leur cru : *abḥāzu*, *rābiṣu*, *pāṣitu*, etc.)² semblent s'être appliqués d'abord à des individus, dont ils marquaient surtout le rôle, le plus souvent négatif et maléfique ; plus tard, seulement, la plupart de ces dénominations sont devenues spécifiques. À part l'image hideuse que nous en proposent certains reliefs et figurines, et les traits effrayants sous lesquels — non sans emphase théâtrale — les documents d'exorcisme nous peignent leur aspect et surtout leur conduite, nous ne savons, à la différence de ce qui regarde les dieux, quasi rien de leur « vie privée », et ils n'apparaissent guère que le temps d'accomplir leur rôle scélérat, relégués autrement en des lieux inhospitaliers, dangereux et hostiles : le désert et la steppe, sans doute aussi l'enfer.

À une très ancienne époque, ils paraissent avoir agi spontanément, par fantaisie ou méchanceté pures, un peu comme des garnements décidés à empoisonner l'existence de citoyens paisibles. Mais, à mesure que les dieux assumaient tous les impératifs de la vie sociale et individuelle, et que tout manquement à l'une de ces obligations prenait couleur de révolte, d'offense à leur souveraineté, de délit à châtier : de « péché » (§ 14), les « démons » ont été, pour ainsi parler, réquisitionnés comme exécuteurs des hautes et basses œuvres des dieux. Le mal qu'ils apportaient aux hommes avait ainsi trouvé son explication religieuse logique : ce n'était que la punition de fautes envers les dieux, voulue et commandée par eux.

1. Il y faut également compter un certain nombre d'êtres fantastiques, animaux ou hybrides, gigantesques et terrifiants, hérités d'antiques traditions folkloriques. Ainsi les *Lahmu*, « velus » (W. G. LAMBERT, *The Pair Lahmu-Lahamu in Cosmology*, p. 189 s. de *Orientalia*, 54, 1985) — 6 : 186 ; 11, II/II : 7/128 ; 45, II/III : [15-35] et h. rev. II : [17-44] — introduits dans la théogonie à titre de divinités primitives et encore imparfaites : XIV, § 7 —, et leurs compagnons fabuleux dans 11, II/II : 7 ; 41 ; II : 41 ; III : 11 ; 45 ; 6 : 104 ; 7 : 135, et 20, 661) ; le rapace géant *Anzû* (22) ; les douze adversaires de *Ninurta* (X, §§ 4 et 11), et la formidable troupe de monstres qui constituent l'armée de *Tiamat* (XIV, § 10).

2. Les « fantômes » des trépassés (*etemmu*, plus loin § 21) se joignaient parfois aux démons pour tourmenter les vivants (*ibid.*, et n. 2 p. 75).

21. Parmi ces maux, on ne comptait point la mort, tant qu'elle n'était pas prématurée ou rencontrée dans des circonstances particulièrement atroces. Autrement, ne constituait-elle pas notre *destin* général, assigné par les dieux pour marquer leur suprématie, puisque eux, de soi, ne pouvaient pas mourir (XIII, § 4 s.) ? Lorsque les hommes terminaient ainsi leur existence, ils n'étaient point pour autant voués au « néant ». S'ils ne *vivaient* plus comme avant, ils *subsistaient* encore. Leur corps, enseveli, comme c'était, depuis la nuit des temps, la règle universelle dans le pays, retournait peu à peu à sa matière originelle : la « poussière » du sol (*ibid.*), la terre argileuse, mais il s'en était détaché, au moment du trépas, une sorte de double aérien, pareil à la vision qu'en avaient parfois les survivants dans leurs songes ou leurs hantises : un souffle, une ombre, un fantôme (gedim, disait-on en sumérien, terme akkadisé en *etemmu* ; voir *ibid.*), qui regagnait son lieu définitif de séjour, dont la tombe, creusée dans le sol, constituait comme l'entrée et le soupirail : le « pays sans retour », l'empire des trépassés, assigné parmi l'immense en-bas, l'hémisphère inférieur du globe cosmique, l'enfer. Accessible également par l'orifice mystérieux, à l'extrême occident du monde, qui servait d'entrée sous terre au Soleil dans sa ronde éternelle, il n'y était abordable qu'une fois franchi, sur la barque d'un sinistre nocher (comp. 1 : 119 s.), le bras de mer funèbre qui frangeait notre terre et en retranchait l'au-delà définitif¹.

À l'image des plus puissantes cités de ce monde, on avait imaginé le Royaume d'En-bas comme une immense et formidable citadelle, emmantelée d'infranchissables remparts — que l'on avait même parfois septuplés ! —, percés d'une unique ouverture à la garde d'un huissier implacable. Là se trouvaient réunis, dans un sort identique, tous les « fantômes » des morts, pour y mener à jamais, de compagnie, une existence enténébrée, chétive, engourdie, silencieuse et morne. Certains pourtant, en des circonstances mal définies, quittaient de temps à autre leur lugubre torpeur pour venir, comme les démons, voire en leur compagnie, harceler les vivants et leur infliger, d'ordre divin, des tribulations pour châtier leurs « péchés »². Ces exceptions n'infirmait point la règle universelle, selon laquelle les défunts devaient rester cadennassés en leur forteresse infernale, sous la mainmise de leurs nouveaux souverains, les divinités de l'anti-ciel, à l'autorité de qui les avait transférés leur trépas. Ainsi s'affirmait encore, même après la mort, cette domination, cette puissance, cette autorité sur les créatures qui définissait le caractère divin.

1. Sur tout ce chapitre de l'après-mort : *Mésopotamie*, p. 323 s.

2. *Les morts et l'au-delà dans les rituels en accadien contre l'action des « revenants »*, p. 153 s. de *Zeitschrift für Assyriologie*, 73, 1983.

22. Sur le même principe cardinal était fondé le *comportement religieux* : les représentants du monde surnaturel constamment ressentis et considérés comme les très-hauts souverains des hommes, ceux-ci devaient donc les traiter comme ils faisaient les rois et les grands de ce bas-monde ; mais, la chose va de soi, avec plus encore de soumission, de respect, de dévouement, de docilité et de faste.

D'une part — et c'était, on l'a vu, le véritable sens de leur existence, *ab ovo* — ils devaient donc fournir à ces augustes personnages tout ce qui leur pouvait assurer une vie à la fois opulente et insoucieuse (§ 19). Ainsi la propre économie du pays se trouvait-elle intégrée à sa religiosité, qui lui donnait un sens : production et transformation toutes finalisées par le plus parfait bien-être des dieux. De ce travail ainsi orienté, les souverains d'ici-bas, conducteurs et pasteurs des hommes, étaient les responsables (XII, § 21, 5°) : à eux, par vocation, de l'organiser, de l'encourager, de le promouvoir et de le rendre de plus en plus productif, pour la richesse du pays et la prospérité de ses habitants, certes, mais *d'abord* pour le profit des dieux et leur béatitude.

Ce que, dans leur jargon, nos théologiens appellent le « culte de latrie » s'identifiait donc avec le « service des dieux », leur « entretien ». Comme aux princes de ce monde, il leur fallait construire des « maisons » (§ 17) splendides : temples, sanctuaires, chapelles, plus larges et plus fastueux que les palais, et que l'on devait sans cesse embellir et restaurer. On devait aussi leur préparer de ces riches et fascinantes statues et images de culte — soit en pierre, soit en placage de métal précieux sur une âme de bois fin — qui les représentaient dans la pièce principale du sanctuaire, le saint des saints, dirions-nous, y assurant ainsi leur présence aussi mystérieuse que réelle (XII, § 21, 2°, et XV, § 4). Ces statues, on les habillait richement ; on les ornait de tout un trésor de bijoux de prix ; on les nettoyait et pomponnait ; on les sortait en processions solennelles, à char ou à barque ; et, plusieurs fois par jour, avec plus grande pompe à certaines occasions festives, selon une étiquette magnifiée encore de celle de la cour, on les impliquait dans tout un cérémonial fastueux, soit autour des « repas » qu'on leur présentait, « de haute cuisine ¹ », arrosés des plus exquis breuvages et accompagnés, à la mode du temps, de fumigations embaumées ; soit, plus épisodiquement, en d'autres célébrations, comme celle de leur « mariage ² »... Ces rites, au cours desquels on récitait, psalmodiait ou chantait, le plus souvent en musique, des hymnes, des cantiques, des chorals — même des mythes — à leur gloire

1. P. 295 s. de l'article (en français) sur la cuisine mésopotamienne dans *Reallexikon der Assyriologie*, VI, s.v. *Küche*.

2. S. N. KRAMER, *Le Mariage sacré*, notamment chap. III, p. 81 s. et Appendice, p. 175 s.

(III, § 8), constituaient la trame d'une liturgie compliquée et pompeuse, en laquelle alternaient fêtes et célébrations plus solennelles, commémorations et jours fériés, récurrents selon le double cycle du mois et de l'année : nous en avons des rituels minutieux.

23. Partout au monde, le culte est toujours plus ou moins réglé sur une sorte de contrat tacite, *do ut des* : des hommages et des services rendus aux souverains d'ici-bas n'a-t-on pas constamment escompté quelque avantage, immédiat ou non ? On pouvait donc, de la sorte, en retour des devoirs accomplis au profit des dieux, attendre d'eux faveurs et bienfaits, et d'abord dans l'ordre collectif de la prospérité du pays, de sa richesse accrue, de ses succès à la guerre et de la paix entre ses sujets.

Mais les particuliers, eux aussi, comme ils pouvaient adresser à leurs rois des suppliques, avaient loisir de faire, pour leur propre compte, recours et requêtes à leurs maîtres suprêmes. Les demandes qu'ils leur adressaient se trouvaient régulièrement coulées dans une armature rituelle, et par conséquent formaliste. Ainsi le texte des « prières » à réciter et la séquence des rites manuels qui les entrecroisaient, pour en renforcer à la fois l'expressivité et l'efficace, étaient-ils arrêtés d'avance, suivant un formulaire dont la phraséologie, le vocabulaire, les tournures et la mise en place demeuraient à peu près constants : on n'y changeait guère, selon les cas, que les noms des intéressés, voire l'énoncé de la faveur particulière sollicitée *hic et nunc* — faveur, il faut le préciser, presque toujours négative : éloignement d'un mal, d'une maladie, d'un malheur, d'une disgrâce, d'une peine, les vieux Mésopotamiens paraissant avoir considéré que la vie était assez supportable, sinon plaisante, par elle-même, pour peu que l'on en écartât les ennuis : une philosophie résignée, mais bien sage ! Quantité de ces formules sont archaïques, mais, à la différence de la liturgie proprement dite en l'honneur et à l'avantage des dieux, notablement conservatrice elle-même, et qui ne semble pas avoir subi, avec le temps, de modifications internes essentielles, il y a de fortes chances qu'il faille postuler dans ce « culte sacramentel », au profit des « fidèles », une sorte de mutation intrinsèque. Dans leur usage le plus ancien, au temps où les « démons » étaient encore imaginés la cause spontanée de tous les maux des hommes (§ 20), c'était là une combinaison « magique » de paroles et de manipulations complémentaires — qu'en d'autres termes on jugeait capables d'agir par soi-même sur les « démons », de les forcer à céder du terrain et à déguerpir, avec leur malplaisant appareil. Lorsqu'ils n'ont plus paru que les mandataires des dieux courroucés par les « péchés » des hommes, c'est à ces maîtres souverains seuls qu'on les a adressées, pour obtenir qu'eux écartassent les exécuteurs de leurs sentences castigatrices : d'où le nom d'« exorcisme » qu'il faut donner à ce secteur du

comportement religieux, lequel tenait alors la place qu'occupe notre culte « sacramentel »¹.

24. Il arrivait que l'on attendît des dieux, non plus précisément des délivrances ou des faveurs, mais des lumières sur son propre avenir, pour calculer la conduite à tenir en fonction de ce qu'il réservait, et pour mener ainsi à réussite ses entreprises. Sans parler des cas où les maîtres du monde étaient censés dévoiler plus immédiatement leur volonté ou leurs desseins par des interventions, directes ou indirectes, sur les intéressés : visions, rêves, révélations², ils avaient aussi prévu, croyait-on, des ouvertures plus obliques et plus subtiles vers le futur, en disposant les choses d'une telle manière qu'on y subodorât de leur part un message, à déchiffrer alors selon un code abscons, connu des seuls experts³. Cet avenir ainsi découvert n'était pourtant jamais qu'une décision portée par les dieux, un destin arrêté par eux, selon les circonstances : et, comme on pouvait obtenir du souverain qu'il revînt sur ce qu'il avait d'abord décrété, il existait des moyens, par recours au « culte sacramentel » et « exorcistique » ci-dessus, de faire commuer aux dieux leur sentence condamnatrice.

25. D'un bout à l'autre, en vérité, et dans toutes ses fonctions essentielles, la religion, en Mésopotamie, n'était que la transposition, magnifiée et sublimée, des rapports de soumission, de respect, d'admiration, de dépendance et de dévouement des sujets à leur roi. Sans même parler de quelque élan « mystique » que ce fût, de quelque inclination à se rapprocher des dieux, à les tenir pour interlocuteurs, confidents et amis, nulle préoccupation proprement « éthique » et faisant appel à une certaine conscience morale de tout un chacun, à une recherche de dignité et d'anoblissement personnels par sa propre conduite, n'y intervenait quasi jamais. Le seul idéal de bonheur, la seule règle de vie, c'était la réussite, chacun dans son recoin. Pour y parvenir, et comme dans les rapports avec l'ordre public, il suffisait d'accomplir son devoir officiel de « bon sujet » et de s'en remettre à sa chance — autrement dit à la volonté, en fin de compte parfaitement arbitraire, comme il convient, des souverains du monde : « avoir de la chance » se disait « avoir un dieu (en sa faveur) »...

1. Voir l'article *Magie*, p. 200 et s. du tome VII du *Reallexikon der Assyriologie*.

2. *Mésopotamie*, p. 138 s.

3. *Ibid.*, p. 142 s., et, en plus général, *Divination et rationalité*, p. 70 s.

LA MYTHOLOGIE

1. Avant d'aborder enfin ce sujet crucial, et sans même en ambitionner une analyse approfondie, il serait expédient d'en clarifier la terminologie, suffisamment polyvalente pour engendrer, çà et là, si l'on n'y prend garde, quelques incertitudes. Le lecteur n'oubliera donc point que, faute de synonymes et pour éviter le plus possible un vocabulaire prétentieux et trop souvent obscur, les mots essentiels de *mythe*, *mythologie*, seront employés ici, suivant les contextes (en général assez éclairants par eux-mêmes), pour renvoyer aux divers objets, du reste interdépendants, qu'ils peuvent évoquer dans notre langue.

Mythe se dira tantôt d'un *thème mythologique* (les savants, qui n'ont peur de rien, disent aujourd'hui volontiers — si je comprends bien leur jargon... — mythologème, voire mythème...), c'est-à-dire du schéma d'une histoire mythique ; ou bien d'un *récit structuré, construit sur ce canevas* ; ou encore d'une *œuvre littéraire*, parfois fort ample, *qui développe toute une histoire articulée sur le motif en question*, éventuellement accompagnée d'épisodes secondaires où peuvent figurer d'autres thèmes. Par exemple, en parlant du « mythe d'*Anzû* », on peut vouloir renvoyer seulement au motif de la lutte d'un personnage surnaturel contre un oiseau géant maléfique — voire un monstre, également surnaturel, quel qu'il soit ; ou bien à un récit de cette bataille ; ou alors, comme on le verra au titre de 22, à l'ample composition littéraire édifiée sur le thème en question.

Mythologie se référera tantôt à l'*ensemble des thèmes mythiques* mésopotamiens ; ou à la *tradition entière*, orale ou écrite (ou les deux), *qui a « inventé », développé et exploité ces motifs en œuvres*, courtes ou longues, *folkloriques et littéraires* ; ou encore — c'est le cas dans l'intitulé du présent ouvrage — à l'*ensemble des œuvres littéraires de contenu mythologique* ; et enfin au pro-

pre *mode de pensée, de vision des choses et de logique qui*, dans cette civilisation, *a légitimé et fondé le recours aux mythes et l'usage d'un système aussi particulier de représentation et d'expression*. Dans le présent chapitre, c'est surtout ainsi que je prendrai le terme de mythologie, pour tenter de l'analyser et expliquer plus à fond : l'intelligence liminaire d'une telle « mentalité mythologique » est ici fondamentale.

2. Si donc, en Mésopotamie tout au moins, on doit bien rapporter la mythologie à la religion (IV, § 1), une fois admise la tripartition psychologique des plans entre lesquels tout système religieux se construit et se développe (IV, § 2), il devrait être aisé d'établir auquel d'entre eux appartiennent nos documents, ce qui nous aidera sans doute à en apprécier mieux le sens et la portée.

Il saute aux yeux, dès la prime lecture, qu'ils ne sauraient avoir pour raison d'être de traduire formellement le *sentiment religieux*. Que la plupart d'entre eux soient écrits dans un style souvent élevé, parfois solennel et hiératique, et animés d'un souffle qui nous est encore par endroits perceptible, en dépit de l'empêchement des traductions et du large hiatus qui sépare cette poésie de nos propres conventions et préférences en la matière ; que, par l'effet d'un art de la composition qui, volontiers, « mélangeait les genres », la plupart de nos pièces se trouvent, de fait, introduites, entrecoupées ou conclues de passages hymniques, dans lesquels éclatent librement l'admiration pour les dieux, le dévouement tremblant à leurs personnes, le besoin de leur aide, l'exaltation de leur sublimité, et telles autres expressions affectives de semblable inspiration ; que, même, de ces sentiments transparaissent parfois un peu partout dans la propre teneur de nos « poèmes » — il n'en reste pas moins que, par leur propre qualité de mythes, et pas autre chose, ils répondent toujours à la signification première du terme qui les définit : en grec, *muthos* a couramment le sens d'une *histoire que l'on raconte*. Leur écriture, en effet, est purement narrative, c'est-à-dire choisie pour communiquer d'abord des événements, et non des sentiments.

Ni, non plus, des prescriptions et des commandements : les mythes n'ont de soi rien à faire avec le *comportement religieux*. Les documents — il nous en reste de belles collections — qui relèvent de la pratique religieuse la décrivent, et surtout la prescrivent, analytiquement : marquant, l'une après l'autre, la suite des actions à accomplir, avec l'indication des objets ou des matériaux à manipuler et des paroles à prononcer pour expliciter ces gestes et prendre par eux plus d'efficacité. Ce sont des *rituels*, aussi bien de la liturgie officielle (IV, § 22) que des pratiques du « culte sacramentel » (IV, § 23). Par leur présentation et leur contenu, par leur style comme par leur vocabulaire, les mythes sont manifestement

fort loin de ces directoires. Même s'il arrive, comme nous le signalerons, que tel ou tel, sous une forme écourtée, volontiers allusive, se trouve rappelé en tête ou au cours de diverses actions liturgiques (33 ; 34 ; 35 ; 38) ; ou que le texte entier d'un d'entre eux ait pu intentionnellement être écrit pour servir de justification, de *hiéros logos*, comme on dit, à une action culturelle, aux fins de la valoriser et de la « surnaturaliser », soit en la replaçant dans un contexte d'intervention divine, soit en donnant une telle intervention pour modèle et pour prototype du cérémonial *ad hoc*, et nouant ainsi de plus près à l'idéologie religieuse le comportement religieux (VII, § 14 ; VIII, § 18 ; IX, § 7, etc., et XVI, § 3 s.). Même les plus intrépides apôtres d'une doctrine qui prétend (ou prétendait ?) faire du mythe et du rite les deux faces inséparables d'une procédure unique, dont ils pensent (ou pensaient ?), du reste bien présomptueusement, qu'elle aurait commencé par le rite, duquel le mythe n'aurait constitué qu'une transcription narrative, même ceux-là devraient au moins reconnaître, en Mésopotamie, que rite et mythe, quand ils la concernent — ce qui n'est, et de loin, guère souvent le cas —, ne prennent nullement cette procédure par le même biais¹ : les mythes n'en traduisant qu'un aspect non pragmatique — « spéculatif », si l'on veut. Ils *racontent*, ils ne prescrivent pas, même si leur récit, à sa manière, « sacralise » des prescriptions en fournissant des raisons de s'y conformer. Du reste, le plus grand nombre d'entre eux, en toute honnêteté d'historien et à moins d'y mettre le prix — ce qui permet toujours de démontrer n'importe quoi —, n'a, de toute évidence, rien à faire avec le rituel proprement dit.

3. Ne reste donc que l'*idéologie religieuse* à quoi les rapporter. Si même l'on veut bien réfléchir un tant soit peu, non seulement il les lui faut incorporer, mais *on doit les identifier avec elle* : ils *sont* l'idéologie religieuse et — en parlant toujours de la Mésopotamie — l'idéologie religieuse n'a jamais pu s'établir, se développer, s'imposer que sous forme de mythes. Voilà qui justifie quelque méditation.

4. La question se pose d'abord de savoir comment ils peuvent la représenter par de simples récits, puisqu'ils ne sont apparemment rien d'autre. Familiers que nous sommes des « religions historiques » (IV, § 3), avec leurs livres saints, leur orthodoxie radicale, leurs dogmes et leurs croyances impérativement définies et fixées, leurs interprètes certifiés et officiels, nous imaginerions plutôt, pour nous communiquer le contenu d'une « foi », des séries de propositions, des *credo*, des catéchismes qui les énoncent, mais qui n'ont nul besoin de raconter quoi que ce soit, hormis le cas où des « histoires saintes », des données événementielles seraient plus ou moins directement objet de la « foi » en question.

1. Voir l'article de W. G. LAMBERT, cité p. 49, n. 2.

Ce que l'on a plus haut expliqué du développement de la pensée religieuse en général, et plus particulièrement dans les systèmes « primitifs » (IV, §§ 3, 4), devrait ici nous être utile.

À partir du moment où, posé le pressentiment d'un « ordre de choses supérieur à tout, ici-bas », l'on se sent comme pressé de lui donner forme et de définir ses rapports avec tout ce qui n'est pas lui, à quoi donc recourir si ce n'est à l'*imagination* : et pour effectuer un choix de représentations convenables, forcément tirées de la mémoire — réelle ou onirique, objective ou, de préférence, remodelée par la fantaisie —, lesquelles, dûment accommodées et transposées, permettront de se figurer *in concreto*, si je puis dire, ce vague et obscur surnaturel ; et pour les combiner et les développer en vue d'obtenir quelque représentation satisfaisante de ses relations essentielles avec nous, préoccupation cardinale dans la quête de connaissance qu'anime toute religiosité. À défaut des *concepts*, *abstraits* et *universels*, et du raisonnement philosophique ou scientifique qui les agence pour en tirer un progrès de la connaissance — tous avantages tardifs et privilégiés, dans notre histoire, et dont se trouvaient notoirement démunis les archaïques élaborateurs des religions « primitives » et la longue lignée de leurs descendants, antiques Mésopotamiens compris¹ —, il ne restait en vérité que le recours à des *situations concrètes et particularisées*, forcément imaginaires et imaginées, puisque, dans le domaine du surnaturel, rien n'est constatable, rien n'est jamais constaté, rien ne se présente jamais aux regards ; mais imaginées *en fonction des questions posées* : non pas de vaines et gratuites rêveries pour le divertissement de l'esprit, mais des *imaginations calculées en vue de « résoudre » ces problèmes* que pose l'inconnu surnaturel, en vue d'aboutir précisément, comme à leur résultat, à l'état des choses qui avait mis en éveil l'interrogation. Tels les fabulistes qui, à dessein d'inculquer leurs « moralités » et d'en démontrer la justesse, forgent des fables, c'est-à-dire des récits inventés, mais dont les personnages et le déroulement imposent, à la fin, comme leur conclusion naturelle, la leçon à donner, les penseurs archaïques ont rameuté fantasmes, situations, aventures, forgés de toutes pièces, mais toujours en gardant un œil sur ce qui leur semblait étonnant, surprenant, et par conséquent questionnable, dans leur problématique religieuse, et dont ils se sentaient pressés d'expliquer la texture, la genèse, la finalité et le sens en fonction de l'idée qu'ils se faisaient de l'objet surnaturel de leur religiosité. À quoi convenaient parfaitement les mythes : récits tout aussi irréels et fantaisistes que les fables, mais explicatifs, et *calculés*, comme elles, aux fins d'une leçon à donner, non « de conduite », mais « de choses », pour satisfaire à ce besoin de savoir, de comprendre, connaturel à l'homme et comme exacerbé,

1. Mésopotamie, p. 215 s.

sur le plan religieux, du fait qu'il doit nous procurer, pensons-nous, une manière de passe : de clé universelle pour forcer tous les plus urgents et plus larges problèmes qui nous travaillent l'esprit. Comme les fables, les mythes constituent, à leur manière, une forme inférieure de la démonstration et de l'explication.

5. À plus forte raison se trouvaient-ils appropriés à un pareil emploi lorsque l'image centrale choisie pour figurer les représentants de l'ordre surnaturel était, comme en Mésopotamie, celle des hommes : pour magnifiés et sublimisés qu'on se les représentât, ils partageaient obligatoirement, entre autres particularités de notre race, celle de se trouver toujours au centre d'une série plus ou moins compliquée d'événements, en qualité d'acteurs, d'objets, de témoins, de responsables, voire de victimes. Dans une religion polythéiste et anthropomorphiste, les récits de tels événements imaginaires, les mythes, ne pouvaient que foisonner, puisqu'ils constituaient le recours le plus immédiat, le plus praticable, le plus intarissable, le plus souple, le plus immédiatement perceptible par tous — voire, s'il faut tout dire d'un mot : le seul ! —, et pour se figurer ce suprahumain, et pour « expliquer » par lui le monde et les hommes : en d'autres termes, pour élaborer l'idéologie religieuse et la diffuser. *Tout ce que l'on a lu au précédent chapitre des représentations religieuses des anciens Mésopotamiens, sur tous les plans — qualité et comportement des dieux ; relations avec eux ; origines et sens du monde et de l'homme ; tournants cruciaux de leur histoire ; problématique du mal et de ses remèdes ; tableau de la mort et de l'après-mort —, était tiré de cette imagination et ne pouvait être tiré que d'elle : tout y est mythe, c'est-à-dire, en sa définition formelle et première, imagination calculée pour procurer une explication religieuse des choses.*

Prenons ici quelques courts exemples, au moins pour démontrer le mécanisme de ce mode de connaissance — au risque d'amorcer un certain nombre de redites, sur lesquelles nous serons forcément amenés à revenir en lisant, plus loin, les documents d'où nous les prenons. Mais il faut reconnaître que, dans l'exposé d'un système aussi vaste et aussi neuf pour bien des lecteurs, de tels inconvénients sont difficiles à éviter : autant les tenir pour profitables, en fin de compte, puisqu'ils nous permettront de revoir, sous plusieurs éclairages, des points aussi inconnus, surprenants et obscurs, et de les assimiler plus à l'aise.

6. Compte tenu qu'après comme avant son « identification » et sa répartition sur un certain nombre de personnalités, le sacré était toujours ressenti comme « supérieur à tout, ici-bas », vers lui se tournaient donc des esprits qui, gardant encore intacte cette prodigieuse faculté humaine d'étonnement devant les choses, que nous avons presque tous gravement entamée ou abolie aujourd'hui, se deman-

daient comment expliquer d'abord la propre existence du monde lui-même, ample théâtre de notre vie. Toujours comme dans la fable, où la même « moralité » est couramment tirée de situations imaginaires fort différentes, on pouvait répondre à cette question unique par appel à diverses séries calculées d'événements forgés, et l'on y a recouru en effet : nous en avons assez de témoignages dans ce recueil (XII-XIV notamment).

Il faut d'abord noter que les spéculations sur la genèse du monde supposaient une certaine image du monde : toute cosmogonie est obligatoirement commandée par les propres tableaux d'une cosmographie préliminaire. Sans s'arrêter là-dessus, c'est la raison pour quoi, dans ce pays — considéré au moins tacitement, par ses habitants, comme le propre centre de l'univers, la seule portion qui en fût vraiment digne d'intérêt, tout le reste, alentour, n'en formant que les marches et dépendances (XIV, § 13) —, toutes les imaginations sur les origines du monde sublunaire aboutissaient explicitement, *primo et per se*, à l'Entre-deux-fleuves. Ce territoire se trouvait donc au cœur d'une ample plate-forme sous-tendue d'une immense nappe d'eau douce et frangée de tous côtés par la mer. Terre des hommes et mer alentour composaient le plan diamétral d'une immense sphère creuse, dont la coupole haute formait l'en-haut : le Ciel, et l'hémisphère inférieur l'en-bas : la « Terre », l'Enfer (au sens étymologique de ce mot : les régions inférieures). (*Ill. p. 70.*)

Pour expliquer comment le tout en question avait bien pu venir à l'existence, il y avait d'abord ce modèle topique d'une situation productive qu'était la génération naturelle, universelle ici-bas : — ou bien la procréation d'un enfant par l'accouplement des parents : c'est le mythe de *An*, dieu du Ciel, qui féconde *Ki*, la « Terre », par la pluie dont il l'arrose et l'imprègne, les deux créant ainsi ensemble le cadre de l'existence des hommes : un sol vivant et verdoyant (30) ; — ou alors regardée comme un de ces enchaînements de naissances par générations successives, dont chaque étape est à la fois produite et productrice : le ciel produit la terre ; la terre produit les rivières ; les rivières la boue, etc. (32). En prenant les choses d'un autre biais, pour revenir à cette bipartition fondamentale du cosmos en un en-haut et un en-bas présentement distincts et opposés, on pouvait imaginer la genèse de notre univers comme le résultat d'une dissociation primitive, d'un archaïque arrachement : *An*, dieu d'en-haut, aurait emporté la moitié supérieure de ce bloc incommensurable, et *Enlil* la moitié inférieure, chacun tirant sa part à soi pour se l'approprier (29). Lorsqu'on pensait à notre terre comme à une île immense, sur une mer encore plus vaste, se présentait aussitôt à l'esprit le paysage — encore quasi le même dans la partie méridionale de l'Iraq — de la région maré-

cageuse du Sud, où les gens vivaient — et vivent toujours¹ — au milieu de l'eau, sur des îlots ou menues plates-formes de roseaux, à peine différentes de leurs embarcations, mais fixes (38). Dans un territoire constitué et perpétuellement enrichi du limon de ses fleuves, on avait également loisir d'en appeler au pouvoir alluvionnaire des cours d'eau, perçu comme un personnage surnaturel : d'une pareille « imagination calculée » nous avons aussi des souvenirs (33). Si, par ailleurs, on se plaçait d'un point de vue à la fois administratif et économique, ou « productif », pour ainsi parler, tenant le monde comme le résultat d'opérations techniques analogues à celles qui présidaient à la mise au point de n'importe quel produit « industriel », mais évidemment, à la mesure d'un tel résultat, beaucoup plus complexes, ardues, et réclamant des réflexions encore plus profondes, des projets plus fouillés et des décisions plus démesurées et solennelles d'« experts » rassemblés en une sorte de « brain-trust », comme nous disons volontiers, on était tenté d'évoquer l'intervention créatrice des dieux sous la forme d'une réunion de compétences, ou d'un conseil de gouvernement, pour étudier et planifier le grand œuvre avant d'en arrêter la mise en train : ce mythe aussi figure dans notre recueil (35-37). Et l'on y trouvera d'autres modèles encore, qu'il n'est pas indispensable de décortiquer ni même de citer à présent.

7. Sur quoi, plusieurs considérations se présentent à l'esprit.

D'abord, le procédé est clair : les auteurs de ces mythes tenaient d'emblée les deux bouts de la chaîne — d'une part, le résultat final à éclairer, le monde tel qu'ils le voyaient autour d'eux et dont les origines les intriguaient ; d'autre part, les seuls auteurs possibles, imaginables : surnaturels, de ce résultat. Pour passer de ceux-ci à cela, ils ont mis au point, chaque fois, une série d'événements : d'opérations pouvant conduire de la cause à l'effet. C'est ce que j'ai appelé des « imaginations calculées », et l'on comprend sans doute assez bien pourquoi : l'explication y était fournie, non par des analyses, des raisonnements, des mécanismes logiques, sur des données conceptuelles et universelles, mais par des « histoires », des séquences d'épisodes, des enchaînements de faits matériels, choisis et agencés de telle sorte qu'en sortît naturellement ce qui était mis en question, et que, par là, *raison suffisante* fût rendue de son existence et de son état. Car il ne s'agissait pas, comme dans nos procédures scientifiques, de raisonner serré et d'établir sur preuves irréfutables la solution adoptée, la seule véritable et la seule possible ; mais, en tout et pour tout, de répondre de manière satisfaisante : convenable, vraisemblable, à la question posée, un peu

1. Dans la mesure où la guerre n'y a pas bouleversé aujourd'hui, et peut-être durablement, l'état des choses.

comme nous nous efforçons, avec ce qui nous vient à l'idée, de contenter les « pourquoi ? » infinis de nos petits enfants. Comme l'avait fort bien compris Platon, « en ces matières on ne (devait) pas chercher mieux qu'un *récit vraisemblable, plausible* », mot à mot, « un mythe, un conte satisfaisant » : *ëikota muthon* (*Timée*, 29d). La logique de la science est une *logique de vérité*, qui va droit à son but unique par le seul et unique chemin possible et authentique ; celle de la mythologie est une *logique de vraisemblance*, et qui « sauve les apparences », car elle peut emprunter plusieurs voies, pourvu que, partant des mêmes données du problème, elle aboutisse au même résultat et en rende compte d'une manière qui apaise l'esprit.

8. D'autre part, ces « imaginations » diversifiées et menant toutes à une solution plausible de la même difficulté ne doivent évidemment pas être conçues comme émanées, plus ou moins simultanément, des mêmes esprits : encore que l'état de notre documentation ne nous permette pas souvent de les apprécier, il y a entre elles des différences d'origine, de lieux, de temps, de visions générales des choses, d'états de la culture. Le récit « yahviste » des origines dans notre Bible (Genèse II : 4 b-25), et celui du « Document sacerdotal » (*it.* : I : 1- II : 4 a), sont séparés par quatre ou cinq siècles, durant lesquels, non seulement la religiosité d'Israël s'est approfondie, mais, au contact de Babylone, sa vue de l'univers s'est élargie et haussée¹. En Mésopotamie, ceux qui voyaient le monde comme un banc de roseaux flottant sur quelque marécage ne pouvaient guère être les mêmes aux yeux de qui la Terre apparaissait comme une immense surface verdoyante, dominée par le Ciel et fécondée par la pluie. Et venaient sans doute d'un tout autre milieu culturel, voire de tout autres siècles, ceux dans l'imagination de qui le seul véritable « créateur » du pays, c'était le cours d'eau. On s'est même demandé, mais je ne suis pas sûr que soit ici de mise une pareille acribie, si les premiers ne relevaient pas d'une culture où le régime des pluies aurait commandé seul au travail des champs, ce qui n'est guère le cas en Mésopotamie historique, puisque tout y dépendait principalement du débit des deux fleuves, régularisé et démultiplié par les canaux. Enfin, n'y a-t-il pas un monde entre une vision des choses aussi enfantine que la succession de pères et d'enfants, ou le résultat d'une mise en ménage, et la représentation policée et savante qui tenait le cosmos pour un mécanisme à ce point complexe et grandiose que sa facture devait avoir nécessité, pour le moins, une solennelle conférence préliminaire des plus compétents entre les dieux ?

La mythologie nous apparaît donc, dans ce pays, comme le résul-

1. *Naissance de Dieu*, p. 155 s. ; notamment pp. 187 s. et 190.

tat d'une longue histoire : d'une suite sans fin de réflexions, de suppositions et de mises au point disparates, sinon de remises en question, accumulées depuis la nuit des temps, dans cette religion « primitive », par une interminable lignée de « penseurs » religieux — sans forcément entendre par là des professionnels — et soumises à des brassages multipliés, au cours des siècles, quantité d'entre elles y ayant fait naufrage, ou ne subsistant plus, à nos yeux, que sous forme de maigres épaves, parfois fort malmenées ; d'autres transmises d'une génération aux suivantes, le plus souvent modifiées et adaptées à de nouvelles manières de voir et de sentir les choses, tandis que d'autres encore pouvaient venir au jour à tout moment, au gré de quelque esprit inventif ou subtil.

D'où qu'elles soient issues, à quelque point du temps qu'on les ait lancées, dans quelque esprit qu'on les ait élucubrées, toutes ont pris naissance et racines dans le même système d'*idéologie religieuse*, dont elles constituaient, du reste, l'unique mécanisme de réflexion et d'approfondissement. Une organisation « scientifique » comme la nôtre n'eût jamais toléré tant d'explications différentes, voire contradictoires, du même phénomène : elles se seraient annulées l'une l'autre, en supposant qu'on ne les ait pas éliminées d'emblée. Dans le régime de pensée de la Mésopotamie, elles étaient, et elles sont restées, parfaitement compatibles, parce que toutes fournissaient également, chacune à sa manière, une réponse suffisante et satisfaisante à la question posée : que ce fût, comme plus haut, celle des origines de l'univers, ou toute autre de ce calibre. Dans une pareille perspective, ce qui importait, comme on l'a souligné, c'était donc, avant tout, *de rendre compte plausiblement* des questions que se posaient ces esprits religieux : le moyen et la voie pour y parvenir demeurant, au bout du compte, indifférents, pourvu qu'ils fussent également imaginables et en accord avec l'optique générale de leurs auteurs et usagers — alors qu'à nos yeux seules importent la rigueur et l'exactitude contrôlables et contrôlées de la démonstration, qui va de la cause à l'effet, ou qui remonte de l'effet à la cause, et par le seul et unique fil qui les relie objectivement, ontologiquement, entre eux. Nous avons l'esprit « philosophique » et « scientifique » ; ils avaient, eux, l'esprit « mythologique ».

9. Autre chose encore : dans notre optique à nous, les éléments du progrès de la connaissance : idées, concepts et « lois », sont de purs instruments, inanimés et atones, et dans quoi rien ne compte que leur contenu intelligible : ils ressemblent aux lettres de nos alphabets, qui n'ont en elles-mêmes aucune consistance, aucune existence que celle de supports de phonèmes, d'indicatifs de sons. Tout autrement en allait-il aux yeux des familiers des mythes, entendus comme dessus. Un peu comme dans l'écriture chinoise, où cha-

cun des caractères, du fait qu'il est idéogramme et qu'il se rapporte d'abord, comme tel, non pas à un son, mais à un mot, voire à une image et à une chose au-delà du mot, véhicule tout un cortège de tableaux, de sensations, de souvenirs, de fantasmes, au point que le choix des signes a son importance dans l'expression poétique elle-même, un peu comme s'il s'agissait d'autant de croquis illustrant le discours à mesure¹ ; ainsi les images, les représentations, les situations et les événements avec lesquels opéraient créateurs et utilisateurs des mythes, tirés tout vifs de leur expérience et de leurs souvenirs, avaient sur leur esprit un tout autre impact, une tout autre action que nos concepts désincarnés. Quand nous étions enfants, et que nous avions l'âme encore fraîche, ouverte vers la fantaisie et la fable, réceptive et tournée vers la vie plutôt que vers l'autopsie de la vie, si nos maîtres s'étaient contentés de nous calligraphier au tableau noir et de nous analyser doctement cette proposition que « tout flatteur vit aux dépens de celui qui l'écoute », un pareil énoncé, glacé, décharné, radiographique, nous eût laissés de marbre, et certainement pas remués ni marqués autant que la fable du Corbeau et du Renard ; et la lecture du récit du Pêché originel, aux chapitres II-III de la Genèse biblique, a certainement beaucoup plus fait pour nous donner mauvaise conscience de nos incartades que la rhétorique quintessenciée des plus vigoureuses homélies moralisantes. Ces récits, sans que jamais nous nous soyons sentis obligés de nous demander d'abord s'il fallait vraiment « y croire », si « ça s'était bien passé comme c'est raconté », nous les avons reçus comme des histoires vraies, mais de toute façon d'une vérité propre : c'est-à-dire, qu'elles fussent ou non tirées d'une suite extramentale authentique d'événements, chargées d'une réalité d'un tout autre ordre que la simple existence historique, d'un potentiel dramatique, émouvant, attachant et capable de se graver assez profondément en nous pour nous convaincre au moins de la vérité des leçons qui s'en dégageaient. De nos jours encore, publicitaires et « promoteurs de ventes » ont retrouvé à leur façon ce vieux secret, qu'ils exploitent éhontément...

10. Il est donc vrai qu'en Mésopotamie, du moins, la pensée religieuse — la seule alors praticable, dans un monde pas encore « désenchanté² » et où tout demeurerait raccordé au surnaturel — et les mythes qui en constituaient à la fois les moyens et les résultats, l'exercice et les acquêts, étaient en somme *la* « philosophie » de ce temps où il n'y avait pas encore de quoi philosopher. On aurait pourtant tort d'entendre par là qu'ils constituaient *une* phi-

1. Jao TSUNG-I, *Caractères chinois et poétique*, p. 272 s. d'Écritures. Systèmes idéographiques et pratiques expressives.

2. M. GAUCHET, *Le Désenchantement du monde*.

losophie, même rudimentaire. En réalité, ils tenaient seulement, pour leurs usagers, le rôle assumé chez nous, dans une tout autre orientation du savoir, par notre philosophie et notre science ; et ce rôle, ils le jouaient tout autrement : avec une charge émotionnelle, une capacité d'impressionner l'imagination et la mémoire, une force de conviction très différentes de ce que peut apporter à nos esprits l'exposé « scientifique » et « logique » le plus rigoureusement charpenté. Nos abstractions familières ne font appel qu'à des *idées*, coupées le plus possible de la réalité imaginable, isolées et formelles, sans autre écho que sur la fine pointe de notre intelligence ; mais les mythes plongeaient leurs racines dans la propre existence quotidienne de ceux qui les inventaient et les pratiquaient, et dans cette existence entière : économique, sociale, politique, « intellectuelle » et sentimentale, qu'ils ramenaient à tout bout de champ présente à l'esprit et au cœur, comme les souvenirs de la vie.

C'est du reste pourquoi — soit dit par parenthèse —, coupés de leur milieu natif par une aussi fabuleuse distance, venus à nous d'une autre planète, il nous est si difficile d'entrer dans leur système : je ne dis pas d'y adhérer, ce serait impossible ; mais au moins d'en discerner assez toutes les attaches, d'en saisir assez toutes les allusions, d'en décompter et distinguer assez toutes les facettes pour en obtenir ainsi la signification globale, la seule authentique — en somme d'en être aussi marqués que leurs antiques familiers. Très souvent, à leur lecture, il nous apparaîtra qu'on peut, qu'on doit évidemment les décoder et les comprendre sur plus d'une portée à la fois (VIII, § 9 ; IX, §§ 14, 19, 57 ; XI, § 5 ; XIII, § 1) : même dans ces cas, sans doute serons-nous encore loin de la « lecture » *totale* qu'en faisaient d'emblée leurs vieux familiers et qu'il nous en faudrait faire pour nous trouver véritablement de niveau avec eux.

11. Ce caractère « existentiel » de la mythologie, en même temps que notre éloignement, et du type de connaissance qu'elle constituait, et du milieu dans lequel elle se trouvait enracinée, nous expose donc à n'en comprendre les éléments : les mythes, que d'une manière incomplète (voire, à l'occasion, erronée), mais aussi à ne les pas toujours discerner assez nettement de ce qui, présenté plus ou moins sur leur modèle, n'avait pas du tout leur caractère, leur fonction et leur valeur aux yeux de leurs antiques experts.

Car dans un régime de savoir non encore proprement et totalement fondé sur les idées et leur enchaînement, rationalisé et « scientifique », comme le nôtre, mais, disons, « naïf », ingénu et imaginaire, la *logique du vraisemblable* plus haut définie couvrait largement tout le champ de la connaissance. Il ne faudrait donc point considérer comme mythe tout récit articulé sur une telle « imagination calculée ». Aussi, pour nous mettre mieux en mesure

d'effectuer le tri indispensable entre ce qui relève proprement de la mythologie et ce qui n'en relève pas — même s'il n'est pas toujours possible, comme dans les affaires humaines, de tout trancher carrément au couteau¹ —, mieux vaut revenir un moment à ce qui en constitue la propre substance. Si, comme je l'ai avancé, la mythologie n'était véritablement rien d'autre que l'*idéologie religieuse*, elle ne s'intéressait donc aux choses que dans la mesure où celles-ci entraient dans l'orbite de la religion. Or cette dernière a ceci de commun avec la loi, par exemple, que si leurs articles sont, par eux-mêmes, applicables et appropriables à tout un chacun, ils ne visent que l'intérêt commun et ne s'intéressent jamais, de soi, au particulier comme tel. L'idéologie religieuse, qu'elle prenne la forme mythologique et imaginative, ou théologique et rationnelle, n'a pour objet que les grandes et universelles préoccupations des hommes *ut sic* dans leurs rapports avec ce qui les dépasse, les grandes « vérités » capitales de la mise en place du monde divin et de son organisation et activité, et interne, et à l'endroit de notre espèce : le monde, l'homme, nos origines, notre destinée, le sens de notre existence, la nature qui nous fait vivre, la culture qui rehausse notre vie, et les grands moments que nous estimons cardinaux de notre histoire, desquels nous sommes à la fois, en tant qu'hommes, les acteurs et les bénéficiaires, ou les victimes. C'est encore ce qui, en somme et à sa manière, intéresse la science, laquelle ne condescend jamais aux individus comme tels, à tout ce qui est particularisé et, par conséquent, secondaire. Si l'on tombe d'accord là-dessus, il faudra donc exclure de la mythologie proprement dite tout récit explicatif et construit sur le propre mécanisme de l'« imagination calculée », mais qui n'entrerait pas dans la problématique élevée et universelle propre à la religion et telle qu'on vient de la délimiter. Certes, dans ce domaine comme en tant d'autres de nos affaires d'hommes, si les extrémités sont toujours parfaitement tranchées et aisées à discerner, il y a des points flous intermédiaires où tout semble se rejoindre et s'emmêler : un peu de réflexion et de lucidité devrait pourtant venir à bout sans trop de peine de ces ambiguïtés éventuelles. Prenons quelques exemples pour mieux établir les choses.

12. Une tablette trouvée dans les ruines de la vieille ville d'Assur² explique l'origine des amulettes qu'on appelait *mêlu* : sortes de sachets de peau, préparés suivant des formules rituelles, garnis de simples ou d'amulettes, que l'on portait autour du cou

1. Ce qui laisse, après tout, un certain champ au jugement des divers spécialistes et devrait inciter leurs lecteurs à quelque sang-froid devant leurs divergences.

2. Texte cunéiforme, seul, publié par E. EBELING, *Literarische Keilschrifttexte aus Assur*, p. 202 s., n° 146 ; contenu résumé par W. G. LAMBERT dans *Bibliotheca Orientalis*, XIII, 1956, p. 144 s.

et dont on faisait grand cas contre maladies et contrariétés diverses. Elle raconte donc toute une histoire selon laquelle *Éa*, provoqué par *Nabû* et après recours aux Sept Sages (8), avait inventé en personne ces talismans. Avec toutes les apparences d'un mythe, il est clair que ce n'en est pas un, mais seulement une historiette pieuse et étiologique, qui fait intervenir le grand *Éa* dans la création et le lancement des *mêlu*, pour valoriser ces derniers : mis au point par lui, comment pouvaient-ils n'être pas efficacissimes ? S'agit-il d'une de ces données capitales de l'explication de l'univers, de la situation et de la conduite des dieux entre eux, ou du destin général des hommes ? Évidemment non. Chez nous non plus il ne viendrait à l'idée de personne d'intégrer à la théologie un récit de l'origine du scapulaire ou de la « médaille miraculeuse », même si le Christ ou sa mère y étaient intervenus en personne.

Ce document en rappelle un certain nombre d'autres, mis notamment en tête de rituels du culte sacramental dans le même but : en rattachant de près à l'action d'une divinité la procédure en question, en démontrer la force et l'efficace¹. La plus connue de ces façons de légendes pieuses fait état d'une conversation entre les deux grands patrons de l'exorcisme et du culte sacramental : *Marduk/Asalluhi*, compatissant au lamentable état du malheureux venu se présenter pour obtenir la délivrance de ses maux, demande à son père, *Enki/Éa*, ce qu'il faut faire pour le guérir ; à quoi l'interrogé finit par répondre en communiquant la recette, dont il est évidemment le concepteur². Un petit nombre de ces récits pourrait avoir été tiré du fonds mythologique, dans la mesure où il trahit une réponse à quelque grande question que se pose l'*homo religiosus* : c'est le cas du véritable aperçu cosmogonique du « Ver du mal de dents » — aussi l'ai-je intégré à ce recueil (31). Mais, pour peu que l'on y regarde de près, la plupart sont de purs contes pieux, dont on trouve du reste l'équivalent en d'autres systèmes religieux, y compris, de nos jours encore, le Christianisme populaire³. En voici un exemple significatif et dont la discussion est instructive. Il figure dans une prière destinée à aider la parturiente en travail⁴ :

*Dans « l'eau » (qui provient) de l'accouplement,
S'est formé le squelette (de l'enfant qui va naître) :
Le bébé s'est formé
À l'intérieur de la chair-musclée (de sa mère).
Dans (cette) eau d'une mer périlleuse*

1. Magie (in *Reallexikon der Assyriologie*, VII), § 31.

2. *Mythes et rites de Babylone*, p. 175 s.

3. Quelques références dans l'article et le passage cités n. 1.

4. Publiée et étudiée par J. VAN DIJK dans *Orientalia*, 42, 1973, p. 502 s.

Et redoutable,
 Dans (cette) eau d'une mer insondable,
 Où se trouvent bloqués les membres de l'enfant
 Et au fond de laquelle (même) l'œil de Šamaš
 Ne peut apporter son éclat,
 Marduk, le fils d'Ēa, a discerné (cet enfant) :
 Il a détaché les liens
 Qui le retenaient;
 Il lui a préparé le chemin
 Et ouvert la route (de sortie)...

L'éditeur de ce texte a voulu y voir le « mythologème de la naissance de l'homme ayant traversé l'Océan obscur et probablement infernal¹ », interprétation d'autant plus hautement conjecturale et imprudente, sinon fantaisiste, que personne n'a jamais entendu sérieusement parler, en Mésopotamie, d'un « Océan infernal » et qui aurait quelque chose à faire avec *chacun de nous, avant la naissance*. Dans ce récit, il n'est de toute évidence nullement question de l'« homme » en général, mais de l'enfant à naître, *hic et nunc*, et dont la mère est en difficulté — autrement elle n'aurait pas eu besoin de prière et de rituel. Et ce qu'il raconte s'organise, non pas autour d'un « mythologème », d'un canevas de mythe, mais d'une *métaphore* : au moment où l'enfant est encore immobilisé et retenu au ventre de la mère, dans cette « eau », elle-même issue de l'« eau de l'accouplement », autrement dit du sperme², il se trouve donc, à cause des risques qu'il court, *comme* en une mer dangereuse, où nul ne peut accéder jusqu'à lui, pas même le dieu du Soleil de ses rayons qui éclairent tout, ici-bas, et nul ne le peut donc secourir. Mais *Marduk*, lui, a ce pouvoir ; il discerne l'enfant dans les profondeurs ténébreuses, il le voit, et il va, comme on fait un bateau, le libérer de ses amarres et lui procurer de la sorte une « navigation » à bon port, une sortie heureuse. En parlant ainsi de ce dieu, patron de la procédure au cours de laquelle on récitait une telle historiette, tout à la fois l'on donnait aux intéressés confiance en ses capacités secourables et on le poussait, lui, en le flattant de la sorte, à les exercer en faveur de la femme en travail qui recourait à lui — et toujours *hic et nunc*, ce qui exclut toute valeur universelle du récit et tout rattachement à la mythologie.

13. Ainsi faut-il raisonner touchant un certain nombre de légendes étiologiques, qui cherchent à expliquer l'origine surnaturelle de données de la nature ou de la culture, même spécifiques, mais dont l'importance n'est cependant pas telle qu'il soit nécessaire, à leur propos, d'invoquer à tout prix le mythe ou la théolo-

1. *Loc. cit.*, p. 505.

2. Le sperme est volontiers comparé à l'eau vive : 5 : 65 s. ; 6 : 253 s. et XII, § 11.

gie¹. On trouvera plus loin un récit (40) où est expliquée l'« origine de la houe » — cet indispensable instrument du travail du sol, créé et fabriqué d'abord par *Enlil* en personne : pour ma part, ce n'est pas à ce titre, trop « particularisé », à mon sens, que je l'ai fait figurer dans le présent recueil de mythes, mais parce que l'« invention » de la houe n'y est que le premier acte d'une anthropogonie dans laquelle cet engin aratoire avait joué son rôle.

14. Ainsi faut-il raisonner, *a fortiori*, devant des pièces, parfois imposantes et d'une grande richesse, qu'on s'est habitué, sans doute par paresse d'esprit et par facilité, à tenir pour autant de mythes, mais qui, n'ayant évidemment d'autre propos que le destin d'un individu, fût-il le plus fameux des hommes, et exemplaire, n'ont de soi rien à faire avec la mythologie, pas plus que ne relève de la théologie la légende ou l'histoire des plus grands saints qui peuvent être offerts en modèles aux croyants. Lorsque, dans une pseudo-autobiographie, Sargon le Grand² est censé raconter que la déesse *Istar*, éprise de lui, lui a fait accorder un règne semi-séculaire, personne de bon sens ne crie au mythe. Voilà pourquoi on ne trouvera ici ni l'*Épopée de Gilgameš*, consacrée seulement, comme l'indique son titre, aux aventures glorieuses et surnaturelles de ce héros, et au cours de laquelle interviennent même, çà et là, agrégés au récit, quelques mythes authentiques : celui du Déluge (49) et des amours d'*Istar* (13), que nous en extrairons ; ni les soi-disant « mythes » d'*Adapa*, d'une part, et d'*Étana*, de l'autre³. Ceux qui les caractérisent ainsi oublient, ou n'ont pas bien saisi, leur sujet véritable : l'histoire surnaturelle que chacun raconte est celle d'un individu : *Adapa*, le premier des grands héros civilisateurs (8), qui a manqué de peu l'accession à une immortalité personnelle ; et le plus ancien des rois, *Étana*, qui finit par obtenir le moyen infaillible de faire souche et, par là, d'assurer, avec sa propre descendance, la perpétuation du pouvoir royal. Ni l'un ni l'autre, contrairement à ce que l'on s'obstine à croire (en particulier du premier), n'est un prototype, et un prototype de l'homme en tant que tel : ce que l'on nous conte de chacun d'eux le concerne *lui seul* et ne saurait donc entrer ni dans la problématique et les préoccupations religieuses communes, ni dans la mythologie.

1. Il va sans dire que, comme dans tous les cas où sont en jeu des affaires humaines, complexes et à facettes, et dans lesquelles il n'est pas raisonnable d'ambitionner des solutions tranchées et comme arithmétiques, un certain nombre des pièces publiées, ou non, ici même, pourront toujours, prises sous quelque angle particulier, ou être incluses dans le présent recueil, ou en être écartées.

2. BR. LEWIS, *The Sargon Legend*, p. 25 s. : 12 s. Texte traduit par R. LABAT dans *Les Religions du Proche-Orient asiatique*, p. 308.

3. On trouvera la traduction en français de ces pièces aux pages 145 s., 287 s. et 115 s. de l'ouvrage de R. LABAT cité à la note précédente. Discussion du caractère légendaire d'*Adapa* et d'*Étana* respectivement dans *Annuaire 1969-1970 de la IV^e section de l'École pratique des Hautes Études*, pp. 108 et 115 s. Pour *Adapa*, en particulier, voir la fin de l'article cité p. 68, n. 2.

15. Reste à apporter une dernière précision d'ordre formel. Toutes les représentations de l'*idéologie religieuse* reposent donc sur des imaginations, et des « imaginations calculées », qui ont permis aux anciens Mésopotamiens de se constituer un vaste panorama religieux du monde dans ses rapports avec le sacré. Chacune des touches de cette large fresque est d'ordre mythologique : en d'autres termes, c'est le contenu ou le résultat d'un mythe. Un grand nombre de ces derniers, pourtant, ne figure pas, explicitement et distinctement, dans notre documentation, que celle-ci soit incomplète, au moins dans l'état actuel de nos trouvailles, ou que les mythes en question n'aient jamais été couchés par écrit (encore VI, § 4), en eux-mêmes, et aient seulement couru de bouche en bouche, préservés par cette opulente tradition orale, que la tradition écrite n'a jamais éliminée, au contraire, comme on a pu le voir plus haut (§ 8, et III, § 8 s.). On en trouve parfois dans nos textes des échos, des allusions obliques (comp. XIV, § 20). Lorsqu'elles sont assez nombreuses, assurées, univoques ou convergentes, touchant un même secteur de la problématique religieuse, il est possible de les rassembler avec assez de bonheur pour nous faire une idée plus ou moins vague de ce qu'en pensaient les vieux habitants de ce pays. C'est le cas, par exemple, de la mythologie de la mort (IV, § 21), ou de celle du mal et de ses remèdes (IV, § 20), touchant lesquelles nous n'avons guère que des fragments dispersés, mais compatibles, et dont il nous a donc été possible de reconstituer, avec bien des lacunes, des pans de mosaïques. Il n'entrait pas dans notre dessein d'inclure ici de telles citations ou reconstitutions : elles ne sont pas d'ordre proprement littéraire, et nous avons choisi de ne nous intéresser pour l'heure qu'à la *littérature mythologique proprement dite*, comme exercice et témoignage de la pensée mythologique. Pour entrer dans un domaine aussi particulier, inusité, lointain et souvent crépusculaire, que l'idéologie religieuse d'un peuple aussi antique et séparé de nous, ne valait-il pas mieux s'en tenir prudemment d'abord à ce qu'il en a le mieux explicité lui-même, en des œuvres dûment composées et suffisamment claires ? *Après*, on pourra, non seulement compléter, améliorer et critiquer le présent recueil, mais se mettre en devoir de « colliger les fragments » et de tenter de recomposer les ensembles¹.

1. Il y aurait ainsi, entre autres, toute une mythologie du Pouvoir et des « Pouvoirs » à rassembler d'innombrables passages épars, ou simples allusions : ainsi, pour renvoyer seulement au présent ouvrage, VII, § 24 s. ; VIII, § 13 ; IX, § 35 s. ; X, § 22 s. ; etc. Et dans son beau livre : *La Splendeur divine*, Mme E. CASSIN a restitué toute une mythologie de la Lumière et de la Vie, qui débouche, en somme, sur une vision particulière et mythologique de ce que nous appellerions l'ontologie (*Annales*, janv.-févr. 1973, p. 78 s.).

VI

LA LITTÉRATURE MYTHOLOGIQUE

1. D'abord, pourquoi les vieux lettrés de ce pays ont-ils choisi, pour leur conférer une forme littéraire, les privilégiant de la sorte sur quantité d'autres, les mythes dont on lira le texte plus loin ? Nous n'en savons rien, le plus souvent, et il y a gros à parier que nous n'en saurons jamais grand-chose — à part, bien entendu, les cas où leur intention liturgique (ainsi 3, 4, etc.), utilitaire (32 ss.) ou apologétique (50), y transparait encore assez bien.

2. Le fait est que l'on a commencé très tôt, dans le pays, à mettre en œuvre un tel souci d'écriture et de littérature : le plus ancien corpus de belles-lettres qui y ait été découvert, à Fâra-Abū Šalābīh, date des environs de 2600, ce qui lui donne toutes chances de n'avoir guère eu de précédents¹. Outre des documents lexicographiques (pas loin de cent fragments), il comprend une vingtaine de formules d'exorcisme ; autant de morceaux rapportés à des hymnes religieux et, parmi les autres textes littéraires (près de trois cents, plus de nombreux débris, entre lesquels deux bonnes pièces gnomiques, dont il sera question un peu plus loin, § 3), figurent déjà quelques mythes, du moins identifiés comme des récits d'interventions divines, et qui se comptent sur les doigts d'une main². Vu l'état régulièrement piteux des documents, outre celui de l'écriture, laquelle ne s'était pas encore bien fixée et dégagée, à l'époque, de sa condition originelle d'aide-mémoire, faite pour rappeler et non pas pour apprendre, il est pour l'heure chimérique de les vouloir

1. R. D. BIGGS, *Inscriptions from Tell Abū Šalābikh*. L'inventaire est aux pages 79 s.

2. Peut-être le n° 253 s. (?) de l'inventaire en question, et surtout le 283, qui paraît centré sur *Ašnan* (VII, § 12...). Voir également p. 81 et n. 59 du *Journal of Cuneiform Studies*, 20, 1966 (R. D. BIGGS) et p. 45 de l'article de M. CIVIL, *Enlil and Ninlil : The Marriage of Sud*, dans *Journal of the American Oriental Society*, 103/1, 1983.

déchiffrer, et encore moins comprendre. Pour les mêmes raisons, et une ou deux autres en plus, autant faut-il en dire des quelques tablettes de contenu mythologique, postérieures de deux ou trois siècles, et qu'on aurait trouvées parmi les copieuses archives d'Ebla¹. Ce n'est pas avant le dernier tiers du III^e millénaire que nous pouvons nous flatter de commencer à mordre, parmi les autres documents littéraires, aux rares mythologiques dont le manuscrit remonte jusque-là : mais traduction suivie et intelligence complète sont encore hors de cause². Soit dit par parenthèse, ces textes peuvent d'ailleurs fort bien n'être que des copies, plus ou moins fidèles ou remaniées, d'originaux plus anciens. Il est presque assuré qu'avec Sargon le Grand a commencé une période d'intense fermentation intellectuelle et littéraire (II, § 9) : la fille du roi, la prêtresse Enheduanna (III, § 7 ; IX, § 10), est créditée de la composition d'un certain nombre de poèmes, des hymnes en particulier, et on lui attribue même volontiers la *Victoire d'Inanna sur l'Ebih*/10, dont tous les manuscrits en notre possession (une trentaine) ne sont pourtant pas antérieurs au premier tiers du II^e millénaire. C'est du reste le cas de la quasi-totalité de la littérature mythologique d'expression sumérienne (II, § 8), comme on le redira à souhait pour la plupart des œuvres ici publiées. Or, un bon nombre d'entre elles (ainsi notamment le *Lugal.e*/20 et l'*An.gim*/21, d'une part, et, de l'autre, des morceaux comme *Enki et Ninhursag*/5 — ou *Enki, ordonnateur du monde*/6, sans parler de la *Visite de Nanna-Su'en à Nippur*/3), remontent certainement au plus tard à la fin du III^e millénaire...

3. Voilà qui fait toucher du doigt à quel point il est pratiquement impossible d'écrire, aujourd'hui, une histoire de la littérature mésopotamienne en général, et de la littérature mythologique en particulier. À part quelques pièces datées (comme le *Poème d'Agušaya*/9 qui se réclame explicitement du temps de Hammurabi : 1792-1750), ou datables par conjectures sérieuses (tels le *Poème de la Création*/50 ; celui d'*Erra*/51 — et même, à cent ans près, celui d'*Atraḫasis*/45 ; ou encore, dans la mesure où c'est bien Gudéa — vers 2200 — qui s'y trouverait mentionné, le *Lugal.e*/20 — cf. X, § 2 —, au moins dans sa teneur actuelle, notre perplexité reste grande devant à peu près tous les autres documents. Un hiatus chronologique plus ou moins large intervient quasi constamment entre n'importe quel manuscrit et l'œuvre dont il nous fournit un texte. Le copiste précise parfois, dans son colophon, qu'il repro-

1. G. PETTINATO, *The Archives of Ebla*, pp. 238, 258 s.

2. C'est le cas notamment du texte archaïque publié par G. A. BARTON et cité plus haut, p. 16, n. 1, dans lequel A. FALKENSTEIN avait pensé reconnaître un « mythe » (*Zeitschrift für Assyriologie*, 55, 1963, p. 16 s.), mais que personne, à ma connaissance, n'a encore valablement réussi à comprendre.

duit, ou qu'il a utilisé, « des témoins (plus) anciens » : mais de combien ? et quel était le décalage entre eux et leur archétype ? Quand on pense qu'une œuvre gnomique comme les *Instructions de Šuruppak à son fils*, connue par une version akkadienne de la fin du II^e millénaire, et abondamment attestée (une cinquantaine de témoins, en sumérien d'origine) au premier tiers du même millénaire, a été retrouvée, en partie, substantiellement identique, encore que moins développée, dans le corpus de Fâra-Abû Šalâ-bîh, vers 2600¹, on peut se refuser, sauf arguments solides, à décider péremptoirement du temps de la composition et de la première mise par écrit d'un mythe ou d'un poème. Même la version akkadienne d'*Istar aux Enfers* 18, dont les manuscrits ne sont pas antérieurs au début du I^{er} millénaire, préserve des traits archaïques qu'a perdus la version sumérienne (*Inanna aux Enfers* 14 : IX, § 55), pourtant plus complète, et de laquelle tous les témoins sont plus vieux de mille ans, ou pas loin. Qu'une œuvre ait été traduite, ou adaptée, du sumérien à l'akkadien n'est donc même pas, de soi, une garantie absolue que la version « récente » ait été vraiment et intégralement ultérieure.

Certes, des considérations générales peuvent autoriser quelques conjectures valables, mais elles restent vagues et comportent toujours un battement, un flou, dans les conclusions qu'on en tire. Par exemple, il est clair, *positis ponendis*, et sauf exceptions possibles (comme ce serait le cas d'*Enki et Ninmah* 7 : VIII, § 20), que les mythes écrits en sumérien ont chance d'antéceder ceux composés en akkadien : mais une telle déduction ne mène pas loin. Pour les deux idiomes, l'évolution de la langue et du style est souvent délicate à estimer en détail, d'autant que les copistes ont aisément pu conformer aux habitudes orthographiques, grammaticales, lexicographiques, voire stylistiques de leur temps, le texte qu'ils avaient à transcrire, comme on édite aujourd'hui Rabelais accommodé au français moderne, sinon traduit en notre langue contemporaine ! L'évolution des idées, en particulier des idées religieuses, devrait peser son poids en la matière : mais, si elle nous laisse conjecturer une origine plus ancienne pour certains mythes, particulièrement crus et « primitifs » dans leur présentation des dieux et de leur comportement (ainsi *Enlil et Ninlil* 1 ; *Enki et Ninḥursag* 5), ou plus fournis que d'autres de traits fabuleux ou que leur obscurité nous incline à estimer archaïques (tel *Inanna et Bilulu* 19), on n'en saurait déduire que des estimations hésitantes. Sans parler de la documentation iconographique, principalement la riche collection de scènes gravées sur les cylindres utilisés comme sceaux (III, § 3), et dont il est presque impossible de percevoir *exactement* le sens, et encore

1. B. ALSTER, *The Instructions of Šuruppak*.

plus d'identifier à coup sûr l'appartenance à tel thème mythologique — aussi me suis-je bien gardé d'y jamais recourir dans ce livre —, autant faut-il en dire des conditions historiques proprement événementielles qui se devinent parfois çà et là : il se peut — je dis : *il se peut* — que tel ou tel mythe répercute, par exemple, une grande victoire, comme le *Lugal.e/20*, sur les montagnards de l'Est et du Nord-Est ; ou cet autre (10), qui commémorerait la conquête de l'Ebiḫ, peut-être par Sargon le Grand ou ses descendants. Mais qu'en sortira-t-il de précis et de sûr ? Pas grand-chose, sinon que ces œuvres sont postérieures aux événements en question, plus ou moins datables. Mais de combien ? Qui les a composées ? Et pourquoi ? Hormis quelques situations exceptionnelles, nos seules certitudes, encore que non ponctuelles, sur ce chapitre, concernent les trois grandes pièces en akkadien : *Atrahasis/45*, *Enûma elîš/50* et *Erra/51*, dont nous savons qu'elles s'échelonnent entre les environs de 1700 et de 850.

4. Aussi vaut-il mieux renoncer, pour l'heure, à trouver ici, ou dans n'importe quel ouvrage sérieux à la fois et intelligible à tous, je ne dis pas une histoire de la littérature mythologique (pour ne point parler d'une histoire de la mythologie tout court !) en Mésopotamie, mais même une simple mise en ordre chronologique de son dossier. Seules les trois dernières œuvres, mentionnées à l'instant¹, qui tranchent sur les autres, et par leur langue, et surtout par leur vision et présentation des choses, ont été mises ici à leur place dans le temps (XIII-XV), après la masse indatable. Pour les quarante-quatre qui composent celle-ci, j'ai même renoncé à traiter à part, et après, les œuvres en akkadien, rendu méfiant par des situations ambiguës comme celle d'*Inanna/Istar aux Enfers/14* et 18 ; ci-dessus § 3), et surtout bien décidé, comme je l'ai annoncé, à insister, par-delà le changement de *langage*, sur la *continuité*, dans le pays, de la *pensée* mythologique et de sa littérature, qu'on s'est fâcheusement habitué à répartir, sans le dire ou en le disant, entre les « Sumériens » et leurs « successeurs » sémites, comme si une telle dichotomie était possible. Après m'être bien assuré que toutes les répartitions envisageables étaient aussi artificielles, imparfaites et critiquables les unes que les autres, à défaut de l'inaccessible mise en place dans le temps, j'ai fini par opter pour la moins compromettante à mes yeux.

5. On trouvera donc la première moitié ci-dessous, tant en sumérien qu'en akkadien, rangée sous le nom des divinités qui en sont les protagonistes : quatre avec *Enlil* (VII) ; quatre autres avec *Enki/Éa* (VIII) ; onze avec *Inanna/Istar* (IX) ; cinq avec *Ninurta*

1. Avec les récits du Déluge (46-49) qui paraissent tous dépendre plus ou moins de 45 (XIII, §§ 6 s. et 23 s.).

(X), et, dans un chapitre à part (XI), trois qui ont chacune pour héros une divinité différente et de moindre prestige, sur le plan mythologique s'entend, que les précédentes. Même cette distribution n'est pas irréprochable : *Inanna et Enki* 11, par exemple, eût aussi bien pu figurer dans le chapitre réservé à *Enki*. Mais il fallait choisir. Un pareil rangement a du moins l'avantage de souligner à quel point la mythologie littéraire semble s'être concentrée sur un tout petit nombre de « premiers rôles » divins, parmi lesquels les plus grands dieux ne figurent pas tous : pas une seule de ces œuvres (si l'on met 29 à part) n'a pris *An/Anu* pour protagoniste. Il est vrai que lui-même et nombre de dieux et déesses, de tous rangs, apparaissent, et même souvent, çà et là, et interviennent un peu partout, chacun avec ses qualités, pouvoirs et prérogatives : *Nanna/Sîn-Su'en*, *Utu/Samaš*, *Iskur/Adad*, *Aruru* et la Déesse-mère (IV, § 10)..., ainsi que les parèdres des grands dieux : *Ninlil*, *Damkina*, sans parler de divinités mineures, comme celle du Feu, *Gibil*, et les « assistants » des dieux de haut niveau (*Kaka*, *Kalkal*, *Nusku*, *Ninšubur*, *Namtar*, *Isu...*), et leurs fondés de pouvoir, responsables de districts particuliers de l'univers : mais aucun d'eux n'est au centre d'un mythe propre. C'est peut-être une question de chance : nous n'aurions pas retrouvé encore les pièces compétentes ; par exemple, un document paléo-babylonien assez récemment publié, mais trop fragmentaire et obscur pour notre dossier, semble le suggérer, en y mettant en avant, d'une part, *Sîn*, de l'autre *Girru/Gibil*¹ (le dieu du Feu). Dans la mesure, toutefois, où après plus d'un siècle de fouilles, et dans le sol de l'Iraq, et dans les tiroirs des musées, la statistique pourrait avoir son mot à dire, il devrait bien se trahir là un parti pris, qui pose un certain nombre de questions — auxquelles personne, à ma connaissance, n'est encore capable d'apporter des réponses sensées et convaincantes.

À la différence de la mythologie du mal, de la mort et de l'après-mort (IV, §§ 20, 21), qui n'existent, à nos yeux, que diffuses et faites de déclarations et d'allusions morcelées et éparées (V, § 15 n.), les lettrés du pays nous ont laissé tout un dossier littéraire concernant la mythologie des origines : n'était-il pas profitable de les regrouper dans un chapitre à part (XII) ? J'en ai donc classé les pièces de mon mieux, mais, par la nature des choses, sans rigueur, en *théogonies*, *cosmogonies* et *anthropogonies*, insérant même sous cette dernière rubrique deux ou trois mythes (41-44) relatifs à la naissance de phénomènes considérables et universellement valables de la culture, et non plus de la seule nature. Certains des exposés

1. C'est celui publié par W. H. Ph. RÖMER et dont référence a été marquée ci-dessus, p. 16, n. 1.

traduits dans ce chapitre constituent des œuvres littéraires authentiques et indépendantes : telles la *Théogonie de Dunnu*/28 et le *Récit bilingue de la création de l'Homme*/39. Mais la plupart n'ont ni cette qualité, ni cette autonomie, comme si, à l'exception des grandes synthèses d'*Atrahasis*/45 et du *Poème de la Création*/50, on n'avait pas volontiers couché par écrit les réflexions, assurément antiques et copieuses, touchant ces problèmes de « genèses », préférant les abandonner à la tradition orale. Ce n'est le plus souvent que de raccroc qu'elles apparaissent dans la littérature, en appoint d'autres ouvrages. Par exemple dans les prologues, destinés à présenter comme issus d'une création, donc comme *prototypes*, des héros de ces tournois littéraires, ou « tensons », pour lesquels l'on avait un vieux faible dans le pays, et qui, sous couleur d'affronter deux champions, chacun mettant en avant ses propres avantages, constituent de véritables analyses de leur valeur culturelle¹ : *L'Arbre et le Roseau*/30 ; *L'Été et l'Hiver*/31 ; *Les Deux Insectes*/37 ; *Les Céréales et le Menu-bétail*/41 ; *L'Oiseau et le Poisson*/43. Dans le même esprit, les prologues du grand *Traité d'Astrologie*/36 rappellent l'origine des astres qui en fourniraient les présages. D'autres fois, c'est en tête d'une des légendes du cycle sumérien de *Gilgameš* (29), ou alors dans quelque rituel liturgique (*La part d'Enki dans la Création*/34 ; *La Prière pour la construction d'un temple*/35 ; *Marduk, créateur du monde*/38), ou exorcistique (*Le Ver du mal de dents*/32 ; *La Rivière créatrice*/33), que sont glissés des exposés cosmogoniques. Pièces en quelque sorte rapportées, elles n'ont évidemment pas le fini et l'ampleur de véritables morceaux structurés : l'une d'elles (33) se limite, en fait, à deux phrases ! J'ai pourtant préféré les insérer toutes, ici, parmi d'autres œuvres plus développées, explicites et composées, parce qu'en dépit de leur caractère, comme inachevé et plus suggestif qu'expressif, leur apport à chacune pouvait utilement compléter le dossier plus proprement littéraire de l'importante mythologie des origines.

Afin de m'en tenir le plus possible, dans la mesure où le dossier s'y prêtait, à mon souci premier d'historien, intéressé par les développements et les trajectoires, j'ai ajouté, à la fin, un court chapitre (XVI), qui, prolongé et détaillé comme il l'eût mérité, aurait certainement découragé les lecteurs non professionnels les plus patients, pour donner au moins une idée du traitement de la mythologie après la composition du dernier grand ouvrage qu'elle a véritablement inspiré dans le pays, lorsque, de toute vraisemblance, s'est trouvée non seulement tarie depuis longtemps la source d'invention des mythes ou de leur élaboration littéraire, mais

1. Voir *Mésopotamie*, p. 46 s.

paralysée la capacité de les reprendre et de les combiner, remodeler et réarranger.

6. Pour m'éviter, à trop embrasser, de mal étreindre, j'ai laissé de côté, entre autres points extérieurs au projet de ce livre, tout ce qui concerne la *forme* proprement littéraire, laquelle eût, en fait, relevé d'une histoire de la littérature, hors de mes capacités et de mon goût. Toutefois, à travers une traduction que j'ai tenté de garder fidèle, non seulement au contenu, mais au ton de chacune (voir I, § 6), le lecteur saura peut-être apprécier la richesse d'expression qui s'y déploie. Narration légère et alerte, comme d'un conte familial (2 ; 7 ; 12) ; lyrisme déchaîné (6), parfois plein d'émotion encore (16 et 17) ; drame parfaitement construit et mené (14, 18) ; épopée grandiose, à la fois véhémence et sauvage, sublime et glorieuse (20) ; récit naïf et frais (25) ; exposé sec et presque doctrinal (38), ou large et imposante synthèse (45) ; fresque apologétique et théologique serrée, habile et solennelle (50) ; vigoureuse et puissante diatribe (51) : il y en a pour tous les goûts. Et à mesure que l'on prendra connaissance de ces documents, si nouveaux à nos yeux et venus de si loin, on pourra tout au moins se faire une première idée de l'opulence et de la complexité de pensée et d'expression qu'ils laissent entrevoir, même si la façon d'écrire de ces gens et leur goût nous paraissent toujours un peu froids, ternes, savants, sans chaleur, dans une civilisation à laquelle, selon nos vues et nos préférences, il n'est pas facile de reconnaître le don du verbe, la force de l'image et la magnificence du style¹.

7. Malaisés déjà à entendre comme simples *récits*, puisque, ruminés, composés et écrits depuis trois millénaires et plus, leurs auteurs et leurs personnages, leur cadre de vie, de sensibilité et d'intelligence des choses sont à distance fabuleuse de notre propre monde, ces *mythes* sont d'autant plus ardu à pénétrer comme tels que leur *énarration* n'est que le support d'une *explication* et débouche sur un système de représentations religieuses encore plus lointain, imprécis et brumeux à nos yeux (V, § 10). Il fallait donc tenter de les élucider au mieux : et dans leur trame *énarrative*, et dans leur portée *herméneutique*.

Pour le premier de ces deux points, mieux valait, me suis-je dit, assurer une traduction claire, dans notre meilleure langue, et suffisamment à la portée de tous², fût-ce au prix de quelques transpositions de l'original et de l'addition de quelques mots ou particules pour nous indispensables ou utiles (I, § 6), plutôt que

1. *Mésopotamie*, p. 13 s.

2. C'est-à-dire, à contremont de l'usage encore trop fâcheusement répandu, sans la subordonner à ce point aux exigences de la langue traduite qu'il n'en sorte qu'un lourd charabia, intelligible — et supportable — aux seuls connaisseurs de l'original, et qui laisse tous autres lecteurs ébahis ou pensifs.

de surcharger chaque vers de notes doctorales ou accablantes. L'intelligence de l'enchaînement du récit devrait être facilitée par l'insertion que j'y ai faite, hors texte, de sous-titres pour en expliciter les tournants. Quant à la présentation poétique — puisque à peu près tous ces textes sont des poèmes —, nous connaissons vraiment trop mal les lois prosodiques, métriques et strophiques sumériennes (jusqu'à ne comprendre quasi goutte aux indications que les textes nous en donnent explicitement, parfois : p. 50, n. 1) pour y intervenir de notre propre chef : mieux valait donc se contenter de reproduire la présentation des originaux, quitte à découper les vers trop longs pour nos impératifs typographiques. La prosodie en akkadien (comme en hébreu biblique, par exemple) est commandée par un rythme déterminé et régulier de temps forts, autrement dit de syllabes prononcées avec plus de voix, entre lesquelles le nombre des temps faibles variait : j'ai essayé d'en tenir compte au mieux dans mes traductions — puisqu'en français nous avons aussi un accent de force —, allant jusqu'à décomposer, parfois, des vers maladroitement surchargés ou télescopés par les copistes. C'est seulement dans quelques tablettes (9, 45, 50) — dont j'ai alors calqué avec soin la disposition — qu'ils ont tenu à isoler exactement les hémistiches. Mais tout ce qui dépasse cette présentation, et touche notamment à la mise en strophes, est encore bien trop incertain pour que j'aie osé m'en mêler. Autant reconnaître que mes traductions seront amputées, par force, de cet aspect du « message » originel.

8. Restait, par-delà le texte traduit, à tenter de comprendre la valeur, la portée de chaque œuvre sur le plan proprement mythologique : ce qu'elle sous-tend ; ce pour quoi on l'a élaborée ; ce qu'elle devait justifier ou faire entendre dans son domaine propre des représentations religieuses ; voire, lorsque c'est discernable encore, à partir de quoi on l'a édifiée et adaptée. Intelligence d'autant plus malaisée à acquérir que, je l'ai rappelé (V, § 10), la plupart de ces « imaginations calculées », profondément enracinées dans la vision du monde, la sensibilité et la vie quotidienne de leurs fidèles, renvoient normalement à plus d'un plan de lecture. J'ai réservé à cette indispensable exégèse, du reste limitée à l'essentiel et dépourvue le plus possible de toute philologie et érudition trop voyantes, quelques paragraphes d'une façon de commentaire, à la suite de chaque document : je me suis gardé avec soin d'y dépasser le vraisemblable historique et d'avancer notamment de ces hypothèses psychologiques, sociologiques, anthropologiques, ou autres, dont on est si friand aujourd'hui et à quoi rien, dans le texte ou le contexte, ne me forçait de recourir, sans parler de leur fréquent ridicule intrinsèque.

9. Leur exégète idéal eût été leur « auteur » à chacun, ou tout au

moins quelqu'un de ses contemporains, suffisamment versé dans le savoir religieux comme dans tous les autres — un de ces vieux lettrés dont nous avons plus d'une fois, au coin d'un paragraphe, entrevu la silhouette. À défaut, le moindre mal est évidemment le recours à l'assyriologue, seul expert qui, de longues années, s'est imprégné des secrets et subtilités de l'écriture dans laquelle ont été transcrites ces pièces ; de leur langue et de ses finesses ; de leur « logique » souvent si particulière et si déconcertante au regard de la nôtre ; du monde de souvenirs, d'allusions, de préoccupations, de pensées dans lequel elles ont poussé leurs racines. Dans la mesure où le vrai propos de l'histoire, ce n'est pas de retrouver le passé tel que *nous* l'apprécions et sentons, mais, le plus qu'il se peut, tel que le vivaient et le contemplaient *ceux dont il était le présent*, on est bien obligé de recourir aux seuls interprètes valables de cette langue, de cette histoire et de cette culture étranges et compliquées : aux historiens qui, par métier, ont tenté de sortir d'eux-mêmes et de se glisser dans la peau de ces vieux ancêtres, pour les avoir longuement hantés et s'être familiarisés avec eux.

Quel que soit son mérite, il est bien manifeste que le meilleur des assyriologues — s'il existe ! — restera toujours loin du compte, forcément inférieur à sa tâche, tant ardu, ascétique et comme impraticable est un pareil transfert. D'autant que, chacun le sait, si l'objet de l'histoire est comme tel immuable (les documents sont ce qu'ils sont et ne changent jamais ; tout au plus peuvent-ils s'enrichir et se compléter de trouvailles nouvelles), tout historien l'aborde obligatoirement avec sa personnalité, sa formation, ses problèmes, sa capacité de pénétration, sa sensibilité et sa « philosophie » propres, ce qui — fût-il professionnellement irréprochable — colore donc son regard, sinon de partialité, au moins de particularisme, et donc d'imperfection et d'incertitude, et multiplie les histoires à proportion du nombre des historiens. C'est là une affaire entendue : il n'en reste pas moins que l'historien spécialisé et compétent, l'assyriologue en l'occurrence, demeure, qu'on le veuille ou non, « le moindre mal », le seul qui cumule le plus de chances de toucher à la vérité — je ne dis pas toute la vérité : idéal chimérique ! — de ses documents vénérables, et les mythes parmi les autres.

10. C'est dire que j'entends aborder ici les miens en pur historien, en pur assyriologue. Notre temps a vu se lever un certain nombre de vaticinateurs plus ou moins compassés, accueillis de vivats universels et qui, eux-mêmes, ou leurs dévots, disciples et champions, nous ont proclamé, entre autres éblouissements, chacun sa « méthode d'interprétation des mythes ». Tant que cette exégèse, régulièrement distillée d'un ensemble particulier de mythes, oraux ou écrits, et déduite du petit monde où ils s'enracinent, prétend ne s'appliquer qu'à eux, personne n'a rien à dire, en principe. Mais,

dans la mesure où partant, comme ils font volontiers, d'une plateforme culturelle définie, ils voudraient en étendre les conclusions à *toute* mythologie, voire à *la* mythologie, qui ne voit la catastrophique erreur d'aiguillage, la terre étant remplie de beaucoup plus de choses que n'en saurait rêver notre philosophie ?

Il me paraît d'autant plus imprudent de recourir ici à quelque'une de ces « méthodes », en la supposant charitablement plus valable que les autres, que toutes ont été élaborées par des savants de notre siècle, dont la plupart, fâcheusement démunis de tout sens historique, ne se sont à l'évidence jamais demandé si leurs déductions pouvaient en vérité s'accorder avec une mentalité, une problématique, une optique aussi éloignées des nôtres que celles de nos anciens prédécesseurs ici-bas, jusqu'aux plus vieux discernables. Est-il vraiment assuré que leur « conscient », leur « inconscient », leur « subconscient », pour s'en tenir là, aient été travaillés par les mêmes problèmes psychologiques que nous, et que leur esprit ait fonctionné exactement selon les mêmes paramètres sociologiques et anthropologiques que le nôtre ? Il faut, pour l'affirmer, être bien sûr de soi, bien superbe, et surtout naïf. Tant qu'on ne l'aura pas établi, il sera donc plus sage de s'en tenir modestement à l'analyse et à l'effort de pénétration purement historiques, qui tablent avant tout sur l'étude approfondie des documents : du sens des mots, des phrases, des images et des idées, non pas dans notre optique à nous, mais dans celle des vieux auteurs et lecteurs de ces textes, telle que nous pouvons la retrouver et nous l'approprier au mieux par la plus assidue familiarité avec eux, la connaissance la plus vaste, détaillée et foncière, de ce qu'ils nous ont laissé d'eux.

Moins enivrante et glorieuse, assurément, que la mise en guirlandes de mots, parfois étranges et de barbare sonorité, il est vrai, mais censés évoquer des idées flamboyantes et des jugements sans appel, cette procédure est austère, patiente, ardue et, en somme, timide. Mais, qu'on le veuille ou non, et par la nature même des choses, tout ce qui lui échappe fait courir les plus grands risques d'erreur. Ou bien parce que l'on prétend de la sorte appliquer à des esprits éloignés des nôtres, souvent par diamètre, des schèmes quintessenciés qui font l'effet de modèles géométriques dans lesquels un nouveau Procuste voudrait à toute force introduire des êtres vivants et remuants. Ou alors parce qu'on suppose l'intelligence et le cœur des hommes toujours, partout et totalement identiques, non seulement de nature, mais de conditionnement, de fonctionnement et de productions — un peu comme si, au nom du même principe, on décidait que, différant par leurs seuls phonèmes, vocables et tournures, toutes les langues du monde voient, découpent et expriment le réel d'identique façon.

VII

ENLIL LE GRAND

1. Les deux premiers récits dont il est le héros tournent autour de son « mariage » avec celle qu'on lui a constamment assignée pour parèdre, à ce point inséparable de lui qu'elle portait son nom au féminin : *Nin.lil* : « Dame-Air », de *En.lil* : « Seigneur-Air » (en entendant par ce dernier mot quelque chose comme notre atmosphère, l'« entre ciel et terre » (IV, §§ 7 et 10). Chacun des deux tableaux, pourtant — situation triviale en régime mythologique de pensée —, présente de ces épousailles une version différente, et même incompatible.

1. Enlil et Ninlil

2. Ce document en sumérien, assez court (154 lignes) et presque entièrement conservé, nous est connu par une vingtaine de manuscrits fragmentaires, presque tous de l'époque paléo-babylonienne et retrouvés à Nippur, à la réserve d'un ou deux, plus récents d'un millénaire et qui portent des traces d'une traduction interlinéaire en akkadien. Découvert et restauré par S. N. KRAMER, celui-ci avait donné une première idée de son contenu, dès 1944, dans sa *Sumerian Mythology* (pp. 43-47). H. BEHRENS l'a édité, en 1978, dans *Enlil und Ninlil* (on lira avec profit le compte rendu critique de cet ouvrage par J. S. COOPER dans *Journal of Cuneiform Studies*, 32/2, 1980, p. 175 ss.).

Le cadre et
les personnages

1 *Voici la ville, la ville où nous demeurons !
La ville de Nippur, où nous demeurons,
La ville emmantelée de palmiers, où nous
demeurons !*

Voici sa limpide voie d'eau, le « Canal des
dames » (?) ;

- 5 Voici son quai, le « Dock au vin » ;
Voici son embarcadère, le « Quai d'accostage » (?) ;
Voici son trou d'eau douce, le « Puits
melliflue » ;
Voici son chemin d'eau scintillante, le
« Canal princier » ;
Voici son terrain de culture, « Partout-
cinquante-sar »¹ !

- 10 Et voici Enlil, son jeune Gaillard ;
Voici Ninlil, sa Jouvencelle ;
Voici Nunbaršegunu, son Ancienne !
Un jour, sa mère et génitrice avertit la
Jouvencelle —

Mise en garde de
Ninlil par sa mère

Nunbaršegunu avertit Ninlil :

- 15 « En la limpide voie d'eau, ne prends pas de
bain, jeune femme,
En la limpide voie d'eau !
Ne te promène pas le long du Canal princier,
ô Ninlil !
Le seigneur au regard luisant, au regard luisant,
Jetterait les yeux sur toi !
Le Grand-mont, le vénérable Enlil, au regard
Jetterait les yeux sur toi ! luisant,
Le Pasteur..., au regard luisant, qui arrête les
Jetterait les yeux sur toi : destinées,
20 Il te pénétrerait, te baiserait,
T'engrosserait allégrement d'une voluptueuse
semence

Qu'il laisserait en toi (?) ! »

Ces avertissements, c'étaient de sages paroles !
Pourtant, en la limpide voie d'eau, Ninlil
prit un bain,

Enlil tombe amou-
reux de Ninlil, qui
le repousse

- En la limpide voie d'eau,
Et elle se promena le long du Canal princier !
25 Et le seigneur au regard luisant, au regard
Jeta les yeux sur elle ! luisant,
[Le Grand-mont], le vénérable Enlil, au
Jeta les yeux sur elle ! regard luisant,
[Le Pasteur]... qui arrête les destinées, au
Jeta les yeux sur elle ! regard luisant,

1. Le sar — en sumérien : « (planche-de-) jardin » — faisait environ 36 m². Chacun des habitants de Nippur était donc réputé n'avoir jamais eu moins d'une vingtaine d'ares à lui dans le territoire circa-urbain voué à la culture des légumes et des fruits.

« Je veux te pénétrer ! », lui disait le seigneur.

Mais elle refusait.

« Je veux te baiser ! », lui déclarait Enlil.

Mais elle refusait.

- 30 « Mon vagin (disait-elle) est encore trop
Je ne puis l'élargir ! étroit :
Mes lèvres sont trop petites : je ne saurais
baiser !

Si ma mère l'apprend, elle me corrigera ;

Si mon père l'apprend, il me rejettera ;

Et mes compagnes [me moqueront (?)] ! »

- 35 Enlil s'adressa donc à son page, Nuska :

« Nuska ! mon page ! » — « Oui ! à tes ordres ! »

« Mon "Architecte de l'Ékur" ! » — « Oui ! à
tes ordres !

— « Cette jeune fille si avenante, si rayonnante —

Cette Ninlil si avenante, si rayonnante,

- 40 Nul ne l'a encore pénétrée, nul ne l'a baisée ! »

Le page, alors, procura à son maître une

façon de barque,

Lui remit comme l'amarre d'un bateau

Et lui amena comme un grand canot.

Et le roi, faufilé dans la cannaie (?),

- 45 Pénétra et baisa Ninlil —

Le vénérable Enlil, faufilé dans la cannaie (?),

Pénétra et baisa Ninlil.

Sa main toucha ce dont on a tant envie,

Et il la pénétra et baisa.

- 50 En un recoin du rivage (?), il coucha avec elle,

Et il la pénétra et baisa.

Et la pénétrant et baisant,

Il déversa en son sein la semence de Sîn-

Ašimbabbar.

Enlil, un jour, arpentait le Kiur,

- 55 Et tandis qu'il arpentait le Kiur,

Les grands-dieux — cinquante au total —,

Plus les dieux — sept en tout — qui arrêtent
les destinées,

Le firent appréhender en plein Kiur.

« Enlil (lui dirent-ils), ô violenteur, quitte la
ville ! —

- 60 Quitte la ville, ô Nunnamnir, violenteur ! »

Enlil, obtempérant à la décision prise —

Nunnamnir, obtempérant à la décision prise,

Enlil se mit en route. Mais Ninlil le suivait —

Première ren-
contre : sur la rive,
et son fruit

Pour sa punition,
Enlil est banni

Seconde rencon-
tre : aux portes de
l'Enfer, et son
fruit

Nunnamnir se mit en marche. Mais Ninlil le
poursuivait !

- 65 Enlil dit au portier de l'Enfer :
« Portier ! Homme au verrou !
Ô l'homme à la serrure ! L'homme à l'auguste
verrou !

Ninlil, ta souveraine, va survenir :
Si elle te questionne à mon sujet,
70 Tu ne lui diras point qui je suis ! »
Adonc, Ninlil, pensant [s'adresser] au Portier :
« Portier ! (dit-elle) ! Homme au v[errou] !
Ô l'homme à la serrure ! l'homme à [l'auguste
verrou] !

- Où s'est rendu Enlil, ton souverain ? »
75 Et Enlil, faisant le portier, de lui répondre :
« Mon roi ne m'a point renseigné (?) ! —
Enlil ne m'a point renseigné (?) !... »

— Deux vers mutilés et intraduisibles. —

- 80 Voilà tout (?) ce que m'a dit Enlil, le roi du
monde ! »
— « Si Enlil est ton roi, je suis ta reine, moi ! »
(répondit-elle).

(Et lui :) « Puisque tu es ma reine,
Laisse-moi te toucher le... ! »
— « Mais (répliqua Ninlil) j'ai porté en mon
sein la semence,
La glorieuse semence de ton maître ! —
J'ai porté en mon sein la glorieuse semence
de Sin ! »

- 85 — « Eh bien ! (dit-il), si la semence de mon roi
Est montée en-haut,
La mienne descendra en-bas !
En place de la semence de mon roi,
La mienne descendra en-bas ! »
Sous l'apparence du portier,
Enlil s'en fut donc en la chambre à coucher,
Où il pénétra et baisa Ninlil.
Et la pénétrant et baisant,
90 Il déversa en son sein la semence de Nergal-
Meslamtaëa !

Troisième rencontre :
au Fleuve d'Enfer, et
son fruit

Puis Enlil se remit en route : mais Ninlil le
suivait ! —

Nunnamnir se remit en marche : mais Ninlil
 Et Enlil rencontra le poursuivait.
 L'homme du Fleuve-infernal-dévorateur-des-
 gens.

« Homme du Fleuve-infernal-dévorateur-des-gens
 (lui dit-il),

95 Ninlil, ta souveraine, va survenir.
 Si elle te questionne à mon sujet,
 Tu ne ne lui diras point qui je suis ! »
 Adonc Ninlil, pensant s'adresser

À l'homme du Fleuve-infernal-dévorateur-des-
 gens,
 « Ô l'homme du Fleuve-infernal-dévorateur-des-
 gens (lui dit-elle)

100 Où s'est rendu Enlil, ton souverain ? »
 Et Enlil, faisant l'homme du Fleuve-infernal,
 de lui répondre :
 « Mon roi ne m'a point renseigné (?) ! —
 Enlil ne m'a point renseigné (?) !... »

— Deux vers mutilés et intraduisibles. —

106 Voilà tout (?) ce que m'a déclaré Enlil, le roi
 du monde ! »

— « Si Enlil est ton roi, je suis ta reine, moi ! »
 (répondit-elle).

(Et lui) : « Puisque tu es ma reine,
 Laisse-moi te toucher le... ! »

— « Mais (répliqua Ninlil), j'ai porté en mon
 sein la semence,
 La glorieuse semence de ton maître ! —

110 J'ai porté en mon sein la glorieuse semence
 de Sin ! »

« Eh bien ! (dit-il), si la semence de mon roi
 Est montée en-haut,

La mienne descendra en-bas !

En place de la semence de mon roi,

La mienne descendra en-bas ! »

Sous l'apparence de l'homme du Fleuve-infernal,

Enlil s'en fut donc en la chambre à

Où il pénétra et baisa Ninlil. coucher,

115 Et la pénétrant et baisant,

Il déversa en son sein la semence de Ninazu,

Le patron de l'Égidda !

Quatrième ren-
contre : sur le
Fleuve, et son fruit

Puis Enlil se remit en route : mais Ninlil le
suivait ! —
Nunnamnir se remit en marche ; mais Ninlil
le poursuivait !
Et Enlil rencontra Silulim (?), le nocher
infernale.

- 120 « Ô Silulim (?), mon nocher (lui dit-il),
Ninlil, ta souveraine, va survenir !
Si elle te questionne à mon sujet,
Tu ne lui diras point qui je suis ! »
Adonc, Ninlil, pensant s'adresser à Silulim (?),
le nocher :
125 « Silulim (?), ô nocher (lui dit-elle),
Où s'est rendu Enlil, ton souverain ? »
Et Enlil, faisant Silulim (?), de lui répondre :
« Mon roi ne m'a point renseigné (?) ! —
Enlil ne m'a point renseigné (?) !... »

— Deux vers mutilés et intraduisibles. —

- 132 Voilà tout (?) ce que m'a dit Enlil, le roi du
monde ! »
— « Si Enlil est ton roi, je suis ta reine, moi ! »
(répondit-elle).
(Et lui :) « Puisque tu es ma reine,
Laisse-moi te toucher le... ! »
135 « Mais (répliqua Ninlil), j'ai porté en mon
sein la semence,
La glorieuse semence de ton maître ! —
J'ai porté en mon sein la glorieuse semence
de Sîn ! »

— « Eh bien ! si la semence de mon roi
Est montée en-haut,
La mienne descendra en-bas !
En place de la semence de mon roi,
La mienne descendra en-bas ! »
Sous l'apparence de Silulim (?),
Enlil s'en fut donc en la chambre à coucher,
140 Où il pénétra et baisa Ninlil.
Et la pénétrant et baisant,
Il déversa en son sein la semence d'Enbilulu,
Le régisseur des canaux !

Doxologie finale

- C'est toi, le seigneur ! Toi, le roi !
Enlil, c'est toi, le seigneur ! Toi, le roi !
145 Nunnamnir, [c'est toi], le seigneur ! Toi, le roi !

*Le seigneur tout-puissant ! Le seigneur très-
sublime !*

*Le seigneur qui fait pousser les plantes, lever
l'orge !*

*Le seigneur du ciel ! Le seigneur qui produit
Le seigneur de la terre ! l'abondance !*

*Le seigneur de la terre ! Le seigneur qui
produit l'abondance !*

Le seigneur du ciel !

150 *Enlil, le dieu ! Enlil, le roi !*

*Le seigneur aux commandements infrangibles,
Aux ordres qu'on ne saurait réformer !*

*Pour avoir si bien magnifié Ninlil, la vénérable,
Louange à toi, ô vénérable Enlil !*

3. Écrit et calibré avec un certain art, ce morceau présente un bon spécimen de la poésie sumérienne en ses diverses singularités : son vocabulaire particulier ; ses tournures ; ses épithètes itératives et ses répétitions de passages entiers, qui, par un certain biais, rappellent les procédés poétiques de tradition orale (III, § 10). La doxologie terminale (143 s.) ne trahit rien d'autre que la propension connue au « mélange des genres » (V, § 2), également courante dans cette littérature et dont nous n'avons pas fini de trouver des exemples. Il reste possible qu'on l'ait ajoutée à l'énarration, mettons pour l'accommoder à quelque usage liturgique, mais rien n'est moins certain ; et il faudrait un étrange entêtement pour vouloir assimiler à tout prix — cela s'est fait ! — ce récit à un *rituel*.

C'est de toute évidence un *mythe*, et un mythe d'emblée transparent. Considéré qu'*Enlil*, comme bien d'autres parmi ses pairs, était tenu pour « père » de nombreuses divinités d'un rang inférieur au sien, il s'agissait de faire comprendre pourquoi, entre ses « enfants », les uns se trouvaient assignés à la moitié « en-haut » de l'univers, les autres « en-bas ». Comme nous ignorons tout des circonstances qui ont présidé à l'élaboration et à la composition de ce poème, il va de soi que bien des points nous en échappent, à commencer par les raisons du choix, qui s'y trouve fait, des quatre « enfants » d'*Enlil* dont on voulait éclairer l'état. Le premier seul est d'« en-haut » : *Šin*, dieu de la Lune, « Au-lever-brillant », comme le notifie son épithète sumérienne d'*A.Šim.babbar*, et il sera toujours considéré comme supérieur à ses frères (83 ss. et //), car eux sont d'« en-bas ». Tout d'abord *Nergal*, souverain de l'Enfer (26) et évoqué ici, comme souvent, sous son titre connu de *Meslam.ta.è.a*, dans la même langue : « Celui qui sort du *Meslam* » (son temple le plus fameux, en la ville de Kutû) ; puis *Ninazu*, patron

de l'*É.gíd.da* (« temple long »), principal sanctuaire de la ville d'Énegi, apparemment aux alentours de Larsa, et qui tenait également un rôle en Enfer ; enfin, *Enbilulu*, dont le titre de « régisseur des canaux » suppose une activité sur la terre (IV, § 7) : c'est en effet comme tel qu'il est généralement présenté ailleurs (comp. 6 : 272 et VIII, § 16)¹.

La position de ces divinités, « en-haut » ou « en-bas », et même leur fonction, sont expliquées ici par la situation de leur « père » lorsqu'il les a conçues.

4. Dans le cadre de Nippur — la grande capitale religieuse antique du pays, avant la promotion de Babylone : IV, § 10 —, qui nous est présentée d'abord, avec orgueil (1-9), comme le propre centre intemporel de l'« en-haut » et le séjour des dieux célestes — car ni la terre des hommes ni ces derniers ne paraissent exister encore : voir p. 147 et n. 3 —, *Enlil* est tombé amoureux (25-29) d'une jeune femme, appelée d'emblée *Ninlil*, encore vierge et sous l'autorité de ses parents, mais aventureuse et peu encline à suivre les conseils de sa mère (13-24), *Nunbaršegunu*, un autre nom de *Nisaba*, dont on comprend au moins qu'elle est tenue pour « Princesse » (nun) et mise en rapport étroit avec une céréale (šegunu). Sans que les relations entre les deux partenaires aient été régularisées par un mariage en bonne et due forme, *Enlil* fait un enfant à *Ninlil*, malgré elle (28-34), après avoir, pour la rejoindre — dans la région marécageuse et roselière du pays, laquelle devait, par places, remonter jusque non loin de Nippur —, utilisé « une façon de barque » que lui a procurée son page (35-51). L'enfant qui naîtra de ce commerce, ce sera *Sin* (52 s.), dieu d'« en-haut », comme son père, et dieu de la Lune, dont le croissant était volontiers assimilé à une barque voguant en plein ciel.

5. L'union, non pas moralement (en Mésopotamie, la « morale » n'avait ici rien à faire — IV, § 25), mais socialement et juridiquement irrégulière d'*Enlil* avec *Ninlil* ayant, de toute évidence, contrevenu à l'ordre public respecté par les dieux — et supposé, comme toujours, identique à celui des hommes —, l'assemblée des dignitaires surnaturels, et, en particulier, ceux d'entre eux qui détenaient l'autorité, bannissent donc *Enlil* (54-64), lequel, quittant la Nippur céleste, ne pouvait entrer, de ce fait, que dans l'autre moitié de l'espace : l'« en-bas ». Dans cette position nouvelle, tous les enfants qu'il va faire à la même *Ninlil*, qui ne le lâche pas et tient manifestement à lui, seront obligatoirement voués à une situation « en-bas » : inférieure. Le premier sera le souverain des Enfers, parce qu'*Enlil* l'aura procréé en se dissimulant — nous ne saisis-

1. Plus tard, par syncrétisme, *Marduk* absorbera sa personnalité et recevra son nom : 50, VII : 57 s.

sons pas bien les raisons d'un tel subterfuge : il semble surtout commandé par le but explicatif que poursuit le récit mythique, plutôt que par des circonstances propres à la situation, puisque, de toute évidence, *Ninlil* n'a plus désormais qu'une envie (63-90) : s'unir à *Enlil* — sous les espèces du premier individu qu'il rencontre au cours de son exil en bas : le portier de l'Enfer.

Le second, conçu au bord du « fleuve » que l'on imaginait border l'Enfer (IV, § 21), et par *Enlil* sous les apparences du surveillant de la rive (91-116), sera *Ninazu*, duquel nous ne connaissons pas assez bien la fonction (ni même le sens précis du nom ; il avait, du reste, au moins un homonyme : XII, § 47, et voir encore plus loin, § 7 et VII, § 20) pour comprendre en quoi elle pouvait être évoquée par ledit « homme du Fleuve-infernal ».

Le troisième mis en train après la traversée du même cours d'eau sur la barque du nocher de l'Enfer, duquel *Enlil* a pris le masque (117-142), sera *Enbilulu*, précisément chargé sur terre du régime des voies d'eau (comp. 6 : 271 ss.).

Soit dit par parenthèse, l'auteur a procédé, dans son développement, comme on faisait volontiers, alors, autour de lui, selon la figure de rhétorique par renversement de l'ordre obvie des choses, que l'on appelle, en grec, *hystéron-prôtéron* — « derrière-devant ». En bonne succession, en effet, après avoir quitté l'en-haut de Nippur, *Enlil* aurait dû aborder l'en-bas de l'Enfer en traversant le fleuve qui en marquait la frontière ; puis, sur la rive ultérieure, tomber sur le garde chargé d'accueillir les arrivants et se trouver enfin introduit, par la porte de la citadelle infernale (IV, § 21), au centre même de l'en-bas. La dignité de *Nergal*, souverain de ce royaume (XI, § 9), et par conséquent d'un rang au-dessus de *Ninazu* et *Enbilulu*, aurait-elle commandé l'interversion du récit ?

6. En se référant, pour fonder son « explication » mythologique, au coutumier contemporain en vigueur autour de lui — qui voulait que la fille engrossée hors mariage fût « corrigée » par sa mère, « rejetée » par son père et, sans doute « [moquée] » ou « [délaissée] » pas ses compagnes (32 s.), et son suborneur chassé de la ville, leurs enfants assignés de naissance au même statut social qu'eux ; en d'autres termes, que le seul mode d'union légalement irréprochable fût le mariage officiel —, le mythographe trahit un certain archaïsme dans sa représentation des dieux : totalement assimilés aux « hommes de la rue », si l'on peut dire, jusques et y compris leurs défauts : l'inconscience, l'insouciance, la faiblesse, sinon l'abandon au désir de l'homme, chez la femme, laquelle, une fois abusée, s'attache à son séducteur et le poursuit partout, comme si elle « en redemandait », et qui ne lui est même pas véritablement fidèle, puisqu'elle se laisse débaucher à nouveau, et par trois

individus dont elle n'est pas censée comprendre qu'ils ne sont, en fait, que son premier amant ; et la sensualité, et comme la lubricité sans frein de l'homme, qui n'hésite pas à pourchasser l'objet de son désir, recourant à des ruses et se faisant donner la main pour obtenir ce qu'il veut, c'est-à-dire d'abord, tout crûment, « pénétrer et baiser » la belle.

Il faut toutefois tempérer cette double réprobation en tenant compte que la « morale sexuelle » des anciens Mésopotamiens était certainement moins rigide que la nôtre¹, et que, vu leur pudeur connue en matière sentimentale², la scabreuse aventure ici contée pouvait fort bien voiler un attachement et un amour éperdu entre les deux partenaires. Tant et si bien qu'au bout du compte, même s'ils n'ont pas été « régulièrement » mariés, ils ont bel et bien pu constituer, dès leur première aventure, un couple authentique ; et ce qu'expose le mythe, c'est précisément cette union stable et conjugale qui a fait d'*Enlil* et de *Ninlil* de vrais parents.

7. Le récit est à ce point « humain » qu'il semble, par-ci par-là, en flagrante contradiction avec la « théologie » courante, dont il ne s'écarte pourtant point par ailleurs. Ainsi, conformément aux croyances usuelles, *Enlil* est bien, ici, le roi, le seigneur, le souverain : il est même le seul à recevoir ce titre, qu'il communique à sa compagne (68 et // ; 81 s. et //) ; et pourtant, le voilà banni de sa ville, comme un simple sujet, par le conseil des dieux et son directoire. Or, nous ne sachions pas que ces derniers, représentants du « pouvoir local », aient jamais eu à ce point le pas sur le « pouvoir central » du monarque³. Même si l'on ne peut évidemment pas dire qu'*Enlil* ait été « condamné à l'Enfer », ni seulement expulsé à jamais du ciel, au moins en a-t-il été exilé pour un temps, procédure dont nous n'avons pas d'exemple dans nos annales. Il est vrai que cette absence d'en-haut était indispensable aux auteurs pour tirer en effet de leur histoire toutes explications qu'ils entendaient fournir.

Le même récit présente également sur plus d'un point des contradictions plus tranchées avec d'autres sources mythologiques traditionnelles. Ailleurs, un *Ninazu* est une fois donné pour fils, non pas d'*Enlil*, comme ici, mais de *Sîn* : est-ce le même ? Une autre fois, il est censé avoir pour progéniteurs le couple souverain de l'Enfer, représenté par le dieu *Gugalanna* et son épouse *Éreškigal* (comp. 14 : 86) ; et *Enbilulu* n'a jamais eu d'autre père qu'*Enki/Éa*. Pour *Nergal*, les documents varient : son père est tantôt *Enlil*, tantôt *An*, voire *Éa*... D'autre part, s'il en faut croire le pré-

1. Voir, par exemple, *Tout commence à Babylone*, p. 9 s., de *L'Histoire*, 63, 1984.

2. *Ibid.*, p. 9.

3. *Les Pouvoirs locaux en Mésopotamie et dans les régions adjacentes*, p. 19 s., et *passim*.

sent mythe, *Nergal* aurait été de naissance assigné à l'Enfer : nous en trouverons un, en akkadien (26), pour nous fournir une tout autre raison de sa présence en ce lieu : originairement dieu d'« en-haut », il ne se serait plus tard fixé « en-bas » que par son mariage avec la souveraine de ce royaume : *Éreškigal* (XI, § 9). Enfin, le récit qui va suivre (2) nous présentera du « mariage » de *Ninlil* et d'*Enlil* une version fort discordante de celle que nous venons d'en lire.

2. Le Mariage de Sud

8. Connue depuis 1967 (*Journal of Near Eastern Studies*, 26, p. 200 s.), ce poème n'a été publié qu'il y a peu, par M. CIVIL (*Journal of the American Oriental Society*, 103/1, 1983, p. 43 s.; avec, p. 64 s., d'importants commentaires de W. G. LAMBERT), sur une vingtaine de manuscrits paléo-babyloniens de Nippur, plus trois ou quatre néo-assyriens, qui gardent des fragments d'une traduction interlinéaire en akkadien. Il est un peu plus long (175 vers) que le précédent et un peu moins bien conservé, mais son énonciation apparaît à la fois plus enlevée et coulant de source, avec un plus grand nombre d'épisodes enchaînés. Elle nous fait connaître, avec force détails savoureux, comment la déesse de second rang et quasi inconnue, *Sud*, est devenue l'épouse illustre d'*Enlil*, et comment elle a pris, et le nom, et les prérogatives de *Ninlil*.

Les parents de *Sud*
et sa naissance

1 [Nisaba, la Dame] qui occupe toujours [le],
Merveilleusement fascinante,
[Lorsque son époux], le noble rejeton de [],
Le pair de An et d'Enlil,
Haia, le [], eut déversé en son giron la
semence sacrée,
Nunbarsēgunu donna, comme il se doit,
naissance à [Sud],

Devenue jeune
fille, elle éveille
l'intérêt d'Enlil

5 Qu'elle prit en ses bras,
Et allaita du meilleur de ses mamelles.
[Et Sud] devint une jeune fille charmante et
attachante.
Un jour, devant [l'entrée (?)] de la demeure
de (sa mère),
À la porte de l'Ézagin,
[Sud] se tenait, admirée de tous,
Telle une vache noble et splendide.
Or, nulle épouse, en ce temps-là,
N'avait encore été donnée à Enlil, dans l'Ékur,

- 10 Et dans le Kiur n'avait jamais été prononcé
Le nom de Ninlil.
Après avoir couru tout Sumer,
Et jusqu'au bout du monde (en quête d'une épouse),
Enlil, Grand-mont, en sa poursuite, s'arrêta à Éreš.
Là, quand il eut jeté les yeux autour de lui,
Il rencontra la femme de son cœur!
Tout heureux, il l'accosta et s'adressa à elle :
15 « Je te recouvrerais volontiers (lui dit-il)
Du manteau seigneurial,
Et, après avoir "fait la rue",
Tu deviendrais [ma femme (?)]!
Ta beauté m'a séduit tout à fait,
Même si tu n'es pas une personne de qualité!»
Nonobstant sa jeunesse et candeur, Sud
répliqua à Enlil :
« Puisque je me tiens, en tout bien tout honneur,
À notre propre porte,
Pourquoi ternir ainsi ma réputation ?
Que me veux-tu ? Pourquoi m'avoir abordée ?
20 Jeune homme, notre entretien est terminé :
disparais !
[D'autres] ont déjà tenté de berner ma mère,
Et ils l'ont (seulement) courroucée ! »
Mais Enlil s'adressa derechef à Sud,
Après l'avoir encore interpellée et abordée :
« Bon ! Je dois te parler et discuter avec toi :
Veux-tu être ma femme ?
25 Embrasse-moi, ma chérie aux yeux ravissants,
puis décide ! »
Mais à peine ces mots lui étaient-ils sortis de
la bouche,
Qu'elle lui ferma la porte au nez.
Rentré chez lui, et tout ému,
Le seigneur, voyant clair, lança un appel :
« Vite ! Nuska, s'il te plaît !
Voici mes instructions concernant cette
affaire :
Je te dépêche à Éreš, d'antique fondation,
cité de Nisaba,
30 À qui tu répéteras sans délai ce que je vais te dire :
"Célibataire, je te fais connaître mes souhaits
Par le présent message :

La prenant pour
une femme de la
rue, il lui
demande de
l'« épouser » : elle
refuse

Seconde tentative
d'Enlil, aussi vaine

Revenu de son
erreur, Enlil veut
faire une demande
officielle et donne
en ce sens des
ordres à son page

*Je veux épouser ta fille : accorde-moi ton
consentement !*

*Je t'envoie ces présents personnels,
Accepte aussi mes cadeaux de noces.*

*Je suis Enlil, né d'Anšar, très auguste,
Le roi du ciel et de la terre !*

35 *Ta fille prendra le nom de Ninlil,
Et sera (comme telle) connue partout au
monde !*

*Je lui offre toutes les richesses du Gašišsua ;
Je lui donnerai pour appartements le Kiur :
Elle vivra avec moi dans le grandiose palais
de l'Ékur,*

*Avec moi elle arrêtera les destins
Et distribuera les pouvoirs entre les Anunna,
Les grands-dieux !*

40 *Quant à toi, je te confierai la vie des têtes-
noires¹ !*

*Lorsque tu arriveras là-bas, Nuska,
La charmante élue de mon cœur
Sera près de sa mère :*

*Ne l'accoste pas les mains vides :
De ta senestre, remets-lui ce trésor !*

*Fais diligence et me rapporte au plus tôt sa
réponse ! »*

Nuska exécute les
ordres

*Lorsque Nuska, le chef de l'assemblée,
Eut reçu les ordres d'Enlil,*

45 *En hâte [il tira chemin], arriva à Éreš
Et pénétra en l'Ézagin, résidence de Nanibgal.
[Là (?),], il se prosterna devant elle, assise sur
son trône.*

*Puis l'envoyé d'Enlil se remit debout,
Et elle lui demanda quel était son message.*

49-59 : très endommagés ou perdus : sans doute,
comme on va nous le dire, Nuska transmettait-il la
demande d'Enlil. —

La mère de Sud
accepte

60 *Lorsqu'il lui eut répété (ces paroles),
Nanibgal s'adressa courtoisement au
messager :*

« Ô digne conseiller de ton roi,

1. Cette formule est une tournure poétique, d'origine probablement sumérienne, pour désigner « les hommes », par leur chevelure foncée, sans doute.

Toujours attentif à ses ordres,
 Nul, comme toi, ne peut donner, chaque jour,
 Ses avis au Grand-Mont!
 Je n'ai rien à redire à la requête du roi
 Que ta servante a reçue!
 Si tu m'as bien dit vrai — et tu n'as point
 menti! —

- 65 Comment repousserais-je celui qui m'apporte
 D'aussi extraordinaires faveurs?
 Le message de votre maison réjouit nos cœurs
 et nos âmes,
 Et nous considérons que des explications
 Nous ont été fournies,
 Et que l'offense est effacée
 Par les cadeaux de noces et présents personnels!
 Réponds-lui donc : "Je serai ta belle-mère!
 Réalise tes vœux!" —
 Réponds à Enlil, au Grand-Mont : "Réalise
 tes vœux!"

- 70 Que ta sœur vienne ici : je lui céderai ma place!
 Aruru sera comme ma bru :
 Elle aura la haute main sur toute ma maison!"
 Ainsi parleras-tu à ton seigneur, en son Kiur
 Tu répéteras tout à Enlil sublime :
 Dans le secret de sa chambre sainte!»
 Et quand la noble Nisaba, en son auguste
 sanctuaire,

Puis elle traite avec
 honneur le
 messager

- Eut donné ces ordres au messager,
 75 Elle réclama un siège d'honneur, y installa Nuska,
 Et fit dresser pour lui une table enchanteresse [...].
 Puis Nanibgal manda sa fille et l'avertit :
 «Ma petite [...], dormir en la maison, le saint [...].
 Les appartements privés te conviendront mieux!
 Tu pourras (?) désormais t'éloigner
 Du "Siège-de-la-sagesse-de-Nisaba".

et fait part du
 message à sa fille

- 80 Nuska, avisé et capable, a mené à bien sa mission!
 Va le trouver [sur-le-champ (?)] et verse-lui à
 [Obéissant à sa mère], boire!»
 Sud se lava les mains et lui tendit la coupe.
 Le messager, alors, de sa senestre, lui remit le trésor
 Qu'il disposa devant elle en monceau.

- 85 [Et Sud] accepta discrètement les cadeaux!
 [Puis Nuska... (?)] reprit le chemin de
 Nippur.
 [Arrivé (?)] devant Enlil, il baisa la terre

Retour de Nuska, qui
 rapporte à Enlil la
 réponse de Nisaba

[Avant de lui transmettre (?)]

Ce que lui avait dit la grande Dame.

[Il lui répe]ta donc [mot pour mot (?)]

Les déclarations qu'elle lui avait faites :

90 « Ô digne conseiller de ton roi,

Toujours attentif à ses ordres,

Nul comme toi ne peut donner chaque jour

Ses avis au Grand-Mont !

Je n'ai rien à redire à la requête du roi

Que ta servante a reçue.

*Si tu m'as bien dit vrai — et tu n'as point
menti ! —*

*Comment repousserais-je celui qui m'apporte
D'aussi extraordinaires faveurs ?*

95 *Le message de votre maison réjouit nos cœurs
et nos âmes,*

Et nous considérons que des explications

Nous ont été fournies,

Et que l'offense est effacée

Par les cadeaux de noces et présents personnels.

Réponds-lui donc : "Je serai ta belle-mère !

Réalise tes vœux !" —

*Réponds à Enlil, au Grand-Mont : "Réalise
tes vœux !*

Que ta sœur vienne ici : je lui céderai ma place !

100 *Aruru sera comme ma bru :*

Elle aura la haute main sur toute ma maison !"'

Ainsi parleras-tu à ton seigneur, en son Kiur

Tu répéteras tout à Enlil sublime :

Dans le secret de sa chambre sainte ! »

Ce rapport soulagea Enlil

Et lui mit au cœur grande joie.

Il donna donc des ordres

Et, depuis le Haut-pays, animaux d'affluer.

105 *Les quadrupèdes, des capridés aux asinés,*

Qui croissent librement en la steppe

*Et hantent la montagne, on en choisit une
multitude :*

Aurochs, cerfs, éléphants, daims, gazelles,

Ours, moutons et bœliers sauvages,

Lynx, renards, chats sauvages, panthères,

Mouflons, buffles d'eau, singes,

Bovidés trapus, lourdement cornus et meuglants,

110 *Vaches avec leurs veaux, bétail sauvage aux
amples cornes,*

Tout heureux,
Enlil envoie pour
sa future d'innom-
brables et somp-
tueux présents, et
d'abord pour un
énorme banquet

Menés de laisses précieuses,
Brebis avec leurs agneaux, chèvres avec leurs
cabris,

Cabriolant et luttant entre eux,
Chevreaux râblés, à la longue barbiche
Piaffant de leurs sabots,
Agneaux [],

Moutons dignes (de la table) du roi :

Enlil les dépêcha tous à Éreš.

Tommes, fromages aromatisés, fromageons,
[],

115 Produits du lait de toute sorte, [],
Miel blanc, miel durci, les plus doux [],
[] larges et épais :

Enlil les dépêcha tous à Éreš.

[], dattes, figues, lourdes grenades, [],
Cerises, prunes, noix-de-Halub, pistaches,
glands,

120 Dattes de Dilmun par paniers,
Régimes à la couleur sombre,
Grenades aux larges grains,
Grappes massives de raisin de primeur,
Fruits exotiques en branches,
Rameaux d'arbres fruitiers, [] hivernaux,
Fruits divers de jardin :

Enlil les dépêcha tous à Éreš.

Gemmes (?) de Harali, ce pays reculé,
[] pris dans les magasins [],

125 Topazes, or, argent, []
Produits du Haut-pays, [] :
Enlil dépêcha le tout, en lourds chargements,
à Éreš.

Ninmah et le messager accompagnaient

Cadeaux personnels et richesses expédiées.

Haut dans le ciel s'élevait la poussière de leur
caravane,

Formant comme d'épais nuages de pluie,

Arrivée du convoi 130 Avant même que fussent parvenus à Nanibgal,
Les infinis cadeaux de noces, à Éreš,
La ville en fut remplie à déborder,
Jusqu'à déverser [].
Les chemins les plus écartés []
Les amoncellements de []

le tout accompagné
de sa sœur et de
Nuska, avec toute
une caravane

Nisaba forme pour
sa fille ses souhaits
de bonheur

Nuska traita avec courtoisie

Nanibgal, la belle-mère d'Enlil,

Que ce dernier avait offensée.

Mais, sans trop prendre garde à ces attentions,

La Dame s'adressa à sa fille :

« Tu seras donc l'épouse préférée d'Enlil :

Puisse-t-il te traiter dignement !

140 Te garder en ses bras, toi, la plus belle de toutes,

Et te dire : "Chérie ! Laisse-toi prendre !" »

N'oublie pas jeux et ris (amoureux) !

Prolonge-les longtemps !

Faites tous deux l'amour sur la "colline" :

Procréez des enfants !

À ton entrée chez lui pour y vivre,

Que t'y précède l'opulence

Et que t'y accompagne la joie !

Que la population entière te trace la route,

Et que, de lui-même, le peuple [] !

145 Se réalise le destin que je t'ai arrêté :

Pénètre fièrement en l'auguste demeure ! »

Et Aruru, prenant Sud par la main,

L'introduisit dans le brillant Ékur

Et lui aspergea le visage des parfums les plus
capiteux !

Dans la chambre à coucher, sur la couche fleurie,

Embaumée comme une forêt de cèdres,

Enlil fit l'amour à sa femme, et y prit grand plaisir !

150 Puis, sur son trône souverain,

Il se mit debout pour bénir son épouse.

(Et voici comment) le seigneur à la parole

sainte (?)

Arrêta le destin de la Dame, élue de son cœur :

Il lui donna le nom de Nintu :

À la fois « La Dame qui met au monde »

Et « la Dame qui écarte les cuisses/genoux ! »

Il []

Il lui confia aussi les fonctions de matrone

Et tout ce qui relève des sages-femmes

Que nul homme ne doit voir (opérer) !

155 Il lui accorda la place préparée pour elle en
cette qualité,

Les bonheurs et la chance :

« Dorénavant (dit-il), c'est cette femme qui

sera []

La sœur d'Enlil lui
amène sa femme :
le mariage

Enlil « arrête » alors
« le destin » de son
épouse : elle sera
d'abord déesse de
l'amour et des
naissances

elle sera aussi la
patronne de l'agri-
culture

Cette femme, venue d'ailleurs,
Qui sera la maîtresse de ma maison !
Ma ravissante épouse, née de la sainte Nisaba,
Sera également Ašnan :

Le grain-qui-pousse, la vie de Sumer !
Quand tu apparaîtras entre les sillons,
Comme une belle jeune fille,
160 Iškur, maître des eaux, s'occupera de toi
Et te fera ruisseler l'eau tirée de la terre !
Ton premier lin et tes premiers épis
Marqueront le début de l'année !
{Moi et toi, nous ferons autant d'enfants que
nous voudrons,
Avec pour seul ennemi, un dont je tais le nom
Et de qui les sujets iront s'affaiblissant !}
Cependant que la moisson, la grande fête
d'Enlil,

elle sera enfin la
patronne de
l'écriture

Se déroulera fièrement sous le ciel !
165 En outre, l'art du scribe, les tablettes ornées
de signes,

Le calame, la planche-à-tablettes,
La comptabilité, les calculs, la corde à arpenter,
le []

Les jalons du métreur, le cordeau à mesurer,
La fixation des bornes,
La planification des canaux et des digues :
Tout cela sera tien ! Et les fermiers te revaudront
Le profit de leurs champs !

Ainsi Sud sera-t-
elle devenue Ninlil

Ô femme dont on est fier,
Plus éminente que les montagnes,
Maîtresse de réaliser tout ce que tu voudras !
170 Désormais, Sud, le roi étant Enlil, Ninlil sera la
reine :
Une divinité sans gloire a maintenant un nom
illustre !

Elle distribuera les pâturages (?),
Tandis que les [] lui feront d'incessantes
offrandes :

De quiconque prendra soin d'elle [],

Elle arrêtera le destin !

Et chaque fois que l'on apportera des présents
Au sanctuaire de Nippur,

175 L'on entonnera ce los sacré !
Gloire à Enlil et Ninlil !

9. Le propos de ce récit charmant, féerique et tendre, ce n'est pas, comme pour le précédent, de justifier la différence de situation et d'état entre les fils du même *Enlil*, mais de montrer pourquoi et comment sa parèdre était dotée d'une personnalité aussi complexe et polyvalente. Dans les deux cas, l'« image calculée » du « mariage » était parfaitement adaptée à la logique de l'explication : clandestin et comme illégal dans *Enlil et Ninlil* ; ici, « normal » et dans les formes.

Composé vraisemblablement au plus tard durant le premier tiers du II^e millénaire — et sans doute sur des éléments et un canevas plus ancien —, ce récit tenait compte d'un certain nombre de données dont nous ne savions encore rien quand nous l'avons déchiffré, et qu'il verse d'un coup à notre dossier. Ainsi, son personnage principal, *Sud* (peut-être une abréviation de *Sud.ag* ?), nous était à peine connu, et son nom ne nous dit rien. Les catalogues locaux du panthéon mentionnent deux déesses de ce nom, dont l'une était donnée pour parèdre de *Šamaš*, le dieu du Soleil, et patronne de la ville de Šuruppak (voir 46 : 97). C'est de l'autre qu'il est ici question, et le mythe nous apprend qu'elle était rattachée, comme leur « fille », au couple *Haia-Nisaba* (cette dernière — 74 ; 79 ; 157 — appelée également, comme dans 1 : 12, 14, *Nunbarsegunu* : 5 ; et même *Nanibgal* : 46 ; 60, etc.), lesquels nous étaient présentés comme les souverains poliades de la « cité antique » (29) d'Éreš, disparue de notre documentation après 1800 et dont nous ignorons jusqu'au site (peut-être entre Uruk et Šuruppak ? On s'est même demandé si ce ne serait point là le nom ancien de l'actuel Abū Šalābīḥ). Ce qui nous échappait aussi, c'étaient les liens et les syncrétismes archaïques entre les panthéons d'Éreš et de Nippur, que dénonce la tradition ici consignée, puisqu'elle fait passer en cette dernière ville, côte à côte avec *Enlil*, une déesse jusque-là « sans gloire » et de deuxième rang, indigène d'Éreš. Ce qui toutefois nous reste inconnaissable, ce sont les circonstances, probablement politiques, qui ont provoqué de tels rapprochements.

10. D'autre part, la personnalité de l'épouse d'*Enlil*, par l'effet vraisemblable d'autres associations, mouvements et fusions tout aussi ignorés de nous, était enrichie de ce que nous appellerions plus d'une « virtualité » : en d'autres termes, elle était censée contrôler plusieurs secteurs différents de la nature et de la culture. Dans le pays, et à l'époque, on appelait ce genre de « vocations » des *destins*, en entendant par là autant de prédéterminations, faites par une ou plusieurs divinités supérieures pour conférer à leur bénéficiaire ses prérogatives, fonctions et pouvoirs : nous dirions le propre sens de sa vie. Dans la vision fort réaliste que l'on avait de ce qui est pour nous un simple *flatus vocis*, un accident extrinsèque et l'effet d'une pure convention, chacun de ces *destins* était

à la fois signifié et concrétisé par un *nom*¹. La parèdre d'*Enlil* portait donc plusieurs *noms* : c'est-à-dire que lui avaient été assignés plusieurs *destins* correspondants : en l'espèce, la maîtrise de multiples départements, naturels et culturels, de l'univers.

D'abord, sa métamorphose avait été sanctionnée par le propre changement de son « nom » principal : elle avait perdu celui de *Sud*, qui la rattachait à Éréš, pour prendre celui de *Ninlil*, droit tiré d'*Enlil* (§ 1), et par lequel était à la fois souligné et déclaré son intime rapprochement avec ce dieu, dont elle était devenue l'épouse et, par suite, comme le reflet au féminin.

11. Dans la dévotion populaire et dans la « théologie », toujours par suite de brassages et de syncrétismes dont le mécanisme nous est dérobé mais dont les résultats nous sautent aux yeux, *Ninlil* était aussi ce que l'on appelle une « déesse-mère », impliquée dans la gestation et la naissance, et des dieux (*Enlil* était naturellement supposé lui avoir fait un certain nombre d'enfants : 142 ; 162 ; comp., du reste, 1), et, *a fortiori*, des hommes. Et n'était-il pas de circonstance qu'au moment de ses noces un regard fût jeté non seulement sur la période d'amours qui s'ouvrait pour elle (140-142 ; 149), mais sur ses futures maternités ? Par son union avec *Enlil*, *Sud/Ninlil* était donc devenue « Dame de l'enfantement » : tel est le sens, en sumérien, de son nom nouvellement acquis de *Nin.tu* (152), épithète qu'elle partagera, d'ailleurs, avec quelques autres déesses-mères (comp. IV, § 10 ; VII, § 23 ; VIII, §§ 5 et 16...) ; mais le présent passage veut suggérer qu'elle absorbait ainsi, d'une manière suréminente, leurs capacités à toutes en la matière : il convenait que l'épouse du souverain de l'univers fût aussi la mère universelle, la patronne par excellence de toute maternité. Peut-être même aussi des amours qui la précèdent et la préparent : car, dans le commentaire du nouveau nom, en 152, si la première interprétation concerne en effet la « mise au monde » (*û.tu*), la seconde (*dûg.bad* : « qui écarte les cuisses » ou « les genoux ») était ambiguë. Si elle évoque l'attitude de la femme au moment de l'amour, c'est donc que, par un nouvel *hystéron-protéron* (§ 5 ; IX, § 51), *Ninlil/Nintu* devait présider aux ébats qui commandent à la procréation. Dans la mesure, toutefois, où le geste d'« ouvrir les genoux » s'entendait de la procédure de l'accouchement, voire de ses suites : le mouvement de

1. Sur la corrélation entre *nom* et *destin*, celui-là définissant celui-ci et y vouant celui qui le porte, voir VIII, § 8 et surtout XIV, § 18 s., et souvent ; ainsi que *Mésopotamie*, p. 126. C'est un des paramètres fondamentaux de la vision des choses et de la mythologie locales.

la nouvelle mère pour accueillir le nouveau-né¹, ce passage aurait ménagé la transition avec la suite immédiate : 153-156, où, du fait de sa qualité acquise de souveraine des naissances, *Ninlil* se voyait consacrée matrone par excellence.

12. Les deux assignations qui suivent, dont la première au moins est entérinée par l'attribution d'un autre nom, faisaient traditionnellement partie des prérogatives de la mère de *Sud/Ninlil* : *Nisaba*. On l'appelait aussi *Ašman*, du nom d'une divinité antique (p. 95, n. 1), plus tard presque oubliée comme telle et ne subsistant plus que pour marquer ce qu'elle avait jadis patronné — un peu comme Cérès chez les anciens Romains — : les céréales (voir 6 : 330 s. ; et comp. 41 : XII, §§ 42, 46). C'est ce vocable d'*Ašman* qui sera désormais appliqué à *Ninlil*, avec tous pouvoirs et facultés que de droit (157-161 + 164 ; 162-163 ont été vraisemblablement ou déplacés — peut-être les lisait-on entre 156 et 157 ? — ou ultérieurement rapportés ici, ce que suggérerait l'allusion politique, pour nous fort énigmatique, qui s'y trouve impliquée). Quant à la haute main sur l'écriture et tout ce qui en dépendait (noter, compter et mesurer), qu'*Enlil* lui attribue alors, c'était aussi l'héritage direct de sa mère, laquelle avait en effet toujours eu en propre cette responsabilité (comp. 6 : 411 s.). Tout se passe, sur ces deux chapitres, comme si, devenue l'épouse du souverain de l'univers, *Ninlil* ne pouvait être moins que sa propre mère et en avait donc emporté les fonctions — en somme, lui avait succédé, comme plus tard *Marduk* à *Enlil* : XIV, § 21 —, avec encore plus d'éclat. Soit dit en passant, voilà un exemple parfait du syncrétisme qui a tant fait pour édifier et organiser le panthéon de Mésopotamie ancienne (IV, § 12).

13. L'« imagination calculée » propre à justifier une situation aussi complexe, et qui faisait problème, d'une divinité « étrangère » (156) et quasi inconnue (171 : « sans gloire »), associée ensuite intimement au chef du panthéon de Nippur, lequel était aussi le roi des dieux et des hommes, a été tirée, ici encore (1 ; et comp. 25, par exemple), de la procédure du mariage, et du mariage légal, pour le coup : l'auteur du mythe a coulé son explication narrative dans un récit construit sur le coutumier, alors traditionnellement en vigueur, des noces « dans les formes » — dont le cérémoniel complet était du reste réservé, peut-être, aux hautes classes. Sur ce point également, notre récit est révélateur : si nous pensions être suffi-

1. Les genoux du père, mais aussi de la mère, s'écartent légèrement pour recevoir et porter le nouveau-né — peut-être un geste rituel de son acceptation dans la famille. Voir encore plus loin, 16 : 57 (mais non 169, 196, 233, où il s'agit de jeux entre amants), et *Chicago Assyrian Dictionary*, B, p. 256 d., s.v. *birku* : 2 ab. Même image dans la Bible : Genèse, XXX : 3 et Job, III : 12.

samment informés¹ (mais l'est-on jamais assez, pour un temps et un lieu aussi reculés ?) touchant les implications juridiques et coutumières du mariage en Mésopotamie antique, c'est la première fois que nous en trouvons une description aussi complète, avec quantité de détails inédits, voire inattendus, depuis le premier « coup de foudre » jusqu'à la cérémonie nuptiale.

Le quiproquo de la partie liminaire du récit (7-26), *Enlil* tombant amoureux de la jolie *Sud*, qu'il prend pour une professionnelle du fait qu'il la trouve hors de chez elle, devant sa porte — nous dirions presque « sur le trottoir » —, et qu'il veut, sans autre forme de procès, introduire en son harem, peut avoir eu pour but de souligner qu'entre une « personne de qualité » (17), comme l'était *Sud* par son appartenance à la famille souveraine d'Éreš, et quelqu'un d'aussi haute classe qu'*Enlil*, même éperdument épris, il ne pouvait être question que d'une union légale. Mais on pourrait aussi bien y entendre que le dieu, ayant offensé (66 s. et //) la famille de *Sud*, se trouvait comme obligé, pour réparation, d'épouser leur fille — ce qui, du reste, allait selon ses propres vœux.

14. Quoi qu'il en soit, tout se passe alors le plus régulièrement du monde. *Enlil* commence par demander dans les formes la main de *Sud* (31 s.), et, la chose vaut qu'on le souligne, il la demande à sa mère : le père, ici, pour surprenant que ce soit, n'intervient pas du tout ; est-ce parce qu'il s'agit de sa fille, et aurait-il occupé le devant de la scène s'il avait été question de son fils ? Pourtant il n'apparaît pas du côté du prétendant (mais comp. 25 et p. 436, n. 1) : celui-ci, responsable en personne de ses demandes, fait état de ses richesses et de ses titres, qui doivent assurer à la future une promotion incomparable et les plus grands honneurs, en même temps que l'opulence (34 s.), rejaillissant même, en élévation et en notoriété, sur sa mère (40), autrement dit : sa famille. Il accompagne sa requête de « présents de nocces », sans doute pour amadouer la mère et la famille de *Sud*², et y ajoute, pour sa bien-aimée, un cadeau particulier, vraisemblablement des bijoux, à lui remettre furtivement (« de la main gauche » : 42 et //), et que la jeune fille, au courant des usages, saura du reste recevoir dignement et « discrètement » (85), comme un premier gage d'amour. La mère de *Sud* accepte la demande soulignée de telles munificences, ce qu'elle fait savoir dans le langage bienséant et quelque peu affecté des personnes de classe (60 s.), et, selon des usages dont nous ignorions tout, elle attend que la sœur du futur

1. Surtout par les documents juridiques. On trouvera un bref résumé de leur enseignement dans *Histoire mondiale de la Femme*, I, p. 183 s., et *Annuaire 1963-1964 de la IV^e section de l'École pratique des Hautes Études*, p. 74 s.

2. À moins qu'il ne s'agisse déjà du présent officiel d'échange matrimonial, remis par la famille de l'époux à celle de la future, et que l'on appelait en akkadien *terbatu*. Voir les articles cités à la note précédente.

(*Aruru*¹ — 71 ; 100, laquelle reçoit en 128 l'épithète, commune à d'autres, de « très-haute dame » : *Nin.mah*²) vienne jouer son rôle : conduire à son mari la jeune épousée, l'introduire chez lui, là où il lui faudra vivre à l'avenir (146), tandis que la mère s'effacera, au moins avant la noce (70 s. et 11). Sitôt l'accord notifié au « fiancé », ce dernier fait expédier à sa future belle-famille toutes sortes de biens de consommation, d'usage et de prestige, au niveau de sa propre richesse non moins que de l'estime dans laquelle il tient celle qu'on va lui céder (104-136) : un certain nombre de ces marchandises (notamment 113-123) paraissent destinées à un banquet plantureux, dont nous savons, par ailleurs, et qu'il sanctionnait le mariage, et qu'il était offert par la famille du futur³. Il ne reste alors qu'à envoyer *Sud* rejoindre son époux : mais, avant qu'elle quitte les siens, sa mère lui fait à la fois les recommandations et les souhaits de tradition en de pareilles circonstances (138 s.).

C'est alors que la jeune femme est amenée à celui qui sera son mari, et qu'on célèbre les noces (146 s.). Après la première nuit d'amour — décrite sur un schème qui rappelle tout à fait celui de la « Hiérogamie »⁴ —, *Enlil* « arrête le destin » de sa nouvelle épousée : autrement dit, en cadeau d'intronisation et de bienvenue auprès de lui, il l'investit des nouveaux pouvoirs qu'elle s'est acquis de par son mariage (150 s.) : la chose, on l'a vu ci-devant, s'accomplit par collation de noms-destins nouveaux — *Enlil* parlant de sa femme d'abord à la troisième personne (150-158), comme s'il avait pour auditeurs sa cour divine, les autres dieux, puis s'adressant directement à elle (159 s.). Tout finit par une exaltation lyrique de la modeste *Sud* devenue *Ninlil* la suréminente (169 s.). Ainsi sont expliquées et la promotion, et la polyvalence de celle-ci.

Si l'on entend au pied de la lettre 174 s., il est possible que le mythe ait été composé comme une façon de *hiéros logos* (V, § 2) : de légende cultuelle à réciter ou chanter, à Nippur tout au moins, à certaines fêtes, pour célébrer le couple divin qui y trônait, en rappelant de grands moments de son histoire.

15. Les deux récits dont le texte va suivre — et quelques autres à venir : 11, 21, 24 — sont construits sur un tout autre thème : celui du « voyage » d'une personnalité divine. Il ne s'agit pas là de n'importe quel déplacement, mais d'une visite de courtoisie, rendue par déférence ou affirmation d'allégeance par une divinité

1. On retrouvera cette *Aruru* en d'autres contextes, et avec d'autres prérogatives (6 : 394 s., et VIII, § 16 ; 20 : 413, et X, § 5, 11^o ; 39 : 42 et XII, § 39, etc.).

2. La même épithète honorifique sera attribuée, ailleurs, à d'autres déesses notables : voir du reste IV, § 10, et p. 61, n. 1.

3. S. GREENGUS, *The Old Babylonian Marriage Contract*, p. 505 s. du *Journal of the American Oriental Society*, 89, 1969.

4. S.N. KRAMER, *Le Mariage sacré*, p. 81 s., notamment, et 187 s.

à une autre, auteur de ses jours ou sa suzeraine. Ce sont donc tous, chacun à sa manière, des mythes de souveraineté. Ils réaffirment, d'une part, la solidarité familiale et le système de rangement à la fois généalogique et hiérarchisé des dieux (IV, §§ 8-9); et, sur le plan politique, les interdépendances des anciennes cités qui composaient encore le pays au moment où ces œuvres ont été conçues, et dont ces dieux étaient les chefs surnaturels et les représentants (*ibid.*) — d'où, en particulier, le rôle prééminent que joue ici Nippur, siège d'*Enlil*, le roi universel (*ibid.*, § 10). En même temps, nous le verrons, ces récits sont, comme il se doit, explicatifs d'un état de choses donné, censé obtenu, en retour, par le visiteur, dont la démarche, on s'en doute, n'était jamais tout à fait désintéressée, pas davantage que celle de souverains voisins dont l'un aurait voulu rencontrer l'autre.

Sont venus à notre connaissance un certain nombre de tels « voyages ». Plus souvent par simple allusion, dans un texte de célébration ou de culte : ainsi une ou deux visites que le dieu *Ninurta/Nirgirsu*, fils d'*Enlil* (20-24), aurait rendues à *Enki*, dans sa résidence d'*Éridu*, nous sont-elles révélées — outre 24 — par quelques passages du *Cylindre B* de *Gudéa*¹. Les récits mythologiques indépendants qu'il nous reste se comptent sur les doigts de la main. Sans doute vaut-il mieux — par pure convention et à l'exception de 11 : voir VI, § 4 et IX, § 18 — les verser au dossier du dieu *visité*, puisque chacune de ces pièces revient, en somme, à en souligner la précellence.

3. La Visite de Nanna-Su'en à Nippur

16. C'est un assez long poème (352 vers), dont il nous reste les morceaux d'une trentaine de manuscrits, tous paléo-babyloniens et presque tous de Nippur, lesquels nous rendent le texte presque entier, à une ou deux grosses lacunes près. S.N. KRAMER l'avait signalé dans sa *Sumerian Mythology*, p. 47, et A. J. FERRARA l'a édité, en 1973, dans *Nanna-Suen's Journey to Nippur*. Le dieu de la Lune, poliade d'*Ur*, y rend visite à son père *Enlil*.

Nanna-Su'en
décide de se rendre
à Nippur

- 1 À la cité de sa mère, le champion,
Nanna-Su'en [décid]a de se rendre.
[À] la cité de sa mère, Su'en-
Ašimbabbar [décida] de se rendre.
- 5 À la cité de sa mère et de [son] père,

1. Col. III : 5-9 et VIII : 13-16. Trad. (en allemand) dans A. FALKENSTEIN-W. von SODEN, *Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete*, pp. 168 et 172.

Nanna-Su'en [de]cida de se rendre :
 À la cité d'Enlil et de Ninlil,
 Ašimabbabar décida de se rendre.
 « Moi (dit-il), le champion, en ma ville (natale)
 Je vais me rendre !

10 Je me rendrai en ma ville : j'irai trouver mon père.
 Moi, Su'en, je me rendrai en ma ville !
 Je me rendrai en ma ville : j'irai trouver mon
 J'irai trouver mon père Enlil ! père —
 Je me rendrai en ma ville : j'irai trouver ma
 mère (!)¹ —

15 J'irai trouver ma mère, Ninlil !
 < En ma ville, je vais me rendre : > ¹ j'irai
 trouver mon père !
 Ô cité lumin[euse], saint lieu !

Célébration de
 cette ville

— Six lignes perdues. —

Im[mense]
 25 Im[mense]
 Immense []
 Immense []
 Mo[n Nippur], où s'élèvent, en un
 emplacement béni,
 Des arbres kiškanû-sombres !
 Mo[n sanctuaire de Nippur], où des
 kiškanû-sombres
 S'élèvent en un emplacement béni !
 30 [Mon Nippur], dont l'assiette est si favorable !
 Mon sanctuaire de Nippur, au nom de bon augure !
 Mon Nippur, dont l'assiette est si favorable !
 Mon sanctuaire de Nippur, au nom de bon augure !
 Ma cité où poussaient des palmiers
 Avant que Dilmun existât !
 35 Mon Nippur où poussaient des palmiers,
 Avant que Dilmun existât !
 Où Ninlil, la grande Mère, est habillée de lin
 précieux ! »

Pour construire le
 grand bateau qui
 doit servir au
 voyage, Su'en
 envoya partout
 chercher des
 matériaux

Su'en, [pour se construire (?)] une « réale »,
 [Pour s'apprêter (?)] une réale,
 Envoya donc quérir des bottes de roseaux !
 Pour les roseaux de la réale, à Tummal
 40 Nanna-Su'en dépêcha quelqu'un.

1. Le texte porte par erreur « mon père », et le copiste a oublié le début du vers 16.

- Pour l'asphalte de la réale, à l'Apsû
 Ašimbabbar dépêcha quelqu'un.
 Pour ses bottes d'alfa, à Du.āšaga
 Nanna-Su'en dépêcha quelqu'un.
 45 Pour ses gaffes, à la Forêt-des-cèdres
 Ašimbabbar dépêcha quelqu'un.
 Pour son carénage, à la forêt de Kununa
 [Nanna-Su]'en dépê[cha quelqu'un]!
 [Pour ses madriers d'étambot (?),
 À la Montagne-des-cèdres-odorants
 Ašimbabbar dépêcha quelqu'un.]
 [Pour son plancher], à [la forêt d'Ébla,
 50 Ašimbabbar dépêcha quelqu'un.
 Pour son boisage de sapins,
 À la Forêt-des-cèdres-odorants
 Nanna-Su'en dépêcha quelqu'un.
 Pour son [] de genévrier, à Langi
 Ašimbabbar dépêcha quelqu'un].
 55 Pour son [] de roseaux, à []
 Aš[mb]abbar dépêcha quelqu'un].
 Pour so[n ...] de roseaux, à [...]
 Nanna-Su'en [dépêcha quelqu'un].
 Lorsque, [depuis] Tummal, les roseaux pour
 la réale
 60 Eurent été appo[rtés] à [Nan]na-Su'en;
 Que, [de] l'Apsû, l'asphalte pour la réale
 Eut été apporté à Ašimbabbar;
 Que, de Du.āšaga, ses bottes d'alfa
 Eurent été apportées à Nanna-Su'en;
 65 Que, de la Forêt-des-cèdres, ses gaffes
 Eurent été apportées à Ašimbabbar;
 Que, de la forêt de Kununa, son carénage
 Eut été apporté à Nanna-Su'en;
 Que, de la Montagne-des-cèdres-odorants,
 Ses madriers d'étambot (?)
 Eurent été apportés à Ašimbabbar;
 Que, de la forêt d'Ébla, son plancher
 70 Eut été apporté à Ašimbabbar;
 Que, de la Forêt-des-cèdres-odorants, son
 boisage de sapins
 Eut été apporté <à> Nanna-Su'en;
 Que, de Langi, son [] de genévrier
 Eut été apporté à Ašimbabbar;
 75 [Que, de ...], son ...
 Eut été apporté à Ašimbabbar;

*Que, de ... , son ... de roseaux
Eut été apporté à Nanna-Su'en
[...]*

- 80 *Alors, [Ašim]babbar fut satisfait !
Il mit [] :
Et [Nanna]-Su'en fut satisfait !*

Construction du
bateau, puis
embarquement
du dieu

83-146 : sont incomplets ou perdus, en tout cas inintelligibles. —

- « C'est moi, [Nanna-Su'en],
Qui veux [me rendre (?)] à la demeure
d'Enlil [] ;
Moi-même, Ašimbabbar, à la demeure d'Enlil,
150 [] je veux [me rendre (?)].*

151-155 : ont disparu. —

Liste des présents
qu'il emporte pour
le temple d'Enlil

- [Nanna-Su'en (fit donc route) vers la
demeure d'Enlil.
Il amenait par troupeaux des bœufs de cheptel,
Pour la demeure d'Enlil.
Ašimbabbar [emmenait (?)] des brebis engraisées,
160 Pour la demeure d'Enlil.
Nanna-Su'en avait vidé (?) son parc-à-bétail,
Pour la demeure d'Enlil.
Ašimbabbar avait gavé (?) ses chèvres de gruan,
Pour la demeure d'Enlil.
165 Nanna-Su'en [] des porc-épics,
Pour la demeure d'Enlil.
Nanna-Su'en [] des loirs,
Pour la demeure d'Enlil.
Ašimbabbar [],
Pour la demeure d'Enlil.
170 Nanna-Su'en [] des oiselets-kuda,
Pour la demeure d'Enlil.
Ašimbabbar ramenait de sa basse-cour (?)
De petites-volailles [],
Pour la demeure d'Enlil.
Nanna-Su'en ramenait de sa basse-cour (?)
De petits azangunu,
175 Pour la demeure d'Enlil.
Ašimbabbar avait amoncelé (?) des carpes-géantes,
Pour la demeure d'Enlil.
Nanna-Su'en [] des carpes-de-marais [],*

Pour la demeure d'Enlil.

- 180 Ašimbabbar avait prodigué huiles et bières
 Pour la demeure d'Enlil. lénifiantes,
 Nanna-Su'en avait rem[pli] des bourriches d'œufs,
 [Pour] la demeure [d'Enlil].
 [Ašimbabbar s'était procuré] roseaux (-tendres)
 et jeunes pousses,
 185 [Pour] la demeure [d'Enlil].
 De quantité de brebis <Nanna-Su'en> avait
 tiré des agneaux,
 En les faisant saillir par ses bœliers,
 Pour les distribuer le long des rives du Turungal,
 [En chemin vers] la demeure d'En[lil].
 190 De quantité de chèvres, Ašimbabbar avait
 tiré] des cabris,
 En les faisant saillir par ses boucs,
 Pour les distri[buer] le long des rives du Turungal,
 [En route vers] la demeure [d']Enlil.
 De quantité de vaches Nanna-Su'en avait tiré
 des ve[aux],
 195 En les faisant saillir par ses taureaux,
 Pour les distribuer le long des rives du Turungal,
 [En route vers] la demeure d'E[nlil].
 Du convoi, la tête arrivait à Énegi,
 Que l'arrière [se trouvait encore à Ur].
 Celle qui ne quittait jamais, jamais (son) temple
 En sortit alors —
 200 Ningirida, qui ne quittait jamais son temple,
 en sortit :
 « Bienvenue ! Bienvenue ! Bienvenue ! (dit-elle),
 ô bateau !
 Ô bateau de Su'en, bienvenue ! Bienvenue, ô
 bateau ! »
 Et de se diriger, à [bord de la réa]le,
 Vers la (réserve de) farine (?),
 Et de verser du son [] !
 Puis elle s'approcha (?) de la [cuve-à-b]ièrre,
 Dont elle retira de sa m[ain] la bonde en
 205 « Cette cheville (dit-elle), buis !
 Je vais l'oindre d'onguent précieux !
 Qu'il y ait céans abondance de beurre, de miel
 et de vin,
 Si bien que même carpes-géantes et carpes-de-
 marais
 Fré[tilleront d'aise (?)] en avant du bateau ! »

Les étapes du
 voyage : a. Énegi,
 où Ningirida tente
 en vain de retenir
 la cargaison

b. Larsa, où Šerida
fait la même ten-
tative

Mais le bateau ne lui laissa point sa cargaison :

« [Je m'en v]ais à Nippur ! » (disait-il).

Du convoi, la tête arrivait à Larsa,

Que l'arrière se trouvait encore à Énegi.

210 Celle qui ne quittait jamais, jamais (son) temple,

En sortit alors —

Šerida, qui ne quittait jamais son temple, en
sortit :

« Bienvenue ! bienvenue ! bienvenue ! (dit-elle), ô
bateau !

Ô bateau de mon père, bienvenue ! Bienvenue,
ô bateau ! »

Et de se diriger, à bord de la réale,

Vers la (réserve de) farine (?),

Et de [verser] du son [].

215 Puis elle s'approcha (?) de la cuve-à-bière,

Dont elle retira de sa ma[isn] la bonde en buis :

« Cette cheville (dit-elle),

Je vais l'oin[dre] d'onguent précieux !

Qu'il y ait céans abondance de beurre, de miel
et de vin,

Si bien que même carpes-géantes et carpes-
de-marais

Fré[tilleront d'aise (?)] en avant du bateau ! »

Mais le bateau ne lui laissa point sa cargaison :

« Je m'en v[ais] à Nippur ! » (disait-il).

c. Uruk, où Inanna
fait de même

220 Du convoi, la tête arrivait à Uruk,

Que l'arrière se trouvait encore à Larsa.

Celle qui ne quittait jamais, jamais son temple

En [sortit] alors —

La sainte Inanna, qui ne quittait jamais son
temple, en sortit :

« Bienvenue ! bien[venue] ! bienvenue (dit-
elle), ô bateau !

Ô bateau de Su'en, bienvenue ! Bienvenue, ô
bateau ! »

225 Et de se diriger (?), à bord de la réale,

Vers la (réserve de) farine (?),

Et de verser du son [].

Puis elle s'approcha (?) de la cuve-à-bière,

Dont elle retira de sa main la bonde en buis :

« Cette cheville (dit-elle),

Je vais l'oin[dre] d'onguent précieux !

Qu'il y ait céans abondance de beurre, de
miel et de vin,

d. De même pour
Ninunu à
Šuruppak

- Si bien que même carpes-géantes et carpes-
de-marais,
Fré[tilleront d'aise (?) en avant du bateau ! »*
230 *Mais le bateau ne lui la[issa] point sa cargaison :*
« Je m'en vais à Nippur ! » (disait-il).
Du convoi, la tête arrivait à Šuruppak,
Que l'arrière se trouvait encore à Uruk.
Celle qui ne quittait jamais, jamais (son) temple
En sortit alors —
Ninunu, qui ne quittait jamais son temple,
en sortit :
« Bienvenue ! bienvenue ! bienvenue (dit-elle),
ô bateau !
235 *Ô bateau de Su'en, bienvenue ! Bienvenue, ô*
bateau ! »
Et de se diriger (?), à bord de la réale,
Vers la (réserve de) farine (?),
Et de verser du son [].
Puis elle s'approcha (?) de la cuve-à-bière,
Dont elle retira de sa main la bonde en buis :
« Cette cheville (dit-elle),
Je vais l'[oin]dre d'onguent précieux !
Qu'il y ait céans abondance de beurre, de
miel et de vin,
240 *Si bien que même carpes-géantes et carpes-
de-marais*
[Fré[tilleront d'aise (?) en avant du bateau ! »
Mais le bateau ne lui laissa point sa cargaison :
« Je m'en vais à Nippur ! » (disait-il).
Du convoi, la tête arrivait à Tummak,
Que l'arrière se trouvait encore à Šuruppak.
Celle qui ne quittait jamais, jamais son temple,
En sortit alors :
L'aimable Ninlil, qui ne quittait jamais son
temple, en sortit :
245 *« Bienvenue ! bienvenue ! bienvenue (dit-elle),*
ô bateau !
Ô bateau de mon fils princier, bienvenue !
Bienvenue, ô bateau ! »
Et de se diriger (?), à bord de la réale,
Vers la (réserve de) farine []
Et de verser du son [].
Puis elle s'approcha (?) de la cuve-à-bière,
Dont elle retira de sa main la bon[de en buis] :
« Cette cheville (dit-elle),

e. et pour Ninlil à
Tummak

Je vais l'oindre d'onguent précieux!
 250 *Qu'il y ait céans abondance de beurre, de*
miel et de vin,
Si bien que même carpes-géantes et carpes-
de-marais

Frétilleront d'aise (?) en avant du bateau!»
Mais le bateau ne lui laissa point sa cargaison :
«Je m'en vais à Nippur!» (disait-il).

Arrivée à Nippur

Du convoi, la tête arrivait à Nippur,
Que l'arrière se trouvait encore à Tummal.

Au quai splendide, au quai d'Enlil,
 255 *Accosta enfin le bateau de Nanna-Su'en —*
Au quai splendide, au quai d'Enlil,
Accosta enfin le bateau d'Ašimbabbar :
Il stoppa devant le narthex de son père et
généteur.

Nanna-Su'en
demande à être
introduit dans le
temple d'Enlil

Lors, il interpella le portier de son père :
 260 *«Ouvre le temple, portier! Ouvre le temple!*
Kalkal! [Ouv]re [le temple]! Ouvre le
temple!

[Kalka]! Huissier! ouvre le temple!
[Ô concie]rge : Ô huissier, ouvre le temple!
Ouvre le temple, ô portier! Kalkal! Ouvre le
temple!

Et il énumère les
présents qu'il
apporte

265 *J'amène par troupeaux des bœufs de cheptel!*
Pour moi, Nanna-Su'en, ouvre le temple,
Le temple d'Enlil, ô portier!

J'[amène (?)] des brebis engraisées :
Pour moi, Ašimbabbar, ouvre le temple,
Le temple d'Enlil, ô portier!
J'ai vidé (?) mon parc-à-bétail :

270 *Pour moi, Nanna-Su'en, ouvre le temple,*
Le temple d'Enlil, ô portier!

J'ai gavé (?) mes chèvres de gruu :
Pour moi, Ašimbabbar, ouvre le temple,
Le temple d'Enlil, ô portier!

<Je ... > des porc-épics :
Pour moi, Nanna-Su'en, ouvre le temple,
Le temple d'Enlil, ô portier!

275 s. *Moi, Ašimbabbar [je] des loirs :*
Pour moi, Ašimbabbar, ouvre le temple,
Le temple d'Enlil, ô portier!

[Je] des oiselets-kuda :
Pour moi, Nanna-Su'en, ouvre le temple,
Le temple d'Enlil, ô portier!

- 280 J'ai ramené de ma basse-cour (?) de petites-
volailles [] :
Pour moi, Ašimbabbar, ouvre le temple,
Le temple d'Enlil, ô portier!
J'ai ramené de ma basse-cour (?) de petits
azangunu :
Pour moi, Nanna-Su'en, ouvre le temple,
Le temple d'Enlil, ô portier!
J'ai amoncelé (?) des carpes-géantes :
285 Pour moi, Ašimbabbar, ouv[re] le temple,
Le temple d'Enlil, ô portier!
J'ai [] des carpes-de-marais :
[Pour moi], Nanna-Su'[en], ouvre le temple,
Le temple d'[Enlil], ô [por]tier!
J'ai prodigué huiles et bières lénifiantes :
Pour moi, Ašimbabbar, ouvre le temple,
Le temple d'Enlil, ô portier!
290 J'ai rempli des bourriches d'œufs :
Pour moi, Nañna-Su'en, ouvre le temple,
Le temple d'Enlil, ô portier!
Je me suis procuré roseaux (-tendres) et jeunes
pousses :
Pour moi, Ašimbabbar, ouvre le temple,
Le temple d'Enlil, ô portier!
De quantité de brebis, j'ai [tiré] des agneaux,
295 En les faisant saillir par mes béliers,
Pour les distribuer le long des rives <du>
Turungal :
Pour moi, Nanna-Su'en, [ouvre le temple],
Le temple d'Enlil, ô por[tier]!
De quantité de chèvres, j'ai tiré des cabris,
En les faisant saillir par mes boucs,
300 [Pour les distribuer le long] des rives <du>
Turungal :
Pour moi, Ašimbabbar, ouvre le temple,
Le temple d'Enlil, ô por[tier]!
De [quan]tité de vaches, j'ai tiré des veaux,
En les faisant saillir par mes taureaux,
Pour [les distribuer le long] des rives <du>
Turungal :
305 Pour moi, Nanna-Su'en, [ouvre le temple],
Le temple d'Enlil, [ô portier]!
Ouvre le temple, portier! Kalkal! Ouv[re] le
temple!
Et je te donnerai pour étrennes

Il est alors intro-
duit et présente ses
offrandes

*Ce qui se trouve à l'avant du bateau,
Et pour cadeau d'adieu, ce qui est à l'arrière ! »
Tout heureux, tout heureux, le portier,
310 Tout heureux, le portier ouvrit (alors) le temple !
Le concierge Kalkal, tout heureux,
Le portier, tout content, ouvrit (alors) le temple !
Kalkal, l'homme-au-verrou, tout heureux,
Tout heureux, le portier ouvrit (alors) le temple.
315 Et dans le temple d'Enlil, devant le*

Grand-Mont,

En retour Enlil
offre un banquet à
son fils

*Nanna-Su'en présenta ses offrandes.
Enlil, charmé de ces présents,
Offrit à son fils Su'en un banquet.
Satisfait de Su'en, il disait suavement :
320 « Servez à ce jeune homme des gâteaux : il
les aime !
Servez à mon Nanna des gâteaux : il les [ad]ore !
Tirez-nous de l'Ékur de quoi faire ripaille,
Et du meilleur !
Versez-lui de ma bière la plus fine !
Disposez-lui la jarre à bière,
Solide sur ses bases et qu'on appelle [] !
325 Préparez-lui gâteaux, douceurs, pains []
et eau-fraîche ! »*

qui remercie son
père et lui adresse
sa requête

*Et Su'en de répondre à son père et géniteur :
« Mon père et géniteur, de ce que tu m'as
Je suis comblé ! donné à manger,
Mon père et géniteur, ô Grand-mont,
De ce que tu m'as donné à boire,
Je suis comblé !
Où que tu portes tes regards, (s'étend) ta
souveraineté !
330 Comme ton opulence est fastueuse (?), ô Enlil !
Accorde-la-moi, Enlil, accorde-la-moi,
Que je m'en retourne à Ur !
Accorde-moi la crue du fleuve,
Que je m'en retourne à Ur !
Accorde-moi du grain jusque tard dans les champs,
Que je m'en retourne à Ur !
Accorde-moi carpes-de-marais et carpes-géantes
aux viviers,
Que je m'en retourne à Ur !
335 Accorde-moi roseaux (-tendres) et jeunes
pousses en la cannaie,
Que je m'en retourne à Ur !*

Accorde-moi mouflons et bouquetins dans les
 Que je m'en retourne à Ur! fourrés,
 Accorde-moi du mašgur dans les campagnes,
 Que je m'en retourne à Ur!
 Accorde-moi sirops et vins dans les vergers,
 Que je m'en retourne à Ur!
 Accorde-moi (enfin) longue vie dans le palais-royal,
 Que je m'en retourne à Ur!»

Enlil l'exauce

340 Et Enlil le lui accorda : il lui accorda tout cela,
 Avant qu'il repartît à Ur.
 Il lui accorda la crue du fleuve,
 Avant qu'il repartît à Ur.
 Il lui accorda du grain jusque tard dans les champs,
 Avant qu'il repartît à Ur.
 Il lui accorda carpes-de-marais et carpes-géantes
 aux viviers,
 Avant qu'il repartît à Ur!
 Il lui accorda roseaux (-tendres) et jeunes
 pousses en la cannaie,
 Avant qu'il repartît à Ur!

345 Il lui accorda mouflons et bouquetins dans
 les fourrés,
 Avant qu'il repartît à Ur!
 Il lui accorda du mašgur dans les campagnes,
 Avant qu'il repartît à Ur.
 Il lui accorda sirops et vins dans les vergers,
 Avant qu'il repartît à Ur!
 Il lui accorda (enfin) longue vie dans le palais-royal,
 Avant qu'il repartît à Ur!

Envoi : au roi d'Ur

350 Ô mon roi, sur ton trône concédé par Enlil,
 Puisse Nanna-Su'en te conserver en vie très
 longtemps!
 Sur ton auguste trône, garanti par Ninlil,
 Que le seigneur Ašimbabbar
 Te garde en vie très longtemps!

17. Il y a les plus sérieuses chances que ce poème — dont le style, et surtout les innombrables alternances : *Nanna-Su'en/Ašimbabbar*, notamment, un peu partout ; les répétitions (1 s. ; 24 s. ; 260 s. ; 308 s. ; 331 s.) et les reprises de longs passages entiers (37 s. / 159 s. ; 156 s. / 265 s. ; 197 s. / 331 s.), évoquent fortement les procédés de la poésie de tradition orale (III, § 10), peut-être même le chant choral alterné — ait été composé à l'époque d'Ur III. Le « doublet » qui y est presque partout utilisé pour désigner le héros du mythe, le dieu de la Lune : *Nanna* (sumérien)-*Su'en* (sémitique ;

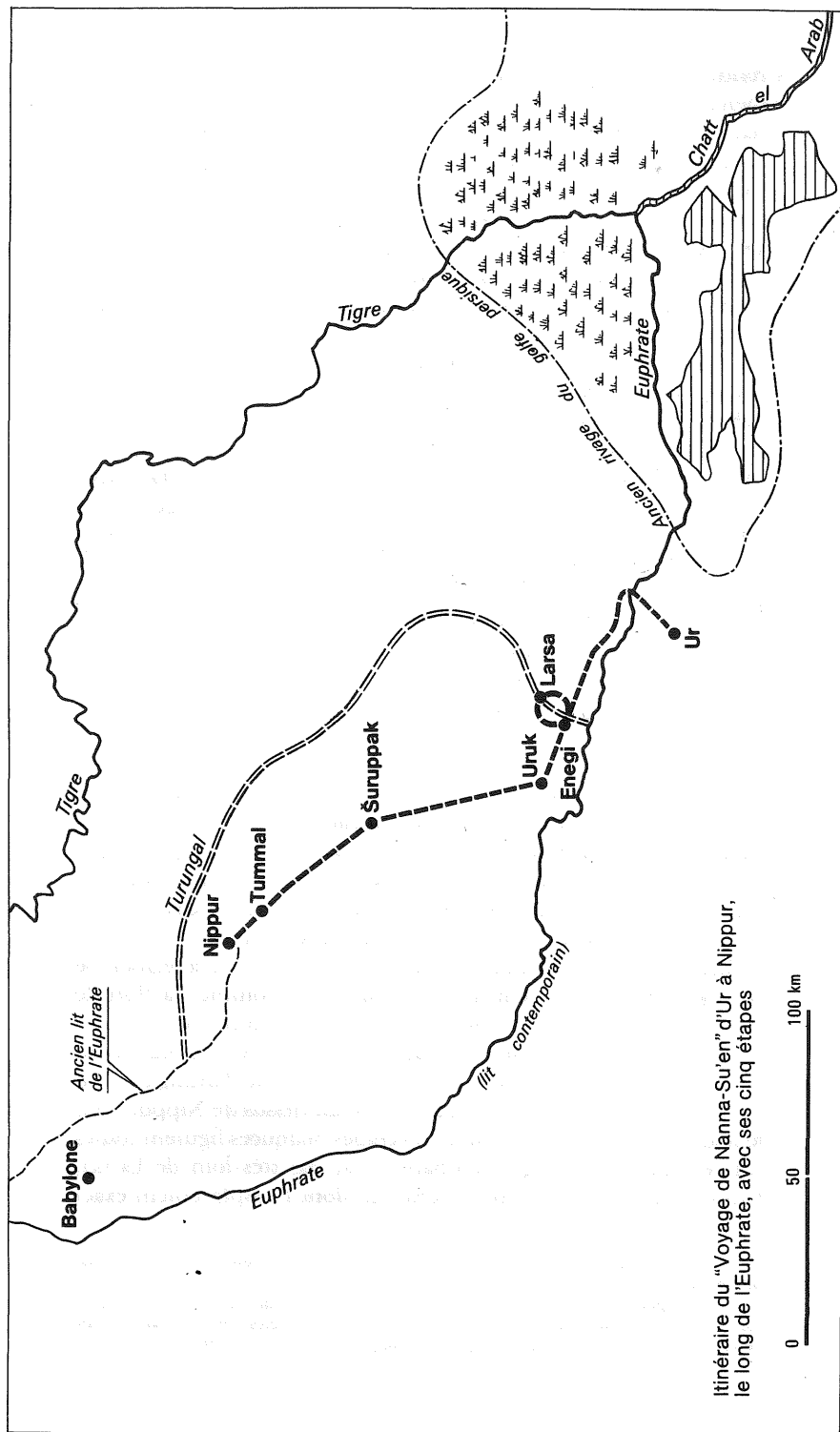
écriture quelque peu artificielle de *Sîn/Ašimbabbar*) ; l'état du commerce local et international tel qu'il ressort du catalogue des matériaux importés pour la construction de la barque royale (37 s. et //), et la mise en avant de la ville d'Ur, dont le nom est répété dix-neuf fois dans la partie finale (331 s.), et de son roi (339 et 349-fin), constituent autant de convergences plus que suggestives : probantes.

18. Le but de la « visite » — et, par là, le propre sens du mythe — est clairement défini. Par le prologue, d'une part : resserrer les liens familiaux entre *Nanna-Su'en* et ses parents (1-15), en faisant à leur endroit acte d'allégeance, et en leur rendant hommage par de somptueuses offrandes (156 s. et //), ce qui finira par un de ces repas en commun (317 s.) au cours desquels, tirant leur vie des mêmes vivres, les membres d'une famille affirmaient et consolidaient leur solidarité¹ : thème fréquent parmi les mythes, et qu'on retrouvera encore (24 ; IX, § 18 ; XIV, § 11...). Mais aussi par l'épilogue, dans lequel, en contre-don de l'hommage qu'il a rendu à son père et des cadeaux magnifiques qu'il lui a faits, *Nanna-Su'en* obtient de lui assurance de prospérité et d'« opulence » (330) pour sa ville et son pays : l'eau, condition première de la vie et de l'agriculture ; les céréales et les autres biens de consommation, produits par le travail, ou de simple ramassage : par la pêche et la chasse ; et enfin cette sorte de superlatif de la chance qu'était une « vie longue » pour le roi, cheville ouvrière et garantie de la bonne marche du pays et de sa félicité (331 s.).

19. En dépit des amplifications, inévitables dans cette littérature d'imagination : choix et somptuosité des matériaux pour la construction de la réale (37 s.) ; amoncellement des riches cadeaux destinés au couple divin de Nippur (156 s. et //) ; longueur prodigieuse du convoi fluvial, dont la « tête » arrive à l'étape alors que l'arrière est encore au point de départ (or, entre les deux, il y a presque toujours au moins une dizaine de kilomètres ; et trois ou quatre fois plus entre Uruk et Šuruppak : 198 s. et //), la relation de ce voyage n'a en soi rien de fantastique : en somme, la flottille accomplit ce trajet par le moyen alors le plus commode et le plus fréquemment utilisé : en remontant l'Euphrate, dont le bras oriental, à l'époque (ici, comme ailleurs, il est appelé Turungal : 188 et //), se séparait du lit principal un peu au-dessus de Nippur pour le rejoindre en dessous de Larsa. Les étapes marquées figurent toutes sur ce parcours : Énegi² (probablement pas très loin de Larsa), Larsa, Uruk, Šuruppak, puis Tummak, dont l'emplacement exact

1. Voir « Banquet de famille », p. 64 s. de *L'Histoire*, 85, 1986 (« *Le plus vieux festin du monde* »).

2. Ce toponyme (déjà signalé plus haut, § 3, à propos du dieu *Ninazu*) est écrit par l'idéogramme IM, lequel peut avoir été lu de diverses manières, Énegi n'étant qu'une de ces lectures : voir *Reallexikon der Assyriologie*, V, p. 63, s.v. IM.



Itinéraire du "Voyage de Nanna-Su'en" d'Ur à Nippur, le long de l'Euphrate, avec ses cinq étapes

nous est inconnu : sans doute à peu de distance en aval de Nippur. Dans ces conditions, il y a quelque chance que le récit dérive, ou d'un événement unique qui aurait marqué les esprits, ou, beaucoup plus vraisemblablement, d'une série d'événements répétitifs. Pas seulement les expéditions, quasi quotidiennes, d'Ur à Nippur par voie fluviale, mais plus précisément les voyages de dévotion, sans doute usuels en ce temps-là, entre les diverses villes du pays et leur capitale religieuse. *Nanna-Su'en* est ici supposé s'être comporté exactement comme le souverain d'Ur — ce qu'il était, du reste, d'une manière éminente, double surnaturel du monarque de chair et d'os — et avoir accompli « une fois », dans le temps mythique, qui doublait lui aussi et « coiffait », pour ainsi parler, le temps historique de notre au jour le jour, un pèlerinage auprès d'*Enlil* : et *parce qu'un* tel acte d'allégeance à son suzerain d'en-haut était nécessaire ; et *pour* tirer de lui, en retour, promesse et assurance de sécurité en faveur de soi-même, de sa capitale et du pays qu'il gouvernait et représentait. Une telle visite était à la fois une conjoncture normale et mythologiquement supposée courante dans le monde des dieux, comme elle pouvait l'être dans celui des hommes, et un gage de la protection du dieu poliade d'Ur, lequel avait ainsi obtenu, pensait-on, pour sa ville et le pays qui dépendait d'elle, une garantie de durée, de succès et d'aisance. Le mythe rendait raison de cette garantie.

20. Il est pourtant imaginable que le récit ait à la fois magnifié et « mythifié », par projection dans le monde divin, un pèlerinage, voire le pèlerinage rituel, réellement accompli, sans doute à intervalles liturgiquement réguliers, soit par *Nanna-Su'en*, transporté, selon l'usage courant, sous les espèces de sa statue de culte ; soit, avec ou sans cette dernière, par le souverain d'Ur III en personne, duquel notre *Nanna-Su'en* ne serait alors que le modèle surnaturel, choisi pour donner toute leur dimension aux faits et gestes accomplis *ex officio* par le roi, et qui se répercutaient ainsi jusque dans le monde d'en-haut. Dans un tel récit, *Nanna-Su'en* remplace le monarque, parce que, dans la réalité, en accomplissant ce voyage pieux, le même monarque n'était que le substitut du souverain surnaturel, gouverneur et protecteur de sa ville. Ce caractère rituel de la pérégrination ici contée est rendu peut-être encore plus sensible par le choix des étapes, au cours desquelles, comme en un cérémonial, interviennent les déesses principales des cités rencontrées en route : *Ningirida*, parèdre de *Ninazu*, à Énegi ; *Šerida*, parèdre de *Šamaš*, à Larsa ; *Inanna* à Uruk ; *Ninunu*, parèdre de *Ninsazu*, à Šuruppak ; et, à Tummal, tout voisin de Nippur, *Ninlil*, épouse d'*Enlil*. Elles accourent toutes à la rencontre du bateau : le texte, peut-être avec une discrète ironie, ne dissimule pas que chacune nourrissait l'espoir de retenir à son avan-

tage, et à celui de son temple et de sa cité, l'opulente cargaison du bateau. Mais le banquet qu'elles préparent l'une après l'autre à ses occupants est aussi un acte du culte, et leur séquence, un peu comme celle de nos « reposoirs » de processions solennelles, pourrait avoir constitué autant de moments prévus pour décomposer le pèlerinage et en glorifier d'autant plus le but ultime qu'il ne s'était nulle part arrêté en chemin. Dans ces conditions, le mythe a fort bien pu être construit pour servir de *hiéros logos* (V, § 2; ci-dessus, § 14; VIII, § 12) à ce cérémonial. Il demeure une *explication*, puisqu'il est évidemment calculé pour rendre raison de la valeur et de l'effet assuré de l'acte du culte; en même temps, il s'y insère comme une paraphrase et une justification surnaturelles.

4. Enki à Nippur

21. Le premier fragment de ce court poème (129 vers) a été publié dès 1914; depuis, nous en avons récupéré, le plus souvent par débris, plus de quarante pièces, paléo-babyloniennes et la plupart, bien entendu, retrouvées à Nippur, qui nous en procurent ensemble la teneur au complet. Une première idée en avait été donnée par S. N. KRAMER aux pages 62 s. de sa *Sumerian Mythology*; et une première traduction, quasi complète, par A. FALKENSTEIN dans *Sumer*, VII/2, 1951, p. 119 ss. L'édition la plus récente et à jour est de A. A. AL-FOUADI, dans sa thèse (inédictée) de l'université de Pennsylvanie : *Enki's Journey to Nippur : The Journeys of the Gods* (1959). Cette fois, c'est *Enki* qui se rend en visite chez *Enlil*.

*Enki s'édifie un
palais à Éridu*

- 1 *En ce temps-là, quand les destins eurent été
arrêtés,
Et qu'une année d'opulence, venue du ciel,
Se fut déployée ici-bas comme verdure et
gazon,
Sire Enki, roi de l'Apsû,*
- 5 *Enki, le seigneur qui arrête les destins,
Se construisit un palais, d'argent et de
lazulite,
Argent et lazulite brillant comme le jour!
Ce sanctuaire répandait la liesse en l'Apsû,
Et les frontons étincelants qui en saillaient*
- 10 *Se dressaient devant le seigneur Nudimmud.
Il l'édifia donc, d'argent orné de lazulite
Et somptueusement rehaussé d'or.
(C'est) à Éridu, sur le littoral, (qu') il érigea
ce palais*

*Dont les briques répercutaient l'écho de
mille voix*

- 15 *Et dont les parois de roseaux mugissaient
comme bœufs !*

(Oui !) le palais d'Enki vociférait :

Même la nuit, il louait

Et célébrait à grand bruit son souverain !

*À l'adresse du roi Enki, Isimud, son page,
Debout, face au palais, mettait tout son cœur
à clamer :*

- 20 *Debout, parmi le briquetage, il donnait de
la voix :*
*« Ô demeure construite en argent et en
lazulite !*

*Toi dont les fondations sont plantées en
Duquel le prince te chérit ! l'Apsû,*

Toi que respectent (?) Tigre et Euphrate !

- 25 *Toi qui répands la liesse parmi l'Apsû
d'Enki !*

Inattaquable est ta barre-de-fermeture :

Ton verrou, c'est un fauve effrayant !

Tes poutres de faîtage, à leur extrémité,

Portent un taureau-céleste !

Tes nattes de couverture,

C'est de la lazulite tissée contre les

- poutres !*
30 *Ton pinacle, c'est un taureau aux cornes
élancées :*
*Ta porte, un fauve qui retient les gens entre
ses griffes ;*
*Ta pierre-de-seuil, un lion debout face aux
populations !*

Apsû ! Ô lieu noble et sacré !

Palais d'Engur, que hante ton souverain !

- 35 *Enki, roi de l'Apsû,
A adorné ton soubassement de cornaline
Et il t'a embelli d'un placage (?) de lazulite !
Palais d'Enki, reflet du Lalgar souterrain,
Tu sembles un taureau qui marche droit
devant son maître,*

- 40 *Mugissant avec vaillance*

Et donnant harmonieusement de la voix !

Palais d'Engur, dont Enki (en personne)

A tressé les saintes haies de roseaux !

C'est en toi qu'a été érigée la haute estrade !

Le page d'Enki en
fait une description
lyrique : première
stance

Ton vestibule, c'est la « barrière » étincelante
du ciel !

Apsû, tu es un de ces lieux sacrés

Où s'arrêtent les destins !

- 45 Enki, le sage par excellence, le souverain,
Nudimmud, le maître d'Éridu,
Au « ventre de bélier », que nul ne peut fixer
du regard,
A fait de toi comme un de ces Apkallu
antiques (?)

À la chevelure opulente (?).

Deuxième strophe

Éridu, ô préféré d'Enki !

- 50 Palais d'Engur, débordant d'opulence !
Apsû, vivificateur du pays, ô préféré d'Enki !
Palais édifié en longueur,
Bien fait pour garder le secret de tous les
Pouvoirs !
Éridu, toi dont l'ombre s'étire jusqu'au
large !

Ô mer houleuse et sans rivale !

- 55 Fleuve sublime et somptueux qui terrorise le
pays !
Palais d'Engur, gigantesque et indestructible !
Palais du bord de mer ! Lion en plein Apsû !
Noble demeure d'Enki !
Source de (tout) savoir pour le pays entier !
Ta rumeur, pareille à celle d'un fleuve en
crue,

- 60 Compose une musique pour Enki,
le souverain !

En ton saint habitacle sonnent agréablement
Algar, balag, algar surra,
Harhar, sabîtum, mirîtum, qui l'emplissent
de mélodies,

Avec le balag aux doux bruits

Qui renforce la psalmodie (?) :

- 65 Tous ces instruments y jouent, chacun à sa
manière !

L'algar sacré d'Enki y résonne en solo,

Les sept tigi y retentissent !

Inaltérable est le commandement d'Enki :

Sa parole est fondée inébranlablement ! »

Repos d'Enki
après l'édification
du palais

- 70 Voilà ce qu'Isimud criait au briquetage,
Ce qu'il chantait mélodieusement dans le
palais d'Engur !

Lorsqu'il l'eut achevé — lorsqu'il l'eut
achevé —

Lorsque Enki eut fini de construire Éridu,
Masse artistement couronnée,

Qui semble flotter sur les eaux,
75 Au rivage, il s'adossa à la roselière,
(Se reposant) en son verger amène, plein de
Où nichaient les oiseaux, fruits,
Tandis que folâtraient les carpes,
Parmi les tendres plantes aquatiques,
Et que les cyprins frétilaient
Entre les jeunes pousses de gizi!

Enki s'apprête à
partir pour Nippur

80 Puis Enki se mit sur pieds,
Et poissons de sortir de l'eau leur tête!
Qu'il était beau à voir, debout en plein Apsû,
Faisant naître la joie dans le palais d'Engur,
Mais répandant la crainte en la mer,
Propageant la terreur parmi le fleuve profond
85 Et suscitant sur l'Euphrate un vent-du-sud
déchaîné!

Gréement et
chargement
du bateau;
puis le voyage

Sa gaffe, c'était le Serpent-surnaturel¹,
Et les « Petits-roseaux » lui servaient d'avirons!
Quand il mit à la voile,
C'était en pleine année d'opulence!
Il détacha promptement le bateau
Et ramena l'amarre en hâte!
90 À mesure (?) qu'il s'éloignait (?) d'Éridu,
Le fleuve faisait écho à son roi,
D'une rumeur pareille au mugissement d'un
veau,

Au beuglement d'une vache superbe!
Il avait (, en partant,) sacrifié
Taureaux et moutons à foison;
Il avait fait venir les tambours qui manquaient,
95 Les tambourins là où il n'y en avait pas.
Ayant donc mis le cap sur Nippur,
Il emmena avec lui tout le nécessaire
Jusque dans le gîgunû, sainte chapelle de
Nippur.

Après l'arrivée : le
banquet

Une fois là, il fit apporter du vin,
Produisit de la bière,
Versa le vin par larges cratères

1. L'image est commandée par l'assonance : en sumérien, « gaffe » se dit gi.muš, qui évoque le nom du « serpent » : muš.

- 100 Tout en apprêtant la bière d'épeautre :
 Pour en obtenir une exquise,
 Il touilla dans le kurkurru la bouillie de malt (?),
 Et y versa, à ras bords, même quantité de sirop-de-dattes,
 Brassant le tout ensemble
 En une douce liqueur rafraîchissante !
 Ainsi Enki, dans le sanctuaire de Nippur,
 105 Offrit-il un banquet à Enlil, son père.
 Il installa An au premier rang,
 Et mit Enlil tout près de lui ;
 Puis fit asseoir Nintu à la place d'honneur.
 Tour à tour, les Anunna prirent alors leur siège.
 110 Et tout ce monde de siroter la bière et de humer le vin,
 Les gobelets pleins à verser,
 Trinquant au ciel et à la terre,
 Aspirant posément aux hanaps débordants,
 (Creux comme) des chaloupes !
 Une fois bue la bière et le vin savouré,
 115 Une fois les reliefs retirés de la table,
 Enlil, tout euphorique, en son palais de
 Déclara aux Anunna : Nippur,
 « Grands dieux qui avez céans pris place,
 Anunna qui dirigez l'Assemblée,
 120 Sachez que mon fils, Enki le souverain,
 S'est édifié une demeure !
 Il a élevé Éridu
 Comme une montagne au-dessus du plat
 Il y a construit son palais, pays !
 À l'emplacement convenable :
 À Éridu, lieu saint où nul ne peut entrer !
 C'est une demeure construite en argent
 Et ornée de lazulite.
 125 Y retentiront de concert les sept tigi,
 Y seront prodiguées les prières !
 Et les beaux chants-sacrés
 En feront un lieu plein d'agrément !
 Tel sera le sanctuaire de l'Apsû, trésor d'Enki,
 Bien fait pour garder le secret
 De tous les Pouvoirs !
 Pour avoir édifié Éridu, ce saint temple,
 Gloire (à toi), vénérable Enki !

Les suites du
banquet

22. Pas loin de la moitié de ce poème est en forme d'une célébration lyrique du temple d'*Enki* (18-71). Aussi l'a-t-on parfois pris pour un hymne, et même édité comme telle¹. Il est vrai que si, par un nouvel effet du panachage courant des genres littéraires (V, § 2), ces deux stances à la gloire du bâtiment sont incluses dans une trame narrative, celle-ci est quasiment dans le même style grandiloquent, rempli d'images emphatiques, et flou, même s'il paraît éviter avec soin les répétitions et ritournelles d'usage. Il n'empêche que le but de l'ensemble est clair : raconter l'histoire de cet édifice, depuis ses origines (1-72) jusqu'à sa ratification et sa consécration officielles par le souverain des dieux, *Enlil*, à Nippur (115-127).

23. Il s'agit du temple (dont les fouilles nous ont appris qu'il était fort archaïque²) du dieu *Enki* à Éridu, non loin d'Ur, et que l'on appelait *É.Engurra*, traduit ici « palais d'Engur » (34 ; 41, etc.). Engur était, comme Lagar (38), un synonyme d'Apsû, cette nappe d'eau souterraine coextensive à la terre, qui, très tôt, dans le temps fabuleux des origines, désigné ici comme « l'année », extratemporelle — autrement dit la longue durée : l'ère, antérieure au temps historique —, « d'opulence » (2), avait été assignée à *Enki* « quand avaient été arrêtés les destins (des dieux) » (1), et son lot attribué à chacun (comp. 45, 1/1 : 11 ss.). Aussitôt *Enki* avait entrepris de s'y construire une demeure, digne de sa haute place et de ses très importantes fonctions. Car, dans l'esprit des auteurs de ce mythe, et de maint autre, la hiérarchie des dieux, en tout cas de leurs plus hauts représentants, était dès lors fixée, avec sa « triade » suprême : *An*, *Enlil* (est-ce son épouse, comme plus haut, § 11, ou la grande déesse-mère : IV, § 10, qui est ici appelée *Nintu* : 108 ?) et, apparemment, *Enki* (105 s.). C'est pourquoi ce dernier reçoit, en 120, le titre de « souverain ».

Le lieu choisi pour cet édifice, c'était l'antiquissime localité littorale d'Éridu, sise sur la lagune qui joignait l'Euphrate à la mer, tout au fond et un peu à l'ouest du golfe Persique (13 ; 53 ; 73 s.), et vraisemblablement conçue comme une sorte de point de contact avec l'Apsû hypogée. Ici, comme en bien d'autres occasions³, le nom d'Éridu ne désigne naturellement pas la ville proprement dite, laquelle n'existait pas encore comme telle, faute d'hommes pour la construire et l'occuper, mais son premier état extratemporel, ou

1. Ainsi A. FALKENSTEIN, n° 31, p. 133 s., de l'ouvrage cité plus haut, p. 128, n. 1.

2. Notamment Fuad SAFAR-Mohammed Ali MUSTAFA-Seton LLOYD, *Eridu*, p. 33s. et p. 60s.

3. *Marduk, créateur du monde* 138, reprend cette distinction implicite entre le lieu extratemporel et comme absolu d'un sanctuaire ou d'une ville sainte, qui préexiste à la terre des hommes, aux hommes et à la construction « matérielle » de l'édifice ou de la cité.

l'emplacement du futur temple, et parfois ce dernier lui-même (53 et 73 s., notamment).

Le récit de l'édification et de l'aménagement de cet édifice, pour autant qu'on l'entrevoie par-delà l'emphase du style, est de toute évidence calqué sur l'état des choses au moment où le poème a été composé. On le devine à quelques détails concrets et réalistes, tant architecturaux (le mélange de briquetage et de haies de roseaux : 14 s. ; les particularités du système de pourtraison et de couverture : 28-30, et également de fermeture : 26 s. et 31 ; et en particulier le — double — lion de pierre à l'entrée, retrouvé par les archéologues¹ : 57, et surtout 31 s. ; comp. encore, notamment, 11, I/II : 11/23 ; 21, 68) que liturgiques : les allusions aux chants (13 s. ; 40 ; 59 s.), avec la liste des instruments musicaux, multiples et variés, qui les accompagnaient (61-67 ; les tigi, en particulier, sont cités aussi ailleurs : v.g. 6 : 443 ; 11, II/IV : 48, et II/VI : 24). Même le titre de « source de (tout) savoir pour le pays entier » (58), et l'assimilation du temple à un de ces *apkallu* vénérables (48), les fameux Sages mythiques, dépêchés autrefois par *Enki* pour jouer dans le pays le rôle de héros civilisateurs (voir 8), renvoient certainement à quelque donnée concrète dont on gardait mémoire ou pratique dans le sanctuaire d'*Enki* au temps — vers la fin du III^e millénaire, au plus tard — où le poème a été composé, sans doute à l'occasion d'une restauration du vieil édifice. Un autre mythe (6) fera d'Éridu et du temple d'*Enki* le lieu propre de ces « Pouvoirs » dans lesquels se traduisait si bien tout le « savoir », éminemment « pratique », le seul traditionnel dans le pays.

Ce que le mythe veut expliquer, ce sont les origines du fameux sanctuaire, certes, mais aussi, et peut-être surtout, comment, tel qu'il était alors, c'est-à-dire tel qu'*Enki* l'avait voulu et édifié, il avait pu, non seulement durer depuis, toujours le même, mais se trouver bel et bien voué à subsister ainsi à jamais : comment cette construction, censée antérieure au temps historique, était devenue une institution perpétuelle. C'est ici qu'intervient le thème du « voyage » — dans un sens assez différent de celui du mythe de *Nanna-Su'en* 13, ci-dessus.

24. Bien que le texte, grandiloquent, mais avare de précisions, ne livre que quelques vagues articulations de l'histoire qu'il raconte, nous comprenons qu'après avoir achevé son œuvre (72 s.) et s'être un moment reposé dans son cadre enchanteur, et surtout aquatique (75-79), comme le voulait la situation géographique, *Enki* se serait tout à coup décidé à entreprendre un voyage à Nippur, auprès d'*Enlil*, duquel, tout souverain qu'il était lui-même (120), il se

1. P. 242 s. de l'ouvrage cité p. 147, n. 2.

trouvait être aussi le « fils » (*ibid.*), au sens métaphorique de ce mot : le sujet, et par conséquent tenu de lui faire acte d'allégeance et de lui soumettre, pour ratification, ses desseins et ses entreprises.

Ce voyage, à la différence de celui entrepris par *Nanna-Su'en*, pas le moindre itinéraire ne nous en est tracé, et les épisodes même en sont passés sous silence : l'auteur préférant consacrer une quinzaine de vers (98-115) à peindre le banquet, conclusion normale de ces visites *ad limina* entre dieux (§ 18) ; mais, cette fois, le visiteur en personne l'offre à son souverain et à la cour divine. C'est, en effet, ce festin qui va amener la conclusion du récit, ce pour quoi il avait été imaginé et « calculé », et qui est, en somme, la « fixation du destin » du temple. Car *Enlil*, charmé de cette fête (116), non moins, sans doute, que de l'hommage à lui rendu par le pèlerinage de son « fils », présente en quelques mots à l'assemblée des dieux la réalisation dont *Enki* était venu lui apporter la nouvelle (118-127). Par ces simples paroles, mais prononcées non seulement dans le cadre du banquet, approprié aux grandes décisions collectives¹, mais devant tous les dieux réunis et en vertu de son autorité souveraine, et par conséquent efficace, il change un état de fait en un état de droit, arrête à jamais le destin du temple d'Éridu dans le propre sens voulu par *Enki*, et attache sa garantie de perpétuité à une œuvre autrement exposée, par elle-même, à périr. On notera l'insistance sur les « Pouvoirs » (me ; VIII, § 13) dont cet édifice, et lui seul, apparemment, devait « garder le secret » (127 ; et comp. 52 ; et également 58, commenté à l'instant : § 23).

25. La doxologie du poème (128) en fait une œuvre composée à la gloire d'*Enki* : de fait, c'est bien lui qui a édifié sa propre demeure, donnant ainsi, par un tel chef-d'œuvre d'architecture, une démonstration de sa maîtrise absolue dans le domaine technique ; et c'est également lui qui a voulu le faire bénir et comme avaliser par *Enlil*. À ce titre, le mythe devrait être versé au cycle d'*Enki* (VIII). Mais la soumission que le héros du récit témoigne à *Enlil*, le soin qu'il prend à lui faire ratifier et pérenniser ses propres réalisations, soulignent avec éclat la supériorité du dieu de Nippur et le placent, de ce point de vue, sinon au centre, du moins au sommet du poème. Ce dernier n'a pu être imaginé et écrit qu'à un moment où l'antique prépondérance religieuse d'Éridu avait cédé devant celle de Nippur.

Il y a quelque apparence qu'il ait eu pour propos de mémoriser quelqu'une des nombreuses reconstructions ou rénovations du temple d'Éridu, même si un certain nombre de détails, en cours de récit (le peu d'intérêt porté au déplacement lui-même et à son itinéraire ; la prise en main par *Enki* en personne du banquet qu'en

1. P. 63 de l'article cité p. 139, n. 1.

bonne règle aurait dû offrir celui qui recevait les visiteurs en sa demeure ; sans compter cette supériorité soulignée d'Éridu, qui n'est pas seulement présenté comme d'une particulière splendeur, mais comme le seul habitacle où les « Pouvoirs » — à cause de leur « inventeur » et détenteur premier : comp. 6 et 11 — étaient chez eux à demeure), inclinerait à considérer le « voyage » ici raconté comme une simple procession, à Éridu même, en quelque chapelle d'*Enlil*... Quoi qu'il en soit, pour l'heure, nous n'avons guère de quoi fixer au mythe une époque de composition plus précise que la fin du III^e millénaire, au plus tard — avec une possible mise au net, dans l'état où il nous est parvenu, au début du II^e.

VIII

ENKI / ÉA L'INGÉNIEUX

1. On ne trouvera sous ce titre que trois ou quatre mythes dans lesquels *Enki* (c'est son nom chez les sumérophones ; en akkadien, on l'appelait *Éa* : IV, § 12 et note) joue de toute évidence le premier rôle. D'autres s'y pourraient ajouter, à commencer par le précédent (4), si l'on en juge à la place qu'il y tient et à la doxologie (VII, § 25) qui le met en avant. En fait, on aura largement l'occasion de s'en aviser, inventeur et propagateur de toutes les techniques, dieu du savoir-faire, de la finesse, de la ruse, c'est peut-être lui qui intervient le plus souvent, le plus activement, dans la mythologie entière, et, en particulier, pour peu qu'il soit question de résoudre des problèmes, de dénouer des crises à quoi se trouve confrontée la société divine.

5. Enki et Ninhursag

2. Presque complet en 284 vers, à la réserve de deux ou trois passages malmenés, lacunaires et qu'il est difficile de rendre mot pour mot, encore que l'on en discerne assez bien la trame, ce poème ne nous est attesté que par trois manuscrits du début du II^e millénaire : le plus complet, publié depuis 1915, est de Nippur ; un autre, d'U^r, n'en préserve guère qu'une soixantaine de vers ; et le troisième, de provenance inconnue, à peu près cinquante. S. N. KRAMER l'avait signalé le premier, p. 54 s. de sa *Sumerian Mythology* ; il l'a édité l'an d'après dans sa brochure *Enki and Ninhursag : A Sumerian Paradise Myth* (*Bulletin of the American Schools of Oriental Research* — Supplementary Studies, I), puis revu et repris, quelques années plus tard, aux pages 37-41 d'*Ancient Near Eastern Texts*... Ce qu'on va lire ici est le résultat d'une nouvelle analyse et étude qu'il en a faite exprès. Depuis en a paru,

dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, 74, 1984, pp. 1-52, sous le titre *Enki et Ninḫursāga*, une nouvelle édition, par P. ATTINGER¹. Ses résultats concordent assez bien avec ceux obtenus par S.N. KRAMER, et j'en ai tenu compte dans quelques passages où il éclaire des points difficiles, tout en signalant, entre parenthèses, sa numérotation des lignes, différente par places. (V. ill. hors texte.)

Le théâtre du mythe, c'est le pays de Tilmun, ou Dilmun, terme qui, dans le golfe Persique, représentait, et les îles de Bahraïn-Failaka, et le territoire côtier voisin, au nord-est de la péninsule arabique — peut-être aussi la ville capitale du pays (62). En étroites relations économiques et culturelles avec la Basse-Mésopotamie, surtout, semblerait-il, au III^e millénaire, cette contrée reparait maintes fois dans sa littérature et sa mythologie en sumérien, comme si elle avait autrefois intéressé ses poètes et posé à ses mythographes un certain nombre de problèmes. Voir encore 6 : 238 ss. Plus tard, on l'idéaliserait quelque peu : dans le récit du Déluge en sumérien (46 : 261), on y fait se lever le soleil!

Éclat de Dilmun
comparable à
Sumer

- 1 *Sainte est la ville [...] : mais Dilmun est saint, lui aussi —*
Saint est Sumer [...] : mais Dilmun est saint, lui aussi!

Il est dû à la présence et à l'action d'Enki

- (5) *Dilmun est saint! Dilmun est pur!*
Dilmun est pur! Dilmun est lumineux!
5 *C'est lorsqu'il s'y fut établi, avec son unique —*
Lorsque Enki s'y fut établi avec son épouse
Que cette région devint pure et lumineuse!
(10) *Lorsqu'il se fut établi en Dilmun, avec son*
unique —
Cette région, lorsque Enki s'y fut établi avec
Ninsikila,

Auparavant Dilmun n'existait pour ainsi dire pas

- 10 *Cette région devint pure et lumineuse!*
À Dilmun, auparavant, ne croissait nul corbeau,
Ne cacabait nul francolin;
(15) *Nul lion ne tuait;*
Nul loup ne se jetait sur des agneaux!
15 *Inconnu, le chien sauvage ravisseur de chevreaux;*
Inconnu, le sanglier dévoreur-de-récoltes!
18/(20) *Nul oiseau du ciel ne venait picorer le malt*

1. Il tente notamment une traduction du passage maltraité 29-52, et introduit, après (127)/(138), un morceau, tiré d'un document de provenance inconnue et vraisemblablement additionnel, qui paraît rompre la séquence « logique » du récit : *Ninkur(t)a y enfante, non pas Uttu, mais une Ninimma*, déesse mal connue (on la retrouvera en 7 : 34), qu'on a prise parfois pour un dieu, mais qui, dans le présent contexte, serait donc la mère d'*Uttu*...

- 17 *Étalé par quelque veuve sur son toit-terrasse !*
19 *Il n'y avait point de colombe à la tête penchée !*
20 *Nul malade des yeux pour dire : « J'ai mal*
aux yeux ! » ;
Nul souffrant de la tête pour déclarer : « J'ai
mal à la tête ! »
Pas de vieille femme à s'avouer vieille femme ;
25 *Pas de vieil homme à dire : « Je suis un vieillard ! » ;*
Pas de jeune fille à se baigner !
Nulle eau claire à se répandre en ville !
25 *Personne ne traversait de rivière en criant :*
« Oh ! hisse ! » ;
Nul héraut ne faisait sa tournée ;
Nul ménestrel qui entonnât quelque élégie
30 *Ou poussât quelque lamentation à l'entrée*
de la ville !

Enki, averti par son épouse, procure au pays l'eau douce

29-32 : mutilés, laissent entendre que *Ninsikila*, « la Pure-Dame », l'épouse d'*Enki*, se plaignait à ce dernier que la contrée manquât d'eau douce et n'eût donc pas la moindre terre arable et productrice. À la suite de quoi, le dieu demandait à *Utu* de tirer (on ne voit pas comment) cette eau de la terre. —

- 53 Utu, de son emplacement céleste [...],
Tira l'eau (douce) de la terre,
Par des trous d'où elle sourdait :
55 Il la fit arriver en de larges citernes (?),
Et la ville en fit abondante consommation —
Dilmun en fit consommation abondante !
(60) Ses puits d'eau « âcre » furent mués en puits
d'eau douce
Et ses champs à moissons portèrent quantité
de grain !
60 Sa capitale devint alors l'entrepôt,
Le fournisseur de tout Sumer !
Oui ! De par Utu, ainsi en advint-il alors !
(65) À lui seul, l'Avisé, devant Nintu, la « Mère-
du-pays » —
L'habile Enki, devant Nintu, la « Mère-
du-pays »,
66 Emplit toutes rigoles de son sperme,
Et de son sperme débordant inonda les cannaies,
Déchirant de son pénis le vêtement
Qui recouvrait le giron de la terre !

D'où sortent céréales en abondance

Il (pro)crée alors
herbages et roseaux

(65) *À lui seul, l'Avisé, devant Nintu, la « Mère-
du-pays » —
L'habile Enki, devant Nintu, la « Mère-
du-pays »,
66 Emplit toutes rigoles de son sperme,
Et de son sperme débordant inonda les cannaies,
Déchirant de son pénis le vêtement
Qui recouvrait le giron de la terre !*

puis les plantes
vivrières

(Ensuite,) il déclara : « Nul autre que moi

70 Ne parcourra la lagune ! » —

« Nul autre que moi ne parcourra la
lagune ! », dit Enki,

En jurant par le nom de An !

Et pour celle couchée en la lagune, allongée
en la lagune,

Pour Damgalnunna, Enki réserva son sperme,

75 Qu'il déversa au giron de Ninhursag.

Ayant reçu en son giron le sperme, le sperme
d'Enki,

Pour elle, alors, un jour fit un mois ;

Deux jours lui firent deux mois ;

Trois jours lui firent trois mois ;

80 Quatre jours lui firent quatre mois ;

Cinq jours lui firent cinq mois ;

Six jours lui firent six mois ;

Sept jours lui firent sept mois ;

Huit jours lui firent huit mois,

85 Et neuf jours lui firent neuf mois :

Les mois de la prégnance !

(Après quoi,) comme à de l'huile fine,

De l'huile fine, de l'onguent précieux —

[Nintu,] la « Mère-du-pays », comme à de
l'huile fine,

De l'huile fine, de l'onguent précieux,

Donna le jour à Ninsar (« Dame des plantes
vivrières ») !

puis les plantes à
fibres

Ninsar sortie (se promener) le long de la lagune,

90 Enki s'en fut à la lagune

Et dit à son page Isimud :

« Ne baiserais-je pas cette jeune et jolie fille —

Ne baiserais-je pas cette charmante Ninsar ? »

Et Isimud de lui répondre :

95 « Baise donc cette jeune et jolie fille —

Baise cette charmante Ninsar !

Pour mon roi je ferai souffler un vent favorable,

Un bon vent ! »

Tout seul, Enki mit donc pieds sur sa
barque,

Puis les posa sur la terre ferme :

100 Il embrassa Ninsar, la baisa,

Et déversa son sperme en son giron :

Elle reçut en son giron le sperme, le sperme
d'Enki !

- Pour elle, alors, un jour fit un mois ;
Deux jours lui firent deux mois ;
105 Trois jours lui firent trois mois ;
Quatre jours lui firent quatre mois ;
Cinq jours lui firent cinq mois ;
Six jours lui firent six mois ;
Sept jours lui firent sept mois ;
110 Huit jours lui firent huit mois,
(105) Et neuf jours lui firent neuf mois :
 *Les mois de la prégnance !
Après quoi, comme à de l'huile fine,
 De l'huile fine, de l'onguent précieux —
[Ninsar], comme à de l'huile fine,
 De l'huile fine, de l'onguent précieux,
Donna le jour à Ninkura (« Dame des plantes
 à fibres » ?).**
- 115 Ninkura sortie (se promener) le long de la lagune,
(110) Enki s'en fut à la lagune
 *Et dit à son page Isimud :
 « Ne baiseraï-je pas cette jeune et jolie fille —
 Ne baiseraï-je pas cette charmante Ninkura ? »
120 Et Isimud de lui répondre :
(115) « Baise donc cette jeune et jolie fille —
 Baise cette charmante Ninkura !
 Pour mon roi je ferai souffler un vent favorable,
 Un bon vent ! »
 Tout seul, Enki mit donc pieds sur sa barque,
125 Puis les posa sur la terre ferme.
(120) Il embrassa Ninkura, la baisa,
 Et déversa son sperme en son giron.
 Elle reçut en son giron le sperme, le sperme
 d'Enki !*
- Pour elle, alors, un jour fit un mois ;
130 Deux jours lui firent deux mois ;
Trois jours lui firent trois mois ;
Quatre jours lui firent quatre mois ;
Cinq jours lui firent cinq mois ;
Six jours lui firent six mois ;
135 Sept jours lui firent sept mois,
 Et neuf jours lui firent neuf mois :
 *Les mois de la prégnance !
(125) Après quoi, comme à de l'huile fine,
 De l'huile fine, de l'onguent précieux —
Ninkura, comme à de l'huile fine,
 De l'huile fine, de l'onguent précieux,**

puis le travail des
fibres

140 Donna le jour à Uttu (Déesse du tissage), la
Belle-femme (?).

Pour séduire Uttu,
Enki doit produire
les fruits

141-152 : À travers les débris du texte qui suit, on croit comprendre que *Ninhursag*, épouse d'*Enki*, mettait Uttu en garde, lui recommandant de rester chez elle et d'éviter tout contact avec le dieu, à moins qu'il ne lui apporte en cadeau des abricots (?), des pommes et du raisin. *Enki* se met alors — en lui procurant de l'eau douce — dans les bonnes grâces du Jardinier, qui lui fournira ces fruits. —

153 *Derechef Enki fit le plein d'eau :*
Il remplit d'eau les rigoles ;
155 *Il remplit d'eau les fossés ;*
Il remplit d'eau la terre en friche.
Et le Jardinier, tout joyeux [...],
Le serra dans ses bras et lui dit :
« Qui donc es-tu, toi qui as irrigué mon Jardin ? »
160 *Et Enki de répondre au Jardinier :*
« [...]
Apporte-moi des abricots (?) avec leur [...];
Apporte-moi des pommes en leur [...];
Apporte-moi des grappes juteuses (?) »
165 *Il lui apporta donc des abricots (?) avec leur [...];*
Il lui apporta des pommes en leur [...];
Il lui apporta des grappes juteuses (?), plein
son giron !
Enki alors, tout guilleret, prit son bâton
Et s'en fut trouver Uttu (chez elle).
170 *Arrivé devant sa maison, il cria : « Ouvre !*
Ouvre ! »

Il la séduit

— *« Mais qui es-tu ? » (dit-elle).*
— *« Le Jardinier, qui vient t'offrir*
Abricots (?), pommes et grappes ! »
Uttu, joyeuse, lui ouvrit donc la porte de sa
demeure,
Et Enki, à la Belle-femme (?),
175 *Délivra les abricots (?) avec leur [...];*
Délivra les pommes en leur [...];
Délivra les grappes juteuses (?),
Tandis qu'Uttu se frappait les [cuisses ?]
Et battait des mains !
Mais Enki, lorsqu'il eut régaté Uttu,
180 *L'embrassa, se pressa contre elle,*

Lui tapota et caressa les cuisses :
 Il l'embrassa, se pressa contre elle,
 Puis, pénétrant la jeune femme, il la baisa,
 Lui déversant au giron son sperme.
 185 Elle reçut en son giron le sperme, le sperme
 d'Enki !

La Belle-femme (?), alors, de s'exclamer :
 « Oh ! mes cuisses ! Oh ! mon corps ! Oh !
 mon cœur ! »

Mais Ninḫursag lui ôta le sperme des cuisses !

Mais Ninḫursag
 « détourne » ce
 sperme pour en
 faire naître huit
 nouvelles plantes
 qu'Enki veut goû-
 ter avant de leur
 assigner leur destin

188-195 : D'une manière que la cassure ne nous permet
 point de comprendre, elle fait naître alors (évidemment
 de ce sperme) huit plantes nouvelles, dont on retrou-
 vera les noms plus loin (201-215). Leur rôle et leur usage
 paraissant encore indéterminés, Enki veut les leur assi-
 gner en « arrêtant leur destin ». Mais, auparavant, il
 entend les goûter : —

196 Enki sortit alors [...] de la lagune
 Et dit à Isimud, son page :
 « Je n'ai pas encore arrêté le destin de ces
 plantes :
 Comment est-ce possible, je te prie ?
 Comment est-ce possible ? »
 200 Et Isimud lui répondit :
 « Mon roi, voici la "Plante-arborescente" ! »
 Et de lui en tailler un morceau, qu'il goûta !
 « Mon roi, voici la "Plante-douce" ! »
 Et de lui en tailler un morceau, qu'il goûta !
 205 « Mon roi, voici la "Mauvaise-herbe-des-
 chemins" ! »
 Et de lui en tailler un morceau, qu'il goûta !
 « Mon roi, voici la "Plante-anumun" ! »
 Et de lui en tailler un morceau, qu'il goûta.
 « Mon roi, voici la "Plante-épineuse" ! »
 210 Et de lui en tailler un morceau, qu'il goûta.
 « Mon roi, voici la "Plante-à-boutons" ! »
 Et de lui en tailler un morceau, qu'il goûta.
 « Mon roi, voici la "Plante-..." ! »
 Et de lui en tailler un morceau, qu'il goûta.
 215 « Mon roi, voici la "Plante-amḫaru" ! »
 Et de lui en tailler un morceau, qu'il goûta.
 Ainsi Enki connut-il la nature de ces plantes
 Et en arrêta-t-il le destin !

Irritée par ce comportement,
Ninhursag voue
Enki à la mort, ce
 qui navre les
 dieux. Le Renard
 se fait fort de réta-
 blir la situation

Jurant alors par le nom d'*Enki*, *Ninhursag*
 (s'exclama) :
 « Je ne poserai plus sur lui mon regard-de-vie :
 Il en mourra ! »

220 Les *Anunna*, alors, s'abîmèrent en la poussière !
 Mais le Renard, là présent, dit à *Enlil* :
 « Si je retourne *Ninhursag*, quelle sera ma
 récompense ? »

Et *Enlil* de lui répondre :

« Si tu retournes *Ninhursag*,

225 En ma ville [...] je te planterai un arbre-
 Et tu seras cèlebre ! » *kiškanû*,
 Et le Renard de lustrer son poil,
 De [...]
 Et de se farder les yeux au khôl

229-249 : Les trois premiers vers de cet ensemble sont perdus ; suivent quatre autres qui ne surnagent qu'en partie : le Renard va trouver un certain nombre de dieux (*Enlil*, *Nanna*, *Utu* (?) et *Inanna*), peut-être pour solliciter leur aide ? La suite (237-249) ne permet pas d'imaginer comment le Renard arrivait à ses fins. —

Ninhursag guérit
Enki en créant des
 divinités spécifi-
 ques de ces maux

250 *Ninhursag*, ayant alors pris *Enki* sur son giron
 (, lui dit) :

« Qu'est-ce qui te fait mal, mon frère ?

— Mon crâne me fait mal !

— Eh bien ! je crée pour toi le dieu *Aba.û* !

— Qu'est-ce qui te fait (encore) mal, mon

255 — Mes cheveux me font mal ! frère ?

— Eh bien, je crée pour toi la déesse

Ninsikila !

— Qu'est-ce qui te fait (encore) mal, mon

— Mon nez me fait mal ! frère ?

— Eh bien ! je crée pour toi la déesse *Ninkiriutu* !

260 — Qu'est-ce qui te fait (encore) mal, mon frère ?

— Ma bouche me fait mal !

— Eh bien ! je crée pour toi la déesse *Ninkasi* !

— Qu'est-ce qui te fait (encore) mal, mon frère ?

— Ma gorge me fait mal !

265 — Eh bien ! je crée pour toi la déesse *Nazi* !

— Qu'est-ce qui te fait (encore) mal, mon frère ?

— Mon bras me fait mal !

— Eh bien ! je crée pour toi la déesse *Azimua* !

— Qu'est-ce qui te fait (encore) mal, mon frère ?

Enki arrête le destin de ces dieux

- 270 — *Mes côtes me font mal!*
 — *Eh bien! je crée pour toi la déesse Ninti!*
 — *Qu'est-ce qui te fait (encore) mal, mon frère?*
 — *Mes flancs me font mal!*
 — *Eh bien! je crée pour toi le dieu En.ša₆.ag!* »
- 275 — *Puisque tu as créé ces divinités-mineures*
(dit alors Enki),
- (270) *Aba.ú sera le roi des plantes;*
Ninsikila sera la Dame de Magan;
Ninkiriutu épousera Ninazu;
Nikasi exaucera les désirs;
- 280 *Nazi épousera Nindara;*
- (275) *Azimua épousera Ningišzida;*
Ninti sera la Dame des mois,
Et En.ša₆.ag sera le seigneur de Dilmun! »
Ô vénérable Enki, gloire (à toi)!

Doxologie

3. Le temps de la mise par écrit des manuscrits de cette œuvre ne permet naturellement pas d'en supputer la date de composition. Celle-ci frappe, d'abord, en rappelant le ton et le style de 1 : sa substance et sa présentation ont un air notablement archaïque, et tant la conduite étrangement naturaliste et « trop humaine » des divinités en jeu que nombre de traits naïfs, fabuleux et le plus souvent énigmatiques à nos yeux — comme l'apparition et le rôle du Renard (221-249) — plaident en faveur d'une haute époque. Considéré l'importance donnée à Dilmun, qui se trouve vraiment au centre du présent mythe, on n'a guère pu l'excogiter qu'en un temps, au III^e millénaire, où les relations économiques et culturelles de ce pays avec « Sumer » (2 et 60 s.) étaient à la fois soutenues et centrées sur l'importation de produits agricoles : si l'on compare avec 6 : 238 s., selon quoi Dilmun ne fournit guère à la Mésopotamie que des poissons et des dattes, le changement est à retenir, même s'il ne nous dit pas grand-chose. De toute manière, avec le peu de lumières à notre portée sur ces données historiques, nous échappent ici, plus ou moins, et le *Sitz im Leben* du mythe, et le sens de plus d'un de ses épisodes.

4. Le passage 11-28, par exemple, peut être entendu de deux manières opposées par diamètre. En ne considérant que les situations apparemment « mauvaises » qui s'y trouvent évoquées (les activités sanguinaires et déprédatrices des animaux sauvages mis en avant ; les maladies et la vieillesse), on est tenté d'y voir soulignée l'absence du mal à Dilmun, et par conséquent une façon d'âge d'or, d'état « paradisiaque » : c'est l'interprétation de S.N. Kramer. Mais, outre qu'elle laisse pendantes un certain nombre de questions — pourquoi insister sur la non-présence du mal sans dire

ensuite comment il a dû s'introduire dans le pays ? Et, d'ailleurs, pourquoi faire de ce dernier un tel tableau, édénique et béat ? —, si l'on s'interroge, en ce même contexte, sur la présence de données « positives » et qui n'ont rien à faire avec le mal ou le malheur, quels qu'ils soient : le cri des oiseaux ; l'attitude de la colombe ; le bain de la jeune fille ; l'activité du crieur public ou de l'aède, on sera incliné à voir plutôt dans ce morceau une description poétique, et par traits choisis, de l'état néant, du non-être (comp. XII, § 32), non du mal en Dilmun, mais de Dilmun lui-même comme pays peuplé et remuant d'une vie animale et humaine, naturelle et culturelle, en bien ou en mal, conformes à celles de toute région qui fonctionne normalement : Dilmun, quand le récit commence, n'est encore qu'un territoire potentiel et vide, une « lagune » (70 s.), où ne stagne que l'eau « âcre » et salée (58) des marécages littoraux. C'est à partir d'un tel néant naturel et culturel qu'*Enki*, dieu civilisateur par excellence, va intervenir pour transformer, à la fin, cette contrée d'abord désertique en un pays aussi « saint, pur et lumineux » — c'est-à-dire vivant¹ — que Sumer (1 s.), duquel il sera d'ailleurs devenu un des grands entrepôts et fournisseurs (60) : ici gît l'allusion vraisemblable à un état de choses « historique », qu'il faut placer (comme 6 : 238 s., plus haut cité), sans doute, au cours de la seconde moitié du III^e millénaire, au plus tard, mais concernant lequel nous ne sommes pas autrement informés.

5. Si *Enki* intervient — n'oublions pas que, vu ses origines, le mythe ne pouvait guère traduire que l'optique des Mésopotamiens, et évidemment pas ce que pensaient de leur pays les habitants de Dilmun —, ce n'est pas seulement parce que, souverain d'Eridu, que sa situation géographique plaçait au voisinage presque immédiat de Dilmun, il lui était plus facile de « coloniser », si l'on peut dire, ce territoire, c'est surtout parce que lui seul, inventeur et propagateur de toutes les techniques, était capable de l'acculturer avec fruit. Sachant, mieux que personne, discerner potentialités et promesses, aussi bien des régions que des hommes (comp. 6), afin de leur « arrêter un destin » congruent, *Enki* va donc promouvoir à Dilmun la culture des céréales, des plantes vivrières et textiles, des fruits et des simples. Voilà pourquoi on nous le présente venu s'y « installer » (5 s.), accompagné de son épouse — ce qui ne veut évidemment pas dire que le culte d'*Enki*, ses statues et ses temples aient jamais été transportés à Dilmun. Le nom propre de sa compagne, c'était traditionnellement *Damgalnunna*, qui apparaît ici en 74 s. ; mais notre récit lui confère aussi d'autres épithètes conformes à son rôle de « Mère du pays » (65) : une ou deux fois

1. Sur la corrélation de la luminosité et de la vitalité, voir plus haut, p. 94, n. 1.

Nintu (64 s. ; [87]), et plus souvent *Ninhursag* (75 ; 141 s. ; 187 ; 218 ; 222 ; 224 ; 250), que nous trouverons ailleurs entendues d'autres déesses (voir IV, § 10) ; et même *Ninsikila* : « Dame-Pure » (9 ; 29 s.), nous allons, un peu plus loin (§ 9), comprendre dans quel dessein.

6. A peine « arrivé », il inaugure le changement par ce qui en est la condition préliminaire *sine qua non* : l'« eau douce », et non plus « âcre » et saumâtre (58), abondante, stockable et consommable (55 s.) ; tirée de la terre, par des « trous » : des puits (54), moyennant une intervention — dont le mode concret nous échappe — du dieu du Soleil, *Utu* (53 ; 62). Le premier effet de cet afflux : de cette irrigation, la seule imaginable dans un territoire sans cours d'eau, c'est l'apparition des céréales en grand, voire avec des surplus exportables (60 s.).

C'est « après » seulement — faut-il rappeler que le récit mythologique a son ordre propre de consécution, lequel n'est pas nécessairement fondé sur la succession matérielle dans le temps, mais peut aussi bien dériver d'une vision classificatoire et hiérarchisée des choses — que le dieu est présumé avoir fait venir les autres sortes de végétaux, répartis en plusieurs catégories, qui ne sont pas tout à fait les nôtres.

Il y a d'abord le simple gazon et les phragmites qui recouvrent les parties incultes du territoire et en constituent comme la fourrure, le « vêtement » (67) : *Enki* les aurait créés en fécondant la Terre, au sens le plus cru de ce mot (65 s.), l'eau douce et féconde étant, ici comme ailleurs (6 : 253 s., par exemple), assimilée à son sperme.

Les autres espèces botaniques, immédiatement utiles celles-là, sont réparties en trois ou quatre classes, chacune avec son apparition particulière. En premier lieu les légumineuses et autres « herbes » comestibles, que le sumérien rassemblait volontiers sous le dénominateur commun de *sar* : « plantes-de-jardin » (63-88) ; puis les plantes à fibres (89-114), dont la qualification — *kur(r)a* ? — n'est ni connue ailleurs ni limpide, mais déduite seulement du contexte¹ : leur est, en effet, immédiatement rattachée la « production » des techniques nécessaires pour les utiliser : filage et tissage (115-140). Ces données sont matérialisées chacune dans la divinité qui en est la patronne, la « Dame » : *Nin.sar* (88 s.), *Nin.kur(r)a* (114 s.) et *Uttu* (140 s.), cette dernière, au moins, bien connue (comp. 6 : 381 s.). Car *Enki* a procédé, ici, avec l'aide d'une partenaire de son rang et par génération charnelle. Pour une raison qui nous échappe, mais qui pourrait tenir de la dépendance

1. Dans la grande liste canonique des dieux intitulée *An:Anum* (II : 362), une déesse *Ninku(r)a* est présentée comme « l'épouse du dieu *SIG* », dont la graphie évoque le nom de « la laine », en sumérien...

supposée de ces espèces végétales entre elles, dans leur culture ou dans leurs origines, c'est une génération « en cascade » qu'a choisie le mythographe (elle est notablement différente en 32), sans que le caractère incestueux du procédé, qui *nous* frappe, ait obligatoirement compté pour beaucoup à ses yeux : *Enki*, après avoir fécondé son épouse, fécondera ensuite la fille qu'il en a eue, puis la fille de cette fille...

7. L'apparition des deux dernières catégories de végétaux « utiles » : les fruits et les simples, est plus étroitement emmêlée, tout autrement présentée et, à nos yeux, assez obscure. Pour obtenir les plantes curatives, *Enki* ne réussit point, d'abord, à suivre la chaîne en s'accouplant avec sa dernière fille — trait qui soulignerait au moins l'absence de lien immédiat entre ce qui est déjà sorti et ce qui reste à produire, toujours selon la vision mésopotamienne des choses. De par la volonté de son épouse, *Enki* n'approchera *Uttu* qu'après avoir institué, par une sorte de second temps de l'irrigation et du travail de la terre (153 s.), la culture des jardins, des vergers (160-186) : c'est, en effet, grâce à leur rapport (il est curieux que la datte, traditionnellement rattachée à Dilmun — comp., du reste, 2 : 120 ; 3 : 34 s. ; 6 : 241 ; et § 15 —, ne soit pas mentionnée ici : elle apparaîtra seulement plus loin, et encore très obliquement : voir § 9) qu'il parviendra à séduire sa benjamine (168-186), dans l'intention manifeste de la rendre mère à son tour. Nous ignorons pourquoi la scène des amours est contée ici avec plus de détail et de réalisme. Le fait est — une fois de plus, la raison nous en échappe — que la copulation n'a pas le même effet que les précédentes : l'épouse d'*Enki* « détourne le sperme ¹ » du dieu (187 s.), afin de l'utiliser à sa façon — que le mythe ne précise pas : est-ce pour se l'approprier et pour donner naissance d'elle-même aux huit plantes que devait énumérer le texte ici dévasté (188-195)? Leur nom, qui reparait heureusement plus loin (200-215), ne *nous* dit pas grand-chose ; mais leur caractère médical, suggéré par l'une d'elles, connue pour telle d'autre part : l'amḥara, ou amḥaru (215), est déclaré par leur usage indubitable en 250-274. Toutefois, nous précise-t-on, elles n'étaient pas d'emblée curatives, mais nocives (216-249), au moins de par la volonté de leur créatrice, *Ninhursag* (218 s.), laquelle avait fort mal pris qu'*Enki* se soit arrogé, sans elle, le droit d'« arrêter leur destin » et, dans ce but, de les goûter (196-217). Pour qu'elles reçoivent leur vertu bénéfique, il aura fallu d'abord faire revenir la déesse sur sa funeste décision. *Enlil*, le roi des dieux, navré comme eux de la menace qui pèse sur *Enki* (220 s.), y parvient grâce à l'inter-

1. On n'oubliera pas la quasi-permutabilité, en langue poétique, du sperme et de l'eau (voir plus haut, p. 92, n. 2).

vention fabuleuse — et pour nous énigmatique — du Renard (221 s.). C'est en « créant » pour chacune d'elles une « divinité mineure » (275) — qui sera sa patronne ? ou qui lui communiquera sa vertu ? — que *Ninhursag* en fait autant de spécifiques des divers malaises qui ont attaqué son époux (250-274) et qui, la chose va de soi, s'en pourront prendre à tous les hommes. Par là, d'une certaine manière, c'est donc à *Ninhursag* que chacune doit son « destin » et ses propriétés de drogue — ce qui semblerait reconnaître à cette déesse des vertus de guérisseuse. Mais, comme *Enki* se met incontinent à assigner à chacun des personnages divins ainsi « créés » et attribués aux huit plantes son lot et son sort, c'est donc lui qui arrête leur destin en tant que divinités de second rang. Si bien que la querelle entre les deux époux sur cet article est, à la fin, réglée tacitement par une sorte de jugement de Salomon.

8. Le dernier point, et non le moins notable, c'est le choix de ces dieux. D'une part, il a été manifestement commandé par la vertu thérapeutique que chacun accorderait à la plante mise sous son patronage. Dans le système mésopotamien, qui attribuait tant de réalité et d'importance au nom, et se refusait donc à tenir toute assonance pour un hasard sans portée (voir encore ci-devant, p. 124, n. 1 et IX, § 31; X, § 5, 11°; X, § 20; XIII, § 15; XIV, §§ 9, 18 s.), on ne peut pas ne pas être frappé par le fait que dans six, au moins, de ces noms divins se retrouve — au moins matériellement — un écho sonore du terme qui désigne la partie du corps que le simple correspondant doit soigner : siki, « cheveu », dans *Ninsikila* (255 s.); kiri, « nez », dans *Ninkiriutu* (258 s.); ka, « bouche », dans *Ninkasi* (261 s.); zi, « gorge », dans *Nazi* (264 s.); á, « bras », dans *Ázimua* (267 s.); et ti, « côte », dans *Nintu* (270 s.). Les deux autres ne sont pas moins mis en rapport avec leur rôle curatif : *Aba.ú* (253) est « le Père des simples » (comp., du reste, 276), en général; et, comme il est ici écrit, *En.ša.ag* (274) signifie, ou peut signifier (voir plus bas), « le Sire qui produit le bien-être ».

9. Mais il y a plus, et le mythe est subtil. Parmi ces divinités, deux, au moins, ne peuvent manquer de nous frapper : *Ninsikila* (256 et 277) et *Enšag* (274 et 283). Ils sont dits, la première (277) : « Dame de Magan » (nom du territoire côtier oriental de la péninsule arabique, au sud de Dilmun et jusqu'au golfe d'Oman); et le second (283) : « Seigneur de Dilmun ». Leurs noms sont accommodés à la sumérienne; ce sont, en effet, là les dieux souverains traditionnels de ce pays, connus d'autre part : on les y appelait, plus authentiquement, dans la langue locale, *Inzak* et *Meskilak*¹. Mais déjà Gudéa, dans son *Cylindre A* (XV : 11-15),

1. Sur ces dieux, voir B. ALSTER, *Dilmun, Bahrain, and the alleged Paradise in Sumerian Myth and Literature* (p. 39 s. de l'ouvrage collectif *Dilmun, New Studies in the Archaeology and Early History of Bahrain*, éd. D. T. POTTS), p. 41 s.

les assimile à des divinités de chez lui en écrivant leur nom *Nin-zaga* et *Ninsikila*. Quoi qu'il en soit des six restants, qui, sous une forme ou un autre, ont fort bien pu, ou appartenir à la cour céleste d'*Insak* et *Meskilak*, à Dilmun, ou avoir autrement affaire à ce pays, sans que nous ayons encore les moyens de savoir ou de comprendre comment, il est donc clair, selon notre mythe, qu'*Enki* n'avait pas seulement acculturé Dilmun, en le transformant de désert laguneux en terre grasse et fertile; il lui avait censément assigné jusqu'aux souverains surnaturels qui présideraient à sa destinée.

Dans le nom de l'un d'entre eux, tel qu'on l'écrivait ici en sumérien, et selon le système graphique et exégétique fondé sur l'écriture cunéiforme¹, on avait même introduit, en l'épelant *En.ša₆.ag*, le nom de l'arbre en quelque sorte emblématique du pays : le palmier-dattier, *ša₆* en sumérien. Car, vu la polysémie du caractère *ša₆*, *En.ša₆.ag* peut s'entendre aussi bien « le Sire qui produit le palmier-dattier » que « le Sire qui produit le bien-être ». D'autre part, dans le même système, ce n'est pas non plus sans arrière-pensée que l'on avait réduit *Meskilak* à *Ninsikila* : en sumérien, ce dernier composé avait un sens : « Dame-Pure » et constituait une épithète applicable à plus d'une déesse. L'entendre ici, d'emblée (9; 29), de la propre épouse d'*Enki*, avant de lui conférer ses autres dénominations plus courantes (voir plus haut § 5), c'était affirmer, vis-à-vis du couple *Enki-Ninhursag*, un lien de dépendance du pays qui avait pour patronne une déesse ainsi désignée. Ce lien est formellement exploité aux dix premières lignes du poème : en insistant, comme il fait, sur la « pureté » comparable de Dilmun et de Sumer (3 s.; 7; 10) et sur sa sainteté (1-3) et sa brillance (4; 7; 10), qui en sont autant de synonymes, l'auteur du mythe se réfère explicitement à *sikil*, « pur » (concept dont il faut évidemment écarter toute idée morale, et en particulier de « chasteté », au profit de l'absence de tout défaut physique et du plaisir, offert au regard et à l'imagination, de l'éclat, de la luminosité, de la vénusté), qu'il tire de *Nin.sikil*. Une contrée dont la souveraine surnaturelle portait le même nom que l'épouse d'*Enki* devait, non seulement, par nature et destin matérialisés dans son nom, dépendre étroitement de ce couple divin, comme Sumer, mais être comparable à ce dernier en lustre, en ubérosité, en beauté.

Voilà donc, en dépit (et peut-être précisément à cause) de son affabulation archaïque et à nos yeux naïve, un mythe remarquablement quintessencié et savant, à déchiffrer sur plus d'une portée. Sans doute le verrions-nous plus subtil encore (et maint autre avec lui), si nous en comprenions tout.

1. *Mésopotamie*, p. 113 s.

6. Enki ordonnateur du monde

10. Ce large et complexe poème de plus de 450 lignes nous est attesté, à ce jour — à peu de lignes près — par une bonne vingtaine de manuscrits, quasi tous fragmentaires, parfois simples brimborions, du début du II^e millénaire et retrouvés la plupart à Nippur. Après en avoir résumé la teneur p. 59 s. de sa *Sumerian Mythology*, en 1944, S. N. KRAMER en avait présenté la première restauration et traduction en 1959, en collaboration avec I. BERNHARDT, aux pages 231 s. de la *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller Universität, Jéna*, IX/1-2, sous le titre *Enki und die Weltordnung*. Compte tenu des nouveaux fragments découverts entre-temps, cette étude a été reprise par un de ses élèves, C.A. BENITO, dans sa thèse, inédite, de l'Université de Pennsylvanie, en 1969 : « *Enki and Ninmah* », and « *Enki and the World Order* », travail qui, revu à son tour par S. N. Kramer, est à la source de la présente traduction.

Chant de louange
à Enki : ses prérogatives
entre les dieux

- 1 *Seigneur ! Sublime en tout l'univers !*
Souverain par nature !
Ô vénérable Enki, né du Taureau, engendré
par l'Aurochs¹,
Chéri d'Enlil, le Grand-Mont, bien-aimé du
saint An !
Ô roi ! Arbre-mès planté en l'Apsû et
dominant la terre,
 5 *Dressé en Éridu comme un dragon altier*
Et de qui l'ombre abrite le monde !
Verger qui étend sa ramure sur le pays entier !
Enki, maître de l'opulence pour les Anunna !
Nudimmud, omnipotent en l'Ékur,
Tout-puissant au ciel et en terre,
 10 *Toi dont le [Palais] sans pareil, établi en l'Apsû,*
Constitue le grand Mât du monde !
D'un seul clin d'œil, Enki, tu bouleverses la
Montagne
D'où proviennent [aurochs] et cerfs,
Sangliers et cochons sauvages !
Jusqu'aux [...], aux prairies, aux précipices
montueux,

Son rôle ici-bas :
ordonnateur et
organisateur

1. « Taureau » et « Aurochs » sont ici des épithètes admiratives du dieu An. Comp., du reste, 68 s.

Et surtout fournis-
seur des biens
consommables
pour les dieux

Son action sur les
hommes

- 15 *Jusqu'aux cieux chatoyants et impénétrables,
Tu portes tes regards pareils à des roseaux halhal!
C'est toi qui nombres les jours, mets en place
Parachèves les années, les mois,
Et, quand (chacune) se clôt,
Exposes au Conseil la décision exacte
Et declares, devant tous, la sentence¹!*
- 20 *Ô vénérable Enki, le souverain des hommes
C'est toi! tous ensemble,
À peine as-tu parlé, tout foisonne
Et l'opulence arrive sur terre!
...Tes rameaux, lourds de fruits que tu as [...],
Ornent et enrichissent le [...] des dieux!
Ton [...] est comme un arbre (?) en forêt,
Comme un long vêtement de laine (?)!*
- 25 *Tes brebis et agneaux de choix
Ornent et enrichissent le [...],
Et lorsque le [...] a labouré (?) tes champs
préparés,
Tas et monceaux de grain y sont amassés, [à
ton ordre]!
[Dans les campagnes], bergeries et étables
Dispensent le lait gras,
Le berger module plaisamment sa chansonnette,*
- 30 *Le pâtre baratte avec patience l'outre à lait,
Et toi, tu disposes selon les rites tous leurs produits
Dans les plats, pour la salle à manger des dieux!
Ta parole remplit de force l'homme jeune :
Pareil à un taureau, il donne de la corne en
l'arène!
À tes ordres, la jeune femme ajuste sur sa tête
Sa ravissante coiffure,*
- 35 *Que tout le monde admire, partout!*

36-37 : lacunaires et intraduisibles. —

- 40 *Enlil, Grand-Mont, t'a accordé*
39 *D'égout et tenir en liesse*
38 *Seigneurs et rois!*
41 *[Enki], maître de l'opulence et du savoir-faire,*

1. Allusion probable à l'Assemblée générale annuelle censée réunir les dieux dans la « Salle-aux-déstinis » (comp., par exemple, 50, II : 144; III : 61, 119; VI : 162), pour délibérer sur le programme de l'année à venir et en arrêter les destins pour tous — lesquels destins étaient alors consignés sur la « Tablette-aux-destins », entre les mains du souverain (voir p. 441, n. 1). *Enki* paraît ici avoir été l'agent principal de cette opération.

[Seigneur] chéri de An, parure d'Éridu !
 Toi qui rumines [ordr]es et décisions,
 Qui arrêtes à bon escient les destins !
 Toi qui fermes [...] jour(s) ; qui mets les
 mois en place,

- 45 Qui fais arpenter le ciel aux étoiles,
 Dont tu connais le nombre !
 Toi qui as installé les gens en leur demeure
 Et prends garde qu'ils suivent leur pasteur !

48 s. : lacunaires et inintelligibles. —

- 50 Toi qui leur fais laisser chez eux les armes [...]
 Leur assurant ainsi de vivre en paix !
 Lorsque le vénérable Enki parcourt la terre

Il est le responsable de l'opulence

ensemencée,
 Elle produit de riches céréales !
 Quand Nudimmud vient visiter nos brebis
 pleines,

- Elles donnent des agneaux gras !
 Quand il vient visiter nos vaches fécondes,
 Elles donnent des veaux plantureux !
 55 Quand il vient visiter nos chèvres ubéreuses,
 Elles donnent des chevreaux bien en chair !
 Lorsque tu viens visiter nos champs et nos
 campagnes,
 Sur la haute plaine tu amasses le grain,
 À tas et à monceaux.
 Pour peu que tu les approches,
 Les lieux les plus arides du pays
 [Sont changés en verdoyants pâturages] !

60 : perdu. —

Première auto-
 glorification d'Enki

- À bon droit, en sa majesté, Enki, roi de l'Apsû,
 Se glorifiait en ces termes :
 « Mon père, le souverain du ciel et de la terre,
 M'a mis au premier rang de l'univers !
 Mon frère aîné, le roi de tous pays,
 65 A rassemblé entre mes mains tous les Pouvoirs,
 Et depuis l'Ékur, le temple d'Enlil,
 J'ai rapporté à Éridu, en mon Apsû, toutes
 les techniques !
 Je suis l'héritier légitime, né du Taureau,
 Le fils qui fait honneur à An !

Je suis l'énorme ouragan, sorti de dessous
terre,

Je suis le grand Seigneur du pays,
70 Le premier des monarques, le père du monde,
Le frère-aîné des dieux, le créateur de l'opulence,
Le chancelier de l'univers,
Le savoir-faire et l'ingéniosité suprêmes (?),
Celui qui, côte à côte avec An, sur son estrade,
Rend la justice,

75 Celui qui, pour en arrêter les destins, scrute
De pair avec Enlil : la terre,
C'est lui qui m'a confié cette charge
Jusqu'aux extrémités du monde !

Je suis le vrai préféré de Nintu,
Celui qui a reçu de Ninḫursag un nom
Le chef des Anunna, favorable¹,

80 Le principal fils de An
Et qui fait honneur à son père ! »

A quoi les Anunna
font écho

Et lorsque le Seigneur eut, de cette façon,
Proclamé sa suréminence

Et le grand Prince publié sa propre glorification,
Les Anunna, debout devant lui,

Le prièrent et l'invoquèrent ainsi :

« Seigneur qui as la garde de toutes les techniques,
85 Expert en décisions, digne d'applaudissements,
Ô Enki, gloire à toi ! »

Seconde autoglori-
fication d'Enki :
son rôle civilisateur

Tant il s'en trouva satisfait qu'une seconde fois
Enki, roi de l'Apsû, en toute majesté,

Se glorifia comme il suit :

« C'est moi, le Seigneur à l'ordre indiscutable,
Au premier rang de l'univers !

À mon commandement ont été édifiées les
Et clôturées les bergeries ! crèches,

90 Si je touche le ciel, une pluie d'opulence en
ruisselle ;

Si je touche la terre, voici la crue ;

Si je touche les prairies verdoyantes,

Tas et monceaux de grains sont amassés, à mon
ordre !

Il a édifié son pro-
pre temple

En un lieu saint, j'ai édifié mon palais, mon
sanctuaire,

Et je lui ai donné un nom favorable¹ !

1. Le « nom favorable » octroyé équivaut à un destin heureux : voir p. 124, n. 1, et comp. 216-217, plus loin.

95 *Dans [...], j'ai érigé mon Apsû, mon sanctuaire,
Et je lui ai arrêté un destin heureux!
L'ombre de ce palais s'étend sur la lagune
endormie,*

*Où, parmi les « plantes-douces »,
Les poissons agitent leurs barbillons ;
Entre les « petits-roseaux »,
Les carpes frétilent de leur queue,
Et les oiselets en foule gazouillent en leurs nids.*

100 *Les responsables du sanctuaire
Gardent devant moi le silence,
Et dans [...], ils viennent à moi, Enki !*

102 s. *Les Apkallu [...]*

104 *Les Enkum [...]*

105 *Devant moi se purifient dans l'eau [...] !
Chants sacrés et prières emplissent mon*

Apsû !

Description de sa
barque

*Ma barque, la « Couronne », le « Bouquetin
Me transporte allégrement de l'Apsû »,
Là où je veux aller : sur la sainte lagune*

110 *Elle balance ses flancs,
Elle lève vers moi (?) sa « nuque ».
Ses rameurs savent si bien souquer,
Tout en chantant, que la rivière en est joyeuse !
Et Nimgirsig, le capitaine,
Lève sa baguette d'or*

115 *Pour gouverner le « Bouquetin de l'Apsû »,
ma barque !*

Il décide d'embar-
quer pour visiter
son domaine et en
arrêter les destins

*Moi, le Seigneur, je vais partir !
Je vais gagner mon pays [...], moi, Enki !
Je vais [...], moi, le maître des destinées !*

119-123 : lacunaires et intraduisibles : Enki semble y confirmer sa décision de parcourir son territoire pour « en arrêter les destins », c'est-à-dire l'organiser. Sans doute y nommait-il d'abord Sumer, centre géographique de ce territoire, et, surtout, point d'attraction principal de l'intérêt et des dieux, et d'Enki tout le premier, comme on le verra à la suite. —

124 *Les pays de Magan et de Dilmun
Se tourneront vers moi, Enki,
Pour charger, à ras bords, les boutres de Dilmun
Et fréter jusqu'au ciel les boutres de Magan !
Les cargos de Meluhha*

Les Anunna
approuvent ce
dessein

Cérémonial prépa-
ratoire au départ

Enki embarque

- Véhiculeront or et argent,
130 Jusqu'à Nippur, pour Enlil, roi de tous les pays!
Quant à ceux qui n'ont ni villes ni maisons,
Aux Martu, j'offrirai les troupeaux en partage!
S'adressant alors au grand Prince
Qui partait visiter son pays,
Les Anunna parlèrent avec grâce :
135 « Ô Seigneur! Maître des grands Pouvoirs,
Des saints Pouvoirs!
Chargé des grands Pouvoirs, des Pouvoirs
innombrables!
Ô toi, le plus en vue par l'immense univers,
Toi qui, pour Éridu, le saint lieu,
As réservé les Pouvoirs les plus hauts,
Enki, maître de l'univers, gloire à toi! »
140 Alors, pour le grand Prince
Qui partait visiter son pays,
Tous les seigneurs et tous les rois,
Tous les exorcistes d'Éridu,
Tous les « vêtus-de-lin » de Sumer,
Accomplirent les liturgies lustrales de
l'Apsû :
145 Debout dans le saint lieu, le lieu incomparable,
Réservé au vénérable Enki,
Ils abluaient le vaste habitacle du Prince :
Un local après l'autre ;
Ils lessivaient l'Apsû, ce noble sanctuaire,
Y promenant de longs rameaux de genévrier,
Plante sainte ;
150 Ils remettaient en état le [...] sacré :
Passage réservé à Enki!
Après quoi ils dressèrent la passerelle d'Éridu
Qui mène au Quai-splendide,
Et une fois ancré le « Bouquetin de l'Apsû »
À ce même quai saint et prestigieux,
Ils y préparèrent l'oratoire sacré de l'usga.
Y récitant, pour Enki, prière après prière!
- 155-164 : perdus. —
- 165 Et entre les « petits roseaux »,
Les carpes frétilaient de leur queue!
On leva alors en l'Apsû le grand Étendard,
L'Ombrelle protectrice
Qui recouvre le territoire entier et rassure les gens!

Départ

- Dominant la lagune, on leva le grand Mât
 Dressé sur l'univers!
 Puis le Seigneur, grand Prince de l'Apsû,
 170 Debout sur le « Bouquetin de l'Apsû »,
 Donna ses instructions!
 Tout droit, et magnifique,
 Tel un arbre-mès poussé dans l'Apsû.
 Lui qui, pour Éridu, le saint lieu, le lieu
 incomparable,
 Avait réservé les pouvoirs les plus hauts,
 L'altissime Inspecteur de la terre, le « fils » d'Enlil,
 Empoigna la gaffe sacrée!
 175 Et le Champion, se retournant avec fierté vers
 l'Apsû (?)

176-183 : dévastés et incompréhensibles. —

Arrivée à Sumer,
dont Enki va arrê-
ter le destin

- 184 Le capitaine, Nimgirsig,
 Face au Seigneur, leva sa baguette d'or,
 Tandis que les cinquante Lahamu
 S'adressaient (à Enki) avec grâce,
 Et que [...] les rameurs, tels des oiseaux-hagam.
 Majestueusement procédait le Roi :
 Enki le vénérable s'approchait du pays,
 Afin que, suite à cette visite du grand Prince,
 190 L'opulence y prévalût partout!
 Il en arrêta donc le destin en ces termes :
 « Ô Sumer, grand pays, territoire infini,
 Enveloppé d'une lumière indéfectible,
 Dispensateur des Pouvoirs à tous les peuples,
 De l'Orient à l'Occident!
 Sublimes et inaccessibles sont tes Pouvoirs
 195 Et ton cœur est plein de mystère, insondable.
 Ton habileté inventive, qui peut enfanter
 même des dieux¹,
 Est aussi hors d'atteinte que le ciel :
 Elle donne naissance, et aux rois,
 Qu'elle ceint du diadème authentique,
 Et aux prêtres enturbannés!
 Suréminent, ton Seigneur siège
 Côte à côte avec An, sur son Estrade!
 200 Ton roi, le vénérable Enlil, le Grand-Mont,

1. Allusion aux techniques inventées et diffusées par Enki, pour la réalisation des images et statues des dieux : voir encore 7 : 12 et XII, § 21, 2°.

Père de l'univers, t'a emmantelé du [...]

Qui semble un arbre verdoyant!

Les Anunna, les grands dieux,

Installés chez toi à demeure,

Festoient en ton giguna

Parmi toutes sortes de bonnes odeurs!

205 Ô maison de Sumer, te seront édifiées force
étables

Et se multipliera ton gros bétail!

Profusion de bergeries te seront construites :

Innombrable sera ton menu bétail!

Ton giguna touchera aux nues,

Ton sanctuaire authentique se haussera

jusqu'au ciel¹

Et les Anunna y arrêteront les destins!»

Puis il s'en va à
Ur, et fait de
même

210 Puis, arrivé à Ur, la cité sainte,

Enki, roi de l'Apsû, en arrêta le destin :

« Cité toute-parfaite, les pieds dans l'eau,

Taureau puissant,

Riche estrade qui domines la terre,

Haute comme une montagne,

Bosquet embaumé, à l'ombre déployée,

Sûre de ta force,

215 Les Pouvoirs préparés pour toi te combleront!

Car Enlil, le Grand-Mont,

A prononcé devant l'univers ton nom sublime!

Ô cité dont Enki aura arrêté le destin,

Ô ville sainte d'Ur, tu seras exhaussée jusqu'au

Puis, arrivé au pays de Meluhha, ciel!»

Item pour
Meluhha

220 Enki, roi de l'Apsû, en arrêta le destin :

« Ô pays sombre², tes arbres seront drus,

Tes forêts d'arbres-mès indigènes!

Les sièges qui en seront fabriqués,

Auront leur digne place dans les palais des
rois!

Tes roseaux seront résistants, tes roseaux

indigènes³ :

Les preux les brandiront pour armes

Sur les champs de bataille!

1. Il s'agit de la *ziggurat*, tour à étages qui faisait partie de chaque complexe cultuel important.

2. Allusion possible au teint foncé des habitants du pays de Meluhha, dont parle équivalement un passage divinatoire (C. R. LABAT, *Textes littéraires de Suse*, pp. 199-205 : 10 et p. 210 : 10).

3. S'agirait-il des bambous?

- 225 *Puissants seront tes taureaux, tes taureaux*
indigènes,
Leur meuglement sera pareil
À celui des taureaux montagnards!
De grands Pouvoirs des dieux sont préparés
pour toi!
Tes francolins porteront tous un plumage de
cornaline,
Tes oiseaux seront tous des paons
 230 *Dont les cris empliront les palais des rois!*
Tout ton argent sera de l'or,
Et ton cuivre, du bronze!
Ô contrée, ton produit surabondera,
Ta population se multipliera,
 235 *Et chacun de tes hommes*
Sera un taureau pour les autres!

De même pour
 (Magan? et)
 Dilmun

236 s. : perdus : y était-il fait une brève allusion à
 Magan, comme pourrait le suggérer le vers 124? —

(Et?) Enki nettoya et purifia le pays de Dilmun,
 Qu'il confia à Ninsikila.

- 240 *Au temple principal du pays, il alloua des lagunes,*
Pour qu'on en mange les poissons;
Et à sa terre cultivable, il assigna des palmeraies,
Pour que l'on en consomme les dattes!

Destin d'Élam et
 de Marḥaši

[Ensuite il décida (?),]
 Pour l'Élam et le Marḥaši,
 [Ces pays belliqueux] et qui dévorent tout (?),
 Que le souverain, doté par Enlil du pouvoir

- 245 *Détruirait leurs demeures, démolirait leurs*
remparts,

Et apporterait à Enlil,
Roi de l'Univers, à Nippur,
Leur argent, leur lazulite
Et (tous) leurs trésors!

Destin des Martu

Quant à ceux qui n'ont ni villes ni maisons,
Les Martu, il leur attribua les troupeaux en
 250 *Lorsque, de tous ces lieux, partage!*
Il eut détourné son attention,
Et que le vénérable Enki l'eut portée sur
l'Euphrate,

Retourné en
 Sumer, il ordonne
 d'abord le régime
 de ses deux fleuves
 et leur assigne leur
 dieu tutélaire

Il se campa sur ses pieds, comme un taureau
Érigea son pénis, éjacula, impatient,

Et remplit d'eau chatoyante le fleuve,
 255 Comme si c'eût été une vache, au pâturage,
 Meuglant après son veau demeuré en l'étable
 [...].

Le Tigre, ensuite, se soumit à lui,
 Comme à un taureau impatient
 Qui, son pénis érigé, produit le « cadeau-des-
 noces » :

Tel un aurochs géant en train de saillir,
 Il fit jouir le Tigre,
 Et l'eau qu'il produisit ainsi est chatoyante,
 Suave et capiteuse ;
 260 Le grain qu'il produisit par là est dense et
 nourricier !

De la sorte, il combla de richesses la demeure
 Et, grâce à lui, Enlil se réjouit, d'Enlil,
 Nippur fut en liesse !

Enki se ceignit alors du diadème souverain
 Et se couvrit de la tiare royale,
 265 Puis, ayant touché le sol de sa senestre,
 L'opulence jaillit de la terre,
 (Et c'est) celui qui tient la Baguette en sa
 dextre,

Celui qui clame allégrement les mots
 Propres à faire s'entre-mêler
 (Les eaux) du Tigre et de l'Euphrate,

270 Celui qui du Palais fait suinter la prospérité,
 Comme de l'huile,

272 (C'est) Enbilulu, l'Inspecteur des voies d'eau,
 271 (Que) le Seigneur, assignateur des destins,
 Enki, roi de l'Apsû,

273 Préposa aux deux fleuves.

Puis il évoqua la lagune, qu'il fournit de
 poissons [...],
 Et la cannaie, qu'il fournit de roseaux, secs
 et tendres

Il s'occupe ensuite
 de la région maré-
 cageuse méridionale

276-278 : perdus. —

(Et c'est) celui/celle aux filets de qui
 N'échappe nul poisson,

280 Aux trappes de qui pas un quadrupède
 n'échappe,
 Aux pièges de qui n'échappe pas un oiseau,
 L'Enfant de [...],

— de la mer

Nanna [?], aimé(e) des poissons,
(Qu')Enki préposa à la lagune.

- 285 Puis il érigea un temple,
Précieux et dédaléen sanctuaire :
Il l'érigea en pleine mer,
Ce sanctuaire au plan fantastique,
Aussi compliqué qu'une tresse,
Et dont la partie basse
Semblait la constellation de Pégase,
Et la haute, celle du Chariot¹,
290 [Enveloppé (?) d']un flot houleux,
Doté d'un éclat surnaturel formidable,
Et dont même les Anunna, les grands dieux,
N'osent point s'approcher!
Il y établit [...], et ce palais fut en joie,
Les Anunna debout devant lui, priant et
Dans ce temple marin, invoquant !
Ils dressèrent pour Enki une haute Estrade,
295 Pour le Seigneur [...]
Et le grand Prince [...]
L'oiseau [...].
Il combla de richesses l'Ékur, résidence d'Enlil,
Lequel, de par Enki, se réjouit, et Nippur fut
en liesse !

— des météores

- 300 (Et c'est) celle qui chevauche [...]
Dans le précieux sanctuaire,
Celle qui pousse à l'accouplement (?) [...],
La grande Vague marine,
La Houle, le Raz de marée,
Sortie du creux des lames (?) de la Mer,
305 La Dame de Sirara, Nanše la vénérable,
306 s. (Qu')Enki préposa à la Mer en toute sa vastitude.
Ensuite, il évoqua la Pluie, l'Eau céleste,
Qu'il colloqua là-haut, sous forme de nuages
flottants ;
310 Et il repoussa jusqu'à l'horizon le souffle qui
les meut,
Pour transformer les friches en champs céréaliers.
(Et c'est) le Chevauteur des tempêtes,
Qui fonce sur l'Éclair,
Celui qui verrouille le ciel de son auguste barre,

1. Le « Chariot » porte ce même nom (giš.gigir), en sumérien ; Pégase, c'était iku (écrit DIL.GÂN), qui désignait une superficie cultivable, une sorte de « champ » céleste, délimité par les étoiles de la Constellation.

— des travaux
agricoles

Le fils de An, l'Inspecteur de l'univers,
315 *Iškur, maître de l'abondance (?),*
(Qu')Enki leur préposa.
Enki mit alors la charrue en train,
Avec le joug et l'attelage
Que le grand Prince avait constitué de bœufs
Afin d'ouvrir le noble sillon cornus,
320 *Et de faire lever le grain dans les champs cultivés.*
(Et c'est) le sire couronné de la « Parure de la
L'habile fermier d'Enlil, plaine »,
Enkimdu, le patron des rigoles et des levées
de terre,
(Qu')il préposa à (l'Agriculture).

— des céréales

325 *Puis le Seigneur se tourna vers le Champ cultivé*
Et le fournit de gunu.
Il le fournit de vesces, de lentilles, de [fèves (?)],
Il y amoncela des tas d'ěstub, de gunu, d'innuḫa.
Il y multiplia les gerbes et les meules,
Et, pour Enlil, répandit en la contrée l'opulence !
330 *(Et c'est) la Dame à la tête et au corps mouchetés,*
Au visage ruisselant de miel,
Celle qui pousse au rut, la vigueur du pays,
La vie des têtes-noires,
(C'est) Ašnan, le Bon-grain, le Pain universel,
(Qu')il préposa aux (Céréales) !

— de la briqueterie

Puis le grand Prince assura d'une corde la houe,
Disposa le moule-à-briques
335 *Et tailla, comme dans du beurre,*
Des lopins dans le torchis.
(Et c'est) le dieu à la houe bifide,
Pareille à un serpent [...],
Et dont le solide moule-à-briques est [...]
parallèle(s),
Kulla, qui range adroitement les briques
démoulées,

— de l'architecture

(Qu')il préposa à cette industrie.
340 *Puis il tira le cordeau,*
Traça des fondations rectilignes,
Et, au gré de l'Assemblée, dessina une maison
Dont il fit exécuter les lustrations
(préliminaires).
Après quoi le grand Prince en creusa les fondations
Et disposa, par-dessus, le briquetage.
(Et c'est) le dieu des assises inébranlables,
Des édifices qui ne s'écroulent jamais,

— des pâturages

- 345 *Et dont les échafaudages (!), comme un arc-
Touchent au firmament, en-ciel,
Mušdamma, le Grand-maçon d'Enlil,
(Qu')il préposa (à cet art).
Puis il posa sur la plaine immense
Une noble couronne;
Appliqua à la steppe une fourrure de lazulite;
Y mit un diadème de lapis-lazuli,*
- 350 *Et y dota la terre fertile d'herbages luxuriants;
Y accrut les troupeaux et les installa à l'aise,
Multipliant parmi les pâturages béliers et
Qu'il fit s'accoupler! brebis (?)
Et c'est le Champion, la Couronne de la steppe,
Le roi de la plaine,
Le grand lion de la lande,
La poigne sublime et puissante d'Enlil,*
- 355 *Šakan, le roi de la « montagne »,
(Qu')il préposa à (la vie pastorale).
Ensuite, il construisit les étables
Et en régla l'entretien;
Il édifia les bergeries
Qu'il pourvut du lait gras le meilleur!
Il garnit ainsi généreusement
La salle à manger des dieux*

— de la bergerie

- 360 *Et dans la steppe verdoyante il répandit l'aisance!
(Et c'est) le roi, le pourvoyeur fidèle de l'Éanna,
L'ami de An,
Le « gendre » bien-aimé de Sîn-le-preux,
L'amant de la sainte Inanna,
— Dame et reine de tous les grands Pouvoirs,
Celle qui pousse à l'amour parmi les rues de
Kul'aba —*
- 365 *(C'est) Dumuzi, Ušumgalanna, l'ami de An,
(Qu')il préposa à (la Bergerie)!
Ainsi combla-t-il de biens l'Ékur,
La résidence d'Enlil,
Et de par lui Enlil se réjouit
Et Nippur fut en liesse!
Puis il détermina le cadastre
Et marqua le sol de piquets.*
- 370 *Et Enki, pour les Anunna,
Fixa les emplacements de leurs demeures en ville,
Et de leurs domaines aux champs!
(Et c'est) le champion, le taureau sorti du
bosquet embaumé,*

— du régime
administratif des
terres

- Le lion rugissant,
 Utu le vaillant, le taureau bien campé
 Qui fait avec orgueil montre de sa puissance,
 375 Le père de la « Grande Cité¹ », à l'Orient,
 Le grand héraut de An le saint,
 Le juge, celui qui rend les sentences
 À la place des dieux,
 Celui qui, adorné d'une barbe de lazulite,
 Monte de l'horizon au ciel,
 Utu, le fils de Ningal
 (Qu')il préposa à (l'univers entier).
 — du travail des fibres 380 Il tendit alors la chaîne et agença la trame
 Et Enki, de la sorte, réglementa à la perfection
 L'art féminin par excellence (?)!
 Ainsi, de par Enki, confectionne-t-on
 Des vêtements précieux!
 (Et c'est) l'ornement des palais, la parure des rois,
 Uttu, la fidèle et la silencieuse,
 385 (Qu')il préposa (à ce département)!
 Alors, celle qui n'avait point reçu d'office,
 La [sainte (?)] Inanna, la jeune femme,
 Qui n'avait point reçu d'office,
 S'en vint trouver son père, Enki,
 Et se mit à récriminer (?) en larmes, à grand tapage :
 390 « De tous les Anunna, les grands dieux,
 Enlil t'a laissé libre d'arrêter le destin!
 Mais moi, la Femme, pourquoi m'avoir
 Moi seule ? traitée autrement,
 Moi, la sainte Inanna, quelles seront mes
 Aruru, sœur d'Enlil, fonctions ?
 395 Alias Nintu, patronne de la Mise-au-monde,
 A reçu, pour signe de sa prérogative,
 La brique sacrée de l'accouchement² ;
 Elle tient le coupe-cordon ombilical,
 La pierre d'imman, le « poireau » (?) ;
 Elle a reçu le silagarra, vase de lazulite verte,
 Elle a reçu le saint ala, récipient consacré :
 400 Elle est ainsi devenue la Sage-femme du monde,
- Elle récite les
 diverses attribu-
 tions faites par
 Enki aux autres
 déesses : l'accou-
 chement

1. En Mésopotamie, la « Grande Cité » était une dénomination de l'Enfer : Utu/Samaš : le Soleil, y pénétrait mystérieusement tous les soirs à l'occident, pour en ressortir le lendemain à l'orient : *Mésopotamie*, p.330 et n.1.

2. On comparera ce passage avec 45, I : [270] ss = XIII, § 16, où il est également question de l'office de la sage-femme.

— la prostitution

*Et la naissance des rois et des seigneurs
Lui a été commise !*

*Ma noble sœur, la sainte Ninisinna,
A reçu l'insigne de pierre-šuba
Et elle est ainsi devenue la Hiérodoule de An :
Elle se tient à sa disposition,
Et il lui dit à haute voix ce que son cœur*

— le travail du
bois et du métal

405 *Ma noble sœur Ninmug désire !
A reçu le ciseau d'or, le marteau d'argent,
Le large couteau de silex,
Et elle est devenue, au pays,
L'Artiste en bois et en métaux,
Capable de produire les rois
En les ceignant du diadème perpétuel*

— l'écriture

410 *Et en posant la couronne
Sur la tête du seigneur légitime !
Ma noble sœur, la sainte Nisaba,
A reçu la règle à mesurer
Et garde à son côté l'étalon de lazulite ;
Elle diffuse les grands Pouvoirs,
415 Fixe les frontières, marque les bornes :
Elle est devenue la Secrétaire du pays,
Et même la comptabilité de la pitance des dieux
Lui a été commise !*

— la pêche et la
chasse

*Nanše, la grande Dame,
Aux pieds de qui se tient la chouette (?),
Est devenue la responsable des produits de la mer :
Poissons de choix et oiseaux des plus succulents,
420 Elle les présente à son père Enlil, à Nippur !
Et moi, la Femme, pourquoi m'avoir traitée
Moi seule ? autrement,
Moi, la sainte Inanna, quelles seront mes
fonctions ? »*

Aussi
proteste-t-elleEnki lui répond
qu'elle est déjà
nantie

*Et Enki de répondre à la sainte Inanna, sa « fille » :
« Qu'est-ce que l'on t'a dénié ?
425 Qu'est-ce que l'on t'a dénié, Madame ?
Que pourrions-nous te conférer encore —
Ô jeune femme Inanna, qu'est-ce que l'on
t'a dénié ?*

*Que pourrions-nous te conférer encore ?
C'est toi qui proclames [...],
Toi pour qui l'on a disposé le [...] en vue de [...],
Toi qui portes le vêtement « Vigueur-des-mâles »,
430 Toi qui détermine les mots qu'il faut prononcer,
Toi qui détiens Baguette, Bâton*

et notamment de
la fonction
guerrière

Et Houlette pastorale!
Qu'est-ce que l'on t'a donc dénié, ô jeune
femme Inanna?

C'est toi qui prépares et annonces
Batailles et guerres!

En plein combat, c'est toi
— Sans être pour autant oiseau porte-malheur! —
Qui prononces les mots irréparables!

435 C'est toi qui plies ce qui est droit,
Et rectifies ce qui est tors!
{Qui te revêts et t'habilles de lin,
Toi qui ourdis la laine, qui files au fuseau,
Toi qui entremêles les fils polychromes!}¹
440 Tu entasses comme poussière les têtes décollées,
Tu les éparpilles comme semences!

Tu balaies de dessus terre
Ce qui ne devrait pas être balayé, Inanna!
Tu ôtes, du tambour (?) des lamentations,
Le tissu qui le recouvre,
Et tu remets en leur étui, ô jeune femme
Inanna,

Et le tigi et l'adab entraînants,
Sans te lasser jamais des regards de tes
admirateurs!

445 Ô jeune femme Inanna, tu ne sais donc pas
« Lier les cordes pour les puits profonds » ?
Mais, à présent, le cœur d'Enlil a débordé :
Il a mis le pays en ordre!
Le cœur d'Enlil a débordé : il a mis le pays
en ordre.

Puisque son cœur déborde (de bienveillance)
Envers les hommes,
Ne mets donc plus [...]

Comme telle, elle
ferait mieux de
mettre une sour-
dine à ses activités

450-466 : presque entièrement perdus, paraissent ali-
gner une série de souhaits concernant l'activité à venir
d'Inanna. —

Doxologie

467 [Ô vénérable Enki], gloire à toi!

1. 437-439 pourraient être une glose intercalée dans le texte. Sinon, on pensera qu'Inanna y est célébrée comme la patronne des invertis et travestis (à leur sujet, voir IX, §§ 7, 13...), qui prenaient part à certaines cérémonies plus ou moins orgiaques de son culte (51, IV : 52 s. = XV, § 10), au cours desquelles ils portaient à la fois, pour accuser leur ambiguïté sexuelle, des armes et un fuseau, ustensile féminin par excellence (382), et exécutaient une danse particulière (IX, §§ 7 et 13).

11. Voilà une ample composition, de style soutenu, animée d'un vrai souffle lyrique, littérairement achevée et assez remarquable, avec juste ce qu'il faut de redites, même si l'on s'y est permis, çà et là, un petit nombre de remplois de ces tournures ou épithètes dont les poètes du sumérien paraissent avoir été friands (v.g. 4//171; 138//172; 208//217, etc.). Comme à peu près toujours dans ce type de littérature, les circonstances historiques de sa composition nous échappent : du moins peut-on s'en faire une idée vague. Si, par quelques traits, le style et les procédés poétiques, non moins que le cadre général du « voyage » (VII, § 15), notre poème fait penser à *Enki à Nippur* (comp. 97-99 et 165, avec 4 : 73-76, etc.), on ne manquera pas d'être frappé encore davantage par la radicale différence de ton et de vision des choses avec — pour prendre un exemple tout frais — *Enki et Ninḫursag* (5). Ce comportement effréné qui y est mis au compte d'*Enki* et de ses partenaires, ce recours à un mode de production aussi primaire que l'accouplement (§ 6), et tels autres traits fabuleux ou naïfs (§ 7), ont ici complètement disparu pour dévoiler une figure majestueuse et surhumaine du dieu, lequel, s'il se déplace encore (sans doute plus « mythiquement » sinon « liturgiquement » qu'en réalité : voir § 18) pour visiter ses terres, et si le poète, en son imagerie, garde de lui quelques traits à nos yeux du moins assez crus (témoin le passage 252-258; à comparer avec 5 : 63 s.), n'a besoin, pour agir efficacement, non plus sur un coin de terre, une contrée, mais sur l'univers entier, que de son sens de l'organisation intelligente, de sa volonté et de sa parole. Une pensée religieuse ainsi décantée et comme surnaturalisée plaide en faveur d'une origine plutôt assez récente.

D'autres traits nous orientent plus nettement vers la fin du III^e millénaire. Non seulement Éridu et son temple (comme dans 4) sont encore, ici, en pleine gloire et activité (5-10; 67; 95 s.; 142-152; 166 s.; aussi 285-292), ce qui cadre aussi bien avec ce temps que le commerce intensif avec les pays du golfe Persique et de l'océan Indien (124-130 et 219-241); mais la ville d'Ur est traitée comme la capitale du pays (210-218) et le centre de confluence d'une vaste circulation de biens arrivés de tous les horizons. Il s'agit donc d'un des moments les plus triomphants de la III^e dynastie d'Ur. Le fait que les Martu occidentaux ne figurent ici que comme éleveurs et sans doute fournisseurs de bétail (142 et 247 s.), sans le moindre caractère hostile ou menaçant, tandis que l'Élam et son voisin et allié antique, le Marḫaši, si l'on en juge au « destin » qui leur est promis (242 s.), auraient été alors tenus pour des ennemis, au moins larvés, du royaume mésopotamien, ce double trait simultanément vérifié seulement, comme tel, en quelques segments déterminés des annales d'Ur III, nous aiderait —

si c'était véritablement utile à notre propos — à calculer, non sans peine ni embarras, une remise en place chronologique plus précise du poème. Non moins sans doute que l'importance étonnante donnée au lointain Meluhha (219-235 !), comparée à celle, bien moindre, des autres pays circonvoisins — supposé qu'une telle disproportion ne soit pas imputable à quelque intervention éditoriale ou accident de transmission.

12. Abstraction faite, précisément, de toute une histoire littéraire et textuelle, qu'il traîne derrière lui à notre insu, et tel que nous le lisons aujourd'hui, le poème est assez cohérent et charpenté pour qu'on y voie une œuvre achevée et tout à fait parlante. La présence d'une partie hymnique, liminaire, et qui en occupe le premier quart (1-115), du reste habilement ajustée (116-139) à la suite proprement narrative qui compose l'essentiel du mythe (140-fin), n'a rien pour surprendre (comp. V, § 2). Pourtant, son importance relative laisserait imaginer que l'œuvre aura été écrite en vue d'un usage liturgique : du moins a-t-on pu la réciter ou la chanter à l'occasion d'une cérémonie du culte (voir encore § 18) : mettons quelque procession figurative, du genre de celles invoquées plus haut (VII, §§ 19 ; 25), et dont le but aurait été de « réaliser » ou de « renouveler » ce que commémorait le récit, pour en assurer ou pérenniser l'effet. Il n'en reste pas moins que son propos est d'abord mythologique, c'est-à-dire explicatif.

Ce qu'elle veut expliquer — le cas est courant en mythologie : V, § 10 — n'est pas simple. Mais elle révèle d'emblée son objet le plus large, à la fois, et le plus immédiat : le bien-être de son pays ; elle le suppose acquis, mais se tourne vers celui qu'elle en considère comme le vrai responsable d'un bout à l'autre, parce que c'est seulement grâce à lui qu'une fois instauré il sera renforcé et à jamais durable. Ce responsable, c'est *Enki*, dont l'importance est telle, aux yeux des auteurs, que, par un procédé courant dans la religiosité polythéiste, ils le surexaltent et semblent, par moments, le situer au-dessus de tous les autres dieux (9 b ; 64 ; 88 ; 137 s.)¹ — même s'ils prennent soin, d'autre part, de le remettre à sa vraie place, laquelle est quasi suprême, puisqu'il appartient à la grande « triade » souveraine (2 s. ; 40-42 ; 63-68 ; 77-80... ; dans ce dernier passage, la mention de la grande déesse *Nintu/Ninhursag* rappelle le moment où elle était encore comptée, çà et là, parmi les dieux suprêmes, au moins comme parèdre de l'un d'eux : IV, § 10 ; et comp. 39 : 71/48). C'est donc lui que le texte préconise partout comme l'agent en quelque sorte spécifique de l'opulence (8 ; 21-31 ; 41 ; 52-59 ; 71 ; 89-93 ; 189 s. ; et comp. 205 s. ; 221-235 et la suite). De cette opulence — en Mésopotamie, c'était dans

1. *La Religion babylonienne*, p. 52.

la nature des choses, et on le comprendra mieux plus loin : XIII, § 10 s., et voir notamment le début de 45 — les premiers bénéficiaires devaient être les dieux (8 ; 31, etc.), et tout d'abord leur souverain, *Enlil*, en son temple-résidence de Nippur (140 ; 202 s. ; 246 ; 261 s. ; 298 s. ; 329 ; 367 s. ; 418). Mais le sujet immédiat en était « le pays » des sujets et fournisseurs de ce panthéon (7 s. ; 52-59 ; 188-190 ; puis 191 et la suite entière).

13. Chez *Enki*, la faculté de créer ainsi l'abondance est articulée à deux de ses prérogatives, qui n'en sont en réalité qu'une, prise sous deux biais convergents. D'abord il est, de tous les dieux, le plus pénétrant, le plus ingénieux, le plus habile, le plus efficace (41 et 73 s., notamment ; voir encore IV, § 10). Ensuite — et ceci constitue à la fois la raison et la conséquence de cela — il est l'unique détenteur et maître de tous les « Pouvoirs » : autrement dit de toutes les valeurs culturelles — situation que nous retrouverons sous meilleur éclairage encore dans *Inanna et Enki* 11 : IX, §§ 18, 21. C'est ainsi que, faute de mieux, je me suis finalement décidé à rendre le terme sumérien "me", fameux et sibyllin, et qui a tant fait ruiseler d'encre assyriologique¹. Il est proprement intraduisible en nos langues, où il n'a pas le moindre répondant, direct ou indirect, parce qu'il évoque simultanément plusieurs champs sémantiques tout à fait séparés à nos yeux : non seulement il a quelque chose d'ontologique², mais il s'entend tout d'abord de « secrets », apanage mystérieux des dieux et mis au point par eux, et qui sont corrélatifs aux « destins », concernant pareillement, dirions-nous, la *nature* des choses : ce qui les constitue, les distingue et les définit, ce qui donne un sens original à leur existence à chacune et conditionne son emploi particulier dans l'ordre aussi bien *culturel* que *naturel* ; il renvoie simultanément aux « facultés », aux « pouvoirs », également propres à ces hauts personnages, d'assigner, puis de faire fonctionner au mieux, en bonne règle par la collation de « noms », ces « destins », issus des « secrets » qui leur sont propres. Toute traduction d'un terme aussi dense étant également vouée à l'arbitraire et à la claudication, sauf périphrase incommode ou artificieuse, j'ai opté, non sans hésiter, pour *Pouvoirs* : le lecteur, dûment averti par la majuscule dont j'agrèmente ce mot, ne devrait pas en oublier les autres connotations. Lesdits Pouvoirs — dans la mesure où ils s'entendent de l'ordre de la *culture* — sont ici plus ou moins équiparés aux « techniques » (65-67 ; 84 ; le terme sumérien, *nam.galam*, marque l'« ingéniosité », l'« industrie », le

1. Dans la traduction du *Mariage sacré* de S. N. KRAMER, j'avais, pour rendre ce mot, privilégié « mystères » (*op. cit.*, p. 52, n. 3), lequel, tout bien pesé, me paraît accentuer un aspect plus latéral de l'idée évoquée.

2. Ce que démontre l'article d'A. CAVIGNEAUX, *L'essence divine*, dans *Journal of Cuneiform Studies*, 30, 1978, p. 177 s.

« savoir-faire », c'est-à-dire aux méthodes propres à utiliser, ou faire utiliser, ces Secrets et mettre en œuvre ces Pouvoirs. L'équivalence est hautement significative, et nous verrons que les me, Secrets-Pouvoirs-techniques, pouvaient être mythiquement imaginés comme des entités matérielles, détenues par les dieux qui en avaient la maîtrise, sous une forme jamais bien définie, mais qui, à certains traits, semble voisine de celle d'ornements, de bijoux, de talismans, qu'ils gardaient sur eux ou thésaurisaient chez eux (IX, §§ 21 et 35). Vu le rôle propre et constant d'*Enki*, dont la tradition unanime avait fait le supertechnicien surnaturel, l'inventeur et le propagateur de la culture comme de la nature (voir en particulier *Inanna et Enki* / 11 ; et, ci-après, *Les Sept Sages* / 8), il y a des chances qu'il ait été tenu d'emblée et comme par état pour le « maître » et détenteur originel desdits Pouvoirs (135). Ici, toutefois, peut-être par une déférence envers *Enlil*, une piété et un formalisme théologiques qui ont marqué un temps la pensée religieuse (64-67, et comp. 446 s. ; plus loin, § 17), supposent qu'*Enki* les avait reçus de Nippur, dans le temple du souverain des dieux, pour les transporter et garder chez lui, à Éridu.

14. Autant de données : *Enki*, maître de l'opulence et du savoir-faire, détenteur de tous les Pouvoirs et de toutes les techniques qui constituent celui-ci et procurent celle-là, que met en avant et développe la première partie, hymnique, du poème. Elle est distribuée en une façon de triptyque : *Enki* y est d'abord acclamé et imploré par une sorte de chœur anonyme, ses fidèles, apparemment (1-60), ou peut-être la même chapelle des dieux, que l'on entendra un peu plus loin (81-85 et 133-139). Après quoi, il prend la parole pour se décerner une première autolouange (61-80), suivie d'une seconde, encore plus diffuse (86-132), chacune trouvant un écho, de la part du chœur des dieux, en une approbation solennelle (81-85 et 133-139), terminée par le même refrain doxologique (85 et 139) que l'œuvre entière (467) — une façon comme une autre d'en souligner l'unité d'écriture, de conception et de propos.

15. La partie narrative, et proprement mythologique, qui suit, a pris pour canevas le thème du « voyage divin » : mais, à la différence de ceux dont nous avons déjà présenté des exemples (3 et 4 ; et comp. VII, § 5), il ne s'agit pas d'une visite faite à quelque divinité souveraine, mais d'une inspection du domaine propre au dieu, qui le parcourt à dessein de l'organiser pour son meilleur rendement. Comme les autres, et pour des raisons en partie géographiques, mais surtout, il y a des chances, liturgiques (§ 18), le voyage se fera en bateau, et son énonciation est habilement amenée par le tableau attendri qu'*Enki* fait, après son palais, de sa nef (107-115), dont la contemplation semblerait lui donner l'idée

d'embarquer (116 s.). C'est au cours de ce voyage dans tout l'univers alors connu, du moins ce qui en entraînait dans l'horizon des auteurs du mythe, que le dieu, en utilisant à bon escient les Pouvoirs souverains qu'il détient, va organiser le monde en un système centripète, pour que tous les territoires en relation avec son pays, de l'extrême Orient — le rivage occidental de la péninsule indienne — à l'extrême Occident (lequel s'arrêtait ici à la Syrie, sans la moindre mention de la Cappadoce, pourtant dès lors bien connue), déversent sur lui tous leurs biens, dont il saura faire usage pour en tirer la prospérité, et, par là, assurer aux dieux, à commencer par leur roi, une existence bien nantie et quêtée.

Tout converge donc sur le royaume mésopotamien, appelé ici « Sumer » (p. 35, n. 1), tenu pour le centre du monde. *Enki* commence par lui son circuit d'inspection et de mise en ordre et en train (188 s.), et il lui assigne pour destin d'être le plus grand, le plus riche, le plus prospère de tous, à ce point qu'il leur communiquera à tous ses propres lumières et sa culture (192-209). Sa capitale, à l'époque, Ur, à laquelle le dieu s'arrête ensuite, sera, en conséquence, la plus accomplie, la plus brillante des cités (210-218). Après quoi, d'est en ouest, en passant par le sud, il fait le tour géographique de la Mésopotamie. Il apporte à chacun des grands pays qu'il est censé « visiter », et dont les relations avec le royaume mésopotamien sont pacifiques, un destin de richesse, procurée avant tout par l'abondance de ses produits indigènes, qu'il exportera vers Sumer, où ils manquent. L'insistance sur le Meluhha, le littoral occidental de la péninsule indienne (219-235), suppose, à l'époque, un commerce particulièrement intensif — peut-être tout nouveau, ou presque ? — avec ce bout du monde, surtout en bois indigènes (221 s.) et en métaux précieux (231 s.). On notera en passant que pas un seul nom de divinité locale n'est mis ici en avant. La mention de Magan (ce dernier a dû disparaître dans la cassure de 236 s. — mais comp. 128) et Dilmun, sur la côte orientale de la péninsule arabique (236-241), s'accompagne, elle, du nom de *Ninsikila*, une de leurs divinités principales (239 ; voir plus haut, § 9), avec le même usage de l'assonance qui, comme en 5 : 3 s. — *ibid.* —, insiste sur la « pureté » du pays à partir du nom de sa patronne. Mais, à la différence du mythe en question (§ 3) selon lequel Dilmun fournissait principalement à la Mésopotamie des céréales, des fruits (mais non ceux du dattier !) et des simples, il y exporte ici surtout des dattes et des poissons (238-241). Les semi-nomades Martu, au nord-ouest (comp. 25), livrent exclusivement du bétail (247 s.). Telle est la mise en œuvre du plan que s'était tracé *Enki* au moment d'embarquer (124-133). Les ennemis de l'est : Élam et Marḥaši, exclus apparemment de ce programme liminaire, figurent pourtant ici, en qualité d'exportateurs de métaux et de pier-

res, mais contre leur gré : parce qu'ils seront vaincus et dépouillés par le roi de Sumer (242-247).

16. Le monde ainsi organisé alentour, *Enki* se doit de revenir, à son pays, après en avoir de la sorte assuré la subsistance et l'alimentation en matériaux utiles qui lui manquent, pour en régler au mieux le fonctionnement intrinsèque, qui permettra aux habitants d'exploiter leurs richesses et d'en tirer aisance et prospérité. Il suit, à cet effet, une répartition des divers départements culturels, sans doute usuelle alors, mais dont les délimitations et la mise en place ne nous sont plus assez discernables. Le traitement de certains d'entre eux, en tête, est décrit avec quelque détail : le cours des deux fleuves (250-273), source de vie du territoire, qu'*Enki* crée et fournit d'eau comme un taureau saillant sa femelle ; la lagune méridionale (274-284) ; la partie littorale et maritime, encore plus au sud (285-307) ; le régime des pluies et des vents (308-316) ; le travail agricole (317-324) et sa production dominante : céréalière (325-333) ; la fabrication des briques, matériau principal de la construction (334-339), et l'« architecture », qui met cette dernière en œuvre (340-347) ; puis le secteur de la vie pastorale (348-356), et plus spécialement de l'élevage du menu-bétail, autre ressource première du pays (357-368). Le travail des fibres (381-385), qui, au gré de *notre* logique, aurait plutôt trouvé sa place ici, ou pas loin, à la suite, est (à dessein ? ou plutôt par l'effet d'un accident de transmission ou de révision du texte ?) séparé du précédent par quelque chose d'un peu à part des ressources proprement économiques, qui semblent occuper cette partie entière, à savoir l'établissement et la surveillance du cadastre des terres (369-380). À chacun de ces domaines est préposée une divinité qui en sera responsable et devra l'animer et en assurer l'exact fonctionnement — principe, que nous retrouverons (notamment 34), de la distribution « pyramidale » de l'autorité : successivement *Enbilulu* (272 s.) ; *Nanna* (?) (283 s.) ; *Nanše* (305 s.) ; *Iskur* (315 s.) ; *Enkimdu* (322 s.) ; *Ašnan* (332 s.) ; *Kulla* (338 s.) ; *Mušdamma* (346 s.) ; *Sakan* (355 s.) ; *Dumuzi* (365 s.) ; *Utu* (379 s.) et *Uttu* (384 s.) — peut-être est-ce à la faveur de l'assonance de ces deux noms que se sont opérés l'intervention, ou le rapprochement inattendu, ci-devant soulignés, des derniers paragraphes.

D'autres secteurs culturels, si leur ordonnancement n'est pas présenté dans le même style et à la suite immédiate, ont été tout aussi bien organisés par *Enki* sur le même modèle, par attribution à une divinité responsable : la naissance des hommes, autrement dit la préservation de leur race, gérée par *Aruru* (394-401 ; comp. VII, § 14, et 20 : 413), qui reçoit l'épithète polyvalente de *Nintu* (laquelle, en 77 s., désigne bel et bien *Ninḫursag*, la grande Déesse-mère : VII, § 11 et p. 61, n. 1) ; l'« amour libre », par *Ninisinna*

(402-404 ; et voir le prochain paragraphe) ; le travail du bois et des métaux (ailleurs distingués avec soin, mais ici réunis : comp. avec 34), par *Ninmug* (405-410) ; l'écriture et tout ce qui en relève : arpentage et comptabilité (on notera qu'en paraît dépendre aussi la diffusion de la culture, trait remarquable : 414 !), par *Nisaba* (411-416 ; comp. déjà 2 : 165 s.) ; la pêche et la chasse (également confondues en l'occurrence), par *Nanše* (417-420 ; ce paragraphe, qui termine la série, pourrait fort bien constituer un doublet de 285-307, d'autant qu'y apparaît la même déesse — ce qui donne à réfléchir sur l'histoire, inconnue, du poème...).

17. La deuxième séquence de dispositions prises par *Enki*, en vue d'organiser le pays pour qu'y règne à jamais l'abondance, n'est évoquée, à part, qu'à la suite de l'intervention d'*Inanna*, et du reste par elle-même, laquelle proteste âprement, à la fin, devant le dieu qu'elle accuse de l'avoir oubliée dans sa distribution des offices (386-421) — démarche qui nous laisse déjà entrevoir quelque chose du caractère peu commode de la déesse (voir surtout IX, *passim*). L'épisode sert de cheville pour amener la conclusion de l'œuvre : peut-être son acmé, dans la pensée de l'auteur, même s'il se contente d'une discrète suggestion.

Car *Enki*, en réponse aux récriminations d'*Inanna*, se garde bien de lui attribuer un département propre : il lui rappelle seulement qu'elle se trouve déjà assez nantie sur ce chapitre. Ce qu'il explique de ses prérogatives (427-445) ne nous est pas également clair, mot pour mot (pour 437-439, voir p. 180, n. 1). Du moins comprenons-nous, d'abord, que l'*Inanna* en question n'est pas du tout la patronne de l'amour libre, si souvent évoquée sous ce nom et que nous retrouverons longuement plus loin — 13 s. —, laquelle est ici curieusement remplacée par *Ninisinna* (402 s. ; on retrouve ailleurs ce syncrétisme), mais la déesse « virile » (429), autoritaire (431 s.) et toujours en fureur, avec laquelle nous aurons également à faire plus loin (9 s.), de la discorde, de la violence et de la guerre (433 s.) — fonction qu'elle semble avoir ici usurpée de son propre chef, ou plutôt tenir de sa nature, puisqu'elle ne la doit manifestement pas à une décision d'*Enki*, lequel, dans son dessein d'opulence et de prospérité, devait se refuser à faire entrer en compte une activité propre à n'apporter au pays que ruines et détresse. Ce qu'il assigne alors, comme en compensation, à l'irascible *Inanna*, la cassure de 449-456 ne nous le laisse point deviner ; mais, compte tenu du contexte, ce serait plutôt de *ne pas* exercer son office. Il lui rappelle, en effet, que le souverain de l'univers, *Enlil*, a décidé une ère de paix pour son pays et pour le monde (446 s. ; à rattacher à l'allusion transparente de 50 s., où c'est à *Enki* en personne qu'est imputé l'arrêt des hostilités), décision qui s'accorde parfaitement avec le ton général et le propos du poème, voué comme

il l'est à un idéal de bonheur et de prospérité collectifs, incompatibles avec les combats : aussi y a-t-il les plus grandes chances qu'ici *Enki* ait poussé *Inanna* à mettre une sourdine à ses fonctions belliqueuses (comp. IX, § 7 s.).

18. Il est fort possible que l'intention et le dessein ultime du mythe se dissimulent secrètement dans ce trait : non seulement *Enki* a tout fait, suite à la décision bienveillante d'*Enlil*, pour l'aise et la fortune du pays, mais aussi pour l'arrêt définitif des si dommageables batailles. Il est donc permis de se demander si, par un tel exposé de l'activité bénéfique d'*Enki*, on ne cherchait pas à la proroger par l'usage liturgique du présent poème, ainsi qu'il a été suggéré plus haut (§ 11 s.) : en fournissant une telle « explication narrative » de la prospérité du royaume, voire en refaisant et mimant, peut-être, autour de l'image du dieu (et de sa barque cultuelle ?), ses diverses démarches dans ce but, positives (l'organisation du pays et de l'univers alentour) et négatives (le découragement de la déesse de la Guerre), ne pensait-on pas obtenir, selon les règles des rapports liturgiques avec les dieux, la prolongation de cet état de choses, par eux et par *Enki* conféré : le bien-être de tous, issu de l'abondance des matériaux et de l'application zélée des « techniques », privilège de la culture locale, dans l'exclusion de la guerre ?

Du moins l'image d'*Enki* que nous renvoie ce long mythe est-elle en parfait accord avec celle qu'en avait fourni, à sa manière et dans une tout autre présentation, le précédent (5) : celle d'un dieu foncièrement bienveillant pour les hommes, et civilisateur : en mesure d'organiser tout, ici-bas, aux fins de leur procurer une existence heureuse, fournie de tous les biens et réussie — *la seule véritablement profitable aux dieux*, puisque, dans la pensée religieuse mésopotamienne, il ne faut jamais oublier le « théocentrisme » foncier des humains.

7. Enki et Ninmah

19. Après une première traduction partielle, en 1944, dans la *Sumerian Mythology* de S. N. KRAMER, le texte de ce mythe assez bref, qui serait complet en 141 lignes si une ou deux malencontreuses lacunes n'en offusquaient quelque peu la suite, a été étudié, en 1969, sur une demi-douzaine de témoins fragmentaires (premier quart du II^e millénaire ; pour les autres, voir plus loin § 20), par C. A. Benito, aux pages 9-81 de sa thèse inédite plus haut citée (§ 10). C'est une œuvre difficile, avec nombre de termes et de tournures inconnus d'autre part, et de passages particulièrement épineux : la traduction (préparée par S. N. Kramer pour le présent ouvrage) est donc en partie incertaine : il semble, ce nonobstant, que l'on en puisse assez bien suivre, et la trajectoire, et la signification générale.

L'état primordial
des choses : les
dieux obligés de
travailler

- 1 Ces jours-là, lorsque En-haut et En-bas
Eurent été [séparés] —
Ces nuits-là, lorsque En-haut et En-bas
Eurent été [désassemblés]¹
Cette année-là, lorsque les destins (des dieux)
Eurent été arrêtés,
Lorsque les Anunna eurent été mis au monde,
5 Que les déesses eurent été épousées (?),
Qu'elles eurent reçu chacune son lot :
Qui en-haut, qui en-bas,
Qu'elles eurent été fécondées, et furent
devenues mères,
Et qu'il fallut aux dieux se procurer à manger,
Tous (?) se mirent au travail :
Ceux de deuxième rang s'occupant aux
corvées.
- 10 Ils creusaient des canaux, amoncelaient la
Et ils moulaient le grain : terre [...]
Mais ils se plaignaient de leur sort !
Cependant Vaste-intelligence,
Le Façonneur (?) de tous les grands dieux,
Enki, en son profond Engur bouleux,
Où nul dieu ne plonge le regard,
Demeurait vautré au lit : il n'arrêtait pas de
dormir !
- 15 Et les dieux de gémir et de protester :
« C'est la cause de notre malheur,
Lui qui reste couché à dormir, sans se lever
jamais ! »
- Alors Nammu, la Mère primordiale,
La Génitrice de tous les dieux,
Rapporta à son fils Enki leurs plaintes :
« Toi, tu restes couché, à dormir,
20 Sans interrompre ton sommeil,
Mais les dieux, mes créatures, récriminent !
Quitte ton lit, mon fils,
Exerce tes talents avec intelligence
Et fabrique des substituts (?) aux dieux,
Pour qu'ils cessent de travailler ! »
À la parole de sa mère Nammu,
Enki sortit donc de son lit,

D'où l'idée de leur
procurer des rem-
plaçants

La mise au point
des hommes par
Enki

1. Même vision cosmogonique dans 29, q.v.

- 25 *Et après avoir [...],
L'Intelligent, le Sage, l'Avisé [...], l'Habile,
Le Formateur de tout, confectionna une matrice
Qu'il plaça près de lui et étudia avec soin (?).
Et lorsque Enki, fabricant par nature,
Eut subtilement mis au point le projet (?),
Il s'adressa à sa mère, Nammu :*
- 30 *« Ma mère, la créature à quoi tu avais pensé,
La voici prête au travail des dieux!
Quand tu auras malaxé un lopin
De l'argile tirée des rives de l'Apsû,
On donnera forme (?) à l'argile de cette matrice (?),
Et lorsque tu voudras, toi-même,
Lui façonner (?) la « nature » (?),
Ninmah t'assistera,
Et Ninimma, Suzianna, Ninmada, Ninbara,*
- 35 *Ninmug, Musargaba et Ninguna, seront tes
auxiliaires!
Tu arrêteras alors son destin, ô ma mère,
Et Ninmah lui assignera de travailler pour
les dieux! »*

38-43 : six vers mutilés et incompréhensibles : il devait y être question de la « naissance des hommes », croit-on deviner, laquelle paraît y avoir été imaginée sur le modèle de la naissance de chaque homme (comme plus loin, XIII, § 5). —

La fête pour
célébrer
la réussite d'Enki

- 44 *Enki se complut dans leur œuvre
Et elles s'en félicitèrent :
Aussi organisa-t-il une fête,
En l'honneur de Nammu, sa mère, et de
Ninmah !
À Nammu (?), responsable (?) de la matrice
première (?),
Il donna à manger du gusag en guise de pain ;
Et pour An et Enlil, le seigneur Nudimmud
Fit rôtir de superbes chevreaux !
Et tous les dieux de le célébrer :
« Ô détenteur du savoir-faire le plus large,
Qui serait plus avisé que toi ?*
- 50 *Enki, ô grand seigneur, qui pourrait égaler
tes réussites ?
Tel un père et progéniteur, tu es le [...] du
monde ! »*

Le défi de *Ninmah*
à *Enki* et les six
« hommes man-
qués », qu'il
rattrape

- Et comme Enki et Ninmah,*
Après avoir lampé profusion de bière,
Avaient le cœur en gaieté,
Ninmah dit à Enki :
« La nature (?) des hommes
Pouvant être aussi bien bonne que mauvaise,
55 *Je me fais forte de leur assigner, à mon gré,*
Un destin bon ou mauvais ! »
Et Enki de répondre à Ninmah :
« Eh bien ! moi, je corrigerai
Ce destin de ton choix, bon ou mauvais ! »
Ninmah prit donc de l'argile aux rives de l'Apsû,
Et le premier homme qu'elle en forma
Ne pouvait rien tenir de ses mains ankylosées.
60 *Mais Enki, devant cet homme, incapable*
De rien tenir de ses mains ankylosées,
Lui assigna pour destin d'entrer au service du roi !
Le second qu'elle fit était aveugle,
Incapable de voir.
Mais Enki, devant cet homme aveugle,
incapable de voir,
Lui assigna pour destin l'art du chant :
65 *Il en fit le grand maestro de l'Ušumgal¹,*
Devant le roi !
Le troisième qu'elle fit était [...],
Jambes paralysées.
Mais Enki, devant cet homme [...], jambes
paralysées,
Lui assigna un certain éclat-surnaturel,
Comme à une [...] d'argent !
Le quatrième qu'elle fit ne pouvait retenir
son sperme.
70 *Mais Enki, devant cet homme*
Qui ne pouvait retenir son sperme,
Le guérit (?) par un bain, avec exorcisme approprié.
Le cinquième qu'elle fit, une femme,
Ne pouvait concevoir d'enfant.
Mais Enki, devant cette femme
Qui ne pouvait concevoir d'enfant,
Lui assigna pour destin de demeurer au « barem » !
75 *Le sixième qu'elle fit n'avait ni verge ni vulve.*

1. Ušumgal est le nom d'un serpent géant fantastique, d'un « dragon » : ici (emploi assez rare dans la littérature sumérienne), il sert d'épithète admirative pour le roi des dieux, apparemment.

Mais Enki, devant cet être qui n'avait ni verge
ni vulve,

L'appela Enlil-kigal (?) et lui assigna pour destin
De se tenir à disposition

De celui qu'Enlil aurait désigné pour roi!

Ainsi Enki mit-il « fourneau (?) à terre (?) »

Et se comporta-t-il avec génie (?)!

Le défi d'Enki à
Ninmah et le
septième « homme
manqué »

80 Le grand seigneur Enki dit alors à Ninmah :
« À tout ce que tu as fait, j'ai assigné un destin
Et donné de quoi vivre!

À mon tour de te fabriquer quelque chose :
Assigne-lui d'emblée, toi aussi, un destin! »

Enki fit donc comme une tête (?) [...], une
bouche (?) au milieu (?)

Et il dit à Ninmah :

85 « Déversé dans le sein d'une femme,
Le sperme l'a rendue grosse! »

Ninmah assista donc à la naissance :

La femme mit au monde quelque chose avec
une tête (?) [...],

Une bouche (?) au milieu (?),
Qui devint ensuite un umul : tête inerte,
[...] inerte,

Souffle court, thorax rabougri (?), poitrail inerte,
Cœur inerte, ventre inerte,

90 Mains inaptées à tenir la tête, à alimenter la bouche,
Échine péniblement courbée,
Épaules affaissées, pieds embarrassés,
Incapable de marcher à découvert (?)!

Et Enki de s'adresser à Ninmah :

« À tout ce que tu as fait, j'ai assigné un destin,
Et donné de quoi vivre :

À ton tour, assigne un destin à ce que j'ai fabriqué,
Et donne-lui de quoi vivre! »

Ninmah échoue,
en dépit des sti-
mulations d'Enki

95 Ninmah, tournée vers l'umul, le considéra donc :
Elle s'approcha de lui et l'interpella,
Mais sans qu'il pût répondre.

Elle lui offrit du pain,

Mais sans qu'il pût s'en saisir :

Il était incapable de [...]

Debout, il ne pouvait s'asseoir ni se coucher,
Incapable de se faire un abri ou de s'alimenter!

100 Aussi Ninmah répondit-elle à Enki :

« Ce que tu as produit là n'est ni vivant ni mort :
Il ne peut vraiment rien faire! »

Mais Enki rétorqua à Ninmah :

- « À l'homme aux mains ankylosées, j'ai assigné
Et donné de quoi vivre ! un destin,
À l'homme aveugle, j'ai assigné un destin,
Et donné de quoi vivre !
105 À l'homme aux jambes paralysées, j'ai assigné
Et donné de quoi vivre ! un destin,
À l'homme qui perdait son sperme, j'ai assigné
Et donné de quoi vivre ! un destin,
À la femme incapable de concevoir, j'ai assigné
Et donné de quoi vivre ! un destin,
À l'être sans verge ni vulve, j'ai assigné un destin,
Et donné de quoi vivre !
À présent donc, ma sœur, [à ce que j'ai fait,
Assigne un destin et donne de quoi vivre !]

110-111 : perdues. —

112 Ninm[ah] répondit alors à Enki (?) :

113-122 : ces dix lignes devaient poursuivre la discussion entre les deux dieux. Leur disparition jette une obscurité sur la suite. —

123-128 : à peu près intraduisibles mot pour mot. On croit comprendre que *Ninmah* se plaignait à *Enki* d'avoir été elle-même, sa ville (s'agissait-il de Kêš, dont la déesse était, semble-t-il, poliade ?) et son temple, objet d'attaques et de démolitions, ce qui l'aurait forcée à se réfugier dans l'Ékur — sans que l'on perçoive bien ce que tout cela vient faire ici... Quoi qu'il en soit, l'échec de *Ninmah* devait être patent. —

*Enki tire la leçon
de l'échec de
Ninmah*

129 Enki répondit alors à Ninmah :
« Qui douterait (?) des paroles sorties de ta
bouche ?

Écarte seulement de ton giron l'umul,

Cette créature impotente !

[...] a jeté sur ton œuvre un regard favorable [...] :

Qui le contredira ?

Prends mon [...] et mets-toi la main sur la
bouche ! »

Qu'on célèbre mon pouvoir-créateur (?)

Brillant de savoir-faire !

135 Aussi Enkum et Ninkum

Autoulouange
d'Enki

Chanteront-ils mes (!) louanges¹ !
 [Reconnais (?)] ma supériorité, ô ma sœur,
 Glorifie [...
 Et que m'érigent un temple les dieux, une
 fois informés]

De cette affaire de l'umul ! »

Conclusion et
doxologie

140 Ainsi Ninmah ne put-elle rivaliser avec Enki !
 Ô vénérable Enki, te célébrer est un plaisir !

20. De ce mythe au style particulier, et que l'on ne peut guère comparer à d'autres, tant il réussit à garder une allure de conte bonhomme en évoquant des thèmes aussi élevés que l'origine des choses et des hommes², il existe, en trois manuscrits, sur une vingtaine de lignes, quelques lambeaux d'une version en akkadien : est-ce, comme souvent, une traduction du sumérien, ou bien ce dernier en aurait-il été lui-même traduit ? La question se pose, du fait que, par sa langue, sa rhétorique, son vocabulaire, le poème pourrait fort bien être de composition assez tardive, en l'époque paléo-babylonienne, et surtout que, sur quelques points cruciaux (l'état des choses avant l'homme : 1-11 ; la création de ce dernier : 23 s.), il semble refléter assez fidèlement la mythologie, voire, çà et là, le propre mot à mot du fameux poème paléo-babylonien d'*Atrahasis* (46, I : 1-40 et 189 s.). Il y intercale, d'une part, la déesse *Nammu*, autrement connue pour la « mère d'*Enki* », mais qui pourrait, avec son titre ici conféré de « Mère primordiale » ou « première » (17), tenir une place plus ou moins comparable, sinon à la *Tiamat* de l'*Épopée de la Création* (51, au moins à la grande Déesse-mère (IV, § 10 ; XIV, § 6 s.) ; et, d'autre part, le thème, connu ailleurs (XIII, § 16, et XV, § 3), mais qu'*Atrahasis* ignore d'*Enki* (12-22), du « sommeil », pour marquer son inaction, et combien les choses empirent dès qu'il se retire du jeu. Ces traits mis à part, l'accord avec *Atrahasis* est frappant : comme dans celui-ci, le besoin d'un « substitut des dieux » se fait sentir au moment où ils se plaignent de leurs obligations pénibles (21 s.) ; c'est *Enki/Éa* qui « invente » et met au point ledit substitut (22 s. ; bien que *Nammu* lui en ait comme passé commande : 22 s.) ; il commence par un prototype (XII, § 30 ; XIII, §§ 14 s.), appelé ici « matrice », « matrice première » (mot à mot : « princière » : 26 ; 32 ; 46) ; et, pour passer du modèle à la production proprement dite des hommes en série, laquelle doit se faire par naissance charnelle, il a besoin de l'assistance de déesses : non seulement *Nammu*

1. Le copiste, distraît, a écrit « tes louanges ».

2. À ce titre, il eût pu prendre rang parmi les mythes d'origines (XII) ; mais, nettement finalisé par la glorification d'*Enki/Éa* (voir § 23), j'ai préféré l'introduire ici.

elle-même, pour « façonner » le corps suivant le modèle (32 ; comme dans 45, I, 189 s. !), et *Ninmah* — « Très-haute Dame » (voir IV, § 10 et p. 61, n. 1), un des titres possibles de l'épouse d'*Enki/Éa* —, pour l'aider (33), mais sept autres — mal connues par ailleurs — (34 s.), toujours comme dans *Atrahasis* (XIII, § 16). Ce dernier, complet en lui-même, de vues beaucoup plus larges et manifestement original, aurait-il emprunté à *Enki et Ninmah* tant de notes qui lui sont essentielles et qui lui semblent genuïnes ? Ce n'est guère vraisemblable. D'où la question qui reste posée touchant les sources et le temps de composition de notre mythe : ses manuscrits les plus anciens, au nombre de trois, ont été, au moins les principaux, trouvés à Nippur et ils pourraient être contemporains de la I^{re} dynastie de Babylone, voire, par aventure, de sa seconde moitié. On peut évidemment penser, tout aussi bien, dans l'état actuel de nos connaissances, que les auteurs du mythe auraient puisé, à leur manière, aux mêmes sources que ceux d'*Atrahasis*... 21. Dans le fil du présent récit, pourtant, la création de l'homme (17-36), et plus encore celle de l'univers (1-11), ici évoquées suivant une conception bien connue et que nous retrouverons (notamment 29 et XIII, § 13 s.), ne sont que des présupposés nécessaires, et le nœud gît ailleurs. Lorsque les dieux, satisfaits de la prouesse d'*Enki*, le congratulent au cours d'un banquet qu'il leur offre (48-51), *Ninmah*, son épouse (?), en tout cas sa collaboratrice principale, avec l'antique et universelle *Nammu*, piquée, peut-être, qu'ils l'aient négligée, ou plutôt mise en train par les effets de la bombance dûment arrosée (52) — thème connu (VII, § 18) —, lance un défi à *Enki* (53 s.) et déclenche ainsi un de ces duels de prestige qui rappellent de loin les tournois littéraires, en sumérien et en akkadien, que nous appelons les « tensons » (VI, § 5). La teneur du cartel est ultra-concise : plus suggérée qu'énoncée ; mais elle est aisée à entendre : du moment que la « nature » (en sumérien, la « membrure » — me.dím) des hommes, telle qu'*Enki* l'a mise au point, peut être non seulement « bonne » — nous dirions « réussie » —, mais « mauvaise », en d'autres termes « ratée », *Ninmah* se propose d'en préparer elle-même des exemplaires « mauvais », « manqués », sous-entendu pour voir si *Enki* saura les rattraper, non certes par le biais de la « nature », qui sera ce qu'elle sera, mais par celui du « destin », c'est-à-dire de l'usage culturel à faire des données natives (53-55 ; pour ces rapports de nature à destin, voir ci-devant § 13, ainsi que VII, § 10), ou encore, si l'on veut, de l'intégration de ces marginaux à la société « normale », principalement sur le plan du travail, vocation essentielle de l'ensemble des hommes.

22. *Enki* relève le gant (55 s.). Et *Ninmah* de se mettre aussitôt à l'œuvre. Elle crée successivement — toujours d'argile (58) — six pro-

totypes humains dont elle confectionne donc en premier un modèle, comme un moule, duquel on pourra ensuite — évidemment par la naissance, encore que ce ne soit pas dit — tirer des exemplaires. Tous sont, comme nous dirions, affligés d'emblée, dans leur constitution et « nature », d'un défaut qui, vu sa gravité, doit les soustraire au destin général des hommes, pour quoi *Enki* les avait inventés et créés ; à savoir le travail : un paralysé des mains (59 s.) ; un aveugle (62 s.) ; un paraplégique (66 s.) ; un incapable de procréer, parce qu'il fait de l'éjaculation précoce (?) ; 69 s.) ; une femme stérile (72 s.) et un asexué de naissance (75 s.). Mais *Enki*, que rien ne désarçonne, leur adapte à tous, sur-le-champ, un destin qui, comme il le précisera (93 s. et 103 s.), doit permettre à chacun de « vivre » — de se nourrir, mais aussi de mener une existence suffisamment intégrable à celle des autres et utile à la communauté, donc aux dieux qu'elle sert. Le paralysé des mains, il lui trouve une place au service du roi (61 ; ironie touchant la fainéantise, ou le manque d'efficace, sans doute traditionnels, jusqu'à nos jours, des fonctionnaires ? ou allusion voilée à leur honnêteté, indispensable, même forcée — qui n'a pas de mains ne prend rien et ne reçoit rien — ?) ; il fait de l'aveugle un aède (64) ; on ne comprend pas bien par quel artifice il subvient au paraplégique : on dirait qu'il lui accorde un don surnaturel, ou une sorte de respect collectif (68) ; il guérit par un exorcisme de sa façon¹ l'homme aux éjaculations précoces (71) ; la femme stérile, il la réserve à l'amour libre, privé ou public — il est bien possible que le « harem » soit ici une dénomination périphrastique du bordel (74) ; quant à l'asexué, il en fait un cinède, un catamite « à la disposition du roi » (77 s.)² — peut-être parce qu'en la matière ce personnage devait être le premier servi, ou que lui seul était assez riche, avec ceux de la haute classe autour de lui, pour entretenir de pareilles créatures ?

Ainsi *Enki* a-t-il triomphé (79-81 ; l'idiotisme de 79 nous reste énigmatique, mais pourrait être le résultat d'une faute de transmission). Et voulant jouer à son tour, il demande alors à *Ninmah* d'en faire autant que lui (80-82) pour le septième raté, de son cru cette fois.

Le texte, mal conservé (voire mal copié), ne nous permet guère de deviner ce qu'il machine ainsi (83 s.) ; même le nom de la chose est ambigu : u₄.mu.ul : « mon jour est loin », en sumérien, a été entendu aussi bien d'un bébé (« Le jour de ma mort est loin ») que

¹ 1. Une manière de rappeler la souveraineté d'*Enki/Éa* en matière d'exorcisme (IX, § 21, et XII, § 124).

² 2. On ignore la raison du nom qu'il lui confère, dont le sens (« Enlil-socle » ? ou « Enlil-infimal » ?) n'est pas transparent et qui n'aurait de soi rien à faire avec le personnage d'inverti, efféminé ou travesti qu'il représente ici.

d'un vieillard (« Le jour de ma naissance est loin »). Mais sans doute *Enki* confectionne-t-il plutôt (et toujours en commençant par le « moule » : 83 ; après quoi seulement ledit étalon sera réalisé, lui aussi, selon le procédé de la génération courante : 85 s.) un monstre, un de ces êtres à la fois difformes et inertes que l'on voyait, de temps à autre, apparaître à la naissance, ainsi qu'en témoigne abondamment le traité connu de tératomancie appelé *Šumma izbu*¹. Car la note essentielle de ce produit, c'est qu'il est déformé, sans forces et radicalement inapte à se sustenter, voire à se soutenir lui-même (89-91 et 96-101) : « entre la vie et la mort, et incapable de rien faire » (101) ; et donc parasite absolu : en dépendance totale du travail des autres, à quoi il ne peut vraiment être associé en rien.

On comprend la perplexité de *Ninmah* (85-101). Mais *Enki* lui rappelle sa propre réussite devant les six problèmes qu'elle lui avait posés (102-109) et la presse de jouer, à son tour. Cassures et obscurités se conjuguent pour nous dérober, à ce point (110-122), la suite du récit : on dirait seulement que la déesse s'est cherché des excuses et des échappatoires (122-133). Il est pourtant clair, lorsque le texte redevient intelligible, qu'elle n'a rien fait ou tiré de l'*umul* (131). Aussi *Enki*, bon prince, lui ferme-t-il la bouche de quelques bonnes paroles (133), manière de la décourager de pareils défis, avant de souligner son triomphe personnel par une brève autolouange (134-139). Et, comme pour mieux marquer le sens de son œuvre, l'auteur reconnaît alors, et la défaite de *Ninmah*, et surtout la prééminence d'*Enki* (140 s.).

23. C'est donc encore un mythe à sa gloire : comme les autres, il met en jeu son savoir-faire, son ingéniosité, sa capacité à résoudre tous les problèmes qui comportent une solution. Il prolonge, en quelque sorte — et peut-être, après tout, a-t-il été écrit dans ce but —, le mythe de la création de l'homme, par ce même « formateur de tout » (26), en y ajoutant, dans la même lancée, une étiologie de ces catégories d'êtres humains anormaux de naissance, venus au monde avec une carence radicale de leur « nature », et dont l'existence devait bien poser quelques problèmes sociaux. Ils sont produits, explique-t-il, à partir de prototypes particuliers pour lesquels une déesse, par jeu et pour se mesurer à l'inventeur des hommes, s'était en quelque sorte évertuée à « casser le moule » de ces derniers, en y introduisant des modifications privatives. Mais, devant ces déformations de son propre plan, *Enki* avait démontré assez d'astuce et d'inventivité pour leur adapter à tous un destin pro-

1. On y trouve prévues, entre autres anomalies, la naissance, non seulement d'enfants morts (tablette I : 51), de « fous » (! : 52 s.), de nains (54 s.) et d'autres difformités, mais d'êtres qui n'ont qu'une apparence (*bīnītu*) humaine (58 s.) ; voire des « moitiés d'homme » (76) : E. LEIGHTY, *The Omen Series Šumma izbu*, p. 36 ss. ; et *Mythes et rites de Babylone*, p. 18 s.

pre, une vocation spéciale, insérée, chacune à sa manière, dans la grande obligation humaine du travail.

Non pas à tous, cependant : une série d'entre eux, qu'il avait dû préparer en personne, en y mettant une façon d'intelligence négative, est de naissance à ce point déshéritée, affaiblie et paralysée, que même lui, le plus avisé des dieux, n'avait pas réussi à les réintégrer à la société humaine, essentiellement active et laborieuse : qu'il se soit agi d'un bébé — hypothèse invraisemblable, puisqu'un nourrisson est fait pour grandir, et résoudre du coup tous les problèmes de société que pose sa faiblesse première —, ou d'un vieillard, né comme les autres, mais décrépît et atteint d'une dégénérescence et d'un affaiblissement sans remède — pourtant celui-là, au moins, a dû travailler, dans la mesure où il était normal, et s'est donc acquitté de son devoir ; sans compter que, comme les choses sont présentées, tout semble se passer à la naissance, à la « sortie du moule » ! —, ou, bien plus probablement, d'un de ces monstres qui viennent de temps en temps au monde sans rien ou pas grand-chose d'humain, si ce n'est le fait d'être sortis du ventre d'une femme, inintégrables à la vie commune, et dont l'existence même faisait énigme, et devait donc être expliquée, dans la propre ligne du destin commun de tous les hommes.

Par-delà cette étiologie et cette démonstration de l'aptitude, non seulement à créer, mais à adapter, *Enki* apparaît ici encore comme le grand ingénieur, le grand auteur de la nature et de la culture, « le formateur de tout » (26), l'agent indispensable au bon fonctionnement du monde et, en somme, le seul d'entre les dieux à prendre en main, avec une efficacité et une habileté exceptionnelles, les affaires divines et humaines : « Qui donc serait plus avisé que lui ? » (cf. 49 b).

8. Les Sept Sages

24. Ce mythe, dont *Enki*/*Éa* était pareillement le protagoniste, n'a pas été encore recouvert, comme tel, dans la masse des tablettes cunéiformes exhumées depuis pas loin de cent cinquante ans du sous-sol de l'Iraq et de ses alentours immédiats, et peut-être la malchance voudra-t-elle qu'on ne le retrouve jamais, comme c'est apparemment le cas de maint autre. Nous en avons tout de même un compte rendu assez clair et complet. Il nous vient d'un lointain descendant des antiques lettrés de Mésopotamie : Bérose, attaché au grand temple de *Bêl* (*Marduk*)¹, à Babylone, et qui,

1. *Bêl* (de *bêlu*), « le seigneur », est une épithète akkadienne de *Marduk*, à peu près aussi vieille que sa promotion à la souveraineté universelle (XIV, § 4 s.), et qui, avec le temps, a fini par lui servir quasiment de nom propre. Voir encore plus loin p. 672, n. 1.

vers 300 avant notre ère, peu après la conquête du Proche-Orient par Alexandre (330), s'était donné pour tâche de mettre en grec, dans ses *Babyloniaka* notamment, les principales traditions de son pays sur les origines du monde et sa plus vieille « histoire ». Son œuvre, pour dire le vrai, ne nous a pas été conservée ; on n'en a réuni encore qu'un certain nombre de fragments rapportés par des auteurs anciens. Mais c'est déjà beaucoup.

Car Bérose est un auteur sérieux : vu le conservatisme puissant qui a toujours animé ses compatriotes, ce qu'il raconte, et que n'importe qui pouvait du reste vérifier, de son temps, pour peu qu'il interrogeât les compétences locales, a les plus grandes chances de nous restituer — à peine déformé, çà et là, le cas échéant, par l'usure du temps et de la tradition — ce que l'on se transmettait, autour de lui, depuis des siècles. Nous en aurons une preuve indirecte, mais solide, en prenant connaissance, plus loin, du texte original cunéiforme de quelques mythes importants qu'il nous rapporte de son côté (XIII, §§ 10, 26 ; XIV, § 23), et dont nous aurons soin, précisément pour sa fidélité et la valeur de son témoignage, de citer sa version. Aussi pouvons-nous sans crainte, faute de mieux, transcrire ici sa relation du mythe des *Sept Sages*, comme on le connaissait de son temps, avant d'en citer les lambeaux subsistant en sumérien et en akkadien :

En Babylonie, quantité d'hommes venus d'ailleurs s'étaient installés dans la Chaldée (partie littorale de la Basse-Mésopotamie), où ils menaient une existence inculte, pareils à des bêtes. Une première année, alors, apparut là, sur le rivage, un monstre extraordinaire sorti de la mer Rouge et appelé Oannès. Son corps entier était celui d'un poisson, avec, sous la tête (de poisson), une autre tête (humaine) insérée, ainsi que des pieds, pareils à ceux d'un homme — silhouette dont on a préservé le souvenir et que l'on reproduit encore de notre temps¹. Ce même être vivant, passant ses jours parmi les hommes, sans prendre la moindre nourriture, leur apprit l'écriture, les sciences et les techniques de toute sorte, la fondation des villes, la construction des temples, la jurisprudence et la géométrie ; il leur dévoila pareillement la culture des céréales et la récolte des fruits : en somme, il leur donna tout ce qui constitue la vie civilisée. Tant et si bien

1. On trouve, en effet, dans l'iconographie locale, des représentations de ces « hommes-poissons » : ainsi, d'une part, celui qui conduit le train de transport fluvial de bois, tout à fait à gauche et à mi-hauteur du relief néo-assyrien reproduit p. 104 du *Dictionnaire des mythologies*, II, et qui représente un *apkallu* (§ 26) ; et les officiants-exorcistes en action autour du grabataire et revêtus chacun d'une sorte de dépouille de gros poisson, sur la plaquette de bronze figurée p. 22 de *L'Histoire*, 73, 1985 (« La Magie et la Médecine règnent à Babylone »).

que, depuis lors, on n'a plus rien trouvé de remarquable (sur ce chapitre). Au coucher du soleil, ce même monstre Oannès replongeait en la mer pour passer ses nuitées dans l'eau : car il était amphibie. Plus tard apparurent d'autres êtres analogues... (*Babyloniaka* I; dans P. SCHNABEL, *Berosos*, p. 253 s.).

Il en cite, en effet, un peu plus loin, au début du livre II de son même ouvrage (*ibid.*, p. 261 s.), six autres par leur nom, plus ou moins héliénisé : il rattache leur apparition à chacun au règne de l'un des souverains locaux « antérieurs au Déluge ». Ils n'avaient fait, ajoute-t-il, qu'« expliciter tout ce qu'Oannès avait sommairement dit ».

25. Cette tradition, évidemment mythologique, est confirmée par une tablette cunéiforme en akkadien, retrouvée à Uruk en 1959-1960 (W. 20030, dans H. J. LENZEN, *XVIII. vorläufiger Bericht über die... Ausgrabungen in Uruk/Warka*, p. 44 ss.), d'époque séleucide, mais qui a les plus grandes chances de consigner une liste bien plus ancienne : elle rapporte, elle aussi, entre autres, le nom de sept personnages dans lesquels, pour peu qu'on tienne compte des déformations phonétiques imposées par le passage du sumérien et de l'akkadien au grec, et des accidents de la tradition manuscrite, on reconnaît ceux de Bérose. Le premier, par exemple, Oannès chez celui-ci, a pour nom *U₄.an.na* (*Adapa*, « le Sage », était son surnom). Chacun d'eux est censé avoir joué, auprès d'un des monarques antédiluviens, le rôle d'*apkallu*, terme sumérien (ab.gal) akkadisé qui s'entendait de personnalités, humaines sans doute, mais plus ou moins surnaturalisées et fabuleuses, dont la prérogative essentielle était de représenter à la fois des « très-intelligents » (ainsi peut s'entendre leur dénomination sumérienne), des « super-experts » en toutes sortes de techniques, en même temps que des enseignants et diffuseurs de leurs propres secrets en la matière (comp. XV, § 5) : ce que nous appelons, en somme, des héros civilisateurs (déjà 4 : 48, et VII, § 23 ; 6 : 102 s.).

Plus d'un document y fait allusion, parmi la littérature cunéiforme (ainsi celui cité V, § 12) : nous en avons même une énumération, parallèle à celle de W. 20030, dans le cérémonial d'une liturgie exorcistique qu'on célébrait à l'avantage du roi et que l'on appelait « Chambre close » (*bît mēseri*, en akkadien ; voir E. von WEIHER, *Spätbabylonische Texte aus Uruk*, II, n° 8, p. 48 ss.). Nous y pressentons assez bien qu'autour de chacun d'eux s'était développé tout un appareil légendaire, concernant leurs hauts faits, leur mode particulier d'existence, et même leur aspect ichthyanthrope. Or, lorsqu'il s'agit d'eux, *Enki/Ea* tient constamment le premier rôle.

26. Car les *Apkallu*, il n'y a, sur ce point, aucun doute, étaient des créatures de ce dieu : et c'est ici que se révèlent et le sens, et le poids du mythe qui les concerne. Voici, en effet, deux passages, traduits de l'akkadien, qui les mettent en pleine lumière. Tout d'abord, un « vers » de l'*Épopée d'Erra* 51, que l'on retrouvera, plus loin (XV), dans son contexte, et qui évoque

I 162 *Ces Sept Apkallu de l'Apsû, « carpes » saintes,
Qui, pareils à Éa, leur maître,
Ont été adornés par lui d'une ingéniosité
extraordinaire...*

Et, dant un rituel théurgique, malheureusement fragmentaire (*Orientalia*, 30, 1961, p. 2 ss.) :

3's. *Ces Sept Apkallu, carpes venues de la Mer...*
5's. *Ces Sept Apkallu, « créés » dans la Rivière,
Pour assurer le bon fonctionnement
Des plans divins concernant Ciel et Terre...*

Il saute aux yeux que, si le mythe les a fait intervenir, c'est afin d'expliquer comment *Enki/Éa* s'y était pris pour communiquer aux humains la culture et la civilisation — dont nous aurons, plus loin, un curieux inventaire (IX, § 21) —, qu'il avait, et lui seul, mise au point, en vue de réaliser ses « desseins concernant ciel et terre » — autrement dit la bonne marche de l'univers en vue d'assurer aux dieux une vie opulente et sans tracas. Il lui avait suffi, pour cela, en plein « temps mythique » et antédiluvien de préparation du monde et des hommes tels qu'ils devraient fonctionner régulièrement depuis les débuts de « temps historiques », postdiluviens, d'envoyer ici-bas, à la suite, ces héros civilisateurs, au courant de ses secrets et chargés d'apprendre et propager aux hommes ses techniques.

Le nombre *sept* fait partie de l'idéologie et du vocabulaire hiératique des mythes et des rites. La relation des Sept *Apkallu* avec la « mer » : le golfe Persique, est obscure à nos yeux : peut-on y subodorer le brumeux et lointain souvenir d'une invasion civilisatrice qui aurait pris ce chemin ? Les Sumériens seraient évidemment, à notre connaissance, les meilleurs candidats (II, § 3). Mais, dans l'état présent de notre information, il y aurait témérité à formuler, sur ce point, autre chose qu'une hypothèse à peine chuchotée. L'aspect bizarre et pisciforme de ces créatures peut s'être inspiré, ou bien des liens des *Apkallu* avec la « mer » et la « rivière » qui la prolongeait dans le pays, voire avec l'Apsû, domaine propre de leur seigneur *Éa* et que la « rivière » continuait également

puisqu'elle en sourdait ; ou de l'épithète stéréotypée, que leur ont appliquée poètes et mythographes, de « carpe », le plus beau poisson que l'on connût dans le pays — comme les bovidés étaient les plus beaux quadrupèdes, et les lions les plus imposants —, et, par suite, un parangon de splendeur, de force et de majesté.

On ne peut guère, sans témérité, pousser plus loin l'exégèse du mythe. Du moins faut-il le souligner comme proclamant encore, à sa mesure, la prééminence d'*Enki/Éa*, non seulement créateur de la civilisation et de la culture, et son garant, mais celui qui avait pris soin de la révéler aux hommes, afin de les rendre mieux à même de remplir parfaitement, ici-bas, le rôle qu'il leur avait assigné, de pourvoyeurs des dieux.

IX

INANNA/IŠTAR, MARTIALE ET VOLUPTUEUSE

1. Produit vraisemblable d'une archaïque fusion de plusieurs divinités différentes, dont une belliqueuse et quasi virile, d'origine probablement sémitique ; une autre, sumérienne, ultra-féminine et patronne de l'amour libre (déjà VIII, § 17) ; une troisième (?), plus ou moins rattachée à la planète que nous appelons toujours Vénus, la déesse *Inanna* (en sumérien)/*Ištar* (en akkadien)¹ offrait généreusement à l'imagination mythopoïétique une personnalité débordante. C'est elle, en effet, dont le cycle est ici le plus fourni et le plus varié, même si l'on n'y verse que les mythes dont elle est véritablement l'héroïne. Car, comparable à *Enki/Éa*, notamment (VIII, § 1), elle figure aussi en bien d'autres : nous l'avons vue déjà intervenir dans *Enki, ordonnateur du monde* (6 : 386 s. et VII, § 17), où lui était reconnu le parrainage de la guerre. Pour le dire en passant, son personnage s'est démontré à ce point envahissant — 14 : 7 s. (et § 35) lui reconnaissait quinze grands sanctuaires, pour le moins — que, dès l'époque paléo-babylonienne, au cours de la première moitié du II^e millénaire, au plus tard, non seulement elle a reçu des titres « royaux » vis-à-vis du monde divin (voir par exemple ci-dessous 9, I/1 : 1 s., et *passim*), mais son nom a servi, parallèlement à *iltu*, féminin de *ilu*, « dieu », pour désigner toute déesse comme telle : toute représentante de l'espèce « dieu » (IV, § 12) ; et qu'au cours des âges elle les a plus ou moins absorbées toutes dans sa riche et exubérante individualité, comme si chacune, en somme, ne faisait guère que la représenter à sa façon.

1. En sumérien, le nom d'*Inanna* a une chance d'avoir désigné la « Dame du Ciel » (< **Nin-anna*), ou peut-être plutôt « du (temple du) Ciel » (É.anna), son sanctuaire particulier, en même temps que celui de *An*, dont elle était la Hiérodoule, à Uruk. *Ištar* est un nom propre d'origine probablement sémitique, mais qui résiste à l'analyse linguistique. Voir l'article cité p. 66, n. 2, où sont discutés un certain nombre de problèmes tournant autour de la riche personnalité de cette déesse fameuse.

Pour introduire un peu d'ordre dans son épais dossier, mieux vaudra classer à part, et en tête, les récits, du reste moins nombreux et moins étendus, qui la prennent sous le biais de sa bellicosité.

INANNA/IŠTAR GUERRIÈRE

9. Le Poème d'Agušaya

2. Il n'est attesté que par un, peut-être deux, manuscrit(s) : deux tablettes, d'origine inconnue, conservées et publiées indépendamment, la première (au Musée de Berlin), en 1913, par H. ZIMMERN (texte cunéiforme dans *Vorderasiatische Schriftdenkmäler*, X, n° 214 ; étude et traduction dans *Ištar und Šaltu, ein altakkadisches Lied*) ; la deuxième (disparue, semble-t-il, après publication), en 1916, par le P. V. SCHEIL (*Le Poème d'Agušaya*, dans *Revue d'Assyriologie*, 15, 1918, p. 169 ss.) ; le tout réédité par Mme Br. GRONEBERG aux pages 29-94 de sa thèse inédite *Untersuchungen zum hymnisch-epischen Dialekt der altbabylonischen literarischen Texte*. Il est possible que les deux ne soient pas de la même main ; mais leur texte se fait suite, et elles représenteraient, au mieux, deux copies anciennes, quasi contemporaines — vu leur graphie et leur orthographe —, du même poème. Ce dernier, explicitement daté (II/VII : 6') du règne de Hammurabi (1792-1750), est en akkadien, dans un dialecte littéraire, assez artificiel, réservé à la poésie élevée et dont nous n'avons malheureusement pas beaucoup de documents : ses tournures et son vocabulaire, propres à la langue et à la lyrique anciennes, les plus mal connues ; sa concision extrême ; ses allusions pour nous le plus souvent sibyllines, en même temps que les trop nombreuses lacunes qui émaillent son texte et nous en dérobent, çà et là, bien des tableaux ou des tournants, obscurcissent passablement notre intelligence de cette pièce. Pourtant, le canevas du mythe et son sens général peuvent être assez aisément retrouvés, grâce aux efforts de quelques savants, et, en dernier, B. GRONEBERG, mentionnée à l'instant, et B. FOSTER (*Éa and Šaltu*, p. 79 ss. des *Essays on the Ancient Near East in Memory of J. J. Finkelstein*). Moyennant le bref commentaire, intercalé pour suppléer, autant que faire se peut, aux coupures, on peut donc présenter ici ce beau texte, qu'il eût été dommage de laisser dans l'ombre. S'il ouvre la rubrique d'*Ištar* « guerrière », ce n'est point d'abord pour sa date, pourtant respectable, mais parce qu'il donne de cette déesse, et sous son aspect belliqueux, une vision plus générale : il n'y est pas, comme plus

loin (10), question d'une guerre menée par elle, mais de sa propre personnalité, martiale et agressive.

3. La construction du poème est savante, sans doute trop pour que nous en percevions toutes les subtilités lyriques, voire tout le potentiel significatif. Mais, puisque, pour une fois, nos manuscrits nous en ont explicitement préservé la disposition même des vers, mieux vaut s'y conformer. Il est divisé en dix *ki.ru.gú*, terme sumérien dont l'équivalent akkadien est *šêru*, «chant», numérotés et marqués comme tels à la fin de chacun. Ce sont des sortes de strophes, ou de couplets. Chacun d'eux est suivi, en deux, trois ou quatre vers, d'un *giš.gi₄.gál*, en akkadien *mihru*, sorte de «répons», lequel ne fait, semble-t-il, le plus souvent, que reprendre par manière d'écho, parfois avec les mêmes mots, une des données exposées dans le «couplet» qui précède — et, l'une ou l'autre fois (I/IV : 23 s.), en annonce la suite. Je traduirai ici ces indications métriques, musicales ou scéniques — que je placerai entre tirets —, même si leurs implications nous échappent à peu près entièrement (voir déjà p. 50, n. 1). Le contenu de chaque tablette est réparti sur huit colonnes : quatre à la face et quatre au revers, d'une cinquantaine de vers chacune, ce qui, en l'état d'origine, devait faire pas loin de 800 vers en tout : il est vrai qu'ils sont courts et devraient ne représenter chacun qu'un hémistiché. Du tout, il ne reste aujourd'hui qu'à peu près la moitié.

(str. I)
Panégyrique de la
déesse

I/1 : 1 *Je célèbre la très-haute,
La plus vaillante des dieux !
De la fille de Ningal¹,
J'exalte la puissance —*
5 *Oui, d'Ištar la très-haute
La plus vaillante des dieux,
La fille de Ningal,
Je redis la puissance !
Fameux sont ses exploits,
10 Ses menées, sibyllines :
Elle est toujours à guerroyer
Et d'une activité déconcertante !*

— Une quarantaine de lignes perdues : suite probable de la glorification de la déesse. —

II : 1 (*Devant ?*) *dieux et rois, elle « valse »,*

1. *Inanna/Ištar* est fille de *Ningal* (et de son époux *Nanna/Sin*, dieu de la Lune, personnage masculin en Mésopotamie), parce qu'elle était la déesse de la planète que nous appelons encore Vénus.

- De toute sa virilité!
 — (Fin du) premier couplet —
 (et répons) Je chante les louanges d'Istar,
 5 La plus haute des déesses!
 — Répons (dudit couplet) —
 (str. II) Elle tient entre ses mains
 L'ensemble des « Pouvoirs »,
 Qu'elle distribue à son gré!
 10 Istar tient entre ses mains
 Les rênes des peuples,
 Et leurs déesses prennent garde
 À ses commandements!
 [Souveraine (?) est] sa parole,
 15 Et son décret [définitif (?)]!
 16 s. Pas un [dieu (?)], dans leur Assemblée,
 [N'ose lui résister (?)].

— Environ 35 lignes perdues : s'y poursuivait, apparemment, le portrait flatteur de la déesse. —

- III : 1 Les hommes sont [...],
 Comme plus tard (?).
 — (Fin du) second couplet —
 (et répons) La vaillance l'accompagne :
 5 Istar l'extravagante s'entend à terrasser!
 — Répons (dudit couplet) —
 (str. III) Sa fête, c'est de guerroyer,
 D'entrechoquer les combattants,
 D'exciter les officiers (?),
 10 De déchaîner les troupes —
 La fête d'Istar, c'est de guerroyer,
 D'entrechoquer les combattants,
 D'exciter les officiers (?),
 De déchaîner les troupes!
 15 Sa rage à combattre,
 Son enthousiasme à batailler,
 Révèlent sa vraie nature
 [Et démontrent (?)] ce qu'elle (sait) faire !

— 24 lignes mutilées et intraduisibles, plus 10 autres perdues. Il semble que s'y achevait le panégyrique et qu'y commençait, à la suite, l'action proprement dite du mythe, exposée sur le mode énaratif. Quelqu'un paraît se plaindre aux dieux de l'abus fait par Istar de ses avantages, de son mauvais caractère, de son humeur querelleuse et de la peur qu'elle suscite ainsi partout. —

Les avantages
et prérogatives
d'Istar

- IV : 1 « *Sceptre-royal, trône, couronne*
 2 a *Lui ont été octroyés :*
 2 b *On lui a remis l'univers !*
On l'a dotée de mâle courage,
D'exploits et de vigueur !
 6 *On l'a même enveloppée*
 5 *D'éclairs et de flamboiements !*
 7 s. *Oui ! vis-à-vis des hommes,*
On l'a dotée de cet aspect terrifiant !
 8 *On l'a chargée d'éclat-surnaturel,*
De terreur et de vaillance.
 10 *Et elle, ne rumine que prouesses*
Et ne pense qu'à guerroyer.
"Jusque devant Éa-le-Prince (?) (lui dit-on),
Tu garderais (ton) air effrayant."
Plus qu'un taureau, elle fait peur
 15 *Lorsqu'elle déchaîne son tapage !*
On ne la peut tenir en laisse —
Elle s'échapperait : elle est trop forte ! »
 18 s. *Voilà pourquoi Éa-le-Sage*
Se tracassa :
 20 *Il était mécontent d'elle*
Et contre elle il se fâcha.
 — (Fin du) troisième couplet —
 « Oyez, (dit-il) [...] »
Tant qu'Istar est à l'œuvre [...]
 25 *Les plus hauts [...] ! »*
 — Répons (dudit couplet) —

Ses excès belli-
queux, qui la ren-
dent insupportable

Averti, Éa
s'inquiète d'un tel
état de choses

(et répons)

(str. V)

— Manquent environ 25 lignes à la fin de la colonne IV et 20 en tête de la V. Éa devait y former, et proposer, sans doute, aux autres dieux, son plan pour porter remède à cette situation fâcheuse : afin de calmer Istar, lui créer, sur son propre modèle, une sorte d'anti-Istar, dans laquelle elle se verrait telle qu'elle est, et qui pourrait s'opposer à elle et, de la sorte, l'amener à réduire ses excès. Lorsque le texte reprend, Éa fait le portrait de ce sosie féminin : —

(Suite du)
portrait, fait par
Éa, de la déesse
qu'il veut susciter
contre Istar

- v : 2' *Elle sera [...]*
Et pleine d'assurance [... (?)].
Elle aura assez de poigne
 5' *Pour s'en prendre à ce trublion perpétuel !*
[Elle sera] redoutable,

- Et sa chevelure, [eff]rayante (?) !
 Plus active que [... (?)],
 Puissante en sa membrure,
 10' Elle complotera, prépotente,
 Et vociférera infatigablement,
 Ne s'arrêtant, jour ni nuit (?),
 De pousser des clameurs furibondes ! »
 Rassemblés et palabrant
 15' De ce projet qui les dépassait,
 Les dieux le renvoyèrent
 À Éa-le-Prince (?) :
 19' « C'est à toi que revient
 18' Une telle œuvre !
 20' Qui donc, excepté toi,
 La pourrait mettre en place ? »
 23' Déférant à cette requête,
 22' Éa-le-Sage
 Cura à sept reprises
 25' La terre de (dessous) ses ongles,
 La pétrit, la cuisit,
 Et c'est ainsi qu'Éa-le-Prince (?)
 Produisit Dame-« Querelle » (Saltu) !
 — (Fin du) quatrième couplet —
 (et répons) 30' Éa, sans plus attendre,
 S'est décidé :
 Il a produit Dame-« Querelle »
 Pour qu'elle affronte Istar !
 — Répons (dudit couplet) —
 (str. V) : Présenta- 35' Sa stature était vigoureuse.
 tion de « Querelle » Surnaturelles, ses proportions :
 Elle était si rusée et puissante,
 Que nul ne lui était comparable —
 « Querelle » avait forte stature
 40' Et proportions surnaturelles :
 Elle était si rusée et puissante
 Que nul ne lui était comparable !
 Sa chair, c'était de guerroyer ;
 Sa chevelure, de chercher noise

vi : environ dix lignes perdues. —

- 2' Puissante [...],
 Plus haute que [...],
 À la musculature redoutable,
 5' À la vigueur renforcée !

Êa lui donne mission d'aller provoquer Istar

- En guise d'habillement,
 « Querelle » était bardée de guerres :
 Grondant comme la crue,
 Prodigieuse à contempler,
 10' Elle effrayait !
 Debout, en plein Apsû,
 Intraitable !
 Et ce qui lui sortait de la bouche
 Obtenait toujours son effet !
 Lors, Êa-le-Seigneur ouvrit la bouche
 15' Et à cette même « Querelle »
 Qu'il avait produite, il manda :
 « Holâ ! Prête l'oreille !
 Obéis à mes ordres,
 Défère à mes injonctions
 20' Et fais ce que je te commande !
 Il est une déesse, unique, vaillante
 Plus que toutes les autres,
 Dont les exploits sont éminents,
 L'activité, étrange et incompréhensible !
 25' [So]n n[om] est Innina¹,
 [L'Ex]perte en armement !
 C'est la Dame des dames,
 L'astucieuse fille de Ningal !
 Eh bien ! c'est pour l'humilier, elle,
 Que [je t'ai c]réée, toi !
 32 s. Et que, dans ma sagesse,
 J'ai enrichi ton prestige
 31 De vaillance et de vigueur !
 Pars, maintenant !
 35' Va-t'en jusque chez elle
 Et, t'armant de terreur,
 Apostrophe-la donc !
 Elle se jettera sur toi
 Et, t'adressant la parole,
 40' Te héléra : "Hé ! Jeune-femme !
 Dévoile tes intentions !" !
 Mais toi, à sa fureur
 Ne cède pas :
 45' Ne lui réponds pas un mot
 44' Qui lui apaise le cœur !
 Que pourrait-elle t'enlever,
 À toi, le produit de mes mains ?

1. Une autre dénomination, obscure et discutée, d'*Inanna*. Voir encore 10 : 1, 24, etc.

*Profère-lui avec arrogance
Tout ce que tu as à lui dire !*

vii : six lignes effacées : repentir du copiste ? —

(et répons)

(str. VI) : Éa
donne à « Querelle » les indications nécessaires
pour accomplir sa mission

- (Fin du) cinquième couplet —
- 3' *Fièremment, « Querelle » se dresse,
Puisque Éa, en l'Apsû,*
- 5' *Lui a conféré la puissance !*
— Répons (dudit couplet) —
*Il expédia donc « Querelle »,
À la stature géante,
L'encourageant aux invectives,
Au mépris et aux avamies.*
- 10' *Éa-le-Sage, le Surprudent,
D'ajouter alors quelques mots
Adressés au cœur de « Querelle ».*
- 13' s. *Il lui dévoila le signe-particulier
D'Istar-la-Reine :*
- 14' s. *« Elle sera bien telle, en personne,
La plus forte des déesses ! »
Il lui révéla ses exploits,
Il lui vanta sa gloire,
Pour qu'ensuite elle ne reculât point.*
- 19' s. *« Son signe-particulier (lui dit-il),
(C'est) Déesse-aux-offices-suprêmes,*
- 20' s. *Dame-à-laquelle-personne-
N'ose-barrer-la-route !
Qui enrage [...]
Quand elle voit [...] :
Furibonde [...]*

— Onze lignes lacunaires. —

- 36' s. *Tu auras beau parler,
[Ses] ord[r]es prévaudront !
Serais-tu la plus fière,
Elle est unique à ses propres yeux !*

— Deux lignes effacées. —

*Elle s'enorgueillirait à tes dépens !
Pourtant, ne quitte pas la Sou <verai> ne
des peuples !*

Éa (?) continue de
mettre « Querelle »
en garde, en exal-
tant sa rivale pour
la rendre jalouse

VIII : Les 10 ou 12 premières lignes sont ou perdues,
ou mutilées. —

- 11' Elle est plus haute [...
[...]
[...] : elle est souveraine !
La rusée [...]
15' Elle surveille [...]
[...] vaillance.
Malfaisant(e) est son/sa [...],
Elle maîtrise [...]
< Enve > loppée de tornades,
20' [Elle ...] la guerre.
21' s. Son âme est toute fureur
Et boules de la mer !
[Qu']elle s'empare de toi,
Et tes récriminations [seraient v]aines !
[Inscrutables sont] les plans
25' [De l']avisée [Souv]eraine des peuples ! »
26' s. Et [« Quer]elle » d'entrer en fureur,
Couvrant son visage d'effroi.
29' [Atte]ntive au péril,
28' Elle rassembla [enco]re ses forces

Effet de ces dis-
cours sur
« Querelle »

— Deux lignes mutilées. —

- 32' Sans savoir [...]
— (Fin du) sixième couplet —

Tabl. II/1 (str. VIII)
Istar envoie
Ninšubur examiner
« Querelle » et
l'informer tou-
chant ce per-
sonnage

— Manquent une vingtaine de lignes, parmi lesquel-
les se trouvaient, au moins, le « répons » de la sixième
strophe et le commencement de la septième. Istar, ayant
appris l'existence de « Querelle », veut en savoir davan-
tage sur son compte et envoie son page Ninšubur aux
nouvelles. —

- 1' Va! [...]
Donne ordre [...]
Pr[épar]e-toi (?) [...]
Que nous connais[sions]
5' Les preuves de sa force !
Examine-moi son cas :
Étudie ses [li]eux-de-séjour (?).
Apprends ses signes-particuliers,
Et me rapporte ce qu'elle fait !

Ninšubur accomplit sa mission
et rend compte à
sa maîtresse

- 11' *Ô Ninšubur, le plus avisé*
Des délivreurs de messages,
Circonspect, puissant et sagace,
Pars ! En route, champion !
- 14' s. *Il partit donc et battit la campagne*
En direction de l'Apsû,
Jusqu'à ce qu'il tombât sur elle !
Il observa de près le personnage,
Il examina la déesse [...],
Et toisa sa stature.
- 20' *« Elle agit astucieusement (se disait-il),*
Indifférente à tout :
Elle n'a confiance qu'en soi,
Terriblement téméraire !
Elle est vêtue d'éclat-surnaturel :
- 25' *Je l'ai quittée pour rester sauf,*
Car elle est irritable, brutale, assassine,
Elle a tout pouvoir sur hommes et femmes,
Et le tapage qu'elle fait est effrayant ! »
Tels sont les signes qu'il retint.

II : Manquent à peu près 25 lignes au début de la colonne. *Ninšubur* ayant rapporté, entre-temps, à sa maîtresse ce qu'il a appris de « Querelle », *Ištar* décide d'affronter sa rivale. Lorsque finit la strophe, comme on le devine à ce qu'il reste du répons, les deux déesses sont face à face. —

(et répons)

(str. VIII) : *Ištar*
s'emporte contre
« Querelle »

- [...]
[...] « Querelle »,
[En présence] de la divine *Ištar* !
— Répons (dudit couplet) —
- 11' *Elle s'élança avec fougue,*
La plus sage des dieux, la plus forte,
- 14' *Et entreprit avec soin et vigueur*
- 13' *De faire éclater sa propre supériorité ! —*
- 15' *Oui ! Ištar-la-vaillante,*
La plus sage des dieux, la plus forte,
- 18' *Entreprit, avec soin et vigueur,*
- 17' *De faire éclater sa propre supériorité.*
Invoquant (?) ses exploits,
- 20' *Écumant contre ses ennemis,*
Sans céder du terrain,
Celle qui l'emporte sur toutes déesses,
Transformée en homme-de-guerre,

25' Proférait une déclaration,
Dénonçant âprement
Les preuves de sa toute-buissance!

III-V : sont totalement perdues : soit quelque chose comme 120 lignes (la fin de la VIII^e et la IX^e strophe, plus le début de la X^e), ce qui ampute gravement la suite du récit. Lorsque le fil reprend, *Istar* est désormais appelée du nom d'*Agušaya*, qu'on a dû lui décerner entre-temps, en le motivant. —

(str. X) : *Ištar-Agušaya* fait reproche à Éa d'avoir créé « Querelle »

vi : Manquent à peu près sept lignes. —

8' Agušaya [...] *La ru[sée ouvrit la bouche]*
10' *[Et dit] à Éa[-le-Seigneur] :*
11' ss. « *Pourquoi avoir créé [cette "Querelle"]*
Qui gronde comme la crue?
Pour (?) [...]
Alors que la fille de Ningal (?) est unique!

— Les 33 lignes qui finissaient la colonne sont perdues. *Istar* y devait poursuivre ses impropèrès contre « Querelle ». —

et lui demande
de la supprimer

VII : 1 *Tu lui as autorisé des exploits :*
 2 *Mais "Querelle" a émis*
 3 *Des prétentions contre moi :*
 4 *Elle doit disparaître !»*
 5 *Éa ouvrit alors la bouche*
 6 *Et dit à Agušaya, la plus vaillante des*
 7 *« Ce que tu as proposé, dieux :*
 8 *Je vais l'exécuter sur-le-champ :*
 9 *En l'éliminant (?), tu m'y as encouragé*
 10 *Et tu m'as réjoui !*
 11 *(Pour) que les générations à venir*
 12 *Apprennent quel fut notre dessein*
 13 *En produisant et créant "Querelle",*
 14 *Il y aura, chaque année,*
 15 *Dûment instituée, une "valse",*
 16 *Au parsimu (?) de l'année !*
 17 *Jette alors un regard sur tous, Agušaya !*
 18 *Ils seront à se divertir, en plein air :*
 19 *Écoute leurs appels,*
 20 *Regarde comme ils s'humilient (?),*

Éa exauce Íštar

Conclusion : sens
du mythe et dédi-
cace au roi

Et tiens compte de leurs désirs!
 Quant au roi, qui, par ce chant,
 25 A appris de nous¹, à ta gloire,
 24 Les preuves de ta vaillance,
 26 s. Hammurabi, sous le règne <de qui>
 Ce même chant, à ta louange,
 A été composé
 Qu'à jamais lui soit accordée la vie!

— Manquent environ 20 lignes : toute la fin de la colonne VII. —

viii : Les 10 premières lignes sont obscures : on y croit deviner que les prérogatives de « Querelle » ont été transférées sur *Agušaya*, mais ce n'est pas du tout certain. —

Doxologie

11 *Oui! Je célèbre Ištar,*
La reine des déesses!
Je chante Agušaya et sa force,
Parce qu'elle est très-habile!
 15 « Querelle », la [...],
Éa-le-Prince (?) l'avait créée
À cause d'Agušaya,
Apprenant ainsi à tous
Les signes de sa puissance
 20 *Et magnifiant sa grandeur!*
 — (Fin du) dixième couplet. —
 (et répons) *Parce qu'(Éa) lui a rendu la prééminence,*
S'est trouvée apaisée l'âme
De la Lionne Ištar!
 25 — Répons (dudit couplet). —
 Colophon *Seconde tablette d'Agušaya.*

4. En dépit des lacunes du texte et de son extrême difficulté linguistique, qui voile d'incertitude la traduction de plus d'un passage, la suite du récit semble donc assez perceptible encore. Il se trouve, comme souvent (V, § 2), encadré de morceaux lyriques, à la louange de l'héroïne. Le plus long commence avec le début de la première tablette (I/1 : 1) et devait se terminer dans la cassure de la fin de la colonne III. Le dernier, c'est la doxologie terminale (II/VIII : 11-25). On n'y insiste que sur la supériorité d'*Ištar* (11)/*Agušaya*

1. Dans la mesure où, comme c'est vraisemblable, le discours d'*Éa* se poursuit encore ici, le poème se serait donc présenté, lui aussi (comp. XIV, § 21; XV, § 12), comme révélé par les dieux (25), même s'il a été matériellement composé par un poète (27).

(13), sa force, sa vaillance et sa gloire ; mais nous verrons qu'en lui conférant ce dernier nom, l'auteur renvoie bel et bien à cet aspect de sa personnalité que sont ses capacités martiales. Elles sont mises en pleine lumière dans l'hymne introductoire (I/1 : 2 ; 6 ; 9 s. ; II : 21 ; III : 4-18), et c'est précisément cette bellicosité, et, sans doute, comme dans *Enki, ordonnateur du monde* (6 : VIII, § 17), les excès auxquels elle portait, qui constituent le sujet et le mobile essentiel du mythe proprement dit.

5. Aussi, lorsque le récit commence pour nous (I/IV : 1 s.), sont déplorés les inconvénients tout à la fois de la souveraineté et de l'indépendance de la déesse, et de son caractère combatif : elle ne pense qu'à l'agitation, l'agression et la bagarre (10 s.), capable de révolutionner jusqu'à la calme demeure souterraine d'*Éa* (12 s. ; comp. 18 : 27). Aussi épouvante-t-elle tout le monde, y compris les malheureux mortels, victimes des combats qu'elle ne cesse de provoquer (7 s. ; 14 s.). Et nul ne peut l'arrêter sur cette voie fatale (16). Elle est devenue dangereuse et insupportable.

Il est possible que ç'aient été là autant de plaintes adressées aux dieux, lesquels se seraient alors réunis en assemblée pour en délibérer, selon leur usage (XIII, § 11 ; XIV, §§ 11 et 17 ...) : I/V : 14' le suggérerait, mais la mutilation du texte occulte ce point. En revanche, il est clair qu'*Éa*, organisateur du monde en un système de production ininterrompue des biens nécessaires aux dieux, système que la guerre ne peut que gripper, stopper ou détraquer, s'irrite de cet état de choses (IV : 18-21). Mais, selon sa manière, il trouve sur-le-champ le remède à ce mal, et en soumet le projet aux dieux (IV : 23 s., qui se poursuivaient dans la lacune de la fin de IV et du début de V). Il s'agit, comme on le comprendra ensuite, de « produire », « créer » une divinité qui aura tous les traits, à la fois surpuissants, agités, belliqueux et néfastes, d'*Istar*. En d'autres termes, de lui opposer un sosie — thème connu dans la littérature locale, et qu'on retrouve notamment dans l'*Épopée de Gilgameš* (tabl. I-III), lorsque, pour mater le héros, lui est « créé » et présenté un colosse de sa taille et de sa force, avec lequel il se mesurera d'abord : *Enkidu*. Chargé par les dieux de réaliser ce projet, qui est de sa compétence (V : 14'-21'), *Éa* s'en acquitte aussitôt (V : 23'-33'). Comme dans d'autres cas, où il doit procéder à une création impromptu d'êtres de second rang (comp. avec 14 : 219), ou éphémères, il se sert à cet effet de la « terre » qui encrasse ses ongles : il en modèle et « cuit » (il s'agit donc d'une image d'argile, ultérieurement animée) une personnalité féminine pareille à *Istar*, à qui il confère le nom-programme de *Šaltu* : « Querelle ». Car elle doit être, elle aussi, foncièrement tracassière, agressive et batailleuse : la descrip-

tion qui en est faite (V : 35'-VI : 13) est édifiante. Et il la crée dans le but affirmé de lui faire « affronter *Istar* » (V : 33'). Autrement dit, excellent connaisseur des cœurs et des âmes, il entend, non seulement mettre sous les yeux de la déesse, comme en un miroir, sa propre image en ce qu'elle a d'odieux, mais lui donner à endurer, à son tour, les mêmes avanies qu'elle impose aux autres : ainsi devrait se calmer sa démangeaison de criailleries et de bagarres.

En effet, sitôt « Querelle » sur pied, il l'envoie rencontrer et provoquer *Istar* (VI : 14-VII : 9'), « afin de l'humilier » (VI : 39). Et, très habilement, sous couleur de lui livrer le « signe particulier » : les marques de reconnaissance de son adversaire, pour qu'elle sache bien à qui elle doit s'en prendre, il la lui décrit d'une manière qui ne peut qu'exciter la jalousie de cette « Querelle » qu'il avait d'abord persuadée de sa supériorité absolue (VII : 10'-VIII : 25). C'est pourquoi, ainsi allumée, elle se précipite à la recherche d'*Istar* (VIII : 26 s.).

6. Celle-ci, informée de l'existence du nouveau personnage, veut en savoir davantage sur son compte, avant d'avoir affaire à elle : elle envoie donc aux renseignements son page *Ninšubur*¹ (II/1 : 1'-29'), lequel exécute sa mission, mais avec précaution et sans trop s'attarder — comme de loin : « pour garder la vie sauve » (25'). Le passage qui décrivait la rencontre des deux rivales est perdu (tout le début de II/II) : commençaient-elles par un crêpage de chignons en règle, ou se contentaient-elles d'un pugilat verbal ? Du moins en sont-elles aux « discours » (II : 24') lorsque le fil reprend : l'auteur aurait-il voulu présenter leur lutte déclamatoire à la manière de ces tensons, si typiques de la littérature locale (VI, § 5), chacun des deux adversaires cherchant à démontrer sa propre « supériorité » (13' et 17') ? L'importante lacune qui intervient alors (trois colonnes entières : III-V) nous dérobe peut-être une péripétie : plus loin (VII : 9), *Éa* fera compliment à *Istar* d'avoir « éliminé » (ou « chassé » ? ; radicalement, le terme employé signifie « faire sortir ») « Querelle ». Quoi qu'il en soit, dès la colonne VI, comme on le voit au lambeau qui en surnage, la rivale d'*Istar* est vaincue, et la déesse en est à faire grief à *Éa* de l'avoir suscitée (VI : 8'-13'), avant de lui demander (sans que nous sachions trop ce qui pouvait intervenir dans les deux tiers perdus de la même colonne) de « la faire disparaître » (mot à mot, selon l'idiotisme connu en akkadien : « retourner à son trou » — VII : 2' s.), requête qu'*Éa* s'empresse, apparemment, de satisfaire, d'autant plus à l'aise qu'il est bel et bien arrivé à son but : « calmer » *Istar*, en lui donnant

1. Dans les textes en sumérien, le personnage de *Ninšubur* est féminin (voir encore 11, II/1 : 29 et 11 ; 14 : 27 s.) ; dans ceux en akkadien, comme ici, il est masculin.

une leçon salutaire. De fait, sauf une ou deux traces égarées en d'obscures listes de noms divins du I^{er} millénaire¹, on ne retrouve plus, dans la littérature religieuse, de divinité *Šaltu* — « Querelle » — qui occupe une place quelconque dans le panthéon ou le culte.

7. C'est ici que se fait jour un autre plan du mythe. Au début de la colonne VI (8'), après l'affrontement perdu des deux rivales, *Ištar* reçoit tout à coup le nom inattendu d'*Agušaya*, qui lui sera donné désormais (VII : 6 ; VIII : 13), et qui devait peser d'un poids assez lourd dans le poème pour qu'il fût généralement connu sous ce vocable, comme on le lit dans le colophon conservé de la tablette II (VIII : 26) : il est plausible que la collation d'une telle épithète à *Ištar* ait été ou expliquée, ou justifiée dans un des épisodes antérieurs, malheureusement disparu. Cette désignation assez rare est toutefois connue ailleurs, en elle-même ou par des formes voisines : *Gušaya* et *Gušêa*, volontiers mises en rapport avec la bataille, les cris de guerre : c'est donc aussi, comme il fallait s'y attendre, une désignation d'*Ištar* guerrière. L'origine du nom nous échappe ; mais une étymologie, vraisemblablement « populaire », transparait dans les assonances délibérées d'une invocation à *Ištar*, au cours d'un rituel d'exorcisme : *Gušêa gâ'īsat gûšâti*², qui rapproche le mot d'un verbe *gâšu*, lequel signifie « tourner », « danser prestement en rond », et du substantif qui lui est rattaché *gûštu* (au pluriel *gûšâru/i*), « danse tournoyante », quelque chose, dirions-nous, comme « valse » : « *Gušêa* qui valse des valses », « la Valseuse ». Ces deux termes reparaissent dans notre mythe, et ce n'est certainement point par hasard : *Ištar* « valse » devant dieux et rois, démontrant ainsi sa « virilité », sa bravoure (I/II : 1) ; et, pour rappeler dans quel but avait été suscitée « Querelle » (II/VII : 11-14), autrement dit dans quelles circonstances la bellicosité d'*Ištar* avait été apaisée, on a institué, explique le texte, une « valse » annuelle et populaire, prenant place, semble-t-il, au cours de réjouissances générales (VII : 15-19 ; le mot *parsimu*, qui pourrait noter l'occasion de ces fêtes dans le calendrier, reste énigmatique). Il s'agit vraisemblablement d'un rite collectif de mouvements rythmés du corps, rattaché, nous ne savons trop comment, à la bataille, à la guerre, d'une part, et au personnage d'*Inanna/Ištar*, de l'autre. Dans le *Lugal.e* / 20 : 137, la guerre est à la fois la « danse d'*Inanna* » et la « fête des hommes » ; et, dans la *Victoire d'*Inanna* sur l'*Ebiḫ** / 10 : 38 et 97 (voir reste ici, § 13), elle est identifiée à la « danse sacrée d'*Inanna* ». Le vers 27 d'*Ištar aux Enfers* / 18 paraît bien, lui aussi, rappeler les activités saltatrices de la déesse. Et il y a de nombreux

1. O. SCHROEDER, *Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts*, n° 136 : 4 et 174 : 16.

2. E. EBELING, *Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion*, II, p. 3 b : 4.

indices pour suggérer que, dans l'exécution liturgique de telle(s) danse(s), la déesse était représentée par sa troupe de dévots et sectateurs invertis, sinon travestis, cinèdes et efféminés, que les mythes, notamment, lui rattachent de près dans leurs origines mêmes (14 : 219 ss. et § 37; 18 : 91 ss. et § 55) : munis à la fois d'attributs féminins et guerriers (voir déjà p. 180, n. 1), comme pour mieux évoquer la double personnalité de leur patronne, en même temps que leur propre ambivalence sexuelle, ils exécutaient leurs sauteries à diverses occasions liturgiques (comp. 10 : 174 s. et 17 : 17)¹.

Cette institution festive n'a de sens, au moins selon la logique du mythe, que si elle commémorait une amélioration considérable de l'état des choses antérieur à l'intervention d'*Éa* et au cours duquel *Istar* avait pu donner libre cours à ses instincts agressifs, querelleurs et producteurs de conflits. Il y a donc quelque apparence que la remuante déesse ait obtenu l'élimination définitive de sa rivale à son profit exclusif, moyennant la concession, faite à *Éa* et aux dieux (concession que voulait, en somme, obtenir le subtil et retors *Éa*), de se montrer désormais moins génératrice ou protectrice de disputes et bagarres : un peu comme, à la fin d'*Enki, ordonnateur du monde* 16, VIII, § 7 s., elle gardait, elle seule, le patronat de la Guerre et les prérogatives de vigueur, de puissance, de supériorité qu'il impliquait, mais à la condition de les démontrer moins, en renonçant à son agitation dommageable. En mémorial de quoi, la « Valse » guerrière était substituée à la Guerre, et *Istar* recevait le titre de « Valseuse » : (*A*)*gušaya*, impliquant qu'elle utiliserait désormais son excès de vitalité à « valser » plutôt qu'à batailler. On le lui rappellera par la danse annuelle, en son honneur évidemment, et au cours de laquelle, pour cette raison, la déesse devait se trouver particulièrement bien disposée envers les participants (II/VIII : 15-24). Le mythe semblé ainsi une simple étiologie de ce rituel. Mais en réalité il va plus loin.

8. Car il y a des chances que ce récit — un peu comme *Enki, ordonnateur du monde* 16 aux plus glorieux moments de la III^e dynastie d'Ur, quelque trois siècles auparavant —, composé sous le règne d'abord conquérant et donc assombri de guerres, puis triomphant, prospère et pacifique, du plus grand roi de l'époque : Hammurabi (II/VII : 24-28), ait été produit pour expliquer et célébrer en même temps la fin d'une trop longue époque de tumulte guerrier et le commencement d'une ère de paix, dont on espérait bien qu'elle serait sans fin — mythologie, non point de la Nature, mais de l'Histoire (§ 10). Voilà pourquoi il est, au bout du compte, à la gloire d'*Éa* : par son intelligence subtile et efficace, c'est encore

1. Faut-il évoquer ici les fêtes orgiaques dont il est question dans le *Poème d'Erra* /51 (XV, § 10)?

lui seul qui, recourant avec astuce au procédé du « sosie », a réussi à juguler et calmer l'impétueuse et funeste Istar guerrière. Aussi bien ce grand dieu est-il au centre de la doxologie finale (II/VIII : 15-24). Le mythe portait le nom d'*Istar-Agušaya*, mais son véritable héros, c'était le seul Éa.

10. Victoire d'Inanna sur l'Ebiḫ

9. Révélé par S. N. KRAMER dans sa *Sumerian Mythology*, p. 82 s., ce poème complet (et particulièrement bien conservé) en 184 lignes n'a pas encore fait l'objet d'une publication intégrale. Il a été restauré à partir d'une trentaine de tablettes et fragments, tous du début du II^e millénaire, par un élève de S. N. Kramer, B. L. EICHLER, dans un travail inédit destiné au fichier du *Sumerian Dictionary* de l'Université de Pennsylvanie. Un manuscrit partiel, de même époque, a été édité en 1971, par H. LIMET (dans *Orientalia*, 40, pp. 11-28). S. N. Kramer a repris tous ces travaux et préparé ainsi, pour le présent volume, un texte revu et une traduction nouvelle.

Célébration
d'Inanna comme
déesse de la
Guerre

1 Innin¹ *aux Pouvoirs redoutables, toi qui*
répands la terreur

En chevauchant ces grands Pouvoirs!
Inanna qui brandis, par son manche sacré,
Dont le sang t'éclabousse! *l'ankara*
Toi qui t'emportes en d'énormes combats,
Qui pulvérises les boucliers
Et soulèves ouragans et tempêtes!

5 Altière souveraine, Inanna,
Experte à déclencher les guerres,
Tu dévastes la terre et conquiers les pays
Par tes fleches à la longue portée!
Ici-bas et là-haut, tu as rugi comme un
Et frappé les populations! *fauve,*
Tel un aurochs gigantesque, tu t'es campée,
impatiente

D'attaquer les contrées hostiles!
Pareille à un formidable lion, de ta bouche
écumante

Tu as anéanti adversaires et rebelles!

et comme déesse
de la planète
Vénus

10 Ô ma souveraine, lorsque tu te dilates
comme le ciel,

1. Graphie probable d'Innina : voir 9 : 1/vi : 25', et p. 209 n.

- Lorsque tu t'élargis comme la terre,
 Que tu poins comme le soleil,
 En ouvrant tes immenses bras de lumière,
 Que tu circules là-haut, diffusant épouvante
 et effroi,
 Que, de ton éclat aveuglant, tu illumines la
 15 Que, parcourant les montagnes, terre,
 Tu leur lances dessus ton filet lumineux,
 Que tu baignes de tes rayons la « montagne-
 fleurie »,
 Que tu dévoiles la montagne-aux-pierres-suba,
 La sainte montagne,
 Que tu élèves fièrement ton [...],
 Comme un seigneur bienveillant et
 charmeur,
 Lorsque, parmi les combats, tu dresses avec
 orgueil ta tête
 Telle une arme dévastatrice,
 20 Alors, les têtes-noires font retentir leur chant,
 Tous les pays entonnent leur « ilulama! »¹
 enthousiaste.
- Moi aussi, je veux célébrer à soubait
 La reine des batailles, la grande fille de Sin,
 La jeune-femme Inanna!
 « Moi, dit Innin, lorsque j'ai traversé ciel et
 terre —
 25 Moi, Inanna, lorsque j'ai traversé ciel et
 terre,
 Quand j'ai franchi l'Elam et le Subir,
 Enjambé les monts des Lullubi,
 Et que je me suis dirigée vers cette montagne
 Que je me suis dirigée vers ce pays,
 Lorsque j'ai abordé ce pays, moi, Innin,
 Il ne m'a témoigné nul respect! —
 30 Lorsque moi, Inanna, j'ai abordé ce pays,
 Il ne m'a témoigné nul respect! —
 Lorsque j'ai abordé l'Ebih,
 Il ne m'a témoigné nul respect!
 Eh bien! puisqu'il ne m'a témoigné nul respect,
 Puisqu'il n'a point baisé la terre devant moi,
 Ni, de sa barbe, devant moi, balayé la poussière,
 35 Je vais porter la main sur ce pays provocateur :
 Je lui apprendrai à me craindre!

Inanna s'aperçoit
 que l'Ebih lui a
 manqué de respect

Elle décide donc
 de le détruire

1. Ilulama est une interjection d'allégresse.

Contre ses « grands-côtés », je posterai de
« grands-bœufs »

Et contre ses « petits-côtés », de « petits-boeufs » !¹

Je le piétinerai (?),

*Pour que la « danse sacrée » d'Inanna le
submerge!*

J'y porterai la guerre, j'y susciterai des combats,

40 Je tirerai (?) les flèches de mon carquois,

Je ferai défiler, en une longue salve,

Les pierres de ma fronde,

Je pousserai contre lui mon épée,

Je lancerai sur lui mon bâton-de-jet,

J'embraserai ses bosquets touffus,

45 *Je porterai la hache contre ses arbres provocants,*

Je commanderai à Gibil, feu purificateur,

D'œuvrer parmi ses champs-irrigués,

Je le ferai frapper par la (même) terreur

(Qui saisit, autrefois,) le lointain Aratta!

Telle une ville maudite par An,

Plus jamais il ne sera rebâti!

Telle une ville sur laquelle Enlil a jeté la torpeur (?)

Il ne se relèvera plus!

50 *Oui! ce pays tremblera à mon approche :*

*Ebiḡ devra proclamer ma gloire et me célébrer
à ma mesure ! »*

Elle s'y prépare

Inanna, *la fille de Sîn*,

*Revêtit donc sa cape royale et s'en enveloppa
avec grâce ;*

Orna son front du terrifique éclat-surnaturel ;

55 Disposa sur sa sainte poitrine les « rosettes »

(?) *de cornaline*;

Brandit fougueusement de sa dextre la Masse-

heptacéphale

Et chaussa les sandales (?) brillantes à ses

pieds!

et rend d'abord
visite à An

Puis elle sortit hardiment, au crépuscule,

Et suivit le chemin qui mène à la Porte-

admirable!

60 *Elle y présenta ses offrandes*

Et adressa ses salutations à An!

Et celui-ci, tout aise de voir Inanna,

S'avança et s'assit sur son trône.

Prenant de lui-même la place d'honneur!

pour lui rappeler
qu'ayant fait d'elle
la déesse de la
Guerre, elle
entend la porter
contre l'Ebiḥ, et le
soumettre

- « An! Mon père (dit-elle), je te salue! Écoute-moi!
 65 Tu m'as fait redouter de tous les dieux du ciel :
 Grâce à toi, ma parole est sans rivale en l'univers!
 Tu m'as octroyé l'anbarra, arme dévastatrice,
 Et l'antibal, et le mansium,
 Et le kigalsike, trône à la base solide;
 70 Tu m'as donné de prendre en main l'a'ansutu;
 De tendre l'arc comme [...];
 D'immobiliser au sol les chariots au sextuple
 attelage,
 Et de lancer les chars à quatre coursiers;
 De suivre raids et campagnes militaires;
 D'apparaître à leurs capitaines en des nuages
 de poussière;
 75 D'expédier les flèches de ma main;
 De partir à l'assaut des champs, des jardins,
 des bosquets;
 De faire passer la herse
 Qui nivelle les édifices des pays en révolte;
 De verrouiller vantaux et portes devant les
 assaillants!
 Tout cela, An, mon roi, tu me l'as accordé :
 Tu m'en as enseigné l'efficace!
 Tu m'as mise à la droite du chef des armées
 Qui doit détruire ce pays!
 80 Qu'il brise ses habitants comme un crâne,
 Et qu'il les jette à bas de leur montagne!
 82¹ Qu'il leur écrase la tête, à tous,
 Comme à un serpent en son trou!
 83 Qu'il les fasse errer çà et là,
 Comme un "python" descendu de sa
 colline!
 84 Qu'il établisse sa mainmise sur ce pays,
 Après l'avoir scruté et mesuré!
 85 Qu'il s'en aille mener la guerre sainte de An,
 Dont on connaît tous les inconvénients (?)!
 81 Ainsi, An, porterai-je ta gloire au loin,
 Comme on tire un cordeau,
 86 Moi, Inanna, la plus ardente des dieux,
 La plus impétueuse des Anunna!
 Car, lorsque j'ai abordé ce pays,
 Il ne m'a témoigné nul respect! —
 Moi, Inanna, lorsque j'ai abordé ce pays,

Elle réitère ses
griefs

1. C'est moi qui, par souci de clarté et pour alléger la traduction, ai transposé 81 après 85.

- Il ne m'a témoigné nul respect! —
 90 Lorsque j'ai abordé l'Ebih,
 Il ne m'a témoigné nul respect!
 Eh bien! puisqu'il ne m'a témoigné nul respect,
 Puisqu'il n'a point baisé la terre devant moi,
 Ni, de sa barbe, devant moi, balayé la poussière,
 Je vais porter la main contre ce pays
 provocateur,
 Je lui apprendrai à me craindre!
 95 Contre ses «grands-côtés», je posterai de
 «grands-bœufs»
 Et contre ses «petits-côtés», de «petits-bœufs»!
 Je le piétinerai (?)
 Pour que la «danse sacrée» d'Inanna le
 submerge!
 J'y porterai la guerre, j'y susciterai des combats,
 Je tirerai (?) les flèches de mon carquois,
 100 Je ferai défiler, en une longue salve,
 Les pierres de ma fronde,
 Je pousserai contre lui mon épée,
 Je lancerai sur lui mon bâton-de-jet,
 J'embraserai ses bosquets touffus,
 Je porterai la hache contre ses arbres
 provocants,
 105 Je commanderai à Gibil, feu purificateur,
 D'œuvrer parmi ses champs-irrigués,
 Je le ferai frapper par la (même) terreur
 (Qui saisit, autrefois,) le lointain Aratta!
 Telle une ville maudite par An,
 Plus jamais il ne sera rebâti!
 Telle une ville sur laquelle Enlil a jeté la
 Il ne se relèvera plus! torpeur (?),
 Oui! ce pays tremblera à mon approche :
 110 Ebih devra proclamer ma gloire et me
 célébrer à ma mesure!»
 Mais An, le roi des dieux, de lui répondre :
 «Ma fille veut donc abattre ce pays :
 Mais pourquoi? —
 Innin veut abattre ce pays :
 Mais pourquoi? —
 Inanna veut abattre ce pays :
 Mais pourquoi? —
 115 Elle veut abattre l'Ebih : mais pourquoi?
 Il a répandu sa crainte et sa terreur
 Jusqu'au séjour des dieux!

An cherche à la
 décourager : l'Ebih
 est redoutable

- Il a répandu son épouvante
 Jusqu'à la résidence des Anunna!
 Il a répandu sa crainte et sa terreur
 Parmi la terre entière!
 Ce pays a répandu son éclat-surnaturel
 Jusqu' sur la Montagne¹!
 120 Ses hauteurs, avec arrogance, se dressent
 jusqu'au ciel!
 Les fruits comblent ses jardins florissants :
 La luxuriance s'y étale!
 Ses arbres élancés emplissent les profondeurs
 du ciel :
 Comme ils sont beaux à voir!
 Sous leurs branches entrelacées,
 L'Ebiḥ fait circuler des couples de lions;
 Il y a laissé se multiplier à l'excès ours et cerfs;
 125 Il a fait errer çà et là des aurochs
 Parmi ses opulents herbages;
 Et des chevreuils s'accouplent entre ses
 "cèdres" montagneux!
 Sa crainte et sa terreur ne t'y laisseront pénétrer!
 Le terrifique éclat-surnaturel de ce pays,
 Nul n'y peut faire face, ô jeune-femme Inanna!
 130 Mais, lorsqu'il eut ainsi parlé,
 La Hiérodoule irritée, furibonde,
 Déverrouilla l'arsenal,
 Dont elle repoussa la porte étincelante!
 Elle en tira l'altière Bataille
 Et mit au sol l'énorme [Ouragan]!
 135 Madame apprêta (?) ses augustes flèches,
 Et empoigna le carquois!
 Elle déchaîna contre l'Ebiḥ un Déluge,
 Et y lâcha l'irrésistible Vent-mauvais!
 Madame se jeta alors à l'assaut du pays,
 140 Avançant contre lui pas à pas,
 Et donnant coup après coup de son espadon!
 Elle serra le cou de l'Ebiḥ comme une botte
 de roseaux,
 Et lui planta son croc acéré au ventre,
 En poussant de terribles clameurs, pareilles
 au tonnerre!
 145 Les rochers, propre substance de l'Ebiḥ,

Inanna se jette
 pourtant à l'assaut
 de l'Ebiḥ

1. S'agit-il de la même « Montagne » que celle dont il sera si souvent question dans les mythes de Ninurta (X, § 4)?

Croulèrent tout au long de ses flancs :
 Sur ses pentes, ainsi crevassées,
 Jetaient leur venin des vipères géantes !
 Elle maudit ses bosquets, anathématisa ses arbres,
 Fit mourir de sécheresse ses bois d'allanum,
 150 Et y bouta le feu, dont la fumée montait très
 haut !

Ainsi établit-elle son autorité sur le pays :
 Exploit qui donna à la sainte Inanna
 un sentiment de joie !

Épinicie d'Inanna

Alors, elle escalada l'Ebih et lui dit :
 « Ô montagne, tu t'es élevée, tu t'es surhaussée,
 155 Tu t'es faite superbe et attrayante,
 Puis tu t'es égalée au ciel
 Et tu t'es mise sur le trône !
 Tu as refusé de baiser la terre devant moi,
 De balayer devant moi la poussière avec ta barbe !
 160 Voilà pourquoi je t'ai abattue et jetée au sol :
 Comme un éléphant je t'ai saisie par les défenses ;
 Comme un aurochs géant, j'ai plaqué à terre
 ton large dos ;
 Comme un taureau, de toute ta hauteur
 Je t'ai précipitée à terre !
 J'ai lancé contre toi un assaut sans merci,
 Je t'ai rempli les yeux de larmes,
 165 Je t'ai mis des lamentations au cœur !
 Sur toi des oiseaux de malheur ont déjà fait
 leur nid ! »

Seconde auto-
 louange d'Inanna,
 avec les résultats
 de sa victoire

Et derechef, fière de la crainte, de la terreur,
 De l'épouvante qu'elle inspirait,
 Inanna se glorifia :
 « Mon père Enlil (dit-elle) a propagé partout
 La peur qu'on a de moi !
 En ma dextre il a placé la Masse-d'armes,
 170 Tandis que ma senestre empoigne le Sceau (?) !
 Telle une immense herse saccageuse,
 Ma hache a déchiqueté ce pays !
 Aussi ai-je élevé un temple,
 Où j'ai inauguré de grandes choses :
 Je m'y suis érigé un trône inébranlable !
 J'y ai donné aux cinèdes poignard et épée,
 175 Tambourin et tambour aux invertis,
 J'y ai changé la personnalité des travestis¹ !

1. En les transformant d'hommes en femmes, en les efféminant.

Après m'être avancée victorieuse contre ce pays,
 Y avoir fait déferler ma crue, comme un torrent,
 Et y avoir tout recouvert, comme l'inondation,
 180 J'y ai établi mon triomphe —
 J'ai établi mon triomphe sur l'Ebih!
 Pour avoir anéanti l'Ebih, ô grande fille de Sin,
 Jeune femme Inanna, gloire à toi!
 Et gloire à toi aussi, Nisaba!

Doxologie

10. Ce poème, également encadré de deux célébrations lyriques, la première (1-23) à l'adresse d'*Inanna*, l'autre (168- fin), auto-glorification de la déesse triomphante, est aujourd'hui volontiers attribué à la fille du grand Sargon d'Akkadé (2334-2279), Enheduanna, prêtresse de *Nanna* à Ur, au temps de Narâm-Sîn (2251-2218), sinon auparavant, et auteur reconnu, au moins selon la tradition, d'autres pièces notables (déjà III, § 7). Ce qui ne veut naturellement pas dire qu'il serait sorti exactement tel que nous le lisons des mains de cette grande dame. Un peu comme le précédent : 9 : § 8, et d'autres encore : 20 s. ; 51, il appartient à ce que l'on peut appeler la « mythologie de l'histoire », c'est-à-dire que, n'ayant point pour but, comme la plupart des mythes, de rien expliquer de la constitution ou du bon fonctionnement de l'univers, il prétend seulement éclairer un événement considérable et d'intérêt universel (ou du moins jugé tel dans le pays et à l'époque), à la lumière de l'intervention des dieux, qui, par-delà les mouvements de ses acteurs identifiables, sont censés l'avoir décidé et mené à terme (voir, du reste, 51). Cet événement, c'est la mainmise sur le territoire de l'Ebih.

11. Ebih, ou Abih, que les Sumériens écrivaient En.ti, est le nom, peut-être d'origine sémitique, de l'actuel Djebel Hamrîn, chaîne de collines dont le sommet ne dépasse pas 300 m, impressionnantes, pourtant, ça et là, dans un pays aussi désespérément plat. Elles constituent comme une avancée occidentale du Zagros et s'étendent, du sud-est au nord-ouest, sur environ 250 km, depuis les alentours de Meturnu/Meturnat, sur la rive gauche de la Diyala, jusqu'en dessous de l'embouchure du petit Zab, affluent oriental du Tigre. Ce territoire avait son importance : seule barrière orographique sur le sol sans relief de la Mésopotamie, il semble depuis toujours l'avoir pratiquement comme coupée en deux, tant sur le plan ethnique et linguistique que politique, en séparant la partie Nord — que nous connaissons sous le nom d'Assyrie, et dont la plus vieille capitale se trouvait précisément installée à l'extrémité occidentale de la chaîne — de la partie Sud : anciennement Akkad et Sumer, plus tard notre Babylonie. C'est peut-être ce rôle, joint à la dévotion que les anciens Sémites, au moins, paraissent avoir

toujours portée aux « montagnes » et hauteurs, qui a valu à l'Ebiḫ d'être considéré, autrefois, comme un personnage surnaturel, tenu pour divin et qui a joué, à ce titre, un rôle discret dans la dévotion populaire, depuis avant l'époque de Sargon d'Akkadé jusqu'en plein II^e millénaire, voire plus tard.

Hors la présence d'E/Abiḫ dans les témoignages les plus explicites de cette dévotion : les anthroponymes¹, nous n'avons, au III^e millénaire et au début du II^e, pas plus d'une demi-douzaine de mentions de l'entité géographique elle-même et, à ma connaissance, on n'y a jamais encore fait de fouilles sérieuses : nous ignorons donc tout de son écologie, de la population qui l'habitait et de son histoire. En dépit de l'origine possiblement sémitique du nom d'A/Ebiḫ, les collines en question ont pu se trouver occupées depuis longtemps par des représentants de ces populations « montagnardes » localisées à l'est, et en particulier dans le Zagros, et dont les mythes de *Ninurta* s'occupent abondamment (20 s.) : un certain nombre de traits, dans notre poème, pointent dans cette direction (17 ; 119 ; 145 ; 154, par exemple), et *Inanna*, lorsqu'elle « se dirige », ici, « vers l'Ebiḫ », l'aborde depuis l'est et vient du sud-est (26 s.), comme si elle rentrait d'une tournée victorieuse dans les marches orientales. La teneur de notre mythe présente la région comme un pays boisé et fertile en bosquets, arbres et « champs irrigués » (44-46 et //103-105 ; 121 s. ; 148 s.), avec des parties sauvages, sans doute (122-126), mais d'autres cultivées et fertiles, voire, semble-t-il, plus ou moins urbanisées (48 s. et //), et la population comme une force politique, économique et militaire (116-129 ; 154 s.).

12. Or ce territoire, indépendant, a refusé de se soumettre à *Inanna* (29-35 et // ; 116 s. ; 154 s.), c'est-à-dire, évidemment, au pouvoir et à la civilisation qu'elle patronnait et représentait, lesquels s'étaient pourtant rendus maîtres des territoires les plus fameux alentour (26 s.). Si une telle situation générale transparait avec la dernière clarté dans le récit — même, la chose va de soi, compte tenu de l'emphase du style —, notre ignorance, tout autant de l'histoire interne de l'Ebiḫ que de bien des péripéties en Sumer-Akkad avant la fin du III^e millénaire, nous interdit de supputer les circonstances précises de la conquête qui fait l'objet patent du présent récit. En rappelant que l'*Inanna/Istar* belliqueuse, ici montrée, avant tout, en action (1-9 ; 22 s. ; 35 s. et // ; 65-87 ; 131 s. ;

1. On se souviendra qu'en Mésopotamie (comme dans tout le monde sémitique ancien), les noms propres de personnes étaient volontiers des sortes d'exclamations pieuses autour d'un nom de divinité, et qu'ils témoignent donc, et de la dévotion que l'on manifestait aux personnages divins en question, et des relations qu'on leur imputait avec leurs fidèles. On peut citer ici *Ebiḫ-Il* : « *Ebiḫ*-est-dieu ! » (antérieur à 2300) ; *Abi-Ebiḫ* : « Mon-père-c'est-*Ebiḫ* ! » (fin du III^e millénaire), etc.

168-171, etc.), était non seulement, selon toute probabilité, d'origine sémitique, mais qu'elle a joué, de fait, le rôle de véritable patronne de Sargon et de sa dynastie, en leur ville d'Akkadé, dont elle était la divinité poliade, on a pensé¹ que les événements ici recouverts du voile surnaturel du mythe ont dû se dérouler du temps de cette dynastie (à laquelle appartenait, après tout, son auteur présumé, Enheduanna), et que le poème, en fait, commémore et surtout explique par son côté surnaturel quelque victoire retentissante de Sargon ou d'un de ses successeurs sur l'Ebiḫ, finalement agrégé, au moins un temps, à l'Empire : c'est sans doute ce conquérant en personne qui apparaît, aux vers 79 s., sous le titre de « chef des armées qui doit conquérir ce pays ».

13. Une pareille interprétation est tout à fait plausible. Mais c'est peut-être trop simplifier les choses que de les ramener à ce propos. Il est en effet frappant, tout d'abord, que si le récit présente *Inanna* avant tout sous son aspect guerrier, il ne néglige pas ses autres caractères — à la différence d'*Agušaya* (9), par exemple. Dans le passage éloquent 10-18, il la décrit formellement aussi sous ses apparences astrales et lumineuses, autrement dit comme la déesse-étoile, la déesse de la planète Vénus. Il identifie même son avancée conquérante au progrès de l'astre, qui éclaire peu à peu, en suivant son orbite, les territoires au-dessus desquels il apparaît (voir, en particulier, 12-15, où le sens du mot « filet » est volontairement ambigu : à la fois les rets du chasseur et le rayonnement tentaculaire de l'étoile) : comme pour joindre les deux faces, stellaire et belliqueuse, de la déesse, et suggérer discrètement la portée « éclairante », autrement dit : civilisatrice, des conquêtes patronnées par elle. D'autre part, l'*Inanna* déesse de l'Amour n'est pas oubliée ici : elle apparaît, et sous son nom propre de « Hiérodoule » (131 ; et ainsi est-elle appelée juste au moment de déclarer la guerre !); et par ses relations préférentielles avec *An* (52-81 ; 111-129) ; et par les allusions aux fêtes plus ou moins obscènes, comme nous dirions, instituées en son honneur et au cours desquelles officiaient notamment des prostitués (174-176) : autant de traits qui appartiennent de soi à l'*Inanna* sumérienne d'Uruk. Tout se passe même comme si, avant de se décider à attaquer l'Ebiḫ, elle (= ceux qu'elle personnifie) avait éprouvé le besoin de consulter *An*, dans son temple d'Uruk (52-78), et s'était finalement résolue au combat en dépit de la réticence du dieu — allusions qui nous voilent sans doute des données à la fois historiques, politiques et religieuses oubliées. Ici aussi, l'unité de la personne de la déesse est subtilement soulignée : c'est bien l'*Inanna* belliqueuse et vic-

1. C. WILCKE, p. 56 s. de son article *Politische Opposition nach sumerischen Quellen* (dans *La Voix de l'opposition en Mésopotamie*).

torieuse qui, après son triomphe et pour le célébrer, « s'élève un temple » (à Uruk ? ou bien serait-ce en l'Ebiḫ même ?), et s'y « inaugure de grandes choses », en instituant, pour l'y fêter, des groupes d'hommes ambigus et féminisés (174-176), dont nous savons fort bien, d'autre part, qu'ils jouaient un rôle important en des cérémonies plus ou moins licencieuses, à Uruk notamment, avec tout à la fois leurs armes, leurs instruments de musique et leurs déguisements et attributs féminins (voir encore § 7), un ensemble qui évoquait pareillement la riche personnalité de leur patronne : guerrière et dédiée à l'amour et à la joie. Un autre trait encore pourrait bien rapprocher, autour d'*Inanna*, la Guerre et la Fête : un peu comme dans le mythe précédent (9 : § 7) où la martiale déesse était, en fin de compte, décorée du nom de « Valseuse » (*Agušaya*) et où les combats déclenchés par elle se trouvaient remplacés par une sauterie cérémonielle particulière, la danse tournoyante dite *gūštu*, la Guerre est comparée, ici, à la « danse sacrée d'*Inanna* » (38 et 11).

14. Comme les autres mythes, la *Victoire d'Inanna sur l'Ebiḫ* doit donc se déchiffrer sur plus d'une portée. Il commémore, et surtout il explique, par recours à des causes surnaturelles, les seules véritables et dernières aux yeux de ses usagers, une conquête fameuse des souverains mésopotamiens sur cet ultime obstacle à l'unification du territoire entier, depuis le golfe Persique jusqu'aux montagnes du Nord. Il fournit, d'autre part, l'étiologie de fêtes plus ou moins scabreuses où le sexe et la guerre paraissent avoir été réunis, en l'honneur d'*Inanna*, moyennant danses, parades, mimes, sans doute plus ou moins parodiques du combat, et avec des armes, mais brandies par des guerriers transformés en femmes — et parce que leur patronne était Femme par excellence, et parce que, dans et par sa personne, la Guerre n'était pas loin de l'Amour¹ : elle pouvait y surgir, et elle pouvait y conduire. Il réaffirmait aussi la profonde et insécable unité d'une déesse capable, tout à la fois, de promouvoir l'Amour, sous toutes ses formes, même les plus « marginales », d'illuminer la terre de son éclat céleste, et d'organiser, lancer et conduire jusqu'à la victoire les guerres contre les plus inexpugnables ennemis.

INANNA/IŠTAR AMOUREUSE

15. Les mythes qui tournent autour d'elle sont de loin les plus nombreux, et surtout les plus riches. Le premier, toutefois, ne la présente comme telle que dans sa partie liminaire, malheureuse-

1. Sur ce point, notamment, voir l'article cité p. 66, n. 2.

ment perdue presque toute, et ne s'occupe plus, ensuite, de ses activités galantes. Aussi peut-on le mettre ici en tête, par manière de transition.

11. Inanna et Enki

16. C'est le titre que nous donnons à une pièce interminable (autour de 800 vers, dans son intégralité), et littérairement médiocre, qui nous est parvenue en deux tablettes raccordées, d'environ 400 lignes chacune, réparties sur six colonnes. Les lacunes y sont nombreuses, on ne s'en avisera que trop en cours de lecture ; mais le grand nombre de reprises intégrales, mot pour mot, de longues tirades entières — procédé poétique (III, § 10), poussé ici *ad nauseam* — nous est, par compensation, secourable, en nous permettant de restituer avec quelque assurance un certain nombre de morceaux perdus. À ce manuscrit unique, dont le texte, sur quelques points, s'est complété de deux ou trois débris récupérés et ajustés, on peut seulement adjoindre, aujourd'hui, une poignée de lambeaux erratiques d'autres copies. Tous sont du premier tiers du II^e millénaire. Dans sa *Sumerian Mythology*, p. 64 ss., S. N. KRAMER avait donné un premier résumé de l'œuvre, agrémenté de quelques passages traduits. Depuis, en 1973, Mme G. FARBER-FLÜGGE a édité et commenté tout ce qu'il nous en reste dans son ouvrage *Der Mythos « Inanna und Enki » unter besonderer Berücksichtigung der Liste der m e*. C'est ce travail, entièrement revu et repris par S. N. Kramer, qui fonde la traduction que voici.

Autoglorification
d'*Inanna* et projet
de voyage auprès
d'*Enki*

I/1 : 1-60 : sont trop lacunaires pour une traduction suivie. On y entrevoit seulement qu'*Inanna*, partie en la steppe rejoindre « le Pasteur », son amant — sans doute *Dumuzi*, comme on le verra plus loin : 13-19 —, pour coucher avec lui, tombe en admiration devant son propre sexe « si ravissant », dit-elle, et entonne une autoglorification. Elle termine en se déclarant résolue à se rendre à Éridu présenter ses devoirs à *Enki* et « lui adresser une prière » : sans doute pour obtenir de lui, comme on le verra par la suite, les Pouvoirs culturels, desquels son séjour parmi la lande austère et fruste lui aurait fait sentir plus vivement le manque et le besoin. —

Le voyage
à Éridu

1' Lors, Inanna, la jeune-femme [...],
La sainte Inanna, toute seule, fit route
Vers l'Apsû d'Enki, à Éridu.

[Elle] n'était pas encore à un mille du palais
d'Éridu,

- 5' Qu'à ce moment précis, le Sage
Détenteur des Pouvoirs du ciel et de la terre,
Et capable de pénétrer, de loin, même le
cœur des dieux,
[Enki, roi de l'Apsû, l'omniscient,
Convoqua [Isimud, son page]
Et lui donna les instructions que voici :
« [Viens çà, mon page,] et écoute-moi bien...

II : 1-4 : perdue. —

- 5 La jeune-femme Inanna
Est sur le point [d'entrer] en l'Apsû d'Éridu —
Inanna [va pénétrer] en l'Apsû d'Éridu :
Eh bien ! lorsque la jeune-femme
Sera entrée en l'Apsû d'Éridu —
Lorsque Inanna aura pénétré en l'Apsû d'Éridu,
Donne-lui à manger de la pâtisserie au beurre,
10 Et qu'on lui verse de l'eau fraîche, régal du
cœur !
Par-devant le Lion¹, [offre]-lui de la bière !
Reçois-la en amie, traite-la en alliée :
À la table sacrée, à la table céleste,
Souhaite la bienvenue à la sainte Inanna ! »
15 Quand il eut ainsi parlé,
Isimud fit le plus grand cas
De ce que lui avait mandé son souverain.
Il introduisit la jeune-femme en l'Apsû
d'Éridu —

L'arrivée
et le banquet

- En l'Apsû d'Éridu, il introduisit Inanna.
Inanna pénétra donc en l'Apsû d'Éridu,
20 Et, une fois entrée en l'Apsû d'Éridu,
Elle se délecta de pâtisserie au beurre,
Et on lui versa de l'eau fraîche, régal du cœur !
Par-devant le Lion, Isimud lui offrit de la bière :
Il la reçut en amie, la traita en alliée !
25 À la table sacrée, à la table céleste,
Il souhaita bienvenue à la sainte Inanna.
Et Enki, côte à côte avec Inanna, en l'Apsû,
D'entonner de la bière et de lamper du vin,
Leurs gobelets pleins à verser,

1. Sur le Lion d'Éridu, voir déjà p. 148, n. 1.

Les cadeaux d'Enki
à Inanna, après
boire :

les Pouvoirs [1-5]

[6-10]

[11-15]

[16-21]

[22-27]

[28-34]

- 30 *Trinquant à qui mieux mieux au Ciel et à la
Humant, sans se presser, Terre,
Aux hanaps [creux comme des chaloupes (?)] !
La bière bue, le vin apprécié,
Enki dit à son page Isimud :
« Viens çà, mon page, et écoute-moi bien !
35 Par mon prestige ! par mon Apsû !
À la sainte Inanna, ma fille, je vais offrir,
Sans que nul m'en empêche,
L'Office de En ; celui de Lagal ; la Fonction
sacrée ;
L'auguste Couronne légitime et le Trône
Et Inanna les prit. royal ! »
« Par mon prestige ! par mon Apsû !
40 À la sainte Inanna, ma fille, je vais offrir,
Sans que nul m'en empêche,
L'auguste Sceptre ; le Bâton de commandement ;
le noble Manteau ;
Le Pastorat et la Royauté ! »
Et Inanna les prit.
« Par mon prestige ! par mon Apsû !
À la sainte Inanna, ma fille, je vais offrir,
Sans que nul m'en empêche,
45 L'Office d'Egizi ; celui de Nindingir ; celui
d'Isib ;
Celui de Lumah et celui de Gudu ! »
Et Inanna les prit.
« Par mon prestige ! par mon Apsû !
À la sainte Inanna, ma fille, je vais offrir,
Sans que nul m'en empêche,
La Véridicité ; le /la... ; le /la... ; la Descente
aux Enfers ;
Le Retour des Enfers ; le Travestisme ! »
50 Et Inanna les prit.
« Par mon prestige ! par mon Apsû !
À la sainte Inanna, ma fille, je vais offrir,
Sans que nul m'en empêche,
Le Poignard-et-matraque ; l'État de Cinède ;
l'Habit noir ;
L'Habit polychrome ; la Chevelure-rejetée-
sur-la-nuque,
Et la Chevelure-nouée-sur-la-nuque ! »
Et Inanna les prit.
55 « Par mon prestige ! par mon Apsû !
À la sainte Inanna, ma fille, je vais offrir,*

- Sans que nul m'en empêche,
 Le/la...; le/la...; le/la...; le/la...;
 Le/la...; le/la... et le/la...; !»
 Et Inanna les prit.
 [35-40] «Par mon prestige! par mon Apsû!
 60 À la sainte Inanna, ma fille, je vais offrir,
 Sans que nul m'en empêche,
 L'Étendard; le Carquois; l'Érotisme; le
 Baiser-amoureux,
 La Prostitution et le "Vite-fait" (?)!»
 Et Inanna les prit.
 [41-46] «Par mon prestige! par mon Apsû!
 À la sainte Inanna, ma fille, je vais offrir,
 Sans que nul m'en empêche,
 65 Le Franc-parler; l'Hypocrisie; la Flatterie;
 le/la...;
 L'État d'oblate d'Inanna et la sainte
 Et Inanna les prit. Taverne!»
 [47-52] «Par mon prestige! par mon Apsû!
 À la sainte Inanna, ma fille, je vais offrir,
 Sans que nul m'en empêche,
 Le saint Nigingar; le/la... divin(e); la
 Hiérodulie-céleste (?);
 L'Orchestre sonore; l'Art du chant et l'Office
 d'Ancien!»
 70 Et Inanna les prit.
 [53-59] «Par mon prestige! par mon Apsû!
 III : 1 À la sainte Inanna, ma fille, je vais offrir,
 Sans que nul m'en empêche,
 L'Office de la Guerre; l'Autorité militaire; la
 Perfidie;
 La Loyauté; le Sac des villes;
 La Pratique des Lamentations et le
 Et Inanna les prit. Contentement!»
 [60-64] «Par mon prestige! par mon Apsû!
 5 À la sainte Inanna, ma fille, je vais offrir,
 Sans que nul m'en empêche,
 La Rouerie (?); la Rébellion; la Prospérité; la
 Circulation;
 Et la Sécurité de l'habitat!»
 Et Inanna les prit.
 [65-72] «Par mon prestige! par mon Apsû!
 À la sainte Inanna, ma fille, je vais offrir,
 Sans que nul m'en empêche,
 10 Les Techniques du Bois; du Métal; (de) l'Écriture;*

*De la Fonderie; du Cuir; des Étoffes;
De l'Architecture et de la Vannerie!»*

Et Inanna les prit.

[73-81]

*«Par mon prestige! par mon Apsû!
À la sainte Inanna, ma fille, je vais offrir,
Sans que nul m'en empêche,
L'Intelligence; le Savoir-faire; les saintes*

Ablutions;

*L'Enclos d'engrais; l'Entassement des braises;
La Bergerie; le Respect; la Révérence et la*

15 *Et Inanna les prit. Retenue!»*

[82-88]

*«Par mon prestige! par mon Apsû!
A la sainte Inanna, ma fille, [je vais offrir,
Sans que nul m'en empêche],
Le Mensonge-et-acrimonie (?); l'Art*

d'allumer le Feu;

*[L'Art de l'éteindre; le Travail obligatoire;
le/la...;*

La Réunion de la famille et la Génération]!»

Et Inanna les prit.

[89-94]

20 *«Par mon [pres]tige! par [mon Apsû]!
[À] la sainte Inanna, [ma fille], je vais offrir,
Sans que nul m'en empêche,
La Controve[rse]; la Victoire; l'Art de Conseiller;
Celui d'Apaiser; celui de Juger et celui de
Décider]!»*

Et Inanna les prit!

*Inanna s'affirme
propriétaire des
Pouvoirs.*

— Dans la lacune d'environ 45 lignes (fin de la colonne III) qui interrompait alors le récit, devaient figurer d'abord les dernières séries ([95-106] (voir plus loin, II/VI : 20-31) des Pouvoirs offerts par *Enki* à sa fille. Celle-ci paraît alors s'être trouvée en butte aux questions, ou aux mises en doute, d'un tiers — nous ignorons qui — concernant le trésor ainsi passé entre ses mains. Elle protestait en affirmant, à propos de chacun des cadeaux, épelés un à un, le tenir bel et bien d'*Enki*. Entre-temps, le texte est passé à la colonne IV, dont les 38 premières lignes ont disparu; il ne reste donc que les Pouvoirs [56 ss.]. Dans un texte aussi long, rabâcheur et fastidieux, il m'a paru inutile de restituer au moins la liste des 55 premiers, puisque, après l'avoir déjà suivie plus haut (I/II : 36 ss.), on la retrouvera entière en II/V : 1 ss. —

- [56] IV : 39 « ...[La Lo]yaut[é, il me l'a baillée]!
Le Sac des villes, [il me l'a baillé]!
La pratique des Lamentations, il me l'a baillée!
Le Contentement, il me l'a baillé!
- [60] *La Rouerie (?), il me l'a baillée!*
La Rébellion, il me l'a baillée!
- 45 *La Prospérité, il me l'a baillée!*
La Circulation, il me l'a baillée!
La Sécurité de l'habitat, il me l'a baillée!
- [65] *La Technique du Bois, il me l'a baillée!*
Celle du Métal, il me l'a baillée!
- 50 *Celle de l'Écriture, il me l'a baillée!*
Celle de la Fonderie, il me l'a baillée!
Celle du Cuir, il me l'a baillée!
- [70] *Celle des Étoffes, il me l'a baillée!*
Celle de l'Architecture, il me l'a baillée!
- 55 *Celle de la Vannerie, il me l'a baillée!*
L'Intelligence, il me l'a baillée!
Le Savoir-faire, il me l'a baillé!
- [75] *Les saintes Ablutions, il me les a baillées!*
L'Enclos d'engrais, il me l'a baillé!
- 60 *L'Entassement des braises, il me l'a baillé!*
La Bergerie, il me l'a baillée!
Le Respect, il me l'a baillé!
- [80] *La Révérence, il me l'a baillée!*
La Retenue, il me l'a baillée!
- 65 *Le Mensonge-et-acrimonie (?), il me les a baillés!*
L'Art d'allumer le Feu, il me l'a baillé!
L'Art d'éteindre le Feu, il me l'a baillé!
- [85] *Le Travail obligatoire, il me l'a baillé!*
Le/la..., il me l'a baillé(e)!
- 70 *La Réuni[on de la famille, il me l'a baillée]!*
[La Généra]tion, [il me l'a baillée]!
La Controverse, [il me l'a baillée]!
- [90] *La Victoire, [il me l'a baillée]!*
L'Art de consei[ller, il me l'a baillé]!

— Dans la cassure qui suit (les quelques lignes finales de la colonne IV et une trentaine au début de la V), outre la fin de la liste des Pouvoirs baillés à Inanna, quelque obstacle devait se présenter au départ de cette dernière. Quand le texte reprend, *Enki*, encore dans les fumées de la boisson, donne ordre que l'on assure ce départ sans encombre : —

Inanna

s'en retourne à
Uruk, y porter les
Pouvoirs qu'elle a
obtenus

v : 31' [Enki appela donc Isimud, son page] :
[« Isimud, mon bon page, céleste personnage] !
— Me voici, [ô mon roi Enki] ! À tes ordres !
Commande !

— Inanna veut rentrer à [Uruk]-Kul'aba,
35' Elle va repartir vers le [... (du) ?] soleil :
Qu'elle y parvienne sans encombre, je
l'ordonne ! »

Et la sainte Inanna, rassemblant tous les Pouvoirs,
Les chargea sur le Bateau céleste,
Qu'elle démarra du quai !

Mais Enki, revenu
à lui, la veut
retenir

Mais, dissipés les effets de la bière,
40' Les effets de la bière dissipés pour Enki,
Le grand Seigneur considéra son saint [palais
d'Engur] —

Le Seigneur examina l'Apsû —
Enki, le souverain, porta ses regards sur Éridu,
Puis il manda Isimud, son page :

45' « Isimud, mon bon page, céleste personnage !
— Me voici, ô mon roi Enki ! À tes ordres !
Commande !

[1-5]

— Où sont passés l'Office de En ; celui de Lagal ;
La Fonction sacrée ; l'auguste Couronne
Et le Trône royal ? légitime
— Mon roi les a offerts à sa fille !

[6-10]

— Où sont passés l'auguste Sceptre ; le
Bâton de commandement ;
Le noble Manteau ; le Pastorat et la Royauté ?

50' — Mon roi les a offerts à sa fille !
— Où sont passés l'Office d'Egizi ; celui de
Nindingir ;

[11-15]

Celui d'Isib ; celui de Lumah et celui de Gudu ?
— Mon roi les a offerts à sa fille !

[16-21]

— Où sont passés la Véridicité ; le/la... ;
le/la... ;
La Descente aux Enfers ; le Retour des Enfers
Et le Travestisme ?

[22-27]

— Mon roi les a offerts à sa fille !
55' — Où sont passés le Poignard-et-matras ;
l'État de Cinède ;
L'Habit noir ; l'Habit polychrome ;
La Chevelure rejetée sur la nuque
Et la Chevelure nouée sur la nuque ?
— Mon roi les a offerts à sa fille !

- [28-34] — Où sont passés le/la...; le/la...; le/la...;
 Le/la...; le/la... et le/la...? le/la...;
 — Mon roi les a offerts à sa fille!
- [35-40] — Où sont passés l'Étendard; le Carquois;
 l'Érotisme;
 Le Baiser-amoureux; la Prostitution et le
 « Vite-fait » (?) ?
- 60' — Mon roi les a offerts à sa fille!
- [41-46] — Où sont passés le Franc-parler;
 l'Hypocrisie; la Flatterie;
 Le/la...; l'État d'oblate d'Inanna et la
 sainte Taverne ?
- Mon roi les a offerts à sa fille!
- [47-52] — Où sont passés le [saint Nigingar];
 le/la... divin(e);
 La Hiérodulie-céleste; l'Orchestre sonore;
 L'Art du Chant et l'Office d'Ancien ?
 — Mon roi les a offerts à sa fille!

— La suite de l'énumération est perdue dans les quelque 3 ou 4 lignes qui terminaient la colonne V, et la trentaine du début de la VI. Ce qui subsiste de la seconde moitié de cette dernière colonne est en trop piètre état pour nous permettre de discerner la suite des événements et comment *Enki*, ses esprits retrouvés, réagissait en constatant qu'*Inanna* avait emporté, en direction d'*Uruk*, tous les Pouvoirs qu'il lui avait imprudemment offerts. Une « Grenouille » paraît avoir joué ici un rôle : mais lequel ? —

La poursuite du
 bateau d'*Inanna* :
 première étape

- II/1 : 1 Le *Pr[ince]*, alors, s'*adr[essa]* à *Isimud*, son
 [page] —
 [Enk]i convo[qua] son bon page, céleste
 personnage :
 « *Isimud*, mo[n] bon page, [céleste per]sonnage !
 — Me voici, ô mon roi *Enki* ! À tes ord[re]s !
 Commande] !
 5 — [O]ù [se trouve donc à présent] le Bateau
 céleste ?
 — Il est juste [accosté] au Quai-de- ... !
 — Bien ! Que les *Enkum* s'en emparent ! »
 Et le page *Isimud* de s'adresser à la sainte *Inanna* :
 « Ma reine, [ton père] m'a envoyé [te] trouver —
 10 [To]n [père] m'a envoyé te trouver, [Inanna] !
 Et ce que [ton père] m'a dit est fort grave ;

Ce que m'a dit Enki est fort grave !
 On ne peut faire fi d'ordres aussi
 solennels ! »

La sainte Inanna lui répondit :

15 « Qu'est-ce qu'il t'a dit, [mon père] ?

Qu'est-ce qu'il t'a [commandé] ?

Quels sont ces [ordres so]lennels

Dont on ne peut faire fi ?

— [Mon roi] m'a dit —

[Enki] m'a commandé :

« [Inanna peut rentrer à Uruk]

Mais le Bateau céleste, tu dois le [ramener] à
 Éridu ! »

20 Et la sainte Inanna de [rét]orquer à Isimud :

« Comment mon père a-t-il pu

Changer sa volonté à mon égard,

Violer la promesse qu'il m'avait faite,

Discréditer ses ordres explicites en ma faveur ?

M'aurait-il donc [parlé] captieusement ?

[Se serait-il] adressé à moi [fallacieusement] ?

25 Est-ce par fourberie

Qu'il invoquait "son prestige", "son Apsû" ?

Par trahison qu'il t'a expédié vers moi ? »

À peine avait-elle achevé ces propos,

Que les Enkum mirent la main sur le Bateau
 céleste.

Mais Inanna fit appel à Ninšubur, son

assistante :

30 « Viens çà, ma fidèle assistante de l'Éanna !

Mon assistante aux paroles habiles !

Ma messagère aux discours efficaces !

Ta main n'a pas touché l'eau ! Ton pied n'a
 pas touché l'eau ! »

Ainsi Inanna sauva-t-elle, et le Bateau céleste,

Et les Pouvoirs qu'on lui avait offerts !

Seconde étape

35 Le Prince, derechef, s'adressa à Isimud, son

page —

Enki, convoqua son bon page, céleste

personnage :

« Isimud, mon bon page, céleste personnage !

— Me voici, ô mon roi [En]ki ! À tes ordres !

Commande !

— Où se trouve donc à présent le Bateau

[céleste] ?

40 — Il est juste accosté au saint-[...] !

— Bien ! Que les Cinquante Géants d'Éridu
s'en emparent ! »

Et le page Isimud de s'adresser à la sainte

Inanna :

« Ma reine, ton père m'a envoyé te trouver ! —

Ton père m'a envoyé te trouver, Inanna !

45 Et ce que ton père m'a dit est fort grave ;

Ce que m'a dit Enki est fort grave !

On ne peut faire fi d'ordres aussi solennels ! »

La sainte Inanna lui répondit :

« Qu'est-ce qu'il t'a dit mon père ?

Qu'est-ce qu'il t'a commandé ?

50 Quels sont ces ordres solennels

Dont on ne peut faire fi ?

— Mon roi m'a dit —

Enki m'a commandé :

« Inanna peut rentrer à Uruk,

Mais le Bateau céleste, tu dois le ramener à
Éridu ! »

Et la sainte Inanna de rétorquer à Isimud :

55 « Comment mon père a-t-il pu

Changer sa volonté à mon égard,

Violer la promesse qu'il m'avait faite,

Discréditer ses ordres explicites en ma faveur ?

M'aurait-il donc parlé captieusement ?

Se serait-il adressé à moi fallacieusement ?

Est-ce par fourberie

Qu'il invoquait "son prestige", "son Apsû" ?

60 Par trahison qu'il t'a expédié vers moi ? »

À peine avait-elle achevé ces propos

Que les Cinquante Géants d'Éridu

Mirent la main sur le Bateau céleste !

Mais Inanna fit appel à [Ninšubur, s]on

assistante :

« Viens çà, [ma] fidèle assistante [de l'Éanna],

65 [Mon] assistante aux paroles habiles,

Ma messagère aux discours efficaces !

Ta main n'a pas touché l'eau ! Ton pied n'a
pas touché l'eau ! »

Ainsi Inanna sauva-t-elle et le Bateau céleste,

Et les Pouvoirs qu'on lui avait offerts !

II : 1 [Une troisième fois, le Prince s'adressa à

Isimud, son page] —

Enki [convoqua son bon page, céleste

personnage] :

« Isim[ud, mon bon pa]ge, céleste personnage !
— Me voici, ô mon roi Enki ! À tes ordres !

[Commande] !

5 — Où se [trouve] donc à présent le Bateau
céleste ?

— Il est juste [accosté] au Monticule de [...] !

— [Bien ! Que les] Cinquante [Laḥamu de
l'Engur] s'en [empa]rent ! »

Et le page Isimud de s'a[dresser] à la sainte

Inanna :

« Ma reine, ton père m'a envoyé te trouver —

10 Ton père m'a envoyé te trouver, [Inanna] !

Et ce que [ton] père m'a dit est fort grave !

Ce que m'a dit Enki est fort grave ;

On ne peut faire fi d'ordres aussi solennels ! »

La sainte [Inanna] lui répondit :

15 « Qu'est-ce qu'il t'a dit, [mon père] ?

Qu'est-ce qu'il t'a commandé ?

Quels sont ces-[ordres] solennels

Dont on ne peut faire fi ?

— Mon roi m'a dit —

Enki m'a commandé :

“Inanna peut rentrer à Uruk,

Mais le Bateau céleste, tu dois le ramener à
Éridu !” »

20 Et la sainte Inanna de rétorquer à Isimud :

« Comment mon père a-t-il pu

Changer sa volonté à mon égard,

Violer la promesse qu'il m'avait faite,

Discréditer ses ordres explicites en ma faveur ?

M'aurait-il donc parlé captieusement ?

Se serait-il adressé à moi fallacieusement ?

25 Est-ce par fourberie

Qu'il invoquait “son prestige”, “son Apsû” ?

Par trahison qu'il t'a expédié vers moi ? »

À peine avait-elle achevé ces propos

Que les Cinquante Laḥamu de l'Engur

Mirent la main sur le Bateau céleste.

Mais Inanna fit appel à Ninšubur, son assistante :

30 « Viens çà, ma fidèle assistante de l'Éanna,

Mon assistante aux paroles habiles,

Ma messagère aux discours efficaces !

Ta main n'a pas touché l'eau ! Ton pied n'a
pas touché l'eau ! »

Ainsi Inanna sauva-t-elle, et le Bateau céleste,

Quatrième étape

Et les Pouvoirs qu'on lui avait offerts !

35 Une quatrième fois, le Prince s'adressa à

Isimud, [son page] :

Enki convoqua son bon page, céleste personnage :

« Isimud, *mon bon page, céleste personnage!*

— *Me voici, ô mon roi Enki ! À tes ordres !*

Commande !

— Où se trouve donc à présent le Bateau

c[éleste]?

40 — *Il est juste accosté au Monticule du*

Champ!

— Bien! Que les Gros Poissons, en

l'entrechoquant, s'en emparent ! »

Et le page Isimud de s'adresser à la sainte

Inanna :

« Ma reine, ton père m'a envoyé te trouver —

Ton père m'a envoyé te trouver, Inanna !

45 Et ce que ton père m'a dit est fort grave ;

Ce que m'a dit Enki est fort grave !

On ne peut faire fi d'ordres aussi solennels ! »

La sainte Inanna lui répondit :

« Ou'est-ce qu'il t'a dit, mon père ? »

Ou'est-ce qu'il t'a commandé?

50 *Quels sont ces ordres solennels*

Dont on ne peut faire fi?

— Mon roi m'a dit —

Enki *m'a commandé :*

'Inanna *peut rentrer à Uruk,*

Mais le Bateau céleste, tu dois le ramener à

Éridu !'' »

Et la sainte Inanna de rétorquer à Isimud :

55 « Comment mon père a-t-il pu

Changer sa volonté à mon égard,

Violer la promesse qu'il m'avait faite,

Discréditer ses ordres explicites en ma faveur?

M'aurait-il donc parlé captieusement?

Se serait-il adressé à moi fallacieusement?

Est-ce [par fourberie]

Où il invoquait "son prestige", "son Apsû"?

60 [Par trahison qu'il t'a expédié vers moi]?

À peine avait-elle achevé ces propos

Que les Gros Poissons, en l'entrechoquant,

Mirent la main sur le Bateau céleste.

Mais Inanna fit appel à Ninsubur, son

assistante :

« Viens çà, ma fidèle assistante de l'Éanna,
 III : 1 Mon assistante aux paroles habiles,
 Ma messagère aux discours efficaces,
 Ta main n'a pas touché l'eau, ton pied n'a
 pas touché l'eau ! »

Ainsi Inanna sauva-t-elle et le Bateau céleste,
 Et les Pouvoirs qu'on lui avait offerts.

Cinquième étape

5 Une cinquième fois, le Prince s'adressa à Isimud,
 son page :

Enki convoqua son bon page, céleste personnage :

« Isimud, mon bon page, céleste personnage !

— Me voici, ô mon roi Enki ! À tes ordres !

Commande !

— Où se trouve donc à présent le Bateau
 céleste ?

10 — Il est juste accosté au [...] !

— Bien ! Que les Gardes d'Uruk s'en
 emparent ! »

Et le page Isimud de s'adresser à la sainte

Inanna :

« [Ma] re[ine] ! ton père m'a envoyé te trouver —

Ton père m'a envoyé te trouver, Inanna] !

15 Et ce que t[on] père [m'a dit est fort grave] ;

Ce que [m'a dit] Enki [est fort grave] !

[On ne peut faire fi] d'ordres aussi solennels ! »

La sainte Inanna [lui répondit] :

« Qu'est-ce qu'il [t'a dit], mon père ?

[Qu'est-ce qu'il t'a commandé] ?

20 Quels sont ces ordres solennels

[Dont on ne peut faire fi] ?

— Mon roi m'a dit —

Enki m'a commandé :

« Inanna peut rentrer à Uruk,

Mais le Bateau céleste, tu dois le ramener à
 Éridu ! » »

Et la sainte Inanna de rétorquer à Isimud :

25 « Comment mon père a-t-il pu

Changer sa volonté à mon égard,

Violer la promesse qu'il m'avait faite,

Discréditer ses ordres explicites en ma faveur ?

M'aurait-il donc parlé captieusement ?

Se serait-il adressé à moi fallacieusement ?

Est-ce par fourberie

Qu'il invoquait "son prestige", "son
 Apsû" ?

30 Par [trahison] qu'il t'a expédié vers moi ? »
 À peine avait-elle achevé [ces propos]
 Que les Gardes d'Uruk mirent la main sur le
 Bateau céleste !

Mais Inanna fit appel à Ninšubur, son
 assistante :

« Viens çà, ma fidèle assistante de l'Éanna,
 35 Mon assistante aux paroles habiles,
 Ma messagère aux discours efficaces !
 Ta main n'a pas touché l'eau ! Ton pied n'a
 pas touché l'eau ! »
 Ainsi Inanna sauva-t-elle et le Bateau céleste,
 Et les Pouvoirs qu'on lui avait offerts !
 Une sixième fois, le Prince s'adressa à Isimud,

Sixième étape

son page :
 40 Enki convoqua son page, céleste personnage :
 « Isimud, mon bon page, céleste personnage !
 — Me voici, ô mon roi Enki ! À tes ordres !
 Commande !

— Où se trouve à présent le Bateau céleste ?
 — Il est juste engagé dans le Turungal !
 45 — Bien ! Que les [Gardes (?) du] Turungal
 s'en emparent ! »

Et le page Isimud de s'adresser à la sainte
 Inanna

{De s'adresser à la sainte Inanna} :
 « Ma reine, ton père m'a envoyé te trouver —
 Ton père m'a envoyé te trouver, [Inanna] !
 50 Et ce que ton père m'a dit est fort grave,
 Ce que m'a dit Enki est fort grave !
 On ne peut faire fi d'ordres aussi solennels ! »
 Et la sainte [Inanna] lui répondit :
 « Qu'est-ce qu'il t'a dit, mon père,
 Qu'est-ce qu'il t'a commandé ?

55 Quels sont ces ordres solennels
 Dont on ne peut faire fi ?

— Mon roi m'a dit —

Enki m'a commandé :

« Inanna peut rentrer à Uruk,
 Mais le Bateau céleste, tu dois le ramener à
 Éridu ! »

Et la sainte Inanna de rétorquer à Isimud :

60 « Comment mon père a-t-il pu
 Changer sa volonté à mon égard,
 Violier la promesse qu'il m'avait faite,

Discréditer ses ordres explicites en ma faveur?

M'aurait-il donc parlé captieusement?

Se serait-il adressé à moi fallacieusement?

Est-ce par fourberie

*Qu'il invoquait "son prestige", "son
Apsû"?*

65 *Par trahison qu'il t'a expédié vers moi?»*

À peine avait-elle achevé ces propos

IV : 1 *Que les [Gardes (?) du] Turungal*

Mirent la main sur le Bateau céleste!

Mais Inanna fit appel à Ninšubur, son

assistante :

« Viens çà, ma fidèle assistante de l'Éanna,

Mon assistante aux paroles habiles,

5 *Ma messagère aux discours efficaces!*

*Ta main n'a pas touché l'eau! Ton pied n'a
pas touché l'eau!»*

Ainsi Inanna sauva-t-elle, et le Bateau céleste,

Et les Pouvoirs qu'on lui avait offerts!

8-19 : sont lacunaires et à peu près inintelligibles. —

Inanna triomphe

20 *Lors, [Ninšubur], son assistante,*

[Dit] à la sainte Inanna :

« Madame, voilà donc le Bateau céleste

ramené, aujourd'hui,

Jusqu'à la grand-porte Ni[gulla, en Uruk-

Kul'aba]!

23-25 : La fin de l'adresse de Ninšubur est obscure. —

26 *Et la [sai]nte Inanna lui [répondit] :*

« C'est bien [m]oi qui ai ramené le Ba[teau

céleste], aujourd'hui,

Jusqu'à la grand-porte Nigulla, en Uruk-Kul'aba!

Que la "foule"¹ recouvre les [rues],

30 *Que la "foule"¹ inonde les routes!*

Que [...]!

Que [...] dans la joie!

Que les anciens dispensent [leurs conseils],

Et que les vieilles dis[tribuent leurs avis]!

35 *Que les jeunes-gaillards [rivalisent*

Au maniement des armes]!

2. Mot à mot, « la crue » : image poétique.

*Que les petits-enfants [s'amuse]nt gentiment] !
Et qu'Uru[k-Kul'aba soit en fête] !*

38-42 : perdus. —

43 *Que la cuve du Bateau céleste fournisse de
l'eau pure (?) ,
Et que lui-même soit salué de chants par
le Grand-prêtre,
Lequel prononcera des oraisons solennelles !*

45 *Que le roi sacrifie foison de bœufs et de
moutons,
Et répande en liba[tions] la bière !
Que rés[on]nent] tambourins et tambours
Et que l'on [exécute], aux tigi, une plaisante
Que toutes les contrées musique !
Célébrent mon auguste personne*

50 *Et que mon peuple me glorifie ! »
Ainsi, quand le Bateau céleste arriva
À la grand-porte Nigulla, en Uruk-Kul'aba,
La « foule » recouvrit les rues,
La « foule » inonda les routes.
Et le Bateau rejoignit son port d'attache (?) :
La demeure de la Jeune-femme.
[Il accosta] près du Puits sacré, le puits
principal [...].*

55 *Et Bateau [céleste] et Pouvoirs offerts à Inanna
[Passè]rent par la porte du Gīpar
[Pour faire halte] à la porte de l'Ēnun !
Et la sainte Inanna [...]*

*L'emplacement du Bateau céleste !
Le Prince, alors, [s'adressa à] Isimud, son page,
60 Enki [convoqua] son page, céleste personnage :
« Isimud, [mon] bon page, [céleste] personnage !
— Me voici, ô mon roi Enki ! À tes ordres !
[Commande] !
— Où se [trouve] donc à présent le Bateau
céleste ?
— Le voilà juste [accosté] au Quai-blanc.
65 — Bien [...]*

Arrivée du Bateau
à bon-port

Enki est informé
de cette arrivée du
Bateau

— Les 7 ou 8 dernières lignes de la colonne IV sont perdues, avec les nouvelles instructions d'Enki à son page. Il semble qu'alors, soit en accord avec ces instructions, si — comme probable — Enki s'était résigné à laisser les Pouvoirs à Inanna, soit contre elles,

dans le cas contraire (moins vraisemblable), la déesse se mettait en devoir de décharger et mettre en lieu sûr ces Pouvoirs, tandis qu'un personnage inconnu, peut-être une sorte de chœur (des fidèles, ou officiants d'*Inanna*, ou des habitants de sa ville ?), commentait, à mesure, le catalogue des trésors importés : —

Les Pouvoirs déposés à Uruk

- v : 1 « Ô *Inanna*, [tu as rapporté] l'Office de En !
 [Tu as rapporté] l'Office de Lagal !
 [Tu as rapporté] la Fonction sacrée !
 [Tu as rapporté] l'auguste Couronne légitime !
- [5] 5 Tu as rapporté le Trône royal !
 Tu as rapporté l'auguste Sceptre !
 Tu as rapporté le Bâton de commandement !
 Tu as rapporté le noble Manteau !
 Tu as rapporté le Pastorat !
- [10] 10 Tu as rapporté la Royauté !
 Tu as rapporté l'Office d'Egizi !
 Tu as rapporté l'Office de Nindingir !
 Tu as rapporté l'Office d'Isib !
 Tu as rapporté l'Office de Lumah !
- [15] 15 Tu as rapporté l'Office de Gudu !
 Tu as rapporté la Véridicité !
 Tu as rapporté le / la... !
 Tu as rapporté le / la... !
 Tu as rapporté la Descente aux Enfers !
- [20] 20 [Tu as rapporté] le Retour des Enfers !
 [Tu as rapporté] le Travestisme !
 [Tu as rapporté] le Poignard-et-matraque !
 Tu as rap[porté] l'État de Cinède !
 Tu as rapporté l'Habit noir !
- [25] 25 Tu as rapporté l'Habit polychrome !
 Tu as rapporté la Chevelure rejetée sur la nuque !
 Tu as rapporté la Chevelure nouée sur la nuque !
 Tu as rapporté [le / la...] !
 Tu as rapporté [le / la...] !
- [30] 30 Tu as rapporté [le / la...] !
 Tu as rapporté [le / la...] !
 Tu as rapporté [le / la...] !
 Tu as rapporté [le / la...] !
 Tu as rapporté [le / la...] !
- [35] 35 Tu as rapporté [l'Étendard] !
 Tu as rapporté [le Carquois] !
 Tu as rapporté l'Érotisme !
 Tu as rapporté le Baiser-amoureux !

- Tu as rapporté la Prostitution !
 [40] 40 Tu as rapporté le "Vite-fait" (?) !
 Tu as rapporté le Franc-parler !
 [Tu] as rapporté l'Hypocrisie !
 Tu as rapporté la Flatterie !
 [Tu] as rapporté le/la... !
 [45] 45 [Tu] as rapporté l'État d'oblate d'Inanna !
 [Tu] as rapporté la sainte Taverne !
 Tu as rapporté le saint Nigingar !
 Tu as rapporté le/la... divin(e) !
 Tu as rapporté la Hiérodulie-céleste !
 [50] 50 Tu as rapporté l'Orchestre sonore !
 Tu as rapporté l'Art du Chant !
 Tu as rapporté l'Office d'Ancien !
 Tu as rapporté l'Office de la Guerre !
 Tu as rapporté l'Autorité militaire !
 [55] 55 Tu as rapporté la Perfidie !
 Tu as rapporté la Loyauté !
 Tu as rapporté le Sac des villes !
 Tu as rapporté la Pratique des Lamentations !
 Tu as rapporté le Contentement !
 [60] 60 Tu as rapporté la Rouerie (?) !
 Tu as rapporté la Ré[bell]ion !
 Tu as rapporté la Pro[speri]té !
 Tu as rapporté la Circu[la]tion !
 Tu as rapporté la Sécurité de l'[ha]bitat !
 [65] 65 Tu as rapporté la Technique du Bois !
 Tu as rapporté la Technique du Métal !
 Tu as rapporté la Technique de l'Écriture !
 Tu as rapporté la Technique de la Fonderie !
 Tu as rapporté la Technique du Cuir !
 [70] 70 Tu as rapporté la Technique des Étoffes !
 Tu as rapporté la Technique de l'Architecture !
 Tu as rapporté la Technique de la Vannerie !
 [Tu as rapporté] l'Intelligence !
 [Tu as rapporté] le Savoir-faire !
 [75] 75 Tu as rapporté les saintes Ablutions !
 VI : 1 [Tu as rapporté l'Enclos d'eng]rais !
 Tu as rapporté l'[Ent]assement des braises !
 Tu as rapporté [la Ber]gerie !
 Tu as rapporté [le Respect] !
 [80] 5 Tu as rapporté la Révérence !
 Tu as rapporté la Retenue !
 Tu as rapporté le Mensonge-et-acrimonie (?) !
 Tu as rapporté l'Art d'allumer [le Feu] !

- [85] 10 Tu as rapporté l'Art d'éteindre le Feu !
 Tu as rapporté le Travail obligatoire !
 Tu as rapporté le/la... !
 Tu as rapporté la Réunion de la famille !
 Tu as rapporté la Génération !
 Tu as rapporté la Controverse !
 [90] 15 Tu as rapporté la Victoire !
 Tu as rapporté l'Art de conseiller !
 Tu as rapporté l'Art d'apaiser !
 Tu as rapporté l'Art de juger !
 Tu as rapporté l'Art de [dé]cider !
 [95] 20 Pour établir [...] ici-bas, tu as rapporté
 L'Art de tenir son foyer : la parure des
 femmes !
 Tu as rapporté [...] : le secret des secrets !
 Tu as rapporté les petits [...] !
 Tu as rapporté l'auguste [...] !
 Tu as rapporté le saint tigi ; le saint lilis ; le
 saint ub ;
 Le saint mézé et le saint ala !
 [100] 25 Tu as rapporté le/la saint(e) [...] céleste !
 Tu as rapporté le/la saint(e) [...] céleste !
 Tu as rapporté le/la saint(e) [...] céleste !
 Tu as rapporté le/la saint(e) [...] céleste !
 Tu as rapporté le/la saint(e) [...] céleste !
 [105] 30 Tu as rapporté le/la saint(e) [...] céleste !
 Tu as rapporté [...]

32-34 : sont perdus, et ce qui suit, jusqu'à 50, est lacunaire et confus. On y entrevoit quelqu'un, du sexe féminin, sans doute *Inanna* en personne, qui « donne un nom » (autrement dit assigne un destin, une vocation — voir VII, § 9 —, peut-être en fonction des divers Pouvoirs qui leur sont impartis) à diverses localités ou emplacements d'Uruk : en particulier le Quai-blanc, puis le Quai-bleu. Après quoi *Enki* reparaît : —

Décisions dernières
d'*Enki*

- 51 *Enki s'adressa alors à la sainte Inanna :*
« Par mon prestige ! par mon Apsû !... »

53-64 : très lacuneux et obscurs. *Enki* fait part de décisions qu'il a prises, mais on ne voit pas très bien lesquelles. Du moins semblent-elles favorables à Uruk, à en juger par les dernières lignes : —

65 *Qu'à la porte de ton saint Gipar,
 Le Grand-prêtre passe ses journées en liesse !
 Et que les citoyens de ta ville, les enfants d'Uruk,
 Y vivent agréablement !
 Quant à toi, ta ville demeure dûment alliée à
 Éridu :
 Aussi la restaurera-t-on en sa situation
 première !*

— C'est ici la fin de la colonne, de la tablette et du poème. Le copiste a seulement ajouté, comme souvent, le nombre de lignes que contenait la tablette :
 —

(Total).

411 lignes.

17. Des reprises sans fin de passages entiers constellent ce récit, plus encore que bien d'autres du présent recueil, et ils en prolongent considérablement la teneur : les ordres d'*Enki* à *Isimud*, pour la réception d'*Inanna* (I/II : 6-14 // 17-26); la distribution, en quatrains identiquement formulés, de la liste des «cadeaux» faits par *Enki* à sa fille (I/II : 35-III : 24...); la quadruple énumération, mot pour mot, des quelque cent Pouvoirs ainsi offerts et emportés (I/II : 35-III : 24; IV : [...] 39-76 [...]; V : [...] 47-76 [...]; II/V : 1-VI : 31 [...]), et les six étapes du voyage de retour à Uruk (II/I : 1-34 // 35-68 // II : 1-34 // 35- III : 4 // 5-38 // 39-IV : 7 [...])... De telles répétitions, avec un certain nombre de traits, naïfs ou archaïques, épars dans le récit (par exemple l'intervention de la « Grenouille » à la fin de la tablette I), nous inclineraient à reculer assez haut dans le temps la construction, peut-être même la composition de ce mythe. Toutefois, sans autres données plus précises et assurées, et tant qu'il s'agit du texte que nous avons sous les yeux, il serait aventureux d'outrepasser par-en haut la période généralement reconnue pour la floraison de la littérature en langue sumérienne : la fin du III^e millénaire et le tout début du II^e. Mais, archaïque ou non, et en dépit de sa fadeur littéraire, ce mythe est d'une rare densité, et par le récit construit qui le constitue, et par les données mythologiques que l'on y a incorporées.

18. Il est bâti sur le schème connu (VII, § 15) de la «visite» à un dieu. On retrouve même ici les «étapes» du pèlerinage (malheureusement illisibles, ou inconnues, excepté la dernière : l'arrivée dans le grand canal Turungal), mais au retour, et non pas à l'aller, comme dans 3. Le visité, c'est *Enki*, et celle qui le vient trouver, de moindre prestance dans la hiérarchie surnaturelle (aussi l'appelle-t-il sa «fille» : fin de I/I; II : 36 et //, etc.), la déesse

Inanna. De ce strict point de vue, la pièce aurait donc fort bien pu se verser au dossier d'*Enki*. Mais le rôle d'*Inanna* nous incline à la mettre à son compte (VI, § 4).

Inanna est la déesse d'Uruk-Kul'aba¹, comme on le voit surtout à partir de la tablette II (I : 19 et // ; 30 et // ; IV : 22 ; 37 ; 51 ; VI : 66) ; mais, lorsqu'elle se décide à faire son voyage, elle se trouvait en la steppe (début de I/I), sans doute voisine de Kul'aba (voir 14 : 331 s.) ; et ce point de départ, où tout manque, où la vie est fruste et austère, renforce l'impression que la visite d'*Inanna* sera intéressée ; elle a manifestement envie de se procurer les commodités et avantages qu'elle sait entre les mains d'*Enki* : d'où la « prière » qu'elle veut « lui adresser » (dans la casure initiale). Ce dieu fera pourtant tout seul les premiers pas, même si sa visiteuse, perspicace et habile comme savent l'être les femmes, se garde bien de rien lui quémander d'abord — son déplacement parlant assez pour elle. Peut-être déjà aguiché à la simple idée de recevoir cette fascinante personne (mais voir § 22), *Enki* l'invite à un banquet (I/II : 6-32), comme c'était la coutume (VII, § 8), et, après y avoir largement pris sa part de libations, avec cette générosité débordante qui vient si vite aux premières vapeurs de l'ivresse, il offre spontanément et solennellement à « sa fille » (comp. I/II : 35 et //) tous les trésors qu'il avait en propre (I/II : 33-III : 22 [...]), et que le texte appelle les me : les Pouvoirs (fin de I/I : 5' ; V : 37 ; II/I : 34 et // ; IV : 55 ; voir VIII, § 13...). Comme le démontre leur liste détaillée et quatre fois réitérée ici, il s'agit, en tout et pour tout — nous y reviendrons : § 21 —, de données essentiellement culturelles, et dont l'ensemble définissait, sinon dans sa totalité, au moins dans ce qu'elle était alors censée avoir de particulier et de remarquable, la Civilisation telle qu'on la vivait et l'entendait dans le pays (I/II : 36 s. et //).

Une fois ainsi dotée, et après s'être affirmée — sans doute devant un contradicteur dont l'identité nous échappe — en pleine et juste possession desdits Pouvoirs (I/IV : [...] 40-76 [...]), la déesse n'a rien de plus pressé que de « charger » ces richesses sur son bateau urukien², pour les transporter en sa ville, avec la bénédiction d'*Enki*, toujours dans les vapeurs de la bière et du vin (I/V : 30-38). Mais, sitôt revenu à lui, il se repent de son intempestive et exorbitante largesse (I/V : 40-63 [...]), et veut récupérer ces trésors qui voguent vers Uruk. À six reprises (II/I : 1-34 et //), il tente de faire ramener le bateau, en recourant à des groupes, chaque fois différents, de personnages (gardiens) fabuleux (voir p. 74, n. 1),

1. Kul'aba était un quartier d'Uruk.

2. Il porte le nom de « Bateau du Ciel » : autrement dit, du « temple du Ciel » (É.anna) — déjà p. 203, n. 1 —, résidence des dieux à qui il appartenait et qu'il servait à transporter.

qui nous sont à peu près inconnus et dont nous voyons seulement que les premiers, de nature ou de fonctions aquatiques, ou fluviales, semblent rattachés à Éridu (II/1 : 7 et 27 ; 41 et 62 ; II : 7 et 28 ; 41 et 62 ; mais III : 11 et 32 à Uruk, et 45 et IV : 1 au Turungal) : en vain ! Car *Inanna* fait, à ces six reprises, appel à son assistante *Ninubur*, et, grâce à son intervention, présentée négativement et dont le geste et la portée nous échappent, hormis le fait qu'elle a aussi rapport avec « l'eau » (II/1 : 29-34 et 11), l'embarcation poursuit sa route et arrive enfin à Uruk (II/IV : 22 s.), où *Inanna* décrète une grande festivité et liesse populaires (27-50), avant de décharger les trésors qu'elle ramène (IV : 55 s. et V : I-VI : 30 [...]), pour les mettre apparemment en lieu sûr (lacune de VI : 32 s.). Il semble qu'alors *Enki*, résigné en fin de compte à les laisser où ils sont, proclame seulement d'Uruk à sa propre ville d'Éridu une alliance désormais encore plus étroite (VI : 65-67).

19. Il est clair que le récit, *ut jacet*, peut se décoder sur au moins deux registres. Tout d'abord — comme les autres mythes de « Visites aux dieux » : VII, §§ 18, 23 et X, § 31 — au niveau *politique*. La dernière ligne, citée à l'instant, dévoile sans ambages que, par-delà les protagonistes de l'aventure, *Enki* et *Inanna*, sont bel et bien en question leurs cités : Éridu et Uruk, avec prépondérance de la première, et qui doivent, à l'avenir, demeurer « alliées » (mot à mot, selon le sumérien *daḥ* : « ajoutées », « agrégées » l'une à l'autre et, en somme, conjointes » ou « jumelées »). D'autant qu'Uruk, promet alors *Enki*, sera « restaurée en sa situation première » (*ibid.*). Ce qui suppose qu'après une période brillante elle a connu une éclipse, un temps de déchéance, dont elle doit sortir grâce au soutien d'Éridu et à l'appoint qu'elle en a obtenu — ou soutiré. Nous voici renvoyés par là au III^e millénaire, en un temps où Éridu jouait encore un rôle de première importance dans le sud du pays. Notre ignorance de quantité de tournants dans les fastes de la Mésopotamie, surtout à cette haute époque, ne nous permet point d'entendre ou d'exploiter ces données, ni sur le plan de l'histoire événementielle, ni sur celui de la chronologie. Mais la signification *politique* du mythe n'en est pas moins patente.

20. Plus manifeste et plus parlante encore — même si le *Sitz im Leben* nous en échappe — est sa signification *culturelle*. Dans la mesure où les « cadeaux » faits par *Enki* à sa fille composent une façon d'inventaire des trouvailles propres à enrichir et développer la qualité de la vie : en d'autres termes de la culture, particulière à Éridu, puisque son dieu poliade en est d'emblée l'exclusif propriétaire (comme on nous le répète fréquemment ailleurs : v.g. 6 : 65 s. ; 84 ; 135-138, etc.), en les apportant à Uruk, *Inanna* hausse d'autant le niveau d'existence de sa ville, laquelle est donc censée n'avoir jusque-là rien connu de ce qui lui est ainsi apporté ; elle

la met au même niveau culturel qu'Éridu, elle l'acculture à Éridu. Car il est clair, en vertu du code mythologique, que les recevoir de leur propriétaire premier, ce n'est pas l'en priver, mais seulement les détenir *aussi*.

Et c'est sans doute pour souligner à quel point Uruk avait besoin d'une pareille promotion qu'*Inanna* semble être passée d'abord par la steppe (état possible d'Uruk-Kul'aba avant sa démarche acculturatrice), lieu désert où les hommes vivent — un peu comme Enkidu, dans l'*Épopée de Gilgameš* (I/II : 35-41 ; III : 2-12 et 11 ; IV : 2-5), avant sa « conversion » à la vie urbaine — sauvagement, avec les seules bêtes et plus ou moins comme elles, et qu'elle y a — lointain pressentiment de la Courtisane dans la même péripétie de ladite *Épopée* (I/IV : 6 ss.) — mis en avant son propre sexe, son propre corps, comme pour laisser entendre qu'elle méritait mieux que l'existence rustique et quasi animale des pasteurs. C'est alors en effet qu'elle décide de s'en aller trouver *Enki*, pour qu'il complète d'une culture plus raffinée et complexe l'existence, encore fruste, propre aux habitants de la steppe. Peut-être faut-il souligner que le mythe pourrait avoir eu pour but moins de désigner la ville d'*Inanna* comme bénéficiaire des libéralités d'*Enki* et des richesses de sa ville à lui, Éridu, que cette dernière comme source et origine de la civilisation tout court *dans le pays* — en commençant par Uruk —, et *Enki* en personne pour créateur et détenteur premier et exclusif de cette civilisation (comp. VIII, § 13). Uruk n'est, si l'on veut, qu'une première étape, que, pour des raisons inconnues de nous, le mythe voulait mettre en avant (voir § 22) : mais, aux yeux de ses auteurs, l'important, ce n'était pas que, comme telle, elle ait reçu d'Éridu sa culture, mais que celle-ci ne pouvait lui venir, ne pouvait provenir, à Uruk ou n'importe où, que de la ville et de la volonté d'*Enki*.

21. Deux mythes, en effet, sous-tendent le récit, indépendants de lui et entre eux, dont ses auteurs n'ont fait que tirer parti. Tout d'abord, la propre représentation, imaginaire et « calculée », de la culture, de la civilisation, comme une façon de mosaïque, composée d'un grand nombre d'éléments autonomes. Ils sont ici énumérés en une liste de quelque cent cinq ou cent six composantes (on le voit mieux dans le dernier des quatre catalogues : II/V : 1-VI : 30 s.), dont il nous reste les neuf dixièmes. Cette « classification », conçue dans un esprit considérablement loin de notre propre optique, et qui analyse selon des critères tout à fait particuliers, et pour nous malaisés à appréhender, une situation culturelle à laquelle rien, dans notre monde à nous, n'est comparable, n'est donc pas, à nos yeux, de la dernière clarté, tant s'en faut. Sans l'affirmer trop haut, vu son état lacunaire et l'obscurité de certaines de ses rubriques, nous croyons y noter, tout au moins, l'absence

de référence à certains départements de l'existence, et en particulier à ce qui concerne l'agriculture proprement dite — comme si elle n'avait point fait partie du « trésor » d'Éridu, ou si Uruk n'avait pas eu besoin qu'on lui enseignât rien sur ce chapitre¹. Autrement, on reconnaît, çà et là regroupés dans l'énumération, des termes relevant d'un même secteur culturel. Par exemple, les quinze premiers (II/v : 1-15 et //) alignent, par des données concrètes, un certain nombre d'institutions qui touchent à la fois le culte et le pouvoir politique, domaines contigus et compénétrés dans une vision aussi théocentrique des choses. II/v : 53-64 et //, paraissent concerner le secteur que nous appellerions « Guerre-et-Paix » : le métier militaire (53) et le commandement (54) ; puis (55 s.), trahison et loyauté, qui s'opposent sur le terrain des rapports mutuels, aussi bien des individus que des groupes, et peuvent tout autant déclencher des batailles qu'assurer la bonne entente et la paix ; le « sac des villes », qui suit (57), représentait le résultat économique essentiel de la guerre victorieuse, tandis qu'il ne restait aux vaincus qu'à déplorer en « lamentations » (58), genre littéraire bien connu dans le pays à l'époque ancienne², leur défaite voulue par les dieux. Viennent plus loin (65-vi : 3) des intitulés qui se rapportent aux procédés traditionnels efficaces de traitement des diverses matières transformables : bois (65) ; métal (66), avec sa préparation à partir du minerai (68) ; cuir (69) ; tissus (70) ; matériaux de construction (71) et roseaux (72) ; avec, curieusement (pour nous !) intercalée parmi, l'écriture (67), dont se trouve ainsi souligné le caractère « technique » qu'elle revêtait aux yeux de ses antiques usagers (III, § 7 s.). Les termes plus généraux qui suivent se rapportent à tout le domaine du travail de production et de transformation comme tel et mettent en avant la capacité à en assimiler les mécanismes et à résoudre les problèmes qui s'y posaient (73 ; en Mésopotamie, connaissance et « intelligence » étaient toujours considérées sur un plan résolument *pratique*) : ce que nous appellerions le « métier » ou le « savoir-faire » (74 s.). Faut-il penser que ce qui vient immédiatement après renvoie à cette autre technique (dont le rattachement à *Enki* et à Éridu est fréquemment dénoncé ailleurs) de l'expulsion des maux par les rites purificateurs et thé-

1. Quelques autres secteurs culturels paraissent absents du catalogue : la Cuisine, par exemple (dont les origines, en Mésopotamie, font problème : voir p. 296 s. de l'article cité p. 76, n. 1), et apparemment la Justice, l'Administration, la Chasse et la Pêche, et d'autres départements encore, supposé qu'ils ne se dissimulent point dans tels ou tels titres perdus, ou dont nous ne comprenons pas bien le sens et la portée. En réalité, on a l'impression que n'entrent ici en compte, outre un certain nombre d'activités propres à *Inanna* [ainsi notamment (19)-(27) ?, (37)-(40) ?, (45) s., (49) ; et, plus loin, § 32, etc.], que des pratiques et des techniques reçues d'Éridu/*Enki* et venues se superposer à un ensemble culturel plus archaïque et plus fruste.

2. Concernant lequel voir p. 129 s. (J. M. DURAND) de l'ouvrage collectif *Écrits de l'Orient ancien et sources bibliques*.

rapeutiques de l'Exorcisme (76)? L'article suivant, concernant le bétail, est scindé en deux rubriques : l'une pour l'engrais des animaux de boucherie (VI : 1); l'autre (VI : 3) pour tout ce qui concernait l'élevage proprement dit et par excellence, dans le pays : celui du menu bétail. L'art d'utiliser la chaleur, ou plutôt de l'organiser en vue de son meilleur rendement dans les métiers du feu, interrompt bizarrement ce binôme (VI : 2) et doit avoir été sorti de son contexte originel, que l'on retrouve un peu plus loin (VI : 9 s.).

Car ici, comme ailleurs, dans ces longues séries, il faut tenir compte qu'ont pu et qu'ont dû se glisser, au gré du temps et de la tradition manuscrite, des déplacements, des rajouts, des morceaux erratiques, voire éventuellement des doublets, ou égarés de leur mise en place première, ou intercalés plus tard. Ce qui, si l'on y ajoute plus d'un libellé dont nous ne saisissons plus bien, ou plus du tout, la signification g  n  ine, contribue à nous obscurcir maint passage de ce catalogue. On devrait, en vérité, le discuter minutieusement, à grand renfort d'érudition et risque de pédanterie, si on voulait l'éclaircir davantage, sans toutefois espérer — et de loin — en dissiper toutes les ombres.

Par exemple, faut-il imputer au catalogue originel deux groupes séparés de rubriques qui enregistrent, parmi les autres données *culturelles*, des prérogatives de la seule déesse *Inanna*, comme pour souligner qu'elle les devait également à *Enki* : d'une part, la Descente aux Enfers et sa Remontée ([19-20]), renvoi au mythe que nous lirons plus loin, avec son « Travestisme » ([21]), qui rappelle apparemment les personnages créés en effet par *Enki* et qui avaient assuré la délivrance d'*Inanna* (IX,   s 37, 55), et cet état de Cinède ([23]) des officiants principaux dans les fêtes orgiaques de la déesse    Uruk (ci-dessus, à 13 et XV, à 10), peut-être évoquées par leurs accessoires « Poignard-et-matraque » ([22]); et un peu plus loin ce que, faute de mieux, j'ai traduit « Hi  ro  ulie-céleste » ([49]), simple transcription d'un titre fréquent et réservé à *Inanna*, avec son entourage tout aussi particularisé et typique : l'état d'oblate vouée à *Inanna* » ([45]) et la « sainte Taverne » ([46]), théâtre où officiaient ses représentants des deux sexes? Le catalogue abonde en perplexités de ce genre.

Du moins sont-elles éclipsées par le fait essentiel, à savoir que les auteurs du mythe avaient analysé, décomposé et classé avec soin un certain nombre de particularités de leur propre mode et niveau de vie, leur civilisation, qu'ils tenaient pour le résultat de la confluence de quantité d'acquis dans les divers secteurs de l'existence : relations avec le monde surnaturel ; exercice du pouvoir ; vie en société et en famille ; rapports avec les autres individus ou populations ; techniques et arts divers. Ces composantes, ils les considéraient comme autant de me : de Pouvoirs — selon

la traduction préconisée ici (VIII, § 12) : c'est-à-dire des sortes de modèles de comportement, et, comme nous dirions, des « lois culturelles », complément des « lois naturelles », inventées et calculées par les dieux, *Enki* en l'occurrence, et dotées, à la fois, d'une valeur de patron et d'une vertu d'efficace, pour faire agir les hommes, chacune selon son propre contenu et sa propre finalité, dans un secteur donné. Le mythe, ici aussi (voir *ibid.*), les imagine et présente comme autant d'objets palpables, puisque *Inanna* est censée les « charger » (u, en sumérien, a ce sens matériel) sur son bateau, telles de simples marchandises. Sans doute (et d'autres allusions, ailleurs, vont dans ce même sens) pensait-on à des objets précieux, des bijoux, des parures, des talismans (§ 35) : tout ce qui brille et rayonne était, aux yeux de ces gens-là, chargé d'un potentiel que nous appellerions ontologique¹.

22. Le second mythe présupposé par notre récit, c'est que la totalité des Pouvoirs qui composaient de la sorte la haute civilisation du pays, autrement dit, aux yeux des anciens Mésopotamiens, surtout à haute époque, la civilisation tout court, s'était trouvée d'abord entre les mains du seul *Enki/Éa*, évidemment leur « inventeur ». Nous retrouvons ici (comp. VIII : § 1) la qualité de civilisateur par excellence constamment reconnue à ce dieu, du fait de son intelligence, de son inventivité, de son astuce, non moins que de son intérêt à la bonne marche du monde. C'est lui qui en avait mis au point et « créé » le personnel : les hommes, aux fins de travailler au bénéfice des dieux, comme on en a déjà une idée (voir 7), et comme on le comprendra encore mieux plus loin (34 s. et 45, notamment) ; et la culture raffinée n'était pour lui, en somme, que le moyen le plus ingénieux et le plus rentable pour que fonctionnât parfaitement, et avec les meilleurs résultats, ce système de production. On l'aura remarqué peut-être, tous les « Pouvoirs » concernés, directement ou non, sont en fin de compte des modes de comportement et d'action, des procédés opérationnels, même quand ils paraissent concentrés sur un titre qui en délimite le champ d'exercice, ou sur un objet qui n'en est que la matière ou l'instrument essentiels.

Une autre représentation, matérialisée notamment dans le mythe des *Sept Sages* (8), tout en attribuant à *Enki*, en sa ville d'Éridu, le même rôle fondamental de créateur et diffuseur de la culture, voyait les choses assez différemment. Mais ici, au lieu d'inculquer aux hommes cette culture en passant par des héros civilisateurs successifs, chargés, apparemment, de la répandre du premier coup partout dans le pays, *Enki* prend pour intermédiaire une déesse et une ville. C'est à *Inanna* seule qu'il confère d'emblée tout le

1. Voir p. 94, n. 1.

bagage du savoir-vivre, du savoir-faire et du progrès, qu'elle s'empresse de communiquer aussitôt à la seule cité dont elle était patronne : Uruk. Peut-être a-t-on tenu compte que c'était là une des plus fameuses et vénérables grandes capitales du pays, et voulu commencer par elle le perfectionnement de la vie — réminiscence « historique » qui nous échappe entièrement. Mais peut-être aussi était-on obligé de penser à Uruk à partir du moment où l'on mettait en avant celle qui en était la protectrice et souveraine surnaturelle : *Inanna*, et la question se ramènerait à savoir pourquoi l'on avait préféré cette déesse pour dispensatrice des bienfaits de la civilisation ; pourquoi celle qui apparaît bien ici, parmi les ruines de la première colonne du texte, comme déesse de l'Amour, et non pas de la Guerre, et que plus tard, évidemment par référence, directe ou indirecte, au présent mythe, l'on présentera couramment comme « Dame de tous les Pouvoirs » et en relation privilégiée avec eux (10 : 1 ; 12 : 1-11 ; 14 : 14) ? Il n'est pas facile de répondre à cette interrogation. Si *Enki* apparaît fort empressé devant elle (I/1 : 4'-III : 23 [...] ; V : 30'-36'), rien, au moins dans ce qu'il nous est parvenu du texte, ne nous laisse inférer qu'elle ait le moins du monde cherché à le séduire. On peut évidemment penser qu'avec sa beauté, sa vénusté et cette fascination qui rayonnait naturellement d'elle, il lui suffisait d'apparaître pour attendrir, voire subjuguier, même un dieu grave et vénérable comme *Enki*, lequel, nous le savons (5!), n'était pas de bois.

Ainsi s'expliquerait peut-être un autre trait qui différencie la présente histoire de celle des *Sept Sages*. Ici, après avoir largement distribué d'un coup à *Inanna* tous les trésors de la haute culture, *Enki se repent*, comme on l'entend fort bien à ses efforts pour récupérer le bateau et son chargement (II/1 : 1 s.) : il prend, en quelque sorte, conscience (I/V : 39 s.) d'avoir agi dans une sorte d'état second, qui ne l'avait pas laissé entièrement libre et lucide ; alors que, dans les *Sept Sages*, c'est délibérément qu'il avait livré aux hommes le savoir-vivre et le savoir-faire. Pourquoi cette différence ? Si l'on écarte comme invérifiable le souvenir d'une antique rivalité culturelle, voire politique, entre Éridu et Uruk, ce « repentir » traduirait-il une façon de jalousie, très humaine, par l'effet de laquelle Éridu et *Enki* eussent préféré briller seuls des avantages et prérogatives de la civilisation, extorquée par ruse et accordée par faiblesse ? Compte tenu de ce que nous croyons connaître par ailleurs de la « mentalité » des anciens Mésopotamiens, une telle hypothèse serait du moins plus admissible qu'une autre vision des choses, franchement pessimiste et dans laquelle se ferait jour comme un pressentiment des malfaçons et des excès dans lesquels cette boîte de Pandore ne manquerait pas, quelque jour, de précipiter les hommes...

12. Inanna et Šukaletuda

23. C'est en 1949 seulement, dans un article du tome XVII d'*Archiv Orientalní* (p. 399 ss.) : *A Blood-Plague Motif in Sumerian Mythology*, que S. N. KRAMER (toujours lui !) a révélé ce mythe. Il est aujourd'hui connu par deux tablettes indépendantes, de dix colonnes chacune, et par quelques débris épars, tous du premier tiers du II^e millénaire. À la réserve de deux ou trois fâcheuses lacunes, en particulier sur la fin, la teneur en est presque complète, sur un peu plus de 300 vers. Mais le texte sumérien n'en a pas été systématiquement traité et publié encore. Une édition princeps, inédite à ce jour, en a été préparée par S. Cohen, ancien élève de S. N. Kramer, dont ce dernier a tiré et revu de près ce sur quoi est établie la traduction ci-après.

Inanna descend
ici-bas

- 1 *La Dame des grands Pouvoirs,
Digne de siéger sur l'Estrade —
Inanna des grands Pouvoirs,
Digne de siéger sur l'Estrade,
Inanna, l'occupante de l'aimable Éanna,
Cette jeune-femme voulut un jour descendre
ici-bas —*
- 5 *La sainte Inanna voulut descendre sur terre !
C'est pour départager les méchants et les justes,
Sonder les cœurs dans le pays,
Séparer le vrai du faux, qu'elle voulut
descendre ici-bas !
Que n'a-t-on débité là-dessus !*
- 10 *Que n'a-t-on raconté encore !
C'était la Dame montée sur le puissant
Aurochs céleste,
Et fameuse par ses Pouvoirs ! —
Inanna, chevauchant l'énorme Lion te[rrest]re,
Et fameuse par ses Pouvoirs !
Que n'a-t-on débité là-dessus !
Que n'a-t-on raconté encore !*
- 15 *Donc, ce jour-là, la déesse quitta le ciel [...]
Pour descendre ici-bas ! —
Inanna quitta le [ciel...] pour descendre ici-bas :
Pour descendre ici-bas,
À Uruk elle [quitta] l'Éanna ;
Pour descendre ici-bas,
À Zab[alam] elle [laissa] le Giguna :*

Elle sortit de l'Éanna, elle [sortit] du Gipar,
Et, pour descendre [ici-bas],

20 [Inanna] re[vêti]t l'incomparable Manteau

Qui sied aux dieux!

Que n'a-t-on débité là-dessus!

Que n'a-t-on raconté encore!

23-37 : sont perdus. La parole y passe à *Enki*, semble-t-il : —

38 « ... Qu'[Inanna], après s'être informée

Touchant la vaste terre,

Me vienne trouver en personne

En ma résidence princière (?)! »

40 Que n'a-t-on débité là-dessus!

Que n'a-t-on raconté encore!

42-48 : sont perdus. La scène change d'acteurs ; pendant qu'*Inanna*, descendue ici-bas, explore (?) la terre, apparaît un autre personnage surnaturel, vraisemblablement *Enki*, lequel, en créant le premier arbre fruitier, le palmier, et par là le premier jardin, va préparer la scène du drame. Apparaît également le Corbeau (?). —

Lè Corbeau et la
création du pre-
mier arbre de jar-
din : le Palmier

49 Le [seigneur] *Enki*, après avoir int[er]pellé le
Lui adressa ces paroles : Corbeau (?),

« J'ai un mot à te dire, Corbeau (?) :

[écoute-moi]!

Corbeau (?) [...], je vais te dire quelque

chose : écoute-moi!

Le khôl des Exorcistes d'Éridu,

Entreposé dans le vase-à-onguents, en lazulite,

55 Qui se trouve en la chambre de la maison du

Prince¹,

Concasse(?) -le, pulvérise(?) -le,

Et plante cette grenaille parmi les plates-bandes,

Jouxte le Marécage-aux-poireaux! »

Que n'a-t-on débité là-dessus!

Que n'a-t-on raconté encore!

60 Le Corbeau (?), déférant aux ordres de son

maître,

64 Concassa (?) et pulvérisa (?)

1. « Le Prince » (nun, et non pas nin.šì.kù : voir p. 51, n. 2) désigne couramment *Enki*, lequel parle ici de lui à la troisième personne.

- 61 *Le khôl des Exorcistes d'Éridu,
Entreposé dans le vase-à-onguents, en lazū[ite],
Qui se trouvait en la chambre de la maison
du [Prince],*
- 65 *Et [il planta] cette grenaille parmi les plates-
bandes*

*Jouxte le Marécage-aux-poireaux!
[Et il en vint un ... Palmier (?)]
Un pareil végétal de jardin,
Comparable au Poireau
Et dont la [frondaison (?)] rappelle le
Poireau,*

*Nul ne l'avait jamais vu!
[...]*

- 70 *Un Oiseau comme ce Corbeau (?)
Qui fit un travail d'Homme :
Lançât en l'air des pelletées de terre,
Pour les entasser;
Jetât à bas des pelletées de terre,
Pour les amonceler,
Nul ne l'avait jamais vu!
Après quoi, le Corbeau (?) s'élança du/de la [...]
Il escalada le [Palmier] feuillu (?).*
- 75 *S'emplit la bouche de [dattes suc]rées,
Et donna du bec sur [...].*

*Ce Palmier, progéniture du Cours-d'eau,
Arbre immortel, nul ne l'avait jamais vu!
Sa « langue » [...] ¹ fournirait une moelle;
80 *De sa barbe-de-fibres on tresserait des nattes;
Ses surgeons serviraient de règle-à-mesurer!
Bien à propos se trouverait-il dans les terres
du roi :
Sa palme accompagnerait les ordonnances-
royales!
Ses dattes, en régimes parmi sa touffe-de-
palmes,**

- On les déposerait en offrandes*
- 85 *Dans les temples des plus grands dieux!
Un oiseau comme ce Corbeau (?)
Qui fit un travail d'homme :
Lançât en l'air des pelletées de terre,
Pour les entasser;*

1. Nous ignorons ce que pouvait bien être, au juste, la partie du palmier que l'on appelait sa « langue » [...].

Jetât à bas des pelletées de terre,
 Pour les amonceler,
 Nul ne l'avait jamais vu!

Ainsi (?) cet oiseau, ce Corbeau (?),
 Déférant aux ordres de son maître,
 Produisit-il [le Palmier (?)].

90 Que n'a-t-on débité là-dessus!
 Que n'a-t-on raconté encore!

Or, un jour, [Šukaletuda]

— Car tel était le nom du (Jardinier ?) —

[Fondit en la]rmes et blêmit de chagrin :
 Il avait bien arrosé les [plates-bandes],

95 Et, [jouxte les carr]és, préparé des
 trous-d'eau :

Mais rien n'avait poussé. Pourquoi ?
 [Un vent violent avait tout arraché, déraciné !
 Que n'avait-il méfait, ce vent tempétueux !
 [À la face] de Šukaletuda,

Il avait lancé la [poussière du s]ol,
 100 Jusqu'à lui enflammer [les yeux],
 Et Šukaletuda avait [dû débayer] sans relâche !
 [Élevant alors les regards,

Il contempla les étoiles de l'Orient ;
 Élevant les regards],

Il considéra les étoiles de l'Occident ;
 Il prit garde aux [esprits qui rôdent, isolés] ;

105 Étudia les signes des [démons

Qui vagabondent, solitaires ;
 Apprit comment appliquer les Pouvoirs,
 En méditant sur les destins assignés par les
 dieux.

Puis à cinq, dix emplacements inutilisables (?)
 du jardin,

Il planta une rangée (?) d'arbres ombreux :

110 Des peupliers à la frondaison épaisse,
 Desquels l'ombrage, matin,

Midi et soir, ne ferait jamais défaut !

Un beau jour, Madame, après avoir traversé
 Et traversé la terre, le ciel

115 Après avoir franchi l'Élam et le Subir,
 Et longé les passes sinueuses des montagnes (?),
 La Hiérodoule, fourbue, arriva au jardin,

Et s'y allongea pour se reposer !
 Šukaletuda, cependant, de l'extrémité du
 jardin, l'épiait !

Les ennuis du Jar-
 dinier, par le fait
 du vent

Il y porte remède
 en plantant comme
 une digue d'arbres

Inanna arrive dans
 le jardin ainsi pré-
 paré, et Šukaletuda
 abuse d'elle

Devant son sexe, en manière de pagne, Inanna
S'était attaché les Sept-Pouvoirs :

120 Elle avait disposé les Sept-Pouvoirs

En guise de cache-sexe.

[...] Ama.ušumgalanna, le Pasteur [...]

Son auguste sexe que [...].

[Puis elle s'endormit (?)]!

Mais Šukaletuda détacha ce pagne protecteur,
La baisa et la pénétra,

125 Puis il s'en retourna à l'extrémité du jardin !

Le soleil se leva, l'aube parut.

La Femme, alors, s'examina de près —

Inanna s'examina de près,

Et comprit qu'on l'avait offensée !

Quelle catastrophe ne provoqua-t-elle pas,

À cause de son sexe outragé ! —

130 Que ne perpétra-t-elle, la sainte Inanna,

À cause de son sexe outragé !

Elle remplit de sang tous les puits (du pays),

Elle amena du sang

Dans tous les réservoirs des jardins !

Un serviteur allait-il quérir du bois :

C'est du sang qu'il buvait !

Une servante allait-elle faire le plein d'eau :

C'est du sang qu'elle rapportait !

135 Toutes les têtes-noires ne s'abreuvaient plus
que de sang !

Et elle : « J'entends retrouver mon agresseur,

Où qu'il soit ! »

Et pourtant, où qu'il fût,

Elle ne débusqua point son offenseur !

Que n'a-t-on débité là-dessus !

Que n'a-t-on raconté encore !

Car le jeune homme s'en était allé [chez son]
père —

140 Šukaletuda s'en était allé [dire à] son père :

« Mon père, j'avais bien arrosé les plates-

bandes,

Et, jouxte les carrés, préparé des trous d'eau :

Mais rien n'avait poussé. Pourquoi ?

Un vent violent avait tout arraché, déraciné !

145 Que n'avait-il méfait, ce vent tempétueux !

À ma face il avait lancé la poussière du sol,

Jusqu'à m'enflammer les yeux,

Et j'avais dû déblayer sans relâche !

Fureur vindicative
d'Inanna à son
réveil, et premier
fléau : le Sang

Pour se dérober au
châtiment, Šukale-
tuda demande
conseil à son père
(Enki)

- Élevant alors les regards,
 J'ai contemplé les étoiles de l'Orient ;
 150 Élevant les regards,
 J'ai considéré les étoiles de l'Occident ;
 J'ai pris garde aux esprits qui rôdent, isolés ;
 Étudié les signes des démons
 Qui vagabondent, solitaires ;
 Appris comment appliquer les Pouvoirs,
 En méditant sur les destins assignés par les
 dieux.
 155 Puis, à cinq, dix emplacements inutilisables (?)
 du jardin,
 J'ai planté une rangée (?) d'arbres ombrueux :
 Des peupliers à la frondaison épaisse,
 Desquels l'ombrage, matin,
 Midi et soir, ne ferait jamais défaut !
 160 Et, un beau jour, Madame, après avoir
 Et traversé la terre — traversé le ciel
 Inanna, après avoir traversé le ciel
 Et traversé la terre,
 Après avoir franchi l'Élam et le Subir,
 Et longé les passes sinueuses des montagnes (?),
 La Hiérodoule, fourbue, est arrivée au jardin,
 Et s'y est allongée pour se reposer.
 165 Moi, de l'extrémité du jardin, je l'épiais :
 Je l'ai baisée et pénétrée,
 Puis m'en suis retourné à l'extrémité du jardin.
 Et voici la catastrophe provoquée par la Femme,
 À cause de son sexe outragé —
 À cause de son sexe outragé,
 Voici ce qu'a perpétré Inanna :
 170 Elle a rempli de sang tous les puits du [pa]ys,
 Et amené du sang
 Dans tous les réservoirs [des jardins] !
 Un serviteur allait-il quérir du bois :
 C'est du sang qu'il [buvait] !
 Une servante allait-elle faire le plein d'eau :
 C'est du sang qu'elle [rapportait] !
 Toutes les têtes-noires ne s'abreuvaient plus
 que de sang !
 175 "J'entends, répétait-elle, retrouver mon
 agresseur,
 Où qu'il soit !"
- Mais moi, son offenseur, où que je fusse,
 Elle ne m'a point débusqué ! »

lequel lui conseille
de se perdre dans
la foule urbaine

Son père, alors, répondit au jeune-homme
Et dit à Šukaletuda :

« Mon fils, demeure auprès de tes frères

citadins,

180 Mêle-toi carrément aux têtes-noires, tes pareils,
Et la Femme ne te retrouvera jamais ! »

Docilement, il s'en fut donc

Rester auprès de ses frères citadins,

Il se mêla carrément aux têt[es]-noires, ses

pareils],

Et [jamai]s [la Femme] ne le put retrouver !

185 Et voici quelle catastrophe

[La Femme] provoqua, [une seconde fois],

À cause de son sexe outragé —

À cause de son sexe outragé,

Voici ce qu'[Inanna] perpétra :

Enfourchant les nuées [...],

Elle déchaîna les mauvais-vents,

Et fit tourbillonner les cyclones :

Derrière elle s'élevaient ouragans (?)

Et tornades-de-poussière

191 Tandis qu'à côté d'elle, au désert,

Se tenaient, sept fois sept,

190 [...], jeteurs de charmes maléfiques,

méchants [...].

192 Et elle : « J'entends retrouver mon agresseur,

Où qu'il soit ! »

Mais, où qu'il fût, elle ne débusqua point

son offenseur !

Car le jeune homme s'en était allé chez son

père, —

195 Šukaletuda s'en était allé dire à son père :

« Mon père, cette Femme, dont je t'avais parlé,

Voici la catastrophe qu'elle a provoquée,

Une seconde fois,

À cause de son sexe outragé —

À cause de son sexe outragé,

Voici ce qu'a perpétré Inanna :

Enfourchant les [nu]ées [...],

Elle a déchaîné les mauvais-vents

200 [Et fait tourbillonner les cyclones] :

Derrière elle se sont élevés ouragans (?)

Et tornades-de-poussière,

203 Tandis qu'à côté d'elle, au désert,

Se tenaient, sept fois sept,

Inanna
déclenche alors
un second fléau :
la Tempête

Seconde visite
de Šukaletuda
à son père

202 [...], jeteurs de charmes maléfiques,
méchants [...].

“[J’entends, répétait-elle, retrouver] mon
[Où qu’il soit !]” agresseur,

205 Mais moi, son offenseur, où que je fusse,
Elle ne m’a point débusqué !»

Même conseil

Son père, alors, répondit au jeune homme
La même chose¹ !

Troisième fléau

Et voici quelle catastrophe
La Femme provoqua, une troisième fois,
À cause de son sexe outragé —
À cause de son sexe outragé,
Voici ce qu’Inanna perpétra :

Elle prit [...] unique,
210 Et barra les chemins (?) (du pays),
Causant ainsi [...] aux têtes-noires !
Et elle : « J’entends retrouver mon agresseur,
[Où qu’il soit !] »

Mais, où qu’il fût, elle ne débusqua point
son offenseur !

Troisième visite de
Sukaletuda
à son père

Car le jeune homme s’en était allé chez son
père —

215 Sukaletuda s’en était allé dire à son père :
« [Mon père], cette Femme dont je t’avais parlé,
[Voici la catastrophe qu’elle] a provoquée,
Une troisième fois,

[À cause de son sexe outragé] —
[À cause de son sexe outragé],

Voici ce qu’[Inanna] a perpétré :
Elle a pris [...] unique,

220 Et barré les chemins (?) (du pays),
Causant ainsi [...] aux têtes-noires :

“J’entends, répétait-elle, retrouver [mon
Où qu’il soit !]” agresseur],

Mais moi, [son offenseur], où que je fusse,
Elle ne m’a point débusqué !»

Même conseil

Son père, alors, répondit au [jeune homme]
225 Et dit à Sukaletuda :

« Mon fils, demeure auprès de tes frères citadins,
Mêle-toi carrément aux têtes-noires, tes pareils,
Et la Femme ne te retrouvera jamais ! »
Docilement, il s’en fut donc

1. « La même chose », « de même » ou, si l’on veut, *item* — en sumérien : *ki.min* — était utilisé par les copistes préférant se dispenser de recopier mot à mot un passage. Voir encore 26 B, vi : 38-41.

Devinant qu'il
s'est réfugié chez
Enki, Inanna va le
lui réclamer

- Rester auprès de ses frères citadins,
230 Il se mêla carrément aux têtes-noires, ses pareils,
Et la Femme ne le put jamais retrouver!
Le soleil se leva, l'aube parut,
Et la Femme se réexamina de près,
Repensant à l'outrage subi :
« Pauvre de moi ! (disait-elle). Qui me vien-
dra en aide ?
235 Pauvre de moi ! Qui me secourra ?
Il est certainement chez mon père,
Dans le palais d'Enki ! »
Et de tirer chemin [...] vers l'Apsû d'Enki, à
Éridu.
[Une fois arrivée], elle leva la main vers lui¹ :
240 « Ô vénérable Enki, tu m'as toujours secourue
et aidée :
Fais donc sortir cet homme de ton Apsû :
Livre-le-moi !
Je ne veux que l'emmener, sain et sauf,
En mon sanctuaire de l'Éanna ! »
Et Enki lui répondit : « C'est bon ! »,
Ajoutant : « Ainsi en soit-il ! »
La [sainte] Inanna emmena donc Sukaletuda
Depuis l'Apsû d'Éridu. avec elle,
245 Elle se plaça en travers du firmament,
Comme un arc-en-ciel
[...] s'avança, [...] s'avança encore [...],
Et Su[kaletu]da devint de plus en plus petit !

Le sort
final qu'Inanna
assigne à
Sukaletuda

248-287 : Le texte est très abîmé, mais l'on en discerne au moins les grandes lignes : Inanna semble soumettre Sukaletuda à un interrogatoire, pour apprendre comment il a pu l'outrager. En réponse, le jeune homme se contente de relater la suite des événements, telle qu'elle a été racontée déjà plusieurs fois (94 ss. et 142 ss.), mais sans manifester le moindre repentir. Ce qui irrite à ce point la déesse qu'elle « frappe » (284) le coupable, on ne comprend pas bien de quel châtiement. Elle en atténue toutefois la rigueur en promettant au jeune homme que son nom sera toujours commémoré dans des chants. —

1. On « lève la main vers » un personnage important pour l'implorer : c'est un geste de la prière.

- 288 *Et la [sainte] Inanna dit à Šukale[tuda] :*
 « *Oui ! Même lorsque j'aurai fait de toi [...],*
Ton nom ne tombera point dans l'oubli :
 290 *Il subsistera en des chants — et ces chants*
Dans les palais des rois, seront suaves :
Les jeunes [ménestrels (?)] les moduleront,
Et les past[eurs] les fredonneront
Tout en barattant l'outre-à-lait !

294-305 : trop mutilés pour qu'on en perce ou devine le contenu. Le dernier vers, qui clôt le poème, doit vraisemblablement s'entendre :

Doxologie

305 [*Pour...*], *gloire à toi, [I]nanna !*

24. Ce n'est pas là un morceau facile à entendre : non seulement les lacunes du texte, matériellement réduites, sont fort mal placées et dérobent plusieurs moments essentiels de l'histoire ; mais celle-ci est en soi étrangement touffue, en même temps qu'écrite, par places, dans un style bien trop laconique, à notre gré, et procédant volontiers par des allusions que nous ne sommes plus en état d'apprécier.

Bien avant qu'apparaisse, au moins sous son nom propre, l'autre héros de la pièce (92 s.), l'auteur prend soin d'en présenter d'emblée la protagoniste, *Inanna* (1-39 [...]), et d'en organiser le décor (49-89). La déesse, tout d'abord, veut, au moins pour un temps, quitter sa résidence *céleste*, pour s'en aller parcourir la terre, et plus spécialement « le pays » (1-8 et 15-30), avec quelque vague intention, réelle ou pur prétexte, non pas de rendre la justice — car on la voit mal s'en occuper —, tout au moins de « séparer les bons et les mauvais », en entendant peut-être par là ceux qui sont attachés à elle et ceux qui ne le sont pas (6-8). *Enki* lui donne-t-il rendez-vous lorsqu'elle aura accompli son programme (38 s.) ? Quoi qu'il en soit, la laissant à ses affaires, l'auteur nous met aussitôt en présence de ce même dieu, lequel, évidemment pour préparer le cadre du drame, est représenté en devoir de créer l'Arbre autour duquel s'organisera ce théâtre : le Jardin. Cet arbre, le plus fameux, admiré et vanté dans le pays : le Palmier (74-85), sera le produit d'une semence surnaturelle : le propre fard d'*Enki* (52-57 // 61-65), et l'opération « magique » de sa mise en terre s'accomplira, à l'ordre du dieu, des mains d'un personnage fabuleux, que l'on retrouve ailleurs dans le folklore du cru : le Corbeau ? ; où la Corneille ?, lequel, en l'occurrence, se comporte tout à fait comme un homme (70-73 // 86-88 ; aussi 73-76), et sera même, très vraisemblablement, transformé par *Enki* en jardi-

nier de ce verger prototypique, sous le nom sumérien, dont le sens nous échappe, de Šukaletuda.

Ce jardinier a des ennuis : une tempête a réduit à néant tout son travail (92-101 // 141-148). Mais, après avoir réfléchi et pris en compte un certain nombre de données sur-naturelles, il trouve le moyen de résoudre son problème : par recours à ces Pouvoirs corrélatifs aux destinées et à la nature des choses (102-107 // 149-154) ; et, contre les ouragans à venir, il plante (technique utilisée encore de nos jours) une rangée de peupliers protecteurs¹, qui auront l'avantage supplémentaire de fournir constamment un ombrage agréable (108-112 // 155-159). Ce qui nous amène au point crucial du récit.

Dans cet amène jardin, *Inanna*, fatiguée de ses vagabondages (114-117 // 160-164), vient se coucher à l'ombre, pour se reposer et dormir (117 // 164). Mais de son coin, à l'autre bout, Šukaletuda la dévore du regard (118 // 165) : elle n'est pas seulement belle et désirable, mais quasi nue, avec, pour seul cache-sexe, les Pouvoirs-parures dont elle était la Dame et détentrice (§ 22), et dont nous savons qu'elle s'adornait volontiers (119 s., et comp. 10 : 52 s ; 14 : 14 s...). N'y tenant plus, le jardinier, à la faveur de son sommeil, la découvre et abuse d'elle (126-128 // 168 s.). Elle va se venger d'abord sur « le pays » (131 ; 220), solidaire de son agresseur, dont elle veut s'emparer. Elle y déclenche donc, à la suite, trois catastrophes dont le sens est ambigu à nos yeux — et peut-être l'auteur le voulait-il d'emblée tel ? — puisqu'elles peuvent être entendues aussi bien comme des fléaux naturels, ce qu'elles évoquent d'abord, que des images ou effets de la guerre : d'abord, toute l'eau douce est remplacée par du sang (130-135) ; puis se déchaîne une terrifiante tempête, à la fois de vents-mauvais et de forces démoniaques arrivées de leur habitacle : le désert (185-191) ; le troisième fléau n'est plus clairement discernable dans notre texte endommagé (220 s.) : on y lit seulement qu'au grand dam des habitants, les chemins (?) sont barrés.

Si elle a, par trois fois, laissé libre cours à sa vindicte contre « le pays », c'est que la déesse outragée n'a pas réussi à y mettre la main sur son offenseur. Šukaletuda, en effet, a pris soin de décamper chaque fois chez son père, évidemment *Enki*, à Éridu (139 s. // 194 s. // 214 s., et cf. 236 s.), lequel lui a conseillé — stratagème bien digne de l'astuce de son auteur — de se perdre dans le grouillement de la foule urbaine (139 s. et

1. Voir le chapitre *Horticulture* (p. 91 s.) de S. N. KRAMER, *L'Histoire commence à Sumer*²¹³.

177-184 // 194 s. et 205 // 214 s. et 224-231)¹. Au bout du compte, cependant, *Inanna* a fini par comprendre que l'objet de sa recherche devait se trouver auprès du dieu (236). Elle va donc le lui réclamer (238 s.), et, sur sa promesse formelle de l'emmenner seulement avec elle, sain et sauf, au lieu de le mettre à mort (242), il le lui livre (239). Le traitement qu'elle lui fait alors subir a disparu dans l'intempestive lacune de 245-287 ; mais ce qui en surnage, que « Šukaletuda devient de plus en plus petit » (247), suggérerait (si ce vers n'est pas déplacé depuis 284 ? *Inanna* aurait-elle d'abord enlevé Šukaletuda au ciel ?) que son châtiment a pu précisément consister dans cette transformation de taille, résultat d'un changement d'apparence, et nous verrons (§ 31) qu'il pourrait bien s'agir d'une bestiole en quoi aurait été transmué le coupable, retourné de la sorte à l'état animal dont il avait été sorti. Pour consoler, toutefois, le malheureux, *Inanna* lui promet que son nom reviendra souvent dans les chansons, et que lui sera de la sorte assurée une façon d'immortalité et de gloire (289-292).

25. Ainsi considéré, dans sa présentation obvie et son mot à mot, le récit fait penser à un conte : un épisode, si l'on veut, des « amours d'*Inanna* » (voir du reste plus loin 13 : 63 ss. et § 30 s.), autour de la seule personne, du seul destin de celui qui avait réussi à la prendre de force : Šukaletuda. Du conte, il n'a pas seulement les personnages fabuleux et les péripéties féeriques, mais l'écriture légère et enlevée, en dépit des inévitables redites multipliées. On dirait même que l'auteur y a pastiché le début d'*Inanna aux Enfers* (comp. 4 s. et 15-20 avec, plus loin, 14 : 1 s. ; le mot ambigu kur, qui, dans ce dernier mythe, s'entend de l'Enfer², s'applique ici seulement à la terre des hommes) ; voire repris deux vers de la *Victoire d'*Inanna* sur l'*Ebih** (114-116 // 161-163 = 10 : 25-27). D'autre part, il y a disséminé (surtout au cours du premier tiers ; mais qu'on les ait omis ensuite peut relever d'un accident de la tradition manuscrite) des manières d'incises, ou de refrains (9 s. ; 13 s. ; 21 s. ; 40 s. ; 59 s. ; 90 s. ; 137, d'une part, et, de l'autre, 67 s. ; 70 s. ; 77 s. ; 86 s.), qui soulignent avec une sorte d'humour le caractère merveilleux du récit. La comparaison du palmier et du poireau (68 s.), outre qu'elle les présente tous deux comme des produits du même jardin (57 s. et 65 s.), est de la même veine ; et ce que l'on peut appeler l'« éloge du Palmier » (74-85) évoquerait le style et le contenu de tensons. À travers tous ces traits, l'histoire apparaît donc comme un produit littéraire en quelque sorte de second ordre, et qui nous fournirait, tout au plus, ou les détails

1. Dans les rituels d'exorcisme, cette manœuvre : se perdre dans la foule, est de recommandation courante contre le « mal », censé poursuivre et chercher sa victime. Voir *Mythes et rites de Babylone*, p. 50.

2. *Mésopotamie*, p. 330.

de l'aventure polissonne de Šukaletuda, ou l'étiologie de l'animal (?) dans lequel il avait été transformé, à la fin. Et il demeure possible, après tout, que l'on n'ait guère à y chercher davantage. 26. Mais l'accent mis sur la déesse et son rôle en quelque sorte cosmique, vis-à-vis de « la terre » d'une part, et surtout du « pays » ; l'importance des interventions d'*Enki*, plus un certain nombre de traits et d'épisodes, donnent à réfléchir et invitent à y regarder de plus près : par-delà les frasques de Šukaletuda, le récit pourrait bien recéler quelque valeur explicative universelle, et il se présenterait donc, en effet, comme un mythe. Cette valeur — le texte nous demeure encore trop peu limpide pour que nous nous en fassions une idée arrêtée — peut avoir été prise dans l'ordre de la Culture, ou dans celui de l'Histoire — peut-être même les deux à la fois.

27. Sur le plan culturel, le mythe tournait évidemment autour des origines et des progrès du jardinage, fruitier et maraîcher, d'une importance capitale dans le pays, à côté de l'agriculture, puisqu'il fournissait l'appoint vivrier indispensable en sus des céréales. Même si la cassure 23-48 a supprimé le joint entre l'arrivée d'*Inanna* ici-bas et la création des vergers, il semble clair que, d'une manière ou d'une autre, la première a plus ou moins provoqué la seconde. Inévitable y était l'intervention d'*Enki*, inventeur et promoteur des techniques : lui seul pouvait calculer le moyen de se procurer le Palmier, non moins que le Poireau, lesquels, représentant tous les fruits et tous les légumes, rendaient indispensable et en quelque sorte matérialisaient cet espace de terre clos, séparé et travaillé selon des procédés particuliers (94 s.), spécialement en matière d'irrigation. Mais *Enki*, c'est une vérité constante, ne mettait jamais volontiers en personne la main à la pâte au cours des opérations créatrices¹ : il indiquait seulement à ses exécutants la marche à suivre pour réaliser ce qu'il avait seul conçu. Ici, celui qu'il a choisi est un Corbeau (?), remplacé plus tard par un Jardinier, et plus probablement changé en homme pour tenir ce rôle. C'est ce même personnage qui trouvera le moyen de faire face aux contretemps propres à compromettre les récoltes potagères et fruitières : les tempêtes, en recourant à des rangées protectrices d'arbres non porteurs de fruits. Il mettra au point cette technique par des réflexions personnelles, cherchant à contrecarrer les pouvoirs maléfiques des fantômes et des démons (IV, § 20), en tenant compte des avertissements secrets des dieux dans le cours de la nature, à commencer par

1. Comp. 6 et 34, où il délègue ses pouvoirs à des divinités de rang inférieur (VIII, § 16 ; XII, § 12) ; 7 : 23-36, où, comme dans 45 : 189 s., il s'occupe seulement de concevoir le « prototype » de l'homme et sa composition, le laissant ensuite exécuter par d'autres ; et 22 A, II/III : 5 s. / B, III : ... 62 s., où il se contente de donner des conseils. Il lui arrive toutefois d'intervenir en personne : v.g. §§ 5, ci-dessus, et 37, 55.

les mouvements des astres (IV, § 24), par recours aux Pouvoirs culturels (102-112 // 149-159), c'est-à-dire aux inventions et décisions des dieux en la matière. Passage intéressant au plus haut point, puisqu'il nous dépeint, en somme, le procès de l'invention humaine : ce qui, à partir des secrets techniques premiers, trouvés et communiqués par les dieux (voir VIII, §§ 13 et 22), a permis aux hommes de progresser en savoir-faire et en méthodes efficaces, pour parer aux difficultés rencontrées au jour le jour.

Mais, dans l'optique du temps et du lieu, le jardin, ce n'était pas seulement cet espace de terre cultivable où l'on faisait venir fruits et légumes : c'était un lieu clos, isolé, irrigué et ombrueux, agréable et rafraîchissant, où l'on pouvait passer le temps plus plaisamment que dans les champs torrides ou les maisons toujours occupées et environnées de gêneurs. Les documents relatifs aux amours, et en particulier à ces amours entre dieux que l'on appelle la « hiérogamie », prennent volontiers cet endroit pour théâtre idéal et quasi synonyme des ébats amoureux¹. Aussi n'était-il pas indifférent qu'*Enki* l'eût, ici, créé aussi pour accueillir *Inanna*, déesse de l'Amour, et pour servir de cadre à un acte d'amour dont elle serait l'objet.

28. Seulement, il ne serait pas librement consenti, mais extorqué et violent, par conséquent socialement dangereux et répréhensible, et devrait donc être châtié par sa victime, surtout quand, déesse souveraine, elle était censée venue ici-bas sous couleur de faire régner un certain ordre (5-8). Il est imaginable que les trois fléaux dont elle afflige le pays après le viol se soient référés à des faits réels, et principalement des guerres ou des calamités définies, dont on aurait ainsi proposé une explication religieuse et mythologique ; ou alors que guerres ou désastres en général, dont on aurait ici le prototype, aient été présentés par le récit comme la punition de désordres ou de dérèglements sociaux — comme c'est le cas d'autres mythes « historiques » (§ 8 et XV, § 14). Nous n'avons pas les moyens d'en savoir davantage, et en particulier de décider si, comme on l'a suggéré², l'*Inanna* mise ici en avant (comme dans la *Victoire d'Inanna sur l'Ebiḫ* : voir plus haut § 12) était bien l'*Istar* sémitique, patronne de l'Empire d'Akkadé, et ses sévices, les guerres sanglantes de ses souverains.

Après comme avant cette ébauche d'analyse, *Inanna et Šukale-tuda* reste une œuvre obscure et qui nous échappe en partie. Dans la mesure où elle se réfère à *Inanna/Istar aux Enfers* / 14 et 18 et à la *Victoire sur l'Ebiḫ* / 10 (§ 23), elle doit être, sinon tardive, considéré l'ancienneté de ses témoins, du moins secondaire. Et c'est

1. S. N. KRAMER, *Le Mariage sacré*, p. 21 s. et n. 33 ; et p. 196.

2. Cl. WILCKE, p. 62 s. de l'article cité p. 228, n. 1.

peut-être pourquoi elle est composite : moitié légende, moitié mythe, et d'autant moins facile à enfermer dans une formule simple et nette à nos yeux. Preuve supplémentaire d'une certaine inconsistency de la tradition qu'elle consigne, il en courait des versions différentes : du moins l'une d'entre elles nous est-elle attestée dans l'*Épopée ninivite de Gilgameš*, comme on va le voir.

13. Les amours d'Istar/Inanna

29. Dans cette épopée, en langue akkadienne, composée comme telle au plus tard vers la fin du II^e millénaire¹, figure, au début de la tablette VI, un passage qu'il faut citer. D'autant qu'il est absent de la légende en sumérien qui aurait inspiré ici l'auteur de l'épopée : *Gilgameš, Enkidu et le Taureau céleste*, et qu'on ne l'a pas retrouvé encore parmi les débris des versions plus anciennes des aventures de *Gilgameš*. Ce n'est pas un mythe, mais le résumé de plusieurs mythes ou légendes, six en tout, dont deux seulement nous sont connu(e)s d'autre part. Il est mis dans la bouche de *Gilgameš*, au moment où, rentré triomphant, avec son compagnon et ami *Enkidu*, de leur expédition héroïque à la Forêt des Cèdres (tablettes IV-V), *Istar*, à sa vue, est tombée amoureuse et s'est offerte à lui. Mais, au courant, comme tout le monde, de l'inconstance de la déesse et de ses brusques revirements en matière de cœur, non seulement il lui tourne le dos, mais, pour motiver son refus, lui jette au visage la liste de ses amours, qui ont toutes mal tourné pour ses amants. Et c'est par là que l'ensemble a valeur de mythe, puisqu'il nous dépeint le caractère et le comportement d'une divinité de premier plan.

1. Le texte le plus complet et suivi, en onze tablettes (auxquelles on a plus tard ajouté artificiellement une douzième), de l'*Épopée de Gilgameš*, documenté et connu d'abord et surtout par des documents de la Bibliothèque d'Assurbanipal, à Ninive (d'où sa désignation courante d'*Édition ninivite* ou *Épopée ninivite de Gilgameš*), a des chances d'avoir été agencé vers la fin du II^e millénaire, par un certain Sin-leqe-unneni. On a retrouvé une demi-douzaine de fragments parallèles à certains épisodes de cette œuvre, mais datables du deuxième quart du II^e millénaire : rien ne nous autorise formellement encore à les supposer déjà réunis en une première édition ancienne de l'*Épopée* ; et pourtant l'existence d'une telle édition a beaucoup pour elle. Antérieurement, nous n'avons à notre disposition, en langue sumérienne, qu'une demi-douzaine de contes, sans lien mutuel et consacrés chacun à un épisode particulier de la vie et des aventures de *Gilgameš*. À notre connaissance, ces légendes n'ont jamais été réunies en une suite composée, et la première mise ensemble de tout ce matériel littéraire en une œuvre cohérente, au dessein parfaitement défini et de grand souffle, est le fait d'akkadophones. Voir *L'épopée de Gilgameš. Le grand homme qui ne voulait pas mourir* (Gallimard, 1992).

- VI : 42 « Pas un de tes amants que tu aurais aimé toujours !
 Pas un de tes favoris qui aurait échappé à tes pièges !
 Viens çà, que je te récite
 Le triste sort de tes amoureux !... »

— Un vers lacuneux et inintelligible. —

- 46 — Tammuz, le chéri de ton jeune âge,
 Tu lui as assigné une déploration funèbre annuelle !
 — Le Rollier-polychrome, tu l'as aimé :
 Puis, tout à coup, tu l'as frappé¹
 Et tu lui as brisé les ailes :
 50 Et le voilà réfugié dans les bois
 Et qui piaille : "Mes ailes" !
 — Le Lion, à la vigueur incomparable, tu l'as aimé :
 Puis, tout à coup, tu n'as cessé de lui faire tendre
 Embûches sur embûches !
 — Le Cheval, passionné de combat, tu l'as aimé :
 Puis, tout à coup, tu lui as assigné
 Le fouet à pointes et lanières ;
 55 Tu l'as condamné à des courses sans fin,
 Et à ne boire son eau qu'après l'avoir souillée !
 Tu as même endeuillé pour lui sa mère Silili !
 — Tu as aimé le Pâtre, le Chef-berger,
 Qui t'accommodait gentiment galettes sous la cendre
 60 Et chaque jour te sacrifiait ses chevrettes :
 Puis, tout à coup, tu l'as frappé et changé en Loup,
 Si bien que ses propres valets le pourchassent
 Et que ses chiens lui déchiquettent l'arrière-train !
 — Tu as aimé Isullânu, le jardinier de ton père,
 65 Qui ne cessait de t'offrir des dattes par couffins
 Et te procurait tous les jours un menu plantureux !
 Tu avais jeté les yeux sur lui
 Et tu l'étais allée provoquer :
 "Jouissons (akâlu) de ta vigueur, ô mon Isullânu,
 Avance donc ta 'main' et me 'touche' (lapâtu) la vulve !" ¹
 70 Mais Isullânu te disait :
 "Que me demandes-tu là ?
 Ma mère a cuisiné, et j'ai déjà mangé (akâlu) !
 Tu ne m'offres pour aliments (akalu) que pain (aklu)
 De malédictions et d'opprobres !
 Contre le froid, je n'aurais plus que joncs (elpetu)

1. On ne manquera pas de remarquer qu'ici aussi (49, 61 et 76) *Īstar* « frappe » ses victimes, comme elle avait fait dans le mythe précédent (12 : 284).

Pour me couvrir!"

- 75 Et toi, lorsque tu l'as oui parler ainsi,
 Tu l'as frappé et changé en Crapaud (?),
 L'assignant à demeure en son jardin,
 Où [...] ne monte ni ne descend!
 — Alors, moi aussi, si tu m'aimes,
 Tu me traiteras donc comme eux!"

30. Il y a là, schématisées et rangées de la plus courte à la plus détaillée, six histoires différentes. Celle des amours d'*Istar/Inanna* avec *Tammuz/Dumuzi*¹, la première, est la plus célèbre, et l'on verra plus loin à quel point elle nous est bien documentée (14-18). Il nous sera aisé, dans la dernière, de reconnaître une version divergente d'*Inanna et Šukaletuda*. Les quatre autres nous sont tout à fait inconnues : nous n'en avons encore retrouvé, ni la moindre bribe, ni le moindre embryon d'un développement littéraire quelconque, si jamais elles y ont donné lieu, ni même l'ombre d'une allusion lointaine ou indirecte, si bien qu'après tout l'auteur de *Gilgameš* a fort bien pu les aller quérir dans la tradition orale : leur caractère folklorique est patent.

Trois d'entre elles présentent pour amants d'*Istar* des animaux, évidemment des prototypes : le « Rollier polychrome » (48-50), si c'est bien cet oiseau qui se cache sous le nom akkadien d'*allallu* (auquel répond curieusement le sumérien *sipa.tur* : « pastoureau », comme pour multiplier les bergeries autour de la déesse...), le Lion (51 s.) et le Cheval (53-57). Et les trois sont de caractère étiologique : forgées pour rendre compte, à travers ces premiers représentants de l'espèce et l'intervention malveillante d'*Istar*, du triste état présent de tous leurs descendants. Le Rollier devait avoir de faibles capacités de vol, et son cri plaintif (beaucoup plus parlant en akkadien : *kappi*!) semblait pleurer le bris de ses ailes. Le Lion était l'objet d'une traque universelle et sans pitié. Quant au sort du Cheval, coursier voué, dans le pays, avant tout à la guerre, il n'était guère enviable : on le fouettait cruellement ; on l'obligeait à de longues courses épuisantes ; dans un pays où ne pas boire d'eau claire et « fraîche » était une malchance, il était réputé ne l'absorber que « trouble », parce qu'il entraînait d'abord dans la mare qui lui servait d'abreuvoir, et il en remuait la boue de ses sabots. Enfin, on le croyait — au moins un des plus fameux représentants de l'espèce — mort prématurément, sans doute de mort violente (au cours d'un combat ?), plongeant ainsi dans le deuil sa mère Silili, autrement inconnue.

1. Sur ce personnage de *Dumuzi* (en sumérien : « Enfant fidèle », « authentique »), akkadisé en *Tammuz*, son nom et les problèmes que posent sa personnalité et son histoire, on se reportera à la p. 76, n. 6 de S.N. KRAMER, *Le Mariage sacré*, et *passim* dans cet ouvrage.

Sentent également le folklore les deux autres esquisses : pour le coup, ce sont des hommes — mais non des prototypes — qu'*Istar*, dans son ressentiment, y a métamorphosés en animaux. D'abord, le Berger (on pense aussitôt, devant ce mot, à une variante des amours de la déesse avec cet autre berger qu'était *Tammuz/Dumuzi* ; voir plus loin), lequel est changé précisément en Loup (58-63), l'ennemi des troupeaux et, comme tel, pourchassé par les pasteurs et leurs chiens — un peu comme, dans la tradition grecque, le chasseur Actéon, devenu son propre gibier, le cerf, était taillé en pièces par ses chiens de chasse.

31. La plus détaillée, en quinze lignes (64-79), à l'allure d'un véritable petit conte, est l'histoire du Jardinier. De nombreux traits la rapprochent d'*Inanna et Šukaletuda*. Non seulement les deux héros exercent la même profession et s'occupent particulièrement de palmiers, mais nous savons par un antique « dictionnaire » suméro-akkadien que *Šullānu*, variante transparente d'*Isullānu*, était tenu pour l'équivalent en akkadien de *Šukaletuda*. D'autre part, le canevas est le même : pour une affaire d'amour (d'amour physique), *Isullānu* est puni par *Istar*, et nous comprenons mieux comment : il est changé, semble-t-il, en un petit animal des jardins, dont le nom (*dallālu*) ne nous dit pas grand-chose, alors que *šullānu*, plus éloquent (il signifie « verruqueux »), ferait penser à un crapaud (?), ce qui peut éclairer la partie obscure d'*Inanna et Šukaletuda* (§ 25). Seulement, ici, la situation est inversée ; il n'est plus question de viol de la déesse par le Jardinier, mais, pour ainsi parler, d'une tentative de viol du Jardinier par la déesse : c'est pour son refus de coucher avec elle qu'*Istar* punit *Isullānu*. Dans le dialogue amorcé par les propositions qu'elle lui fait transparaissent également des traits qui font lointain écho au ton particulier du mythe en sumérien, ci-dessus : et en particulier des « jeux de mots » (c'est pourquoi l'on a trouvé plus haut, dans le texte traduit, aux lignes 68 s. et 72-74, le rendu akkadien des termes équivoques). Ne comprenant pas, dans sa candeur, ou plutôt ne voulant pas comprendre, dans son honnêteté ou sa prudence, ce qu'*Istar* lui dit attendre de lui, *Isullānu* joue sur les différences de sens du même vocable (elle lui propose de « jouir », ce qui se dit en akkadien du même verbe *akālu*, qui signifie « manger » ; et il refuse donc le « repas » qu'elle lui offre, assurant l'avoir déjà pris chez lui : 67-72 s.), ou sur leurs assonances (elle lui présente son sexe à « toucher » — en akkadien : *lapātu* —, euphémisme transparent, et il répond en recourant au terme de même armature phonétique *elpetu*, qui signifie « jonc », pour rétorquer que, s'il défère aux désirs de sa provocatrice, non seulement il sera l'objet d'humiliations et de reproches, mais, rejeté de tous (comp. VII, § 5), il ne lui restera plus, pour s'abriter du froid, que les « joncs », tout à fait inef-

ficaces, d'une misérable cabane hors la ville : 69—74). Peut-être crainte d'être chassé par le « père » d'Istar (lequel, ici comme dans le mythe en sumérien, doit désigner *Enki*, et non pas *Anu*, qui, autrement, porte ce titre), Išullānu défend donc, sinon la morale, au moins l'ordre social : alors que, dans *Inanna et Šukaletuda*, le même ordre social était défendu par la déesse. C'est donc bien la même histoire, mais sous deux versions divergentes et, pour ainsi parler, symétriques, ce qui n'altère pas leur sens foncier. Voilà qui évoque aussi le folklore, où de tels parallélismes essentiels accompagnent souvent des divergences plus ou moins superficielles. Sans doute pouvait-il circuler quelque pièce littéraire, ici résumée, et qui rendait à sa façon le même mythe des amours de la déesse et de ses relations avec le Jardinier — et les jardins.

32. Ces six histoires, mythologiques au moins dans le sens qu'elles nous exposent la conduite et les actions d'une divinité de premier plan, tournent donc autour des amours incertaines et périlleuses d'Istar/Inanna. Elles la présentent comme facile, portée aux aventures, lascive et douée de ce que nous appellerions familièrement « un sacré tempérament » ; mais versatile et, en somme, parfait modèle de la « garce », comme nous dirions aussi, dans le même ton. Ainsi soulignent-elles et éclairent-elles son caractère foncier : elle est la déesse et la patronne de l'amour libre, et, précisément pour cette raison, ne s'attache jamais, parce que son « destin », sa vocation, sa nature, ce n'est ni la fidélité, ni le mariage, ni la maternité¹, mais seulement le plaisir de l'amour. Avec plus de détails, c'est ce que nous allons trouver encore dans le long récit exemplaire, et en plusieurs variantes, de ses amours avec *Dumuzi/Tammuz*, peut-être le plus antique et à la source du portrait de la déesse et de sa réputation, dont l'auteur de *Gilgameš* s'est fait l'écho.

Les amours d'Inanna/Istar avec Dumuzi/Tammuz 14-19

33. C'est tout un grand chapitre, car l'histoire condensée en deux vers dans *Gilgameš* VI : 46 (ci-dessus, § 31) avait excité la verve des mythographes et des poètes en Mésopotamie. Ils l'ont développée en épisodes successifs, et, de chacun, ils ont tiré, parfois en plusieurs versions ou variantes, quatre ou cinq récits en sumérien, plus ou moins lyriques et parvenus jusqu'à nous. Du premier, nous connaissons aussi une présentation en akkadien, assez originale pour mériter un traitement à part (18).

1. En particulier p. 179 s. de l'article cité p. 66, n. 2.

14. La Descente d'Inanna aux Enfers

34. C'est le premier de ces poèmes, le plus fameux et le plus remarquable. À la différence de ladite version en akkadien, connue depuis plus d'un siècle (§ 53), il a fallu attendre 1937 pour apprendre qu'il existait aussi de ce mythe une relation en sumérien, alors révélée par S. N. KRAMER dans un article qui fit date : *Inanna's Descent to the Nether World* (*Revue d'Assyriologie*, XXXIV, p. 93 ss.). Depuis, ce même savant n'a cessé d'enrichir de textes et de fragments nouveaux, jusqu'à ces tout derniers temps (en 1980 encore, dans le volume 124/1 des *Proceedings of the American Philosophical Society*, p. 299 ss.), notre connaissance du poème : sa teneur est aujourd'hui complète, en près de 400 lignes¹, à la réserve d'une vingtaine sur la fin ; à quoi s'ajoutent quelques morceaux de versions sumériennes légèrement différentes. Une remarquable étude de W. R. SLADEK, présentée en 1974, comme thèse, à la Johns Hopkins University, de Baltimore, U.S.A., sous le titre *Inanna's Descent in the Nether World*, et dont il faut espérer la mise à jour et la parution, fait le point, jusqu'à cette année-là, du travail exemplaire accompli, par S.N. Kramer principalement, pour un aussi brillant résultat : il a fallu retrouver et remettre en place des morceaux de près de trente manuscrits différents, tous de la première moitié du II^e millénaire, et exhumés surtout à Nippur et à Ur. La traduction qui suit — fondée sur une dernière révision, par S. N. Kramer, de l'ensemble du dossier — ne tiendra, bien entendu, pas compte des variantes mineures présentées par les divers manuscrits.

*Inanna veut partir
pour l'Enfer*

- 1 *Un jour, du haut du ciel, elle voulut partir
pour l'Enfer —
Du haut du ciel, la déesse voulut [partir]
pour l'Enfer —
Du haut du ciel, Inanna voulut [partir pour
Madame quitta ciel et terre l'Enfer].
Pour descendre au monde d'En-bas —*
- 5 *Inanna quitta ciel et terre
Pour descendre au monde d'En-bas —
Elle abandonna ses avantages
Pour descendre au monde d'En-bas!
Pour descendre au monde d'En-bas,
Elle quitta l'Éanna d'Uruk;
Pour descendre au monde d'En-bas,*

1. S. N. Kramer en compte 394 ; d'autres comptes vont jusque 412 : c'est une affaire de distribution et de découpage des vers dans les différents manuscrits.

Préparatifs

- Elle quitta l'Émuškalama de Badtibira;
 Pour descendre au monde d'En-bas,
 Elle quitta le Giguna de Zabalam;
 10 Pour descendre au monde d'En-bas,
 Elle quitta l'Ésarra d'Adab;
 Pour descendre au monde d'En-bas,
 Elle quitta le Baradurgara de Nippur;
 Pour descendre au monde d'En-bas,
 Elle quitta le Hursagkalama de Kīš;
 Pour descendre au monde d'En-bas,
 Elle quitta l'Ēulmaš d'Akkadé!
 Elle s'équipa des Sept Pouvoirs,
 15 Après les avoir rassemblés et tenus en main,
 Et les avoir tous pris, au complet, pour partir!
 Elle coiffa donc le Turban, Couronne-de-la-
 steppe;
 Se fixa au front les Accroche-cœur;
 Empoigna le Module de lazulite;
 20 S'ajusta au cou le Collier de lazulite;
 Disposait élégamment sur sa gorge les Perles-
 couplées;
 Se passa aux mains les Bracelets d'or;
 Tendit sur sa poitrine le Cache-seins
 « Homme! viens! viens! »;
 S'enveloppa le corps du pala, Manteau royal,
 25 Et maquilla ses yeux du Fard « Qu'il vienne!
 Qu'il vienne! ».

Départ et re-
 commandations à
 son assistante, en
 cas de malheur

- Inanna se mit donc en route pour le monde
 d'En-bas,
 Et Ninšubur, son assistante¹, cheminait avec
 elle.
 La sainte Inanna dit alors à Ninšubur :
 « Viens çà! ma fidèle assistante de l'Éanna,
 30 Mon assistante aux paroles habiles,
 Ma messagère aux discours efficaces :
 Me voici qui m'en vais dans le monde
 Lorsque j'y serai parvenue, d'En-bas!
 Élève en ma faveur une lamentation de
 catastrophe :
 35 Bats le tambour au siège de l'Assemblée;
 Visite tour à tour les [résidences] des dieux :
 Lacère-toi [les yeux]; lacère-toi la bouche;
 Lacère-toi la croupe (?) provocante (?),

1. Ici, *Ninšubur* est femme, comme en 11 : II/1 : 29 et //, etc. : voir p. 216, n. 1.

- Et, telle une pauvre, ne te vêts que d'un
pan d'étoffe!
- 40 Puis, [rends-toi] en personne à l'Ékur, le
temple d'Enlil :
Une fois entrée dans l'Ékur, le temple d'Enlil,
Devant Enlil répands des larmes, et dis-lui :
"Ô [vénérable] Enlil, ne laisse pas tuer ta fille
Dans le monde d'En-bas!
Ne laisse pas mêler ton métal précieux
À la terre du monde d'En-bas!
45 Ne laisse pas épannelier, comme bloc de
Ta lazulite brillante! carrier,
Ne laisse pas équarrir ton Buis
Comme bois de charpente!
Ne laisse pas la jeune Inanna
Demeurer morte dans le monde d'En-bas!"
Que si Enlil te refuse son aide, va-t'en à Ur.
Là, une fois arrivée au temple
"Soubassement-du-pays",
- 50 L'Ékiš[nu]gal de Nanna,
[Dev]ant Nanna répands des larmes, et dis-lui :
"[Vén]érable Nanna, ne laisse pas tuer ta fille
Dans le monde d'En-bas!
Ne laisse pas mêler ton [métal précieux]
À la terre du monde d'En-bas!
Ne laisse pas épannelier, comme bloc de carrier,
Ta [lazulite] brillante!
55 Ne laisse pas équarrir [ton Buis]
Comme bois de charpente!
Ne laisse pas la jeu[ne] Inanna
Demeurer morte [dans le monde d'En-bas]!"
Que si Nanna te refuse son aide, va-t'en à
Éridu.
Là, une fois entrée dans le temple d'Enki,
[Devant] Enki répands des larmes, et dis-lui :
60 "Ô vénérable Enki, ne laisse pas [tuer] ta fille
Dans le monde d'En-bas!
Ne laisse pas [mêle]r ton métal précieux
À la terre du monde d'En-bas!
Ne laisse pas épanne[ler] comme bloc de carrier
Ta lazulite brillante!
Ne laisse pas équarrir ton Buis
Comme bois de charpente!
Ne laisse pas la jeune Inanna
Demeurer morte dans le monde d'En-bas!"

Inanna arrive en
Enfer

- 65 *Le vénérable Enki, à l'ample intelligence,
Lui qui connaît nourriture-de-vie et
breuvage-de-vie,
Me rendra certainement la vie ! »*
*Et Inanna s'en fut vers le monde d'En-bas,
[Recommen]dant à Ninšubur, son assistante :*
- 70 *« Va donc, ô Ninšubur,
Et n'oublie pas ce que je t'ai ordonné ! »*
*Arrivée au palais de Ganzér¹, Inanna
Heurta d'un poing menaçant l'huis du
monde d'En-bas*
*Et interpella le palais du monde d'En-bas,
D'une voix agressive :*
- 75 *« Ouvre donc le palais, Pêtû ! Ouvre le palais :
J'y veux pénétrer en personne ! »*
*Et Pêtû, portier-en-chef du monde d'En-bas,
De répondre à la sainte Inanna :*
« Eh bien ! Qui es-tu, toi ? »
- 80 *— Je suis la reine du Ciel,
De là où le soleil se lève !
— Si tu es la reine du Ciel,
De là où le soleil se lève,
Pourquoi être venue au Pays-sans-retour ?
Pourquoi ton cœur t'a t-il poussée
Sur le chemin que nul ne rebrousse ? »*
Et la sainte Inanna lui repartit alors :
- 85 *« C'est pour Éreškigal, ma sœur aînée,
Dont l'époux, sire Gugalanna, a été tué :
Pour assister aux funérailles
Et prendre part aux libations rituelles ! C'est
vrai ! »*
*Mais Pêtû, le portier-en-chef du monde
d'En-bas,*
- 90 *Répondit à la sainte Inanna :*
*« Reste ici, Inanna ! Je vais parler à ma
souveraine !
Je vais parler à ma souveraine Éreškigal ! »*
*Pêtû, portier-en-chef du monde d'En-bas,
Entra donc auprès d'Éreškigal, sa souveraine,
et lui dit :*
- 95 *« Madame, il y a là une jeune femme*

Elle est annoncée à
Éreškigal : réaction
de cette dernière

1. Sur Ganzér, nom de l'Enfer, et peut-être plus particulièrement, comme ici, de son palais central : *Mésopotamie*, p. 330.

- Élevée comme le ciel, [plantureuse (?)
comme la terre] :
Elle a heurté d'un poing menaçant
L'huis du monde d'En-bas,
Et interpellé le palais du monde d'En-bas,
D'une voix agressive.
[Elle arrive (?)] de (?) l'Éanna [...?].
100 [Elle s'est équipée] des Sept Pouvoirs,
Après les avoir [rassemblés et tenus en main],
Et les avoir <tous> pris, <au complet>,
[pour partir].
[Elle s'est coiffée] du Turban, Couronne-de-
la-steppe;
[S'est fixé au front] les Accroche-cœur;
105 [A empoigné] le Mo[d]ule de [la]zulite;
S'est ajusté au cou le Collier de lazulite;
[A élégamment disposé] sur sa gorge les
Perles-couplées;
[S'est passé] aux poignets les Bracelets d'or;
A tendu sur sa <poitrine> le Cache-seins
"Homme! viens! viens!";
110 S'est [maquillé] les yeux du Fard ["Qu'il
vienne! Qu'il vienne!"]
Et s'est [enveloppé le corps] du pala, Manteau
royal!"
Alors, Éreškigal, en grand souci, se frappa les
cuisses de rage,
Et se mordit les lèvres de dépit.
Elle dit à Pêtû, le portier-en-chef :
« Va, Pêtû, mon portier-en-chef du monde
d'En-bas,
115 Et n'oublie pas ce que je t'ordonne!
Tire le verrou des Sept-portes du monde
Ouvre l'une après l'autre d'En-bas :
Les portes du palais de Ganzer,
Et lorsqu'elle y sera entrée,
Qu'on m'amène son corps maté (?),
dépouillé de ses vêtements!"
120 Pêtû, portier-en-chef du monde d'En-bas,
Déférant aux ordres de sa souveraine,
[Tira] donc le verrou des Sept-portes du
monde d'En-bas,
Et ouvrit l'une après l'autre
Les portes du palais de Ganzer,
En disant à la sainte Inanna :

Inanna est
introduite en
Enfer, mais
dépouillée et
« tuée »

- 125 « Eh bien ! Inanna, entre ! »
Et lorsqu'elle franchit la < première > porte,
On lui ôta de la tête le Turban, Couronne-
de-la-steppe.
« Que signifie ? (dit-elle)
— Silence, Inanna, (répondit-on) :
Les Pouvoirs du monde d'En-bas sont
irréprochables !
- 130 Ne proteste pas contre les rites du monde
d'En-bas ! »
Lorsqu'elle franchit la seconde porte,
On lui ôta le Module de lazulite.
« Que signifie ? (dit-elle)
— Silence, Inanna ! (répondit-on) :
Les Pouvoirs du monde d'En-bas sont
irréprochables !
- 135 Ne proteste pas contre les rites du monde
d'En-bas ! »
Lorsqu'elle franchit la troisième porte,
On lui ôta du cou le Collier de lazulite.
« Que signifie ? (dit-elle)
— Silence, Inanna ! (répondit-on) :
Les Pouvoirs du monde d'En-bas sont
irréprochables !
- 140 Ne proteste pas contre les Rites du monde
d'En-bas ! »
Lorsqu'elle franchit la quatrième porte,
On lui ôta de la gorge les Perles-couplées.
« Que signifie ? (dit-elle)
— Silence, Inanna ! (répondit-on) :
Les Pouvoirs du monde d'En-bas sont
irréprochables !
- 145 Ne proteste pas contre les rites du monde
d'En-bas ! »
Lorsqu'elle franchit la cinquième porte,
On lui ôta des poignets les Bracelets d'or.
« Que signifie ? (dit-elle)
— Silence, Inanna ! (lui répondit-on) :
Les Pouvoirs du monde d'En-bas sont
irréprochables !
- 150 Ne proteste pas contre les rites du monde
d'En-bas ! »
Lorsqu'elle franchit la sixième porte,
On lui ôta de la poitrine le Cache-seins
« Homme ! viens ! viens ! ».

- De[avant Enlil] elle répandit des larmes (et lui
dit) :
« [Ô vénérable Enlil], ne laisse pas tuer ta fille
Dans le monde d'En-bas !
Ne laisse pas mêler ton métal [précieux
À la terre du monde d'En-bas] !
Ta [Lazulite] brillante !
Ne laisse pas équarrir ton [Buis]
Comme bois de charpente !
Ne laisse pas la [jeune] Inanna
Demeurer morte dans le monde d'En-bas ! »
Mais le vénérable Enlil, irrité, répondit à
Ninsubur :
« [Ma fille], après avoir voulu le Ciel, a désiré
l'Enfer ! —
[Inanna], après avoir voulu le Ciel, a désiré
l'Enfer !
Mais les Pouvoirs du monde d'En-bas [...],
Et quiconque [...] ! »
Le vénérable Enlil ayant donc refusé son aide
à Ninsubur,
Elle s'en fut à Ur.
Là, une fois entrée dans le temple
L'Ekušnugal de [Nanna],
Devant Nanna elle répandit des larmes (et lui
dit) :
« Vénérable Nanna, ne laisse pas tuer ta fille
Dans le monde d'En-bas !
Ne laisse pas mêler ton métal précieux
À la terre du monde d'En-bas !
Ne laisse pas épanneler comme bloc de carrier
Ta Lazulite brillante !
Ne laisse pas équarrir ton Buis
Comme bois de charpente !
Ne laisse pas la jeune Inanna
Demeurer morte dans le monde d'En-bas ! »
Mais le vénérable Nanna, irrité, répondit à
Ninsubur :
« Ma fille, après avoir voulu le Ciel, a désiré
l'Enfer ! —
Inanna, après avoir voulu le Ciel, a désiré
l'Enfer !
Mais les Pouvoirs du monde d'En-bas [...]

- «Que signifie ? (dit-elle) :
— Silence, Inanna ! (lui répondit-on) :
Les Pouvoirs du monde d'En-bas sont
irréprochables !
155 Ne proteste pas contre les rites du monde
d'En-bas !»
- Lorsqu'elle franchit la septième porte,
On lui ôta du corps [le palas], Manteau royal.
«Que signifie ? (dit-elle) :
— Silence, Inanna ! (lui répondit-on) :
Les Pouvoirs du monde d'En-bas sont
irréprochables !
160 Ne proteste pas contre les rites du monde
d'En-bas !»
- Ainsi son corps mate (?), dépouillé de ses
vêtements,
Fut-il amené devant Ereškigal.
La sainte Ereškigal prit alors place sur son trône,
Et les Anunna, les Sept Magistrats,
Articulèrent devant elle leur verdict :
Elle porta sur Inanna un regard : un
< regard > meurtrier !
165 Elle prononça contre elle une parole : une
parole furibonde !
Elle jeta contre elle un cri : un cri de
damnation !
La Femme, ainsi maltraitée, fut changée en
cadaure,
Et le cadaure, suspendu à un clou !
170 Passé trois jours et trois nuits,
Ninsubur, l'assistante d'Inanna,
Son assistante aux paroles habiles,
Sa messagère aux discours efficaces,
Eleva en sa faveur une lamentation de
catastrophe ;
175 Fit retentir le tambour au siège de l'Assemblée ;
Visita tour à tour les résidences des dieux,
Se lacerant les yeux, se lacerant la bouche,
Se lacerant la croupe (?) provocante (?),
Et, telle une pauvre, revêue seulement
d'un pan d'étoffe,
Elle se rendit, en personne, à l'Eškur, le
temple d'En>il.
180 Une fois entrée dans l'Eškur, le temple
d'Enil,

Ninsubur exécute
les démarches salu-
taires que lui avait
commandées
Inanna

205 Et quiconque [...]!»

Le vénérable Nanna ayant donc [refusé son
aide à Ninšubur],

Elle s'en fut [à Éridu].

Là, une fois entrée dans le temple d'Enki,
Devant Enki elle répandit des larmes (et lui
dit) :

« Ô vénérable <Enki>, ne laisse pas tuer ta
fille
Dans le monde d'En-bas !

210 Ne laisse pas [mêler] ton métal précieux

À la terre du monde d'En-bas !

Ne laisse pas [épanne]ler comme bloc de
Ta Lazulite brillante ! carrier

Ne laisse pas équarrir ton Buis,

Comme bois de charpente !

Ne laisse pas la jeune Inanna

Demeurer morte dans le monde d'En-bas ! »

Et Enki, le vénérable, répondit à Ninšubur :

215 « Mais qu'a donc fait ma fille ? Je suis
inquiet ! —

[Qu'a] donc fait Inanna ? Je suis inquiet ! —

Qu'a fait la reine de toutes contrées ? Je suis
inquiet ! —

Qu'a fait la Hiérodoule de An ? Je suis inquiet ! »

Enki entreprend de
sauver Inanna

Curant alors un peu de terre de (sous) ses

Il en modela un kurgara ; ongles,

220 Et curant derechef un peu de terre de (sous)

Il modela un kalatur. ses ongles,

Au kurgara il remit de la nourriture-de-vie,

Au kalatur, du breuvage-de-vie !

Puis Enki, le [vénérable], dit au kalatur et au
kurgara :

« Bon ! Allongez vos pas vers le monde
d'En-bas :

225 Voltigez comme mouches autour de son huis,

Tournoyez comme courants d'air

Autour du pivot de sa porte !

Vous trouverez, à l'intérieur, la mère génitrice,

À cause de ses enfants,

Éreškigal au lit, malade,

Sans vêtement jeté sur ses saintes épaules,

230 Le cœur (?) aussi peu dilaté (?) qu'une
écuelle (?),

Son [...] disposé auprès d'elle comme un

[...] de cuivre,

Sa chevelure rassemblée sur sa tête comme un poireau !

Quand elle dira : "Aïe ! mes entrailles !"

[Dites-lui] : "Ô notre souveraine dolente,

Aïe ! tes entrailles !!”

235 Quand elle dira : "Aïe ! mes membres !"

Dites-lui : "Ô notre souveraine dolente,

Aïe ! tes membres !”

Elle vous dira alors : "Qui que vous soyez,

vous autres,

Puisque vous avez exprimé la douleur (passant)

De mes entrailles à vos entrailles,

De mes membres à <vos> membres,

Divins, je vous adresserai un salut favorable!

240 *Humains, je vous assignerai un destin*

favorable!»

Faites-lui-en alors prêter serment

Par le Ciel et la Terre,

Et [...].

Lorsqu'on vous présentera de l'eau-de-rivière,

refusez-la!

Lorsqu'on vous présentera du grain-des-

champs, refusez-le!

245 "Offre-nous plutôt (dites-lui)

Le cadavre suspendu au clou !”

L'un de vous lui versera dessus de la nourriture-

L'autre du breuvage-de-vie, de-vie,

Et Inanna reviendra à la vie ! »

Déférant aux ordres d'Enki, kalatur et kurgara

Voltigèrent comme des mouches

Autour de l'huis de l'Enfer,

250 *Et tournoyèrent comme des courants d'air*

Autour du pivot <de sa porte>.

Ils trouvèrent, à l'intérieur, la [mère génitrice],

À cause de ses enfants,

/Éreški/gal *au lit, malade,*

Sans vêtement jeté sur ses saintes [épaules],

Le cœur (?) aussi peu dilaté (?) qu'une

écuelle (?),

Son [...] disposé près d'elle, comme un

[...] de cuivre,

Sa chevelure rassemblée sur sa tête comme

un poireau!

255 *Ouand elle disait : « [Aïe !] mes [entra]illes ! »,*

Ils lui disaient : « Ô notre souveraine [dolente],

- Aïe ! tes entrailles ! »
 Et quand elle disait : « Aïe ! mes membres ! »
 Ils lui disaient : « Ô notre souveraine [dolente],
 Aïe ! tes membres ! »
 Si bien qu'elle leur déclara :
 « Qui que vous soyez, vous autres,
 260 Puisque vous exprimez la douleur (passant)
 [De mes entrailles] à vos entrailles,
 Et de mes membres à vos membres,
 [Divins], je vous adresserai un salut favorable !
 [Humains], je vous assignerai un destin favorable ! »
 Ils lui en firent donc prêter [serment
 Par le Ciel et la Terre],
 Et [...].
 265 Quand on leur présenta de l'eau-de-rivière,
 ils refusèrent !
 Quand on leur présenta du grain-des-champs,
 ils refusèrent !
 « Offre-nous plutôt (disaient-ils)
 Le cadavre suspendu au clou ! »
 La sainte Êreškigal de répondre alors
 [Au kalatur et au kurgara] :
 « Mais ce cadavre, c'est celui de votre
 souveraine ! »
 270 — Même si c'est celui de notre souveraine,
 Remets-le-nous ! », dirent-ils,
 Puis l'un d'eux versa sur lui de la nourriture-
 L'autre du breuvage-de-vie, de-vie,
 Et Inanna revint à la vie !
 Mais, alors qu'elle se préparait
 À remonter du monde d'En-bas,
 Les Anunna la retinrent (et lui dirent) :
 275 « Qui donc, descendu au monde d'En-bas,
 En est jamais ressorti quitte ?
 Si donc Inanna veut remonter du monde
 d'En-bas,
 Elle doit nous remettre un substitut ! »
 Aussi, tandis qu'Inanna remontait du monde
 d'En-bas,
 De petits démons, pareils à des roseaux-šukur,
 280 Avec de gros démons, pareils à des roseaux-
 L'escortaient-ils. dubban,
 Celui qui ouvrait le chemin, sans être
 Portait un bâton ; capitaine,

Les conditions
 posées
 à la libération
 d'Inanna

et son retour

Ceux qui l'accompagnaient, sans être
hommes-de-troupe,

Portaient à la ceinture une masse-d'armes !

284 s. Or, ces escorteurs, ces escorteurs d'Inanna,
Dédaignaient les offrandes de nourriture et
boisson,

Ne mangeaient point la farine épandue en
sacrifice,

Ni ne buvaient l'eau versée en libation :

Capables d'arracher l'épouse aux bras de son
époux,

290 Et le bébé au sein de sa nourrice !

Inanna sortit donc du monde d'En-bas !

Et, quand elle en fut ressortie,

Se jeta à ses pieds Ninšubur, son assistante,

Accoutrée d'un vêtement misérable

Et prosternée dans la poussière.

295 Les démons dirent à Inanna :

« Rentre chez toi, Inanna :

Voilà celle que nous allons emmener ! »

Mais la sainte Inanna leur répondit :

« Non ! C'est mon assistante aux paroles habiles,

Ma messagère aux discours efficaces,

300 Qui n'a jamais failli à mes ordres

Et n'a jamais [fait fi] de mes [comma]ndements !

En ma faveur, elle a élevé une lamentation

de castastrophe,

Fait retentir le tambour au siège de l'Assemblée

Et visité tour à tour les résidences des dieux,

305 Se lacérant les yeux, se lacérant la bouche,

Se lacérant la croupe (?) provocante (?),

Et, telle une pauvre, revêtue seulement

d'un pan d'étoffe,

Elle est allée à l'Ékur, au temple d'Enlil,

À Ur, au temple de Nanna,

310 À Éridu, au temple d'Enki,

Et elle m'a sauvé la vie.

— Bon ! (dirent les démons), nous allons

poursuivre

Et t'accompagner au Sigkuršagga d'Umma ! »

Arrivés à Um[ma], Šara, sorti du Sigkuršagga,

Se jeta aux pieds d'Inanna,

315 Accoutré d'un vêtement misérable

Et prosterné dans la poussière.

Et les démons dirent à Inanna :

Première rencontre
sur terre

Deuxième
rencontre

Troisième ren-
contre

- « Rentre chez toi, Inanna :
Voilà celui que nous allons emmener ! »
Mais la sainte Inanna leur répondit :
« Non ! C'est Šara, mon ménestrel,
320 Mon manucure et mon coiffeur !
Je ne vous l'abandonnerai à aucun prix !
— Bon ! (dirent les démons), nous allons
poursuivre
Et t'accompagner à l'Émuškalama de
Badtibira ! »
Arrivés à Badtibira, Lulal, sorti de l'Émuškalama,
Se jeta aux pieds d'Inanna,
325 Accouru d'un vêtement misérable
Et prosterné dans la poussière.
Et les démons dirent à Inanna :
« Rentre chez toi, Inanna :
Voilà celui que nous allons emmener ! »
Mais la sainte Inanna leur répondit :
« Non ! C'est Lulal, mon capitaine, qui se
tient à mes côtés !
330 Je ne vous l'abandonnerai à aucun prix !
— Bon ! (dirent les démons), [nous allons
poursuivre]
Jusqu'au grand Pommier du plat-pays de
Kul'aba !¹ »
Ils l'escortèrent donc jusqu'au grand Pommier
Du plat-pays de Kul'aba.
Dumuzi s'y trouvait confortablement installé
Sur une estrade majestueuse !
Les démons se saisirent de lui par les jambes,
335 Sept d'entre eux renversèrent le lait de la
baratte,
Cependant que certains hochaient la tête,
Comme la mère d'un malade,
Et que les pasteurs, non loin de là,
Continuaient de jouer de la flûte et du pipeau !
Inanna porta sur lui un regard : un regard
meurtrier !
Elle prononça contre lui une parole : une
parole furibonde !
340 Elle jeta contre lui un cri : un cri de damnation !
« C'est lui ! Emmenez-le ! »

Quatrième rencon-
tre : Dumuzi

1. Il s'agit évidemment d'un lieu-dit du territoire circa-urbain, réservé aux pâturages et à l'arboriculture, non loin de Kul'aba : plus loin (335 s.), on va d'ailleurs comprendre que Dumuzi s'y trouvait, comme souvent, parmi ses troupeaux, près de sa laiterie.

Dumuzi est
emmené par les
démons

- Ainsi leur livra-t-elle le pasteur Dumuzi.
Or, ceux qui l'escortaient,
Ceux qui escortaient Dumuzi,
345 Dédaignaient les offrandes de nourriture et
de boisson,
Ne mangeaient point la farine épandue en
sacrifice,
Ni ne buvaient l'eau versée en libations;
Ils ne comblaient pas de volupté un sein de
femme,
Ni ne serraient en leurs bras de doux bambins,
350 Mais arrachaient les enfants des genoux de
leur mère
Et emportaient de chez son beau-père la
jeune épousée!
Dumuzi, tout en pleurs, et ruisselant de larmes,
Leva les mains au ciel, vers Utu :
« Utu (disait-il), tu es le frère de ma "femme"
Et je suis le "mari" de ta sœur!
355 C'est moi qui apportais chez votre mère de la
crème,
Moi qui apportais du lait chez Ningal!
Change mes mains en "mains de serpent",
Change mes pieds en "pieds de serpent",
Pour que j'échappe aux démons
Et qu'ils ne me gardent point! »
360 [Utu] accepta ses [larmes] :
Il changea [ses mains en « mains de serpent »,
Et [ses pieds en « pieds de serpent »,
Si bien qu'il échappa aux démons,
Qui ne le purent garder.

Il implore Utu et
prend la fuite

364-383 : manquent : à en juger par les parallèles, dans 15 s., ils racontaient la fuite de Dumuzi chez sa sœur, Gēstinanna, laquelle adressait alors à Inanna une prière pour qu'on la prît elle-même en Enfer, en place de son frère. Arrivée de la « Mouche », qui révélait aux démons la cachette de Dumuzi, en récompense de quoi Inanna lui « assignait un destin » favorable. —

- 384 Inanna, la jeune-femme, assigna donc
Un destin favorable à la Mouche :
« En la maison de la bière, en la taverne, tu
ne [...]

Décision finale
touchant le séjour
en Enfer de
Dumuzi
et de sa sœur

*Mais, comme les enfants sages, tu ne [...] ! »
Et ainsi en fut-il, selon le destin*

Assigné par Inanna à la Mouche !

Puis, comme Dumuzi pleurait,

Ma souveraine (?) vint à lui,

Le prit par la main (et lui dit) :

390 *« Toi, ce sera seulement la moitié de l'année,
Et ta sœur, l'autre moitié !*

[Lorsque] l'on [t'] y réclamera,

On s'emparera de toi —

Et lorsqu'on y [récla]mera ta sœur,

On s'emparera d'elle ! »

Voilà comment la sainte Inanna

Fit de Dumuzi son substitut (?)

Doxologie

*Comme il est doux de te célébrer,
Auguste Êreškigal !*

35. En dépit de sa longueur, cette histoire est limpide. *Inanna*, qui réside « au Ciel », décide un beau jour de partir pour « en-bas », pour l'Enfer (1-3). Dans quel propos, on ne nous le dit pas, mais les réactions d'*Enlil* et de *Nanna* (187-192 et 201-206) suggèrent que ç'a été l'effet d'un coup de tête (voir du reste 15 : 5), dans le probable dessein de s'agréger un nouveau champ d'influence. Elle se prépare donc au voyage, quittant, un à un, tous les grands sanctuaires où elle avait une résidence et exerçait de l'autorité : 7-13 en énumèrent sept, mais une variante en ajoute huit autres (Umma ; Ur ; Kisiga ; Girsu ; Isin ; Akšak ; Šuruppak et Kazallu). Elle prend avec elle « la totalité » (« sept », de 14, marque, comme souvent, moins un chiffre qu'une multitude, une somme) des Pouvoirs dont elle était, nous avons vu comment et pourquoi (11), la détentrice et la « Dame ». Ils sont tout à la fois figurés et portés par les sept parures dont *Inanna* adorne son corps (17-24), en y ajoutant, pour se rendre encore plus irrésistible (comp. 15 : 9), une touche de fard, tout aussi « magique », vu son nom (25), que son « soutien-gorge » (23).

Avant de partir, à son assistante *Ninšubur*, qui lui fait un bout de conduite (27), elle donne ses ordres, pour le cas où elle serait malencontreusement retenue en Enfer (29-67) : *Ninšubur* devra alarmer tous les dieux, en les impressionnant par son attitude endeuillée et sinistre (34-39) ; puis elle ira implorer les trois d'entre eux les plus puissants et les plus intéressés : *Enlil*, leur roi ; *Nanna*, le père de la déesse, et, à la fin, comme il se doit — car ce sera lui le sauveur —, *Enki*, le très-sage (40-67) : elle devra surtout leur remontrer qu'il leur est impossible de laisser « leur fille » en Enfer, comme « morte », au mépris de sa prééminence et de sa dignité

(43-47 et 11), non moins, sans doute, mais ce n'est pas dit ici, que pour le caractère indispensable de son rôle ici-bas (§ 55). Ayant ainsi assuré ses arrières, *Inanna* tire chemin.

36. À son arrivée devant la porte de la citadelle infernale — puisque c'est ainsi que l'on imaginait le Royaume des Trépassés (14)¹ —, elle réclame avec arrogance d'y être introduite aussitôt (72-80); et, sur une question du portier (81-83), répond, pur prétexte, qu'elle vient assister aux cérémonies funèbres en l'honneur de l'époux d'*Éreškigal*, souveraine des Enfers (84-88). Soit dit par parenthèse, non seulement nous n'avons pas le moindre récit, la plus petite allusion à l'assassinat, ou même à la belle mort de ce *Gugalanna* (« Grand-taureau-céleste »), mais il existait, plus vivace et beaucoup mieux fondée en mythologie (du moins à notre connaissance), une tradition différente accordant à la reine d'Enfer un autre mari : *Nergal* (voir 26 et 51). Le portier fait son devoir et s'en va annoncer à sa maîtresse la visiteuse (89-95), dont il décrit le port, la conduite (95-98), et raconte même comment elle est arrivée jusque-là (99-111, lesquels, par une de ces redites habituelles, également fréquentes ici, reprennent mot pour mot 14-24).

Éreškigal, qui comprend aussitôt à qui elle a affaire et pressent quelque mauvais tour d'*Inanna* (112), ordonne qu'on l'introduise par les sept portes successives des remparts concentriques qui défendent le palais des dieux infernaux. Cette entrée par étapes était, en fait, soumise à des rites, traduction des Pouvoirs et Règlements particuliers à l'Enfer (129 s. et 11), autrement dit de ce qu'elle avait en propre pour assurer son fonctionnement régulier selon le plan des dieux : en vertu de ces rites, comme tous les autres nouveaux habitants de l'Enfer, entrés là après leur trépas, on va la dépouiller peu à peu de ses parures et vêtements talismaniques : en d'autres termes, de ses Pouvoirs à elle, et, de la sorte, mater (?), c'est-à-dire exténuer, sa personne en lui ôtant toute autorité et toute vitalité (113-119) — l'égaliser aux autres défunts. Le portier obéit (120-160), si bien qu'en fin de parcours il peut conduire *Inanna* sans résistance devant la reine des Enfers (161), laquelle convoque aussitôt le tribunal des Sept *Anunna* pour décider de son sort : pour le ratifier. Ils l'assignent donc à demeure en Enfer dans le même état définitif que les autres occupants de ce lieu, et *Éreškigal* la condamne à « demeurer morte »² : ce n'est plus qu'un « cadavre », sans réaction et sans force, que l'on « suspend à un clou », tel un simple vêtement, une dépouille (162-168).

1. *Mésopotamie*, pp. 329-332.

2. Étaient considérées comme « mortes », à l'image des hommes, les divinités qui avaient perdu leurs Pouvoirs (et, du coup, leurs dévots et fidèles) : voir encore XII, § 38, et XVI, § 5.

Passé un délai raisonnable, *Ninšubur*, ne voyant pas revenir sa maîtresse, se met en devoir de lui obéir et d'entreprendre les démarches prévues pour la faire libérer (170-214, qui répètent mot pour mot 29-64). *Enlil* et *Nanna* refusent d'intervenir : ils estiment que leur « fille » s'est mise dans son tort (187-192 // 201-206). Mais *Enki* se laisse toucher : non par sensiblerie, assurément, mais, plus intelligent que les autres, il comprend quelle perte irréparable causerait à la marche du monde la disparition d'*Inanna* (la version akkadienne est beaucoup plus explicite sur ce point : 18 : 76 s.) ; c'est, du reste, le seul qui, par son ingéniosité, soit en mesure de tirer la déesse de ce mauvais pas. Toutefois, il ne dissimule guère (214-218) ce qu'il pense, à part soi, de l'extravagance, des foucades, du caractère capricieux, irréfléchi et, en fin de compte, radicalement égoïste de sa fille : « Qu'a-t-elle encore inventé ? »

37. Il trouve aussitôt la parade. Comme il avait fait pour « Qu'elle » (9, I/IV : 22 s.), autre créature d'occasion (comp. § 5), il tire de la crasse terrestre qui endeuille ses ongles de quoi modeler deux personnages qui, à en juger par leur nom, représentent des *invertis*/travestis bien connus dans la tradition mésopotamienne¹ : un *kurgara* et un *kalatur*, prototypes de ces catégories d'individus (219 s.) — ce qui nous fournit d'eux une étiologie différente de celle proposée par *Enki et Ninmah* (7 : 75 s. et VIII, § 22). C'est à eux qu'il remet les ingrédients propres à ranimer la « morte » : nourriture et breuvage porteurs « magiques » de vie ; et il les charge de les aller appliquer à *Inanna*, pour la remettre sur pied (221 s.). Il leur dispense aussi les conseils nécessaires : ils devront se faire introduire en Enfer en laissant les gardiens par leur insistance et leur toupet (225 s.). Une fois là, et mis, sur leur demande, en présence d'*Éreškigal*, ils la trouveront souffrante, apparemment en mal d'enfant (?) : au lit, dévêtue et le cheveu en désordre (227-232). Pour s'attirer ses bonnes grâces, chaque fois qu'elle poussera un cri de douleur, ils devront la complaire et gémir avec elle (233-236). C'est sans doute ici, pour le dire en passant, une des raisons du choix de ces créatures incertaines : non seulement il fallait tenir compte de leur lien étroit avec *Inanna/Īstar* (déjà 10 : 174-176, et IX, §§ 7 et 13), mais, s'il ne pouvait être question de confier leur mission à de vraies femmes, des hommes

1. Touchant ces personnages, qu'on retrouve plus d'une fois ici (7 : 75 s. ; 10 : 174 s. ; 17 : 17 ; 18 : 92 s. ; 51, IV : 55 s. ; voir déjà p. 225, n. 1), on peut se reporter à la page 462 s., § 11, de l'article *Homosexualität* (en français), t. IV du *Reallexikon der Assyriologie*. En sumérien, *kurgara* se réfère à une catégorie de ces invertis ; *kalatur*, mot à mot « jeune *kalû* », renvoie par ce dernier mot (sumér. *kala*, akkadisé en *kalû*) à un officier du culte, généralement entendu comme chantre, et en particulier de « lamentations », et qui (à la façon peut-être de nos chanteurs castrés) ne devait guère avoir bonne réputation pour ses mœurs, encore moins lorsqu'il était jeune et girond, comme on dit familièrement.

n'auraient jamais pu être admis en la chambre à coucher de la reine des Enfers ; seuls des hommes à apparence féminine, voire carrément travestis, pouvaient ainsi jouer les commères venues assister la souveraine en ses couches ou son deuil. Aussi, touchée par leur sollicitude, promettra-t-elle de tout faire pour les deux complices, dont elle ne saura même pas d'emblée s'ils sont du monde divin ou humain (237-240). Afin, toutefois, qu'elle ne change point ses dispositions, ils lui en feront avant tout prêter un serment solennel. Alors, refusant nourriture et boisson que les règles d'hospitalité obligeaient à présenter aux hôtes — car ils auront bel et bien été acceptés pour tels par *Ēreškigal*, charmée de leur comportement —, ils devront demander « plutôt le cadavre suspendu au clou » (243-245), requête insolite, mais que la reine des Enfers, tenue par son serment, ne pourra refuser de satisfaire. Quand ils auront entre les mains ce « cadavre », il leur suffira de lui administrer nourriture et breuvage surnaturels, dont *Enki* les a munis, pour ramener *Inanna* à la vie (246 s.).

Et c'est exactement ce qui se passe, 248-272 répétant à la lettre, en style narratif, tout ce qui avait été prescrit, à l'impératif, par *Enki*. 38. Remise sur pied, la déesse n'aurait rien de plus pressé que de fuir le Royaume des morts, pour regagner ses pénates (273), mais les magistrats infernaux lui rappellent l'indéclinable loi de cet empire : nul ne le peut quitter sans y laisser un remplaçant (274-277). Elle ira donc le chercher sur terre, accompagnée d'une bande de démons, « petits et gros » (nous apprendrons — § 42 — que les premiers étaient les plus fûtés), qui ramèneront la victime (278-281), exactement formés comme une troupe de gens d'armes (282 s.) et, de surcroît, cruels (289 s.), impitoyables et incorruptibles (284-287).

Selon la règle bien connue de la jurisprudence du pays¹, le « substitut », le répondant, devait être pris dans la propre famille ou domesticité de celui qu'il remplaçait. Les trois premiers qui se présentent à *Inanna* et à ses gardes (*Ninšubur*, qui attendait sa maîtresse à la sortie de l'Enfer — nous ignorons où l'on avait imaginé cet orifice : 292 ss. ; puis *Šara*, à Umma : 312 ss. ; puis *Lulal*, à Badtibira : 322 ss.) sont plongés dans l'affliction et le deuil ; et la déesse, émue ou flattée de l'attachement à sa personne qu'impliquait une pareille attitude, refuse avec énergie de les abandonner aux sbires infernaux qui s'étaient jetés d'abord sur chacun d'eux : ils lui sont, assure-t-elle, indispensables (288-311 ; 319-321 ; 329 s.). La troupe arrive alors tout près d'Uruk, dans la « steppe » des environs de Kul'aba, un des quartiers principaux d'*Inanna*. En compagnie de ses bergers, près de sa laiterie, *Dumuzi*, son amant, s'y trouve. Est-ce inconscience ? Est-ce oublié ? Il a l'air

1. Comp. notamment les « articles » 116 s. du « Code » de Hammurabi.

parfaitement à l'aise, comme si son amante n'avait jamais disparu (331-333). Furieuse de ce manque, ou d'égards, ou d'intérêt (que la version en akkadien mettra sur le compte d'une finasserie d'*Éreškigal* : plus loin, § 56), c'est lui qu'*Inanna* livre aux démons pour qu'il s'en aille tenir sa place en Enfer — à jamais, la chose va de soi dans ce « pays-sans-retour », comme on l'appelait : 338-342.

Si le texte rappelle ici le caractère à la fois sans pitié et inflexible des infernaux gendarmes (343-351, en partie // à 234-290), c'est pour mieux souligner la cruelle situation de l'infortuné *Dumuzi*. Il en est conscient, et il fond en larmes (352). Ne sachant vers qui se tourner, il implore le « frère » d'*Inanna*, *Utu*, le dieu du Soleil, et parce qu'il est quelque chose comme son « beau-frère », et parce qu'il est juste, et juge¹ : il le supplie de l'aider à se sauver en le transformant en serpent, animal preste et insaisissable (253-359). *Utu* l'exauce : il échappe aux démons et s'enfuit (360-362).

39. Nous prendrons plus loin connaissance des parallèles (15 s.) qui nous permettent d'imaginer, *grosso modo* tout au moins, ce que nous dérobe ici la lacune 364-383 : *Dumuzi* part se cacher chez sa sœur *Geštinanna*, laquelle implore en vain, pour lui, *Inanna*, et s'offre en fin de compte à le remplacer en Enfer. Il fallait un traître pour indiquer aux démons le refuge secret du malheureux : c'est ici la Mouche — épisode fabuleux et obscur, où il s'agit encore d'un prototype et de l'étiologie d'un « destin » assigné, en lui et par lui, à toute l'espèce ([...] -387). Le récit, sans s'étendre sur les circonstances de la capture, va tout de suite à l'essentiel : *Inanna* accepte, mais à moitié seulement, la généreuse proposition de *Geštinanna*. En conséquence, *Dumuzi* et elle ne passeront chacun alternativement qu'un semestre par an en Enfer (388-392).

Suit un bref condensé, en une ligne, de la portée générale du poème (393) ; après quoi, la doxologie (394), curieusement adressée à la reine des Enfers, laquelle ne nous semble pourtant avoir joué ici qu'un rôle de second plan, comparé à celui d'*Inanna*. On dirait que l'auteur a pris conscience qu'on ne pouvait louer cette dernière d'une aventure en fin de compte sans éclat : elle a manqué sa conquête de l'Enfer et non seulement ce voyage s'est pitoyablement terminé, mais, ce qui était peut-être moins avantageux encore, elle a dû livrer à sa place son amant préféré, son « premier amour », *Dumuzi*, prêtant ainsi le flanc à de méprisantes critiques du genre de celles qui lui adressera *Gilgameš* (13 : 42-47). Voilà sans doute pourquoi il a considéré que mieux valait chanter la gloire d'*Éreškigal*, la seule à s'en être ici sortie nette, et, en fin de compte,

1. *Utu*, et encore plus son émule et « successeur » sémitique *Šamaš*, dieu du Soleil, était considéré, entre autres prérogatives, comme le dieu de la Justice. Comp. déjà 6 : 372-380. Or *Dumuzi* a de fortes raisons de se croire l'objet d'un traitement immérité.

à avoir triomphé. Sans compter que, comme dans *Erra*/51 (XV, § 12 s.), il était prudent, à toutes aventures, de se concilier par de bonnes paroles la terrible reine des trépassés.... Voilà sans doute la vraie raison de cette dédicace !

15. Autre version du dernier épisode d'« Inanna aux Enfers »

40. Une preuve qu'au temps où ce mythe a été composé, ou tout au moins mis en forme, vraisemblablement au tournant du III^e au II^e millénaire, les thèmes qu'il mettait en jeu étaient encore vivants et littérairement productifs, c'est que certains d'entre eux ont été le sujet d'autres œuvres de caractère analogue et de canevases identiques à la précédente, mais traitées assez différemment. En voici d'abord une, trouvée à Ur et dont le texte cunéiforme a été publié, en 1963, dans le volume VI/1 de *Ur Excavations, Texts*, sous le n° 11. S. N. KRAMER, qui l'avait déchiffrée et transcrite dans *Proceedings of the American Philosophical Society*, 107/6, 1963, p. 515 s., en a préparé une traduction pour le présent ouvrage. C'étaient peut-être là les 72 vers de l'avant-dernière tablette d'une version particulière, en sumérien, de la *Descente d'Inanna aux Enfers*. Du moins le texte commence-t-il, *ex abrupto*, au moment où la déesse a été libérée du Royaume des morts, sous condition de fournir un remplaçant (14 : 273 ss.). Mais, première différence, le nouveau récit suppose qu'*Inanna*, apparemment rentrée libre chez elle, et sans l'exigeante escorte des démons, a négligé de tenir sa promesse d'envoyer quelqu'un, choisi par elle, prendre sa place en Enfer. C'est alors que les démons arrivent chez elle, à Uruk, pour la reprendre avec eux :

Les démons
veulent reprendre
Inanna

- 1 Les petits démons interpellèrent les gros :
« Bon ! Rendons-nous auprès d'*Inanna* en
personne ! »
Et, entrés à Uruk, ils s'emparèrent d'elle (et
lui dirent) :
« Allons ! *Inanna* ! Prends de bon gré la route :
Redescends au monde d'En-bas !
- 5 Retourne où t'avait poussée ton caprice :
Redescends au monde d'En-bas ! —
Retourne chez Éreškigal :
Redescends au monde d'En-bas !
Ne revêts point le saint Manteau-aux-Pouvoirs,
Le pala royal :
Redescends au monde d'En-bas !
Ôte-toi de la tête la Couronne sacrée

- Qui fait courber les fronts :
 Redescends au monde d'En-bas !
 Ne te fais pas un visage séducteur :
 Redescends au monde d'En-bas !
 10 Ne [...] pas ton pied sur [...] (de) ?] chien :
 Lorsque tu descendras [...]
 Le [...] ne serait pas [...] ! »
 Et de bousculer la sainte Inanna,
 Et de lui réclamer son substitut (?).
 Tant et si bien que, terrorisée, elle leur
 [livra] Dumuzi !
 « Nous allons (disaient-ils) entraver
 Les pieds de ce jeune homme,
 15 Jetons sur lui un filet ! Mettons-lui un carcan ! »
 Grappins (?), hachettes et piques (?)
 Lui furent mis sous le nez,
 Et démons de fourbir leurs grandes cognées
 Et de mettre tantôt debout, tantôt assis le
 jeune-homme :
 « Nous lui ôterons son vêtement - [...]
 (disaient-ils),
 Nous tresserons [...] ! »
 20 Lorsqu'ils lui eurent lié les bras
 Et imposé une défroque misérable,
 Ils lui couvrirent la tête de son propre vêtement.
 Lors, le jeune-homme,
 Levant les mains au ciel, vers Utu, lui dit :
 « Utu ! je suis ton ami !
 Tu connais le bon garçon que je suis !
 J'ai pris pour « épouse »¹ ta sœur !
 25 Elle est descendue au monde d'En-bas,
 Et, parce qu'elle y est descendue,
 Pour lui servir de substitut,
 Elle m'a livré au monde d'En-bas !
 Tu es un juge équitable, Utu !
 Ne me laisse pas emmener !
 Change mes membres, altère mes formes,

Ils s'emparent de
Dumuzi à sa place

Il implore Utu
pour se libérer

1. Soit une fois pour toutes entendu que, dans ces contextes des rapports entre Inanna et ses compagnons, Dumuzi en tête, le terme d'« épouse » (traduction littérale) ne doit pas être pris à son sens juridique foncier : cette déesse n'a jamais été véritablement « épouse » de n'importe quel dieu ou homme, mais seulement son amante (comme nous dirions), et plus ou moins durablement. La réciprocité est vraie de ses « époux », à commencer par le même Dumuzi (dont le vers 44, plus loin, précise clairement qu'il n'a jamais été « ni mari ni père »). Ces dénominations, et d'autres analogues (« frère », voire « enfant », « fils »), sont des hypocoristiques : des termes d'affection et de tendresse. Voir du reste ici même § 57, et la note 64, p. 214 du *Mariage sacré*, plus haut cité (p. 270, n. 1).

- 30 Pour que j'échappe aux démons
 Et qu'ils ne me rattrapent plus!
 Pareil à un "python", je traverserai prairies
 et collines
 Et me transporterai chez Geštinanna, ma
 Utu accepta ses larmes : sœur !
 Il lui changea les membres et altéra les formes.
- 35 Tel un « python », il traversa prairies et
 collines
 Et, comme un faucon qui poursuit hardiment
 un oiseau,
 Dumuzi se transporta chez Geštinanna, sa sœur !
 Lorsque Geštinanna vit son frère,
 Elle se lacéra les joues et la bouche,
- 40 En le contemplant.
 Puis elle l'enveloppa de son manteau
 Et exhala une plainte amère
 Sur le jeune-homme torturé :
 « Ah ! mon frère ! mon frère !
 Jeune-homme dont les jours n'auront pas
 été [accomplis] !
 Mon frère, ô pasteur Ama.ušumgalanna,
 Dont ni jours ni années n'auront été
 accomplis !
 Mon frère ! Jeune-homme sans enfants ni
 épouse,
- 45 Jeune-homme sans compagnons ni amis !
 mon frère !
 Mon frère ! Jeune-homme qui n'aura pas
 Réconforté sa mère ! »
 Cependant les démons le cherchaient,
 furetant partout,
 Et les petits démons dirent aux gros :
 « Vous autres, démons implacables,
 Sans père, ni mère, ni sœur,
 Ni frère, ni femme, ni enfants,
- 50 Qui battez ciel et terre, partout où [...],
 Qui encerclez les hommes comme une haie
 de roseaux,
 Inflexibles et ne discriminant pas le bon du
 mauvais,
 A-t-on jamais vu quelqu'un trouver refuge
 Ailleurs qu'en sa propre famille ?
 N'allons donc ni chez ses amis, ni chez son
 beau-frère :

Il se réfugie
 chez sa sœur

Mais les démons
 vont l'y chercher

55 *Rendons-nous chez Geštinanna :*

nous retrouverons le pasteur ! »

*Et, tout en fourrageant, les démons battirent
des mains*

Avec des clameurs plein la bouche !

Ils arrivèrent donc enfin chez Geštinanna.

« Montre-nous où est ton frère ! », lui dirent-ils.

Mais elle ne souffla mot.

60 *On lui jeta dessus un terrible [...].*

Mais elle ne souffla mot !

*On lui fit un terrible [...], jusqu'à lui
écharper le visage.*

Mais elle ne souffla mot.

On lui fit un terrible [...], jusqu'à lui lacérer

Mais elle ne souffla mot. la croupe.

On lui versa de la poix au giron.

Mais elle ne souffla mot.

Aussi ne trouvèrent-ils point Dumuzi chez elle.

65 *Alors les [petits] démons dirent au gros :*

« Eh bien ! [Gagnon]s sa sainte bergerie ! »

Et c'est là qu'ils mirent la main sur Dumuzi !

*Ils l'encerclèrent, [l'immobi]lisèrent, le firent
prisonnier*

Et le forcèrent à les regarder.

Contre ce jeune-homme fugitif,

Ils brandissaient leurs cognées

70 *Et affûtaient leurs glaives, en cernant (?) la
Où il s'était réfugié, cabane*

Cependant que sa sœur, à cause de lui,

Courait la ville, en disant :

« Mon frère ! Ah ! que je voudrais emmener

Mon frère torturé ! au loin

Que je voudrais l'emporter ailleurs !...

Sa sœur ne trahit
pourtant point sa
cachette

Les démons le
retrouvent dans sa
bergerie

41. Les divergences d'avec la *Descente d'Inanna* 14 sont nombreuses et sautent aux yeux. La première, on l'a déjà remarquée (§ 40) : *Inanna* a dû partir libre et seule de l'Enfer, en promettant seulement d'y envoyer un suppléant. La quête des substituts, les refus répétés de la déesse, la rencontre de *Dumuzi* et son allure, jugée inconvenante et prise pour mobile de sa remise aux démons, tous ces épisodes ont ici disparu : si *Inanna* livre *Dumuzi*, c'est pour la seule raison qu'elle craint d'être ramenée elle-même dans le monde d'En-bas (1-13).

Seconde différence notable : les démons font tout ce qu'ils peuvent pour terroriser *Dumuzi*, et ils le maltraitent (14-21 ; aussi

67-70), alors que, selon 14, si l'on ne cachait pas leur intraitable cruauté, nulle part, au moins dans ce qu'il nous reste du texte, ils ne se livraient contre leur prisonnier à de telles brutalités. C'est, apparemment, devant ces dernières, non moins qu'à la pensée du terrible destin qu'elles lui laissent prévoir, que *Dumuzi* fait ici recours à *Utu* (23-32), en y accusant, trait nouveau, la responsabilité d'*Inanna* dans son propre malheur (25-27) : d'où l'appel au caractère équitable d'*Utu* (28), lequel ne saurait laisser passer une telle injustice. Ici encore, *Dumuzi* demande à être changé en serpent ; il précise même le type de reptile auquel il souhaite ressembler : le sag.kal (en akkadien *sarsaru*), qu'il nous est impossible d'identifier. Comme cet animal reparait plus d'une fois, en particulier dans les textes d'imagination (par exemple 10 : 83), et semble plus ou moins fantastique, par pure convention je traduis « python », sans le moindre renvoi à la taxonomie.

42. Exaucé par *Utu* (33 s.), en des termes pour le coup voisins de 14 (360 s.), *Dumuzi* s'enfuit donc et, comme dans cette autre version sans doute, c'est d'emblée chez sa sœur, *Geštinanna*. Le cœur de celle-ci se brise, à le voir arriver dans l'état où l'ont mis les démons : elle l'entoure, elle le complaint (36-46) : toutes données dont nous ignorons si on les trouvait ou non dans la version 14, vu la cassure intervenue juste ici. La réapparition des démons est commandée, dans cette même version, par l'entremise d'un traître : la Mouche (14 : 364-383) ; ici, c'est la seule astuce des « petits démons » qui les met sur la voie, et cette observation d'expérience — peut-être même citent-ils un proverbe (comp. 16 : 136 ss.) — qu'ils font aux « gros », apparemment plus lourdauds (voir encore § 46) : dans le malheur et l'angoisse, c'est toujours parmi les siens que l'on cherche refuge. Voilà pourquoi ils se rendent chez *Geštinanna* (47-58), et, scène également inédite, la torturent pour lui faire avouer où son frère se cache : héroïquement, elle ne leur répond mot (59-64). Ils ne le trouvent donc pas ; mais, après une nouvelle suggestion des rusés « petits démons » (voir encore §§ 46 et 50), ils mettent la main sur lui en sa bergerie, son vrai chez-soi, où il avait dû se tapir en quittant sa sœur (65-67). Ils reprennent à son endroit leurs sévices (68-70), tandis que *Geštinanna* exhale derechef, en public, sa douleur et son amertume de ne pouvoir sauver l'infortuné (71 s.). Tous ces traits sont nouveaux. En revanche, manque ici la conclusion, pourtant cruciale (§ 57), d'*Inanna aux Enfers* 14 (388 s.) : l'intervention de la déesse pour accepter le noble sacrifice de *Geštinanna* et distribuer en semestres alternés leur séjour à chacun en Enfer. Peut-être la présente version finissait-elle ainsi aussi tranchée, en laissant seulement imaginer la fin : *Dumuzi* entraîné en Enfer ? Il est toutefois plus pro-

bable qu'elle devait comporter une suite : une dernière (?) tablette perdue.

Du moins peut-on fort bien appréhender ici le travail tout ensemble de la fantaisie et de la mise en forme littéraire, de reprise d'un argument, d'un canevas, et sa ressource majeure : tout à la fois varier les détails et ajouter de nouveaux épisodes, fût-ce en doublant plus ou moins les premiers.

16. Le Rêve de Dumuzi et sa mort

43. Ces procédés sont beaucoup plus apparents encore dans un ou deux autres poèmes composés, en gros, toujours à la même époque, sur le même argument de la poursuite et de la « mort » de l'amant d'*Inanna*, par elle condamné. Le plus fameux, à en juger par la quantité qu'il nous reste de débris de ses manuscrits (une soixantaine ; il y a même des traces d'une traduction en akkadien), est celui qui a fait précéder la poursuite et l'enlèvement de *Dumuzi* du récit d'un rêve prémonitoire et funeste qui lui aurait dévoilé son triste sort. La restitution de cette pièce (quasi complète en 267 lignes) par S. N. Kramer, en 1969, s'est assez vite parachèvement, sous les efforts conjugués d'une poignée d'assyriologues, l'un d'entre eux, B. ALSTER, y ayant mis la dernière main dans son excellent *Dumuzi's Dream*, paru en 1972. C'est son étude, sa restitution et sa traduction que S. N. Kramer a reprises pour préparer le texte mis ici en français.

Pressentant sa
mort, *Dumuzi* se
réfugie en sa
bergerie

- 1 *Le cœur gonflé de larmes, il s'en fut en la*
Le cœur gonflé de larmes, steppe —
Le jeune homme s'en fut en la steppe —
Le cœur gonflé de larmes, Dumuzi s'en fut
en la steppe !
(Là), son bâton sur l'épaule, il exhalait une
plainte :
- 5 « *Lamentez-vous ! Lamentez-vous, landes !*
Lamentez-vous !
Landes, pleurez ! Poussez des cris, marécages !
Ô crustacés des ouadi, lamentez-vous !
Lamentez-vous, batraciens des ouadi !
Et que ma mère pousse avec vous des cris !
Que ma mère Sirtur¹ pousse des cris !

1. Tel est, en effet, à en croire un dictionnaire dialectal sumérien de noms divins, le nom de la mère de *Dumuzi* : B. LANDSBERGER, *Materialien zur sumerischen Lexikon*, IV, p. 8 : 77.

Il a un songe,
qu'il veut faire
interpréter par sa
sœur

- 10 *Que ma mère pousse des cris :*
Je ne lui apporterai plus jamais cinq pains !
Que ma mère pousse des cris :
Je ne lui apporterai plus jamais dix pains !
Si elle ignore le jour de ma mort,
Toi, steppe, annonce-le à ma mère, ma génitrice,
Pour qu'elle me déplore, avec ma jeune sœur !
 15 *Couché parmi la verdure (?), couché parmi la*
verdure (?) —

Le pasteur demeurerait couché parmi la
verdure (?),
Et, tandis qu'il restait ainsi, allongé parmi la
Il rêva. verdure (?),
Il se réveilla en sursaut : c'était un songe !
Il frissonnait : c'était une vision !
Épouvanté, il se frotta les yeux, et dit :
« Amenez-moi, amenez-moi, amenez-moi ma
sœur —

- 20 *Amenez-moi ma Geštinanna ! Amenez-moi*
ma sœur —
Amenez-moi celle qui sait chanter : amenez-
moi ma sœur —
Amenez-moi la lettrée, l'experte en tablettes :
Amenez-moi ma sœur —
Amenez-moi cette jeune éveillée, qui sait le
sens des mots :

Amenez-moi ma sœur ! —
Amenez-moi cette chevronnée,
Compétente et qui connaît le sens des songes :
Amenez-moi ma sœur,

- 25 *Que je lui soumette mon rêve !*
« Mon rêve, ô ma sœur ! Mon rêve :
Voici le détail de mon rêve !
alentour foisonnaient des joncs :
Alentour se serraient des joncs.
Un roseau inclina [vers moi] sa tête,
Et, d'un roseau à deux tiges, l'une s'écarta
de moi !

- 30 *Dans le bocage, des arbres élancés*
Levaient d'eux-mêmes devant moi !
Puis de l'eau fut versée
Sur les braises de mon précieux foyer ;
Fut ôtée la bonde de ma baratte ;
Ma jolie coupe, suspendue à un clou, en fut
dé[crochée],

Le rêve de Dumuzi

Et ma houlette disparut.

- 35 *Un rapace cruel enleva du troupeau un agneau,
Et, de la roselière, un faucon emporta un*

passereau,

*Tandis que mes boucs, de leur barbe luisante,
Balayaient la poussière,*

*Et que mes béliers piétinaient le sol de leurs
Ma baratte gisait à terre, sabots!*

On n'y pouvait plus verser de lait!

- 40 *Ma coupe était en miettes —
Dumuzi demeurait inanimé
Et le bercail, désert!»*

Et Geštinanna dit à Dumuzi :

« Ton rêve est de mauvais augure, mon frère :

Que je voudrais ne pas l'interpréter! —

Ah! Dumuzi, ton rêve est de mauvais augure :

Que je voudrais ne pas l'interpréter!

Les joncs qui foisonnaient autour de toi,

Les joncs serrés autour de toi :

- 45 *Ce sont des assassins embusqués, qui se
jetteront sur toi!*

Le roseau isolé, qui inclinait vers toi sa tête :

C'est ta mère, ta génitrice,

Qui penchera sa tête sur toi!

*Le roseau à deux tiges, dont l'une s'écarterait
de toi :*

C'est nous deux : l'un sera séparé de l'autre!

- 50 *Les arbres élancés, qui levaient spontanément
Dans le bocage : devant toi,*

*Ce sont des malveillants, qui t'envelopperont
Comme une inondation!*

L'eau versée sur les braises de ton précieux

foyer :

*C'est ton bercail, transformé en un lieu de
silence!*

La bonde ôtée à ta belle baratte :

- 55 *C'est qu'un méchant s'en emparera!*

Ta jolie coupe, décrochée du clou où elle

était suspendue :

C'est que tu tomberas

Des genoux de ta mère et génitrice!

Ta houlette disparue :

C'est qu'un [petit démon] ne cessera de te battre!

- 60 *Le rapace cruel qui t'enlevait du troupeau un
agneau :*

C'est un méchant qui te forcera d'abandonner
tes bêtes!
Le faucon qui, de la roselière, emportait un
passereau,
C'est un gros démon qui t'arrachera à ton
troupeau!
Les boucs qui, de leur barbe luisante,
balayaient la poussière :
65 C'est que ma chevelure sera hérissée vers le
À cause de toi! ciel,
Tes béliers qui piétinaient le sol de leurs
sabots :
C'est que, pour toi, je lacérerai mes joues de
Comme avec des épines! mes doigts
[La bara]tte gi[sant] au sol
Sans qu'on y puisse plus verser de lait,
La coupe en miettes, Dumuzi inanimé et
le bercail désert :
C'est que tes mains seront ligotées
Et tes bras enchaînés!»

70 Lorsque Geštinanna eut prononcé ces mots,
Dumuzi lui dit :

« Descends dans une crevasse, ma sœur,
Descends dans une crevasse!
Mais, en descendant dans cette crevasse, ma
sœur,
N'y descends pas comme un trépassé!
Lorsque tu auras [...] ton ventre et tes
membres,

75 Lorsque tu auras [...] ta croupe et tes cuisses,
Descends dans la crevasse, ma sœur!
Et, une fois descendue,
Lève les yeux [...],

79-82 : 4 lignes dévastées, qui terminaient l'adresse de Dumuzi à Geštinanna : il y est question d'un cours d'eau et d'une barque, puis de créatures portant de quoi lier « tête et cou ». —

83-88 : 5 lignes obscures. Il semble que Geštinanna, descendue en la crevasse, (y) ait rencontré une jeune femme amie, qui lui dit quelque chose. Puis elle s'adresse à Dumuzi : —

89 « Mon frère, des démons s'avancent contre toi :
Dissimule-toi parmi la verdure !

Devant cette perspective sinistre, Dumuzi demande à sa sœur de le cacher

sans révéler sa
cachette

90 [Dumu]zi, des démons s'[avan]cent contre toi :
Dissimule-toi parmi la verdure !

— Oui ! ma sœur, je me dissimulerai parmi
Ne dis pas où je suis ! la verdure :

Puis je me dissimulerai parmi de "petites
Ne dis pas où je suis ! plantes" :

Puis je me dissimulerai parmi de "grandes
Ne dis pas où je suis ! plantes" :

Puis je me dissimulerai en des tranchées
Ne dis pas où je suis ! profondes :

95 — Si je révèle où tu te caches (répondit
Geštinanna),

Que ton chien me dévore,
Ton chien noir, ton chien de berger,
Ton beau chien, ton chien de maître :
Que ton chien me dévore ! »

Son ami non plus
ne la devra point
révéler

98-102 : inintelligibles. Fin de la réponse de Geštinanna. Intervient alors un « ami » de Dumuzi, auquel ce dernier s'adresse : —

« Mon ami, je me dissimulerai parmi la verdure :
Ne dis pas où je suis !

Puis je me dissimulerai parmi de "petites
Ne dis pas où je suis ! plantes" :

105 Puis je me dissimulerai parmi de "grandes
Ne dis pas où je suis ! plantes" :

Puis je me dissimulerai en des tranchées
Ne dis pas où je suis ! profondes :

— Si je révèle où tu te caches (répondit son
ami),

Que ton chien me dévore,
Ton chien noir, ton chien de berger,
Ton beau chien, ton chien de maître :
Que ton chien me dévore ! »

Les démons impi-
toyables
s'approchent

110 Cependant s'avançait contre Dumuzi

Toute une troupe hétéroclite :
Dédaigneux des offrandes de nourriture et de
boisson,

Ne mangeant point la farine épandue en
sacrifice,

Ne buvant pas l'eau versée en libation,
N'acceptant pas les cadeaux séducteurs,

115 Ne comblant pas de volupté un giron de
femme,

Ni ne serrant dans leurs bras de doux bambins,

Ils n'appréciaient point l'ail piquant
 Et ne consommaient ni poissons ni poireaux¹ !
 Contre le roi s'avancait une couple de
 démons d'Adab,

120 Chardons de marécage, ronces d'eau
 nauséabonde,
 La main sur la table à offrandes et la langue
 au palais ;
 S'avancait pareillement une couple de
 démons d'Akšak,

Porteurs de [...] autour du cou ;
 S'avancait aussi un couple de démons d'Uruk,
 125 Leur ceinture garnie de casse-têtes ;
 S'avancait également une couple de démons
 d'Ur,

Revêtus, sur leur [...], de vêtements brillants ;
 Et s'avancait encore, contre le roi,
 Une couple de démons de Nippur.
 Ils approchaient du bercail en criant : « Sus ! »
 l'un à l'autre.

Ils cherchent la
 cachette de
 Dumuzi : sa sœur
 ne le trahit pas

130 En chemin, ils s'emparèrent de Geštinanna :
 Mais elle refusa l'eau de rivière qu'ils lui
 offraient,
 Elle refusa le grain des champs qu'ils lui
 présentaient !

Et les petits démons de dire alors aux gros —
 Les plus malins des démons

135 De dire aux plus épais :
 « Un savant privé de mémoire,
 Un chemin (?) qui ne mène nulle part,
 Et une sœur qui trahit le refuge de son frère,
 Qui donc a jamais vu cela² ?

mais son ami finit
 par le trahir

140 Allons plutôt trouver l'ami de Dumuzi ! »
 À son ami, ils proposèrent donc [...] :
 Il accepta l'eau de rivière qu'ils lui offraient,
 Il accepta le grain des champs qu'ils lui
 (Et il leur dit) : présentaient
 « Mon ami s'est dissimulé parmi la verdure :
 J'ignore où ! »

1. Les directoires pieux, que nous appelons « hémérologies » et qui indiquaient, jour après jour et mois après mois, sur le cycle entier de l'année, ce que devaient faire ou éviter les dévots et les rois, proscrirent parfois ces nourritures, les supposant donc succulentes, puisqu'il fallait alors s'en priver. Même présentés en offrandes aux démons, de tels mets de choix n'arrivaient pas à les séduire.

2. On dirait que les « petits démons » citent ici un proverbe.

- 145 *Et de chercher Dumuzi parmi la verdure —
Mais en vain!*
« Il s'est dissimulé parmi de "petites plantes" :
J'ignore où ! »
*Et de chercher Dumuzi parmi les « petites
Mais en vain! plantes » —*
« Il s'est dissimulé parmi les "grandes plantes" :
J'ignore où ! »
*Et de chercher Dumuzi entre les « grandes
Mais en vain! plantes » —*
- 150 *« Il s'est dissimulé en des tranchées
profondes ! »*
*Et c'est dans ces tranchées profondes
Qu'ils s'emparèrent de Dumuzi.*
*Des larmes plein les yeux, Dumuzi exhala
alors une plainte :*
*« Hélas ! Ma sœur m'a sauvé la vie,
Mais mon ami a causé ma mort !
Si l'on rencontre un enfant de ma sœur,
Qu'on l'embrasse !*
- 155 *Mais, si l'on rencontre un enfant de mon ami,
Qu'on ne l'embrasse pas ! »*
*Et les démons de l'encercler,
Le bloquant par des fossés (pleins d'eau).
Puis ils tressèrent une corde pour lui
Et lui nattèrent (?) une attache ;
Ils lui confectionnèrent un garrot
Et lui apprêtèrent des entraves.*
- 160 *Par-devant, ils ne cessaient de le rouer de coups ;
Par-derrrière, de le retenir ferme !
Ils lui ligotèrent les mains
Et lui enchaînèrent les pieds.*
*Alors le jeune-homme leva ses mains au ciel,
vers Utu :*
- 165 *« Utu ! Tu es le frère de ma "femme" !
[Et je suis] le "mari" de ta sœur !
C'est moi qui, dans l'Éanna, apportais des
victuailles,
Moi qui ai présenté les cadeaux de noces, à Uruk.
[C'est moi] qui ai baisé les augustes lèvres,
Et me suis trémoussé sur les beaux genoux
d'Inanna !*
- 170 *Change mes mains en "mains de gazelle",
Et mes pieds en "pieds de gazelle",
Afin que j'échappe aux démons*

Pris et maltraité,

il en appelle à Utu

Utu l'exauce et il
s'évade

mais il est repris

Nouvel appel à
Utu

qui l'exauce ; et il
s'enfuit à nouveau

Et que je me transporte jusque Kulbireš-
Dildareš!»

Utu, comme on accepte une offrande, agréa
ses larmes,

175 Et, en homme de cœur, lui [témoigna]
compassion!

Il changea donc ses mains en « mains de gazelle »,
Et ses pieds en « pieds de gazelle »,
Si bien qu'il échappa aux démons
Et se transporta jusque Kulbireš-Dildareš.

180 Le [recherch]ant en vain, les démons se dirent :
« Eh bien ! dirigeons-nous vers Kulbireš-
Lâ, ils reprirent Dumuzi. Dildareš ! »
Ils l'encerclèrent,

Le bloquant par des fossés (pleins d'eau).
Puis il tressèrent une corde pour lui

Et lui nattèrent (?) une attache ;
185 Ils lui confectionnèrent un garrot
Et lui apprêtèrent des entraves.
Par-devant, ils ne cessaient de le rouer de coups ;
Par-derrière, de le retenir ferme !
Ils lui ligotèrent les mains

190 Et lui enchaînèrent les pieds.

Et derechef le jeune-homme

Leva les mains au ciel, vers Utu :

« Utu ! Tu es le frère de ma "femme",

Et je suis le "mari" de ta sœur !

C'est moi qui, dans l'Éanna, apportais des
victuailles.

Moi qui ai présenté les cadeaux de noces, à Uruk.

195 C'est moi qui ai baisé les augustes lèvres,
Et me suis trémoussé sur les beaux genoux
d'Inanna !

Change mes mains en "mains de gazelle",

Et mes pieds en "pieds de gazelle",

Afin que j'échappe aux démons

200 Et que je me transporte
Jusque chez Belili-l'Ancienne ! »

Utu, comme on accepte une offrande, agréa
ses larmes,

Et, en homme de cœur, lui témoigna
compassion !

Il changea donc ses mains en « mains de gazelle »,
Et ses pieds en « pieds de gazelle »,

205 Si bien qu'il échappa aux démons

Et se transporta jusque chez Belili-l'Ancienne.
Arrivé là, il lui dit :

« Ô Belili-l'Ancienne, je ne suis pas
n'importe qui :

Je suis l'"époux" d'une déesse!
Verse-moi un peu d'eau, que je boive céans ;

210 Épands-moi de la farine,
Que, sans plus tarder, je mange ! »

Et, lorsqu'elle lui eut versé de l'eau

Et épandu de la farine,

Il s'installa chez elle.

Mais, un jour que la vieille était sortie de
Quand elle fut dehors, chez elle,

Les démons l'aperçurent et se dirent :

215 « La vieille ignore-t-elle où Dumuzi se cache ?
Pourtant, comme elle regarde avec méfiance
autour d'elle !

Comme elle pousse des cris inquiets !

Parfait ! Rendons-nous donc chez elle ! »

Et là, chez Belili, ils reprirent Dumuzi.

220 Ils l'encerclèrent,

Le b[loqu]ant par des fossés (pleins d'eau).

Puis ils tressèrent une corde pour lui,

Et lui nattèrent (?) une attache ;

Ils lui confectonnèrent un garrot

Et lui [apprêtèr]ent des [entra]ves.

Pa[r-de]vant, ils ne cessaient de le [rouer] de
coups ;

225 Pa[r-derrière, de le retenir fe]rme.

Ils [lui li]gotèrent les mains

Et [lui enchaînèr]ent les pieds.

Et derechef le jeune-homme

Leva les mains au ciel, vers Utu :

« Utu ! Tu es le frère de ma "femme" »

Et je suis le "mari" de ta sœur !

230 C'est moi qui, dans l'Éanna, apportais des
victuailles,

Moi qui ai présenté les cadeaux de nocés, à
Uruk !

C'est moi qui ai baisé les augustes lèvres,

Et me suis trémoussé sur les beaux genoux
d'Inanna !

Change mes mains en "mains de gazelle",

235 Et mes pieds en "pieds de gazelle"

Afin que j'échappe aux démons,

Les démons le
reprennent et le
brutalisent encore

Dumuzi en appelle
derechef à Utu

qui l'exauce à nou-
veau, et il
s'échappe

*Et que je me transporte jusqu'au saint bercail,
Au bercail de ma sœur!*»

Utu, comme on accepte une offrande, agréa
ses larmes,

*Et, en homme de cœur, lui témoigna
compassion :*

240 *Il changea ses mains en « mains de gazelle »*

Et ses pieds en « pieds de gazelle »,

Si bien qu'il échappa aux démons.

Il retrouve sa sœur

Et se transporta jusqu'au saint bercail,

Au bercail de sa sœur.

Lorsqu'il y fut arrivé,

245 *Gēstinanna cria au Ciel et à la Terre :*

*Sa clameur recouvrit l'horizon, comme un
manteau,*

Et s'étendit partout, comme une tente!

Elle se lacéra les yeux, se lacéra la face,

Lacéra ses charmantes oreilles,

Lacéra sa croupe (?) provocante (?) et s'exclama :

250 *« Ô mon frère, pourvu que [...] dehors! »*

< Mais, un jour que Gēstinanna était sortie,

Les démons l'aperçurent et se dirent :¹ >

« Gēstinanna ignore-t-elle où Dumuzi se cache ?

*Pourtant, comme elle regarde avec méfiance
autour d'elle!*

Comme elle pousse des cris inquiets!

255 *Parfait! Dirigeons-nous vers son bercail!»*

Quand une première couple de démons

Pénétra au bercail,

Ils jetèrent au feu le piquet de [...].

Quand une deuxième couple pénétra au bercail,

Ils jetèrent au feu la boulette!

*Quand une troisième couple [pénétra] au
bercail,*

260 *Ils ôtèrent le [couverture] de la belle baratte!*

Quand une quatrième couple pénétra au

bercail,

*Ils [décrochèrent] la coupe suspendue à un
clou!*

Quand une cinquième couple pénétra au

bercail,

Ils jetèrent au sol la baratte et la brisèrent :

Les démons
s'emparent finale-
ment de Dumuzi,
et il « meurt »

1. Le vers 251 a été oublié par le copiste; mais comp. le parallèle 212 s.

On n'y pouvait plus verser de lait!
 265 Ils jetèrent au sol la coupe et la brisèrent!
 Dumuzi fut sans vie, et le [bercai]
 abandonné!

Titre

[C'est là] un poème kal.k[al],
 Pour célébrer la mort de Dumuzi.

44. Ce long récit, où abondent répétitions et procédés de toute sorte évocateurs d'une poésie de tradition orale, mais dont la composition littéraire n'est point niable (même si nous ne comprenons plus le terme kal.kal qui la définissait : p. 50, n. 1), est lui aussi centré, non pas sur la « Descente » d'*Inanna* — qui n'est même pas dans le champ visuel des auteurs —, ni sur sa « trahison » vis-à-vis de son amant, également laissée de côté, mais sur les angoisses, les tourments et, comme le précise le titre, tout à fait singulier dans notre documentation, « la mort de *Dumuzi* » (266), qui en ont été les conséquences. Quantité de traits sont nouveaux : inconnus dans les récits qui précèdent, sans voiler toutefois l'identité du canevas, seulement enrichi, lui aussi, d'épisodes inédits, ou de péripéties doublées, voire triplées. Il suffira d'en résumer la teneur et la suite pour que le lecteur s'avise, au fur et à mesure, de cet état de choses.

45. L'auteur évoque d'emblée *Dumuzi* pris d'une sorte de pressentiment de son trépas (12), qui le pousse à gagner « la steppe », théâtre de son heureuse vie de pasteur, et à y projeter sur la nature, en une déchirante élegie, son propre désespoir (1-14). Endormi, il lui vient un songe prémonitoire (15-18), dont il ne veut pour interprète que sa sœur (19-26)¹. Il lui en conte donc le détail : c'est une succession de tableaux (27-40), que *Geštinanna* lui explique, en effet, un à un (41-69). Tous sont de mauvais augure et laissent entrevoir les circonstances tragiques du trépas de l'infortuné : comme s'il l'avait vu d'avance en personne, à la fois sujet et objet (40 // 68).

Suit un passage obscur et en partie démolé (79-88), duquel la traduction est d'ailleurs passablement incertaine : *Dumuzi* paraît y demander à sa sœur de lui trouver un abri — contre le mauvais sort qu'elle lui a prédit. Et, comme les démons persécuteurs approchent, il se dissimule successivement dans l'herbe, puis parmi quelque épaisseur de plantes ou d'arbustes et, à la fin, en des tranchées profondes (« infernales », dit proprement l'original), tout en adjurant chaque fois sa sœur, témoin ou confident de ces tentatives, de ne le point trahir (89-97 [...]); de même fait-il à un ami (103-109), surgi on ne sait d'où et dont le nom et les qualités ne

1. En Mésopotamie, l'interprétation des rêves semble avoir été volontiers tenue pour une prérogative de femmes, au moins de certaines d'entre elles, à la façon de nos cartomanciennes. Voir *Mésopotamie*, p. 141.

nous sont point précisés. Un peu comme la Mouche, dans 14 : 364 s., c'est lui qui trahira ; il fallait donc l'introduire.

46. Après un portrait peu rassurant des démons (110-118), dont l'insensibilité est dépeinte en des termes qu'on croirait empruntés à *Inanna aux Enfers* / 14 : 295 s. (aussi, un peu autrement, 15 : 47 s. ; ici, seuls 117 s. introduisent un trait nouveau), vient un passage assez énigmatique qui en donne le nombre, la distribution et l'origine : ils sont dix, en cinq groupes de deux (composés probablement d'«un gros» et d'«un petit»), chaque duo rattaché à une ville et identifiable par un trait particulier pour nous quasi muet (119-129). Les démons s'emparent donc de *Gēstinanna*, qu'à la différence de 15 (§ 42), ils essaient de se concilier, au lieu de la torturer, lui offrant à manger et à boire pour lui faire avouer où se cache son frère : mais elle ne le trahit pas (130-132). Sur un conseil des «petits démons», toujours plus rusés que les autres (133-140 et §§ 42 et 50), ils s'en vont flatter pareillement l'ami de *Dumuzi*, qui dénonce, lui, ses cachettes : ils mettent donc la main sur lui (141-151). *Dumuzi* exhale alors sa gratitude pour sa sœur et son amertume envers le traître (152-155). Les démons l'immobilisent : ils l'entourent d'eau pour l'empêcher de fuir, puis s'emparent de sa personne et l'enchaînent, tout en le molestant (156-163 // 183-190, et 220-227), comme dans 15 (§ 41 s.). C'est alors qu'il appelle *Utu* à l'aide. Nouvel usage d'un procédé de composition folklorique et «facile», cet épisode sera répété exactement trois fois, en chacun de ses moments, à commencer par la prière efficace à *Utu* (164 s. // 191 s. // 228 s.) ; mais, cette fois, *Dumuzi* demande à être changé en «gazelle» (170 s. et //), pour gagner de vitesse ses persécuteurs. Il se réfugie ainsi, tout d'abord en une localité inconnue, et dont le nom bizarre paraît forgé de toutes pièces : Kulbireš-Dildareš (173 et 179-181) ; puis auprès d'une «vieille» déesse, par ailleurs à peine attestée, çà et là : *Belili*-l'Ancienne (200 et 206 s.)¹ ; enfin au bercail de sa sœur (237 et 243 s.), laquelle, en le voyant arriver, s'apitoie sur lui, un peu comme elle avait fait dans 15 : 37 s. À chaque reprise, il est débusqué : on ne nous dit pas comment dans le premier refuge (180 s.) ; mais, les deux autres fois, c'est parce que les démons, sagaces, ont observé l'attitude gênée et peu naturelle de ses hôtes-ses (212-218 // 251-254), ce qui ne saurait leur être imputé à faute, et encore moins à trahison. Les voilà donc qui font irruption au bercail de *Gēstinanna*, par groupes de deux, et chacun y semble réaliser une des «prédictions» du rêve (seul 31 n'y a pas de répon-

1. Cette *Belili*, à séparer de *Gēstinanna*, sœur de *Dumuzi*, dont *Belili* était en effet un des noms (voir §§ 56 et 59), est une antique déesse, comptée, avec son père *Alala*, parmi les «vingt et un ancêtres de *An*» au tout début du grand catalogue des divinités *An* : *Anum* (voir XII, § 3 et pp. 472, n. 1, et 485, n. 1), I : 19 (et 21!).

dant ; mais 258 = 34 ; 260 = 32 ; 262 = 33 ; 265 = 40), sans se trouver pourtant toujours exactement conforme aux interprétations de *Geštinanna* (comp. 58 s. pour 258 ; 55 s. pour 262 s. ; 264 s. répondent à la prédiction unique de 68 ; seul 259 s. reprendrait 54 s.). Une fois accompli le dernier tableau du songe : « *Dumuzi* sans vie », le récit s'arrête aussitôt : il a atteint le but qu'il s'était fixé et que marque son titre (266) : la « mort » de son héros.

47. L'artificiel et le fabriqué de cette histoire sautent aux yeux, même si on l'a composée dans un certain souci de logique et de clarté, en lui faisant tenir point par point, du début à la fin, ses promesses. Elle n'ajoute vraiment rien d'essentiel à *Inanna aux Enfers*, dont elle ne fait, en somme, à la façon de 15, qu'exploiter un épisode. Doit-on, en vertu du titre, y voir un récit liturgique, en usage lors des cérémonies qui célébraient — nous le savons d'autre part — le trépas de *Dumuzi*, à la fin du mois qui portait son nom¹ ? C'est peut-être également le cas de la pièce qui suit :

17. Complainte d'Inanna sur le trépas de Dumuzi

48. On n'en connaît que deux manuscrits, l'un publié par H. ZIMMERN, sous le n° 2 de ses *Sumerische Kultlieder*, en 1912 ; l'autre par V. SCHEIL dans la *Revue d'Assyriologie*, VIII, 1911, p. 161 ss. M. WITZEL l'avait transcrite, traduite et commentée une première fois, très imparfaitement, en 1935 (*Analecta orientalia*, 10, p. 88 ss.). S. N. KRAMER l'a reprise à fond, avec beaucoup plus de rigueur, pour le présent ouvrage, sur une réédition solide et savante de M. E. COHEN, pp. 71-87 et 162-166 de son ouvrage : *Sumerian Hymnography : The Eršemma*. Comme on le devine à ces intitulés, le récit mythologique y est incorporé à une pièce élégiaque. Le texte est presque complet, sur quelque 120 lignes.

*Inanna pleure son
amant trépassé*

- 1 Comme elle pleure amèrement son
« époux » —
Comme Inanna pleure amèrement son
« époux » —
Comme la reine d'Éanna pleure amèrement
son « époux » —
Comme la souveraine d'Uruk pleure
amèrement son « époux » —
- 5 Comme la souveraine de Zabalam pleure
amèrement son « époux » !

1. Un rituel contre l'action maléfique des fantômes nous l'indique : W. FARBER, *Beschwörungsrituale an Istar und Dumuzi*, p. 140 s. : 3, n. 16, et 189 s. Voir p. 193 s. de l'article cité plus haut, p. 75, n. 2.

- « Hélas ! » pour son « époux » ! « Hélas ! » pour
son chéri !
« Hélas ! » pour sa maison ! « Hélas ! » pour sa cité !
Pour son « époux » capturé ! Pour son chéri
capturé !
Pour son « époux » assassiné ! Pour son chéri
assassiné !
- 10 Pour son « époux » capturé à Uruk !
Pour son « époux » assassiné à Uruk-Kul'aba !
Pour son « époux »
Qui plus jamais ne se baignera à Éridu !
Pour son « époux »
Qui plus jamais ne se trempera en l'Agarun !
Pour son « époux »
Qui plus jamais ne retournera au[près] de
sa mère !
- 15 Son « époux », pour lequel les jeunes-filles de
la cité
N'auront pas arraché leurs cheveux !
Son « époux » pour lequel les jeunes-hommes
de la cité
N'auront pas frappé leur poitrine !
Son « époux » pour lequel les invertis de la cité
N'auront pas exécuté leur « danse aux
Pour ce preux poignards » !
À qui l'on n'aura pas rendu les honneurs
funébres !
Inanna déplore donc amèrement son jeune
amant :
- 20 « Le voici disparu, mon "époux", mon
"époux" charmant !
Disparu, mon chéri, mon chéri délicieux !
Mon "époux" s'est évanoui comme les
premières pousses !
Mon chéri s'est évanoui comme les dernières
Parti quérir des plantes, pousses !
Mon "époux" s'est changé (?) en plante !
- 25 Parti quérir de l'eau,
Mon "époux" a été précipité à l'eau !
Mon amant a quitté la ville,
Comme un lieu infesté de mouches (?) !
Il a quitté la ville, comme [...].

28-... : ici intervient une cassure d'une douzaine de lignes ; la fin de l'élégie, sans doute. —

Dumuzi a été
rejoint et pris par
les démons

Or, [les démons] avaient suivi (?) Dumuzi :
Ils l'avaient suivi (?) jusqu'au bercail sacré [...]
(40) Ils l'avaient suivi (?) jusqu'au [...] sacré
Ils l'avaient suivi (?) jusqu'au [...] sacré!
Petits et gros démons l'y avaient suivi (?).
Sept démons avaient suivi (?) le jeune-
homme —

Sept démons avaient suivi (?) Dumuzi !
(45) Le premier démon entra dans le bercail [...];
Le second renversa le lait sacré;
Le troisième renversa l'eau sainte;
Le quatrième dévasta la bergerie;
Le cinquième la couvrit de poussière;
(50) Le sixième saccagea la bergerie.
Le septième démon, arrivé au bercail,
Réveilla le bel endormi, —
Réveilla Dumuzi endormi, —
Réveilla l'«époux» endormi d'Inanna (et lui dit) :
(55) «Roi! Nous voici venus t'emmener! Debout!

Suis-moi! —
Nous sommes venus t'emmener, Dumuzi!
Debout! Suis-moi! —
Ô "époux" d'Inanna, fils de Sirtur,
Nous sommes venus t'emmener! Debout!
Suis-moi!

Debout! Suis-moi! Éleveur de brebis! Frère
de Geštinanna!

Nous avons saisi tes brebis, emporté tes
Debout! Suis-moi! agneaux!

(60) Nous avons saisi tes chèvres, emporté tes
Debout! Suis-moi! chevreaux!
Décoiffe ta belle Couronne : avance tête nue!
Ôte ton Manteau-aux-Pouvoirs : avance tout nu!
Abandonne l'auguste Sceptre : avance mains
nues!

Déchausse tes Sandales : avance pieds nus!»

(65) Le seigneur s'écarta du bercail
Pour qu'il ne fût pas démoli (?) —
Et Dumuzi, quittant ces lieux,
Pour que le bercail ne fût pas démoli :
«Je ne veux point partir (dit-il) [...], mais[...]
Je ne veux point partir [...], mais [...]
Je veux [...] mon/ma [...] et mon vêtement
arraché (?)!

Dumuzi résiste et
implore Utu

- (70) *Je veux [...] mon Sceptre [...] l'Éanna!*
Je veux [...] la sainte Inanna!»
Et, lui offrant du lait et du fromage,
Il leva les mains vers Utu, au ciel (, et lui dit) :
« Ô toi qui es mon "père"! Toi qui es mon [...]!
- (75) *Change mes mains en "mains de gazelle",*
Change mes pieds en "pieds de gazelle",
Afin que j'échappe aux démons,
Et qu'ils ne me retiennent pas!»
Telle est donc la prière qu'il adressait
À Utu, son protecteur :
« Change mes mains en "mains de gazelle",
- (80) *Change mes pieds en "pieds de gazelle",*
Afin que j'échappe aux démons,
Et qu'ils ne me retiennent pas!»
Utu agréa ses larmes,
Et le changea en šegbar (?), son aspect
transformé :
Il circulait donc parmi les chevreaux,
- (85) *Traité comme l'un d'eux et respecté par eux!*
Mais, dans son épouvante,
Il avait abandonné son vêtement sur un
roncier;
Il avait laissé choir, dans sa terreur,
Sa ceinture sur le sol desséché!
Et les démons de se hocher mutuellement la
tête,
- Tandis que les petits disaient aux gros,*
- (90) *Chacun parlant à l'autre :*
« Ce gaillard nous a échappé :
Nous ne l'avons pas rejoint encore! —
Ce Dumuzi nous a échappé :
Nous ne l'avons pas rejoint encore!
Battons les pâturages!
Ceux qui les hantent nous aideront
À nous rendre maîtres de lui!
- (95) *Battons les friches!*
Ceux qui les hantent nous aideront
À nous rendre maîtres de lui!
Portons-nous en avant du troupeau!
— Moi (disait l'un), je mettrai en fuite
Le chevreau de tête de son ami!
— Portons-nous en arrière du troupeau :
- (100) *— Moi (disait l'autre), je mettrai en fuite*
Le taureau de son ami!

Les démons le
recherchent

Au moment où il rejoint sa mère, sa sœur et Inanna, il est repris, par la volonté de cette dernière

— Portons-nous parmi les moutons-à-queue-large :

— Moi (disait un troisième), je mettrai en fuite
Le pâtre de son ami!

— Allons! Courons le retrouver!... »
Cependant Dumuzi, cet aurochs, l'éleveur de brebis,
S'arrêta à [...]!

(105) *Le fuyard, arrivé*

Sur le sein de sa mère et génitrice, Sirtur,
Compatissante, celle-ci lui parla tendrement.

Arrivé sur le sein de sa sœur,
Compatissante, elle lui parla tendrement!

Mais, lorsqu'il arriva

Sur le sein d'Inanna, son « épouse »,
Elle déchaîna contre lui un terrible ouragan!

(110) *Cet ouragan, quel déluge de pluie*

Déversa-t-il de là-haut!

Quelles rafales de pluie fit-il choir ici-bas!

Le briquetage d'Uruk en fut disloqué :

On n'eut plus devant soi qu'un Uruk
submergé!

Non loin du grand pommier

Du plat-pays d'Émuš¹,

C'est là que l'ouragan dévastateur

Fit se ruer sur le jeune-homme

Toutes les eaux du désert!

(115) *Bien qu'il ne fût pas de la crème,*

Il fut renversé comme crème!

Bien qu'il ne fût pas un pot,

Il fut rompu comme un pot!

Et bien que les démons ne fussent pas une
haie-de-clôture,

Ils l'encerclèrent de toutes parts.

49. Difficile à lire et à traduire, et de sens plus d'une fois incertain, comme on l'aura compris aux nombreux points d'interrogation qui en constellent la teneur, c'est ici, en somme, une nouvelle variante de la « Mort de Dumuzi »¹ 16. Sa trame est celle des précédents récits, avec lesquels elle présente quelques parallélismes édifiants — comp. 61-64 avec 15 : 7-10 ; et, d'un peu plus loin, 61 ss. avec 14 : 17 ss. et // . Mais elle introduit un certain nombre de données secondaires originales. Les démons se rendent d'emblée au bercail, où se trouve Dumuzi (40 s.) ; ils ne sont pas dix, comme

1. Variante de 14 : 331, ou nom d'un autre lieu-dit?

plus haut (16 : 119 s.), mais sept, et ne vont donc point par paires. Pourtant, sitôt sur la place, ils se livrent aux mêmes exactions (45-50) que dans 15 : § 42, sans que soit intervenu le même rêve prémonitoire à quoi devaient répondre de tels actes de violence. Lorsque surviennent les sbires infernaux, leur dessein est, de toute évidence, de mettre la main sur le malheureux pour l'entraîner avec eux en Enfer. Ils le trouvent chez lui, revêtu de ses insignes *royaux* (61-64), et qui dort tranquillement : il est donc dans les conditions mêmes qui avaient tant choqué et courroucé *Inanna* à son retour de l'Enfer (14 : § 38). Pourtant, ici, elle n'est pas près de lui, puisqu'il ira la rejoindre plus tard (108). La situation est donc assez différente de celle de la *Descente d'Inanna*, même si le mobile de la condamnation de son amant par la déesse paraît identique.

50. Au moment de suivre ses séquestreurs, et comme dans les récits précédents, *Dumuzi* prend la fuite : mais l'état du texte ne nous laisse pas bien entendre pourquoi : on dirait seulement, ici, qu'il veut garder sa condition et ses avantages (65-71). Et c'est alors, toujours afin d'échapper aux démons, qu'il recourt à *Utu* : pourtant, au lieu de lui rappeler les produits de sa bergerie qu'il apportait à la maison de son amante, comme pour préparer sa noce avec elle (14 : 355 s. ; comp. 16 : 166 s.), il offre en personne des laitages au dieu qu'il veut se concilier (72) ; en l'invoquant, il ne se prévaut pas d'avoir « épousé » sa sœur (comp. 14 : 354, etc.) : il ne fait appel à lui que comme à son « père » et « protecteur » (78). Sa prière est plus brève, mais elle est réitérée (75-77 // 79-81). Comme dans 16 : 171, c'est en « gazelle » qu'il demande à être changé : pourtant, *Utu* le transforme seulement en šeg.bar, si nous lisons bien les caractères marqués en 83 : une sorte de « cochon sauvage », familier des troupeaux dans les champs (82-85). Pour le sauver, *Utu* ne l'aide donc pas à fuir : *il le déguise*.

Comme partout ailleurs, les démons le recherchent : peut-être y sont-ils plus ou moins incités, ici, par les vêtements que *Dumuzi*, dans sa peur et sa hâte, a oubliés (86 s.). Ils dialoguent entre eux et, comme dans les récits précédents, les « petits » sont toujours plus vifs que les « gros » (88 s. ; §§ 42 et 46). La cachette « dans les herbes » etc. (16 : 89 s.) est peut-être évoquée, mais dans un sens différent, par 93 et 95, non moins que la trahison : les démons comptent ici sur le voisinage pour les renseigner (94, 96). Pourtant l'« ami » reparait : dans 16 : 140 s., il jouait les traîtres, parce que les démons avaient su le flatter ; ici, on dirait qu'ils veulent le forcer à l'aveu en s'en prenant à ses troupeaux (97-102). *Dumuzi* se décide, à la fin — trait nouveau —, au moins pour leur demander protection, à rejoindre les *trois* femmes qui lui sont le plus proches : sa mère et sa sœur l'accueillent « avec tendresse » (106-107)

et sont donc prêtes à l'aider. Mais *Inanna*, son « épouse », évidemment fâchée de le revoir, le livre obliquement à ses poursuivants, en le faisant « abattre » par une tempête de vent et de pluie, qu'elle suscite dans ce but, assez miraculeuse pour engloutir jusqu'à sa ville entière d'Uruk (108-116) : aussi, à la fin du poème, *Dumuzi* est-il retombé, sans recours, entre les mains des démons (117), à qui il ne reste plus qu'à l'entraîner vers son destin.

57. Mais, et c'est ici qu'apparaît le trait le plus original et le moins attendu : procédant, comme on le faisait volontiers, tant en sumérien qu'en akkadien, par une sorte d'*hystéron-prôteron* (VII, §§ 5, 11), les auteurs ont mis en tête (1-25) ce qui, dans l'ordre du temps, aurait dû venir à la fin, mais qu'ils jugeaient plus digne d'être valorisé. Une fois son « époux » « capturé », « assassiné » (8-11) et disparu (12 s.), et dans des conditions telles qu'on n'avait même pas pu l'ensevelir selon les rites (15-18), *Inanna*, pourtant la cause incontestée de ce désastre, le lamente (1-27). Rien ne dit qu'elle éprouve un quelconque remords : elle pleure seulement celui qui n'est plus près d'elle. Nous retrouverons ce trait (§§ 59, 61), quelque peu surprenant, et dont il nous faudra peser la signification. Ici — un peu différemment que dans le *Rêve de Dumuzi* 16 (1-14) —, il a valu au récit mythologique de s'enrichir, comme ailleurs (V, § 2), d'un couplet lyrique.

52. Les trois poèmes ci-dessus, 15-17, n'ajoutent donc rien au mythe lui-même de la *Descente d'Inanna*, si ce n'est, à part les morceaux émotifs, des données folkloriques, traitées par thèmes manipulés et combinés, comme on le fait pour composer les contes, et ce, uniquement autour du motif, secondaire dans le mythe, mais sentimentalement poignant et sans doute liturgiquement important, de la « mort » du pauvre amant rejeté. Pourtant, du mythe lui-même, tel qu'il est raconté dans la *Descente d'Inanna*, il nous reste une présentation assez différente, et du plus haut intérêt par ses différences mêmes :

18. La Descente d'Ištar aux Enfers

53. Comme on le pressent au nom d'*Ištar*, cette pièce est en langue akkadienne. C'est un des plus vieux mythes identifiés dans la tradition cunéiforme : le texte en avait été révélé dès 1865 (F. TALBOT, *Transactions of the Society of Biblical Archaeology*, II, p. 179), repris, depuis, réédité et infatigablement retraduit. On n'en avait connu d'abord qu'un seul témoin, à peu près complet, sur 138 vers, en provenance de la Bibliothèque d'Assurbani-pal, à Ninive (*Cuneiform Texts... in the British Museum*, XV, pl. 45-48). Mais, en 1915, a été publié, par E. EBELING (*Keil-*

schrifttexte aus Assur religiösen Inhalts, I, n° 1), un autre exemplaire, trouvé à Assur, incomplet de quelques vers du début et de la portion centrale, et assez mal conservé, sur la fin, du texte de Ninive, dont il présente simplement une autre recension, avec un nombre réduit de variantes : d'orthographe et de vocabulaire, et, pour une poignée de vers, de mise en place, d'additions ou d'omissions sans grande portée. Il est possible qu'ait été connue, également à Assur, une version plus développée (E. EBELING, *Literarische Keilschrifttexte aus Assur*, 1953, n° 62) : nous n'en aurions que les dix premiers vers, qu'on trouvera ci-dessous, en duplicat des lignes 1-11.

Ištar veut se rendre
en Enfer : évoca-
tion de ce lieu

- 1 *Au Pays-sans-retour, le domaine d'Éreškigal,*
Ištar, la fille de Sîn, décida de se rendre !
Elle décida de se rendre, la fille de Sîn,
En la Demeure obscure, la résidence d'Irkalla,
- 5 *En la Demeure d'où ne ressortent jamais*
Ceux qui y sont entrés,
Par le Chemin à l'aller sans retour,
En la Demeure où les arrivants
Sont déprivés de lumière,
Ne subsistant plus que d'humus, alimentés
de terre,
Affalés dans les ténèbres, sans jamais voir le
jour,
- 10 *Revêtus, comme des oiseaux, d'un*
accoutrement de plumage,
Tandis que la poussière s'entasse
Sur verrous et vantaux.

Variante

Chez la divinité souveraine de
l'« Immense-Terre »
La déesse qui siège en l'Irkalla, —
Chez Éreškigal, souveraine de
l'« Immense-Terre »,
La déesse qui réside en l'Irkalla,
En cette propre demeure d'Irkalla
D'où ne reviennent plus ceux qui s'y
rendent,
5 *Ce lieu où il n'y a de lumière pour*
personne,
Cet endroit où les morts sont couverts de
poussière,
Cette demeure ténébreuse
Où les astres ne se lèvent jamais,

*La fille de Sin décida de se rendre !
Elle rumina et résolut de partir*

10

*< Par le Chemin > à l'aller sans
retour...*

Elle y arrive
et veut y entrer

- 12 *Arrivée à la porte du Pays-sans-retour,
Elle adressa ces mots au gardien de la porte :*
« Gardien ! Ouvre ta porte !
15 *Ouvre ta porte, que j'entre, moi qui te parle !
Si tu ne me laisses pas entrer,
Je martèlerai la porte, à en briser les verrous ;
J'en secouerai les montants, à en démolir les
vantaux,*

*Et je ferai remonter les morts,
Qui dévoreront les vivants,*

- 20 *Tant et si bien que les morts
Dépasseront en nombre les vivants ! »*
*Le gardien ouvrit donc la bouche, prit la parole
Et s'adressa à la puissante Ištar :*
« Madame, reste là, ne quitte point la porte :
Je vais t'annoncer à la reine Éreškigal ! »
25 *Il entra donc et s'adressa à Éreškigal :*
*« Il y a là, dit-il, ta "sœur" Ištar,
[Qui attend à la porte (?)],
Celle qui joue (?) à la grand-Corde-à-sauter¹
Et qui révolutionnerait l'Apsû, jusqu'en
présence d'Éa ! »*

Réaction
d'Éreškigal

- Lorsque Éreškigal eut ouï cette adresse,
Son visage blêmit comme un rameau coupé
de tamaris,*
30 *Et, tel un éclat de roseau (?), ses lèvres
s'assombrirent !*
*« Que me veut-elle ? Qu'a-t-elle encore imaginé ?
"Je veux banqueter en personne en
compagnie des Anunnaki
(Doit-elle se dire) ;
M'alimenter comme eux de terre,
Et m'abreuver d'eau trouble ;
Déplorer le destin
Des jeunes-hommes enlevés à leurs épouses,*
35 *Des jeunes-femmes arrachées à leurs maris,
Et des bébés expédiés avant leur heure ! »*

1. À rapprocher des « activités saltatrices » d'Inanna/Ištar : plus haut, § 7 ?

Istar est introduite
en Enfer, mais
dépouillée

- Va lui ouvrir la porte, gardien,
Mais traite-la selon la règle antique de l'Enfer!*
Le gardien s'en fut donc, et lui ouvrit la porte :
- 40 « *Entre, Madame (lui dit-il),
Kutû se réjouit de t'accueillir!
Le palais du Pays-sans-retour
Est tout heureux de ta visite!* »
L'introduisant alors par la première porte, il
lui ôta
*Et confisqua la grand-Couronne de sa tête.
« Pourquoi (dit-elle), ô gardien,
Emportes-tu la grand-Couronne de ma tête?
— Entre, Madame! Telle est la règle
Posée par la souveraine d'Enfer!* »
- 45 L'introduisant par la seconde porte, il lui ôta
*Et confisqua ses Boucles d'oreilles.
« Pourquoi (dit-elle), ô gardien,
Emportes-tu mes Boucles d'oreilles?
— Entre, Madame! Telle est la règle
Posée par la souveraine d'Enfer!* »
L'introduisant par la troisième porte, il lui ôta
*Et confisqua son Collier de perles.
« Pourquoi (dit-elle), ô gardien,
Emportes-tu mon Collier de perles?
50 — Entre, Madame! Telle est la règle
Posée par la souveraine d'Enfer!* »
L'introduisant par la quatrième porte, il lui ôta
*Et confisqua le Cache-seins de sa poitrine.
« Pourquoi (dit-elle), ô gardien,
Emportes-tu le Cache-seins de ma poitrine?
— Entre, Madame! Telle est la règle
Posée par la souveraine d'Enfer!* »
L'introduisant par la cinquième porte, il lui ôta
*Et confisqua la Ceinture de pierres-fines de
ses lombes.*
- 55 « *Pourquoi (dit-elle), ô gardien,
Emportes-tu la Ceinture de pierres-fines de
mes lombes?
— Entre, Madame! Telle est la règle
Posée par la souveraine d'Enfer!* »
L'introduisant par la sixième porte, il lui ôta
*Et confisqua ses Anneaux de mains et de pieds.
« Pourquoi (dit-elle), ô gardien,
Emportes-tu mes Anneaux de mains et de
pieds?*

— Entre, Madame ! Telle est la règle
Posée par la souveraine d'Enfer ! »

60 L'introduisant par la septième porte, il lui ôta
Et confisqua le Manteau-d'apparat qui lui
couvrait le corps

« Pourquoi (dit-elle), ô gardien,
Emportes-tu le Manteau-d'apparat qui me
couvre le corps ?

— Entre, Madame ! Telle est la règle
Posée par la souveraine d'Enfer ! »

Sitôt Ištar ainsi descendue

Au tréfonds du Pays-sans retour,

À sa vue, Éreškigal entra en fureur,

65 Et, inconsidérément, Ištar se jeta sur elle !
Mais Éreškigal ouvrit la bouche, prit la parole
Et adressa ces mots à Namtar, son lieutenant :

« Va, Namtar [...] !

Lâche sur elle les Soixante maladies [...] :

70 Les maladies des yeux sur ses yeux !
Les maladies des bras sur ses bras !
Les maladies des pieds sur ses pieds !
Les maladies des entrailles sur ses entrailles !
Les maladies de la tête sur sa tête !

75 [Lâche-les (?)] sur son corps tout entier ! »

Or, une fois Ištar [ainsi retenue en Enfer],
Voici que nul taureau ne montait plus de vache,

Nul baudet ne fécondait plus d'ânesse,
Nul homme n'engrossait plus de femme, à

son gré :

Chacun dormait seul en sa chambre

80 Et chacune s'en allait coucher à part !

C'est pourquoi Papsukkal, lieutenant des

Préoccupé et inquiet, grands-dieux,
Habillé et coiffé de deuil,

S'en vint, désespéré,

Pleurer (en vain) devant Sin, le père d'Ištar !

Puis il laissa découler ses larmes

Devant Éa-le-souverain :

85 « Ištar (leur disait-il), descendue en Enfer,
N'en est pas remontée !

Et depuis qu'elle est ainsi partie

Au Pays-sans-retour,

Voici que nul taureau ne monte plus de

vache,

Nul baudet ne féconde plus d'ânesse,

Face à face avec
Éreškigal, qui
condamne Ištar à
mort

Catastrophique
résultat, sur la
terre, de la dispari-
tion d'Ištar

Ce qui inquiète le
chargé d'affaires
des dieux

Ēa intervient et
dépêche l'Inverti

Nul homme n'engrosse plus de femme, à son
Chacun dort seul en sa chambre, gré :
90 Et chacune s'en va coucher à part ! »
Alors, Ēa, dans sa profonde intelligence, eut
une idée :
Il créa Āšu-šu-namir, l'Inverti (et lui dit) :
« Va, Āšu-šu-namir ! Porte tes pas
Vers l'entrée du Pays-sans-retour,
Et qu'une fois ouvertes devant toi les Sept
portes,

Ēreškigal maudit
l'Inverti

95 Ēreškigal, à ta vue, soit égayée !
Sitôt son cœur jovial et son esprit de bonne
humeur,
Soutire-lui un serment par les grands-dieux.
Puis enhardis-toi et jette les yeux sur l'Outre :
"Madame (lui diras-tu),
Qu'on m'accorde de m'abreuver à
100 À ces mots, Ēreškigal l'Outre !" »
Se frappa les cuisses, de dépit,
Et se mordit les doigts, de rage :
« Tu m'as demandé là (dit-elle), quelque
chose d'interdit !
Eh bien ! je vais porter contre toi, Āšu-šu-
Une grande malédiction namir,
Et t'assigner à jamais un pénible destin :
Désormais ta pitance
Sera celle produite par les "charrues-de-ville",
105 Et ta boisson, celle tirée de caniveaux de la
ville.
Tu ne stationneras
Que dans les renforcements des remparts
Et ne demeureras qu'au seuil des portes.
Ivrognes et soiffards te souffletteront à leur

Ištar est libérée et
sort de l'enfer

gré ! »
Puis Ēreškigal rouvrit la bouche, reprit la parole
110 Et adressa ces mots à Namtar, son lieutenant :
« Va faire ouvrir, Namtar, la porte de l'Égalgina,
Parsemes-en le seuil de coquilles apotropeïennes,
Et convoque les Anunnaki
Pour les y faire siéger sur leurs cathèdres d'or !
Puis asperge Ištar d'eau vitale et amène-la-moi ! »
115 Namtar s'en alla donc
Faire ouvrir la porte de l'Égalgina,
Dont il parsema le seuil de coquilles
apotropeïennes ;
Et, après avoir convoqué les Anunnaki,

Il les y fit siéger sur leurs cathèdres d'or!

Puis Ištar, aspergée d'eau vitale,

Il l'amena devant Éreškigal.

*Quand il lui fit franchir la première porte, il
lui restitua*

Le Manteau-d'apparat qui lui couvrait le corps.

120 *Quand il lui fit franchir la deuxième porte, il
lui restitua*

Ses Anneaux de mains et de pieds.

*Quand il lui fit franchir la troisième porte, il
lui restitua*

La Ceinture de pierres-fines de ses lombes.

*Quand il lui fit franchir la quatrième porte,
il lui restitua*

Le Cache-seins de sa poitrine.

Quand il lui fit franchir la cinquième porte,

Son Collier de perles. il lui restitua

Quand il lui fit franchir la sixième porte, il

Ses Boucles d'oreilles. lui restitua

125 *Quand il lui fit franchir la septième porte, il
lui restitua*

La grand-Couronne de sa tête!

*« Que si elle ne te fournit pas un remplaçant,
Ramène-la!*

*Pour ce qui est de Tammuz, l'«époux» de
son premier amour,*

*Fais-le se laver d'eau claire, se frotter de parfum,
Se revêtir d'une tenue d'éclat :*

Qu'il batte de la Baguette bleue

130 *Et que des filles de joie lui animent le cœur!»*

Or, Belili, ayant parachevé sa parure,

Sa poitrine était recouverte

D'un collier de perles d'onyx (?).

*Lorsqu'elle ouït l'appel désespéré de son
frère,*

Elle arracha de son corps la parure

*Et les perles d'onyx (?) qui lui recouvraient le
giron :*

135 *« C'est mon unique frère (criait-elle) :*

Ne me l'arrachez pas! »

Lorsque remontera Tammuz

Baguette bleue et Cercle rouge

remonteront avec lui!

*Remonteront, pour l'escorter, ses pleureurs et
pleureuses.*

Derniers ordres
d'Éreškigal à
Namtar en vue du
retour d'Ištar sur
terre

Tammuz est arraché à sa sœur

La remontée future
de Tammuz

*Même les morts remonteront
Humer la bonne-odeur des fumigations.*

54. Nos manuscrits de ce mythe ne sont pas antérieurs au tournant du II^e au I^{er} millénaire, mais nous avons quelques bonnes raisons de penser que le texte lui-même pourrait bien remonter jusqu'aux temps paléo-babyloniens, avant 1600. Ce n'est manifestement pas une traduction de la *Descente d'Inanna* (14), mais, si l'identité substantielle avec ce poème saute aux yeux, la *Descente d'Istar*, et par ce qu'elle en supprime, et par ce qu'elle y ajoute, garde, dans son traitement de l'histoire, une originalité fort significative. Son trait le plus frappant, c'est d'abord, et au moins par places, une extrême concision, en évident contraste avec la faconde du récit sumérien : 137 vers contre pas loin de 400 !

Ce laconisme se révèle d'abord dans l'exposé. On y retrouve, certes, de ces fastidieux rabâchages de tirades plus ou moins prolongées : le septuple passage des portes (40-62 et 119-125) ; le détail des maladies (69-75) ; la description des amours arrêtées ici-bas (76-81 // 85-90) ; et, en particulier, quand il s'agit d'ordres d'abord détaillés à l'impératif et dont l'exécution est ensuite ponctuellement décrite dans les mêmes termes : le comportement du portier de l'Enfer (37 s. et 39 s.) ; la mission de *Namtar* (110-114 // 115-118)... Il arrive toutefois, ça et là, sans raison apparente, que l'on passe tout droit de ces ordres à ce qui a suivi leur accomplissement, sans que mot soit soufflé de ce dernier : c'est le cas des soixante maladies infligées à *Istar* (67-75) et de la mission de l'Inverti (91-99). Mieux encore : sont parfois purement et simplement escamotées des articulations pourtant indispensables à la logique et à l'intelligence du récit. Ainsi faut-il réfléchir un moment pour s'aviser que les ordres relatifs au « substitut » d'*Istar* (126) et, aussitôt après, à l'attitude à faire prendre à *Tammuz* (127-130), ont été, comme ceux touchant la convocation des *Anunnaki* et la remise en vie d'*Istar* (109-114), donnés par *Éreškigal* à *Namtar*. Et, pour en revenir au tribunal de ces *Anunnaki*, il n'est pas fait la moindre allusion à un acte qu'il aurait posé, une sentence qu'il aurait portée, en suite de sa réunion (111-113 // 115-117). L'on verra également, plus avant (§ 56), que la fin du poème (127-138) est à ce point écourtée, voire mutilée, qu'elle a longtemps abusé les exégètes. Tous comptes faits, il y a donc quelque vraisemblance que ce récit en akkadien a dû, par endroits et pour des raisons qui nous échappent, se trouver volontairement, encore qu'inégalement, abrégé, sur un texte antérieur sans doute plus complet et plus long, dont il serait pourtant bien téméraire d'affirmer que nous en avons le début dans la variante imprimée, ci-dessus, aux lignes 1-10. Or cette teneur courte a bel et bien fait l'objet d'une tradition cano-

nique, puisqu'on l'a connue et recopiée aussi bien à Assur qu'à Ninive.

55. Il y a plus. Outre ces particularités, dont la plupart intéressent davantage le style que le fond, la version en akkadien, comme nous la possédons, est, par rapport à la sumérienne de la *Descente d'Inanna* (14), d'une originalité hors conteste. D'abord, elle supprime un certain nombre de traits dont le récit en sumérien fait état : ainsi, tout ce qui concerne les apprêts du voyage — la toilette de la déesse et ses instructions à son assistante (27-71) — laquelle n'est même pas mentionnée ici —, avec la reprise subsidiaire mise dans la bouche du portier (*ibid.* : 100-111) et l'exécution de ces ordres (*ibid.* : 170-213); le prétexte invoqué par *Inanna* pour se faire introduire auprès de la reine d'Enfer (*ibid.* : 79-88); tout le détail de l'itinéraire final en quête de substitut (*ibid.* : 278-333) — ce qui, en quantité de vers, fait déjà plus de la moitié du poème sumérien.

Mais la version en akkadien ajoute aussi des éléments que ce dernier ignore : toute la sinistre description liminaire de l'Enfer (1-11); la supputation, par *Ēreškigal*, des mobiles d'*Istar* qui ont dû provoquer sa visite (31-36); la mise à mal de la déesse par les soixante maladies (69 s.); la malédiction de l'Inverti, après réussite de la mission qu'*Ēa* lui avait confiée (102-108); la convocation du tribunal par *Namtar*, personnage du reste ignoré du texte sumérien (119-114 et 11); et surtout le passage cardinal de l'amour stoppé ici-bas du fait de l'absence d'*Istar* (76-81 // 85-90), ainsi que toute la fin du poème (127-138; § 56).

Lorsque les données de la *Descente d'Inanna* sont conservées, ici, c'est, plus d'une fois, dans une présentation ou une mise en place tout autres. Par exemple, pour sauver la déesse, *Ēa*, comme avait fait *Enki* (14 : 219 s.), ne crée pas deux invertis, à qui il confie le remède vivificateur, mais un seul, lequel trouvera en Enfer, sous les espèces de l'Outre — il s'agit, bien entendu, de la réserve d'eau à boire à l'usage des dieux infernaux, seule propre, comme tout ce qui alimente les dieux, à entretenir ou rendre la vie —, de quoi remettre *Istar* sur pied (91-99). Contrairement à la logique du thème, ce n'est du reste pas l'envoyé d'*Ēa* qui administrera cette eau salvatrice, mais *Namtar*, et il ne la lui fera pas boire, mais l'en aspergera seulement (114 et 118). D'autre part, ce même Inverti n'a point pour mission de flatter *Ēreškigal* en couches ou mal en point, en simulant ses douleurs — dont il n'est même pas question ici —, mais seulement de la mettre en joie, apparemment par sa seule allure d'homme féminisé (95 s.). Du reste, beaucoup plus franchement que dans la version sumérienne, le mandataire d'*Ēa* a ici valeur de prototype (voir déjà § 37) : c'est à cette occasion qu'*Ēa* aurait créé les efféminés, en la personne de leur pre-

mier représentant, dont le nom est tout un programme — un « destin » : Āšu-šu-namir = « Son apparition est éblouissante ! », en d'autres termes, il lui suffit d'apparaître pour accrocher le regard, sinon séduire. Par-delà cet individu, la malédiction d'Ēreškigal (103-108) marque la destinée de toute la corporation : le passage entier est étiologique¹.

Mais le trait le plus nouveau, et sans doute le plus marquant, c'est que la disparition d'Ištar n'apparaît plus, comme celle d'Inanna, une affaire de famille entre les dieux, mais une catastrophe cosmique : son absence met un terme au rut et à l'amour physique, dont elle est la patronne (87-90), et par suite — ce n'est pas dit en toutes lettres, mais parfaitement transparent — stoppe donc toute possibilité de naissance et compromet du coup le fonctionnement du système de production des biens nécessaires aux dieux. Voilà pourquoi c'est le propre chargé d'affaires des grands-dieux, Papsukkal (82), inconnu du récit en sumérien, qui intervient ici spontanément pour obtenir la libération de la déesse, et non plus la simple assistante de celle-ci.

56. La fin de l'œuvre est, elle aussi, fort différente et particulière. Jusqu'à la découverte de la version sumérienne, elle paraissait inviter les exégètes à se référer, pour l'entendre, à une aventure comme celle d'Orphée et Eurydice dans la mythologie grecque, et tout le monde pensait qu'Ištar était descendue au Royaume des Trépassés pour en ramener Tammuz. Alors que dans la propre logique du mythe, tel qu'il se trouve fort bien agencé et expliqué en la *Descente d'Inanna* 14, il était essentiel que ce fût par sa faute à elle qu'il y avait été précipité, on a vu dans quelles circonstances. De ces dernières, il n'est pas question ici : c'est un des « trous » de notre récit. Mais les vers 126-130 sont éloquents. En mettant sur la bouche d'Ēreškigal en personne les ordres donnés à son lieutenant, non seulement de ranimer Ištar (109-118) et, implicitement, de la faire sortir de l'Enfer (119-125), puis, au lieu et place de la troupe démoniaque, de veiller à ce qu'elle fournisse un remplaçant de sa personne (126 ; la recension d'Assur est peut-être plus dans le juste en insérant cette ligne entre 118 et 119), mais aussi de s'arranger pour que Tammuz ait l'air à l'aise et fringant — sous-entendu : lorsque Ištar tombera sur lui (127-130) —, la version akkadienne allège en quelque sorte la responsabilité de la déesse : en s'irritant de voir son amant festoyer, alors qu'elle-même était détenue en Enfer, et en le condamnant, précisément pour cette inconscience ou cette insolence, à l'y remplacer, Ištar est donc tombée dans un piège que lui a machiné la noire Ēreškigal, furieuse qu'on lui ait arraché sa prisonnière. De toute évidence, la *Des-*

1. Voir du reste *Mésopotamie*, p. 235 s.

cente d'*Istar*, si elle laisse bien au compte de son héroïne d'avoir rejeté et damné son amant en contrecoup de sa propre fouda, présente la chose plus discrètement que la *Descente d'Inanna*, et comme en essayant d'estomper quelque peu l'horreur de cette trahison, puisqu'elle en fait partager la responsabilité avec *Éreškigal*. C'est là un trait secondaire et comme une façon de correctif apporté à ce qui nous paraît la trame « originelle » du mythe : nous y reviendrons (§ 61).

Les vers 131-135 résument abruptement toute l'histoire, si largement et variablement développée dans les récits rapportés ci-dessus (14-17), de la poursuite de *Dumuzi/Tammuz* avant son incarcération en Enfer. *Belili*, synonyme connu (voir encore 19 : 73), désigne ici *Geštinanna*, la sœur de l'infortuné. Elle est supposée ne se douter point du danger qui menace son frère : aussi vaque-t-elle en paix à sa parure. Mais, quand elle comprend tout à coup, à son appel à l'aide, qu'on va le lui arracher, elle rejette ses bijoux, en signe de désespoir, et supplie qu'on ne lui prenne pas « son frère unique ». Autant de traits inédits, du moins sous cette forme, concernant la capture de l'amant d'*Inanna* contée par les autres poèmes (14-17) : la présentation qui en est ici impliquée semble tout à fait nouvelle.

Entièrement nouveau est aussi le contenu de 136-138. En écho très assourdi du partage du séjour en Enfer entre *Dumuzi* et *Geštinanna*, il y est fait allusion à la « remontée » semestrielle (§§ 39 et 57) de *Tammuz*. Aucune des compositions sumériennes (14-17) n'en souffle mot. Ici — et c'est ce qui avait abusé les anciens interprètes, persuadés que la « remontée » était le fait d'*Istar* —, après la période réglementaire de son séjour en Enfer, l'on prévoit le retour du dieu ici-haut, et surtout les solennités liturgiques qui le célébraient.

57. Si, à présent, par-delà les versions différentes du mythe, les additions, les enjolivements, les développements, les correctifs qui y ont été apportés en chacune, nous revenons à la vraie trame du récit et en cherchons à la fois le sens et le mode d'élaboration et de « calcul », il semble, tout d'abord, à vue de pays, que, consacré premièrement à rendre compte de la disparition d'un personnage divin sous la terre, c'est, selon toute vraisemblance, ce trait foncier qui en a commandé la conception. Il y a de fortes chances qu'il se soit agi, à l'origine, d'expliquer le rythme annuel de la vie végétale qui, dans ce pays, verdoyait sur la terre les six mois de température modérée (en gros, entre Têbet et Siman : de décembre à juin), puis disparaissait, torréfiée par l'intense chaleur estivale, depuis le mois de Dumuzi-Tammuz — juin —, précisément celui au cours duquel l'on célébrait la mort du dieu et sa descente en Enfer, jusqu'en Kislim — décembre, pendant lequel, nos rituels

liturgiques nous l'apprennent, on fêtait sa « remontée ». Mais ce mythe naturaliste archaïque, que nous entrevoyons et devinons seulement, on l'aura remanié, voire transféré sur de nouveaux personnages : pour ne parler ici que de lui, on voit mal comment *Dumuzi/Tammuz*, que la tradition unanime présente comme lié au menu bétail, aurait été choisi d'emblée pour représenter la vie végétale. Il y a, là-dedans, des manipulations antiques qui nous échappent tout à fait.

Peut-être sont-elles dues, en partie au moins, au fait que le mythe « naturaliste » a été, pour ainsi dire, socialisé, avec le temps, en fonction d'une certaine optique de la famille : on a voulu donner à la disparition des dieux qui représentaient la vie végétale un cadre social, en faisant de l'un d'eux l'amant de la déesse patronne de l'amour libre, lequel excluait tous les devoirs et tous les liens, et permettait donc toutes les trahisons et tous les abandons. Sur ce point, c'est notre version en akkadien qui devrait présenter des traits originels puisque, à l'interruption catastrophique imminente de la suite des générations, elle donne pour cause la mise à l'écart de la déesse précisément chargée d'assurer, non certes (comme on le pense encore souvent, bien à tort) la « fécondité » comme telle — puisqu'elle-même n'était notoirement ni féconde, ni mère, ni même épouse légitime (voir p. 296, n. 1) —, mais son présumé obligatoire : l'accouplement, l'amour physique, sa spécialité et son domaine. C'est donc *Inanna/Istar* que, vu son caractère et sa « vocation », son *destin*, on a rendue responsable de la disparition de *Dumuzi/Tammuz* directement, et, indirectement, de sa sœur *Geštinanna*. Là-dessus s'est construite une opposition entre l'« amante », nous dirions l'épouse de la main gauche, égoïste et lâche, et la sœur, courageuse et réellement attachée à son frère, et qui va jusqu'à se sacrifier pour tenter de le sauver.

Ce mythe, on l'a également politisé, dans la mesure où le motif dernier de la disparition a été cherché, par-delà l'abandon de l'amante, dans un cadre politique d'États (de « Cités-États » : II, § 8) voisins, dont les chefs sont « frères » et en bonne entente tant qu'ils vivent chacun chez soi, mais dont les relations sont forcément troublées par l'ambition de l'un et son désir d'empiéter sur le territoire de l'autre — ce qu'a fait *Inanna/Istar* en voulant « descendre » au royaume d'*Éreškigal*.

Enfin, l'on a intégré cette histoire à la propre cosmologie du cru, en fonction de la croyance à une partie souterraine du monde, un anticiel, le « grand En-bas », opposé au « grand En-haut » (IV, § 21), et qui réunit les morts en une sorte d'empire, à l'image inversée de celle des vivants. C'est là que devait se localiser la disparition des deux dieux.

Par son contenu et sa thématique, et même par son histoire lit-

téraire, pour autant que nous la connaissons grâce aux documents ici présentés, le mythe de la *Descente d'Inanna/Ištar aux Enfers* apparaît comme l'un des plus riches et des plus aisément exploitables pour qui veut illustrer et comprendre la vision mythologique des choses et le mode de pensée et de réflexion qu'elle commandait en Mésopotamie ancienne.

19. Inanna et Bilulu

58. Ce poème, en sumérien, difficile et souvent opaque, n'est connu que par un manuscrit, retrouvé à Nippur et à dater, lui aussi, du premier tiers du II^e millénaire. La tablette, en quatre colonnes d'une cinquantaine de lignes chacune, a perdu, çà et là, quelques passages, mais la suite en est encore perceptible. C'est S. N. KRAMER, avec Th. JACOBSEN, qui l'ont publiée d'abord, en 1953, dans un gros article du *Journal of Near Eastern Studies*, XII, pp. 160-188 (et Plates LXVI-LXVIII). Personne n'y est sérieusement revenu depuis, à ce qu'il semble. Mais, pour le présent ouvrage, S. N. Kramer en a revu entièrement la traduction.

*Inanna, chez elle,
veut entonner une
complainte pour
Dumuzi*

- 1 *Dans le désert, mon Dumuzi, j'élèverai ma
complainte :
Ma complainte pour toi ! Ma complainte pour
toi !
Je la ferai entendre jusque dans l'Arali-
infernale ;
Je la ferai entendre à Badtibira ;*
5 *Je la ferai entendre à Dušuba ;
Je la ferai entendre dans les pâtis :
Dans le bercail de Dumuzi !*

7-29 : une vingtaine de lignes perdues. C'est toujours *Inanna* qui parle et se désole : sans doute commençait-elle sa complainte, qu'elle poursuit : —

- 30 « ... Ô Dumuzi, aux propos plaisants, aux
Sanglotait-elle : yeux charmeurs,
Aux propos plaisants, aux yeux charmeurs,
Mon jeune "époux" empressé, plus suave
que les dattes !
Ô Dumuzi, sanglotait-elle,
35 Sanglotait-elle sans répit ! »

Elle veut partir
rejoindre (le cada-
vre de) Dumuzi

La sainte Inanna [...]

[...]

Madame [...]

Inanna, la jeune-femme [...]

40 *Allait et venait en la chambre de sa mère et
génitrice,*

Qu'elle considérait avec respect,

L'implorant et la suppliant :

« Ma mère [...],

Si tu le permets, je me rendrai au bercail !

Je me rendrai au bercail, ô ma mère Ningal [...]

Si tu me le permets !

45 *Mon père resplendit pour moi,*

majestueusement [...], —

Sîn resplendit pour moi majestueusement [...] ! »

Elle part

Elle quitta donc [la chambre], comme une enfant

Que sa mère aurait envoyée en courses ! —

Comme une enfant que sa mère Ningal

aurait envoyée en courses,

Elle quitta la chambre.

Madame était lucide et décidée —

50 *Lucide et décidée était Inanna,*

Comme bière qui aurait longuement reposé (?) !

II : 52-71 : manquent. Ces lignes devaient raconter le voyage d'*Inanna*. Quand le texte reprend, elle arrive chez *Geštinanna/Belili*, la sœur de *Dumuzi* —

Elle arrive en
présence du cada-
vre de *Dumuzi*

73 *« Me voici parvenue chez Belili :*

C'est là que [gît (?)] le pasteur, à la tête

meurtrie —

75 *Là que [gît (?)] Dumuzi, à la tête meurtrie —*

Là que [gît (?)] Ama.ušumgalanna, à la tête

meurtrie !

J'ai vu (dit un serviteur), dans le désert,

Le troupeau de Dumuzi, mon maître :

Et un qui n'en était point le pasteur, ô Inanna,

S'en revenait le poussant devant lui ! »

Elle lui improvise
un thrène

80 *Et Madame tourna, du premier jet,*

Un chant pour son jeune « époux » —

Pour Dumuzi, la sainte Inanna

Tourna, du premier jet, un chant :

« Ô gisant ! Ô pasteur gisant !

Toi qui, naguère, gardais ton troupeau —

Ô Dumuzi gisant !

Présentation des
trois habitants du
désert

Ce qu'*Inanna* veut
en faire en hom-
mage à *Dumuzi*

- Toi qui gardais ton troupeau, naguère —
85 Ama.ušumgalanna gisant ! Toi qui, naguère,
Gardais ton troupeau !
Levé avec le soleil, tu paissais tes (!) brebis¹ !
Tu paissais tes brebis même en temps de
sommeil ! »
- En ce temps-là, le fils de Bilulu-l'ancienne,
Cette respectable matrone,
90 Girgire, individu solitaire,
Rusé et plein d'astuce,
Remplissait son étable et sa bergerie
Des bêtes qu'il avait rapinées,
Et entassait grain et gerbes, également volés,
Après avoir assommé et laissé ses victimes sur
la place !
- 95 Cependant que Sirru-du-désert-venteux,
Fils de personne et ami de personne,
Lui tenait compagnie en bavardant avec lui !
Madame, alors, que machina-t-elle ?
Que machina-t-elle, la sainte Inanna ?
Occire Bilulu-l'ancienne :
100 Voilà ce qu'elle machina,
III Pour assurer le repos de son jeune « époux »
bien-aimé,
Pour assurer le repos de Dumuzi
Ama.ušumgalanna,
Voilà ce qu'elle machina !
Dans le désert venteux, Madame s'en fut donc
Pour s'emparer de Bilulu.
Contre le vent, elle [...] son fils Girgire
105 Et [...] Sirru-du-désert-venteux,
Fils de personne et ami de personne !
Après quoi, entrée dans la taverne de Bilulu,
Elle s'assit et articula sa décision fatale :
« Oui ! Je t'occirai, Bilulu :
J'abolirai ton nom !
110 Tu deviendras l'Outre-à-eau-fraîche
Indispensable au désert.
Pareillement ton² (!) fils Girgire
Deviendra le démon et l'esprit du désert ;
Et Sirru-du-désert-venteux,
Fils de personne et ami de personne,

1. Le texte porte « mes brebis » : distraction du copiste.

2. Même faute : le texte dit « son (= à elle) fils ».

Elle réalise ce
projet

- Hantera le désert, en quête de farine :
- 115 Et chaque fois que,
Pour (l'âme de) ce jeune Dumuzi,
L'on versera de l'eau, on épandra de la farine,
Le démon et l'esprit du désert
Crierait : « Versez-en encore ! Épandez-en encore ! »
De la sorte le fera-t-on revenir au désert,
Là d'où il avait disparu —
Ainsi fera-t-on revenir (Dumuzi) au désert
Là d'où il avait disparu ;
Et Bilulu lui calmera le cœur ! »
- 120 Et ainsi en fut-il, sur-le-champ, ce jour-là !
Bilulu devint l'Outre-à-eau-fraîche,
Indispensable au désert ;
Et pareillement son fils Girgire
Devint le démon et l'esprit du désert,
Et Sirru-du-désert-venteux,
Fils de personne et ami de personne,
- 125 Se mit à hanter le désert en quête de farine !
Et chaque fois que,
Pour (l'âme de) ce jeune (Dumuzi),
L'on verserait de l'eau, on épandrait de la
Le démon et l'esprit du désert farine,
Crierait : « Versez-en encore ! Épandez-en
encore ! ».
- 130 Ainsi ferait-on revenir Dumuzi au désert,
Là d'où il avait disparu,
Et Bilulu lui calmerait le cœur !
Puis Inanna posa sa main sur Dumuzi gisant.

133-145 : manquent, à la fin de la colonne III. Quand le texte reprend, un nouveau personnage est apparu : le Francolin (perdrix du désert), dont *Dumuzi* était « le maître ». Le discours que tient ce volatile est mutilé et obscur. Du moins semble-t-il vouloir faire participer à la déploration funèbre de *Dumuzi*, en compagnie d'*Inanna*, sa mère *Sirtur* et sa sœur *Géstinanna*. —

Le Francolin
veut que *Sirtur* et
Géstinanna se joi-
gnent à *Inanna*
pour déplorer
Dumuzi

IV : 146 [...]

[...] le Francolin [...]
Le Francolin [...] [...Ku'ar (?)],
Lieu de naissance de Dumuzi !
Telle une colombe en son nid, le Francolin
réfléchissait —
Le Francolin réfléchissait en son gîte :

- 151 « Seules (se disait-il) calmeraient le cœur de
 Sa mère Sirtur — mon maître
 Seules calmeraient le cœur de Dumuzi, sa
 mère Sirtur
 Et Madame Geštinanna, native de Ku'ar
 La jeune-femme qui [...], comme lui,
 155 Celle qu'admirent et acclament les têtes-
 La danseuse-étoile noires,
 Qui sait proférer plaintes et cris-
 de-deuil,
 Celle qui intercédait auprès du roi, Dumuzi,
 Geštinanna [...], en compagnie de (?)
 [...], Madame Inanna [...]
 160 La jeune-femme [...] [].
 Geštinanna avec (?) Inanna [...].
 La sainte Inanna [...]
 [...]
 [...]
 165 « Je fais entendre ma plainte avec vous :
 Ma plainte pour toi, Dumuzi, ma
 plainte pour toi!
 Je fais entendre ma plainte avec vous,
 Ma plainte pour toi, Dumuzi, ma
 plainte pour toi!
 Je fais entendre ma plainte pour toi à [...],
 Ma plainte pour toi à [...],
 Ma plainte pour toi à [...].
 170 À [...], je fais entendre ma plainte pour
 toi,
 Ma plainte pour toi parmi les pâtis! »
 Ah! qu'elle s'est montrée digne de son
 «époux», Madame —
 Comme Inanna s'est montrée digne du
 pasteur Dumuzi!
 Comme elle s'est occupée de son lieu-
 de-repos!
 175 Comme elle l'a vengé! [...]!
 « Je fais entendre, avec vous, ma plainte
 Ma plainte pour toi! pour toi,
 Ma plainte pour toi au lieu de ta
 naissance!
 Ma plainte pour toi au désert!
 180 Ma plainte pour toi jusque dans l'Arali-
 infernal!
 Ma plainte pour toi à Dušuba!

Les trois ensemble
 (?) chantent donc
 le thrène du défunt

Premier éloge
 d'Inanna

Reprise de la
 plainte

*Ma complainte pour toi à Badtibira!
 Ma complainte pour toi parmi les pâtis!
 Je fais entendre avec vous ma complainte
 pour Dumuzi!»*

Seconde louange
 d'*Inanna*

*Ah! qu'elle s'est montrée digne de Dumuzi,
 Et qu'elle l'a bien vengé,
 185 En occisant Bilulu!*

Titre

*Comme Inanna s'est montrée digne de lui!
 C'est là un chant ù.lil.lā en l'honneur
 d'*Inanna*.*

59. Comme *Enlil et Ninlil* (1), *Enki et Ninhursag* (5), et quelques autres, ce récit (entrecoupé de morceaux lyriques) accumule un style et une imagerie particuliers, d'abrupts passages d'un point à un autre, une concision extrême, force allusions pour nous mystérieuses, et bien des traits fabuleux (l'intervention du Francolin, par exemple), qui en font à nos yeux quelque chose d'étrange, archaïque, lointain et difficile à suivre. Il est clair, en tout cas, qu'il s'insère dans la mythologie des amours tragiques d'*Inanna* avec *Dumuzi*, telle que nous l'ont fait connaître 14-18, et qu'il se trouve donc bien, ici, à sa place.

Il est tout d'abord incontestable que les choses s'y passent après la « mort » de *Dumuzi* (74-76 ; 82-85 ; 101 s. ; 131 s. ; 174 ; dans 77-79, il est déjà remplacé à la tête de son troupeau). Ce trépas, vu la présence du « cadavre gisant », ne peut avoir eu lieu que dans son théâtre traditionnel : le « bercail » du pasteur (6 ; 42 s. ; et comp. 16 : 40, 68, 129, etc.), et « chez sa sœur » (comp. 15 : 32, 37, etc.), laquelle porte ici, comme dans 18 : 131, l'épithète de *Belili* (73 s.). En d'autres termes, il s'agit de la steppe, du désert, hors de l'espace socialisé (110 ; 112 ; 114 ; 117 ; 119 etc., et // ; et comp. 16 : 1 s.), le « désert venteux » comme parle le texte (95 ; 103 ; 105 ; 113 et //), le lieu où les bergers trouvent pour leur menu bétail les maigres « pâtis » (6 ; 171) qui leur suffisent. Il n'y a donc pas lieu de douter que la mort du jeune homme soit bien survenue, pour l'essentiel, dans les circonstances rapportées par la tradition commune, ci-dessus (14-18) : c'est-à-dire par la faute et la volonté d'*Inanna*. Le poète n'avait pas à rappeler ces données, antérieures au point du temps auquel il se plaçait, et du reste connues de tous. Probablement aussi ne tenait-il guère à insister le moins du monde sur la responsabilité de la déesse, on comprendra un peu plus loin (§ 61) pourquoi.

Car l'œuvre est tout entière, sous l'étiquette d'ù.lil.lā — dont nous ignorons le sens et les implications : voir déjà p. 50, n. 1 —, à la louange d'*Inanna* (187), et il est même fort possible qu'elle ait été composée pour un usage liturgique, comme bien des piè-

ces analogues où s'entrelacent chants et récits. Cette louange, l'auteur la fonde sur une double démarche qu'il impute à la déesse. D'abord, elle aurait modulé pour son «époux» trépassé une complainte, à elle seule en un premier temps (1-35 et 80-87), puis, semble-t-il, à l'instigation d'un animal familier du défunt, le Francolin, perdrix du désert (147 s. ; cet oiseau, à ce que nous en lisons, ne paraît pas avoir été mis en avant comme prototype), en chœur avec la mère et la sœur du défunt (165-183), en deux couplets : 165-171 ; et 176-183, peut-être pas exactement parallèles, mais, vu les lacunes du premier, nous n'en savons trop rien ; du moins remarquera-t-on l'étroite symétrie avec le début du poème : 1-6 // 183 s. C'est là un premier signe qu'elle avait satisfait à son devoir de survivante : pleurer et regretter son mort.

60. Ensuite — et voilà surtout de quoi le poème la loue (172-175 et 184-186) —, elle s'est «occupée de son lieu de repos» et «l'a vengé» (*ibid.*), moyennant un certain nombre de démarches dont l'énarration, à partir de 88, n'est pas toujours limpide à nos yeux. Au moins entendons-nous qu'il y a là, entremêlé, comme ailleurs, au mythe, un récit étiologique (comp. ci-dessus, § 55). Pour «calmer le cœur» du défunt (119-130) et «assurer son repos» (101 s.), alors qu'il est mort, dramatiquement, en un lieu «désert», où il n'y avait donc rien pour lui assurer les offrandes d'eau fraîche et de nourriture qui lui étaient, comme aux autres défunts¹, nécessaires pour subvenir à sa chétive existence au Royaume d'En-bas, elle va fournir à ce désert précisément ce qui lui manque. D'abord, l'eau-fraîche, en «créant» l'Outre pour la transporter et la conserver (110 ; 121 ; en sumérien, l'« outre » se dit kuš.a.edin.lá : «la peau qui porte l'eau au désert»). Puis le personnel, à la fois surnaturel (112-123) et humain (114 ; 126), qui lui fournira les victuailles nécessaires (114-116 ; 125-127), incité à le faire largement par l'entremise d'un esprit-démon particulier (117 s. et 128 s.). L'identité de ces personnages, évidemment familiers aux usagers du mythe, nous échappe, de même que nous ignorons tout de l'existence et de la qualité de leurs points d'origine : Bilulu-l'ancienne (88 ; 99, etc.) ; son «fils» Girgire (90 ; 104, etc.) et cet énigmatique Sirru-du-désert-venteux (95-105, etc.), dont nous n'arrivons guère à nous figurer à quoi ils pouvaient répondre. Girgire, tout au moins, solitaire et rusé (90 s.), qui vit de rapines, et Sirru, son compagnon, voire son commensal, sans famille et sans entourage (95), évoqueraient assez bien deux catégories différentes, encore que plus ou moins acoquinées, d'habitants de la steppe, des sortes de bédouins razzieurs, connus sous d'autres noms par d'autres documents. Et Bilulu, avec sa «taverne» (106), pourrait évoquer une de ces «commerçantes de carrefour» qui aurait installé son débit à la

1. *Mésopotamie*, p. 337 s.

lisière du territoire désertique, un peu comme cette autre cabaretière fameuse, la *Siduri* de l'*Épopée de Gilgameš* (tabl. X/1 : 1), à la frontière de l'au-delà de notre monde. Quoi qu'il en soit de ces conjectures, le caractère étiologique du récit est patent, sur des données d'ailleurs probablement subtiles (le nom de *gir.gir.e*, par exemple, s'écrit par les mêmes caractères que son qualificatif de « rusé » — 91 — : ils se lisent alors *ul₄.ul₄.e*), mais dont la plupart, forcément, nous échappent. La transformation est mise au compte d'*Inanna* et attribuée à sa volonté de « faire quelque chose » pour le repos de son amant défunt. On la montre même, au début (39 s.), anxieuse d'aller rejoindre le corps de ce dernier et y partant en hâte, « lucide et décidée » (49 s.), dans la nuit, sous la lune — son père ! — qui resplendit pour elle, comme pour l'approuver et lui montrer la route (45 s.).

61. En somme, *Inanna* est présentée ici comme « revenue », en quelque sorte, à l'amour qu'elle portait à *Dumuzi* avant de le livrer pour son propre salut. Ce trait, dont il subsiste d'autres traces dans la tradition littéraire ancienne, est de la même inspiration que celui, souligné plus haut dans 17, § 51, et 18, § 55, qui cherchait à atténuer la responsabilité de la cruelle et lâche décision de la déesse en la faisant partager par *Éreškigal*. Il semble donc que, pour de pieuses raisons sans doute, on aura voulu affaiblir, voire effacer, dans le mythe, ce qui, aux yeux d'une sensibilité religieuse plus évoluée, ne paraissait pas digne d'une aussi grande et vénérable divinité.

Par ce codicille aussi, la *Descente d'Inanna/Istar aux Enfers* se révèle une des sources les plus denses et exemplaires de l'étude de la mythologie en Mésopotamie ancienne : on y voit comment le mythe a pu naître, s'accorder à tous les paramètres de la vie individuelle et sociale, se développer en traditions folkloriques diverses, et même, avec le temps, s'infléchir dans le sens d'une vision plus « dévote » et respectueuse, d'une certaine image humanisée des dieux, d'une certaine « théologie » en développement...

X

NINURTA LE PREUX

1. Ce dieu, lui aussi, traîne après lui une histoire longue et complexe, que nous n'entrevoyons pas bien. Il appartenait au panthéon de Nippur et on le donnait pour « fils » d'*Enlil*, vénéré dans le même temple majeur de l'Ékur, résidence de ce grand dieu, en même temps que dans son sanctuaire particulier de la même ville, l'Éšumeša. Mais à Lagaš se rencontre très anciennement, au plus tard dès 2550, un personnage divin connu sous l'épithète de « seigneur de Girsu » : *Nin.girsu*¹, lequel, par de nombreux traits, semble plus ou moins comparable, sinon identique, à *Ninurta* et serait donc, en somme, le *Ninurta* vénéré à Lagaš. Quelque syncrétisme est-il intervenu entre eux ? Et quand ? D'autre part, à en juger par ses prérogatives, *Ninurta* pourrait avoir été le produit de la mise ensemble d'au moins deux divinités archaïques, de chacune desquelles il garde des traits : il est à la fois le patron de l'Agriculture — ce que trahit du reste son nom, puisque *nin.urta* signifie « seigneur de la terre (-arable) » — et un dieu de la Guerre, et en particulier contre les populations montagnardes de l'Est et du Nord-Est, lesquelles ont sérieusement menacé le pays, jusque dans sa partie méridionale, au cours du III^e millénaire et probablement encore, à la fin, jusqu'au temps de la III^e dynastie d'Ur — sinon plus tard... C'est cette qualité de responsable surnaturel des grandes prouesses guerrières, de combattant intrépide et de héros vainqueur, qu'a surtout retenu la mythologie, si, du moins, l'on en juge au dossier entre nos mains. Et, comme tel, *Ninurta* doit avoir inspiré les mythographes, puisque nous possédons encore cinq pièces, dont deux ou trois de gros calibre, qui l'ont pour protagoniste.

1. Voir déjà p. 61, n. 1.

20. Lugal.e, ou Ninurta et les Pierres

2. *Lugal.e*, qui servait autrefois de titre à la plus remarquable de ces œuvres, est l'*incipit* de son premier vers : Lugal.e u₃.me.lâm.bi nîr.gâl. C'est la plus importante par son ampleur (729 lignes), mais sans les remplois innombrables qui réduisent à la moitié, voire au tiers, des poèmes apparemment démesurés, comme *Inanna et Enki* / 11 ; par sa complexité ; par sa puissance verbale ; peut-être aussi par sa difficulté insigne. Celle-ci doit trahir un certain archaïsme, au moins de la matière qui s'y trouve brassée, et sans doute même de la mise en forme littéraire. Cette histoire totalement orientée vers les luttes avec l'Est et le Nord-Est — si loin de 6, par exemple, qui ne reflète qu'un pacifique commerce avec le Sud-Est, le Sud et le Nord-Ouest, et marque tout juste une réserve méfiante pour l'Est : VIII, § 15 ; ce style vigoureux et comme déchaîné ; cette présentation fantastique, voire parfois brumeuse et quasi onirique, des choses ; ces images étranges, çà et là fulgurantes ; non moins qu'une allusion ou deux dans le texte (475-478 ; comp. peut-être aussi 665-671), ont fait penser que l'œuvre, antérieure à l'époque d'Ur III, avait pu voir le jour au temps de Gudéa de Lagas (vers 2100), duquel elle rappelle, en effet, par divers traits littéraires, les « Cylindres » fameux¹. Toutefois, aucun de nos manuscrits n'est antérieur au premier tiers du II^e millénaire. C'est sans doute une de nos compositions antiques les mieux attestées : tablettes ou fragments, il nous en reste pas loin de deux cents témoins — grâce à quoi notre texte est quasi complet, à peu de lacunes près (197-213 et 317 s.). Les deux tiers de ces manuscrits (exactement 133) portent seulement le sumérien originel ; une septantaine y ajoutent les restes d'une traduction en akkadien ; et ils s'échelonnent jusqu'en pleine époque séleucide, preuve de la faveur constante dont cette œuvre héroïque est demeurée l'objet durant toute l'histoire du pays. On en avait canoniquement distribué le contenu en seize tablettes². Des morceaux le plus anciennement venus à notre connaissance, tous d'époque néo-assyrienne et avec traduction en akkadien, le cunéiforme avait été publié, dès 1875, par T. G. PINCHES dans le fameux recueil *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, IV² (v.g. pl. 13, n° 1 ; 23, n° 2...). Mais la teneur à peu près entière du mythe, pratiquement restauré *ad integrum*, n'a vu le jour qu'en 1983, éditée et traduite, après de longues années de travail de plus d'un sumérologue, et parachevée par J. VAN DIJK (*Lugal ud me-lâm-bi nîr-*

1. Traduits (en allemand) aux pages 137s. de l'ouvrage cité p. 128, n. 1.

2. Que j'ai numérotées ici, en chiffres romains, dans la marge gauche du texte.

gāl). C'est l'ouvrage, revu par S. N. Kramer, sur quoi est établie la traduction que voici¹.

Invocation liminaire et eulogie de
Ninurta, héros du
mythe

- 11 *Roi! Lumière resplendissante et souveraine!*
Ninurta! Le premier! Doté d'une énergie
sans pareille!
Toi qui, seul, saccageas la Montagne!
Ô Cataclysmes! "Python" tenace
Qui te jettes sur la contrée rebelle!
Champion toujours prêt à en découdre avec
5 *Seigneur au bras puissant, vigueur!*
Propre à brandir l'Arme fatale
Qui fauche comme épis les têtes des mutins!
Ô Ninurta! Ô roi! Fils qui, par ta prestance,
Enchantes ton père!
Champion qui enveloppes la Montagne
comme le Vent-du-Sud!
Ninurta! auréolé de l'Arc-en-ciel et dont les
yeux fulgurent!
10 *Né du Prince à la barbe bleue²,*
abondamment bouclée!
Puissant comme un lion! Boa qui darde sa
Ouragan qui explose! langue!
Ninurta! souverain qu'Enlil en personne a
établi très haut!
Champion qui emprisonnes tes ennemis
Dans tes rets de combat!
Ninurta! dont l'ombre terrifique se déploie
sur le pays,
15 *Toi qui enténébras la contrée rebelle*
Et en investis les armées!
Ô souverain Ninurta! fils qui propages au
Le culte de ton père! loin
Un jour que Ninurta siégeait sur cet auguste
trône
D'où il diffuse une aura surnaturelle,
Assistant à son aise, en liesse,
À quelque fête en son honneur;
Qu'avec An et Enlil, il rivalisait
À lamper la boisson succulente;

La révolte
de la Montagne,
annoncée à
Ninurta par son
Arme-magique,
Sarur

1. Compte a été tenu également, çà et là, des remarques de M. J. GELLER (*Notes on Lugal.e*, p. 215 ss. du *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XLVIII, 1985).

2. L'auteur évoquerait ici une statue d'*Enlil* à la barbe taillée en lazulite; mais la lecture n'est pas assurée.

20 *Cependant que Bawa, déferente,
Murmurait des prières pour le roi,
Et que le fils d'Enlil s'apprêtait à arrêter les
destins,
Voilà que Šarur¹, lâ-haut, ayant jeté un œil
sur la Montagne,
L'Arme-magique du Seigneur s'exclama
À l'intention de celui-ci :
« Seigneur! Plus haut placé que tous les
autres rois!*

L'auteur en est
Asakku, dont
Šarur décrit
l'origine

25 *Ninurta à la parole immuable,
Aux décisions imprescriptibles!
Ô mon roi! Lorsque Ciel eut imprégné la
verdoyante Terre,
Elle lui mit au monde l'Asakku, ce grossier
Sans besoin de nourriture, soudard.
Il a sucé le puissant lait maternel,
Et nul père ne l'a éduqué!*

et qu'il dénonce
comme le progéni-
teur de la popula-
tion de la
Montagne : la col-
lectivité des Pierres

*L'Assassin de la Montagne, c'est lui :
30 Intrépide barbu, au visage agressif,
Mâle arrogant, tout fier de sa carrure!
Mais moi, ô champion pareil à un taureau,
Je suis de ton bord!
Ô mon roi, débonnaire en ta ville,
Le plus ingénieux au regard de ta mère,
Sache que l'Asakku, accouplé à la Montagne,
S'en est tiré une copieuse postérité de Pierres,*

C'est lui qui a
porté la guerre en
la Montagne, y
régnant par la
terreur

35 *Lesquelles, à l'unanimité,
Ont acclamé pour leur roi la Pierre-Ū,
Qui dressait haut ses cornes parmi elles,
Tel un aurochs géant!
Et c'est le belliqueux Albâtre, ô Ninurta, qui
s'est mis
À saccager les villes de la Montagne,
D'accord avec Šû, Sag.kal, Diorite [...] et
Hématite!*

*Ces villes, l'Asakku les a menacées, de ses
dents de requin,
En la Montagne qu'il avait défoncée,
40 Tandis que leurs dieux poliades se soumettaient
Devant sa prépotence! à lui
De son propre chef, sans désespérer,*

1. Sur ce Šarur, Arme de Ninurta, dont l'imagination mythologique avait fait une personne humaine, voir plus loin §§ 5, 2°, et 12; et pp. 402-403, n. 1.

Il s'y est érigé un trône.
 Il a même prétendu trancher souverainement,
 Les affaires du pays, comme toi,
 Sans que nul osât réagir devant son éclat-
 surnaturel

Et pût s'opposer à ses forfaits monstrueux :

45 Car tous, dans la terreur, frissonnaient
 d'épouvante !

II Tournant alors les yeux vers la Montagne, cet
 Asakku

Lui assigna et fit porter des présents, pour se
 l'attacher :

Mais, au souvenir de ton père,
 C'est à toi, Ninurta, qu'elle fit d'abord
 appel !

Pour ton énergie sans pareille, elle est allée
 te quérir :

50 Elle t'a appelé au secours pour ta toute-
 Déclarant qu'auprès de toi puissance,
 Nul champion ne pouvait compter !

Puis, après bien des dissensions intestines,
 Elle a succombé (?).

Et lui, il a conspiré avec elle

Pour usurper ta souveraineté,

Décidé à s'arroger les Pouvoirs

Que tu avais obtenus en l'Apsû !

55 Son visage répandant la terreur, partout
 présent,

Il ne cessait d'annexer chaque jour de nouveaux
 territoires !

Et pourtant tu devais, en fin de compte,

Lui imposer le carcan des dieux,

Ô Bouquetin céleste, en foulant de tes sabots
 la Montagne :

Car nul n'a jamais pu te résister, Ninurta,
 fils d'Enlil !

60 Cependant l'Asakku, déchaîné et puissant,
 Échappait à tout contrôle :

Il n'était bruit que de ses troupes,

Avant même qu'on eût aperçu ses soldats !

Considérables étaient ses forces :

Nulle arme ne le pouvait ébranler !

Ni la cognée ni la plus irrésistible des flèches

N'avaient prise sur lui.

et que,
 d'abord hésitante,
 la Montagne
 a suivi
 en ses desseins
 de révolte
 et d'expansion

C'est pourquoi
Sarur lance
un cri d'alarme
à Ninurta

Réaction
de Ninurta :
sa première
campagne contre
la Montagne
en révolte

- Jamais tu n'as eu devant toi
D'aussi agressif adversaire !
- 65 Ô Seigneur qui recueillis à pleins bras
Les augustes Pouvoirs,
Splendeur des dieux et leur joyau,
Taureau bâti comme un aurochs,
Aux reins solides, surintelligent,
Mon Ninurta dont Enki en personne a
admiré la stature,
Que faire, ô monseigneur Uta'ulu¹, fils
d'Enlil ? »
- 70 Alors le Seigneur poussa un tel cri
Que le ciel en fut ébranlé
Et que la terre se pelotonna à ses pieds ;
Qu'Enlil, lui-même, terrifié, fut plongé dans
Et déserta l'Ékur ; le trouble
Que la Montagne fut crevassée, le ciel enténébré
Et que les Anunna tremblèrent !
Il se frappa la cuisse du poing,
Et les dieux s'escampèrent :
Pareils à des moutons, les Annuna s'égaillèrent
au loin !
- 75 Debout, le Seigneur touchait au ciel,
Et, quand il partit au combat,
Chacune de ses enjambées faisait cinquante
lieues !
- En marche vers la contrée rebelle,
Telle une dévastatrice tempête,
Il enfourcha les Huit-vents !
Ses mains s'emparèrent du Javelot,
Et son Arme fatale
Menaçait la Montagne de sa gueule béante,
- 80 Tandis que sa Massue affrontait tous ses ennemis !
Quand il eut emmanché Ouragan et Tempête,
Il les chargea de (déclencher le) Cataclysmes !
Et celui-ci, gigantesque et irrésistible,
De s'avancer, à l'avant-garde du Champion !
Il remuait et faisait retomber la poussière du sol,
- 85 Comblait les cavités, nivelait toutes choses,
Faisait pleuvoir des braises, flamboyer des éclairs
Et dévorer les hommes par tout ce feu.
Il arrachait les plus hauts fûts et rasait les forêts.

1. Épithète sumérienne de Ninurta (épelée Utu'ulu en 683), qui rappelle son caractère « tempétueux ».

- La terre, s'ouvrant les entrailles,
 Poussait des cris stridents,
 Le Tigre tourbillonnait,
 Turbulent, bourbeux et putride !
 III 90 Adonc, sur son bateau Makarnunta'e,
 Ninurta rejoignit en hâte le champ de bataille.
 Affolés, les gens se cognaient contre les murs ;
 Les oiseaux avaient beau prendre leur élan,
 Leurs ailes traînaient à terre ;
 Ébouillantés par la chaleur de leur abîme,
 Les poissons happaient l'air de leur bouche ;
 Le bétail de la steppe fut transformé en
 bûches à brûler
 Et grillé comme sauterelles !
 95 C'était une crue dévastatrice
 Qui anéantissait la Montagne !
 En cette contrée rebelle, Ninurta menait le
 train :
 Il tua leurs messagers et démolit leurs villes ;
 Il abattit leurs bouviers, comme papillons qui
 voltigent ;
 Il ligota comme bottes de joncs les mains des
 révoltés,
 100 Tant et si bien que, dans leur épouvante,
 Ils se jetaient tête contre les murs !
 Nulle lueur ne brillait plus dans la Montagne :
 On y tirait le cou, on haletait ;
 Les gens, malades, serraient les bras contre
 Maudissant leur pays leurs poitrines,
 105 Et décrétant jour néfaste
 Celui de la naissance de l'Asakku !
 Sur la contrée rebelle, le Seigneur répandit
 du venin :
 Atrabile et colère lui opprimaient le cœur !
 Se soulevant comme une énorme vague,
 Il se précipita sur les ennemis rassemblés !
 Ainsi répondit-il à son Arme-léontocéphale.
 110 Alors Šarur, tel un oiseau,
 Prit son vol et se posa sur la Montagne,
 Les ailes déployées couvrant les insoumis,
 Il tournoya partout dans le ciel,
 Pour examiner la situation.
 Et, quand on lui eut communiqué les
 Cet infatigable Šarur, nouvelles,
 Animateur sans trêve du Cataclisme,

Šarur part
 inspecter
 les lieux,
 après ce premier
 assaut

Il en
rapporte
de mauvaises
nouvelles

- 115 *Que rapporta-t-il donc à Ninurta
De l'état des choses là-haut ?
Il lui récita mot pour mot
Les décisions des gens de la Montagne,
Et dévoila leurs intentions au Seigneur.
Il lui expliqua tout net
Ce qu'on lui avait dit concernant l'Asakku :
« Guerrier ! Prends garde ! », lui disait-il avec
sollicitude.*
- 120 *Et, l'ayant étreint dans ses bras (?), car il
l'aimait,
Šarur, l'Arme-magique, tint ce discours au
Seigneur Ninurta :
« Champion des lacets et des rets-de-combat,
Souverain maître de l'Arme céleste
Dont l'ennemi ne peut éviter le choc (?),
Tempête ravageuse qui balayas la contrée
rebelle
Et en submergeas les moissons,
125 Tu as voulu la bataille et tu en as déconfit
plus d'un (?) !
Amasse les cadavres (?) au filet, et fais-en un
[...].
Puis purifie ton Javelot et ta Massue, Seigneur,
Céleste constrictor.
Car voici, Ninurta, la liste des braves que tu
as abattus :
Le Kuli-anna, le Dragon, le Gypse (?),
130 Le Cuivre-résistant, le Soudard, le Moufflon-à-
six-têtes,
Le Magilum, sire Saman-anna,
Le Bison, le Roi-palmier,
L'Anzû, le Serpent-à-sept-têtes —
Tu les as tous vaincus dans la Montagne, ô
Ninurta !*
- 135 *Mais ne te laisse pas entraîner, contre
l'Asakku,
À un combat plus gigantesque encore :
IV Ne croise plus l'épée, ne te livre plus
À la "fête-des-hommes", la Danse d'Inanna !
Ne te hâte pas d'affronter une aussi colossale
bataille :
Arrête-toi !
Car c'est bel et bien l'Asakku
Qui t'attend sur la Montagne !
140 Ô Champion si merveilleusement couronné !*

et, tout en rappor-
tant à Ninurta ses
premiers succès, il
le met en garde :
la vraie bataille va
se livrer contre
l'Asakku en
personne

- Aîné d'Enlil, et que Ninlil orna de grâces
 Authentique Seigneur, infinies,
 Né du Pontife et de la Grande-prêtresse !
 Héros aux cornes déployées comme celles du
croissant lunaire,
 Toi qui garantis longue vie au souverain du pays,
 145 Toi qui, de par ta haute et surnaturelle
 Ouvres le ciel ! puissance,
 Raz de marée qui submerge la terre !
 Ninurta, terrifique Seigneur qui te jetas sur
la Montagne,
 Auguste Champion sans égal,
 Pourras-tu, à présent, soutenir le choc de
l'Asakku ?
 150 Non ! N'expédie point tes troupes (?) à la
 Ô Ninurta ! Montagne,
 Mais le Héros, le fils et l'orgueil de son père,
 Le très-sage, issu d'une haute pensée,
 Le Seigneur Ninurta, fils d'Enlil,
 Surintelligent, dieu subtil (?),
 Leva la jambe et enfourcha son onagre.
 155 En rejoignant ses troupes,
 Sur la Montagne il répandit son ombre
dématurée
 Et contre ses habitants il fit monter [...] !
 Une fois la frontière atteinte, [...],
 À la tête de ses guerriers (?), il traversa la
contrée rebelle.
 160 Il donna ordre à son Javelot
 Et celui-ci, de lui-même, vint se mettre à
son côté ;
 Il commanda à sa Massue, qui se glissa en sa
ceinture.
 Puis, avec fougue, il tira chemin [vers] le
champ de bataille,
 Paralysant de terreur ciel et terre.
 Il apprêta Lance et Bouclier
 Et la Montagne de s'écrouler, de s'écraser,
 Devant la masse des belliqueux régiments de
Ninurta !
 165 Et, lorsque le Champion fit mettre en place (?)
sa Matraque,
 Le Soleil quitta sa place, la Lune se retira,
 Il fit noir et le jour fut comme de la poix,
 Tandis qu'il s'avavançait vers la Montagne !

Malgré quoi,
Ninurta choisit
de se battre

L'assaut de
l'Asakku

Alors, sur le front du combat, l'Asakku se
lança contre lui,
Tirant à soi le ciel pour lui servir de masse-
d'armes !

170 Il rampait à terre, comme un serpent ;
Puis, comme un chien enragé, bondissait,
Ses flancs dégouttant de sueur.
Comme un mur qui s'écroule, il s'abattit sur
Ninurta,

Poussant de rauques clameurs
Ainsi qu'au jour du Châtiment !

175 Pareil à un python, il sifflait sur la contrée !
Il tarit les eaux de la Montagne
Et il en arracha les tamaris ;
Il lacéra le corps de la terre
Et le couvrit de blessures cruelles ;
Il mit le feu aux cannaies, et le ciel fut voilé
de sang.
Il perça de flèches les corps et dispersa la
population :

180 Les champs ne furent plus que cendres
noirâtres,
Et l'horizon rougit comme pourpre.

v Anu, épouvanté, à croupetons, se tenait le
ventre des mains ;
Enlil, tout frissonnant, se terrait en quelque
recoin ;

Les Anunna se serraient contre les murs,
185 Tandis que le Temple, apeuré, gémissait
comme tourterelles !
Et Enlil, le Grand-Mont, se mit à crier à
Ninlil :

« Qui donc, ô mon épouse, me soutiendra
Si mon fils n'est plus là ?

Le Seigneur Ninurta, l'orgueil de l'Ékur,
Le noble carcan imposé (aux ennemis) par
son père,

Le Cèdre enraciné dans l'Apsû, et dont la
Porte une ombre si vaste, frondaison

190 Mon fils, mon appui et mon réconfort, disparu :
Qui me prendra la main ? »

Car Šarur, l'Arme fidèle
Et docile à son Seigneur et maître,
S'en était allé à Nippur, rapporter à Enlil
À quel danger s'exposait Ninurta :

Même
les dieux
en sont terrorisés,
Enlil tout
le premier

que Šarur
avait averti

Une tempête furibonde, en la Montagne,
Envelopperait le fils d'Enlil comme une
étoffe

Et le secouerait comme un arbre !

- 195 [L'Asakku ?...] l'entortillerait, et le Seigneur [...].
[Aussi Šarur] parla-t-il [en ces termes] à Enlil :
« [Ô vénérable Enlil...], l'Asakku [...]

— Treize (?) lignes perdues. —

- 210 [Et Enlil lui répondit...]

— Deux lignes illisibles. —

[...] j'ai tourné les yeux [...]
Où ne pénétre point la lumière
[...] ton Seigneur t'a retenu (?) [...] ! »

- 215 Ninurta, sûr de lui [...]
Se reprendra après le Cataclysme,
Une fois les eaux asséchées, comme par le
soleil.

Soulagé et joyeux, [mon fils], mon réconfort,
Se reprendra et respirera !
Sur les ennemis de Ninurta, je lancerai de
terribles orages,

Lui [à qui] résistait la Montagne,
Tout en admirant sa Force !

- 220 [Voici donc mes ins]tructions, tu lui porteras
ce message :

[« Oui ! mes gens] resteront en nombre :
Les eaux ne submergeront pas
Ceux qui sont franchement de mon bord !
Et quand le vent emporterait les champs,
La population ne diminuera point !
Lui-même [...], ni ne me privera de ma
postérité,

Ni ne me fera disparaître toutes ces espèces
Que j'ai créées et mises en train ! »

- 225 Rassuré, Šarur, l'Arme-magique,
Se frappa la cuisse du poing,
Puis s'en revint en hâte vers la contrée rebelle,
Rapporter, tout joyeux, le message au
Seigneur Ninurta :
« Voici, mon roi, ce que m'a dit ton père,
Enlil, qui t'aime :

et qui
envoie, par ce
même Šarur,
des encourage-
ments à Ninurta

Šarur rapporte
ce message à son
destinataire

“Tandis que, gonflé de venin,

Le Cataclysme se jettera sur l'ennemi.

VI 230 Ninurta saisira l'Asakku par l'épaule et lui
percera le foie!

*Après quoi mon fils reviendra en l'Ékur,
Et mes sujets célébreront à jamais, comme il
convient.*

Tes Pouvoirs, Ninurta !''

*Défère donc aux ordres de ton père, Seigneur :
Auguste puissance d'Enlil, ne tarde pas !*

235 *Tempête abattue sur la contrée rebelle,*
Toi qui peux réduire en grumeaux la

Montagne,

Sus ! Plus d'atermoiement, Ninurta, athlète

VI *Sur son rempart de pisé,* *d'Enlil !*

L'Asakku a disposé ses chevaux-de-frise.

Sa place forte ainsi surélevée est désormais inaccessible!

[...] n'apaise point sa colère,

240 Ses [...] ne se lèvent pas!

Contre toi il a lancé, en tête,

Des [...] qui ne savent pas [...].

Le Vent-mauvais [...] ouvre la marche [...]

Il te faudra, mon roi, avoir recours, dans [...],

Au corps à corps et aux lacets (?) ! »
Ninurta tourna donc vers la Montagne

Et sa Matraque et ses Flèches,

245 *Il la visa de son Javelot [...].*

Le Seigneur leva le bras vers les nues [...],

Et le plein-jour se tourna en nuit-noire.

Il burla comme un ouragan [...]

Il [...] le Javelot [...]

250 Ninurta [...]

*Le Seigneur [lança (?)] des tourbillons de
poussière.*

*Son choc frappa la Montagne comme un
aiguillon.*

Šarur, ayant enflé les vents jusqu'au ciel,

Dispersa les populations

Et les déchiqueta comme un fauve affamé.

255 *De son venin, il dévasta totalement les villes,
Sa massue concasseuse mit la Montagne en feu ;
Son arme, à l'impitoyable denture, pulvérisa les crânes ;*

Encouragé,
Ninurta lance
l'attaque

et *Sarur* commence
l'action, mais en
vain

- Son étri-peuse cognée grinça des dents,
 Et, lorsqu'il eut planté son javelot en terre,
 260 Les crevasses du sol se remplirent d'un sang
 Que les chiens lapaient comme du lait!
 Les ennemis, bouleversés, criaient aux
 femmes et aux enfants :
 « N'avez-vous pas imploré
 La clémence (?) du Seigneur Ninurta ? »
 Mais l'Arme-magique avait beau
 Envelopper la Montagne de poussière,
 Rien n'ébranlait le cœur de l'Asakku.
 Aussi, entourant de ses bras le cou de Ninurta,
 Šarur (lui dit-il) :
 265 « Qu'est-ce qui t'attend, ô Champion ?
 Tu ne pourras jamais l'attaquer
 Au propre cœur (?) de la Montagne !
 Il est lourd comme un ouragan,
 Ô Seigneur Ninurta, fils d'Enlil !
 C'est comme une tumeur suppurante et malsaine :
 Il est aussi hideux qu'une lèpre au visage !
 270 Sa parole est retorse : il n'obéit jamais !
 C'est presque un dieu qui s'oppose à toi !
 C'est une brume qui tombe sur la terre :
 Il la lessive comme l'alcali (?).
 Il chasse devant lui les onagres sur les montagnes !
 Son effrayant éclat-surnaturel
 Fait tourbillonner la poussière
 Et pleuvoir des averses de tessons !
 275 Dans la contrée rebelle, c'est un Lion aux
 dents féroces,
 Que nul ne peut capturer.
 Jusqu'aux [...], il y a tout anéanti au Vent-
 du-Nord.
 Il (en) a fait supprimer le bétail par le
 démon Lilû,
 Il (en) a desséché le sol ;
 Irréparablement, son cyclone y a éliminé la
 population.
 En présence d'un pareil ennemi, implacable¹,
 280 Tourne Bride, ô vigoureux Champion ! »
 Murmura-t-il à Ninurta.
 VII Mais le Seigneur, poursuivant ses cris,
 Vociférait sans fin contre la Montagne !

Effrayé,
 il remonte à
 Ninurta qu'il est
 quasi impossible
 de s'en prendre à
 l'Asakku

Le corps à corps
 avec l'Asakku et la
 victoire de Ninurta

1. Mot à mot « sans souffle » : nous dirions « sans cœur » (?)

Dédaigneux des clameurs de la contrée
rebelle (?),

Il n'y prêtait nulle attention (?).

Il [...] tout ce qu'avait abîmé l'Asakku.

Il voulait écraser la tête à tous ses ennemis

Et faire gémir la Montagne !

285 Tel un soldat au pillage, il ne cessait de
virevolter.

De là-haut, l'Asakku, comme un oiseau de
proie,

Dardait sur lui des regards furibonds,
Réduisant la contrée rebelle au silence et à
l'immobilité.

Mais Ninurta, arrivé jouxte l'ennemi,

L'enveloppa comme une vague (?)

Et, une fois débilité l'éclat-surnaturel de

Il [...] : l'Asakku,

290 Il le jetait en bas, puis le lançait en haut,
Le secouant et l'éparpillant comme de l'eau,
sur la Montagne.

Il le sarcla comme joncs, l'arracha comme
roseaux.

Puis, tout en recouvrant la contrée de sa
propre splendeur,

Il écrasa l'Asakku comme orge torréfiée,
l'émascula

295 Et le mit en morceaux, comme des lits de
briques.

Tel le potier ses charbons, il en fit comme
un cône (...),

Il le tassa comme pisé, comme boue triturée (?) !

C'est ainsi que le Champion accomplit son
dessein !

Alors respira, soulagé, le Seigneur Ninurta,
fils d'Enlil.

300 Dans la Montagne, où le jour déclinait,
Utu le complimenta.

Puis le Seigneur lava (?) Baudrier et Matraque,

Et nettoya son Arme de son sang ;

Il épongea la sueur de son front, puis
réclama très haut

Le cadavre de l'Asakku,

Et, quand il en eut fait comme une épave
roulée par les flots,

305 Les dieux (?) du pays le vinrent trouver,

Et, tels des onagres épuisés, tombèrent à ses
pieds :
Pour célébrer la glorieuse prouesse (?) du
Seigneur,
Ninurta, fils d'Enlil, ils le saluèrent
d'applaudissements !

L'adresse que lui
fait alors Šarur

De (toute) sa hauteur, Šarur lui adressa alors
cet éloge :

310 « Seigneur ! Majestueux arbre-mes poussé en
un champ irrigué,

Qui donc t'égallera, ô Champion ?
Nul ne s'est jamais rencontré d'aussi parfait,
D'aussi digne que toi, mon Souverain,
De s'asseoir sur le trône.

Dorénavant, personne, en la Montagne,
N'osera plus se rebeller contre toi :
Tu n'aurais qu'un seul cri à pousser (?) pour
[...] comme l'on te célèbre ! l'abattre.

315 Ô dévastatrice tempête [levée] sur la contrée
Ô Seigneur Ninurta [...] rebelle [...],

— Sept lignes perdues : suite et fin du discours de
Šarur. —

Ninurta vainqueur
arrête le destin de
l'Asakku abattu

Et lorsque, en la contrée rebelle, il eut sarclé
comme joncs

Et arraché comme roseaux l'Asakku,
325 Le Seigneur Ninurta [...] sa Matraque (en
« Tel [...] : disant) :
Désormais, on ne t'appellera plus Asakku,
mais "Pierre"

— Une pierre dont le nom propre sera zalaqu,
Au sein de quoi se trouvera l'Enfer

330 Et dont la vaillance reviendra au Seigneur (?). »
Quant à son Arme, mise au repos en un coin,
Voici comme il la bénit :

Puis il donne un
nom d'honneur à
sa propre Arme

« Bataille-suprême-victorieuse(?)-pour-le-pays !
VIII Averse-qui-s'abat-sur-les-ennemis ! » : tel est
le nom

Il procède alors à
la mise au point
de l'Agriculture et
de l'Irrigation

Sous lequel elle sera célébrée en la Montagne !

Or, en ce temps-là, l'eau vivificatrice

Ne sortait pas encore du sol,

335 Mais, transformée en glace accumulée,
Elle ravina, en fondant, les montagnes.

Pour arroser, en inondations printanières, la
terre arable.

360 Dès lors, le contenu entier de l'univers,
Sous la coupe du roi du pays, jusqu'aux
bouts de la terre,

Jouirait des bienfaits du Seigneur Ninurta !
À la terre arable, il assigna donc

La culture de l'orge diaprée ;
Des jardins et vergers il fit sortir des fruits,
Et emplit les silos de monceaux de grains (?).

365 Hors du pays, il installa des comptoirs de
commerce.

Ainsi contenta-t-il tous les désirs des dieux,
Lesquels, à l'envi, proclamèrent

Le los du père de Ninurta !

Une fois, cependant, il attrista le cœur d'une
femme : sa mère,

Ninmah, qui en perdit le sommeil, sur sa
couche

Où, se souvenait-elle, elle l'avait conçu !

370 Son corps vêtu d'une toison de laine, sem-
blant une brebis,

Une brebis pas encore tondue,
Elle se complaignait aigrement que lui fût
fermée la Montagne :

« Le Seigneur (disait-elle), dont la Montagne

N'a pu soutenir l'auguste puissance,
Le sublime Champion, que nul ne peut

approcher

Quand sa fureur s'enflamme,
Tempête qui s'abat, déversant tout son venin
sur la terre,

IX 375 Le Seigneur, le "souffle" d'Enlil, digne de
la couronne,

Le champion trop haut placé pour recevoir
des ordres,

Est passé prestement devant moi, lorsqu'il
eut triomphé,

Et lui dont mon époux m'avait fécondée,
Qu'avec tant de douleurs j'avais mis au
Pour mon mari, monde,

M'a fait ainsi un affront inouï !

Le fils d'Enlil est passé devant moi
Sans même m'accorder un regard,

380 Alors, se disait-elle, que ce Personnage

Comment sa mère
Ninmah est deve-
nue Ninhursag

- A bel et bien abordé les autres dieux, dans
 Son sanctuaire préféré! l'Èsumeša,
 J'irai donc carrément trouver ce prétentieux
 Seigneur,
 J'irai visiter seule ce sire avantageux, moi, la reine.
 J'irai me présenter à lui et lui dirai : "Me
 voici!",
 385 Il devra bien me recevoir sur-le-champ, mon
 Ce magistrat d'Enlil, fils,
 Ce grand Champion, l'orgueil de son père! »
 Ainsi la noble dame
 Énonçait-elle avec le plus grand sérieux ce
 propos;
 Ainsi le formulait-elle, à l'adresse de Ninurta.
 Il lui jeta alors un regard bienveillant, et lui dit :
 390 « Madame, puisque tu as voulu gagner la
 Montagne,
 Et me suivre, Ninmah, jusque dans
 la contrée rebelle,
 Sans me quitter jamais,
 Même au milieu des horreurs de la guerre,
 De cet amoncellement que j'ai entassé de
 guerriers abattus
 Le nom sera désormais "les monts" (hur. sag),
 Et tu en seras "la dame" (nin).
 395 Tel est ton destin arrêté par moi, Ninurta :
 Ainsi en sera-t-il!
 Aussi, dorénavant, te dira-t-on toujours
 "Dame-des-monts"!
 De ces montagnes, les vallonnements
 Te produiront des herbes aromatiques;
 Les franges te fourniront du vin et du miel;
 Les pentes te feront croître
 Cèdres, cyprès, genévrier et buis!
 400 Tel un jardin, ce territoire
 Te procurera de beaux fruits mûrs;
 Et, sur ses hauteurs, il y aura pour toi
 Abondance de parfums divins.
 Pour toi, l'on y extraira de l'argent et de l'or;
 L'on y fera [...];
 L'on y fondra le cuivre et l'étain
 Qu'on t'apportera en tribut;
 On y multipliera le bétail,
 405 Et t'y seront fournis de prolifiques
 Reine égalée à An, quadrupèdes!

Le destin des Pier-
res. Intervention
d'Aruru

La Pierre-Ū

- Et dotée, comme lui, d'un Effroi redoutable,
Déesse auguste (*dingir.mah*), qui n'aimes
guère les bavardages;
Noble femme, dame des monts (*nin.hursag*),
lieu pur (*ki.sikil*);
Dame de l'enfantement (*nin.tu*), pour [...],
410 Approche, ô souveraine, et que l'on te célèbre,
Car je t'octroie ces augustes Pouvoirs!»
Après que le Seigneur, arpentant le temple
de Nippur,
Eut ainsi arrêté le destin de la Montagne,
La noble dame, la souveraine des matrices,
Qui l'emportait sur toutes par sa fonction
Aruru, la sœur chérie d'Enlil, sacrée,
Se présenta à lui, debout (et lui dit) :
« Ô champion magnifique, aux ordres aussi
imprescriptibles
Que ceux de ton père,
415 Tu n'as pas encore arrêté le destin
Des soudards que tu viens d'abattre!»
X Et le Seigneur de s'adresser à la Pierre-Ū
Pour en définir la nature.
D'une voix irritée, il l'apostropha du pays
Et prononça contre elle la malédiction que
voici :
« Pierre-Ū, tu t'es rebellée contre moi, en la
Montagne,
420 Tu as voulu m'immobiliser, me barrer le
chemin,
Tu as juré de me mettre à mort,
Tu as prétendu m'effrayer, moi, le seigneur
Sur mon auguste trône — Ninurta,
Eh bien! en dépit de ta robustesse, ô grand
Ta stature sera réduite : gaillard,
De redoutables personnages fiers de leur force
Te pulvériseront;
425 Des athlètes se serviront de toi en leurs
compétitions!
Pierre-Ū, jeune gaillard, tes frères te réduiront
en poudre,
Pour te faire sévir contre ta postérité même
Et en triturer les cadavres!
Malgré tes cris, jeune gaillard, tu finiras
concassé :
Fractionné comme un grand aurochs

Que les chasseurs ont dépecé (?) à plusieurs !
 430 *Comme un chien est chassé par un aide-bouvier,*
Ainsi le seras-tu de la bataille : mais à coups
de massue !

Aussi vrai que je suis le Seigneur,
Puisque tu travailleras et poliras la cornaline
(na₄.gug),

Tu en prendras le nom (na₄.gug.bûru) !
C'est pourquoi, en vertu du destin arrêté par
Ninurta,

Ce sera désormais au moyen de la Pierre-Û
Qu'on percera (bûru/u) la cornaline
(na₄.gug) ! »

La Lave
et le Basalte

435 *Puis le champion se tourna vers la Lave et le*
Basalte,

Et le Seigneur détermina leur caractère
En prononçant la malédiction que voici :
« Blocs-de-Lave, vous vous êtes jetés contre
mes armes !

Blocs-de-Basalte, tels des taureaux,
Vous vous êtes opposés à moi avec vigueur ;

440 *Tels des aurochs vous avez donné de la corne !*
Eh bien ! je vous écraserai comme des papillons :
Mon effrayant éclat-surnaturel vous enveloppera,
Vous n'échapperez point à mon auguste bras !
Sur vous, l'orfèvre soufflera à pleins poumons :
 445 *On vous taillera en creusets, où il fondra ses*
œuvres.

À la nouvelle lune, c'est sur vous qu'on
Selon les rites, disposera,
Les prémices consacrées aux dieux ! »

Les Pierres Sagkal,
Gulgul et Saggar

Puis mon roi se tourna vers la Pierre-Sagkal,
Apostrophant aussi la Pierre-Gulgul et la
Pierre-Saggar

450 *Et il en prononça la malédiction que voici :*
« Pierre-Sagkal, puisque, au cours du combat,
Tu t'es précipitée contre moi !
Pierre-Gulgul, puisque tu as foudroyé mes
hommes-de-troupe !
Pierre-Saggar, puisque contre moi tu as
donné de la tête

Avec tant de vigueur,
Et que contre moi, le Seigneur, tu as grincé
 455 *Eh bien ! Pierre-Saggar, des dents —*
C'est la Pierre-Sagkal qui te débitera

Et la Pierre-Gulgul qui te pulvérisera, jeune
 Soyez mis à l'écart, gaillard!
 Comme de dérisoires non-valeurs (sag.nu.kal)!
 Soyez en proie, chez vous, à une telle famine
 (šà.gar)

Qu'il vous faille mendier votre pain en
 votre propre ville!

Soyez des roturiers (sag),
 Des fiers-à-bras émasculés (ur.sag.geme)!

460 Qu'on vous répète à tout bout de champ —
 ce sera votre nom —

"Disparaissez en hâte!"
 Désormais, en vertu du destin arrêté par
 Ninurta,

On vous appellera au pays : "Médiocre
 Ainsi en sera-t-il!" marchandise"!

La Diorite

XI Puis mon roi se tourna vers la Diorite
 Et [...], s'exprimant avec solennité, du fond
 du cœur,

465 Ninurta, fils d'Enlil, en prononça la
 bénédiction que voici :
 « Diorite, ton armée a changé de camp en
 cours de bataille :
 Tu t'es dissipée (?) devant moi, comme un
 gros brouillard,
 Sans commettre de violence, sans te jeter sur moi!
 "Foin du mensonge! (disais-tu) :

Le seul Champion, c'est le Seigneur!
 470 Qui donc peut t'égaler, Ninurta, fils
 d'Enlil?" —

Eh bien! On ira te chercher jusqu'au plus
 haut de la Montagne
 Et l'on te transportera céans depuis les
 massifs de Magan!

Et toi qui tailles comme cuir le cuivre le plus
 Tu me conviendras à souhait, résistant,
 À moi, le Seigneur, et à ma bravoure!

475 Lorsqu'un roi, à jamais célèbre,
 Voudra faire tailler de toi des statues
 éternelles,

Afin de les ériger là où se font les libations,
 Dans ce béat sanctuaire de mon Eninnu,

Tu seras tout à fait à ta place!
 Puis mon roi se tourna vers la Pierre-
 commune (na₄)

La Pierre-commune

480 Et, tout en éraflant la surface de cette Pierre-
 Ninurta, le fils d'Enlil, ordinaire,
 En prononça la malédiction que voici :
 « Ô Pierre-commune, puisque tu as souhaité
 Pierre-ordinaire, prendre ma place ;
 Puisque tu as voulu tirer au sort mes
 privilèges —
 Eh bien ! demeure vautrée comme un porc
 Pendant qu'on te travaillera !
 485 Reste passive, sans qu'on t'utilise pour rien,
 Et finis en poussière !
 Sans même te considérer, on te réduira en
 bouillie ! »

Le Calcaire-blanc

Puis mon roi se tourna vers le Calcaire-blanc,
 Et Ninurta, fils d'Enlil,
 En prononça la bénédiction que voici :
 « Calcaire-blanc, tu avais mis ton astuce à
 répandre la peur
 Dans la Montagne révoltée,
 490 Puis, en pleine contrée rebelle, tu as fait
 acclamer mon Nom
 À la population en effervescence ! —
 Eh bien ! tu ne perdras jamais rien de ton
 intégrité !
 On n'arrivera pas à réduire ta masse en poudre,
 Et l'on alignera à ta surface, (par écrit ?),
 mes Pouvoirs !
 Lorsqu'il me faudra affronter des Champions,
 Tu seras tout à fait adapté à une telle guerre !
 495 En la grand-cour de mon temple, je te
 dresserai sur piédestal,
 Et, émerveillé devant toi, le pays proclamera
 tes louanges ! »

L'Hématite

Puis le Champion se tourna vers l'Hématite,
 Et, s'exclamant aussi fort qu'elle était dure,
 Ninurta, fils d'Enlil, en prononça la
 bénédiction que voici :
 500 « Jeune gaillard déférent, et dont la surface
 scintille !
 Hématite ! Lorsque te sont parvenues les
 récriminations
 De la contrée rebelle,
 Certes, tu as poussé le cri de combat,
 farouche et exalté,
 Mais ta main victorieuse ne m'a point touché

Et je ne t'ai pas vu parmi les révoltés ! —
 505 Eh bien ! je te ferai une place au pays :
 Le rôle du soleil sera le tien :
 Tu jugeras et gouverneras les montagnes !
 L'artisan, expert en toutes techniques,
 Haussera ta valeur à l'échelle de l'or !
 510 Jeune gaillard que je me suis gagné,
 Je n'aurai de cesse que tu demeures en vie,
 Et désormais, en vertu du destin arrêté par
 Ninurta,
 L'on dira : « Vive l'Hématite ! » Ainsi en
 sera-t-il ! »

L'Albâtre

XII Puis le Champion se tourna vers l'Albâtre,
 Et Ninurta, fils d'Enlil, en prononça la
 bénédiction que voici :
 515 « Albâtre, dont la matière brille comme le jour !
 Argent raffiné ! Jeune gaillard voué au Palais !
 Puisque tout seul tu as tendu les mains vers moi,
 Et que, tout en haut de la Montagne,
 Tu t'es prosterné devant moi,
 Si bien que je n'ai pas abattu sur toi ma
 Matraque
 Et ne t'ai pas montré la force de mon Bras,
 520 Toi, ô vaillant guerrier, qui, sur mon appel,
 T'es mis à mon service —
 Eh bien ! sois célébré en bonne part !
 Aie la haute main sur les entrepôts du pays,
 Sois-en l'administrateur !
 Les Anunna, les grands-dieux, sois-en
 l'éclaireur !
 Et sois dévolu à leurs temples, ô Albâtre ! »

L'Ambre-jaune

Puis, le regard mauvais, mon roi se tourna
 vers l'Ambre-jaune
 525 Et le Seigneur, mécontent, l'ayant interpellé
 du pays,
 Ninurta, fils d'Enlil, en prononça la
 malédiction que voici !
 « Comme tu as hésité, à ma venue ! —
 Eh bien ! tu seras le premier dirigé sur mon
 atelier,
 Et tu te prêteras à tout ce qu'on voudra faire
 de toi !
 530 Ambre-jaune ! Tu seras
 L'offrande régulière et quotidienne des
 métallurgistes ! »

L'Agate et onze
autres Pierres fines

Puis mon roi se tourna vers l'Agate,
Apostrophant aussi la Calcédoine, la
Cornaline, la Lazulite,
Le Jaspe, le Saba, le Hurisu, le Marhali, la
Cornaline-jaune,
L'Oeil-de-poisson, le Grenat, l'Anzugulme,
la Serpentine,

535 Et, en faveur de ces [...]
Ninurta, fils d'Enlil, prononça la bénédiction
que voici :
« Mâles et femelles, chacun à sa manière,
devant moi,
Sans reproche vous m'avez soutenu.

Spontanément vous m'avez exalté en public! —
540 Eh bien! moi, en pleine Assemblée, je vous
exalterai!

Dans le Conseil-de-guerre (?)
Vous avez joué un rôle déterminant en ma
faveur (?) —
Eh bien! [... (?)], vous serez préférés au miel
et au vin!

On vous sertira toutes de métal précieux,
Et celui qui détient la primauté entre les dieux.
545 Fera se prosterner devant vous, nez à terre,
Vos montagnes natales!»

Le Silex

Puis, le regard mauvais, mon roi se tourna
vers le Silex,
Et le Seigneur, mécontent, l'ayant apostrophé
du pays,
Ninurta, fils d'Enlil, en prononça la
malédiction que voici :

« Holà! Silex artificieux!
550 En la Montagne, on brisera tes cornes
d'aurochs!

Tu te prosternerás devant l'Antimoine!
Car tu n'as pas agi comme moi, qui t'ai
soutenu!

Je te déchiquetterai donc comme un vulgaire
On te réduira en poudre, sac!
Et le tailleur de pierres s'évertuera

À t'épanneler au ciseau,
Jeune gaillard massif, porteur de haine!
555 Et le charpentier, lorsqu'il voudra terminer
un travail,
T'arrosera d'eau et t'écrasera comme malt!»

L'Argile stannifère
et l'Elligu

XIII *Puis mon roi se tourna vers l'Argile-stannifère,
Et il apostropha l'Elligu,
Et Ninurta, fils d'Enlil, en prononça la
malédiction que voici :*

560 *« Argile-stannifère, tu as vociféré contre moi,
Dans la Montagne !
Contre moi, Elligu, tu as poussé le cri de combat
Farouche et exalté ! —*

*Eh bien ! je vous consumerai comme un feu,
Je vous renverserai comme un ouragan,
Tels des jonc je vous sarclerai*

565 *Tels des roseaux je vous arracherai :
Et qui vous secourra ?
Argile-stannifère, à tes appels à l'aide
On ne prêtera oreille ni attention !*

*Argile-stannifère, Elligu,
Votre chemin ne vous conduira jamais au
Palais ! »*

La Pierre-de-
gazelle, le Dubban
et l'Urutu

570 *Puis mon roi se tourna vers la Pierre-de-gazelle
Et, apostrophant aussi Dubban et Urutu,
Ninurta, fils d'Enlil, en détermina la nature,
En prononçant la malédiction que voici :
« Pierre-de-gazelle, Dubban, flammes brûlantes !
Urutu à qui rien ne résiste !*

*Lorsque le Basalte vous a "mis le feu",
Vous vous êtes "enflammés",*

575 *Vous avez "brûlé" contre moi comme un
En la contrée rebelle ! brasier,
Au pays de Sâbu, vous vous êtes révoltés
contre moi ! —*

*Eh bien ! que l'on t'égorge comme un mouton,
Ô Pierre-de-gazelle !
Que l'on te pulvérise comme mouture, Dubban !
Qu'on te taille (?) comme une Masse-
d'armes, Urutu,*

580 *Avec le bronze des pointes de flèche divines !
Qu'on vous anéantisse [...] redoutables
Poignards ! »*

Le Šagara

*Puis mon roi se tourna vers le Šagara,
Et Ninurta, fils d'Enlil, en prononça la
malédiction que voici :*

*« Šagara qui brises le crâne du voyageur isolé
en la steppe,*

585 *Dans la Montagne, tu m'as voulu fouler aux
pieds,*

Alors que j'étais occupé à la guerre (?).
 Puisque tu as pris plaisir à lutter contre moi —
 Eh bien ! le vannier, ses roseaux aplatis,
 Te jettera en un coin !

On oubliera d'où tu viens ! On ne te
 réclamera pas !

Nul n'aura le sentiment que tu lui manques !

590 Les gens ne se plaindront pas de t'avoir égaré,
 Et, une fois laissé là où se déroule le rite

perpétuel,
 En l'honneur de l'endroit où Ninḫursag se
 repose,

On te nourrira de résidus de brasserie,

Comme on fait les moutons,

Et tu devras te contenter d'une pincée de

Voilà le sens de ton nom ! » farine :

La Marcassite

595 Puis mon roi se tourna vers la Marcassite,
 Et Ninurta, fils d'Enlil, en prononça la
 bénédiction que voici :

« Ô Marcassite, puisque tu m'as [...] corde
 qu'on t'a prise [...],

Que tu n'as point participé au carnage

Perpétré par tes compatriotes, [...] —

Eh bien ! tu seras le vase placé sous le filtre

Pour recueillir l'eau claire !

600 On t'utilisera pour des incrustations [...]

Le Seigneur [...] !

Tu feras une garniture de choix pour les
 fibules !

Tu seras à l'honneur dans les temples des
 dieux, Marcassite ! »

Le Ḥaštu

XIV Puis, l'œil mauvais, le Champion se tourna
 vers le Ḥaštu,
 Et le Seigneur, mécontent, l'ayant apostrophé
 du pays,

605 Ninurta, fils d'Enlil, en prononça la
 malédiction que voici :

« Ḥaštu, tu as vociféré contre moi, dans la
 Montagne !

Aux cris sauvages du combat, tu as joint tes
 clameurs excitées,

Et par ces hurlements

Tu as maintenu dans la Montagne le
 démon Lilû ! —

Eh bien ! jeune gaillard, l'on te mettra en terre

Et l'on t'appellera "Fosse" (ḥaštu)!

610 Oui! désormais, en vertu du destin arrêté par
Ninurta,

Le Durul

On te dira : "ḥaštu"! Ainsi en sera-t-il!»

Puis mon roi se tourna vers le Durul,

Et Ninurta, fils d'Enlil, en prononça la

bénédiction que voici :

«Durul, couleur de deuil (?),

Jeune aveugle plongé ici-bas dans la

nuit (?),

615 Puisque sur la Montagne tu m'as rendu

hommage

Et que tu as déclaré : "Ah! si j'avais pu

briser mes verrous

Et me tenir devant lui : au service de mon roi,

Le Seigneur Ninurta!" —

Eh bien! où qu'il soit mentionné, ton nom

Portera sa valeur en lui-même,

Les connaisseurs disant : "Je l'achète à prix

d'or!"

620 Et les habitants de tous les pays, accompagnés

de flûtes,

Comme des musiciens, t'inviteront à la

danse!»

Douze autres
Pierres

Puis mon roi se tourna vers le Sigsig,

Apostrophant aussi l'Engen, l'Engiša, l'Ezinum,

L'Uggun et le Zahem,

Le Madanum, le Ḥašmanu, (le Madalli),

625 Le [...], le Mursuḥ et le Mulug,

Et Ninurta, fils d'Enlil, en prononça la

«Ô Pierres [...], bénédiction que voici :

Puisque vous [...],

Côtes serrées, ondulant des hanches, le cœur

à l'aise,

Vous dandinant comme des ours,

630 Tout en [...], vous avez tiré chemin pour

vous rallier à moi,

Et vous vous êtes inclinées devant moi

jusqu'à terre,

À la différence des autres,

Me servant de Massues et renforçant ma

porte —

Eh bien! lorsque les athlètes se mettront en

tenue

Et lutteront, avec prises de jambes,

Le Kurgara, le Bal et le Khôl

Revenu en
bateau, après sa
victoire, *Ninurta*
est célébré par les
matelots

- Se faisant toucher la tête au sol,
 635 Se soulevant alternativement l'échine,
 C'est vous seules, dans tout le pays,
 Que ces hercules préféreront ! »
 Puis le Champion se tourna vers le Kurgara,
 Apostrophant aussi le Bal,
 Ainsi que le Khôl jaune,
 640 Et Ninurta, fils d'Enlil, en prononça la
 bénédiction que voici :
 « Puisque vous avez dit : « Nous mettrons les
 hommes en joie ! »,
 Je vous les enverrai,
 Et vous rendrez imberbe le jeune-homme qui
 vous aura agréé (?)
 Si bien que le kalatur (?) vous louera !
 645 Soyez offrandes au jour de la fête des
 Mânes (?),
 Et, pour la lune nouvelle, jusques au neuf
 du mois,
 Les jeunes gens vous dédieront leurs jeux
 rituels ! »
 Et il assigna ces Pierres au culte de Ninhursag.
 XV Quand, la Montagne vaincue, il se mit en
 chemin par la steppe,
 Le Champion étincelait comme le soleil.
 Parmi la foule qui l'acclamait à mesure,
 Il procédait avec majesté !
 650 Ainsi s'avança-t-il, joyeux,
 Vers son bateau préféré : un magur,
 Pour s'embarquer sur son Makarnunta'e.
 Alors les matelots d'entonner une gracieuse
 cantate
 Et de célébrer de bon cœur ses louanges.
 Ils adressèrent donc à Ninurta, fils d'Enlil,
 Cet hommage perpétuel :
 655 « Ô divin Superchampion,
 Ô Seigneur Ninurta, Souverain des Anunna,
 Toi qui tiens en ta dextre la Matraque garnie
 de pointes !
 Torrent qui, dans ta lancée, emportes tous
 tes ennemis !
 Qui donc peut imiter tes hauts-faits, grandio-
 ses, admirables ?
 660 Ô Champion ! Irrésistible Cataclysmé !
 Même les Enki et Ninki n'osent te tenir tête !

- Ô Champion! Saccageur de cités! Vainqueur
 de la Montagne!
 Ô fils d'Enlil! Qui donc peut s'élever aussi
 haut que toi?
 Qui donc peut t'égaler, Ninurta, fils d'Enlil,
 ô Champion?
 665 Ô mon roi, il est un brave, dévoué à toi et à
 ton culte :
 Il suit ta voie, selon sa renommée;
 Il a toujours accompli avec faste
 Le cérémonial liturgique en ton temple!
 Et ta demeure, il te l'a rehaussée!
 Il célèbre tes fêtes avec magnificence,
 670 Il accomplit tes rites sacrés!
 Pour obtenir la vie, il a décrété ce
 programme :
 "On doit exalter Ninurta au pays!
 Qu'au Seigneur le cœur de An soit favorable,
 Et qu'avec Ninurta, bras vigoureux d'Enlil,
 Bawa, la sainte mère, resplendisse comme le
 jour!"
 675 Ainsi donnaient-ils de la voix sur la proue du
 bateau
 Qui s'avancait allégrement au fil de l'onde,
 Où le Makarnunta'e procédait, scintillant!
 Pour saluer le Champion de retour du combat,
 Les Anunna, sortis du temple, vinrent à sa
 rencontre,
 680 Et, courbés jusqu'à terre, la main contre le
 cœur,
 Ils formulèrent cette célébration du Seigneur :
 « Que ton cœur irrité s'apaise, Seigneur!
 Ninurta, roi Utu'ulu, relève fièrement la tête
 vers le ciel! »
 XVI Puis son père, Enlil, le bénit en ces termes :
 685 « Roi qui transcendes l'univers, selon ton
 nom auguste!
 Toi qui, depuis ton habitacle, provoques la
 prospérité (?)!
 Large poitrine, ornée d'une toison!
 Souverain belliqueux, face à la contrée rebelle,
 Je t'ai muni de la surnaturelle Tempête!
 L'Arme du Cataclysmes, qui met la Montagne
 en feu,
 690 Je te l'ai accordée, Champion universel!

Les Anunna le
viennent accueillir
et féliciter

Enlil,
son père, le bénit

Ô roi, devant la tourmente, plein d'embûches
 était ton chemin :

Mais j'ai cru au succès de ton expédition en
 la Montagne.

Tel un chien-loup lâché après sa proie,

Tu t'es aventuré en la contrée rebelle,

Escorté par cette surnaturelle Tempête !

695 Jamais plus ne sera restaurée

La Montagne par toi vaincue,

Dont tu as ruiné les cités,

Et dont les princes orgueilleux

Ont, devant toi, perdu souffle !

L'Arme surnaturelle, un règne à jamais prospère,

Une vie éternelle, selon les vœux d'Enlil

700 Et la toute-puissance de An :

Voilà ta récompense, ô Souverain ! »

Alors, le Champion, lorsqu'il eut abattu

l'Asakku

Et fait de lui un entassement de rocailles,

En commandant qu'on lui donnât le nom de

714 Ninurta, fils d'Enlil, confia

« Pierres »,

705 Le [...] qu'il avait [...];

Les eaux dont il avait, en personne,

Tracé la route, du haut en bas ;

La Charrue, source de prospérité, qu'il avait

inventée ;

Les sillons rectilignes, qu'il avait enseigné à

creuser,

Et les monceaux de grains qu'il avait entassés,

Et les silos qu'il avait remplis,

Lui, Ninurta, fils d'Enlil,

710 À la Dame des Pouvoirs divins autonomes,

Supérieurement digne de glorification :

À Nisaba, la sainte femme, très-sage et

partout éminente,

À celle qui détient l'auguste tablette où sont

consignées

Prérogatives des rois et des pontifes,

À celle qu'emmi le Saint-monticule¹, Enki

avait dotée

D'une superlative intelligence !

726 Gloire à Nisaba !

Ninurta charge la
 déesse Nisaba de
 mettre en œuvre
 les progrès qu'il a
 introduits ici-bas

1. Le « Saint-monticule » (du₆ kù), qui reviendra, notamment en 41 : 27, 30, 39, 42 (XII, §§ 32, 44), désignait le lieu, surnaturel et extratemporel, de résidence des grands dieux.

- 715 À la Femme, à l'Étoile qui, dans l'Apsû,
 Contenta à merveille le Prince!
 À la Dame du savoir, qui distribue le
 La seule apte à gouverner, bonheur!
 Le Réceptacle de savoir et prudence!
 [...], la Souveraine des têtes-noires,
 Détentrice de la tablette où sont marquées
 toutes choses!
 Celle aux filets de qui n'échappe nul oiseau;
 720 Celle dont toutes œuvres sont autant de
 Celle en présence de qui, réussites,
 Sur la Corde aux nœuds indéfaisables,
 Les jours se comptent, au rythme de la lune!
 Celle à qui nul ne peut donner l'assaut :
 Comme à une forteresse en métal!
 Celle qui perce toutes pensées, qui sait tout!
 La Reine qui prend soin des têtes-noires,
 Qui sait parler comme il faut aux humains!
 725 La [...], la propre réplique d'Enlil,
 La sainte Femme, l'Étoile familière avec An!
 Ô souverain Seigneur, de par Enlil!
 Ô Ninurta, progéniture sublime de l'Ékur!
 Ô soutien de ton père et auteur :
 Qu'il est doux de te célébrer!
 Titre C'est là un chant šir.sud en l'honneur de
 Ninurta.

Doxologie finale

Titre

3. Voilà, on s'en sera avisé d'emblée, une composition mythologique bien démesurée et broussailleuse, et dont le fil n'est pas facile à suivre. Qu'elle commence par un bref chant de glorification de *Ninurta* (1-16) et se termine par deux vers à sa gloire (727 s.), s'accorde avec son titre et le propos qu'il souligne (728) et ne suffit pas à démontrer qu'on l'aurait écrite d'abord pour un usage liturgique (comp. encore § 13); seule y ferait penser une discrète allusion à la « prière pour le roi » (de Lagaš?) en 20. Les autres passages de même tonalité, comme 310 s.; 655-671; 685-700 et 715-726, sont tous motivés par l'énarration, laquelle est manifestement ici prédominante.

4. Les auteurs y ont amalgamé, sous le voile du mythe et dans un style particulier, grandiloquent et comme déchaîné (§ 2), un certain nombre de données à la fois culturelles et économiques, d'une part, événementielles, de l'autre, dont nous n'avons, autrement, ni le plus petit vestige identifiable ni la moindre idée claire. Les unes et les autres sont prises des rapports archaïques de la Mésopotamie d'alors : « le pays », comme dit constamment le texte

(*kalam* : 14 ; 144, etc.), avec les populations de « la Montagne » (*kur* : 2 ; 8 ; 22 ; 29, et très souvent), par quoi il faut entendre la bordure nord-est et est de l'Entre-deux-fleuves : le Zagros et la partie occidentale du plateau iranien (une, au moins, des contrées dont nous savons qu'elle y était localisée est mentionnée en 576 : le pays de Sâbu). Ces relations ont été vraisemblablement fluctuantes, au peu que nous en connaissons par notre maigre dossier : tantôt pacifiques, et fondées sur un commerce intensif, dont la Mésopotamie tirait notamment, outre du bois, le plus clair de son matériel lithique ; tantôt belliqueuses et ressenties par les habitants du « pays » comme des pressions, des menaces, des razzias, des guerres, voire des conquêtes (comp. 42!) : telle fut l'invasion durable de Qurû, à la fin de l'Empire d'Akkadé, vers 2200 ; telle sera encore, vers 1500, celle des Cassites. Cette double ligne de rapports avec les peuplades barbares, lointaines, mal connues, d'autant plus sauvages et effrayantes, et dont l'imagination pouvait aisément faire des êtres fantastiques, a conduit les auteurs du *Lugal.e* à les présenter comme des personnages fabuleux : des Hommes-Pierres, habitants d'une contrée peuplée, en quelque sorte, d'à peu près toutes ces variétés du matériel lithique qu'en importait la Mésopotamie, pays de limon, d'argile et de bitume. Et le poème entier a pour cadre et sujet principal une formidable campagne menée par le Champion des dieux du « pays », *Ninurta* — après bien d'autres aventures tout aussi héroïques et surnaturelles dans la même région : 128-134 en énumèrent douze, lesquelles ont fort bien pu, tout au moins en partie, se dérouler au cours des premiers épisodes de cette lutte contre « la Montagne » (nous les retrouverons dans le *Retour de Ninurta* 21, § 11 ; et comp. XVI, § 5). Le chef ennemi, l'adversaire numéro un de *Ninurta* est ici dépeint comme un être démoniaque, « presque un dieu » (271 ; mot à mot : « comme un dieu »), démesuré et terrifique, primitif et issu (tels les inflexibles « Sept » du *Poème d'Erra* 52, I : 23-29) des embrassements archaïques du Ciel et de la Terre (comp. 30 et XII, § 11), sous le nom d'*Asakku* (26 s., etc.), terme qui, dans la tradition mésopotamienne, désignait un démon pathogène (de là peut-être des traits comme ceux dont fait état 268 s.). Mais le personnage qu'on lui a construit ici a pris des dimensions en quelque sorte cosmiques. L'*Asakku* est à la fois le père et l'ancêtre de ces populations lithiques (34), leur tyran et le promoteur en chef de leur soulèvement (37 s.) contre les dieux du « pays », duquel l'indépendance s'est ainsi trouvée compromise (42). Voilà pourquoi les auteurs donnent équivalement à « la Montagne » le nom de « contrée rebelle » (3 ; 15 ; 77, et *passim*). Il va sans dire que derrière ces êtres surnaturels et leurs luttes se dissimulent — transposées nous ne pouvons savoir comment et dans quelle mesure — une et, plus vrai-

semblablement, plusieurs conflagrations économiques, politiques et militaires, dont le détail et la séquence nous sont à jamais dérobés dans les lacunes de notre dossier historique. En ce sens, *Ninurta et les Pierres* est, à sa manière, un « mythe de l'histoire » (VIII, § 8 ; IX, § 10). Mais nous verrons que lui aussi dépasse largement ce cadre et doit se lire et s'entendre sur plus d'un registre.

5. Tous les événements contés par cet interminable poème s'inscrivent, du moins, en parfaite logique, dans le cadre d'une rébellion matée et des suites de la victoire.

1° *Avant la révolte* (17-21), *Ninurta* vaque en paix à ses occupations surnaturelles, en compagnie des autres dieux du « pays ». Il se trouve apparemment à Nippur, dans le temple de son père, *Enlil* : l'Ékur (notamment 71 et 231), bien que son épouse, présente, reçoive ici le nom de *Bawa* (20 ; comp. 674), et relève, comme telle, du panthéon propre à la ville de Lagas — ambiguïté sur laquelle il faudra revenir (§ 7).

2° *L'annonce du soulèvement* (22-69) est le fait de l'Arme-personnifiée du dieu, son Excalibur, qui porte le nom-programme de « Fauche-milliers » (šár.ùr : 23 ; 144 ; et souvent), et agit comme son lieutenant et garde du corps. Jetant un œil de surveillance sur « la Montagne », il l'a vue en proie à une agitation fomentée par la tyrannie et la violence (37 s.), ou la ruse (47 s.) de l'*Asakku* ; certaines des populations locales, dont il est « le père », cherchent à demeurer fidèles à leur allégeance mésopotamienne, ou tout au moins à garder de bons rapports avec « le pays » (48 ss.), mais beaucoup semblent succomber (60 s.), et l'agitation s'étend.

3° *La réaction de Ninurta*, ainsi averti par *Šarur* (70-109) ; il se rend aussitôt sur place (en partie, au moins, en bateau : 90), et frappe de terribles coups pour stopper la rébellion.

4° *Mais l'agitation continue, ou reprend* (110-150), et *Šarur*, qui en est derechef avisé, remontre à son maître que rien ne sera fait tant qu'il n'aura pas abattu le grand factieux en personne : l'*Asakku* ; mais il le voit et le peint si formidable qu'il déconseille à *Ninurta* de l'affronter.

5° *La seconde bataille* (151-298), que *Ninurta*, héroïque, décide de lancer, au défi de toute prudence (151-167), est précédée d'un nouvel assaut terrifiant de son ennemi (168 s.), qui épouvante même les dieux de Nippur (182-190)¹. *Enlil*, toutefois, se reprend (entre 194 et 215, deux cassures nous cèlent une partie des événements : peut-être — ce qui rendrait raison de la suite — *Ninurta* hésitait-il un moment ?) et mande à son fils conseils et encouragements

1. Le thème de l'effroi des dieux sera repris, quelque peu autrement, dans le récit du Déluge (XIII, § 20 ; voir également, ici même, §§ 8 et 12 et 51, II a : 8 s.).

que Šarur lui transmet, en le poussant à l'action (215-243). Le héros s'ébranle donc (244-252), précédé de son Arme-lieutenant (253-262), lequel, n'arrivant pas à faire plier l'*Asakku* (253-263), reprend peur, hésite encore, mais finit par inciter *Ninurta* au combat (264-280). Et le dieu se rend maître de son épouvantable ennemi et le tue (281-297).

6° Suit une *première*, et courte, *célébration de la victoire* (299-316 [...] : nouvelle lacune), par les dieux, d'un côté, et par Šarur, de l'autre. Il est possible qu'alors *Ninurta* ait réintégré l'Ékur (231), voire peut-être plus précisément sa résidence privée : l'Éšumeša (381, plus tard c'est « du pays », depuis la Mésopotamie, qu'il apostrophera les Pierres : 416 ; 525 ; 547 ; 604 ; voir encore plus loin, 12°).

7° Le premier soin du vainqueur est alors de *régler le sort du grand vaincu* ([...] 324-330) : l'*Asakku*. Il en transforme le cadavre en pierre, plus précisément (les raisons et les circonstances de ce choix nous échappent, bien entendu) en un énorme gisement de pierre-zalaqu (que nous ne savons pas identifier), tellement vaste et profond qu'il touche au Royaume des morts.

8° Puis, comme il se doit, *il récompense et promeut celle de ses Armes qui lui a valu la victoire* (331-333).

9° *Il aménage alors son nouveau territoire*, agrandi de la Montagne entière, et qu'il accommode en un tout cohérent et en état de fonctionner (334-366) — un peu comme, dans 6, Enki avait fait pour le pays, dans de tout autres circonstances et de tout autres termes, il est vrai. Les auteurs ont introduit ici des données mythologiques traditionnelles, qui nous apparaîtront mieux plus loin et dont l'antiquité reculée est ainsi mise en lumière, touchant l'amélioration du sort des dieux (336 s.), contraints, à l'origine, de travailler durement par eux-mêmes (336-339). Mais, à la différence des mythes plus récents de nous connus (et en particulier le *Supersage* 42), on n'a pas fait intervenir la création des hommes, qu'on ne pouvait, sans doute, imputer à *Ninurta*, puisque la tradition, à notre connaissance, ne semble jamais l'avoir tenu pour un véritable démiurge ; d'autre part, la direction générale du mythe, centré plutôt sur *Enlil* et Nippur, ne portait guère à faire appel à la « mythologie d'Éridu » et à *Enki*, et nous ne savons du reste pas si l'on considérait alors déjà ce dernier comme l'inventeur et le créateur des hommes. Il y a seulement ici, dans un autre contexte (223 s.), une allusion à l'activité créatrice d'*Enlil*. En réalité, la bataille et ses suites, et ce qui l'a précédée et provoquée, ne sont pas projetées seulement sur un plan supérieur à l'univers des hommes du « temps historique », mais en plein « temps mythique », bien avant leur apparition ici-bas (ainsi s'explique notamment 339). L'humanité comme telle n'est jamais mise en scène dans le poème

(si ce n'est dans le futur prophétique obligatoire des diverses étiologies : 390 ss. et des « destins » des pierres : 423 s. ; 441 s., etc.), et tous les termes qui lui sont empruntés (86 ; 91 ; 97 s. ; 104 ; 115 ; 130 s., etc. ; non moins sans doute que la faune de 92-94) s'entendent d'une population mythique d'« auparavant », et, en particulier, du peuplement « pierreux » de la Montagne : de ce qui, aux yeux des auteurs, aurait précédé l'espèce humaine dans le passé fantastique et brumeux qui sert ici de cadre aux événements surnaturels exposés. On dirait presque qu'ils considèrent les pierres, si abondantes et variées dans cette Montagne, comme les vestiges fossilisés d'une antique et fantastique humanité multiforme. Ces mêmes auteurs se sont contentés d'« expliquer » et justifier la réputation de *Ninurta* en qualité de dieu-patron — parce que inventeur et inaugurateur — de l'Agriculture, en soulignant, dans une phraséologie de prime abord quelque peu déconcertante pour nous, sa double intervention, dans le secteur de l'hydraulique et de la technique de culture des plantes. Le territoire du « pays », désormais délimité et endigué, grâce à lui, comme une ville à l'intérieur de ses murailles, par le rempart des piémonts et des montagnes, ces derniers vont contribuer à en assurer l'alimentation indispensable en eau : par la fonte des glaces de haute altitude ; et toutes les masses d'eaux, jusque-là isolées, sont à présent abouchées à un réseau fluvial (représenté, curieusement, par le Tigre seul !), dorénavant continu et ouvert jusqu'à la mer, lequel servira aussi bien à l'irrigation ou au drainage des champs qu'à la circulation de leurs produits (344 s. + 340 s.). D'autre part, *Ninurta*, après avoir ainsi constitué le régime normal des eaux, substitue, par l'invention des sillons et de la charrue (707 s.), l'agriculture à la simple cueillette (346), ce qui permet la mise en place, aussi bien de la culture des champs (362) que des jardins (363), avec des surplus tels (364) qu'une vaste circulation de denrées pourra s'inaugurer (365) et que le « pays » — toujours à l'avantage de la population divine, encore seule à l'occuper — se trouvera au centre et au sommet d'un monde organisé désormais pour la production des biens consommables (360 s. et 366 s.).

10° Après quoi, *Ninurta rehausse les pouvoirs de sa mère* (368-410), d'autant que, dans sa hâte inquiète de partir au combat, où elle voulait pourtant le suivre, il l'avait, nous explique-t-on, offensée en ne lui prêtant nulle attention. Il lui confère le titre de Dame-des-monts (de ces monts qui, une fois conquis par lui, ont pris le nouveau « nom » de *hur.sag*, après s'être appelés simplement *kur*, « montagne »¹), et d'autres dénominations qui

1. *Kur* et *hur.sag* sont deux synonymes sumériens pour désigner « la montagne » avec des nuances proprement indiscernables à nos yeux.

seront désormais les siennes, et traduiront ainsi les nouveaux Pouvoirs qu'elle aura reçus. On notera que ces mêmes Noms et Pouvoirs corrélatifs (comme dans la dernière partie de l'*Épopée de la Création* 50, pour *Marduk*), ici appliqués à *Ninlil*, épouse d'*Enlil* et mère de *Ninurta*, ont été portés, voire conférés, en d'autres mythes, à d'autres déesses (voir IV, § 10 et p. 61, n. 1); mais ce n'est ni la première ni la dernière des « contradictions » que nous pouvons relever dans notre corpus mythologique...

11° À la suggestion de la « sœur » d'*Enlil*, la « déesse-mère *Aruru* » (411-415; voir déjà, à son sujet, 2 : 71; 6 : 394 s...), le vainqueur règle le sort de ses nouveaux sujets : les populations lithiques par lui soumises en la Montagne : selon la terminologie usuelle (VII, § 10), il « arrête leur destin ». C'est un fort long morceau (416-647), presque le tiers de l'œuvre entière, et qui constitue une sorte de lapidaire fantastique, pour classifier les pierres (produit notoirement étranger à la Mésopotamie, et donc fatalement étrange, d'abord), et rendre raison de leurs propriétés et usages différents. Plus fourni que le reste du poème en formules réitérées, ce catalogue interminable est particulièrement obscur à nos yeux. D'abord parce que même les termes que nous croyons pouvoir identifier, au moins *grosso modo* (environ les deux tiers), ne nous fournissent qu'une vague équivalence avec notre propre nomenclature minéralogique (établie sur de tout autres critères, de type « scientifique »), sans nous faire entrer le moins du monde dans la perception, la sensibilité, l'imagination qu'avaient de ces matériaux auteurs et usagers antiques du *Lugale* : or ce sont elles (ainsi, notamment, qu'un certain nombre d'assonances et de rencontres phonétiques — si hautement prisées dans l'idéologie du cru¹ —, comme celles que l'on aura trouvées, çà et là, signalées entre parenthèses dans la traduction ci-dessus : ainsi 455-462...) qui auront commandé quasi toutes les « décisions » de *Ninurta*. On trouve donc ici, au total, une cinquantaine de « pierres », qui représentaient vraisemblablement l'ensemble du matériel lithique en usage dans le pays et importé, principalement, des montagnes et des hauts plateaux de l'Est et du Nord-Est (la mention de Magan, pour la Diorite, en 472, si elle n'a pas été interpolée, suggérerait que l'on a pensé aussi à d'autres horizons géographiques — comme pour mettre ensemble tous les lieux d'origine du matériel lithique importé), et dont l'imagination mythopoïétique avait fait des êtres humanoïdes antédiluviens et fabuleux. Comme il se doit, le vainqueur les traite en fonction de leur attitude envers lui au cours de la révolte et de la guerre : environ les deux cinquièmes, pour lui avoir été

1. Voir VIII, § 8 s.; IX, §§ 31 et 60; ici, § 20; XIII, § 15; XIV, §§ 9, 18 s.; XV, § 17, et *Mésopotamie*, p. 113 s.

hostiles, sont « punies » (416-434 ; 435-447 ; 448-462 ; 479-486 ; 545-556 ; 557-568 ; 569-581 ; 603-611), c'est-à-dire assignées, en tant que pierres, à des usages serviles, méprisables, ou « éprouvants » pour leur intégrité, et destructeurs de leur substance ; les autres, les « Pierres » demeurées fidèles à *Ninurta*, ou revenues à temps sous sa bannière (463-478 ; 487-496 ; 497-512 ; 513-523 ; 531-545 ; 595-602 ; 612-620 ; 621-636 et 637-646), joueront un rôle noble, glorieux ou plaisant. Il ne saurait, pour l'heure, être question d'entrer dans le détail d'une nomenclature dont la complexité et la richesse sont au moins aussi grandes que les obscurités qui nous en voilent quantité de détails.

12° Puis *Ninurta s'installe dans sa nouvelle dignité souveraine*, que ses prouesses lui ont acquise (648-700). Auparavant, il part en bateau faire une visite (?) à son autre siège, le temple *Ēninnu* (voir 478) de *Lagaš* ; et celle qui, dans le panthéon de cette ville, lui tient lieu d'épouse, *Bawa*, l'accompagne (674), comme le suggèrent ses matelots qui le célèbrent en l'escortant (652-675). Ils mentionnent aussi, sans le nommer, le souverain de cette ville, en qui il nous semble reconnaître le fameux *Gudéa* (§ 2). Est-ce à son arrivée à *Lagaš*, ou bien à son retour à *Nippur* — on ne nous le précise pas —, que l'accueillent et l'acclament les grands-dieux (678-683)¹, puis son père, *Enlil* (684-700) ? Quoi qu'il en soit, la « bénédiction » de ce dernier est dans le ton d'une investiture royale (comp. 685 ; 688 ; 691 ; 700), par laquelle le souverain des dieux aurait, en quelque manière, député et sacré son fils en qualité de souverain, tout au moins du « pays » agrandi par sa valeureuse et définitive victoire (695 s.).

13° *Le nouveau roi s'associe alors une personnalité surnaturelle : la déesse Nisaba* (701-725), à laquelle il veut confier deux départements particuliers, et nouveaux, de son administration. Elle était à la fois (comp. 2 : 157-168 ; 6 : 411 s. ; et VIII, § 13) la patronne, et des céréales, dont il a inventé la culture et la production à grande échelle ([705]-711), et de cette forme particulière du savoir-faire qu'était l'écriture (712 s.), indispensable au gouvernement d'un royaume dans lequel la circulation des biens, et donc leur comptabilité, devait, après ses « inventions », jouer un si grand rôle. Assez curieusement, et comme dans un transport d'enthousiasme, les auteurs du poème ont ajouté ici, en célébration de la déesse (715-726), une façon de litanie de toutes ses prérogatives.

14° *La doxologie finale* (726 s. ; nous ne voyons pas distinctement ce que pouvait impliquer le titre de *šir-šud* ou *šir-gíd* — voir p. 50, n. 1), tout en rappelant le caractère « souverain » qui serait

1. Même tableau dans le *Poème de la Création* 150 (XIV, § 14) pour accueillir *Marduk* victorieux.

désormais celui de *Ninurta* — et en démontrant du même coup qu'un des buts du poème était précisément de l'établir —, insiste une dernière fois sur le lien de filiation qui l'unit à *Enlil*, et sur le soutien et la gloire qu'il a assurés à ce dieu, son père.

6. Là, selon toute apparence, transparait le sens profond du mythe. Comme en d'autres pièces d'inspiration analogue, même si tout s'y présente et s'y passe bien autrement (ainsi l'*Épopée de la Création*/50 : XIV, § 4), on a voulu y fournir les raisons d'un phénomène de l'importance et de la présentation historiques duquel nous n'avons plus la moindre idée, mais qui avait dû poser problème aux contemporains, c'est à savoir la *promotion de Ninurta dans la société divine*. De deuxième rang par lui-même, puisque simple « fils » d'*Enlil*, il était donc — tel qu'il apparaît ici et qu'il se montrera encore dans les mythes qui suivent — passé au rang des dieux universellement honorés et, comme dira le *Mythe d'Anzû* (22 B, II/1 : 24-26 et //), il avait « obtenu sa chapelle » non seulement « dans tous les sanctuaires », mais « jusque dans l'Ékur » suprême. Pour justifier un pareil avancement, qui suppose une dévotion accrue, nous ignorons dans quelles circonstances et sous quelles incitations, les auteurs du poème n'ont évidemment pas choisi de mettre très en avant les progrès en domaine hydraulique et agricole qu'on imputait traditionnellement à *Ninurta* : certes, ils louent cet acquis (voir § 5 : 9°), dont la communauté entière des dieux avait été l'heureuse bénéficiaire ; mais, tout en admirant « sa haute intelligence » (347), ils en présentent les effets moins comme une découverte absolue, une véritable *création*, que comme le résultat de la sage et astucieuse (*re*)organisation du territoire : sur ce chapitre, et bien que deux ou trois passages évoquent l'image d'*Enki/Éa*, voire, plus tard, de *Marduk* (en particulier 347 s.), *Ninurta* est loin d'eux. Dans la conviction des auteurs, son grand mérite, celui qui lui a valu sa promotion et son investiture royale dans « le pays », et tous honneurs et privilèges que de droit, c'est exclusivement son héroïsme et sa victoire. Le poème entier est rempli, non de son savoir-faire, de son habileté, mais de ses prouesses guerrières : il est l'auteur de combats inouïs, le triomphateur d'ennemis formidables, le « libérateur de ses pères ». Des « travaux » prodigieux de cette sorte d'Hercule mésopotamien, on ne raconte ici que le plus fameux, le plus ardu, le plus définitif : la victoire sur l'*Asakku* et la Montagne. Mais il y en avait d'autres, et 129-133 en donnent une liste : douze au total (voir § 11) — et il serait surprenant que chacun d'eux, ou plusieurs ensemble, n'aient jamais donné occasion à d'autres récits légendaires ou mythiques : outre quelques allusions disséminées, il nous en reste un, tout au moins, autour de la victoire sur le rapace géant *Anzû* (22 s.) ; et lui aussi, nous le verrons, exalte surtout l'impa-

vidité, la vaillance et la vigueur militaire de *Ninurta*. Voilà sans doute pourquoi son ascension n'a pas été radicale et le haussant d'emblée au-dessus de tous les autres dieux, comme ce sera le cas de *Marduk* (XIV, § 4 s.) : on souligne à tout bout de champ qu'il est et reste le « fils d'*Enlil* » ; et si l'on nous parle de ses Pouvoirs (54 ; 65 ; 232 ; 410 ; 493), jamais il ne nous est dit qu'il les ait détenus tous, comme *Inanna* (IX, § 2) ; et même, bien que le poème soit centré sur *Enlil*, et qu'*Enki* ne s'y montre qu'à deux reprises, en des contextes secondaires (68 et 714), on s'est arrangé pour nous apprendre que ces Pouvoirs, il les avait « reçus dans l'*Apsû* » (54), autrement dit de la main d'*Enki* (voir encore 23!).

7. La synthèse entre les prérogatives culturelles et militaires de *Ninurta* est donc assurée, mais de loin à l'avantage des secondes. De même les auteurs ont-ils réussi à équilibrer les attaches du dieu, tout à la fois avec Lagaš et Nippur, mais au bénéfice évident de cette dernière ville. Le titre de *Ningirsu* (§ 1) n'apparaît jamais, dans la quasi-totalité des manuscrits : deux seulement l'utilisent, à la place de *Ninurta* — substitution dont la version ancienne du *Mythe d'Anzû* 22 nous fournira un autre exemple (§ 18) ; et s'il a près de lui son épouse *Bawa* (§ 5, 1°), il ne fait, semble-t-il, qu'un tour à son Éninnu de Lagaš (*ibid.*, 12°), avant de réintégrer, à Nippur, l'Ékur et l'Éšumeša, qui restent sa résidence principale. Derrière cette harmonisation recherchée, ce choix et cette préférence, il va de soi que se dissimulent bien des conjonctures politiques et des mouvements de la dévotion, dont nous n'aurons peut-être jamais la moindre idée.

8. La note la plus intéressante, peut-être, de cette œuvre — on peut bien dire de ce chef-d'œuvre — c'est que, s'il préserve des traits archaïques — telles ces luttes sanglantes entre divinités ; ces dieux craintifs et épouvantés (71 s. ; 182 s.) ; ces monstres ; ces Armes et Pierres humaines ; ce style véhément, fastueux, tantôt emphatique, tantôt sublime, qui lui font une place à part dans la plus vieille littérature en sumérien —, à la différence de presque toutes les pièces de même genre sumériennes et de quantité d'akkadiennes, loin de s'en tenir au développement d'un seul thème mythique, il présente une synthèse, et une synthèse cohérente, de plusieurs motifs et récits « logiquement » ordonnés autour du mythe central de la victoire sur l'*Asakku*. On y trouve, en effet, non seulement l'étiologie du système hydrogéographique du pays et de la culture organisée des plantes (que d'autres pièces traitent tout autrement : 6 : 250-259 ; 46, I : 21-26 ; 51, V : 55, etc.), voire de la circulation des biens comestibles, mais un rappel du motif des dieux travailleurs, secourus par les innovations de l'un d'entre eux ; le thème de la naissance archaïque et « cosmique » du monstre ; celui du cadavre de l'ennemi utilisé ; l'explication des titres et Pouvoirs de la

déesse *Ninlil* (§ 5, 10°), d'une part, de *Nisaba* (*ibid.*, 13°), de l'autre, sans parler du pourquoi de l'origine, de la nature et de l'usage des Pierres. Chacun d'eux, apparemment imaginé et calculé à part et antérieurement, pour répondre à une interrogation plus précise, s'est trouvé revu, repensé, récrit et adapté ici à un dessein unique, et tout autre : la promotion de *Ninurta*. Par là, le *Lugal.e* annonce les grandes synthèses mythologiques en akkadien, touchant aussi bien la Nature que l'Histoire (46, 51 et 52).

21. *An.gim*, ou le Retour de *Ninurta* à *Nippur*

9. Beaucoup moins étendu, avec ses 209 vers, que l'infini *Lugal.e*, mais presque aussi célèbre autrefois, puisqu'on l'avait également traduit en akkadien et qu'on n'a cessé de le recopier jusqu'à basse époque, ce mythe, comme tant d'autres, était cité, lui aussi, dans le pays, par son incipit : *An.gim (dimma)* : « (Constitué) comme *An* ». À la différence du précédent (§ 2), il ne présente pas, du moins à notre connaissance, de traits qui nous orientent vers une date plus précise de composition ; mais, en les attribuant l'un et l'autre, dans leurs catalogues, à la propre main du dieu *Enki/Éa*¹, les lettrés laissaient entendre qu'ils devaient, à leurs yeux, émaner, sinon du même auteur (ce que la diversité de leur style paraît contredire), au moins d'une même vision des choses et d'une même époque : apparemment la fin du III^e millénaire, tant qu'il s'agit, en gros, du texte comme il nous est parvenu. Les premiers fragments connus de ce poème sont d'époque néo-assyrienne et ont été publiés dès 1866 par G. RAWLINSON et E. NORRIS, à la planche 19 du tome II de leurs *Cuneiform Inscriptions of Western Asia* ; d'autres s'y sont agrégés, avec le temps, et l'on en connaît aujourd'hui — tablettes et morceaux — une cinquantaine, la plupart du premier tiers du II^e millénaire, dont vingt munis d'une traduction en akkadien. Ainsi nous en est-il procuré un texte assez complet, à la réserve de menues lacunes éparses, qui nous en dissimulent, en tout ou partie, quelque chose comme un cinquième. L'ensemble, toutefois, on en jugera, reste suffisamment intelligible — et beaucoup moins abscons que le luxuriant *Lugal.e*. La plus solide étude qui ait été consacrée à ce poème est toute récente : J. S. COOPER, *The Return of Ninurta to Nippur* (1978) ; elle est complète et brillante, et dans les vues de S. N. KRAMER : aussi, avec l'assentiment de ce dernier, l'ai-je suivie dans la présente traduction.

1. Voir la note de la page 53.

Adresse liminaire à
Ninurta : sa gran-
deur et sa gloire

- 1 Ô fils d'Enlil, constitué comme An !
 Ô Ninurta, né de Nintu et constitué comme
 Enlil !
 Le plus puissant des Anunna, issu < de la
 Dame- > des-Monts !
 Toi qui diffuses un effroi terrifique,
 Ô fils d'Enlil, sûr de ta force !
 5 Glorieux es-tu, mon roi : qu'on célèbre ta
 gloire —
 Glorieux es-tu, Ninurta : qu'on célèbre ta
 gloire !
 Souverain de tous pays, de par ton énorme
 vaillance,
 Et Champion d'Enlil, de par ton immense
 vigueur !
 Ô Champion redoutable : tu t'es approprié
 Des Pouvoirs aussi grands que le ciel !
 10 Tu t'es approprié, fils d'Enlil,
 Des Pouvoirs aussi grands que la terre !
 Tu t'es approprié les Pouvoirs de la Montagne,
 Aussi lourds que le ciel !
 Tu t'es approprié les Pouvoirs d'Éridu,
 Aussi lourds que la terre !
 Tu as courbé les dieux devant toi,
 Tu as fait s'incliner (?) devant toi les
 Anunna,
 15 Ô Ninurta à la vaillance accomplie !
 Ce fut une tempête [...], que la décision du
 Souverain —
 Une tempête [...], que la détermination du
 seigneur Ninurta :
 Contre la Montagne hostile [...],
 Contre les places-fortes de la contrée rebelle
 20 [...] [...] [...],
 Implacable et terrifiant, le Seigneur [...] [...],
 Déchaîné au ciel et sur terre [...],
 [...] [...]
 Sa volonté furibonde
 [A fait de (?)] la Montagne un cadavre !
 25 Son impitoyable prestance [a ...] !
 Cornu comme un aurochs [...]
 Comme un mouflon, un cerf [...]
 Aurochs géant de la Montagne [...],
 Il s'était passé à la ceinture son [...],
 Son Arme de combat !

Rappel de sa lutte
contre la Montagne

De toutes ses victoires, il a rapporté des trophées

30 Le Souverain, en sa bravoure puissante,
Ninurta, fils d'Enlil, en son immense vigueur,
De la Sublime-et-étincelante-Demeure (?)
A tiré le Moufflon-à-six-têtes;
Des places fortes de la Montagne,
Il a tiré le Dragon belliqueux;
Du [...], au tréfonds de l'Abîme,
Il a tiré le Magilum;

35 De la poussière de ses batailles,
Il a tiré le Bison géant;
Des extrémités de l'univers,
Il a tiré le Kulianna;
Du sol de la Montagne,
Il a tiré le Gypse (?);
Des Monts éventrés,
Il a tiré le Cuivre résistant;
Du Chêne (?)-[...]
Il a tiré l'Anzû,
Et du [...] de la Montagne,
Il a tiré le Serpent-à-sept-têtes!

40 [...] les a tous passés en revue!
[...] a commandé (?) [...]
[...] mal à l'aise (?) [...]
[...] a commandé [...]
[...] il a empoigné sa Hache-de-guerre (?)

45 [...] il a pris son [...]!
Le preux [...] a fait de la Montagne un cadavre —
Le Seigneur Ninurta, destructeur [...]
A fait de la Montagne un cadavre!
Dans sa fureur, il a mis en tas
Les dieux de la contrée rebelle!
Par son courage et sa force,
Le Seigneur a assouvi sa vengeance (?) —

50 Par son courage et sa force, le vaillant Ninurta
A assouvi sa vengeance (?).
Sur son Char étincelant, qui diffuse un effroi
terrifique,
Aux essieux, il a suspendu ses Aurochs capturés;
Et au timon, ses Vaches prises en butin;
Au garde-boue (?), le Moufflon-à-six-têtes;

55 Au siège, le Dragon belliqueux;
À la flèche, le Magilum;
Aux brancards, le Bison géant;
Au marchepied, le Kulianna;
À la pointe du timon, le Gypse (?);

Rappel de ces victoires

Son Char et les trophées qu'il y a suspendus

Il y monte et son
cortège prend la
direction de
Nippur

- 60 À la traverse du timon, le Cuivre résistant ;
À l'avant de la caisse, l'Anzû
Et à la brillante ceinture-de-la-caisse (?),
Le Serpent-à-sept-têtes !
Sur ce [Char], toujours prêt au combat,
Le Seigneur Ninurta a pris pied !
- 65 Udanne, le dieu-qui-voit-tout (?),
Avec Lugalanbadra, le sire-barbu (?), le
précédaient,
Tandis que Lugalkurdub, la terreur des
montagnes,
[...] du Seigneur Ninurta, lui emboîtait le pas !
Se mit alors en route celui qui, du Lion de
l'Apsû¹,
A reçu les Pouvoirs terrifiques,
- 70 À qui fut accordé, en plein ciel,
L'insoutenable rayonnement de An,
Que même les Anunna, les grands-dieux,
Ne sauraient regarder en face !
Et, tandis que s'avavançait le Seigneur, pareil à
un Cataclysmes —
Que pareil à un Cataclysmes s'avavançait Ninurta,
Démolisseur des places-fortes de la contrée
rebelle,
Il mugissait comme la tempête, du bout de
l'horizon.
- 75 s. Cependant qu'à l'appel d'Enlil, ce
Champion des dieux
Se dirigeait vers l'Ékur,
Le pays prosterné (?) à ses pieds,
Avant même qu'il touchât Nippur, sous le
vaste ciel,
Nuska, le page d'Enlil, sorti à sa rencontre,
Salua en ces termes le Seigneur Ninurta :
- 80 « Prends soin de toi, Monseigneur, Champion
accompli —
Ninurta, Champion accompli, prends-soin de
Ton effrayant éclat-surnaturel toi !
A recouvert comme un manteau le temple
d'Enlil !
Pendant que, sur ton Char aux crissements
mélodieux,
Tu t'avances, ciel et terre chancellent !

À l'approche de la
ville, il est accueilli
par le représentant
d'Enlil

1. Voir p. 148, n. 1.

- 85 *Quand tu lèves ton bras, l'ombre s'étend*
partout!
Ne glace pas d'effroi (?) la troupe des Anunna,
Les grands-dieux!
Ne terrifie pas ton père jusque chez lui :
Jusque chez lui, ne terrifie pas Enlil!
Ne jette point la panique parmi les Anunna
Réunis en la Chambre-au-conseil!
- 90 *Laisse plutôt ton père te couvrir de cadeaux*
Pour ton courage et ta force! —
Laisse Enlil te couvrir de cadeaux
Pour ton courage et ta force!
Ô souverain « Carcan » de An, le premier des
dieux,
Porteur du sceau d'Enlil¹, inspiré par l'Ékur,
Ô Champion, pour abattre la Montagne,
- 95 *Ton père n'a pas dû t'envoyer*
Quelque autre dieu en aide —
Pour abattre la Montagne, ô Ninurta,
Enlil n'a pas dû t'envoyer quelque autre dieu
en aide!»
- Ces mots étaient encore sur les lèvres de Nuska,*
Que Ninurta,
Cravache et aiguillon déposés dans le
porte-fouet,
- 100 *À quoi il accota sa Massue : son Arme de*
guerre,
Pénétra dans le temple d'Enlil!
Il y poussa ses Aurochs capturés,
Et, avec eux, ses Vaches prises en butin,
Et il y déposa les dépouilles
Des villes qu'il avait mises à sac!
- 105 *Les Anunna, émerveillés, [...],*
Et même Enlil s'inclina, le Grand-Mont!
Ašimbabbar l'invoqua,
Et la grande Mère Ninlil, de son Kiur,
Le flatta en ces termes :
- 110 *« Aurochs aux cornes redoutables, ô fils d'Enlil,*
Tu as abattu la Montagne!

Ninurta dépose ses
trophées en l'Ékur

à l'admiration des
dieux, qui le
louent

1. Le sceau est le prolongement de la personnalité à laquelle il appartient : porter le sceau d'un souverain, c'est le remplacer, le représenter de plein droit. Voir E. CASSIN, *Le Sceau : un fait de civilisation dans la Mésopotamie ancienne* (Annales, 1960, p. 742 s.); et *Seals and Sealing in the Ancient Near East*, éd. Mc GUIRE GIBSON-R. D. BIGGS (Bibliotheca Mesopotamica, 6), *passim*.

Il s'autoglorifie, en
rappelant ses vic-
toires

- Tu as [...], vaillant Seigneur!*
Tu as [...] la contrée rebelle!»
À quoi répondit le Seigneur Ninurta :
« Ma mère, seul, je n'aurais pu [...]
 115 *Seul, je n'aurais pu [...] ô Ninlil*
Mais, avec toi [...], à moi seul [...]!
Pour un combat aussi énorme que le ciel
[Nul ne pouvait] rivaliser avec moi!
Tel un Cataclysme [...]
[...] démolir la Montagne comme une butte
de roseaux!
Pareil à une inondation immense,
Ma bataille a recouvert la Montagne :
 120 *Avec "un corps et des muscles de lion"¹,*
Elle a bondi sur la contrée rebelle,
Dont les dieux, affolés, ont pris la fuite vers
les monts,
Battant des ailes, telle une volée d'oiseaux,
Et comme des Aurochs chassés des pâturages!
Qui donc peut affronter mon éclat-surnaturel,
Aussi dense que celui de An?
 125 *Parce que je suis le Seigneur des Monts escarpés,*
Leurs dieux se sont égaillés loin (de moi)!
Parce que j'ai soumis ces montagnes
D'Albâtre, de Cornaline et de Lazulite,
Leurs Anunna se sont éclipsés comme des
Maintenant que j'ai démontré souris!
Ma valeur militaire en la Montagne,
À ma droite je porte mon Šarur,
 130 *Et à ma gauche mon Šargaz.*
Je porte ma "Tempête-aux-cinquante-éperons" :
Ma Matraque sublime;
Je porte ma "Tempête insoutenable",
Guerrier escaladeur de la haute Montagne;
Je porte ma Cognée-agasilikku
Qui gobe les cadavres comme un Dragon;
Je porte l'Écraseuse de la Montagne :
Ma lourde Matraque céleste;
 135 *Je porte mon Coutelas-à-lame-septuple,*
Vainqueur de la Montagne;
Je porte mon Filet-de-combat,
Alluhapu de la Montagne;

1. Citation d'un début d'hymne en l'honneur d'Inanna (voir J. S. COOPER, *The Return of Ninurta*, p. 119, note sur 120).

Ta cité bien-aimée !

- 185 Lorsque tu pénétreras en personne dans
 Ton sanctuaire chéri, l'Ēsumeša,
 À ton épouse, la jeune Ninnibru,
 Dis ce que tu as sur le cœur !
 Dis-lui ce que tu as dans l'âme,
 Et fais-lui part, à l'avantage du roi,
 D'une décision favorable et durable par toi
 prise ! »

Et Ninurta
 l'exauce

- Ainsi Ninkarnunna, fils du Prince,
 190 En articulant cette prière
 192 En laquelle il parlait de prospérité,
 191 Rafrâchit-il le cœur de Ninurta.
 C'est pourquoi, lorsque, aux fins de faire éclater
 Sa mainmise sur les Pouvoirs éternels,
 Ninurta, devant tous, s'approcha de l'Ēsumeša,
 195 Satisfait,
 Il jeta sur Ninkarnunna un regard favorable.
 Et, lorsqu'il pénétra en personne dans son
 Ēsumeša,

- À son épouse, la jeune Ninnibru,
 Il dit ce qu'il avait sur le cœur,
 Il dit ce qu'il avait dans l'âme :
 200 Il lui fit part de la décision favorable et durable
 Qu'il avait prise à l'avantage du roi !

Résumé

C'est ainsi que le Preux au mérite éclatant,
 Ninurta, fils d'Enlil,
 A installé sa grandeur dans le sanctuaire d'Enlil !
 Doxologie
 Ô Seigneur, destructeur de la Montagne
 inégalable,

- 205 Toi qui t'étais fougueusement jeté
 Dans cette gigantesque bataille,
 Ô grand Guerrier, fils de tes œuvres,
 Omnipotent cataclysme d'Enlil,
 Ninurta, rejeton glorieux de l'Ēkur,
 Orgueil du père qui t'avait engendré,
 Qu'il est doux de te célébrer !

Titre

C'est là un chant šir.sud en l'honneur de
 Ninurta.

10. Les vieux lettrés de Babylone ne s'y sont pas trompés lorsqu'ils ont mis ensemble l'*An.gim* et le *Lugal.e* : non seulement leur vision et leur expression des choses sont fort proches, mais les deux ont le même héros et le même propos d'expliquer son élévation entre les dieux par sa vaillance et ses victoires, sur le même terrain et

contre les mêmes adversaires : la Montagne et ses monstrueux occupants ; ils reflètent tous deux la même situation économique, politique et religieuse, dont il ne nous reste autrement rien, par malchance. Toutefois, leurs différences sont peut-être plus significatives encore, même si, dans l'incertitude où nous sommes concernant leur arrière-plan à chacun, il ne nous est guère possible de les exploiter comme nous le voudrions, en historiens.

D'abord, si l'*An.gim*, composé, lui, sur le modèle de ces « Visites » entre dieux que nous connaissons bien (VIII, § 15), n'a ni la perfection littéraire du *Lugal.e* (les répétitions de formules, par exemple, y sont bien plus fréquentes : 5 s. ; 9-12 ; 13 s. ; 46 s. ; 49 s., etc.) ni son souffle, sa vigueur sauvage, sa solennité, son mystère, il nous est plus intelligible et nous paraît plus « rationnel », mesuré à notre aune : son plan est simple et limpide — il est vrai qu'en dépit de la même étiquette qu'il porte : šir.sud (voir plus haut § 5, 14°), il est beaucoup plus court, et plus facile à embrasser d'un regard.

11. Après une célébration liminaire de la vaillance de *Ninurta* et de sa supériorité (1-15), on passe d'un coup, pour rendre raison de l'une et de l'autre, à un rappel compendieux (quelque peu obscurci par les lacunes du texte) de sa lutte contre la même « Montagne », la même « contrée rebelle » (16-29), dont la mention revient proportionnellement aussi souvent ici (11 ; 18 s. ; 24 ; 28 ; 33 ; 37s. ; 38s. ; 56s. et 58, etc.) que dans *Ninurta et les Pierres*. On ne voit pas très bien si ce passage appartenait ou non au morceau hymnique qui le précède ; et la question se pose aussi pour le paragraphe suivant (30-39 s.), dans lequel il est fait mémoire, par une liste de trophées rapportés, des successives victoires du dieu sur les habitants fabuleux de la Montagne : neuf sont recensés ici — trois de moins que dans le *Lugal.e* (129-133 ; et ci-dessus § 6), et pas dans le même ordre. À noter toutefois que l'*Asakku*, chef suprême des ennemis dans *Ninurta et les Pierres*, n'est jamais mentionné dans le *Retour de Ninurta*.

12. On en revient alors (la partie narrative pourrait ne commencer qu'ici ; mais les cinq premiers vers sont par trop lacunaires) à la grande Victoire de *Ninurta* : sur « la Montagne », théâtre indiscutable de toutes ses prouesses (40-50). Manifestement, c'est de là qu'il arrive, pour gagner Nippur et l'Ékur, suivant les ordres que lui avait donnés *Enlil* (75 s. ; comp. dans le *Lugal.e* : 230). Mais le trajet se fait à char, sans la moindre portion d'itinéraire en bateau, à la différence d'avec *Ninurta et les Pierres* (90). Ce Char, miraculeux et fantastique, *Ninurta* le charge d'abord de son butin (42-53) et des dépouilles des monstres qu'il avait abattus (54-62) ; car il veut offrir le tout à son père, en hommage. Puis, escorté de tout l'appareil de ses Armes hypostasiées (le *Lugal.e* n'en

connaissait que le *Šarur*, qui ne figure, ici, qu'en tête de la longue liste, plus loin : 129), superbe et effrayant, il fait route vers Nippur (63-76). Avant qu'il n'atteigne la ville, le factotum d'*Enlil*, son page *Nuska* (inconnu du *Lugal.e*), vient à sa rencontre : il veut assourdir cette fureur guerrière qui semble encore posséder le Champion, tout enivré de ses combats et de ses triomphes, et il lui recommande de ne pas déployer trop son formidable appareil guerrier, qui épouvanterait tous les dieux, *Enlil* compris (77-97) : les divinités vénérables n'aiment point le tapage, c'est un thème connu (voir XIII, § 16). *Ninurta* fait ici l'effet d'un reître épais et matamore, glorieux de sa force et qui, pour ainsi s'exprimer, ferait avec vigueur sonner ses éperons et cliqueter ses armes pour effrayer le monde et en imposer à tous. Une discrète touche d'ironie n'est peut-être pas absente de cette scène.

Arrivé en l'Ékur, il remplit d'enthousiasme les dieux au spectacle des trophées qu'il leur déballe (98-107) ; et le texte (108-116), comme avait fait le *Lugal.e* à sa manière (§ 5, 10°), insiste curieusement sur ses rapports plus étroits avec sa mère. Le Champion entonne alors une autoglorification, se prévalant de ses hauts faits, de sa force, de sa supériorité nonpareille (116-128), et exhibant avec emphase la collection d'Armes surnaturelles et effrayantes dont il est équipé (129-152 ; on dirait qu'il y a là des doublets : *šár.gaz*, « écrase-milliers », semble une variante de *šár.úr*, « fauche-milliers » : 129s., et voir plus haut § 5, 2° ; Matraque — 131s. et 134 — et Massue — 138 et 141 — paraissent figurer également deux fois...). Pour parler familièrement, en se présentant de la sorte, *Ninurta* a « mis le paquet » : comme il va le formuler en termes explicites (164), du fait de ses prouesses accomplies « là-haut », il s'estime digne de la souveraineté sur « le pays » (ainsi appelé comme dans *Ninurta et les Pierres* ; pourtant, ici et 173, Sumer, son équivalent, est mentionné en toutes lettres). C'est cette dignité qu'il voulait réclamer à *Enlil* en lui rendant visite. Il le prie donc de l'introduire, comme il est, soudard armé jusqu'aux dents, en son temple-palais (153-169) — autre façon de faire entendre que c'est bien en qualité de Champion de guerre qu'il y devra séjourner. Pour s'assurer d'autant mieux la faveur de celui à qui il s'adresse, il ajoute, à la fin, une prière à l'avantage de Nippur, résidence de son père, mais qu'il semble déjà, lui-même, considérer comme sa propre capitale (170-176). Le texte ne nous donne point la réponse d'*Enlil* : mais le « visage rayonnant » de *Ninurta* (178), au moment où il se retire, en dit assez long sur la satisfaction accordée à sa requête.

Ici, comme dans *Ninurta et les Pierres*, encore qu'assez différemment, on en arrive donc, en fin de compte, à une façon d'investiture royale de *Ninurta* : le titre de « Souverain » lui est, du reste, appliqué souvent (7 ; 16 ; 30 ; 92 ; 164 ; 182).

13. L'épisode qui suit (177-200) confirme assez bien une telle interprétation. La requête que *Ninkarnunna*, familier connu de *Ninurta*, lui formule « à l'avantage du roi » (du roi *du pays*, bien entendu ; comp. plus haut § 3, et cf. § 14), fait l'effet d'une de ces faveurs que l'on demande au souverain à l'occasion de sa montée sur le trône. Et l'allusion à la « jeune épouse » (appelée ici *Ninnibru* — voir § 14 — alors que la seule *Bawa* figurait dans le *Lugal.e* : § 5, 1°), à laquelle *Ninurta* devra « se confier », « faire confidence », lorsqu'il l'aura rejointe en ses appartements privés de l'Éšumeša, et qui l'inclinera sans doute à la bienveillance, suggérerait qu'après son entrevue avec *Enlil* et la concession, par celui-ci, des pouvoirs souverains, *Ninurta* devait en passer par ce dernier moment cardinal de l'accession au Pouvoir royal qu'était traditionnellement, semble-t-il, le mariage du Souverain, procédure sacrée et liée d'autant plus à l'autorité royale qu'elle seule pouvait, par la naissance du futur dauphin, en assurer la continuité¹.

On comprend alors beaucoup mieux, précédant la Doxologie rituelle, les deux vers : 201 s., qui résument, en quelque sorte, le propos essentiel du poème : montrer comment, par son incomparable vaillance, *Ninurta* a réussi à « installer sa grandeur dans le sanctuaire d'*Enlil* », autrement dit à prendre place, et place éminente, dans le Palais du Souverain des dieux et des hommes, après avoir obtenu de lui une manière de régence sur le pays entier. L'*An.gim* reflète donc, lui aussi, un moment de l'histoire religieuse (et politique !) de la Mésopotamie, où *Ninurta*, pour des raisons et dans des circonstances historiques dont nous ne savons plus rien, s'est trouvé (un peu comme *Marduk*, plus tard, et autrement : 50) promu par la dévotion commune au rang de suprême protecteur surnaturel du pays — ce que le mythe a équipé à une investiture, conférée par *Enlil* et légitimée par le même triomphe dont faisait état le *Lugal.e* (§ 6). En ce sens, le but et la raison d'être de ces deux mythes coïncident.

14. Sans parler du style, du vocabulaire et d'un certain nombre de détails de moindre portée et qu'il n'est pas utile de discuter, ou même de signaler ici, on peut au moins souligner quelques autres divergences plus notables. D'abord, le *Retour de Ninurta*, toujours centré sur *Enlil* et dans lequel *Enki* n'apparaît guère plus que dans *Ninurta et les Pierres*, du reste uniquement comme la source des Pouvoirs reçus par *Ninurta* (166 ; et 12, où c'est Éridu qui est mis en avant), ne tourne véritablement qu'autour de Nippur, et n'offre pas le moindre trait qui rappellerait les attaches du dieu à Lagaš : ici, son épouse n'est plus *Bawa* (§ 5, 1°), mais *Ninnibru*, dont le nom est éloquent puisqu'il signifie, en sumérien, « Dame de Nip-

1. Notamment S. N. KRAMER, *Le Mariage sacré*, p. 206 s.

pur» ; et son voyage, retour de la Montagne, ne comporte plus ni prolongement ni détour par l'Éninnu de Lagaš. En outre, on ne trouve plus d'allusion transparente à Gudéa, souverain de cette ville (§ 2) : à la différence du *Lugal.e* (§ 5, 12°), le « roi » en faveur de qui *Ninkarnunna* intercède n'est pas un personnage déterminé, mais un nom commun, entendu de celui qui tient les rênes du pays au moment où est articulé le texte du mythe.

Du fait que son nom propre n'est pas spécifié, mais seulement sa fonction, c'est donc que le même texte pouvait s'appliquer à d'autres, qu'il était répétable, qu'il avait quelque chose de cyclique et de rituel : autre disparité foncière entre les deux œuvres. Alors que *Ninurta et les Pierres* est écrit dans un style avant tout narratif et embrasse une multitude d'épisodes, le *Retour de Ninurta*, centré sur un nombre bien plus réduit d'événements, est plus oratoire, et sa tonalité a quelque chose d'hymnique : par là encore, il est donc rattachable à la liturgie. Si l'on n'imagine pas aisément le *Lugal.e* comme *hiéros logos* d'une cérémonie mimique et processionnelle, l'*An.gim*, lui, avec ou sans « théâtre », a quelque chance d'avoir été calculé et écrit en relation plus directe avec le cérémonial ou le culte.

22. Le Mythe d'Anzû

15. Entre la douzaine de monstres vaincus par *Ninurta* « sur la Montagne », le seul dont nous connaissions un dossier littéraire, c'est *Anzû* (20 : 133 et 21 : 61), souvent cité, du reste, un peu partout parmi nos textes (voir, par exemple : *Chicago Assyrian Dictionary*, A/2, pp. 153 b-155 b). Ce nom, d'origine et de sens radical inconnus, que les assyriologues ont longtemps — par erreur de lecture — écourté en *Zû*, était celui d'un rapace géant fabuleux, sorte d'aigle colossal, que les Sumériens, en le nommant *Im.dugud*, semblent avoir imaginé sur le modèle de l'immense « nuée épaisse » ou « brouillard » qui recouvrait le ciel et annonçait l'orage. D'abord au service du roi des dieux, il l'avait un beau jour trahi en lui dérobant les insignes talismaniques de l'Autorité suprême, ce qui avait gelé le fonctionnement de l'univers. En langue sumérienne, nous n'avons que des renvois épars à cette affaire, avec un court récit qui la présente à sa façon (23). Mais, en akkadien, peut-être anciennement traduite ou inspirée d'une œuvre sumérienne perdue, peut-être originale, il nous reste une composition que nous appelons le *Mythe d'Anzû*. Sa teneur la plus ancienne (ici : A) figure sur un manuscrit unique d'autour de 1600. Plus tard, possiblement dès avant la fin du II^e millénaire, a vu le jour une présentation plus longue (ici : B) : nous en avons récupéré, à ce jour, tous in-

complets ou fragmentaires, une douzaine de témoins, grâce auxquels on a pu rétablir une bonne partie de l'ensemble et entrevoir ainsi, à peu près, la suite entière de l'aventure (voir p. 402 s., n. 1). Il m'a paru préférable de commencer par cette version récente, mieux documentée et qui nous fournit un cadre plus complet, dans lequel il sera aisé d'insérer ensuite la rédaction antérieure, trop lacuneuse par elle-même. Hormis les dernières traductions, dont la meilleure en français est celle de R. LABAT, p. 80 ss. des *Religions du Proche-Orient asiatique*, on ne peut guère citer ici que l'étude, imparfaite mais utile, de B. HRUŠKA, *Der Mythenadler Anzû in Literatur und Vorstellung des alten Mesopotamien*; et surtout l'excellent article de W. W. HALLO et W. L. MORAN, *The First Tablet of the SB Recension of the Anzû-Myth* (pp. 65-115 du *Journal of Cuneiform Studies*, 31/2, 1979). Voir aussi l'article de H. W. F. SAGGS, cité p. 402, n. 1.

a. *L'édition récente* : B

16. Le texte ¹ semble en avoir été canoniquement réparti sur trois tablettes (au moins ! — rien ne prouve, c'est seulement vraisemblable, que la troisième ait été la dernière), chacune sur quatre colonnes de 50 lignes, en moyenne : il nous reste un peu plus de la moitié des quelque 600 que devait faire le tout. La moins bien connue de ces tablettes est la troisième, dont nous n'avons récupéré que des débris, paraissant se rapporter au même épisode, mais comme en deux présentations diverses : a et b (voir aussi plus loin, pp. 402-403, n. 1). Le texte des deux autres tablettes est souvent coupé de lacunes plus ou moins larges : par chance, un bon nombre peuvent être restaurées, avec quasi-certitude, grâce aux reprises mot pour mot de passages entiers, procédé courant, on ne l'a déjà que trop constaté, du style poétique et épique du cru, mais dont les auteurs de ladite recension paraissent (à notre avantage !) avoir fait un usage immodéré. On notera que la répartition différente du texte d'un manuscrit à l'autre : lignes plus ou moins aérées et vers parfois regroupés sur la même, a pour résultat quelques incertitudes dans la numérotation et la mise en place des vers.

Adresse à
Ninurta, le héros du
récit

1/1 [Or ç]â ! Je vais chanter le fils du Roi des peuples,
Le préféré de Mammi, l'omnipotent fils d'Enlil !
Je vais célébrer Ninurta,
Le préféré de Mammi, l'omnipotent fils d'Enlil !
5 Né dans l'Ékur, premier des Anunnaki,
soutien de l'Eninnu,

1. Publié notamment dans L. W. KING, *Cuneiform Texts... in the British Museum*, 15, pl. 39 s.; W. G. LAMBERT, *item*, 46, n°s 36-42; E. EBELING, *Literarische Keilschrifttexte aus Assur*, n° 1; O. R. GURNEY - J. J. FINKELSTEIN, *The Sultantepe Tablets*, I, n°s 19, 21 et 22.

- Irrigateur des bergeries, des halliers, des palus,
Des terroirs et des villes!
Raz de marée des combats,
Belliqueux agitateur des écharpes guerrières (?)!
Homme-d'armes (?), enragé et infatigable,
Dont les assauts font peur!
De cet omnipotent (personnage)
Oyez-moi chanter la vigueur,
- 10 Lui qui subjuguait et vainquit impétueusement
La Montagne des Pierres,
Abattit de ses armes l'Anzû ailé,
Mit à mort le Bison au milieu de la mer,
Champion très-vigoureux, aux armes meurtrières,
Omnipotent, véloce,
Toujours à batailler, à guerroyer!
- 15 En ce temps-là, entre les Igigi,
On ne s'était pas encore érigé de chapelles :
Ils n'étaient que les simples sujets de leur Roi.
Et si les lits du Tigre et de l'Euphrate
Avaient été creusés,
Leurs sources ne fournissaient point d'eau,
dans le pays ;
Même les mers étaient à sec (?).
- 20 Les nues arrivaient bien, au bout de l'horizon,
Mais elles ne crevaient pas (?).
- 22 Une fois, à leur père Enlil, le plus vaillant
des dieux,
- 21 Les Igigi, ses enfants, rassemblés de toutes parts,
Rapportèrent cette information :
« N'ignore pas la bonne nouvelle :
25 Sur le mont Hîhi [...]
En sa matrice (?), les Anunnaki [...] :
Et ainsi est venu au monde Anzû [...].
Son bec est en forme de scie [...]
Lors donc [...]

Le temps
de la sécheresse
originelle

La naissance
d'Anzû, rapportée
à Enlil

— La cassure qui suit, d'une trentaine de courtes lignes, poursuivait apparemment la description d'Anzû et contait ses prouesses, sans oublier, c'est probable, ce qu'il/on avait dû faire pour obvier au manque d'eau. Au moment où le texte reprend, il semble être question d'une bataille, en laquelle l'Oiseau jouait un rôle important, les Vents et l'Eau y intervenant, comme c'était souvent le cas dans les conflagrations cosmiques. —

II : 1 *Du mont Hîhi (?) [...]*

Onze [...]

Les collines [...]

[...]

5 *Au cri poussé par lui [...]*

Vent-du-Sud [...]

Le Vent puissant [...]

La masse d'eaux [...]

Des tourbillons [...]

10 *Se joignirent [...]*

Et les Quatre-Vents [...]

*Enlil rencontre
Anzû : il est
surpris de son
aspect étrange*

*Ce que voyant, Enlil-Duranki¹, père des dieux,
Se rappela ce qu'on lui avait dit sur son compte :
Il examina Anzû [...]*

15 *Et il s'interrogea touchant sa configuration :
« Qui donc a mis au monde un être tant*

particulier ?

Pourquoi cet animal de forme aussi étrange ? »

À (ces) questions [Ēa] répondit [...]

Et le Prince (?) adressa ces mots à Enlil :

*Ēa convainc Enlil
de prendre Anzû à
son service*

20 *« C'est sans doute l'eau de la crue (?) [...]*

Et les divinités de l'Apsû [...] l'eau-claire.

L'immense Terre l'a conçu

Et mis au monde sur un pic de la Montagne !

Après avoir examiné cet Anzû [...] :

25 *Il devrait être constamment à ton service*

Et, dans ton sanctuaire,

Fermer la porte du saint-des-saints !

— Nouvelle lacune, de même importance matérielle que la précédente : Ēa y poursuivait son discours pour engager Enlil à prendre Anzû à son service. D'autres péripéties suivaient, sans doute, dont nous n'avons pas la moindre idée. —

III : 1 *Le dieu accepta donc ce que lui avait proposé Ēa :
Il prit possession de son sanctuaire [...]*

Et distribua leurs charges à tous les dieux !

*Anzû factorum
d'Enlil*

*Suite à sa décision, il garda Anzû auprès de
lui (?),*

5 *Et le chargea de surveiller l'entrée*

1. Dûr.an.ki : « lien-de-l'univers » (mot à mot : « qui tient ensemble ciel et terre ») est d'abord une dénomination de Nippur (voir 39 : 18 ; 40 : 7, et XII, § 41), parfois accolée, comme ici, au nom d'Enlil (aussi I/III : 52 ; 73 ; 94), puis utilisée seule pour désigner ce dieu : ici I/III : 10 ; 12 ; II/1 : 45 ; et A, II : 21 et III : 8.

*Du saint-des-saints qu'il avait parachevé.
Toujours il prenait devant lui son bain
d'eau-claire :
Ainsi Anzû observait-il faits et gestes de son
souverain !
Il avait sans cesse devant les yeux sa
Couronne-impériale*

*Et son Manteau-divin,
Ainsi que la Tablette-aux-destins,
Qu'Enlil gardait sur lui.*

Il décide
de s'emparer de la
Souveraineté

10 *À force de voir, de la sorte, le père des
dieux, Duranki,
Il résolut de lui dérober la Souveraineté —
À force de voir de la sorte le père des dieux,
Duranki,
Anzû résolut de lui dérober la Souveraineté :
« Je m'emparerai, moi, de la divine Tablette-
aux-destins,*

15 *Je monopoliserai les charges de tous les dieux,
J'aurai le trône pour moi seul*

Il exécute son plan

*Et je maîtriserai tous les Pouvoirs-divins !
Ainsi commanderai-je à tous les Igigi ! »
Ayant donc ruminé en son cœur un pareil
coup de force,
À l'entrée du saint-des-saints qu'il gardait,
Il attendit le point du jour.*

20 *Et, pendant qu'Enlil prenait son bain d'eau-
Dépouillé de ses vêtements claire,
Et la Couronne déposée sur son trône,
Anzû s'empara de la Tablette-aux-destins
Et prit pour lui la Souveraineté,*

Paralyse
universelle qui
résulte de ce forfait

*Laissant ainsi vaquer les Pouvoirs-divins.
Sur quoi, à tire-d'aile, il s'en fut à sa Montagne.*
25 *Aussitôt se répandit partout l'Immobilité,
Et le Silence régna !*

Les dieux cher-
chent un remède à
cet état de choses

*Enlil, souverain et père des dieux,
Demeurait paralysé,
Le saint-des-saints dépouillé de sa majesté !
Alors, de toutes parts, conflurent les dieux,
Pour que l'on prit une décision.
Anu, leur président, ayant ouvert la bouche,
Prit la parole*

30 *Et s'adressa aux dieux, ses enfants :
« Qui d'entre vous ira mettre Anzû à mort
Et s'acquerra ainsi une célébrité universelle ?*

Premier champion
proposé : *Adad*

— *Le Fontainier, crièrent-ils, le fils d'Anu !* »

Le président s'adressa donc à lui —

35 « *Adad, le Fontainier, crièrent-ils, le fils
d'Anu !* »

Le président s'adressa donc à lui :

« *Adad très-fort ! Adad terrible ! Ne décline
pas ce combat !*

Va foudroyer Anzû de ton arme,

*Et tu seras fameux dans l'Assemblée des
grands-dieux :*

40 *Inégalé entre les dieux, tes frères !*

Tu obtiendras, dûment édifiées,

Des chapelles en ton honneur,

*Et dans le monde entier tu installeras tes
sanctuaires :*

Il y en aura même en l'Ékur !

Ainsi t'acquerras-tu, devant les dieux,

Gloire et omnipotence ! »

Adad
se dérobe

45 *Mais Adad fit cette réponse,*

Il adressa ces mots à son père, Anu :

« *Mon père, vers cette Montagne inaccessible,*

Qui donc s'empresserait ?

*Qui d'entre les dieux, tes enfants, pourra
réduire Anzû ?*

Il s'est approprié la Tablette-aux-destins,

50 *S'est emparé de la Souveraineté.*

Laissant vaquer les Pouvoirs-divins,

Puis il s'est envolé rejoindre sa Montagne !

Désormais sa parole vaut celle du divin

Un mot de lui, Enlil-Duranki !

Et celui qu'il maudit est voué au néant ! »

À ce discours, les dieux perdirent cœur,

55 *Tandis que lui, tournant le dos, renonçait à
l'expédition !*

Deuxième cham-
pion : *Girru*

*Ils crièrent alors : « Girru, l'enfant
d'Annunit !* »

Le président s'adressa donc à lui :

« *Girru très-fort ! Girru terrible ! Ne décline
pas ce combat !*

Va foudroyer Anzû de ton arme,

60 *Et tu seras fameux dans l'Assemblée des
grands-dieux :*

Inégalé entre les dieux, tes frères !

Tu obtiendras, dûment édifiées,

Des chapelles en ton honneur,

*Et dans le monde entier tu installeras tes
sanctuaires :*

Il y en aura même en l'Ékur !

- 65 *Ainsi t'acquerras-tu, devant les dieux,
Gloire et omnipotence ! »*

Girru se dérobe

Mais Girru fit cette réponse,

Il adressa ses mots à son père, Anu :

*« Mon père, vers cette Montagne inaccessible,
Qui donc s'empresserait ?*

*Qui d'entre les dieux, tes enfants, pourra
réduire Anzû ?*

- 70 *Il s'est approprié la Tablette-aux-destins,
S'est emparé de la Souveraineté,*

Laissant vaquer les Pouvoirs-divins,

Puis il s'est envolé rejoindre sa Montagne.

Désormais sa parole vaut celle du divin

Un mot de lui, Enlil-Duranki !

Et celui qu'il maudit est voué au néant ! »

- 75 *À ce discours, les dieux perdirent cœur,
Tandis que lui, tournant le dos, renonçait à
l'expédition.*

Troisième cham-
pion : Šara

Ils crièrent alors : « Šara, l'«enfant»¹ d'Ištar ! »

Le président s'adressa donc à lui :

*« Šara très-fort ! Šara terrible ! Ne décline pas
ce combat !*

- 80 *Va foudroyer Anzû de ton arme,
Et tu seras fameux dans l'Assemblée des
grands-dieux :*

Inégalé entre les dieux, tes frères !

Tu obtiendras, dûment édifiées,

Des chapelles en ton honneur,

*Et dans le monde entier tu installeras tes
sanctuaires :*

- 85 *Il y en aura même en l'Ékur !
Ainsi t'acquerras-tu, devant les dieux,
Gloire et omnipotence ! »*

Šara se dérobe

Mais Šara fit cette réponse,

Il adressa ces mots à son père, Anu :

*« Mon père, vers cette Montagne inaccessible,
Qui donc s'empresserait ?*

- 90 *Qui d'entre les dieux, tes enfants, pourra
réduire Anzû ?*

Il s'est approprié la Tablette-aux-destins,

1. Voir déjà p. 296, n. 1. Ici, l'«enfant», c'est, comme nous dirions, «le petit chéri»...

S'est emparé de la Souveraineté.

*Laissant vaquer les Pouvoirs-divins,
Puis il s'est envolé rejoindre la Montagne !
Désormais sa parole vaut celle du divin*

95 *Un mot de lui, Enlil-Duranki !*

*Et celui qu'il maudit est voué au néant ! »
À ce discours, les dieux perdirent cœur,
Tandis que lui, tournant le dos, renonçait à
l'expédition.*

Malaise chez les
dieux et interven-
tion d'Éa

Les dieux, alors, restèrent cois

*Et abandonnèrent leur projet,
Les Igigi demeurant sur la place,
L'esprit offusqué et troublé !*

100 *Mais l'Avisé, le Résident de l'Apsû,*

l'Ingénieux,

*Imagina quelque chose en son esprit très-sage ! —
Éa l'Intelligent (!) rumina quelque chose,
Et il dit à Anu tout ce qu'il avait combiné
en son cœur :*

« Je vais parler et subvenir aux soucis des dieux :

105 *En pleine Assemblée, je désignerai*

Le futur vainqueur d'Anzû ! —

*Je vais parler et subvenir, moi-même,
Aux soucis des dieux :*

*Je désignerai, en pleine Assemblée,
Le futur vainqueur d'Anzû ! »*

*Et les Igigi, ouïe cette déclaration,
Accoururent lui embrasser les pieds¹.*

110 *Le Prince (?) ouvrit donc la bouche, prit la parole
Et adressa ces mots à Anu et Dagan² :*

*« Il faut convoquer la Dame des dieux, leur
aînée,*

*L'Experte, la Conseillère des dieux, ses frères,
Et proclamer en Assemblée sa suréminence,*

115 *Tous les dieux réunis lui rendant les honneurs !
Je lui dirai alors ce que j'ai ruminé ! »*

*L'on convoqua donc la Dame des dieux, leur
aînée,*

*L'Experte, la Conseillère des dieux, ses frères ;
En Assemblée on proclama sa suréminence,*

120 *Tous les dieux réunis lui rendant les honneurs.*

On appelle donc la
grande
Déesse-mère

1. On est tenté de comparer 108 s. et 137 s. avec 46, I : 244 s. ; et 122 s. avec *ibid.* : 247 s.

2. Dès l'époque paléo-babylonienne, apparemment sous l'influence amurrite (II, § 10), l'on a équipé, voire identifié à *Enlil*, le grand dieu des Sémites occidentaux : *Dagan*. Nous le retrouverons plus loin (et encore 51, IV : 33).

et Éa lui demande
de convoquer son
préféré, qui sera le
vrai champion

Alors Éa, en la sagesse de son cœur, lui déclara :
« Auparavant, on t'appelait Mammî :
Désormais "Dame de tous les dieux" sera
ton nom¹ !

Mais accorde-nous ton préféré, éclatant et
puissant,

125 L'Athlète, seul capable de mener à bien —

Batailles et guerres !

Accorde-nous Ninurta, éclatant et puissant,

Ton préféré,

L'Athlète, seul capable de mener à bien

Batailles et guerres !

Le seigneur [...], dans l'Assemblée des dieux (?) !

Glorifié soit-il parmi [...]

130 Entre tous [...]

[...] un lieu de culte [...]

Le seigneur de [...]

[...]

Dans [...] ! »

Elle accepte

135 Lorsqu'elle eut entendu cette adresse,

La très-haute Dame-des-dieux fut d'accord.

Ce qu'apprenant, les Igigi, joyeux,

Accoururent lui embrasser les pieds !¹

Elle convoqua donc son fils dans l'Assemblée
des dieux,

et fait la leçon à
son « fils »

IV : 1 Et, quand elle l'eut fait venir,

Elle s'adressa à son préféré en ces termes :

« Par-devant Anu et Dagan [...],

Les dieux ont agité en commun

La question de leurs Pouvoirs-divins !

Or c'est moi qui ai donné le jour à tous les

Igigi,

5 Qui les ai tous créés, au complet,

Eux, et pareillement l'ensemble des grands

Anunnaki !

[C'est moi qui ai conféré]

La Souveraineté [à Enlil, mon frère (?)],

Et assigné la Suprématie à Anu, dans le ciel :

Mais cette Royauté que j'avais mise en place,

Anzû l'a oblitérée !

10 La Tablette-aux-destins

Que/qui dans l'Assemblée [des dieux...],

Il l'a dérobée à Enlil, déshonorant ainsi ton père !

1. Voir n. 1 de la page précédente.

lui donnant mis-
sion de combattre
Anzû

- Il a monopolisé tous les Pouvoirs-divins !
 II/1 : 1 Barre-lui le chemin ! Mets un terme à ses excès,
 Et rends leur allégresse aux dieux que j'ai créés !
 Engage un combat à outrance :
 Que les Sept-Vents t'accompagnent là-haut,
 5 Pour capturer l'Anzû ailé
 Et apaiser ainsi la Terre que j'ai créée.
 Bouleverse son lieu de séjour, la Montagne :
 Que sur lui pèse l'épouvante
 Quand se déchainera ta main pugnace !
 Lance (!) sur lui toutes tornades,
 10 Arme ton Arc, empoisonne tes flèches,
 Change ta face en celle d'un démon !
 Répands un brouillard tel qu'il ne te
 reconnaisse pas :
 Que ton rayonnement le submerge.
 Revêtu de (tout) ton éclat,
 Lance un assaut incomparable !
 15 Que Šamaš cesse de briller, là-haut (?),
 Faisant ainsi pour lui du plein jour la nuit
 noire !
 Puis rends-toi maître de sa vie : vaincs Anzû
 Et que les Vents emportent au secret (?) ses ailes,
 Jusqu'en l'Ékur, chez ton père Enlil !
 20 Envahis et ravage la Montagne et ses prés,
 Coupe la gorge à ce [méchant] Anzû !
 La Royauté, alors, réintégrera l'Ékur
 Et les Pouvoirs reviendront à ton père et pro-
 génieur !
 Tu obtiendras, dûment édifiées,
 Des chapelles en ton honneur,
 25 Et dans le monde entier tu installeras tes
 sanctuaires :
 Il y en aura même en l'Ékur !
 Ainsi t'acquerras-tu, devant les dieux,
 Gloire et omnipotence ! »
 Ayant ouï sa mère, le Champion,
 En brave combattant, prit courage
 Et s'avança vers la Montagne :
 30 Il brida les Sept-Assauts,
 Il brida les Sept-Vents-mauvais,
 Il brida les Sept-Tourbillons-remueurs-de-
 poussière,
 Mettant ainsi sur pied un redoutable bataillon,
 Qu'il lança au combat.

Elle lui laisse
entrevoir les suites
heureuses de sa
victoire

Persuadé, le héros
se prépare au
combat

La rencontre

En attendant la rencontre (?),

L'Aquilon demeurait près de lui, attentif.

35 C'est en pleine Montagne que le dieu et Anzû
Se trouvèrent face à face!

Lorsque Anzû l'aperçut, il s'avança vers lui,
Grinçant des dents, comme un fauve.

Il recouvrit la Montagne de son éclat-

suraturel!

Pris de fureur, rugissant comme un lion,

Le cœur empli de rage, il cria au Champion :

40 « J'ai monopolisé tous les Pouvoirs-divins,
Et je dispose des charges des dieux, au complet!
Qui donc es-tu, toi, pour me venir faire la
Explique-toi! » guerre?

Ainsi le provoquait-il,

En lui jetant de telles paroles!

[Ce qu'entendant] Ninurta répondit à Anzû :

45 « C'est aux ordres d'Anu, de Duranki,

Fondateur de la vaste terre,

Et d'Ēa, souverain des destins,

Que je suis venu [te trouver],

Me battre contre toi et t'écraser! »

Lorsque Anzû entendit ces mots,

De sa Montagne il lança une clameur sauvage!

50 Les ténèbres régnaient : la Montagne s'était
voilé la face,

Et Šamaš, divine lumière, s'était obscurci.

II : 1 [Le Tonnerre (?)] grondait puissamment, en
même temps qu'Anzû!

Dès les premières escarmouches, sur le point

S'abattit un Déluge! de la mêlée,

De la cuirasse d'Anzû le poitrail était

ensanglanté (?)!

Depuis les nues, il pleuvait de la mort,

Il fulgurait des flèches!

5 [...(?)] : entre eux le combat faisait rage.

Le sublime et puissant fils des dieux, le chéri
de Mammi,

L'auxiliaire de An et de Dagan, le préféré du
Prince (?),

Banda alors son Arc et l'arma;

Puis, de la panse de l'Arc, lui décocha un trait.

Mais la flèche revint sans avoir touché Anzû,

10 Car celui-ci lui avait crié :

« Trait qui m'arrives, retourne à ta cannaie :

Ninurta manque
son coup, déjoué
par les pouvoirs
surnaturels d'Anzû

À ton fourré, bois de l'Arc!
Corde, à l'échine du mouton!

Empennage, retourne à tes oiseaux d'origine!
La Tablette-aux-destins, qu'il détenait,
15 Avait ainsi supprimé la corde de l'Arc
Et éloigné de son corps la flèche!
Le combat s'interrompt donc, s'arrêta la
bataille,

Et tourna court le choc des armes, sur la
Montagne,

Il fait demander
conseil à Éa

Sans que Ninurta eût pu vaincre Anzû.
Alors, il appela Adad (?) et lui donna cet ordre :
« Ce que tu as vu, va le répéter à Éa (et
dis-lui) :

20 « Voici ce qu'a fait Ninurta, ô Seigneur!

Anzû une fois investi,
Ninurta, couvert de la poussière du champ
de bataille,

A bandé son Arc, l'a armé,
Et, de la panse de l'Arc, a décoché un
trait sur Anzû.

Mais la flèche est revenue sans l'avoir touché,
Parce que Anzû lui avait crié :

25 'Trait qui m'arrives, retourne à ta cannaie!

À ton fourré, bois de l'Arc!
Corde, à l'échine du mouton!
Empennage, retourne à tes oiseaux d'origine!
La Tablette-aux-destins qu'il détenait

III : 1 A ainsi supprimé la corde de l'Arc

Et éloigné de son corps la flèche.
Le combat s'est donc interrompu, s'est
arrêtée la bataille,

Le choc des armes, sur la Montagne,
a tourné court,

Sans que Ninurta ait pu vaincre Anzû !' »

Éa lui marque la
tactique

Le Prince (?), ayant ouï l'affaire de son « fils »,
5 Interpella Adad (?) et lui donna cet ordre :

« Va répéter à ton maître mes paroles!

Tout ce que je te dis là, redis-le-lui :

« Le combat ne s'arrêtera qu'avec ta victoire!

Épuise Anzû, tant et si bien,

En l'exposant à des coups de Vents,

Qu'il laisse choir ses ailes :

10 Alors, en place de tes traits,

Empare-toi d'une arme de taille,

Et tranche-les-lui, le mutilant à droite et à
gauche,

De sorte que la vue de ses ailes en cet état

Lui ôte le parler de la bouche :

Il ne fera plus que réclamer une aile, puis

N'aie alors nulle crainte, l'autre !

Mais bande seulement ton Arc, et que, de sa
panse,

15 Les flèches partent comme autant d'éclairs,

Tandis que ses ailes et penne

Frétilleront, ensanglantées (?) !

Rends-toi donc maître de sa vie : vaincs Anzû,

Et que les Vents emportent au secret (?) ses
ailes,

Jusqu'en l'Ékur, chez ton père Enlil !

20 Envahis et ravage la Montagne et ses prés,

Coupe la gorge à ce méchant Anzû !

La Royauté, alors, réintégrera l'Ékur,

Et les Pouvoirs-divins reviendront à ton père
et progéniteur !

Tu obtiendras, dûment édifiées,

Des chapelles en ton honneur,

25 Et dans le monde entier tu installeras tes
sanctuaires :

Il y en aura même en l'Ékur !

Ainsi t'acquerras-tu, devant les dieux,

Gloire et omnipotence ! »

Adad (?), agenouillé, accepta la mission

De rapporter à son maître l'affaire du combat.

30 Il lui répéta donc tout ce qu'Éa lui avait dit :

« Le combat ne s'arrêtera qu'avec ta victoire !

Épuise Anzû, tant et si bien,

En l'exposant à des coups de Vents,

Qu'il laisse choir ses ailes.

Alors, en place de tes traits,

Empare-toi d'une arme de taille

35 Et tranche-les-lui, le mutilant à droite et à
gauche,

De sorte que la vue de ses ailes en cet état

Lui ôte le parler de la bouche :

Il ne fera plus que réclamer une aile, puis

N'aie alors nulle crainte, l'autre !

Mais bande seulement ton Arc, et que de sa
panse,

Les flèches partent comme autant d'éclairs,

Tandis que ses ailes et pennas
Frétilleront, ensanglantées (?)!

- 40 Rends-toi donc maître de sa vie : vaincs Anzû,
Et que les Vents emportent au secret (?) ses ailes,
Jusqu'en l'Ékur, chez ton père Enlil!
IV : 1 La Royauté, alors, réintégrera l'Ékur,
Et les Pouvoirs reviendront à ton père et
progéniteur!

Tu obtiendras, dûment édifiées,
Des chapelles en ton honneur,
Et dans le monde entier tu installeras tes
sanctuaires :

Il y en aura même en l'Ékur!

- 5 Ainsi t'acquerras-tu, devant les dieux,
Gloire et omnipotence!»

Le Champion Ninurta, ayant ouï ce message
De son « père » Éa, le Prince (?),
En brave combattant, reprit courage
Et s'approcha derechef de la Montagne.

Il brida les Sept-Assauts,
Il brida les Sept-Vents-mauvais,

- 10 Il brida les Sept-Tourbillons remueurs de
poussière
III [Mettant ainsi sur pied un redoutable bataillon
Qu'il lança au combat]

Encouragé,
Ninurta se prépare
à un nouvel assaut

(fin de la
tablette II)

— Ce dernier vers, tiré du parallèle II/1 : 33 s., devait figurer en tête de la tablette III. Mais de celle-ci il ne reste que des lambeaux, en trois débris. Les deux premiers, duplicats (a et a'), semblent ne faire du combat qu'un tableau sommaire; un récit plus détaillé serait fourni par le troisième (b). S'agit-il là de deux recensions, ou versions, différentes? Vu le déplorable état de ces épaves, on n'en trouvera ici que les bribes suffisamment intelligibles, au moins pour donner, en gros, une idée du progrès du récit. La « variante » fournie par b sera insérée à ce que nous imaginons être sa place, quelque peu en retrait, pour la mieux distinguer du reste¹. —

1. Édité tout récemment (*Archiv für Orientforschung*, 33, 1986 — paru en 1988! —, p. 1 ss.), par H. W. F. SAGGS (*Additions to Anzû*), et trop tard venu à ma connaissance pour qu'il me fût possible d'en insérer ici la traduction, un nouveau témoin du texte d'Anzû, découvert non loin de Mossoul en 1969 et à dater de peu avant la moitié du I^{er} millénaire, recouvre une bonne partie du texte déjà connu des tablettes I et II, sans y apporter beaucoup de nouveautés de poids, si ce n'est que le nom du messager

a : face
Le combat

- [...]
 (3) [Ninurta] s'ébranla et donna le signal du
 [...] s'en fut à la bagarre. combat :
 (5) Il envoya ses troupes [...]
 Aux ordres du Vent-du-Nord [...]
 Aux ordres du Vent-du-Sud [...]
 Aux ordres du Vent-de-l'Est [...]
 Aux ordres du Vent-de-l'Ouest [...]
 (10) Il lançait flamme sur flamme,
 Et, par ces embrasements, consumait les
 ennemis.
 Dès qu'il ouvrait la bouche, crépitaient des
 éclairs !
 [...] aussitôt Ninurta, arrivé à la portée
 [...] la lutte [...] d'Anzû,
 (15 s.) [...] Anzû (?) dressa la tête [...]
 Ninurta (?) s'éleva au plus haut du ciel.
 Puis il lança son armée à l'assaut (?) [...]
 (20) En hâte, le Champion [...]
 Diffusant (?) un terrifique éclat-surnaturel [...]
 L'effroi devant sa vaillance renversait [...]
 Son implacable Majesté recouvrait tout le
 territoire,
 Et la splendeur de son éclat-surnaturel
 Abattait la Montagne entière.

expédié à Éa par Ninurta après sa première défaite (II/II : 18 s.) doit être lu, non pas *Adad*, mais *Sarur*, désignation, dans *Ninurta et les Pierres*/20, de l'Arme hypostasiée du dieu (§§ 5, 2°, et 12), ce qui est tout à fait logique. Encore qu'incomplète et semée de lacunes, la III^e tablette y est assez largement documentée. Il s'en dégage une peinture des derniers épisodes du drame assez différente de celles attestées ici : ce qui laisse inférer, en tout cas, pour cette conclusion, tout au moins des *recensions*, sinon des *versions*, différentes. Selon ce manuscrit, *Anzû* apparaît en partie responsable de sa propre déconfiture : déprimé par la tempête qui le secoue (B, II/II : 9), il laisse en effet choir ses ailes, que va trancher *Ninurta*. Mais, pour se défendre contre les flèches de ce dernier, il reprend maladroitement une des formules auto-efficaces qu'il avait utilisées avec succès lors du premier assaut (B, II/II : 10 s. ; A, III : 17), si bien qu'elle se retourne contre lui et contribue à la victoire de son adversaire. Celui-ci alors, en même temps que l'Oiseau maléfique, « massacre les montagnes », entendez « les habitants des montagnes » — trait qui rapproche le présent mythe de l'argument de *Ninurta et les Pierres*/20. Les ailes d'*Anzû*, coupées et envoyées à *Enlil* (voir § 22), font comprendre à ce dernier que *Ninurta* est victorieux, et il l'annonce aux autres dieux, invitant le triomphateur à venir rapporter la Tablette-aux-destins (le texte précise qu'il s'agit des destins *des dieux*!), et à recevoir la récompense qui lui avait été promise. *Enlil* lui envoie donc, pour le complimenter et le convoquer, *Birdu*, un dieu de second rang. Suit (sur la bouche de ce messager ? ou sur celle des dieux qui l'accueillent à son retour ?) une manière de célébration de *Ninurta*, au cours de laquelle il est clair, non seulement qu'il installe ses chapelles dans tous les sanctuaires (B, II/1 : 25) — jusqu'en Élam et à Suse ! —, mais qu'en chacun il reçoit un nom : un titre particulier. Le passage est d'un très haut intérêt : sans se trouver du tout construit, semble-t-il, comme la *Liste des noms de Marduk* dans 50 (XIV, § 18 s.), il a pu en donner l'idée.

- (25) *En un clin d'œil, une tempête secoua (?)*
Anzû (?) [...]
Et, quand elle l'eut secoué (?) [...]

— Ici s'insérerait :

- b, 1 : 1 [...]
 [...] frisson de terreur
 [Ils s'empoignèrent (?)] l'un l'autre.
 Mais Ninurta, par des coups de Vents,
 Épuisa tant et si bien Anzû
 Qu'il laissa choir ses ailes!
 (5) *En place de ses traits, il s'empara alors*
D'une arme de taille,
Et les lui trancha, le mutilant à droite et
à gauche,
De sorte que la vue de ses ailes en cet état
Lui ôta le parler de la bouche!
 [...] la stupeur/la douleur (?) l'accabla
 [...] son désespoir
 (10) [...] un trait
 [...] une/la flèche!
 Alors, il dévasta sauvagement [...]
 Sauvagement, il dévasta [...]

— Ce qui suit (fin de la colonne I et colonne II) est en ruine et intraduisible. On peut donc, à présent, reprendre le cours de : —

a', face

- (28) *D'un cri, le Champion*
Fit alors allumer un signal de feu¹.
Et les dieux de l'Enfer d'entrer [...]
 (30) *L'Enfer [...]*
Ceux de l'Apsû, habitacle d'Éa [...]
Ceux de la Mer [...] sa proue royale.
[...] du Champion venai(en)t [...]
Leurs [...] bouillonnèrent comme de l'eau.
 (35) *Tels des nuages [...]*
Ceux d'En-haut, il les mit e[n joie (?) ...]
Ceux d'En-bas, il leur releva la tête.
Au nord [...]
cherchant fiévreusement [...] populations (?).
 (40) [...] le cadavre intact d'Anzû

revers

1. Voir p. 416, n. 2.

[...]
(45) *Et Enlil et Ninlil de s'ébaudir!*

— La suite, jusqu'au vers (67), avant la cassure, est désespérée. On y déchiffre encore, çà et là, les noms de [An] et de *Dagan*, celui de *Ninurta*, puis « *Anzû* dont on emporte la vie » (55). Mention est alors faite de la « mise en joie de l'Ékur » (56) et, un peu plus loin (64), de l'« édification des chapelles », ce qui pourrait marquer la réalisation des promesses faites à *Ninurta* en II/1 : 25 et //.

Quant à la colonne II de *b*, dont il ne subsiste plus qu'une vingtaine de débuts de ligne, il semble qu'*Adad* (?) s'y trouvait chargé d'un nouveau message à *Ninurta*, pour lui faire part de la satisfaction des dieux : —

Ninurta compli-
menté par *Enlil* (?)

- (7) « Monseigneur [*m'a envoyé*] te trouver,
Enlil, ton père, *m'a chargé de te dire :*
« Les dieux ont appris [(?)...] »
(10) (Et) (?) *qu'en pleine Montagne, tu avais*
abattu Anzû!
Aussi sont-ils entrés en joie et en liesse [...]
En ta présence [...]
Va le trouver, et [...]

— La suite est inintelligible : y apparaît une fois le nom de *Ninurta*, et une autre, la « Tablette-aux-destins ». —

b. L'édition ancienne : A¹

17. Antérieure au milieu du II^e millénaire, elle n'est représentée aujourd'hui que par deux tablettes, retrouvées à Suse, mais qui, compte tenu de leur orthographe, devraient avoir été rédigées en Mésopotamie propre. Leur texte se suit, dévasté par endroits, mais (comme c'est heureusement le cas un peu partout dans la littérature cunéiforme, on l'aura remarqué) assez souvent restaurable grâce à des parallèles conservés, ou des passages correspondants de l'autre version, ci-dessus. Nous avons ainsi, en tout, à peu près 160 vers, qui représentent la partie centrale du récit : une première tablette pour présenter le sujet et nouer le drame, et une quatrième et probablement dernière pour en marquer la fin, sont à postuler. La narration suit, en gros, d'assez près le fil de la version récente B. *Ninurta* est ici partout appelé de son seul « titre » de *Ningirsu* (§ 8).

1. Publiée par V. SCHEIL dans *Revue d'Assyriologie*, 35, 1938, p. 14 s.

Paralysie universelle, à la suite du forfait d'Anzû

II : 1 Comme il avait confisqué la Souveraineté,
Les Pouvoirs-divins vauaient,
Enlil, le père et le roi des dieux, était paralysé,
La Majesté avait disparu, le Silence régnait !
Tous les Igigi au complet étaient en pleine
confusion !

Les dieux cherchent un remède à cet état de choses

5 Et le saint-des-saints dépouillé de sa dignité !
De partout confluèrent alors les dieux de la
terre,

Pour que l'on prît une décision.
Et Anu, président de l'Assemblée, ayant
ouvert la bouche,
S'adressa aux dieux, ses enfants :
« Ô dieux ! Qui d'entre vous mettra Anzû à
mort,

Premier champion
proposé : Adad

10 Et s'acquerra ainsi la gloire la plus grande ? »
Ils crièrent : « Le Fontainier, le fils d'Anu ! »
Le président s'adressa donc à lui :
« [Ne décline pas] ce combat !
Va foudroyer Anzû de tes Armes,
Et tu seras fameux entre les grands-dieux,
Inégalé entre les dieux, tes frères.

Mais Adad se
dérobe

15 Tu t'acquerras, devant les autres dieux,
Gloire et omnipotence ! »
Mais le Fontainier lui répondit :
« Mon père, vers cette Montagne inaccessible,
Qui donc s'empresserait ?
Quel dieu, entre tes fils, est comparable à
Anzû ?

Il s'est approprié la Tablette-aux-destins,
Au dieu il a confisqué la Souveraineté,

20 Puis il s'est envolé rejoindre sa Montagne !
Désormais sa parole vaut celle du divin

Duranki,

[Et celui qu'il maudit (?)] est voué au néant ! »
À ce discours, les dieux perdirent cœur,
Et Anu (?) donna ordre de ne point aller
plus avant (?).

Deuxième
champion : Girru

25 « Girru ! crièrent-ils alors, le fils d'Annunî ! »
Le président s'adressa donc à lui :

— Le discours d'Anu et la réponse de Girru se trouvant mot pour mot identiques aux précédents, le copiste n'a pas jugé utile de les reproduire : il passe donc aus-

sitôt, sans autre forme de procès, à l'épisode suivant : —

Troisième champion : *Sara*

« *Sara ! crièrent-ils alors, l'« enfant » d'Istar !* »
Le président s'adressa donc à lui :

— Même « raccourci » du copiste. —

Les dieux poussent
Éa à intervenir

Le calme revenu,
Les dieux cherchèrent de nouveau une
solution !

30 *Les Igigu, derechef rassemblés, après ce*
moment de trouble,
Mirent donc en avant l'Avisé, le Résident de
l'Apsû.
Et Éa de dire à son père ce qu'il avait sur le
cœur :

« *Je vais moi-même provoquer la défaite*
d'Anzû :

En pleine Assemblée je désignerai son
futur vainqueur ! »

Et les dieux de la terre, ouïe cette déclaration,

35 *Vinrent avec respect lui embrasser les pieds !*

Éa proclama donc, en pleine Assemblée,
La grandesse de Maḥ, Dame des destinées
(, et lui dit) :

« *Convoque ton préféré, éclatant et puissant,*
L'Athlète, seul capable de mener à bien Sept
Assauts —

Ningirsu, ton préféré, éclatant et puissant,
 40 *L'Athlète, seul capable de mener à bien Sept*
Assauts ! »

Elle accepte

Quand elle eut entendu cette adresse,
Maḥ la Très-grande accepta.
Ce qu'apprenant, les dieux de la terre,
enchantés,

Vinrent avec respect lui embrasser les pieds.
Ayant donc convoqué, dans l'Assemblée des
Son fils, le chéri de son cœur, dieux,
Elle lui donna ces instructions :

et lui fait la leçon

45 « *Par-devant Anu et Dagan, les dieux de la terre*
Ont agité en commun la question de leurs
Pouvoirs-divins.

Or, c'est moi, Mammi, qui ai donné le jour
à tous les Igigu :

[Voilà pourquoi je lutterai (?)]
 Contre l'Adversaire des dieux !
 C'est moi qui avais conféré la Souveraineté
 À Enlil, mon frère, ainsi qu'à Anu !
 50 [Désormais (?)], cette Souveraineté
 Que je leur avais assignée en personne,
 Je te la transmettrai (?) [...].
 Mais transforme d'abord [ce désastre (?)] en
 victoire
 Et rends leur allégresse aux dieux que j'ai
 Engagé le combat à outrance : créés !
 55 Que les Sept-Vents-mauvais t'accompagnent,
 Et que les dieux tournent leur attention
 Vers la Montagne (?).
 < Pour apaiser la terre, que j'ai créée, >
 Capture alors l'Anzû ailé !
 Bouleverse son lieu de séjour :
 Que sur lui pèse l'épouvante !
 Quand se déchaînera ta main pugnace,
 60 Lance (?) sur lui toutes tornades

— Deux lignes perdues. —

Arme ton Arc, empoisonne tes flèches !
 Que tes cris de malédiction [...]
 65 Qu'Anzû, marchant dans les ténèbres, perde
 Et n'y voie goutte ! ses forces
 Que, sans pouvoir t'échapper,
 Il laisse choir ses ailes au cours de la
 rencontre !
 Change ta face en celle d'un démon
 Répands un brouillard tel qu'il ne te
 reconnaisse pas !
 Que Šamaš cesse de briller, là-haut (?),
 Faisant ainsi pour lui du plein jour la nuit
 noire !
 Puis rends-toi maître de sa vie : vaincs Anzû,
 70 Et que les Vents emportent au secret (?) ses
 ailes,
 Jusqu'en l'Ékur, chez ton (!) père ! »

— Ici le copiste a répété par erreur le vers 70. —

La rencontre

- Et s'avança vers la Montagne !
 75 Celle qui bride les Sept-Vents-mauvais,
 Les Sept-Tourbillons-remueurs-de-poussière —
 [Mammi], celle qui bride les Sept-Vents-
 mauvais,
 [Poussait Ningirsu (?)] au combat.
 Les Sept-Vents-mauvais l'accompagnaient
 80 Et les dieux tournèrent leur attention
 Vers la Montagne (?),
 [Lorsque le Champion] apparut (?)
 Sur (cette) Montagne d'Anzû,
 III : 1 Celui-ci, l'ayant aperçu, s'avança vers lui,
 Et (cet) être divin, grinçant des dents comme
 un fauve,
 Recouvrit la Montagne de son éclat-
 surnaturel !
 Anzû rugit comme un lion en fureur.
 — 85 — Le cœur rempli de rage, il cria au Champion :
 5 « J'ai monopolisé tous les Pouvoirs-divins !
 Qui donc es-tu, toi, pour me venir faire la
 Explique-toi ! » guerre ?
 Ce qu'entendant, Ningirsu, le Champion,
 répondit à Anzû :
 « C'est aux ordres d'Éa, soutien de Duranki,
 Et qui arrête les destins,
 — 90 — Que je suis venu te combattre et t'écraser :
 10 [...] ta cuirasse ! »
 Lorsque le Montagnard entendit ces mots,
 Il poussa une clameur sauvage :
 De sa cuirasse, le poitrail était ensanglanté,
 — 95 — Et entre eux le combat faisait rage !
 15 [Le préféré (?)] de Mammi,
 L'Auxiliaire de An et de Dagan,
 Le favori du Prince (?),
 Lui décocha une flèche,
 Mais, sans avoir touché Anzû, elle revint.
 Car Anzû lui avait crié :
 « Trait qui m'arrives, retourne à ta cannaie !
 À ton fourré, bois de l'Arc ! »
 — 100 — [...] l'un (et) l'autre
 20 [...] en hâte

— Une importante cassure, d'environ 40 lignes, nous prive du récit de la première déconfiture de *Ningirsu* et de l'envoi qu'il fait d'un messager, pour

demander conseil à Éa. Il est possible que le copiste, ici aussi (comp. ci-dessus, 26 s. et 29 s.), à la différence de la version récente, se soit arrangé pour ne point répéter la teneur du discours de son héros, reprenant lui-même le compte rendu des événements. Quoi qu'il en soit, lorsque le fil reprend, nous retrouvons la suite des

Conseils tactiques
d'Éa à Ningirsu

62 « *Tranche-les-lui, le mutilant (?) à droite et
à gauche,*

*De sorte que la vue de ses ailes en cet état
Lui ôte le parler de la bouche!*

— 145 — *Il criera : "Mes ailes! Mes ailes!" N'aie crainte,*

65 *Mais rends-toi maître de sa vie, et, ayant
enchaîné Anzû,*

*Que les Vents emportent au secret ses ailes!
Puis envahis et ravage la Montagne et ses prés!
N'épargne point la vie de ce méchant Anzû!*

— 150 — *La Royauté, alors, réintégrera l'Ékur,
Et les Pouvoirs-divins reviendront
À ton père et progéniteur!*

70 *Tu obtiendras, dûment édifiées,
Des chapelles en ton honneur
Et dans le monde entier tu installeras tes
sanctuaires!»*

Encouragé, Nin-
girsu se prépare à
un nouvel assaut

*Ningirsu, ayant ouï ce message de son père,
En brave combattant, reprit courage
Et s'avança derechef vers la Montagne.*

— 155 — *[...] du combat, les Quatre-Vents [...]*

75 *[...] la terre tremblait [...]*

*[...] le jour s'obscurcit, le ciel s'enténébra,
Et le méchant Anzû, sous le choc de la*

Tempête,

Laissa tomber ses ailes!

— Une note terminale nous apprend que la tablette comptait « 77 vers ». —

18. Il n'y a pas lieu d'entreprendre ici une étude comparative serrée des deux récits. Certes, on relève d'emblée, entre eux, un certain nombre de différences. Par exemple A (6; 34; 42; 45), pour désigner (parallèlement avec *Igigu*) l'ensemble des dieux, affectonne l'expression « les dieux de la terre », que B ne connaît pas. Et encore, dans A, Éa n'entre en jeu qu'à l'appel des dieux déconcertés par le triple échec de leur propre plan (30 s.), alors qu'il

intervient spontanément dans B (I/III : 100 ss.). La modification la plus frappante concerne le nom du héros : *Ningirsu* dans A (29 ; 88, etc.), et *Ninurta* dans B (I/1 : 3 ; III : 126, etc.). Mais une pareille substitution, qui nous en dirait davantage si nous étions informés touchant, ou l'arrière-plan, religieux et politique, de la dévotion à ce même dieu sous ces noms différents et leurs implications, ou les circonstances dans lesquelles chacune des deux « éditions » du poème a été publiée, confirme, du moins, si besoin était, comme le *Lugal.e* (plus haut, § 7), l'identité du personnage sous cette double désignation.

Car, et c'est là le fait important, l'histoire racontée de *Ningirsu* en A, et de *Ninurta* en B, est bel et bien identique, si l'on en juge à ce qui nous est parvenu de l'une et de l'autre, ce qui nous autorise à postuler un aussi strict parallélisme foncier pour la partie perdue : selon toute apparence, il n'y a point là deux traitements originaux, deux « versions » du même thème mythique, mais deux éditions successives d'une histoire unique, chacune adaptée à son milieu et son époque, avec d'éventuelles recensions possibles — par exemple pour ce qui concerne la dernière partie du drame. Quantité de passages de B ne font que reprendre, mot pour mot, ou moyennant de légers changements verbaux, les termes et tournures utilisés par A. Ainsi, à deux vocables près, B I/III : 25, 26, 27 et 28 se recouvrent-ils exactement avec A : 3, 2, 5 et 6 ; seul est modifié l'ordre des vers : affaire de présentation et de style. Le plus souvent, accommodé de toute évidence aux habitudes littéraires et aux goûts de son temps, B amplifie, ornemente et dilue la teneur de A, plus sobre, et, en somme, moins rhétorique : là où quatre vers suffisent à A (12-15) pour rendre le discours qu'*Anu* adresse au champion pressenti, on en lit le double dans B (I/III : 37-44), lequel, par ailleurs, cède un peu trop souvent au penchant, esthétiquement fâcheux, à notre goût, pour les répétitions *verbatim* de passages entiers : la première défaite de *Ninurta* (II/II : 7 b-17), par exemple, se trouve intégralement reprise deux autres fois : dans le message tel que *Ninurta* le confie à son estafette (22-32), et tel que celui-ci le transmet à *Éa* (38-III : 4). Mais ce sont là simples jeux d'écriture, et qui ne modifient en rien la trame d'un récit identique jusque dans les détails.

19. De ce récit, le texte plus largement conservé de B nous restitue une image mieux dessinée et perceptible. Comme c'est fort souvent le cas (comp. 6, 10, etc.), le narré proprement dit du mythe est précédé d'un couplet lyrique à la gloire du héros : *Ninurta* (I/1 : 1-14). Et, puisque l'histoire sera centrée sur une de ses prouesses guerrières, le poète insiste plus longuement sur sa valeur au combat (7-14), ne rappelant que d'un trait ses mérites dans la prospérité économique du pays, par l'adduction originelle de l'eau

douce, laquelle lui est imputée, ici (6) comme dans le *Lugal.e*, beaucoup plus détaillé, toutefois (§, 5, 9°, ci-dessus). Trois hauts faits du Champion sont explicitement commémorés, en commençant par le plus fameux, le plus énorme, propre sujet du même *Lugal.e* (§ 4) : la victoire sur la Montagne des Pierres, lequel fixe du même coup le cadre des deux autres, et tout d'abord de la défaite d'*Anzû*. Celui-ci, en effet, on ne cesse de le répéter, a pour lieu propre la Montagne : il y est né (I/II : 23) ; il y est retourné après son forfait (III : 24, 27, etc.) ; il s'y battra (II/1 : 20 et 11 ; 29, 35, etc.) et y sera abattu (III b/II : 10). A n'est pas moins affirmatif : comp. 17 ; 20 ; 56, etc. ; au vers 92, il qualifie *Anzû* de « hanteur de la Montagne », « Montagnard ». Parmi les autres exploits, et comme pour suggérer qu'il y en avait eu beaucoup, seul est marqué ici, en termes quelque peu différents de ceux qu'emploient l'*An.gim* (§ 11) et le *Lugal.e* (§ 4), l'épisode du Bison-géant (I/1 : 12).

La partie proprement narrative commence alors. Dans un passage trop mutilé pour que l'on en saisisse pleinement la portée (I : 15-29), est proposée d'abord la naissance d'*Anzû*, futur adversaire de *Ninurta/Ningirsu*. Il est apparu, semble-t-il, ou pendant, ou juste après la période d'inorganisation hydrogéographique, plus longuement (et quelque peu différemment) dépeinte par *Ninurta et les Pierres* (334-345), et plus ou moins présentée ici comme un temps de « sécheresse », laquelle période était censée (explicitement dans ce dernier mythe ; implicitement, peut-être, ici) avoir précédé l'intervention bénéfique de *Ninurta*. Il sera précisé plus loin (II : 22) qu'*Anzû* est « né de la Terre » — avait-elle était fécondée par le Ciel, comme pour l'*Asakku* dans le *Lugal.e* (26 s. et § 4) ? — et « sur un pic de la Montagne » (II : 23), autrement dit un haut sommet, possiblement « le mont *Hihi* » (I : 25 ; II : 1), dont le nom, toutefois, s'il n'est pas fantaisiste ou cryptique, nous orienterait plutôt vers les montagnes du Nord-Ouest (voir 51 IV : 139 et XV, § 11). On peut penser que la fin disparue de la colonne I et le début incomplet de la II (1-11) faisaient état de conflagrations archaïques au cours desquelles *Anzû* aurait, par aventure, joué un rôle bienfaisant. Car il est constant — et le mythe doit ici refléter une attitude ancienne de la croyance et de la dévotion — qu'il a commencé par être une puissance surnaturelle (c'est le sens du terme de « dieu » = « être-divin » par lequel on le qualifie une fois : A III : 2) auxiliaire des dieux et utilisée par eux (comp. p. 74, n. 1) : c'est pourquoi, du reste, on nous conte, ici, qu'il avait été le serviteur le plus proche et le plus intime de leur souverain, à qui *Éa* en personne l'avait recommandé (II : 12-26). La fin de la colonne II doit avoir présenté une manière d'organisation, ou de réorganisation, du monde surnaturel, de laquelle la conclusion se lirait en

III : 1-3 : c'est en effet alors qu'*Anzû* est entré au service d'*Enlil*, devenu quelque chose, dirions-nous, comme son « valet de chambre » (III : 4-7).

20. Ici encore (IX, §§ 18 et 35 ; VIII, § 13, etc.), le Pouvoir suprême que ce dieu détenait était imaginé comme une entité indépendante, enfermée et hypostasiée en des emblèmes talismaniques portés par le monarque : vêtements et parures (III : 8 s.). Devenu, à la longue, par une perversion que l'on n'explique pas, envieux des avantages de son maître et tenté de le supplanter, *Anzû* saisit, pour mettre la main sur ces Porte-pouvoir, le moment où *Enlil* a dû s'en séparer pour prendre son bain quotidien. Le texte n'en mentionne que le plus insigne et le plus significatif, à son gré : la « Tablette-aux-destins », registre des décisions souveraines touchant l'ensemble des sujets et à qui leur mise par écrit conférerait une valeur absolue. Du coup, le spoliateur transfère sur soi-même l'Autorité suprême que matérialisait et diffusait cette Tablette : et les Pouvoirs délégués que le roi divin avait distribués comme autant de « charges », de fonctions de commandement, à tous les dieux, perdent aussitôt leur force et leurs effets (B, III : 23 et // ; A : 1). C'est pourquoi la machine de l'univers est paralysée ; il n'y règne plus rien de la « rumeur¹ » d'un système vivant et en pleine marche, et le palais royal, tout comme la fonction royale, est désaffecté (B, III : 25-27 ; A : 5) : *Anzû*, réfugié sur la Montagne (III : 24), y avait transporté, avec le produit de son larcin, le contenu réel du Pouvoir.

Le premier soin des dieux, dans cette crise, comme dans toutes les autres (cf. XIII, § 11), c'est de tenir conseil pour tenter d'y porter remède, sous la présidence de leur doyen et chef dynastique, *Anu* (A : 4-6 ; B, I/III : 28 s. ; comp. 42 I : 97). Ils y cherchent un champion, pour supprimer *Anzû* et lui reprendre ce qu'il s'était indûment approprié : quiconque y parviendra aura droit à la célébrité, à la vénération universelle, autrement dit à un considérable avancement dans la hiérarchie divine (A : 9 s. ; B : I/III : 31 s.). L'Assemblée va proposer ainsi à la suite trois divinités de second rang, qui paraissent choisies parce que représentatives chacune d'une des trois grandes forces de la Nature : l'Eau (*Adad*, « le Fontainier » céleste, celui qui fait découler les eaux d'En-haut : A : 11 s. ; B, I/III : 33 s.) ; le Feu (*Girru* : A : 25 ; B : 56) et le Vent (*Šara* — ce n'est pas, comme tel, le dieu du Vent ou de rien qui y ressemble, mais son *nom* évoque celui du souffle de l'air, en akkadien : *šāru* ; A : 27 ; B : 77). Le président de l'Assemblée les invite l'un après l'autre à s'en aller lutter à mort contre *Anzû*.

1. Même « rumeur » pour dépeindre l'animation et le grouillement des multitudes humaines, dans 46, I : 354 s. et //.

Il leur promet, en retour, la célébrité, la supériorité, au moins « morale », sur tous les autres dieux et un pouvoir accru au maximum (A : 13-15) ; à quoi B ajoute, non seulement la promotion au rang de divinité universelle, dotée partout de chapelles et de sanctuaires, mais une sorte d'intronisation dans le temple suprême du pays : l'Ekur (III : 41-43 et 11) : en d'autres termes, une façon de vice-royauté, le plus haut poste immédiatement en dessous du Souverain, *Enlil*. Mais, l'un après l'autre, les trois refusent : la Montagne, où s'est réfugié le coupable, leur paraît « inaccessible », et, sachant qu'avec ce qu'il détient à présent, *Anzû* est devenu tout-puissant et capable de tout par sa seule parole, désormais auto-efficace, ils ne tiennent pas à se mesurer à lui dans un combat perdu d'avance (A : 17-21 ; B III : 47-53 et 11). Tout se passe donc comme si les dieux de la Nature avaient été, par les auteurs du mythe, reconnus trop peu puissants, et obligés de céder la place à une personnalité indépendante, plus « jeune » et portant en elle-même toute sa force. Il est bien possible que se trahisse là une certaine évolution, un progrès de l'idée de la nature et du pouvoir divins (comp. IV, § 14).

21. Car les dieux, désemparés, songent alors, d'après A (30 s.), à faire appel à leur recours suprême en cas d'impasse grave : *Éa* le Sage ; selon B (100 s.), on dirait que ce dernier prend de lui-même la parole : dans les deux cas, il promet la solution, qu'il a déjà imaginée (A : 32 s. ; B : 102-107) : le seul dieu, pense-t-il, capable, et d'accepter le combat, et d'y triompher, c'est *Ninurta/Ningirsu*. Mais, comme ce dernier — *Lugal.e* : § 5, 10° et *An.gim* : § 12, l'avaient déjà souligné — semble lié de très près à sa « mère » (A : 39 ; B : 124), la « mère de tous les dieux », la grande déesse vers laquelle on se tourne dans toutes les crises (comp. p. 443, n. 1 et IV, § 10), appelée ici *Mammi* (A : 47 ; B : 122), et qui portait également l'épithète-titre de *Maḥ* — abrégé du sumérien *Nin.maḥ*, « Dame suréminente » (A : 36 et 42), ce que B (117) remplace par *Bêlit-ili* : « Dame des dieux » —, le plan d'*Éa* est d'attendrir d'abord cette dernière, soit (A : 36) en faisant reconnaître solennellement par l'Assemblée plénière son titre de *Maḥ* ; soit (B : 117-123) en lui faisant accorder aussi, en une sorte de superlatif de sa titulature, la qualification de « Dame de tous les dieux », et non plus simplement « Dame des dieux »¹. Pour le dire en passant, on reconnaît ici, comme plus haut dans *Ninurta et les Pierres* (§ 5, 10°), et ailleurs (v.g. VIII, § 8 ; IX, §§ 30, 37, 55 ; XIII, §§ 16, 18, 21...), ce procédé étimologique qui justifie les désignations (noms et destins correspondants) des divinités en les fondant sur des événements mythiques. Ce qu'*Éa*, perspicace, veut obtenir par ces hom-

1. Même promotion de la même déesse dans 45, I : 245 s.

mages et flatteries, c'est que la Déesse-mère universelle, seule capable de peser sur la volonté de ses fils, convainque elle-même *Ninurta* d'accepter la mission salvatrice. Elle donne en effet dans le panneau (A : 42 ; B : 135 s.) et mande sur-le-champ au héros ce qu'elle et les autres dieux attendent de lui (A : 43-71 ; B : 139- II/1 : 27). Ce faisant, non seulement elle lui dévoile, au moins en B (24-26), quelle sera sa récompense (la même qu'*Anu* avait déjà proposée aux trois champions d'abord pressentis : I/III : 41-43 et I/) : l'entrée au Palais suprême de l'Ékur ; mais elle lui marque, en termes vagues, moins une tactique à suivre pour se rendre maître du monstre que tout le mouvement qu'il lui faudra se donner pour triompher de lui (A : 54-71 ; B, II/1 : 3-21).

Déférant aux volontés de sa mère, le Champion s'en va donc, avec son armée de « Vents-mauvais », se mesurer avec son adversaire (A : 72-95 ; B : 28- II : 5 — description plus emphatique !). Mais, lorsqu'il expédie à *Anzû* une flèche, de soi mortelle, elle ne touche même pas son but et lui revient : par la vertu de la Parole auto-efficace et toute-puissante que le Monstre s'est acquise moyennant les emblèmes du Pouvoir suprême, Arc et Flèches sont en quelque sorte, à son ordre, décomposés, réduits à leurs matières premières, renvoyées chacune à sa nature et son destin d'origine, que la culture avait seulement adaptés — et donc sans effet (A : 96-99 ; B : 6-15 — toujours plus détaillé). Il n'a pas vaincu *Anzû* (B : 17 ; manque dans A) !

22. Il lui vient alors à l'idée de consulter l'Expert par excellence, *Éa*, à qui il envoie un messenger¹ raconter les événements (B, II : 18-III : 4 ; manque dans A). Et *Éa* de répondre aussitôt (A : 143-153 préserve seulement la fin de son message, mais voir B, III : 5-IV : 5). À une pure démonstration de force aveugle, telle que l'avait faite *Ninurta/Ningirsu* au cours de son premier assaut, *Éa* substitue une tactique rationnelle : les Vents, compagnons d'armes et soldats du dieu, seront utilisés d'emblée, selon leur nature propre, pour désarmer l'ennemi par des harcèlements, des heurts et des saccades qui obligeront *Anzû*, vertigineux et déséquilibré, à laisser choir les ailes : d'une part, il ne pourra plus s'envoler et se dérober aux coups : d'autre part, *Ninurta/Ningirsu*, profitant du désarroi et de la garde baissée de son adversaire, sera plus aisément à même de les lui trancher. La douleur et la stupeur de se voir ainsi mutilé et dépouillé d'un attribut essentiel à sa nature et à son destin d'oiseau couperont la parole à *Anzû*, le rendant de la sorte incapable d'user de son pouvoir « magique » de commander souverainement aux choses. Ainsi sera-t-il forcément vaincu,

1. Voir ci-dessus, p. 402 s., n. 1, fin.

et il ne restera plus qu'à envoyer lesdites ailes, en trophée, parmi les trésors sous clef dans le temple d'*Enlil*¹.

Le récit de la bataille qui faisait suite à ces conseils pertinents nous manque : A n'en a que l'amorce (72-fin); et, pour B, il se trouvait marqué dans la III^e tablette, dont nous n'avons plus que des lambeaux. L'un d'eux (b) paraît en présenter un compte rendu plus circonstancié; mais la suite précise des événements nous échappe : du moins perçoit-on (3-8; et comp. avec le dernier vers conservé de A) que le héros exécutait mot pour mot les manœuvres préconisées par *Éa*.

Nous fait pareillement défaut l'exposé des effets de la victoire : selon la pratique connue dans le pays, *Ninurta* l'annonçait aux intéressés par des signaux lumineux (a, face : 28)², suscitant de la sorte un joyeux remue-ménage parmi la communauté divine tout entière, et mettant en liesse le couple royal de l'Ékur (29-45) — peut-être au spectacle du cadavre d'*Anzû* transporté en leur présence (?; 40). Quelques mots surnageant, dans la suite, paraissent suggérer que les promesses faites au vainqueur étaient tenues : on lui construisait partout des sanctuaires (64). À la fin de ce qu'il nous est resté de b (11), peut-être *Adad*³ (?) était-il envoyé convoquer *Ninurta* par-devant *Enlil*, pour l'introduire officiellement en l'Ékur, comme ç'avait été le cas dans les deux mythes précédents (20 : 230; 21 : 75 s.) : non seulement pour y rapporter les talismans du Pouvoir (est mentionnée au moins, mais dans un contexte perdu, à la fin, la « Tablette-aux-destins »), et y ramener de la sorte la Royauté effective, remettant en fonction le Pouvoir souverain et les autorités déléguées par lui aux autres dieux (comp. A : 150 s.; et B, II/I : 22 s. et III : 21 s.), mais sans doute afin d'y être admis lui-même à résidence et d'y recevoir les hautes dignités et fonctions qui lui étaient promises.

23. Car, certainement bien plus ancien que son manuscrit le plus vieux, voire que son archétype sorti de la main de son auteur, et à rattacher au mouvement qui avait produit *Ninurta et les Pierres* 20, et le *Retour de Ninurta* 21, le propos foncier du *Mythe d'Anzû* était évidemment d'expliquer ce même phénomène religieux, dont il ne nous reste plus d'autre part la moindre trace, d'un

1. *Marduk* en fera autant pour le sang de *Tiamat* dans 50, IV : 131 s. (XIV, § 12). On peut traduire autrement le terme clé de la phrase : au lieu de « au secret », « en annonce-de-bonne-nouvelle », comme si l'envoi des ailes suffisait à notifier la victoire. Mais il est plus difficile d'entendre ainsi le parallèle, cité à l'instant, de 50; et, d'autre part, un certain nombre de rituels exorcistiques dits « de précaution » recommandent en effet, et d'éloigner le mal le plus possible, et de le perdre en des endroits inaccessibles : il y a donc des chances que le vainqueur ait pris la même précaution en écartant au loin et « au secret » — dans le palais de son père! — le sang du monstre qui, en lui revenant au corps, le remettrait en vie.

2. Voir, en particulier, G. DOSSIN, *Signaux lumineux au pays de Mari* (*Revue d'Assyriologie*, 36, 1938, p. 174 s.).

3. Ou plutôt *Birdu*? Voir p. 402 s., n. 1.

surcroît tel de la dévotion à *Ninurta* (et d'un tel écho des mouvements politiques qu'elle traduisait) que les théologiens du pays — comme ils le feront plus tard pour *Marduk* : XIV, § 4 s. — se sont sentis pressés de le justifier. Ils l'ont fait ici dans le même esprit que les deux autres poèmes, « antérieurs », en sumérien ; mais en ne prenant en compte, pour démontrer la vaillance, l'héroïsme et le mérite du dieu, que son triomphe sur l'un des douze monstres de la Montagne, énumérés dans *Lugal.e*/20 (129 s. ; et réduits à neuf dans *An.gim*/21 : 54 s. : § 11). Comme si cette victoire résumait toutes les autres, c'est en éliminant *Anzû* que *Ninurta*/*Ningirsu* avait, selon le présent mythe, remis en marche le système paralysé de l'univers et mérité d'y recevoir une haute promotion.

Mais, différences fondamentales, si le triomphe de *Ninurta*, dans le *Mythe d'Anzû*, comme dans ses deux prédécesseurs en sumérien, a toujours pour premier bénéficiaire son père *Enlil*, et pour premier effet l'avancement du héros dans la hiérarchie divine, d'une part, son empire sur « le pays », si carrément affirmé dans *Lugal.e*, et encore plus dans *An.gim* (§ 13), se trouve ici comme estompé au profit d'une simple « montée en grade » : au niveau des « grands-dieux », ceux de premier rang, et dans la dévotion et l'admiration de leurs fidèles ; d'autre part, et surtout, si, dans ces deux mythes en sumérien, *Enki* demeurait en somme dans la coulisse (§§ 6 et 14), sans autre mérite que d'avoir transmis au héros les Pouvoirs qui étaient les siens (20 : 54 ; 21 : 12 ; 166) — proposition bien vague ! —, ici, tout change par diamètre. C'est *Ninurta* qui est vainqueur ; il l'est, certes, à l'avantage d'*Enlil*, mais tout le mérite de sa victoire est imputé à *Éa*, qui garde sa figure du plus sage parmi les dieux, leur ultime et infaillible recours dans toutes les crises les plus graves, réparateur génial de toutes leurs carences et conjurateur de tous leurs dangers. Il est manifeste que, depuis le temps de la composition de *Ninurta et les Pierres* et du *Retour de Ninurta*, et quelles qu'en aient été les causes, politiques ou non, on s'était fait, dans le pays, une image plus grandiose d'*Enki*/*Éa*, et on lui avait reconnu, dans la bonne marche de l'univers, divin et terrestre à la fois, une place unique et au tout premier rang : nous avons déjà eu (5-8, 9, 11, 14, 18) et nous aurons encore (26, 34, 46 et 51) mainte occasion de nous en convaincre. En somme, on peut risquer sans hardiesse la conclusion que, si *Lugal.e* et *An.gim* étaient d'abord, et exclusivement, à la gloire d'*Enlil* et de *Ninurta*, le *Mythe d'Anzû* est avant tout à celle d'*Enki*/*Éa*¹.

1. On peut, naturellement, se demander dans quelle mesure l'équipée d'*Anzû* n'aurait pas été d'abord transposée d'une crise politique effective, et « historique » ; un haut serviteur, intime du roi, secrètement révolté contre lui et le défiant après l'avoir

La pièce qui suit ira plus loin encore dans cette manière de renversement de la situation.

23. La tentation et la punition de Ninurta victorieux

24. Il pourrait avoir existé, en langue sumérienne, composée elle aussi vraisemblablement au tournant du III^e au II^e millénaire, une autre version, sinon des hauts faits de *Ninurta*, au moins de sa lutte victorieuse contre *Anzû*. Il ne nous en reste, à ce jour — avec un minuscule fragment erratique —, qu'une tablette, qui n'est peut-être ni la première ni la dernière d'une « série », comme nous disons¹, mais qui nous donnerait tout de même une idée de cette autre présentation des événements. Ce court document (60 lignes), retrouvé au cours des fouilles d'Ur et dont le texte cunéiforme avait été publié par C. J. GADD et S. N. KRAMER dans *Ur Excavations, Texts*, VI/1, n° 2 (1963), B. ALSTER l'a étudié dans un article du *Journal of Cuneiform Studies*, XXIV/4, 1972, p. 120 ss., sous le titre *Ninurta and the Turtle* : c'est sa traduction, revue par S. N. Kramer, qu'on trouvera ici mise en français.

Anzû rappelle à
Ninurta comment
il a perdu ses
Pouvoirs

- 1 « Lorsque, sur ordre d'Enki,
Tu m'as frappé de ton arme, Ninurta,
Et qu'échappés de mes mains,
Les Pouvoirs sont retombés en l'Apsû,
Lorsque j'ai dû abandonner la Tablette-aux-destins,

Aussitôt retournée en l'Apsû,
À peine [cette tablette] réintégrée là-bas,
Je n'ai plus eu le moindre Pouvoir! »

Ninurta semble
regretter que les-
dits Pouvoirs ne lui
aient pas été
confiés

- 5 Ainsi parlait Amar-Anzû : mais Ninurta
demeurait coi.
Pourtant, le même Ninurta-[Pašeša]nna déplorait
Que ces Pouvoirs ne lui fussent pas
Restés en (propres) mains,
Qu'il n'eût pas obtenu sur eux la moindre
autorité!

plus ou moins trahi et supplanté, voire en s'assurant le soutien d'ennemis chez lesquels il aurait pris refuge. Mais rien, pour le présent, ne confirme une telle hypothèse, rien ne porte à y recourir. Que ce genre de trahisons ait été usuel, on peut du moins l'inférer du fait que l'une (ou plus d'une ?) d'entre elles a trouvé place dans un recueil divinatoire, convertie en oracle et mise au futur prophétique : « Un barber (serviteur tout ce qu'il y avait de plus personnel et proche) manœuvrera pour supplanter et détrôner son souverain » (*La Voix de l'Opposition en Mésopotamie*, p. 140 s.).

1. Les assyriologues entendent par « série » une œuvre littéraire dont le texte est consigné sur une suite de tablettes.

Pour lui faire
oublier sa rancœur,
Enki le flatte

*Et que, pas plus qu'Amar-Anzû, on ne l'eût
À résider en l'Apsû! admis
Du fond de son séjour, Enki le Vénérable
Eut vent de ces ruminations.*

- 10 *Il savait qu'après l'avoir entraîné,
Et tous deux arrivés devant l'Apsû, sa résidence,
Amar-Anzû avait poussé en vain Ninurta à y
pénétrer.*

*Le Seigneur, satisfait de la conduite de
Ninurta —
Enki le Vénérable, satisfait de la conduite de
Ninurta,*

- 15 *Sire Nudimmud le flatta en ces termes :
« Ô Champion! Entre les dieux, tes pères,
Pas un ne se serait comporté comme toi!
Puisque, de ton Arme puissante,
Tu as vaincu l'Oiseau monstrueux,
Chaque jour, à jamais, tu le garderas
Prosterné sous tes pieds,
Et les grands-dieux loueront à souhait
Ta force et ta vaillance.*
- 20 *Ton père, Enlil, fera tes quatre volontés,
Et plus jamais Ninmenna, ta mère,
ne produira ton pareil!*

*Nul qui inspire un effroi au tien comparable,
Nul dieu qui te ressemble!
Dans le sanctuaire de l'Apsû, chaque mois,
En effigie (?) tu ne cesseras
De recevoir cadeaux de bienvenue,
Et sur un trône d'honneur on te célébrera! »*

Mais Ninurta, peu
content de ces
bonnes paroles,
médite quelque
revanche

- 25 *Mais, à part lui, le Champion
Ne se contentait guère de ces promesses :
Son visage bientôt (?) jauni et assombri de
Il tournait, sans mot dire, dépit,
À l'ambition déçue et au ressentiment,
Et ruminait des desseins inavouables (?).
Pourtant, tout en révolte qu'il fût contre le
monde entier,*

- 30 *Il n'en fit part à personne,
Gardant pour lui son amertume (?).
Mais, de lui-même, le grand Seigneur comprit
La gravité de la situation,
Et dans son sanctuaire de l'Apsû
il bouillonna de pensées.
Isimud, le page d'Enki,*

Enki devine ce
revirement et
prend des mesures

- Ayant tenté d'amener devant lui Ninurta,
 Le Champion refusa de bouger
 35 Et leva même la main contre lui!
 Alors Enki, d'argile de l'Apsû, façonna une
 tortue,
 Qu'il posta à l'entrée du sanctuaire, près de
 la porte.
 Puis il appela Ninurta pour l'attirer
 Et l'amener là où se trouvait la tortue.
 40 Elle se saisit donc de lui, à la cheville (?),
 par-derrière,
 Entraînant à reculons (?) le Champion
 Ninurta,
 Cependant que, tout patelin, Enki disait :
 « Que se passe-t-il donc ? »
 La tortue, de ses griffes, creusa dans le sol
 une fosse,
 Dans laquelle elle fit choir le Champion.
 45 Et, tandis que Ninurta criait : « Je veux
 sortir ! »,
 De ses pattes elle faisait dévaler
 [De la terre sur lui (?)].
 Alors Enki, le grand Seigneur, dit à Ninurta :
 « Puisque tu as trouvé [...] »
 Mes Pouvoirs arrachés à [Amar-Anzû (?)],
 Et que tu as médité de me supplanter (?),
 50 J'ai humilié ce prétentieux [... (que tu es)]!
 51 s. Tu t'es révolté contre moi : à quoi bon ?
 À quoi t'a servi ta force ? Où donc est ta
 vaillance ?
 Tu as saccagé la grande Montagne :
 Que t'en reste-t-il, à présent ? »
 55 Lorsqu'on apprit cette aventure à Ninmenna,
 De rage elle déchira ses vêtements
 Et, se démenant comme une aliénée (?) :
 « Qui puis-je t'envoyer pour te fléchir,
 Ô mon Uruku (disait-elle) ?
 Car les gens vont branler la tête
 Si j'abandonne Ninurta en cette extrémité !
 Qui puis-je t'envoyer ?
 — Ici le nom du dieu, ce n'est pas Enki,
 mais, pour une fois (?), Uruku —
 60 Condamnes-tu à mort sans recours ?
 Alors, qui t'envoyer pour intercesseur ? »

Le châtimement
 du révolté

et l'admonestation
 que lui fait Enki

Réaction
 de la mère de
 Ninurta

(Glose)

25. Ce récit, qui pourrait présenter un épisode singulier de quelque histoire plus longue, mais, tout aussi bien, se suffire à lui-même, se déroule, à l'évidence, après la victoire de *Ninurta* sur *Anzû*. Le monstre est ici appelé (comme parfois ailleurs) *Amar-Anzû*, mot à mot « Petit-d'Anzû », quelque chose comme « Aiglon », si l'on veut bien tenir *Anzû* pour une désignation poétique de l'espèce aquiline (§ 15). Faut-il y voir une façon de diminutif, d'hypocoristique, d'appellation plus ou moins familière, pour donner au récit un ton plutôt bon enfant ? Ou même une intention carrément ironique de rapetisser l'énormité de l'Animal et l'ampleur de l'effroi qu'il causait ?

Une fois vaincu, « Aiglon » — le texte montre du moins qu'à la différence du *Mythe d'Anzû* (22, A : 9 et 11 ; 69 ; 146 ; B, I/III : 31 et 11 ; II/1 : 17 ; 21, etc.), l'ennemi des dieux n'avait donc pas été mis à mort ! — a dû remettre à qui de droit les Pouvoirs et la Tablette-aux-destins qu'il avait dérobés : il est alors retombé dans son insignifiance première (1-5). Mais, après son triomphe sur le Spoliateur des dieux, avec qui il nouera une sorte de complicité (1-5 ; 10-12), *Ninurta*, responsable d'une pareille restitution, conçoit une certaine amertume de n'avoir joué, dans cette affaire, que le rôle du bon gendarme : c'est donc qu'il s'attendait à une promotion majeure, voire qu'il eût préféré — comme *Anzû* avait fait ! — garder par-devers lui tous ces Pouvoirs et devenir ainsi le Souverain des dieux et des hommes (6-8) : autant de traits tout à fait inédits, et absolument pas dans la ligne des trois mythes précédents. Ces noires pensées, le héros ne les extériorise pas : elles lui travaillent seulement l'esprit. Mais, note « psychologique », peu fréquente dans la littérature mésopotamienne ancienne, l'auteur, tout en soulignant le caractère intime de la crise, la laisse, à deux reprises (encore 31), deviner par *Enki*.

26. Dans un premier temps, le seigneur de l'Apsû, désireux d'écarter tout danger de dissension, voire de rébellion, prend le sage parti de calmer le héros : en le flattant. Il commence donc par féliciter *Ninurta* d'avoir résisté à la proposition, mise en avant par « Aiglon » (peut-être pour se concilier son vainqueur ?), d'un complot qui leur aurait permis à tous deux d'entrer en force, non pas dans l'Ékur, comme on s'y attendrait en vertu des trois mythes ci-dessus 20-22, mais dans l'Apsû : non pas chez *Enlil*, mais chez *Enki* (10-12), et, de toute évidence, pour le supplanter (comp., du reste, 49) : nouvelle correction marquée de la trajectoire du mythe que nous connaissions par ailleurs. *Enki* souligne donc, pour louer et reconforter *Ninurta*, que nul autre n'aurait eu le courage de se conduire aussi dignement que lui (16). Il rappelle au Champion la glorieuse image de marque qu'il s'est acquise par ses prouesses : à jamais on le célébrera comme le vainqueur d'*Anzû*, et les

dieux le loueront pour ses vertus exceptionnelles (17-19). Il ajoute même (peut-être pas sans une pointe d'ironie) que désormais *Ninurta*, pour parler familièrement, pourra mener son père *Enlil* par le bout du nez, et que jamais sa mère (à qui l'auteur donne ici le titre de *Nin.menna* : « Dame de la Couronne ») n'aura d'enfant qui le vaille (20-23). Nous sommes loin des honneurs promis au héros dans ses trois premiers mythes : ici, toutes ces promotions et dignités suréminentes semblent avoir été remplacées par la dérisoire monnaie de la célébrité et de la gloire, sans le moindre acquis *réel* d'autorité sur le monde des dieux et des hommes. Après quoi, et comme il n'est — selon toute apparence — pas question d'introduire et d'installer *Ninurta* dans l'Apsû, *Enki* lui assure qu'il y recevra du moins, au cours d'une fête mensuelle, offrandes et honneurs : mais peut-être pas en personne, la cassure de 23 nous masquant sur ce point le mot clé de la situation. S'agit-il encore d'une dilatoire ironie, ou sommes-nous devant une étiologie liturgique ?

Ninurta, qui a très bien senti, dans ces beaux discours, tout à la fois une moquerie feutrée et une fin de non-recevoir, polie mais ferme, à ses espérances (25), tourne alors au ressentiment et en vient à des projets « invouables » (26-29). Il n'en trahit toujours rien au-dehors, mais, derechef, *Enki* les subodore (31). Il cherche immédiatement la parade. Il veut d'abord faire comparaître *Ninurta* devant lui, sans doute pour l'admonester ; mais le héros refuse et va jusqu'à menacer le page venu l'emmener (33 s.).

27. Alors *Enki* se décide : il va humilier (comp. 50) l'envieux, en lui faisant courir un danger à la fois censément mortel et dérisoire, par le fait d'un animal inférieur, débile, lourdaud et quelque peu ridicule — la propre antithèse d'*Anzû*, altier, ailé, aérien et formidable : une tortue¹ qu'il crée (d'argile) et met en place aussitôt (36 s.). *Ninurta* attiré auprès d'elle, elle lui happe la cheville, par derrière, l'entraîne à reculons, creuse un grand trou de ses pattes fouisseuses, l'y fait choir, en dépit de ses protestations, et s'active à le recouvrir de terre, pendant qu'*Enki*, témoin (et provocateur) du drame, fait patelinement l'étonné (38-46). Puis, tout à coup, il se découvre et dit carrément son fait à *Ninurta*, en le raillant : toute sa force et son courage (qui lui avaient fait vaincre ce gigantesque et terrible *Anzû*) ne l'auront donc pas tiré d'une situation dangereuse, peut-être, mais surtout ridicule ! C'était bien la peine de sacrifier cette énorme Montagne, pour succomber devant une tortue (47-54), sa dérisoire caricature ! Même la mère du héros, lorsqu'elle apprend sa mésaventure, est à la fois mortifiée et dans l'angoisse : elle se demande comment fléchir *Enki*, pour délivrer son fils, peut-

1. Cet animal, ici, n'a rien d'un prototype.

être condamné à mourir dans son trou (55-60). Elle donne, ce disant, à *Enki*, l'épithète inconnue d'*Uruku* (« Mange-herbe » ? « Dormeur » ? Aucun de ces deux sens possibles ne paraît convenir), dont le copiste a souligné, dans une glose (59), le caractère exceptionnel.

Ainsi présentée, comme un bon tour joué au glorieux *Ninurta*, pour lui rabattre son caquet, l'histoire est complète et pourrait parfaitement se suffire. De toute manière, qu'il faille ou non lui supposer un commencement et une fin, un certain nombre de choses sont claires.

28. Tout d'abord, dans ce récit, manifestement branché sur la trame essentielle des événements contés par les trois mythes ci-dessus, et incompréhensible à qui ne les prend pas pour fil d'Ariane — c'est du reste pourquoi, avec bien des apparences du conte, il peut garder sa valeur de mythe : nous y reviendrons —, un certain nombre de modifications notables sont intervenues, comme on a déjà pu le voir. Mais la plus considérable, celle qui change du tout au tout l'orientation de l'histoire, c'est la place qui y est prise par *Enki/Éa*. Ici, *Enlil*, partout présent dans *Ninurta et les Pierres* 20, le *Retour de Ninurta* 21 et le *Mythe d'Anzû* 22, n'est mentionné qu'une fois (20), comme le père de *Ninurta*, il est vrai ; de même que, sous son épithète de *Nimmenna*, on reconnaît sa mère, *Ninlil* (21 et 55) : ce double trait, du moins, n'a donc pas été modifié. Mais pas une fois n'apparaissent *Nippur* et l'*Ékur*. En revanche, *Enki* se montre partout, et tout est réorienté vers l'*Apsû* (2 ; 8 ; 11 ; 23 ; 32 ; 36), c'est-à-dire Éridu. Les Pouvoirs repris à *Amar-Anzû*, ce n'est pas à *Enlil* qu'ils ont été retournés, mais de toute évidence à *Enki* (20), auquel ils appartenaient de droit (48). C'est du reste pourquoi l'ambition de *Ninurta*, sa victoire acquise, ce n'est plus de « s'installer en l'*Ékur* », mais d'« être admis dans l'*Apsû* » (8s.), pour s'y établir, voire y détrôner *Enki* (11s. ; 49). Il y a là un premier renversement des perspectives qui ne nous édifie pas seulement sur la plasticité des motifs mythologiques, mais qui suppose, dans la dévotion des auteurs et usagers de ce court récit, ou un certain désintérêt de la personne ou du temple d'*Enlil*, ou un tel attachement à *Enki* et son *Apsû* qu'on l'a imaginé primant, au moins en l'occurrence, le Souverain des dieux de *Nippur*.

Même retournement à l'endroit de la propre personne de *Ninurta* : héros absolu dans le *Lugal.e* 20 et l'*An.gim* 21, c'est grâce aux conseils d'*Éa* qu'il a vaincu, selon le *Mythe d'Anzû* 22 : ici, toute l'histoire semble faite pour rabaisser ses mérites, et même le ridiculiser. Derrière son courage, comme si son triomphe lui avait tourné la tête, il rumine de folles ambitions de domination universelle. Un peu à la façon d'*Inanna*, qui voulait étendre jusqu'à l'Enfer sa mainmise (IX, § 35), *Ninurta* est ici dépeint comme atteint d'une sorte d'*hybris*, dangereuse pour le monde divin, parce

que génératrice de crises graves. Voilà pourquoi *Enki*, le seul dieu pénétrant, qui perce et comprend tout, qui réfléchit et pense juste, qui sait *prévoir*, se devait de ramener l'ambitieux à ses limites, de le neutraliser par le ridicule, avant qu'il fût trop tard. Car ici l'ironie et la moquerie sont patentes : ce triomphateur de la Montagne et du formidable *Anzû*, incapable de faire face à une situation aussi triviale que l'attaque d'une misérable et pataude tortue !

Or, cette satire de *Ninurta*, et, par-delà sa personne, de sa « famille », est *grosso modo* contemporaine des autres mythes, carrément louangeurs, autour de lui. On doit donc supposer qu'elle traduit, ou bien un certain nombre de vicissitudes politiques ou religieuses qui ont détourné un temps de la personnalité de *Ninurta* sinon de son père — puisque ce dernier prend sa part de la dérision portée sur le héros ; ou bien, dans le pays, l'existence de « chapelles » regroupées autour de divinités différentes, qu'elles prisassent par-dessus tout, et disposées, pour les mieux exalter, à saper, ou du moins rabaisser les autres. Dans cette dernière hypothèse, peut-être plus vraisemblable, *Ninurta et les Pierres*, ainsi que le *Retour de Ninurta*, étaient l'œuvre de dévots de Nippur, de l'Ékur et d'*Enlil* ; le *Mythe d'Anzû* rétablissait un équilibre, en conférant à *Enki/Éa* une place plus grande conforme à une image encore plus avantageuse qu'on se faisait de lui ; et la *Punition de Ninurta* pourrait constituer une sorte de manifeste, non seulement en faveur d'*Enki/Éa* et d'*Éridu*, mais, pour mieux faire, carrément réservé vis-à-vis de Nippur, d'*Enlil* et de ses fils. Ces choses-là étaient graves, s'agissant de luttes, en somme, « idéologiques », pour la recherche d'un équilibre à l'intérieur du système polythéiste local. C'est pourquoi, en dépit de son allure, de sa malice et de sa bonhomie, notre récit a peut-être plus de chances d'avoir été pensé et écrit comme un mythe explicatif que comme une légende amusante, un conte récréatif. Du moins touche-t-on ici du doigt ce qui a été marqué plus haut (V, § 11) : à quel point le passage de l'un à l'autre de ces genres littéraires est facile, et leur démarcation peut être incertaine et malaisée.

24. La Visite de Ninurta à Enki

29. Une dernière pièce, également unique, du dossier mythologique de *Ninurta* tend, elle aussi, à rétablir, mais d'une tout autre façon, une certaine balance dans le conflit des opinions que l'on paraît s'en être faites touchant la personne et surtout le rôle de ce dieu et de son entourage. Il s'agit d'une tablette retrouvée à Nippur, à dater, comme tant d'autres témoins de l'antique littérature en sumérien, du premier tiers du II^e millénaire, et dont E. CHIERA avait publié l'apographie cunéiforme en 1934, sous le

n° 34 (pl. 35-38) de ses *Sumerian Texts of Varied Contents*. En quatre colonnes, originellement d'à peu près 130/150 vers en tout, le texte en est, par places, dévasté, avec de grosses lacunes, qui rompent plus d'une fois la suite des deux premières colonnes et interdisent toute intelligence suivie des deux dernières. La traduction qu'on va lire suit de près l'étude du document faite par D. REISMAN, *Ninurta's Journey to Eridu*, p. 3ss. du *Journal of Cuneiform Studies*, XXIV, 1971, et en accord avec les vues de S.N. Kramer.

Ninurta se rend à
Éridu

I : 1 *Quittant [l'Ékur], le Champion [...],
[Le Champion Ninurta], quittant l'Ékur [...]*

3-6 : lacune. —

7 *Parti de chez Enlil, Ninurta s'en fut donc à
Éridu.*

But de sa visite

*C'était afin de faire établir l'opulence en
Sumer,
[D'y amener] la richesse [pour le pays] entier,
10 Herbages et végétation y prospérant partout,
Étables et bercaux y débordant de lait et de
À la joie des pasteurs — crème,
Que Ninurta le Champion s'en fut à Éridu.
C'était pour que Tigre et Euphrate
Roulent leurs flots à grand-rumeur;
15 Que [...]; que l'Abîme soit insondable;
16 s. Que [se multiplient] dans les viviers
Cyprins d'étang et carpes géantes;
Que parmi les cannaies [...],
Roseaux secs et en jeunes-pousses (?);
Que les animaux sans nombre, les bêtes de la
steppe :
20 [...], chevreuils, mouflons [...] de haute taille,
Avec leur [...],
Se livrent à leurs ébats [...];
Que [...];
Que durent à jamais les Pouvoirs de Sumer;
25 Que la Montagne joue toujours [un rôle
subalterne (?)];
Que [...] et que règne à jamais la justice au
[pays (?)] :
Voilà pourquoi Ninurta, fils d'Enlil,
[S'en fut à Éridu] : il voulait obtenir
Pour son pays une décision favorable.*

— Lacune d'une douzaine de lignes. —

II : les quatre premières lignes sont perdues. —

Il y est introduit
par un personnage
dont le nom est
perdu

- 5 *Après avoir préparé le chemin*
Au roi en route vers l'Apsû —
Préparé le chemin à Ninurta
En route vers l'Apsû,
Après lui avoir fait [même en (?)] la steppe
Une route festive,
Il escorta allégrement Ninurta
Jusqu'en l'Apsû d'Éridu.
Lorsque le roi y pénétra, ce n'était, jour et
Que faste et magnificence — nuit,
10 *Lorsque Ninurta pénétra en l'Apsû, ce*
n'était, jour et nuit,
Que faste et magnificence.
Au Champion de An, Enki octroya donc les
Pouvoirs vitaux !

Il y reçoit les Pou-
voirs qu'il était
venu demander

Le maître de tous les Pouvoirs
Les mit ainsi en place (?) !
Alors, le Seigneur [...], désireux d'assurer
Un riant avenir à Sumer,
Ninurta, le fils d'Enlil,
15 *Comme un roi, coiffa la couronne,*
Et la lumière en jaillit (?) ;
Comme un seigneur, il se ceignit du diadème,
Et l'abondance (?) lui fut assurée (?).
Et de s'avancer, éclatant, tête haute, en
Lui, ce jeune gaillard, l'Apsû d'Éridu,
[Responsable] (?) de la splendeur de l'Ékur
[...] de la royauté

Il se revêt alors des
insignes du Pou-
voir et siège avec
les grands-dieux

- 20 *Et du/de [...] universel.*
Tout heureux de trôner, avec An et [Enlil],
En la Cour [...]

— Une douzaine de lignes perdues. —

III : une dizaine de lignes perdues. —

— Suit une célébration de *Ninurta*, « haut rempart de Sumer » (11), vanté pour sa « bravoure » (12) et qui « arrête avec *An* les destins, en l'Apsû d'Éridu » (16) ; « aux ordres immuables et suscitant l'effroi universel » (17) ; redouté et imploré par les dieux (19 s.), lesquels louent son courage et se mettent à ses ordres (23 s.). On mentionne ses rapports avec l'Ékur (25 s.) et sa

dépendance d'*Enlil* (29). On rappelle que « son éclat-surnaturel a recouvert la contrée rebelle » (30) et « ramené de la Montagne, pour *Enlil*, l'Argent raffiné » (32 s.). On réaffirme qu'il a « vaincu la Montagne » (37) et qu'il est le « Champion d'*Enlil* » (38). Et l'hymne continue sur ce ton, après une cassure, sur les 27 lignes (en partie mutilées et obscures) de la colonne IV. Le

IV texte se termine sur ce titre. —

IV : 28 (*C'est là*) un *šir.sud.da* en l'honneur de Ninurta,
[...], *Champion de An et dont l'Autorité*
[Assure (?)] la vie du pays.

30. Comme l'*An.gim*/21 (§§ 10 et 14), ce poème est à la fois construit sur le thème de la « Visite à un dieu supérieur » (VII, § 15), et porte l'étiquette de *šir.sud* (da), avec toute une partie — ici la seconde : colonnes III-IV — purement dithyrambique. Il a donc chance d'avoir été composé, lui aussi, en vue d'un usage liturgique, avec ou sans rituel mimique et processionnel : y sont clairement implorées les faveurs du Ciel à l'avantage du pays et de son roi (IV : 26). Ce qui nous retiendra, c'est la première moitié, narrative, à quoi l'on peut ajouter quelques allusions ou réminiscences, disséminées surtout dans ce que nous percevons de la colonne III, la IV, à ce qu'il en subsiste, ne faisant qu'amonceler les épithètes glorificatrices, plus ou moins passe-partout et sans grand intérêt proprement mythologique. Ici encore, mais tout autrement que dans la *Punition de Ninurta*, le portrait qui nous est tracé de ce dieu est à la fois conforme à la tradition de *Ninurta et les Pierres* et du *Retour de Ninurta*, ainsi que du *Mythe d'Anzû* — et différemment orienté.

Il est bien le « fils d'*Enlil* » (I : 27 ; II : 14 ; et comp. III : 29) et son « Champion » (III : 38) ; il réside en l'Ékur (I : 1 s. ; comp. II : 18 ; III : 25), où il semble tenir un rôle, à la fois d'autorité et de responsabilité touchant « le pays » (I : [9 (?)] ; 28 ; II : 21 (?) ; IV : 29), explicitement désigné çà et là sous le nom de Sumer (I : 8, 24 ; II : 13 ; III : 11). On nous rappelle sa lutte victorieuse contre la « Montagne », autrement dit la « contrée rebelle » (I : 25 ; III : 30 et 37).

31. Et pourtant, loin de dépendre du seul *Enlil*, et de se trouver, pour ainsi dire, confiné à Nippur (avec ou sans séjours à Lagaš : § 5, 12°), comme dans le *Lugal.e*, l'*An.gim* et l'*Anzû*, *Ninurta* est ici, en quelque sorte, polarisé par *Enki* et Éridu (I : 7 ; 13 ; [28] ; II : 5-10 ; III : 16), sans toutefois prétendre le moins du monde y prendre place, voire la première place, comme l'entendait la *Tentation de Ninurta* (§ 26) : il y fait seulement une visite officielle

(I : 1-7 et 27 s.), accompagné d'on ne sait plus qui (II : 1 s. ; peut-être le lieutenant d'*Enki* venu à sa rencontre, comme dans 11, I/1 : 7'-14'), avec tout le cérémonial de ces façons de voyages *ad limina* (VII, § 15). Il s'y rend dans un but précis, avoué et détaillé, motif courant de telles visites : pour Sumer, pour « le pays », dont il est manifestement responsable, il veut obtenir « une décision favorable » — d'opulence, de prospérité et d'abondance de tous les biens, végétaux et animaux, sans oublier l'indispensable irrigation ; de richesse et de supériorité politique et économique confirmée sur tout l'alentour, Montagne comprise (I : 7-28). À la différence des trois premiers mythes de *Ninurta*, dans lesquels vivait encore, plus ou moins fort, le souvenir des luttes contre l'Est et le Nord-Est, un tel état de guerre est ici oublié, et ce dont le pays a besoin, ce n'est plus de victoire, mais d'organisation heureuse d'un état de paix.

Cette organisation, tout se passe comme si *Enlil* se trouvait dans l'incapacité de l'assurer à lui seul au pays : *Enki* y était indispensable ; voilà pourquoi *Ninurta* a dû se rendre auprès de lui. Il y est magnifiquement reçu (II : 9 s.), et *Enki* lui accorde d'emblée tout ce qu'il lui est venu quémander (II : 11 s.). Et — à lire ce qu'il nous reste du poème, et supposé que la traduction adoptée soit la bonne — l'on dirait qu'aussitôt, grâce à cette intervention bienveillante, la souveraineté de *Ninurta* sur le pays devient efficace et productrice de bons effets (II : 16 s.). La suite est oblitérée par les ravages qu'a subis la tablette : mais l'essentiel est acquis.

Dans l'aventure de *Ninurta*, *Enki* a donc pris une place de plus en plus envahissante. Dans le *Lugal.e* et l'*An.gim*, ni pour ses combats ni pour son règne *Ninurta* ne dépendait de lui. L'*Anzû* avait corrigé cette prétention, en soulignant que son triomphe, tout au moins sur *Anzû* (et sans doute, à travers lui, sur tous les autres monstres et dangers analogues), le Champion le devait aux seuls conseils intelligents du souverain d'Éridu. Ici, *Ninurta* a besoin de lui, même pour exercer avec fruit son règne, dans la paix. Pourquoi cette importance d'*Enki* ? Parce qu'il est le « maître de tous les Pouvoirs » (II : 11 s.) : un peu comme dans *Inanna et Enki* 11 (IX, § 21 s.), c'est donc de lui seul qu'un pays peut obtenir une existence hautement civilisée, raffinée et confortable. Si les auteurs de *Ninurta et les Pierres* (54, et § 6) et de l'*An.gim* (12 ; 166 ; et § 14) y pensaient en faisant allusion aux « Pouvoirs accordés » à leur héros « par le roi de l'Apsû », il semblerait, tant ils sont discrets sur ce point, ou qu'ils voulaient estomper la chose, ou qu'ils la tenaient pour secondaire et sans conséquence. Ici, tout est renversé : *Enki* seul est présenté comme capable de procurer abondance et prospérité au « pays » régi par *Ninurta*. Autrement dit, même si le souverain politique de ce pays, dont *Ninurta* présentait évidem-

ment le modèle et le doublet surnaturel, et qui accomplissait peut-être en personne le rite ici narré de son « patron », tenait son autorité d'*Enlil*, il ne pouvait l'exercer fructueusement et heureusement que dans la mesure où *Enki*, par « une décision favorable » (I : 27), lui accordait et les Pouvoirs, et le soutien nécessaires : les moyens à la fois techniques et efficaces d'organiser au mieux le travail et la vie en commun. Entre les quatre mythes qui précèdent (20-22 d'un côté, et 23 de l'autre ; que, dans l'ignorance où nous sommes de leur *Sitz im Leben*, nous sommes contraints de ne regarder que de haut et de loin), tout se passe comme si les auteurs de la *Visite de Ninurta* avaient voulu établir un certain équilibre : il n'y est plus question d'exalter Nippur et *Enlil*, comme dans le *Lugal.e*, l'*An.gim* et, en somme, l'*Anzû* ; mais on n'y trouve pas non plus, comme dans la *Tentation de Ninurta*, la moindre trace d'un ridicule jeté sur le héros et, par lui, sur son mandant de l'Ékur. Ici, ce qui est mis en avant, sans polémique ni parti pris, c'est que, si l'autorité venait bien d'*Enlil*, son exercice intelligent et fructueux ne pouvait être accordé que par *Enki*. Déjà transparente en plus d'un mythe, nous retrouverons en maint autre encore (comp. § 23) cette « doctrine », en accord tout à fait logique avec la place véritable que ce grand dieu occupait dans le panthéon classique, et à son rôle dans la distribution du pouvoir suprême (IV, §§ 10 et 13).

XI

DE QUELQUES DIVINITÉS SECONDES

1. Je regroupe sous ce titre passe-partout trois ou quatre œuvres mythologiques qui n'ont pris pour héros ni les plus puissants personnages du monde surnaturel, ni ceux qui, s'il en faut croire l'état de notre dossier, paraissent avoir excité, ou la verve des mythographes, ou la dévotion des lettrés.

25. Le Mariage de Martu

2. *Martu* (on pourrait épeler *Mardu*) est le dieu éponyme des nomades sémitiques du Nord-Ouest, que l'on appelait *Amurru* en akkadien (II, § 10). Il nous reste à son sujet un mythe assez rafraîchissant, en sumérien, dont le texte cunéiforme, sur une tablette unique retrouvée à Nippur et copiée au cours du premier tiers du II^e millénaire, avait été publié par E. CHIERA, en 1934, sous le n° 58 de ses *Sumerian Epics and Myths* et présenté p. 15 ss. de ses *Sumerian Religious Texts*. Il n'a pas été l'objet, encore, d'une édition et d'une étude critiques; mais S. N. KRAMER, après en avoir tracé un court résumé aux pages 98 s. de sa *Sumerian Mythology*, en a préparé une transcription et une traduction sérieuses, pour le présent ouvrage. Le texte du poème n'est pas facile, et bien des allusions nous en échappent; en outre, quelques méchantes lacunes défigurent le dernier tiers de la tablette. Mais la suite de ce court récit de 142 lignes n'en reste pas moins suffisamment intelligible.

La cité de Ninab,
cadre de l'histoire

- 1 *Ninab existait; Girtab, pas encore!*
Le Diadème-seigneurial existait;
La Couronne-royale, pas encore!
La noble Verdure existait;

Les nobles Cèdres, pas encore !

Le digne Sel existait ;

La digne Herbe-à-potasse, pas encore !

- 5 *Mais comme montes et [saillies] existaient,
Ainsi que mises bas en pleine campagne,
C'est toi, Ninab (?), qui fus le progéniteur
des Cèdres,*

Le progéniteur des Cèdres brillants,

Toi, l'ancêtre des Arbres-mes,

Toi, le père-et-la-mère des Cèdres-blancs,

La propre souche (?) des Cyprés.

Car il y avait, en ce temps-là, entre toutes les

Un pays princier : villes,

- 10 *Et, parmi toutes les villes,*

(Ce) pays princier, (c') était Ninab !

Son prince était Lyretambourtambourin (?)¹

Avec, pour épouse [...], appelée [...],

Et son enfant [...], qui l'accompagnait (?),

Avait nom [...]

Des semi-nomades
d'alentour la fré-
quentaient

- 15 *Vivaient alors, aux abords de la ville, des
porte-guna (?) —*

Des « porte-guna » vivaient aux abords de Ninab !

*Et ces « porte-guna » y venaient faire leurs
dévotions*

Et y sacrifier des agneaux au lieu et place

Un jour, le soir venu, d'hommes (?).

L'un d'eux :
Martu, qui y tra-
vaillait, recevait par
erreur la paie d'un
homme marié

- 20 *Lorsqu'on se rend au lieu-de-la-paie (?),*

Devant le dieu X²

On distribuait des pains aux travailleurs (?) :

*Qui avait une épouse recevait en ration deux
pains ;*

Qui avait aussi un enfant en recevait trois ;

Mais qui n'était encore que célibataire,

En recevait un seul.

- 25 *Or, Martu, célibataire, en reçut deux.*

Il s'en fut alors trouver sa mère et génitrice,

Il entra chez elle, et lui dit :

« Dans ma localité, comment se fait-il

Que mes amis aient des épouses,

Que mes compagnons aient des épouses,

- 30 *Et que, dans ma localité, entre tous mes amis,*

Moi seul, je n'en aie pas ?

1. En sumérien : tigi.uba.ala, nom évidemment artificiel et dont la portée nous échappe : une pincée d'humour ou de raillerie n'en est peut-être pas absente.

2. Ici et à la ligne // 36, le signe que j'ai marqué X est indéchiffrable.

Je n'ai ni épouse ni enfants,
 Et pourtant j'ai reçu [...]
 La même ration que mes amis mariés;
 J'ai obtenu autant que mes compagnons qui
 ont une épouse!»

Un autre jour, le soir venu,
 35 Lorsqu'on se rend au lieu-de-la-paie (?),
 Devant le dieu X (?)
 On distribuait des pains aux travailleurs (?) :
 Qui avait une épouse recevait en ration deux
 pains;
 Qui avait aussi un enfant en recevait trois;
 Mais qui était encore célibataire,
 En recevait un seul.

Ainsi comprend-il
 qu'il doit prendre
 femme, et sa mère
 le conseille

40 Or, Martu, célibataire, en reçut deux!
 Il s'en fut donc encore trouver sa mère et
 Il entra chez elle et lui dit : génitrice,
 « Choisis-moi une épouse, ma mère,
 Et je t'apporterai mes rations de pain ! »
 Sa mère et génitrice [répondit] à Martu :
 45 « [Mon fils], je vais te faire mes
 Reçois-les! recommandations :
 [Écoute] ce que j'ai à te dire :
 Prends toi-même une épouse, où que ce soit —
 Prends une épouse où tu voudras
 [...] ma rigueur (?) exigeante (?) :
 [...] une jeune servante !

À la recherche
 d'une épouse, il
 assiste à une fête
 en ville

50 Parmi les tiens qui vivent aux abords de la ville,
 Il y en a qui se sont édifié des maisons;
 Parmi tes compagnons [...],
 [Il y en a qui se sont creusé (?)] des puits ! »
 Adonc, Martu, lui qui [...].
 Or, un jour, en ville, en la ville, fut décidée
 une fête —
 Une fête fut décidée en la ville de Ninab.

Le dieu Numušda
 et sa fille sont
 présents

55 « Venez, amis ! Allons-y ! Allons-y !
 Allons-y ! Allons-y !
 Rendons-nous aux estaminets (?) de Ninab ! »
 Numušda assistait aussi à la fête.
 [Étaient également présentes] sa fille préférée
 Adnigkidu,
 Ainsi que son épouse [...], la gracieuse
 Namrat !

60 En ville résonnaient les quatre émouvants
 gongs de bronze,

Et retentissaient, en écho, les Sept Tambours!
Le [...] « officiant », revêtu seulement d'un

pagne (?),
Présentait [...] à Numušda, dans le sanctuaire (?),
Et, dans le temple de Ninab, lui [...].

65 (Martu,) émerveillé, arriva donc à Ninab,

Où la fête battait son plein —

Il arriva tout émerveillé à Ninab

Où la fête battait son plein!

Lorsque l'« officiant » se rhabilla (?),

Tandis qu'au temple de Ninab on se livrait

Au pugilat et à la lutte,

Martu, dans la grand-cour,

70 Accourut [prendre part au tournoi (?)].

Cherchant à affronter de puissants [adversaires],

À provoquer de vigoureux [rivaux].

Martu accourut donc en la grand-cour,

Et, depuis le [...], il terrassa [...]:

75 Il emplit la grand-cour de chocs et

d'empoignades :

Si bien qu'il répandit partout les « cadavres »,

Dans la grand-cour de Ninab.

Charmé par Martu, Numušda

Lui offrit de l'argent : mais il n'en voulut pas!

Il lui présenta des pierres-fines :

Mais il n'en voulut pas!

Martu prend part
au tournoi, et il
gagne

Numušda veut le
récompenser : il lui
demande sa fille

80-133 : Le texte est largement détruit sur cette cinquantaine de lignes; il en surnage assez pour nous laisser entendre qu'à ces biens somptueux, Martu, à la recherche d'une épouse, préfère demander à Numušda sa fille. L'essentiel de cette démarche est marqué dans ces quelques lignes encore lisibles : —

82 « Ton argent et tes pierres-fines, à quoi me
mèneraient-ils ?

Non! Mais ce que je veux,

C'est épouser Adnigkidu, ta fille! »

Numušda accepte

— La suite est entrecoupée et inintelligible. Mais le point capital en émerge, semble-t-il, dans les vers :

103 « Eh bien! [je t'accorde (?)] Adnigkidu [...],

104-109 [...] ma fille!

110 Oui! Je t'accorde Adnigkidu!

111-126 : étaient apparemment consacrés aux préparatifs de mariage : fort dévastés, ils laissent entrevoir de nombreux objets d'or qu'Anciens et officiels de Ninab apportaient en vue de la célébration, et pour rendre hommage à leurs dieux. Lorsque le texte est à nouveau lisible, il semble qu'une amie de la future cherche à la décourager. —

Une amie de la future cherche à la détourner de cette union

127 *Un jour, pourtant, avant que fût conclue l'affaire,*
[Une jeune compagne d'Adnigkidu lui dit] :

— Son discours est d'abord obscurci de lacunes. Elle paraît cependant procéder en faisant un portrait de l'inculte *Martu* et dépeignant les mœurs barbares de ces nomades dont il fait partie et qui ne mènent pas la vie raffinée des citadins : —

129 [«]Lui qui est errant et adversaire de [...];
130 Qui [...] les temples des dieux [...];
Révolutionne [...];
S'habille de peaux de moutons (?) [...];
Demeure sous la tente, au vent et à la pluie [...];
N'offre pas de sacrifices (?);
[Vagabonde] en armes dans la steppe;
135 Y déterre des truffes¹; ne sait pas "plier le
Mange la viande crue; genou" (?);
Passe sa vie sans maison,
Et, quand il meurt, n'est pas enseveli selon
les rites!
Comment pourras-tu, mon amie, épouser ce
Martu ? »

Mais elle est décidée

Envoi

140 *Mais Adnigkidu répliqua à sa jeune compagne :*
« Malgré tout, j'épouserai Martu ! »
Ohé! Ohé! pour Ninab.

3. Il y a dans ce récit des traits archaïques qui en font remonter la substance, et plus d'un détail, bien avant la fin du III^e millénaire. Il se rattache à ce secteur de la mythologie, qui entend rendre raison de phénomènes importants, non de la nature des choses,

1. Aujourd'hui encore, en Syrie et en Iraq, les Bédouins, notamment, ramassent et vendent aux citadins, pour leur consommation, en janvier-mars, les fades truffes du désert (*kême*), lesquelles portent toujours le même nom qu'en akkadien (*kam'atu*; en sumérien *gurun.kur* : « produit de la steppe », où on les trouve en effet).

mais de l'histoire des hommes. Au cours du dernier tiers de ce millénaire, des semi-nomades de souche sémitique, localisés dans ce que l'on appelait en Mésopotamie le « Haut-pays » (Moyen Euphrate, bassins du Balîḥ et du Ḥâbûr, à l'est d'Alep), plus précisément dans la région de l'actuel Djebel Bišrî, sont venus peu à peu se rapprocher des sédentaires riches et raffinés des cités mésopotamiennes et se mêler à eux (voir déjà II, § 10 ; 6 : 131 s., et 248 s. ; et VIII, §§ 11 et 15) : on les appelait donc, en sumérien, les Martu, ou Mardu, en akkadien les *Amurrû* — terme qui signifie « occidentaux ». Ils ont pu procéder en masse et par ruées belliqueuses, razzias ou invasions ; mais ils semblent avoir plus volontiers cherché aussi, par groupuscules, une pénétration pacifique, plus lente et plus sûre, par voisinage, bon voisinage, symbiose et finalement assimilation aux citadins, auprès desquels ils étaient venus s'installer d'abord, à la façon de nos romanichels — qui, eux, sont réfractaires à la fusion. Peu avant le milieu du II^e millénaire, on gardait conscience du fait que, s'ils constituaient une composante essentielle de la population, il se distinguaient de la couche sémitique plus ancienne des « Akkadiens » (II, § 3). C'est une telle fusion que le mythe a voulu expliquer, voire légitimer.

Il réduit donc les Martu à la personne de leur dieu éponyme, qui partage leur genre encore rudimentaire de vie (128-138) et est venu, comme eux, s'installer aux abords des villes (15 s. ; nous ne comprenons plus le trait par lequel le texte semble les définir : « porteurs-de-guna » ; s'agit-il d'un vêtement ? d'une coiffure typique ?), quitte à se mêler à leurs habitants, jusqu'à fréquenter leurs temples (17 s.) et prendre part à leurs festivités (53-80 s.), non moins, si nous entendons bien le passage difficile 19-25 // 34-40, que s'en faire embaucher comme journaliers. Les événements que veut rapporter le mythe remontent loin : à un de ces « commencements » qu'affectionnaient les auteurs de ces sortes de récits, un temps fort reculé, où, si « seigneuries » et « principautés » (cités-États) avaient été instituées déjà, il n'y avait pas encore de « royautes » et de « royaumes » (2 ; et cf. 9-11), et nombre de traits culturels n'étaient pas encore introduits — en particulier, semble-t-il, importation et usage des bois « précieux » et surtout résineux (3). C'est peut-être en inaugurant un tel commerce que la ville qui sert de cadre à la présente histoire : Ninab (autrement inconnue, mais que l'on entrevoit ici — 1 — localisée non loin de la Girtab parfaitement historique, au sud de Babylone (peut-être faut-il la rapprocher de Kazallu : cf. § 4 et IX, § 35) était devenue fameuse et opulente (6-14).

4. *Martu*, célibataire, et stipendié comme les autres journaliers de la ville, reçoit à deux reprises, évidemment par erreur (19-25 et 34-40), pour sa paie, la ration en bonne règle attribuée aux hommes mariés. Il y a des chances que, dans l'esprit du pays et du temps,

il ait pris ce curieux hasard réitéré pour un avertissement du Ciel, un présage, qu'il lui faudrait, lui aussi, prendre femme (28-32 et 43 s.). Sa mère, à qui il va demander de lui choisir une future¹, l'encourage plutôt à la trouver lui-même, ratifiant par avance son choix (45-48; 49, incomplet, n'est pas clair) et n'excluant pas qu'il aille alors jusqu'à abandonner son existence foraine pour se sédentariser carrément, par son mariage, comme l'ont déjà fait d'autres de ses congénères (50 s.).

Sur ces entrefaites, on annonce une festivité à Ninab, et tout le monde y conflue. Parmi eux — un peu comme le prince local qui serait venu prendre part aux ébats de son peuple —, le dieu *Numušda*, évidemment le souverain surnaturel de la cité, divinité antique, traditionnellement rattaché, avec son épouse *Namrat* (« la Brillante », nom akkadien), qui figure également ici (59), à la ville de Kazallu (le trait soulignerait-il que Ninab n'était qu'une autre dénomination de cette dernière : cf. § 3 ?), le dieu *Numušda* est venu en famille assister au gala ; il est accompagné de sa fille *Adnigkidu*, quasi inconnue, mais dont une nomenclature des dieux a gardé trace. *Martu*, qui s'était rendu, lui aussi, à la fête (65 s.), participe aux jeux et compétitions qui suivent la cérémonie religieuse (60-64; 66-70) : à la lutte, il surpasse et vainc tous ses adversaires (71-76). Si bien qu'il attire l'attention de *Numušda*, lequel veut le récompenser (77 s.). Mais il refuse argent et pierres fines et préfère demander tout net la main de la fille du dieu (83) ; et, en dépit de la dégradation de cette partie de la tablette, nous comprenons que *Numušda* accepte (103 et 110). Les quinze lignes qui suivent, emportées, devaient conter les préparatifs de la noce. Le dernier épisode, le plus significatif sans doute, est pourtant assez bien préservé : une compagne de la jeune *Adnigkidu* cherche à la décourager d'accepter pour mari un tel rustre, en lui faisant un tableau de la vie fruste et primitive que, précisément en tant que *Martu*, il est habitué à mener : passage du plus haut intérêt, qui se recoupe avec quelques autres, nous révélant comment, dans le pays, on voyait ces « barbares » (129-139)². Mais *Adnigkidu* — on n'explique pas pourquoi : par amour ? — n'en est pas ébranlée, et le récit finit en nous laissant entendre que ce mariage se fera bel et bien (140 s.), avant d'applaudir, en une sorte de bref « envoi », la ville de Ninab, théâtre d'un aussi heureux événement.

5. Ainsi, moyennant ce mythe, au ton léger, au style alerte du conte, et qui transpose à peine une aventure de tous les jours (d'où,

1. Ici encore, et bien qu'il s'agisse du futur (comp. VII, § 14), c'est la mère qui semble mener les opérations préparatoires au mariage ; mais, à la différence de 2 (*ibid.*), la main de l'épousée est demandée au père.

2. Textes rassemblés, traduits et commentés par J. S. COOPER, *The Curse of Agade*, p. 30 s.

à la fois, sa fraîcheur et son extrême intérêt historique et anthropologique), pouvait-on comprendre pourquoi et comment, *sur le plan ethnique*, les semi-nomades hanteurs du pays, et en particulier les Martu, ancêtres de toute une moitié, pour le moins, de la population locale à partir de la fin du III^e millénaire, avaient pu s'intégrer aux sédentaires de vieille souche : par des mariages, qui leur faisaient obligatoirement abandonner leur propre genre de vie, leurs congénères et leur parentèle, pour entrer dans leur famille alliée et en prendre les mœurs¹ — car il faut bien sous-entendre, ici, que, dans de tels cas, contrairement à la coutume mésopotamienne, ce n'était point *la* mariée qui quittait sa famille pour entrer dans celle de son époux, mais ce dernier qui, précisément parce qu'il passait du semi-nomadisme à l'état sédentaire, se transplantait en la famille de sa femme — ; *sur le plan économique*, comment et pourquoi de tels barbares, incapables de jouer, comme tels, dans la société sédentaire, un autre rôle que de journaliers, avaient été introduits dans un groupe assis et d'une culture largement supérieure ; et, *sur le plan religieux*, enfin, comment et pourquoi une divinité d'origine étrangère avait été acceptée et admise dans le panthéon indigène : de fait, à dater du dernier tiers du III^e millénaire, le dieu *Martu* / *Amurru* était, en Mésopotamie, fût-ce au deuxième rang, l'objet d'un culte assidu, à la fois populaire et officiel.

26. Nergal et Ēreškigal

6. De ce mythe, dont les protagonistes sont les souverains du Royaume des Morts, il nous est resté, en langue akkadienne, deux présentations au canevas identique, mais de développement assez différent. L'une est fournie par une tablette du milieu du II^e millénaire ; l'autre par deux manuscrits de la première moitié du I^{er}.

7. A. La *version « ancienne »* est plus courte : elle faisait en tout 88 lignes (avec quelquefois plus d'un « vers » à la ligne), sur une tablette unique (probablement un exercice scolaire), recouverte dans le célèbre fonds cunéiforme d'el-Amarna, en Égypte (XV^e siècle avant notre ère — voir J. A. KNUDTZON, *Die El-Amarna Tafeln*, 1915, I, n° 357 ; apographié dans O. SCHROEDER, *Vorderasiatische Schriftdenkmäler der königlichen Museen zu Berlin*, 12, 1915, n° 195). Il y a des chances que le texte qui s'y trouve enregistré remonte, directement ou non, à l'époque paléo-babylonienne, autour de 1700. Le revers de la tablette est assez bien conservé, à part quelques cassures restreintes ; en revanche, et c'est le cas d'au

1. Le cas de *Nergal*, plus loin, est analogue.

moins une des deux autres pièces littéraires du même ensemble, les vers n'y sont plus séparés, chacun sur sa ligne, comme si le copiste, novice, craignant de n'avoir plus assez de place, ou peut-être pressé d'expédier son travail, s'était quelque peu négligé ; la même cause expliquerait un certain nombre de raccourcis ou d'omissions vraisemblables, en particulier au tournant de la face au revers. À peu près indemne de ces imperfections, parfois fâcheuses pour l'intelligence du texte, la face, elle, est marquée de méchantes cassures qui nous dérobent des épisodes entiers du récit, dont, toutefois, le sens général est imaginable, ou à travers la suite, ou par comparaison avec la *version « récente »*, là où celle-ci nous est secourable.

Nergal offense
Éreškigal en la per-
sonne de son
délégué

- 1 *Un jour, sur le point de festoyer,
Les dieux expédièrent un courrier
À Éreškigal, leur sœur :*
*« Nous autres, nous ne pouvons descendre
auprès de toi,*
- 5 *Et toi, tu ne peux monter jusqu'à nous.
Dépêche-nous quelqu'un prendre ta part du
festin ! »*
*Elle dépêcha donc, à ces fins, Namtar, son page.
Arrivé aux cieux, tout là-haut, Namtar
Fut introduit [en la salle où] les dieux
Étaient assis à table (?).*
- 10 *Avec empressement [... (?)], ils saluèrent
Le délégué de leur puissante sœur.*

12-24 : texte dévasté. C'est ici qu'à en croire la suite, et l'autre version, *Nergal* refusait de se lever, par déférence, devant *Namtar*, portant ainsi une grave insulte à la majesté de celle qui l'avait délégué. Un débris de vers (15) nous le montre « en larmes et sanglotant » : sans doute, en se retirant, *Namtar* avait-il formulé des menaces. Toujours est-il que le coupable, effrayé des suites possibles de sa gaminerie, recourait à *Éa* pour le tirer de ce mauvais pas. Et *Éa* lui conseillait d'abord de se rendre méconnaissable en se rasant la tête. Entre-temps, *Namtar* avait rapporté l'affront à sa maîtresse, qui lui donne ces ordres :

Éreškigal réclame
le coupable pour le
mettre à mort

- 25 *« Va, [de la part (?)] de leur sœur (?),
Les informer de ma décision que voici :*
*« Où est [le dieu q]ui ne s'est point levé
De[vant] mon [dé]légué ?*

Expédiez-le-moi, que je le mette à mort (ana
Car je le veux tuer!'' » mûti)!

Namtar s'en fut donc parlementer avec les
dieux,
Et ceux-ci, l'ayant convoqué, discutèrent avec
lui [...] :

- 30 « Cherche bien, et quand tu auras repéré
Le dieu qui ne s'était pas levé devant toi,
Appréhende-le pour l'emmener à ta maîtresse ! »
Et Namtar de les passer en revue. Le dernier
était tête rase :

« Je ne reconnais point là le dieu

Qui ne s'était pas levé devant moi ! »

[Et il par|tit [faire] son [ra]pport (à Éreškigal) :

- 35 « [J']ai examiné tous les dieux, Madame,]

[Je] les [ai pas]sés en revue.

[Entre eux tous (?),] le dernier [était tête rase] ;

Mais je n'ai pas reconnu

[Le dieu qui ne s'était pas levé devant moi] ! »

[Éreškigal ouvrit alors la bouche, prit la parole

[Et dit à] son [dé]légué :

- 40 [Eh bien ! tu retourneras le chercher (?) chaque
mois (?) ! »

41-42 : sont lacunaires : impossible d'y retrouver un
sens suivi ; on dirait que le copiste a sauté ou quelques
mots, ou quelques vers. —

Inquiet, Nergal
demande aide à
Éa, qui lui con-
seille de se rendre
en force trouver la
souveraine d'Enfer

rev. Ainsi pleurait (Nergal) devant Éa, son « père » :

- 45 s. « Quand elle [me] verra, elle ne me laissera
pas vivant !

— N'[aie] pas peur, (répondit Éa) :

Je vais te donner quatorze [gardes (?)],

Pour t'accompagner [en Enfer] : [...]. [...],

[...], Foudroyeur,

Sbire, Espion, Pourchas (?), Asthme (?)

[Hau]t-ma[l, Vertige, Attaque,

Somnambulisme,]

- 50 Fièvre et Infection [...],

Qui [feront route] avec toi ! »

[Quand il fut arriv]é à la porte d'Éreškigal,

Il appela : « Portier ! [ouv]re ta porte !

Dépose la cheville, que j'entre :

Je suis envoyé à Éreškigal, ta maîtresse ! »

- 55 Le portier s'en fut donc annoncer à Namtar :

Il arrive en
Enfer et y est
introduit

« Sois mon époux (muti), et je serai ta
femme!
Je te mettrai en possession de la royauté sur
l'Enfer!
Je te délivrerai la *Tablette-du-Savoir*¹!
85 Te seras le Seigneur, moi la Dame!
Lorsque Nergal l'eut entendue parler ainsi,
Il la prit dans ses bras et essuya ses larmes :
« Ce que tu avais voulu faire de moi, depuis
des mois,
(Le voici), à présent, bel et bien réalisé! »

8. B. La version « récente », environ cinq fois plus étendue, et assez divergente dans sa façon de voir les choses, est rapportée par deux témoins. Le plus large, retrouvé à Sultantepe en 1951/1952 et publié dès 1957 dans O. R. GURNEY- J. J. FINKELSTEIN, *The Sultantepe Tablets*, I, pl. XXX ss., n° 28, puis transcrit, traduit et commenté par O. R. GURNEY en 1960, dans son article *The Myth of Nergal and Ereškigal (Anatolian Studies, X, p. 105 ss.)*, provient, comme les autres documents de ce site, d'un fonds de bibliothèque privée du VII^e siècle avant notre ère. C'est une tablette à trois colonnes par face, dont chacune, en son intégrité, devait porter entre 65 et 75 lignes, ce qui, pour le poème entier, donnerait aux alentours de 400 vers. Le quart en est perdu sans remède, et une soixantaine de lignes, seulement, nous sont arrivées intactes. Mais, comme toujours, les répétitions et reprises sans nombre de passages entiers permettent de restaurer à coup sûr une bonne moitié du texte original. L'autre manuscrit, exhumé plus récemment encore, en 1969, à Uruk, et plus jeune de deux ou trois siècles, semble avoir appartenu, lui aussi, à la collection d'un lettré. On en trouvera le cunéiforme, transcrit et traduit, au tome I de H. HUNGER, *Spätbabylonische Texte aus Uruk* (1976), p. 122 s. et 17 s., n° 1. La Tablette ne présentait que deux colonnes par face et, le haut et le bas en ayant été emportés, seule nous reste la partie centrale du récit, parallèle aux colonnes II-V de celle de Sultantepe, dont elle complète et restitue à plus d'une reprise la teneur : c'est, à quelques variantes près, exactement le même texte. Voici ce que l'on peut tirer du tout.

1 : Sur la trentaine de lignes mutilées ou absentes en tête de la colonne, entre 15 et 20 reproduisaient,

1. Certainement identique à la « Tablette-aux-destins », emblème et talisman du pouvoir souverain : voir notamment IV, § 8 et X, § 20, et p. 166, n. 1.

curieusement, un hymne, en akkadien, à la déesse *Bawa/Baba*¹, apparemment sans le moindre lien avec le mythe subséquent. Le début de celui-ci est perdu : l'annonce du festin des dieux, sans doute ; ce qui suit est d'abord restitué sur 11 lignes (grâce au parallèle, 25 ss.)

Le banquet des
dieux et leur mes-
sage à Éreškigal

- 1' [Anu ouvrit la bouche, prit la parole
Et adressa ces mots à Kakka, son courrier :
« Kakka ! Je vais t'expédier au Pays-sans-retour,
Dire à Éreškigal, la Dame de l'Enfer :
"Toi, tu ne peux monter ici-haut :
5' Tu ne viendras donc pas, cette année !
Nous autres, nous ne pouvons descendre,
Et nous ne descendrons donc pas chez toi,
ces mois-ci !
Que vienne donc ton délégué :
Au dessert de la table, il recevra
Ce qui te revient du festin.
10' Tout ce que je lui remettrai,
Intégralement il t]e [le transmettra] !" »
Kakka dévala donc le long escalier du ciel²
Et, quand il arri[va à la porte d'Éreškigal, (il
« Ouv[re-moi] la porte, portier ! cria)]
— [Ent]re, [Kakka, (répondit le portier)] :
Te fass[e bon accueil] la porte ! »
15' Il fit donc passer au [divin] Kakka [la
première po]rte ;
Il lui fit passer [la seconde] porte ;
Il lui fit passer [la troisième] porte ;
Il lui fit passer la quatrième porte ;
Il lui fit passer la cinquième porte ;
20' Il lui fi[t passer] la sixième porte
Et il lui fi[t passer] la septième porte.
Arrivé dans le [vas]te préau d'Éreškigal,
Kakka se prosterna et ba[issa] le sol devant elle,
Puis il se releva et, cam[pé, s'ad]ressa à elle :
25' « [Ton] père Anu [m'a en]voyé te dire :
"Toi, tu ne peux monter ici-haut :

1. La même *Bawa/Baba* dont il a été question ci-dessus, X, § 5, 1°. On retrouvera plus loin, XII, § 48, un rassemblement analogue de textes disparates sur une seule tablette.

2. Cette expression — plusieurs fois reprise par la suite — évoque certainement la *ziquurra*, ou tour-à-étages, qui figurait dans le périmètre de chaque temple important et assurait le lien entre ciel et terre.

*Tu ne viendras donc pas, cette année !
 Nous autres, nous ne pouvons descendre :
 Nous ne descendrons donc pas chez toi, ces
 mois-ci !*

- 30' *Que vienne donc ton délégué :
 Au dessert de la table, il recevra
 Ce qui te revient du festin.
 Tout ce que je lui remettrai,
 Intégralement, il te le transmettra !'' »*
 Éreškigal ouvrit alors la bouche, prit la parole
 Et adressa ces mots à K[akka] :
 « Ô messager de notre père Anu, qui nous arrives,
- 35' *Tout va bien (?) pour Anu, Enlil et Éa,
 dieux suprêmes ?
 Tout va bien (?) pour Nammu et Nanše (?),
 divinités saintes ?
 Tout va bien pour l'Époux de la [D]ame du ciel ?
 Tout va bien pour Nin[urta, le tout-puissant]
 sur terre ? »¹*
 Et Kakka ouvrit la b[ouche], prit la parole
 Et adressa ces mots à Ére[ški]gal :
- 40' *« Tout va bien pour Anu, Enlil et Éa, dieux
 suprêmes !
 Tout va bien pour [Nammu] et Nanše (?),
 < divinités > saintes !
 Tout va bien pour l'Époux de la Dame du
 ciel !
 Tout va bi[en] pour Nin[urta, le tout-puissant]
 sur terre !
 [...] : pour toi aussi, que tout aille bien ! »*
- 45' *[Éreškiga]l ouvrit alors la bouche, prit la parole
 Et adressa ces mots à Namtar, son p[age] :
 « Nam[ta]r, mon pag[e], je t'envoie [chez]
 notre père Anu.
 Gri[mpe le l]ong [escalier du ciel].
 Au dessert de la table, tu recevras
 Ce qui me revient du festin].
 Tout ce que te re[mettra] Anu,*

Éreškigal délégué
 Namtar au ciel

1. Les raisons du choix de ces divinités, côte à côte avec la grande triade, nous échappent. *Nammu* serait la grande déesse-mère primordiale (7 : 17, 24, 29, 45 s. et VIII, § 20 s.) ; il n'est même pas sûr que *Nanše* (cf. 6 : 305 // 417 et VIII, § 15) soit ici mentionnée : le texte porte en réalité *Na.aš*, graphie inconnue et bizarre : faute du copiste ? Comme l'épithète de « Dame du Ciel » s'entend parfois de *Zarpanit*, épouse de *Mar-duk*, ce dernier serait ici évoqué ici, de cette manière curieusement oblique ? Et pour-quoi *Ninurta* ?

[Tu me le transmettras intégralement] ! »

50' [Et Namtar de grimper le long escalier du ciel]

Nergal ayant manqué de respect au délégué d'Ēreškigal, Éa le lui reproche

— Sont perdues une quinzaine de lignes à la fin de la colonne, et autant au début de la suivante : *Namtar*, arrivé au ciel, y était respectueusement salué par les autres dieux, tandis que *Nergal* refusait de s'incliner devant lui. Nous ne savons comment *Namtar* prenait la chose : peut-être allait-il aussitôt rapporter l'incident à sa maîtresse, qui se fâchait ? Quand le texte reprend, *Éa*, sans doute consulté par le coupable, anxieux des réactions de la Reine infernale, s'adressait à *Nergal* : —

11 : 16' [Éa ouvrit la bouche, prit la parole
Et adressa ces mots à Nergal] :

« [...] »

[Lorsque] *Namtar* est arrivé [...] »

[...] le chemin de [...] »

20' [Tous les dieux], d'un seul mouvement,
Se sont inclinés devant lui ;

[Même les dieux suprêmes], les maîtres des
destins :

[Parce que lui] détenait les Pouvoirs,
Les Pouvoirs [d'Ēreškigal]

[Et des divinités] qui siègent en En[fer] !

Pourquoi avoir refusé de t'incliner devant lui ?

25' [Moi, cependant,] je ne cessais de te cligner
de l'œil !

Mais tu faisais celui qui ne comprend pas :

[Tu demeureras...], les yeux rivés au sol !

— Dix lignes perdues de la mercuriale d'Éa. Puis *Nergal* répond (34' s.), mais nous ne savons pas ce qu'il disait : peut-être se proposait-il (les autres dieux l'y poussant ?) de descendre s'expliquer avec *Ēreškigal*, ce qui provoquait d'abord, de la part d'Éa, une réaction que le texte, abîmé, nous dérobe. —

Nergal doit descendre se présenter à la Reine infernale offensée. Éa lui marque les précautions à prendre pour ce périlleux voyage

39' *Lorsqu'il eut entendu cela, Éa se dit :*
« [...] envoyer. »

Puis il ouvrit la bouche, prit la parole
Et adressa ces mots à Nergal :

— Ici commence le fragment d'Uruk : quand il

introduit des additions notables à celui de Sulṭan tepe, dont je suis toujours l'ordre et la répartition des vers, on les trouvera précédées d'un U. —

- « Ô voyageur, si tu veux faire ce chemin (?),
 Empoigne d'abord ton glaive,
 Pénètre en la forêt des arbres-mès
 Et coupes-y des branches de mès, de "cèdre-
 blanc", de genévrier,
 45' Tailles-y des rameaux de kanaktu et de
 simbirru ! »
 U [Nergal], lorsqu'il l'eut ouï, prit sa hache
 U Et dégaina son coutelas : avec lui
 Il pénétra en la forêt des mès,
 Y coupa des branches de mès, de « cèdre-
 blanc », de genévrier,
 Y tailla des rameaux de kanaktu et de simbirru.
 < Suivant les indications (?) d' > Éa le
 Il en fabriqua un siège : Prince (?),
 Au lieu (de le plaquer) d'argent,
 Il le teinta de gypse (?);
 Au lieu de l'incruster de cornaline,
 Il le teinta de [...];
 50' Au lieu (de le plaquer) d'or,
 Il le bariola de lêru et de kalguqqû;
 Au lieu de l'incruster de lazulite,
 Il le teinta de zagindurû.
 Le travail achevé et le siège fini,
 Éa le rappela et lui donna ces directives :
 « Ô voyageur ! puisque tu veux [partir...],
 55' [Observe bien (?)] toutes les instructions
 [Que je te donne...(?)].
 Dès ton arrivée en Enfer, si l'on t'apporte un
 Refuse de t'y asseoir ! siège,
 Si un cuisinier t'apporte du pain,
 Refuse d'en manger !
 Si un chef t'apporte de la viande,
 Refuse d'en consommer !
 60' Si un sommelier t'apporte de la bière,
 Refuse d'en boire !
 Si l'on te présente un pédiluve,
 Refuse d'y tremper les pieds.
 Et si Éreškigal entre en la salle de bains
 Revêtue de [...],
 Et te dévoile son corps [...],

65' *Ne démontre point ton désir,
Comme cela se fait d'homme à femme.*

— Avant la fin de la colonne manquent une dizaine de lignes, dans lesquelles se cachait peut-être une réaction de *Nergal* aux avertissements d'*Éa*. Après quoi, il partait pour l'Enfer, et l'auteur semble ici transposer carrément le début d'*Istar aux Enfers* (18 : 1 s.), ce qui nous permet de restituer les trois dernières lignes de la colonne et les premières de la suivante :

*Nergal arrive en
Enfer, est reconnu
par Namtar et
conduit à Éreškigal*

74' *[Nergal se dirigea donc vers l'Enfer
Vers la Demeure obscure, la résidence d'Irkalla
La Demeure d'où ne ressortent jamais
Ceux qui y sont entrés,
III : 1 Par le Chemin à l'aller-]sans-retour,
[Vers la Demeure où les arrivants]
Sont déprivés de lumière,
[Ne subsistant plus que d'hu]mus, alimentés
de terre,
[Revêtus, comme des o]iseaux, d'un
accoutrement de plumage,
5 [Affa]lés dans les ténèbres, [sans jamais voir
le jour],
[... plein(s) (?)] de gémissements,
[... sanglotant (?)] comme des tourterelles.
[Lorsqu'il fut parvenu à la porte de l'Enfer],
Le portier ouvrit la bouche, [prit la parole]
Et adressa ces mots à Nergal :
10 « [Ô voyageur, attends devant (?)] la porte
Que j'aïlle faire mon rapport ! »
[Et, une fois rentré, le portier dit à Éreški]gal :
« [Madame ! U]n [voyageur] iso[lé] nous arrive :
[Je ne le connais pas (?)]. Qui peut l'i[dentifier] ?*

— Trois lignes perdues, après la fin de l'adresse du portier : *Éreškigal* le renvoyait à *Namtar*, son page ; et les trois premières lignes du discours tenu par ce dernier ont également disparu. —

17 *[« ...] : je l'identifierai !
[...] : je vais l'examiner par la porte
Et je ferai [mon rapport] à Madame (!) »*

1. Le copiste, distrait, a écrit « Monseigneur ».

- 20 Namtar s'en fut donc observer Erra
 De derrière le vantail :
 Son visage blêmit, comme un rameau coupé
 de tamaris,
 Et, tel un éclat de ros[eau], ses lèvres
 s'assombrirent !
 Il s'en revint donc et dit à sa [maî]tresse :
 « Madame ! s[îtôt que] tu m'eus expédié chez
 ton père,
 25 Lorsque j'entrai dans le préau d'[Anu],
 [Tous les dieux], respectueusement,
 Se sont inclinés devant moi !
 [Se sont inclinés] devant moi tous les dieux
 — [sauf lui !!].
 Et maintenant, le voici descendu en Enfer !... »

— Cinq lignes perdues. —

Éreškigal ouvrit alors la bouche, prit la parole
Et adressa ces mots à Namtar :

- 35 « Mon Namtar, sans ambitionner le Pouvoir-
souverain,
Tu aurais dû monter sur (mon) trône royal
Et gouverner la "Vaste-Terre" (infernale),
Et moi, j'eusse mieux fait de grimper (, à ta
Au ciel d'Anu, mon père, place.)
Prendre part au repas qu'il offrait
Et boire la bière qu'il présentait !
40 Allons ! Introduis ce dieu devant moi,
Namtar ! »

*Il lui fit donc passer la première porte,
Celle du portier;
Puis il lui fit passer la seconde, de Kišar;
Puis la troisième, d'Endašurimma;
Puis la quatrième, d'Enuruulla;
Puis la cinquième, d'Endukuga;
Puis la sixième, d'Endušuba;
Puis la septième, d'Ennugigi;
Et Nergal entra dans le vaste préau d'Éreškigal.
Il se prosterna et baisa le sol devant elle (et
lui dit) :*

- 50 « C'est ton père, Anu, qui m'a envoyé
comparaître devant toi.
Ainsi, prends place sur ce trône
Et juge-moi, assistée (?) des grands-dieux,

D'abord respectueux des recommandations d'Ēa

Des grands-dieux résidents de l'Enfer! »
 Aussitôt, on lui apporta un siège,
 55 Mais il refusa de s'y asseoir.
 Un cuisinier lui apporta du pain,
 Mais il refusa d'en manger.
 Un chef lui apporta de la viande,
 Mais il refusa d'en consommer.
 Un sommelier lui apporta de la bière,
 Mais il refusa d'en boire.
 On lui présenta un pédiluve,
 Mais il refusa d'y tremper les pieds.
 60 Alors Ēreškigal entra dans la [salle de b]ains,
 Revêtue d'[...]
 [...] et lui dévoila [son corps].
 [Mais lui] ne [démontra] point son désir,
 [Comme cela se fait d'homme à femme]

— Suit une première lacune de 10 lignes, avant la fin de la colonne ; et une autre, de 2 ou 3, en tête de la colonne suivante : Nergal s'expliquait-il sur ses refus, ou commençait-il à faiblir ? Toujours est-il qu'à la reprise du texte, il succombe : —

il succombe aux charmes d'Ēreškigal

IV : 4 [En entendant (?)] cela, Nergal [...].
 Mais elle, [entrée] en la pièce [...],
 [Dépouilla (?)] ses vêtements
 [Et lui dévoila son corps].
 Lui, alors [de démontrer son désir],
 Comme cela se fait d'h[omme à femme]
 Et saisis, [l'un et l'autre,] d'une [mutuelle]
 passion,
 10 [Ils se précipitèrent] au lit [avec fougue] !
 Un premier jour, un second jour,
 [Ēreškigal et Nergal/Erra] dormirent donc
 (ensemble) ;
 [Un troisième] , un quatrième jour, de
 même ;
 De même, [un cinquième], un sixième jour.
 [Mais, quand vint le septième] jour,
 15 Nergal, n'ayant plus [...]
 Ôta [...] et dit à Ēreškigal :
 « Laisse-moi (partir), [ma] sœur [...]
 Ne sois point bouleversée [...]
 Je pars, [mais je reviendrai (?)] en Enfer ! »
 20 Elle, pourtant, son [visage] était sombre [...].

Il la quitte, mais la laisse amoureuse de lui et espérant son retour

[Nergal s'en ffit donc tout dro[it à la porte
de l'Enfer]

Et adressa ces mots à .../au] portier :

[« Éreškigal, ta m]aîtresse, [m'a donné mission] :

« Je [t'envoie, m'a]-t-elle dit, [au ciel] d'Anu,
mon père ! »

- 25 Aussi dois-je librement [porter] ce message
[... (?)]. »

Et Nergal de grimper [le long escalier du ciel].

[Lorsqu'il parvint] à la porte d'Anu, En[lil et Éa],

Ceux-ci, [l'ayant aperçu, dirent] :

« Voilà le "fil[s d'Iš]tar (?) " [qui nous revient !]

- 30 [Éreškigal] va le rechercher [...]

Éa, son père, [devrait l'asperger] d'Eau du
P[uits],

Et c'est devenu [chauve], bigle et st[ropiat]

Qu'il siégera (sans risque)

< En > l'Assemblée plénière des dieux ! »

Éreškigal, cependant [...]

[Entrée (?) en la salle de bains [...]

- 35 [...]

[...] son corps [...]

Elle cria [...]

Son (?) trône [...]

« [Asperge la Maison] d'eau [pure...] »

- 40 As[perge] la Maison d'eau [pure...]

Aspe[rge] la Maison d'eau [pure...]

[En compa]gnie (?) des deux filles

Des dieux X et Enmešara¹ :

Asperge [...]

[Car l'envoyé] de n[otre p]ère Anu, une fois
de retour,

- 45 Mangera [notre pain] et boira de notre [eau] ! »

[Namtar], ayant alors ouvert [la bouche], prit
la parole

Et adressa < ces mots > à Éreškigal, sa
maî[tresse] :

« Mais cet envoyé d'Anu, qui nous était venu,

U A disparu avant le point du jour ! »

U Alors, [Éreš]kigal poussa un cri terrible,

Et, [de] son trône, se jeta sur le sol :

De ses yeux, les larmes pleuvaient,

Au ciel, pour qu'il
ne soit pas identi-
fié et repris, Éa le
rend mé-
connaissable

Éreškigal, le
croyant parti pour
peu de temps, pré-
pare son retour

Namtar la
détrompe. Aussi le
charge-t-elle
d'aller, avec des
menaces, le récla-
mer aux dieux du
ciel

1. Le premier de ces noms divins est indéchiffrable. Pour le second, voir encore
XVI, § 6.

Je n'ai jamais connu les danses des adolescentes,
Je n'ai jamais connu les gambades des jeunes
filles!

Ce dieu que vous nous aviez envoyé

Et qui m'a fait l'amour,

Ah! puisse-t-il revenir dormir avec moi!

25 Renvoyez-le-nous, pour qu'il soit mon 'époux',

Et qu'il reste avec moi jour et nuit!

À présent, me voici souillée et impure,

Impropre à siéger au tribunal des

grands-dieux,

Des grands-dieux résidents de l'Enfer!

Si vous ne le renvoyez pas,

<En vertu des Pouvoirs de l'Enfer, la

Grand-Terre>¹,

Je ferai remonter [les morts] dévo[rrer les v]ivants,

30 Et les morts [surpasseront en no]mbre [les
v]ivants!'" »

Éa ouvrit alors la bouche, prit la parole

Et adressa ces mots à Namtar :

« [Entre], Na[mtar], dans le pré[au d'Anu,

Rechercher et emmener le dieu que tu

réclames (?) ».

Sitôt Namtar ent[re] da[ns le préau d'An]u,

35 Tous les [dieux], respectueusement,

S'inclinèrent devant lui —

S'incl[in]èrent devant lui

Les dieux du ciel et les dieux] de la terre!

Vers un premier d'entre eux [il se dirigea],

Mais ne reconnut pas celui qu'il recherchait;

Il se [dir]igea vers un second, un troisième,

Mais ne le reconnut pas davantage...

Et Na[mtar] de repartir dire à sa maîtresse :

40 « Madame, quand tu m'as envoyé [chez

A]nu, ton père,

Je n'ai remarqué, Madame, qu'[un dieu

Cha]uve, bigle et stropiat [...],

Assis dans l'Assemblée plénière des dieux!

— Va, (répondit Éreškigal), em[pare]-toi de lui

Et amène-le-moi : c'est lui!

Son père Éa l'aura aspergé d'Eau du Puits,

45 Et devenu ainsi chauve, bigle et stropiat [...]

Quand il fait part
de son échec à
Éreškigal, elle
comprend qui était
Nergal et renvoie
Namtar le chercher

1. Vers apparemment oublié par le copiste, décidément négligent, comme on le voit, en particulier, à l'omission d'autres syllabes ou vocables entiers : I : 41'; II : 49'; IV : 32; 47, etc.

[Et Erra fi]xa en son cœur [les paroles d'Éa].
 [Il...] graissa sa corde et tendit son arc,
 Puis [i]l dévala le [lo]ng escalie[r du Ci]el.
 Quand il fut a[rriv]é à la p[or]te d'Éreškigal :
 20 « Ou[vre-moi] la porte, Portier » (cria-t-il).
 Mais le Portier suspendit à la porte le siège
 de Nergal,

Sans le lui laisser emporter;
 Le deuxième portier fit de même pour son/sa
 Le troisième, pour son/sa [...]; [...];
 25 Le quatrième, pour son/sa [...];
 Le cinquième, pour son/sa [...];
 Le sixième, pour son/sa [...];
 Et le septième, pour son/sa [...].
 Il pénétra alors dans le vaste préau d'Éreškigal,
 30 Se dirigea vers elle en souriant,
 Et la prit par son châte.
 Il [la fit descendre (?)] de [son trône],
 La serrant par ses cheveux en boucles,
 De tout l'am[our] qu'il avait pour elle en
 son c[œ]ur!

35 Et ressaisis, l'un et l'autre, d'une mutuelle
 passion,
 Ils se précipitèrent au lit avec [fougue]!
 Un premier jour, un second jour,
 La reine [Éreškigal et Er]ra dormirent
 ensemble!

Un troisième jour, de même¹!
 De même un quatrième j[our]!
 40 De même un cinquième j[our]!
 [Un sixième jour], de même.
 [Et quand le septième jour] fut venu,
 [Anu ouvrit la bou]che, prit la parole
 Et adressa ces mots à [son page Kakka] :
 45 « [Kakka], je vais t'expédier [au Pays-sans-
 retour],
 [À la Demeure d'Éreškigal], qui réside en
 Enfer,

Pour lui dire :
 "[Ce dieu] que je t'ai envoyé,
 [Qu'il reste avec toi] à jamais!
 [...] d'En-haut
 50 [...] d'En-bas..." »

Il traite Éreškigal
 avec amour

Anu autorise Ner-
 gal à demeurer à
 jamais auprès
 d'Éreškigal

1. Voir déjà ci-dessus, p. 264, n. 1.

— Au bas de la tablette manquent à peu près 12 lignes, desquelles il faut sans doute mettre à part la moitié pour le colophon. Le discours d'*Anu* ne s'y poursuivait donc guère, et peut-être une sorte de bref « envoi » ou un « titre » terminait-il le poème. —

9. Bien qu'il soit impossible, comme à peu près toujours, à travers l'époque de rédaction, voire la graphie, l'orthographe et même la langue de chacun de ces manuscrits, de rien supputer du temps où l'on en avait créé l'original, et encore moins calculé le mythe qu'il consigne, il y a des chances que les documents de Sultantepe et d'Uruk — par ailleurs presque contemporains et d'une teneur identique — nous transmettent une œuvre au moins accommodée à un goût que nous savons plus tardif, avec sa prolixité, ses tournures, ses fioritures et ses répétitions perpétuelles, alors que la tablette d'el-Amarna — même mal copiée et amputée comme nous l'avons — est plus proche de la vigueur et de la concision paléo-babyloniennes du style. Mais, écartée cette insoluble question des « origines », le fait important, c'est qu'il y a bien là, comme pour *Inanna/Istar aux Enfers* 14, 18 (IX, § 54 s.), deux versions, c'est-à-dire deux traitements littéraires différents d'un seul et même canevas mythologique.

Pour commencer par celui-ci : on voulait, de toute évidence, y expliquer comment *Nergal* avait été promu souverain des Enfers. Il semble avoir couru, dès le III^e millénaire, touchant l'idée que l'on se faisait de l'autorité suprême sur le Monde inférieur, deux grandes traditions, au moins. La première l'attribuait à un dieu, poliade de la ville de Kutû/Kutha, en laquelle il était vénéré, en son temple du nom de Meslam : on l'appelait donc, en sumérien, tantôt *Lugal.Meslam* (1 : 90 s. et VII, § 5), « Roi du Meslam », ou bien *Meslam.ta.è.a*, « (Celui qui) sort du Meslam » (comp. 1 : 90) ; tantôt *Nergal*, ou plus exactement quelque chose comme *Nè.eri.gal*, dénomination à l'histoire assez compliquée, et qui devrait signifier : « Chef de la Grand-Cité » — une des désignations de l'Enfer ; ou encore d'un nom d'origine peut-être sémitique, mais dont le sens n'est pas assuré : *Erra*, ou *Irra* (voir encore 51, § 1). C'est cette vue que préconise, à sa manière, le mythe d'*Enlil et Ninlil* 1 : VII, § 3. L'autre, attestée notamment dans la *Descente d'Inanna/Istar aux Enfers* (IX, §§ 36 et 55), peut-être en accord avec un usage archaïque, que nous imputerions volontiers à la lignée culturelle sumérienne, mettait la « Grand-Terre » (*Ki.gal*), comme l'on appelait aussi le Royaume des Trépassés, sous la coupe exclusive d'une femme, d'une déesse, *Éreš.ki.gal*, « Dame de la Grand-Terre ». En contradiction avec le présent mythe et ce qu'il représente de traditionnel, on lui attribuait parfois un époux, évidemment moins un

souverain véritable qu'une manière de prince consort : *Gû.gal.anna*, « Grand Taureau céleste », comme on le voit aux vers 85 s. de 14 (IX, § 36). Plus tard, et peut-être assez haut dans le II^e millénaire, *Ēreškigal* aurait cédé la première place à *Nergal/Erra* : elle gardait des prérogatives considérables, mais n'était plus que l'épouse du Roi, l'un et l'autre à la figure de plus en plus implacable et terrifiante¹. Le mythe de *Nergal et Ēreškigal* a été calculé pour concilier les deux traditions et expliquer comment et pourquoi l'Enfer, d'abord sous la mainmise d'*Ēreškigal*, était ensuite tombé sous celle de *Nergal*. Suivant le système de bipartition de la société divine sur le modèle de l'univers séparé en deux pôles verticaux, l'En-haut et l'En-bas, on y a présenté *Nergal* comme ayant appartenu d'origine au groupe des divinités du ciel (peut-être un souvenir de cet état premier se reflète-t-il, en l'autre pièce, dans ce nom de *Gugal-anna* : Grand Taureau céleste, donné, on vient de le voir, au « prince consort » de la reine infernale ?). Les deux versions de notre mythe partent donc des mêmes données : en-bas, *Ēreškigal* seule souveraine et, en-haut, *Nergal* membre de la cour céleste ; et aboutissent au même résultat : *Nergal* lié à *Ēreškigal* et devenu souverain de l'Enfer ; par le même moyen terme : le mariage entre eux. Cette institution, selon le coutumier patriarcal constant en Mésopotamie, assurait la première place au seul élément masculin, même s'il prévoyait, en bonne règle (il y avait des exceptions : voir plus haut § 4), que l'épouse, et non l'époux, devait quitter sa propre famille pour s'agréger à celle de son conjoint. Ici pourtant, comme parfois ailleurs (*ibid.*), la dignité et la supériorité premières de l'élément féminin du couple, non moins que la nécessité, pour l'autre, de changer de milieu — et peut-être différentes raisons que nous ne percevons plus —, ont inversé le déplacement, aussi bien dans une version que dans l'autre.

Pour passer du premier point au second par le même moyen, les deux récits prenaient, certes, la même direction générale, mais pas tout à fait le même chemin.

10. Dans la *version ancienne*, A, qui ne connaît, pour l'intéressé, que le nom de *Nergal* (64 s. ; 81 ; 86 ; aussi sans doute 41 s. ; il y est écrit par une sorte de surnom sémitique qu'on avait donné à ce dieu, au II^e millénaire, au plus tard : l'impératif *Uqur*, « Jette-à-bas ! », qui soulignait son caractère de destructeur de la vie, puis-que souverain des Trépassés et maître de la Mort, qui peuplait son

1. L'image de l'Enfer, d'abord plutôt négative, mélancolique et triste, semble avoir pris, avec le temps, en Mésopotamie, des traits de plus en plus propres à frapper de terreur : ce que l'on a exploité, en particulier, au temps d'Asarhaddon (680-669), en Assyrie, dans un curieux pamphlet politique, présenté comme la « Vision de l'Enfer » d'un prince royal. Sur ce curieux texte (dont on trouvera la traduction p. 94 s. de l'ouvrage, déjà cité, p. 93, n. 2 de R. LABAT), voir les pages 93 s. de l'*Annuaire 1972-1973 de la IV^e section de l'École pratique des Hautes Études* ; et *Mésopotamie*, p. 344 s.

royaume), tout commence par un véritable «festin de famille», chez les dieux (1-9). À l'image des hommes, qui célébraient, au moins une fois par mois (d'où, ici, la mention des «mois» successifs en 40, 58 et 88, à quoi répondent 1 : 7', 29' de la version récente), au dernier jour, leur solidarité de sang, même avec la part défunte du lignage, par un repas, appelé *kispu*, au cours duquel, absorbant tous la même nourriture, tous communiaient dans la même vie qu'elle leur apportait et entretenait¹, les dieux étaient censés se réunir tout aussi périodiquement, et dans le même but. Ce repas se faisait, la chose allait de soi, en-haut, là où se trouvaient les plus hauts chefs de la communauté divine. Mais, de même que les morts, retenus en Enfer, ne pouvaient, chez les hommes, «monter» participer franchement en personne aux agapes, pas plus que les vivants ne pouvaient, comme tels, les rejoindre sous terre, *Ēreškigal*, pour consommer sa part du festin, devait envoyer son chargé d'affaires la prendre² : c'est, ici comme ailleurs (ainsi 18 : 67 s. ; 110 s., etc.), son page, *Namtar*. Du fait qu'il la représentait, il avait droit — selon l'étiquette des grands d'ici-bas, toujours exactement transposée dans le monde des dieux — aux mêmes égards qu'elle (comp., du reste, 1 : 22 s. de la version récente). L'interruption 12-24 ne nous dérobe pas tout à fait la suite des événements après l'arrivée de *Namtar* au ciel (10 s.) : des allusions plus loin éparées compensent le dommage. Pour saluer avec déférence l'ambassadeur de la puissante *Ēreškigal*, les dieux «se lèvent» devant lui (26 ; 30 ; 33 ; 37 ; 59) ; mais, pour une raison inconnue, sans doute un simple caprice, l'un d'eux refuse cet hommage : c'est *Nergal*, qui lèse ainsi la majesté de la reine infernale, à laquelle *Namtar* allait sur-le-champ rapporter cet affront. Il semble qu'alors, vitupéré par son entourage, ou ayant lui-même réfléchi, ou se sentant peut-être plus ou moins directement menacé par ce même *Namtar*, *Nergal* ait été effrayé des suites possibles de l'incident diplomatique par lui provoqué et soit allé consulter le sage et infailible dénoueur de toutes les crises, *Ēa*. Lequel lui conseille, pour se cacher, non plus, comme dans *Inanna et Šukaletuda* 12 (177-184 et 11), de se perdre dans la foule urbaine : les dieux ne sont pas si nombreux ; mais de changer de personnalité : de se rendre méconnaissable en se rasant la tête.

La déesse d'En-bas envoie en effet *Namtar* le chercher (25-27) : car elle veut, pour se venger de son insulte, le mettre «à mort» (comp. aussi 45 s.). Il y a de grandes chances que ce dernier mot, mutilé

1. Voir la référence marquée p. 139, n. 1 ; et, concernant le *kispu*, également page 185 s. de l'article cité p. 75, n. 2.

2. L'hypothèse qu'*Ēreškigal* formule, en B, III : 35-39, de sa propre montée au ciel, alors que *Namtar* l'aurait momentanément remplacée sur le trône infernal, est ce que les grammairiens appellent un «irréel du passé»...

dans le manuscrit, mais aisé à restituer, vu le contexte, soit une des clés du mécanisme entier du mythe en sa *version ancienne*, comme on le percevra plus loin (§ 11). *Namtar*, avec l'accord des dieux d'En-haut, évidemment gênés par le scandale qui rejaillit sur eux tous, passe en revue le personnel céleste ; mais il ne reconnaît pas l'offenseur : il y en a bien un qui lui ressemble, mais, comme il est « tête rase », ce ne peut être lui (25-37). La première ruse d'*Ēa* a réussi.

Ēreškigal, pourtant, qui tient à sa vengeance, demande à *Namtar* de remonter « chaque mois » (la ligne 40 est perdue presque entière, mais, au moins pour le sens, la restitution est à peu près assurée) : pour le banquet au cours duquel seront obligatoirement réunis tous les dieux de la cour céleste. Ainsi aura-t-il chance, une fois ou l'autre, de débusquer le coupable (38-40). Quand le texte reprend, après deux lignes fort mal en point, *Nergal*, peut-être davantage à mesure que ses cheveux repoussent, tremble pour sa sécurité et recourt derechef à *Ēa* (44 s.). Cette fois, le rusé lui conseille une autre tactique : se défendre en attaquant, face à face. Le texte, très concis (et peut-être, du reste, abrégé, comme on l'a suggéré § 7), laisse entendre que *Nergal* devra descendre en personne en Enfer, se rendre maître d'*Ēreškigal* et prévenir ainsi toute action future de sa part. Et, pour qu'il soit en force, *Ēa* lui adjoint une escorte de quatorze gaillards démoniaques, vigoureux et terrifiants, à en juger par le sens (approximatif) des onze noms qui en subsistent et qui leur attribuent une essence funeste et pathogène (46-51) : nombre d'entre eux évoquent de ces maladies facilement épidémiques dont le dieu des Enfers se servira, plus tard, pour peupler son royaume¹. De toute façon, il y a là, dans cette véritable expédition militaire, une réminiscence du caractère de redoutable guerrier, traditionnellement attribué, par ailleurs, à *Nergal*, et que nous retrouverons plus loin, dans une œuvre fameuse (51).

11. Arrivé en Enfer, *Nergal* se comporte, en effet, comme un conquérant brutal. Recourant d'abord à la ruse (54), il se fait introduire en la place (52 s.). Certes, *Namtar* l'a reconnu, au passage (58 s.), et *Ēreškigal*, tout heureuse de le tenir, ordonne qu'on le lui fasse entrer sur-le-champ, mission que *Namtar* exécute avec des révérences patelines (60-63). Mais, une fois à l'intérieur, le soudard jette le voile : il fait garder, chacune par un de ses reîtres, les « quatorze portes » de l'Enfer², pour que nul n'en échappe et,

1. Aussi sommes-nous fondés à croire qu'une fois installé en son nouveau domaine, *Nergal* n'aura eu qu'à les garder à son service. C'est ici une étymologie de leur présence démoniaque en Enfer.

2. Ou bien l'imagination folklorique a doublé le nombre déjà septuple des remparts, supposé par 14 : 122 s. et 18 : 39 ss. ; ou alors on les aura imaginés concentriques, avec chacun une porte à l'une et l'autre extrémité. Voir *Mésopotamie*, p. 334.

surtout, que nul ne se puisse porter au secours de la Reine ([...] 63-67). Parvenu au centre de la citadelle infernale, au palais, il s'en fait ouvrir les portes de force (tel est le sens vraisemblable de 74 ss.), en soulignant d'une apostrophe ironique qu'il est, pour le coup, le plus fort. Il entre alors dans la salle du trône et brutalise la souveraine, la menaçant de la tuer — pour lui retourner le sort qu'elle lui voulait infliger (78 s.). Vaincue, il ne lui reste, pour éviter le pire, qu'à offrir à *Nergal* de quoi l'apaiser. Puisqu'elle détient de droit la souveraineté sur l'Enfer, elle lui propose (un peu comme *Istar* à *Gilgameš* en la VI^e tablette de son *Épopée* : 6-21, mais dans un esprit moins lubrique) de la partager avec lui en l'épousant, ce qui, dans une culture où le pouvoir était régulièrement entre les mains du roi, duquel la reine n'était que la compagne, équivalait à lui céder l'autorité, pour n'en conserver guère plus que le prestige. *Nergal* accepte (80-95).

Et l'on retrouve ici (82) le mot *muti*, homophone de celui qui avait été marqué déjà — et restitué — à la ligne 27 (la forme en -i est celle du complément d'objet ou du nom suivi du suffixe possessif de la première personne du singulier; le cas sujet correspondant serait en -u : *mutu*) : dans le premier cas *mûtu* (avec la première voyelle longue) signifiait « la mort », à quoi *Ēreškigal* vouait *Nergal*; à présent, *mutu* (même voyelle, mais brève) marque « l'époux » qu'il va devenir d'elle. Tout le nerf du mythe est dans cette assonance, et c'est pourquoi l'auteur a dû ajouter 87 s. : même si la dernière ligne reste philologiquement obscure — peut-être par quelque faute ou omission du copiste : § 7 —, il est clair qu'elle voulait souligner à quel point la volonté d'*Ēreškigal*, si nettement exprimée quelques mois auparavant (au cours desquels *Namtar* serait en vain remonté quérir son coupable), a bel et bien été réalisée enfin, « à la lettre ». Mais au prix d'un décalage provoqué par cette quasi-homonymie : *Ēreškigal* voulait *Nergal* « pour (le vouer à) la mort » (*ana mûti*); elle l'a obtenu « pour époux » (*ana muti*).

Ce que le texte se garde bien de dire, c'est qu'un tel résultat n'a pas été dû au hasard : ici, comme dans tous les grands remous de la société divine, le meneur du jeu reste *Ēa*. En poussant, à la fin, *Nergal* à attaquer en force *Ēreškigal* chez elle, il était trop pénétrant pour ne point prévoir — et vouloir — cette fin. Bien que l'auteur n'en souffle mot et préfère, « à l'orientale », sous-entendre et suggérer plutôt qu'expliciter, c'est donc en définitive *Ēa* le vrai responsable du transfert de *Nergal* du Ciel, où il tenait une place seconde, à la tête de l'Enfer (voir encore § 15).

12. La version récente, B, est composée tout autrement : large, profuse et redondante, avec quantité de passages repris mot pour mot (I : 5-9/126-42; 35-39/140-43; II : 56-64/III : 54-63; V :

5-15 // 21-30, etc.); de fastidieuses énumérations systématiques (I : 15-31 ; III : 41-47 ; IV : 11-14 ; // VI : 36-42 ; V : 37 s. // 53-56 et VI : 21-27, etc.) ; de protocolaires chevilles stéréotypées, en particulier pour introduire les discours directs (I : 1 s. ; 33 s. ; 39 ; 45 ; II : 16, etc.), et un souci tel de prendre le ton d'autres pièces littéraires fameuses qu'elle en démarque ou recopie des morceaux entiers (par exemple I : 15-21 et VI : 21-28, tirés d'*Istar aux Enfers* 18 : 39-60 — voir III, § 12 ; fin de II-III : 5, tirés de la même pièce : 1-9 ; III : 21 s., qui reproduit, toujours de la même, 29-30 ; et les conseils d'*Éa* en II : 55 s., qui sembleraient développés à partir de la *Légende d'Adapa*¹ : 29-34, etc.), ce qui, par parenthèse, nous fournirait un vague *terminus post quem* pour la composition de notre « version récente ». Elle est aussi, et surtout, construite sur un plan fort différent, et la « clé » n'en est pas du tout la même.

Pourtant, le point de départ est identique : le banquet mensuel des dieux (I : 6 s. et 27 s.), pour lequel *Éreškigal* doit envoyer son délégué, toujours *Namtar* (I : 1-50). Mais l'énarration est bien plus riche, avec force détails ajoutés, que la *version ancienne* ignore — à commencer par le personnage de *Kakka*, courrier d'*Anu* et connu pour tel (50, III : 3 ss.). Encore que la cassure de la fin de la colonne I et du début de la II nous en dérobe le mot à mot, il y a pareillement offense grave portée par le même *Nergal* (désigné par ce nom, encore écrit *Ugur* — voir § 9 — dans la première partie : II : 41 ; III : 9 ; IV : 4, aussi 15, 21, 26, etc. ; mais, après IV : 11 — et comp. 54, 55 s. ; VI : 2 ; 5 ; 16 ; 37 —, on l'appelle aussi *Erra*) à la reine d'Enfer, en la personne de son représentant (fin I - début II), si ce n'est que la règle de politesse violée par l'insolent n'est plus tout à fait la même — les rites de la civilité ou de l'étiquette s'étant modifiés entre-temps : ici, les dieux ne « se lèvent » plus devant ceux qu'ils veulent honorer, ils « s'inclinent » (II : 20 ; 24), « avec respect » (III : 26 s. ; comp. V : 35 s.). Les reproches d'*Éa* (I : 20 ; 27), également inédits, soulignent bien que la faute de *Nergal* a été volontaire.

13. L'interruption qui suit (I : 28-38) nous dissimule la raison du *premier* départ de *Nergal* en Enfer (car il y fera ici *deux* descentes), mais le fait est qu'envoyé par celui qui joue partout ici le rôle de chef et de « père » de la dynastie divine (comp. I : 25 ; 34 ; 47 ; 49 ; III : [25] ; 38 ; 50, etc. ; plus d'une fois flanqué des deux autres membres de la « triade suprême » : I : 35 // 40 ; IV : 27 ; V : 3 ; 16 ; 47...), *Anu* (III : 50), peut-être bien sur les conseils d'*Éa*, il va entreprendre en Enfer un voyage, mais pacifique, et tout seul, à l'évidence pour se soumettre au jugement d'*Éreš-*

1. Ci-dessus, p. 93, n. 3.

kigal, autrement dit, lui offrir équivalement la réparation qu'elle décidera. C'est donc que l'infernale déesse n'avait point déclaré d'emblée, comme plus haut (§ 10), une quelconque volonté de « mettre à mort » l'irrespectueux : et ainsi disparaît la « clé » de la *version ancienne*.

Sans doute pour éviter à *Nergal* de se trouver retenu en Enfer, espace dangereux pour ceux qui s'y rendent en chair et en os, *Éa* (comme *Gilgameš* à Enkidu, dans ce que l'on appelle la XII^e tablette de l'*Épopée* : 11-31) lui donne des conseils propres à le garder des sortilèges qui l'attendent dans ce terrible pays pour l'y retenir à jamais. La suite de II : 42-65 ne nous est pas bien claire, surtout en sa première partie (en dépit des compléments textuels apportés par la tablette d'Uruk), précisément parce que nous ne sommes guère autrement informés concernant les « tabous » et périls en question. Il semble que *Nergal* devra d'abord se fabriquer, pour l'emporter, évidemment, un « siège » en bois de diverses essences, résineuses ou non, et, au rebours de ce que l'on fait ici-bas pour le mobilier destiné aux grands de ce monde, plaqué et incrusté de diverses matières précieuses, il le coloriera avec des produits triviaux et grossiers. Peut-être ce meuble portatif (voir encore VI : 8 s.) est-il destiné à servir dans l'au-delà à son porteur, puisque *Éa*, justement, lui interdit de s'asseoir sur ce qu'on lui offrirait en-bas dans ce but. Il ne devra pas davantage manger la nourriture et boire la boisson qu'on lui présenterait, ni même y faire toilette ; et surtout, s'il voit *Éreškigal* dévêtue, il lui faudra se garder de la réaction normale, psychique et physique, d'un homme devant la femme qui se rend à lui désirable. Il est clair que *Nergal* devra éviter tout ce qui lui créerait un lien avec l'Enfer et qui justifierait donc qu'on l'y garde. Tout cela est nouveau : la *version ancienne* n'en offre pas la moindre trace.

De même le départ en Enfer (fin II-III : 7) est-il ici présenté, à la lettre, sur le modèle retranscrit de la *Descente d'Ištar*, comme on l'a noté ci-devant (§ 12). C'est à son arrivée en-bas, et après le va-et-vient du portier, que *Namtar*, mandaté pour introduire le voyageur inconnu, identifie *Nergal* (III : 11-32). Il n'était donc pas remonté le chercher au ciel, comme dans la *version ancienne*, et le coupable n'avait pas eu à se dissimuler sous un déguisement — du moins pas encore (voir § 14). *Éreškigal* le réclame et — développement tout nouveau, lui aussi — *Namtar* lui fait d'abord passer les Sept Portes des remparts successifs de la citadelle d'Enfer, comme à *Inanna/Ištar* dans sa *Descente* (14 : 123-152 ; 18 : 39-59), mais avec une double différence : on ne le dépouille de rien, au passage — du moins pas cette fois (voir § 15) : en tout cas rien n'en est dit —, et, à part la première, gardée par le traditionnel concierge, sans doute le Pêtu connu d'autre part (14 : 75 s.), les Portes sont

confiées chacune à la surveillance d'une de ces divinités primitives, voire primordiales, « ancêtres » tant d'*Anu* que d'*Enlil* (voir XII, § 3), et dont on avait expliqué la perte de leur présumé Pouvoir suprême archaïque en les assignant à l'Enfer¹ — tels des souverains trépassés : elles résidaient donc chacune en l'un des secteurs concentriques auxquels donnaient accès ces ouvertures (III : 33-47 ; la tablette d'Uruk offre pour ces noms propres de légères différences d'avec celle de Sultantepe). Lorsque *Namtar* rappelle à *Ēreškigal* l'attitude offensante de *Nergal* (24-32), elle paraît penser que celui-ci n'eût jamais osé lui manquer de respect en face si, par impossible, elle avait pu monter en personne là-haut, remplacée en-bas par *Namtar*. Même si ses réactions ne semblent pas aussi violentes que dans la *version ancienne*, la déesse a donc bien senti l'outrage et veut le punir. C'est, du reste, pourquoi *Nergal* s'est livré à sa merci, prêt à s'en remettre à sa décision (48-53). Mais peut-être veut-elle se venger autrement, en femme : elle s'offrira à lui, pour l'humilier, qu'il se jette sur elle ou qu'il renonce à la séduire. C'était bien la tactique prévue par *Ēa*, et dont le cérémonial se déroule alors : on accueille donc *Nergal* en hôte bienvenu ; mais, dûment chapitré, il refuse tout.

14. Pourtant, après la cassure de la fin de la colonne III et du début de IV, *Ēreškigal* le soumet inopinément à une seconde tentation : tenait-elle à l'éprouver encore, à ses risques et périls, ou avait-elle déjà envie qu'il succombe ? La revoyant ainsi dénudée, *Nergal* cède, et même avec entrain, et fait « fougueusement » l'amour à la Reine (IV : 5-13), qui n'a pas l'air de s'y dérober le moins du monde. Après six nuits de passion — peut-être eût-il suffi d'aller jusqu'à sept pour rendre la situation irréversible ? — *Nergal* décide, comme par devoir, de regagner sa famille d'en-haut, à laquelle il appartient toujours. L'état de la tablette en IV : 14 s. ne nous laisse pas discerner quels prétextes il invoque pour s'éloigner : il quitte sa partenaire, en promettant, toutefois — comme font toujours les hommes dans ce cas, et, on le voit, depuis la nuit des temps... —, de revenir ; et il la laisse tout attristée (14-20), donc amoureuse. En exhortant *Nergal* à ne point coucher avec elle, *Ēa*, toujours pénétrant, pensait donc moins à un effet *ex opere operato* sur la détention du dieu en Enfer qu'aux répercussions psychologiques et sentimentales sur le cœur de la déesse, tout aussi graves et contraignantes. On verra un peu plus loin que — comme font tout aussi aisément les femmes dans les mêmes circonstances, et depuis aussi longtemps — la déesse n'avait apparemment pas pris d'emblée conscience du caractère de soi définitif de cet abandon. *Nergal* s'arrange donc pour quitter l'Enfer sans encombre et remonte

1. Encore plus loin, XVI, § 5.

chez lui (21-26). Ce qu'il pense, et surtout ce qu'il ressent, pas un détail ne le trahit : est-il reparti allégrement, ou bien, déjà attaché à son amante, a-t-il préféré couper, convaincu que jamais sa famille d'en-haut ne le laisserait libre de la quitter pour s'installer en-bas ? Ce qui est certain, c'est qu'en effet les dieux du Ciel tiennent assez à lui pour que, prévoyant alors, mais alors seulement — à la différence de la *version ancienne* qui plaçait cet épisode plus tôt —, qu'Éreškigal, par amour, cette fois, et non par haine, ferait rechercher son amant, ils le rendent méconnaissable : beaucoup plus que dans l'autre version, car, au lieu de se raser la tête, sans plus, le voici, moyennant l'action de l'« Eau » magique du « Puits » réservé, dirait-on, aux opérations d'Éa, devenu « chauve, bigle et stropiat » !

En dépit du mauvais état de 33-45, de nos restitutions imparfaites et peu sûres et de la difficulté à comprendre ici la suite des événements, on voit ressortir du passage entier qu'Éreškigal, persuadée du retour proche de Nergal, faisait tout préparer, en son palais, pour l'accueillir dignement. Mais, s'il en faut croire le texte d'Uruk, ici mieux conservé (46-48), Namtar la détrompait. D'où la scène de désespoir de la délaissée (49-56). Namtar, compatissant et dévoué, s'offre alors à partir lui rechercher son amant (57-59). Elle accepte, et, en lui dictant sa mission, le charge de transmettre aux dieux, pour la lui faciliter, de quoi les attendrir (V : 5-9), de quoi leur démontrer l'urgence d'une solution favorable (10 s.), et, s'ils hésitent encore, de quoi les menacer (12-15, tirés, on l'a vu — § 12 —, d'*Istar aux Enfers*). Pour le dire en passant, le second de ces arguments suppose qu'au moins pour une femme l'amour hors mariage conférait une certaine « impureté » et rendait du coup inapte à accomplir des fonctions rituelles : note intéressante et, à ma connaissance, encore sans parallèle. Namtar remplit donc son mandat (16-38). C'est ici seulement que la *version récente* a glissé l'épisode, bien antérieur dans l'ancienne, de la revue des dieux passée par l'envoyé d'Éreškigal, examen que fait échouer la transformation du personnage recherché. Cette opération, pour le coup, n'a plus pour but de ramener Nergal à la fureur et aux menaces de la Reine offensée, mais à son amour et à son désir.

15. Lorsque Namtar, redescendu bredouille auprès de sa maîtresse, lui rend compte de ses faits et gestes, elle comprend aussitôt que le dieu difforme ne peut être que Nergal, transformé par les artifices d'Éa. Et de renvoyer incontinent son lieutenant le lui ramener (39-44). Il repart donc dévisager plus attentivement le personnel céleste (45-56) : d'abord en vain. S'il faut bien suppléer le nom de Nergal au début de 57, il y a gros à parier que le passage, à ce coup, trahissait enfin les sentiments intimes du dieu : en insistant pour que fût convenablement reçu l'envoyé d'Éreškigal, non

seulement, par cette attention particulière, il a tout l'air de vouloir réparer sa première impolitesse, mais il se dévoile : il a donc envie qu'on le retrouve, et son désir secret est bel et bien de rejoindre son amante. Loyalement, les dieux l'autorisent à repartir : la lacune qui sépare V : 59 du début de VI laisse seulement planer un doute sur la manière dont s'arrangeaient les choses.

Toujours est-il qu'*Éa* lui fait alors de nouvelles recommandations : il s'agit d'objets dont le « voyageur » devra se munir, apparemment pour éviter les périls du lieu où il se rend. Mais, puisqu'il y en a sept en tout, autant que les parures-talismans d'*Inanna/Istar* (14 : 123-159, et 18 : 39-59), et qui lui seront pareillement confisqués au fur et à mesure qu'il entrera plus avant dans l'Enfer, porte après porte, comme c'était aussi le cas dans la *Descente d'Inanna/Istar* (IX, §§ 36, 54), il y a donc de l'apparence que l'auteur a pensé à ce mythe et s'en est peut-être ici inspiré, encore que le premier de ces objets, dont le nom est seul déchiffrable, un « siège » (6-15), n'ait aucun répondant en l'histoire d'*Inanna/Istar*, mais suppose un parallèle avec les circonstances du premier voyage de *Nergal* en Enfer (§ 13). S'il prend ces affaires avec lui, par ordre, n'est-ce pas, de toute évidence, pour qu'en les lui ôtant, on le détache progressivement du monde d'En-haut, afin de l'assigner à jamais à celui d'En-bas ? *Éa* ne s'explique naturellement pas ; mais, encore une fois, il agit en sachant et en prévoyant (16-23).

Voilà donc *Nergal* remis, au bout du compte, en présence d'*Éreškigal* : la scène contée en VI : 30-42 est émouvante. Plus de traces de la brutalité des derniers vers de la *version ancienne* : on ne sent que tendresse et passion, et le vers 34 ne dissimule pas qu'il s'agit d'un amour partagé. Pour rendre cette union définitive, il ne manque rien que l'aval, au nom de tous les siens, du Patriarche des dieux : *Anu*. Il le donne, et sans difficulté (VI : 43 s.), et le mythe touche à sa fin, puisqu'il laisse liés à jamais la Reine et le Roi des Enfers.

Ce résultat, il l'a atteint par un tout autre biais que la *version ancienne* : moyennant, non pas les menaces, la haine, la violence et la brutalité, mais le sentiment, la passion, l'amour et la tendresse — modification de toute manière édifiante, même si les motifs et les conditions nous en échappent.

16. On doit pourtant souligner, pour finir, que, derrière ce théâtre, celui qui tire les ficelles, c'est encore et toujours *Éa*, présent à tous les tournants de l'action. Même si, comme dans l'autre version, l'auteur se garde de nous le dire, il est clair que le machiavélisme de ce dieu a tout arrangé. Il savait forcément, d'entrée de jeu, comment tourneraient les choses, et même en paraissant vouloir le retenir au Ciel, comme le voulaient visiblement les autres dieux, lesquels ne tenaient guère à perdre un des membres de leur

communauté, il savait, lui, que *Nergal* finirait en Enfer, et sans doute le voulait-il, pensant qu'il ne serait pas mauvais que le rôle de souverain de ce puissant Royaume fût tenu par un dieu qui avait des attaches célestes. En prenant, d'un côté, *Ēreškigal* au piège de ses propres mots, ou en laissant naître et grandir entre les deux protagonistes les liens solides de l'amour, *Ēa* est arrivé à ses fins — sans en jamais rien laisser soupçonner. Et la *version récente*, aussi bien que l'*ancienne*, de ce mythe si riche et si suggestif, fournissait donc une nouvelle illustration de son intelligence, en même temps qu'elle donnait une explication suffisante du problème posé.

27. Le Dragon géant

17. Il s'agit d'un document unique, retrouvé parmi la Bibliothèque d'Assurbanipal (668-627) et publié, en 1901, par L. W. KING, dans le volume 13 (pl. 33 s.) des *Cuneiform Texts... in the British Museum*. La partie droite entière de la tablette a été emportée et l'on ne peut estimer l'ampleur de la cassure qui intervenait entre sa face et son revers. Tout incomplet qu'il est, et restauré, en partie, à coups de conjectures plausibles, mais précaires, ce mythe vaut qu'on le fasse connaître, même si le héros divin qu'il met en avant n'est pas assuré (voir § 19) et si nous ne sommes guère en position d'évaluer la portée finale du récit. Une pièce analogue, dont le témoin est plus ancien de quelques siècles, puisque sa tablette (texte cunéiforme dans E. EBELING, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, 1915, n° 6), figurait, elle, dans ce que l'on a appelé — sans doute à tort — la « Bibliothèque de Tiglatphalassar I » (1115-1077)¹, est encore plus délabrée. Je n'en citerai que le petit nombre de lignes suffisamment lisibles, pour en donner une idée.

Un Dragon
gigantesque afflige
la terre, mais il
intrigue seulement
les dieux

- f.1 *Les citadins étaient exténués, les occupants [...];
Le nombre des habitants décroissait [...];
Mais à leurs cris de détresse,
[Les dieux] ne [prenaient point garde (?)],
Ils ne prê[taient nulle attention (?)] à leurs
clameurs [...].*
5 « *Qui donc, (demandaient-ils) [a produit (?)]
ce Dragon... ?* »
La Mer seule [a pu lui donner naissance (?)] ! »

1. E. WEIDNER, *Die Bibliothek Tiglatpilesers I* (*Archiv für Orientforschung*, 16, 1952 s., p. 197 s.) : p. 207 a : n° 11. Mais voir W. G. LAMBERT, *Iraq*, 38, 1976, p. 85, n. 2.

Enlil en dessina alors [la silhouette (?)] au ciel.
 Sa longueur était de cinquante milles,
 Et de un mille son [épaisseur (?)]¹;
 Sa gueule mesurait six coudées¹,
 Et [sa langue (?)], douze coudées.

- 10 Sur douze coudées (s'étendait)
 Le périmètre de ses oreilles.
 À soixante coudées de distance,
 Il [attrapait (?)] les oiseaux [de sa langue (?)].
 S'il se mouvait sous neuf coudées d'eau [...],
 Il pouvait élever sa queue [jusque...].
 Tant et si bien que tous les dieux du Ciel
 [Finirent par en prendre peur (?)].

lesquels finissent
 par s'en inquiéter

- 15 Alors, ces dieux, agenouillés dans le Ciel,
 devant [Éa (?)],
 Que Sîn tirait par un pan de sa robe [...]:
 « Qui (disaient-ils) ira abattre (?) ce Labbu
 [... (?)],

Sauvera ainsi la vaste terre [... (?)],
 Et [...] prendra le Pouvoir souverain ?

On désigne *Tiṣpak*
 pour tuer le
 monstre

- 20 — Va tuer le Labbu, ô *Tiṣpak* ! [...]
 Sauve la vaste terre [...]
 Et prends le Pouvoir souverain [...] !
 — Tu me charges, Seigneur,
 [De tuer (?)] la progéniture du Fleuve [... (?)].
 Mais de ce Labbu, j'ignore [...]

- 25 [...] [...]
 [...] dans l'eau. »

— Tout le bas de la face et la partie supérieure du
 revers sont perdus, sur une étendue que nous ne pou-
 vons estimer. —

Conseils de
 tactique donnés au
 Champion

- rev. 1' [Éa (?)], ayant ouvert la bouche,
 S'adressa au dieu [...]
 « Fais se ruer (sur lui) les Nuages-de-pluie
 [Suscite (?)] la Tempête [...]
 [...] le sceau-cylindre de ton cou, devant toi [...],
 Projette-le et tue ainsi le Labbu [...] ! »
 5' Il fit donc se ruer les Nuages-de-pluie
 [Et se lever (?)] la Tempête [...]
 [...] le sceau-cylindre de son cou, devant lui [...],

qui les suit et sup-
 prime le Labbu

1. Le « mille » (*bêru*) faisait au moins 10 km ; et la « coudée » (*ammatu*), près de 50 cm.

Il le projeta, et [tua] le Labbu [...]!
Et pendant trois ans, trois mois et un jour,
plus [...],
Coula le sang du Labbu [...]

— Le texte de la tablette finit ainsi. Suit le colophon. —

18. Dans ce qu'il reste de l'autre récit, *Tīšpak* n'est pas en cause, mais peut-être un autre dieu de second rang, dont le nom est perdu et qui invoque d'abord la déesse *Aruru* (col. II : 6'-14'; la I est entièrement détruite), laquelle le renvoie à *Nergal* (15'-20') : c'est donc à celui-ci qu'il demande secours pour accomplir « son devoir de soldat » (20'). Il dresse alors un tableau du danger qu'il lui faut affronter :

- II 21' *En la Mer a été produit un Dragon-Bašmu* [...] :
Sa longueur est de soixante milles [...],
Sa tête s'élève à trente milles [...],
Le périmètre de ses yeux s'[étend (?)] sur un
demi-mille.
- 25' *Ses pattes font des bonds de vingt milles :*
Il dévore les poissons, le produit de la Mer [...],
Les oiseaux, le produit du Ciel [...],
Les onagres, le produit [de la montagne...];
Il dévore les têtes-noires et [...] aux hommes.
- 30' [...] *Nergal, charmeur-de-serpents [...]*

— Le reste est à peu près totalement perdu. —

19. Nous voici donc mis d'emblée en présence d'une catastrophe cosmique : il s'agit d'un Dragon (5) géant (8 s.), appelé *Labbu* (17; 24; rev. 4; 6; 8), nom poétique du lion, mais dont le sens radical, peut-être envisageable ici, serait « enragé » : l'Enragé. Il menace et décime les hommes (1-2), sans toutefois émouvoir les dieux (3-4), inconscients du danger et qui se demandent seulement d'où peut venir ce monstre, dont ils ne sont donc pas responsables. Ils se disent (ou bien l'un d'eux les renseigne ?) qu'il a été créé par la Mer (*Tāmtu/Tiamat*, autrement dit, en somme, la grande Divinité primitive opposée à *Marduk* dans l'*Enūma elīš*/50 : il n'est donc pas impossible que retentisse ici un plus ou moins lointain écho; et de la capacité reconnue à *Tiamat*, dans cette *Épopée*, de créer des monstres géants, et en particulier des Dragons titanesques et épouvantables (50, I : 133 s. et //), et de la

formidable bataille cosmique qui les avait opposés, avec elle, à *Mar-duk* (XIV, § 10). Toutefois, dans notre récit, les choses se passent bien après cette conflagration archaïque, puisque hommes et vil-les sont déjà créés (1 s.), et que le monde paraît fonctionner comme toujours depuis la fin des temps mythiques. Un signe que les dieux ne sentent point d'emblée le *Labbu* comme une menace immé-diate, c'est qu'*Enlil* prend le temps d'en dessiner la silhouette au ciel (7) : il existait, en effet, une constellation dite « du Dra-gon »¹, et c'en est apparemment là l'étiologie. L'auteur, ou peut-être *Enlil* en personne, en en traçant le dessin donne les propor-tions gigantesques du monstre (8-13).

Cependant, sans qu'il nous reste de quoi savoir comment, les dieux finissent par appréhender le danger : il est clair que si le *Labbu* décime les hommes (2) et les oiseaux (11), et sans doute, *a fortiori*, les autres animaux, la question de la subsistance de la communauté divine se poserait plus ou moins vite, comme après la disparition d'*Istar* aux Enfers (18 : 76-81 et 11), ou, plus anciennement encore, lors de la « grève » des ouvriers divins qui inaugure le *Mythe du Supersage* 45, I : 39-69. Voilà pour-quoi ils font une démarche en vue de se voir débarrassés du péril (14) : ils implorent celui d'entre eux qu'ils estiment en position de les tirer de ce danger : son nom est perdu dans la cassure de 15, mais, à en juger par les parallèles (notamment 22 et 45), il y a des chances qu'il se soit agi d'*Éa*. Même *Sin* le tire par le pan de sa robe (15 s.) — geste éloquent de la prière instante. 20. Est-ce *Éa*, ou *Sin*, voire le cœur des dieux, qui pose la ques-tion vitale du Champion à trouver pour supprimer le Dragon (17 s.) ? On ne sait, car la cheville introductive du discours direct, marquée en rev. 1', est omise en 17, 20 et 23. Comme à *Adad*, *Girru* et *Sara*, puis *Ninurta*, dans 22, on lui promet, en récompense de sa victoire, la souveraineté ici-bas (19). Nous ne savons comment ni pourquoi, mais c'est *Tiṣpak*, dieu de second rang et propre au panthéon d'Ešnunna, que l'on désigne (20-22). Mais est-ce bien lui qui passera à l'action ? Peut-être une description qu'il nous reste d'une image de ce dieu « foulant aux pieds un Dragon-*Bāsmu* » nous rassurerait-elle sur ce point² ? Quoi qu'il en soit, comme les pre-miers dieux pressentent dans le *Mythe d'Anzû* 22 (X, § 20), il commence par faire des objections. La suite nous échappe : au moins les préparatifs de la rencontre, et peut-être un premier échec, s'il

1. On en trouvera une représentation du début du I^{er} millénaire dans un document publié (Tafel 9 et p. 9) par E. WEIDNER, *Gestirndarstellungen auf babylonischen Ton-tafeln*.

2. Lignes 78 s. (V : 52-VI : 4) du texte édité et étudié par Fr. KÖCHER, *Der babylonische Göttertypentext (Mitteilungen des Instituts für Orientalforschung, 1, 1953, p. 57 s.)*.

faut en appeler encore au même mythe (X, § 21 ; et comp. *Enûma elîš* 50 : IV : 67 s.).

Lorsque reprend le texte, on comprend seulement que, toujours sur le modèle d'*Anzû* 22 (X, § 22), un dieu, *Éa* sans doute, donne au Champion des conseils de tactique : il devra (comp. 22 : *ibid.* et XIV, § 12) se faire assister de l'Orage et du Vent-de-tempête (rev. 1-2 et 5), et « projeter » sur le *Labbu* le sceau-cylindre qu'il porte (comme faisaient couramment tout au moins les gens d'une certaine surface sociale : v.g. p. 381, n. 1) suspendu à son cou : mais rien ne nous précise s'il s'agit là d'une action « magique », par quelque vertu surnaturelle du sceau, substitut de la personnalité et potentiellement chargé comme elle de vertus ; par stratagème tactique et par ruse, pour détourner l'attention de l'ennemi ; ou par recours à un usage possible de cette masse de pierre, plus ou moins lourde et qui pouvait constituer une arme de choc, comme on contait qu'avait été assassiné le fils du grand Sargon, Rimuš (2278-2270), « à coups de sceaux-cylindres, par ses officiers »¹. Du moins le procédé réussit-il (rev. 5-7), et le récit se termine sur le sang du *Labbu*, qui ruisselle plus de mille jours (rev. 8 s.).

21. Cette conclusion, aussi abrupte que le début du récit, nous porterait à soupçonner, ou bien que nous n'avons ici qu'un résumé d'une histoire autrement plus circonstanciée (un peu comme c'était le cas d'*Istar aux Enfers* 18 (IX, § 56) ; ou bien que la présente tablette en suppose au moins une avant et une après elle, pour exposer tenants et aboutissants de l'affaire. La brièveté du colophon, qui marque seulement l'appartenance de la pièce au « Palais d'Assurbanipal », inclinerait vers la première de ces hypothèses. Et, de toute manière, les ravages du texte nous en ont au moins préservé le scénario : il s'agit d'un danger cosmique : un monstre primitif (ce qu'il représentait, à quoi il se référait ou qu'il commémorait, nous l'ignorons tout à fait), qui menace le monde divin, par l'intermédiaire de ses « fournisseurs », les hommes, et dont un dieu les délivre à la fin. En ce sens, le mythe rappelle, naturellement, les prouesses de *Marduk* (50), et d'abord les « travaux » de *Ninurta* (20-22). Mais il garde son originalité : les circonstances ne rappellent en rien les luttes de celui-là, et si, parmi la liste des grands vaincus de celui-ci, on trouve, en effet, un Dragon (20 : 129 ; 21 : 33), rien ne dit qu'il ait été « léonin » ou « enragé » et qu'il ait quelque chose à faire avec notre *Labbu*.

22. Un indice que toute une tradition mythologique conservait la mémoire d'un exploit analogue, et contre un ennemi, en somme, identique, c'est la tablette d'Assur, mise ci-dessus en avant. Elle devait, par elle-même, présenter un texte plus long : peut-être sur

1. *La Voix de l'opposition en Mésopotamie*, p. 159 s.

quatre, voire six colonnes — qui sait ? À ce que nous en déchiffrons encore, l'unique certitude que nous en puissions tirer, c'est qu'il y était également question d'un Dragon (21' : *bašmu* est un nom d'espèce, mais nous n'avons rien pour la préciser ou l'imaginer), tout aussi démesuré (22'-25') et dont la description se recoupe, sur plus d'un trait, avec celle du *Labbu* de dimensions analogues (21' s.) : mention, non de la queue, mais de la tête, qui s'élève (23') et du « périmètre » (diamètre ? envergure ?), non des oreilles, mais des yeux (24') ; lui aussi est un produit de la Mer (21') ; mais il peut marcher sur la terre : il a des pattes et fait des bonds de 20 km (25') ; et il dévore pareillement les oiseaux (27'), mais aussi les poissons de la mer (26') et les animaux terrestres (28'), voire les hommes (29'). Le reste de l'histoire, avec d'autres divinités en jeu (*Nergal*, I : 30' ; voir aussi II : 15' s. ; et *Aruru*, II : 6' s.), recoupait-il tout aussi bien l'histoire de notre *Labbu* ? Il est permis d'en douter.

XII

GENÈSES : THÉOGONIES, COSMOGONIES ET ANTHROPOGONIES

1. C'est dans notre nature de nous interroger touchant notre destin et le sens de notre existence, mais aussi nos origines, celles de l'univers dans lequel nous nous mouvons, et même celles du monde surnaturel que nous nous sommes construit. Pour répondre à autant de questions, toute mythologie est donc obligatoirement féconde en « imaginations calculées ». Même si l'on ne prend en compte, comme c'est ici le cas, que celles plus ou moins coulées dans une forme littéraire, la Mésopotamie ne fait pas exception à la règle, et les récits portant sur l'avènement des dieux, du monde et de l'Homme y sont nombreux et variés.

Ces trois domaines n'y étaient guère isolables, puisque les dieux avaient été d'abord, et sont restés longtemps, liés aux grandes réalités de la nature et de la culture (IV, § 6 ss.), et que, construits à l'image des hommes, ils les côtoyaient donc dans le même cosmos. Aussi n'est-il pas facile de compartimenter théogonies, cosmogonies et anthropogonies, comme si on les avait pensées et composées séparément. Pour introduire un peu d'ordre dans ce foisonnant dossier, convenons donc de commencer par les récits plus explicitement théogoniques, pour terminer par ceux dont le sujet principal semble l'apparition du genre humain et de son milieu propre, c'est-à-dire culturel.

2. D'autre part, si, comme la théologie, la mythologie ne s'intéresse, de soi, qu'aux sujets les plus généraux et communs à tous les hommes, et qui touchent à des points estimés d'une importance cardinale pour notre vie à tous, c'est une propension constante de la pensée mythologique que de s'y attaquer, non sous leur biais universel et, en fin de compte, abstrait, mais par des problèmes concrets et particularisés, prégnants ou exemplaires de tout un secteur plus ou moins large des choses ou de la vie. On ne sera donc point surpris de constater que les documents ici proposés portent à peu

près tous, moins sur la nature ou la culture dans leur vastitude que sur tel ou tel de leurs aspects ponctuels, dont la naissance ou la mise au point sont questionnables. C'est seulement avec le temps, on le verra, que les penseurs du pays ont pris du recul et se sont risqués à embrasser de véritables panoramas, regroupant et ordonnant en synthèses les multiples questions que posent les dieux, le ciel et la terre et tout leur contenu, à commencer par les hommes.

On notera encore que la plupart de ces récits n'ont pas été écrits afin d'exposer des mythes, mais d'en rappeler le contenu ou le sens, non pour eux-mêmes, mais par façon d'incise, ou, plus souvent, d'introduction, soit à quelque rituel, aux fins d'en assurer l'efficace en le rattachant à tel auteur surnaturel ou à telle institution primitive et fondamentale (32, 33, 34, 35); soit à quelque tenson, dans le propos de mieux souligner le caractère permanent, *ab ovo*, des prototypes dont les caractéristiques sont recensées, comparées et, en somme, analysées ensuite, sous couleur de tournoi littéraire et de « jeu d'esprit »¹ (30, 31, 38, 42, 44); soit enfin à quelque légende, pour en replacer le cadre dans l'ensemble du cosmos et de son histoire (21). Il va sans dire qu'en de pareils cas, ne figurera ici que le préambule mythologique, même s'il est très réduit. Seules apparaîtront dans leur intégrité — pour autant qu'elle nous est donnée — les quelques pièces apparemment pensées, composées et couchées par écrit pour elles-mêmes, qu'elles aient été, ou non, rattachées à un autre propos.

THÉOGONIES

3. Dans une pensée religieuse où l'on ne pouvait rien concevoir qui n'eût pas commencé, on s'est forcément interrogé maintes fois, depuis la nuit des temps, sur la venue à l'être des membres de cette société surnaturelle sans laquelle il était, pensait-on, impossible de rendre compte de la marche et de l'origine de l'Univers. Bien des réponses ont dû être apportées, au cours des siècles, à ces questions, dont nous avons encore parfois de lointains échos. Par exemple l'idée, à la fois naïve et profonde, selon laquelle un dieu se serait donné naissance à lui-même : comme dans cette « prière » où le dieu *Sîn/Su'en* est qualifié de « fruit qui s'est autocréé² », parce qu'il est précisément comparé à un de ces produits végétaux qu'une sorte de force immanente fait naître et grandir.

1. *Mésopotamie*, p. 46 s.

2. Texte édité dans *IV^e Rawlinson*, pl. 9, et traduit p. 222 s. (n° 44) de l'ouvrage cité p. 128, n. 1.

Un certain nombre de mythes élaborés pour éclairer ces problèmes se sont trouvés, au cours du temps, incorporés à d'autres : ainsi la « naissance » des quatre fils d'*Enlil*, dans *Enlil et Ninlil*¹, la production des dieux de Dilmun (5 : VIII, § 8 s.) et celle d'une divinité éphémère dans 9 (IX, § 5), et la genèse de tous les dieux dans le *Poème de la Création*¹⁵⁰ (XIV, § 6 s.). D'autres spéculations n'ont laissé de traces écrites qu'en des documents, non proprement littéraires, mais disons « didactiques », ou « scientifiques ». Par exemple, en tête du grand Catalogue officiel de toutes les divinités, que l'on appelait, par son incipit : *An·Anum* (I : 6-24) et dont les premiers linéaments remontent au III^e millénaire, s'il n'a été mis en forme que vers la moitié du II^e, on trouve une énumération, par couples, des « ancêtres de *An* », le fondateur de la dynastie divine régnante¹ : il y en a dix paires, dont les noms sont souvent éloquents, comme *Dûri-Dâri*, desquels la « durée » pure est ainsi soulignée, par ces dénominations akkadiennes ; et *En.uru.ulla*² - *Nin.uru.ulla*, en sumérien « Seigneur » et « Dame de l'Agglomération archaïque », sans doute le plus vieux rassemblement imaginable des dieux. Ces couples remontent toujours plus loin, de successeurs à prédécesseurs — comme si l'on avait voulu reculer de plus en plus dans le temps le problème des origines divines, pour le résoudre en le plongeant dans une plus profonde ténèbre. De tels documents, et d'autres analogues, ne répondent pas aux critères de notre choix des « mythes » : on n'en trouvera donc ici ni traduction ni citation. Mais il était utile d'en signaler l'existence, pour rappeler qu'en Mésopotamie, comme partout ailleurs, la pensée mythologique — coextensive à la spéculation religieuse — est bien plus riche et foisonnante que n'en laisserait soupçonner sa seule expression proprement littéraire (III, §§ 1, 8 s. ; V, §§ 8, 15).

Ces remarques faites, on s'étonnera moins de ne lire ici qu'une « théogonie ».

28. La Théogonie de Dunnu

4. Pièce unique, de basse époque, mais, à en croire le colophon, retranscrite d'exemplaires qui pouvaient remonter assez haut dans le II^e millénaire, cette tablette n'est connue que depuis assez peu de temps, publiée en 1963, dans le tome 46 des *Cuneiform Texts... in the British Museum* (pl. XXXIX et XL), par

1. Dans le même traité (I : 96-138) on trouve également la liste des 42 ancêtres couplés d'*Enlil*. Sur ces généalogies et leur contenu mythologique, il faut lire l'article de W. G. LAMBERT, *The Cosmology of Sumer and Babylon*, p. 42 s., de C. BLACKER-M. LOEWE (édit.), *Ancient Cosmologies*.

2. On le retrouve en Enfer, en qualité de « portier », comme d'autres ancêtres d'*Enlil*, à savoir *Endûsurimma* et *Endukuga* : 26 B, III : 44, 43, 45.

W. G. LAMBERT, lequel, dès 1965, lui a consacré une brève mais lumineuse étude dans un article de *Kadmos* (IV/1, p. 63 ss.), écrit en collaboration avec l'helléniste P. WALCOT : *A New Babylonian Theogony and Hesiod*. Rédigée en langue akkadienne, elle pouvait, dans son intégralité, compter une centaine de lignes : il n'en reste qu'à peu près quarante, sur la face — avec bien des vides éparpillés — et les débris d'une vingtaine au revers, plus, à la fin, un colophon d'au moins deux lignes. En 1984, le grand assyriologue Th. JACOBSEN en a fait paraître une nouvelle lecture et une analyse approfondie : *The Harab Myth*, dans *Sources from the Ancient Near East*, 2/3. Je l'utiliserai, certes, mais avec prudence : nombre de restitutions par lesquelles ce savant tente de combler les lacunes du texte ne me paraissent pas jouir d'une garantie suffisamment objective, et mieux vaut — m'est avis — se passer d'un texte suivi que courir le risque de n'en obtenir qu'un en fin de compte imaginaire.

Le premier couple :
Terre et
Harab

- f. 1 [...] au commencement de [...]
 [...] et [...] le pouvoir-seigneurial...]
 [...] la Charrue [...]
 Et à coups de leur Charrue, ils créèrent Mer.
 5 [En second lieu (?), de leurs œuvres,
 Ils engendrèrent Amakandu.
 [Et, en troisièm]e lieu (?), ils édifièrent Dunnu,
 (La ville) aux bastions jumelés.
 Et Harab s'arrogea le pouvoir-seigneurial de
 Dunnu.

Deuxième couple :
Terre et
Amakandu

- Or, Terre se tourna vers Amakandu, son fils,
 Et lui dit : « Viens ! que je te fasse l'amour ! »
 10 Amakandu prit donc sa mère pour épouse,
 Et il tua Harab, son père,
 L'ensevelit à Dunnu, sa ville préférée,
 Et s'empara de son pouvoir-seigneurial.
 Puis il prit (aussi) Mer, sa sœur aînée (?),
 pour épouse.

Troisième couple :
Lahar et
Mer

- 15 Survint alors Lahar, fils d'Amakandu,
 Lequel tua Amakandu et, à Dunnu,
 L'ensevelit dans [le tombeau (?)] de son père.
 Il prit alors Mer, sa mère, pour épouse,
 Laquelle Mer avait égorgé (?) Terre, sa mère.
 20 Le seize du mois de Kislim,
 (Lahar) s'arrogea le pouvoir-seigneurial-
 et-royal.

Quatrième couple :
X et Rivière

Puis [X], Fils de Lahar, prit Rivière,
Sa propre sœur, pour épouse.
Il tua [Lahar], <son> père, et Mer, sa mère,
Et les ensevelit dans le (même ?)
[tom]beau[...].
Le premier du mois de [...],
Il s'arrogea le pouvoir-royal-et-seigneurial.

Cinquième
couple : X et
Ua-ildak

25 [X? (autre) fils (?) de Lahar, prit pour épouse
Sa sœur Prairies-et-bosquets (Ua-ildak ?) :
Il fit po[usser (?)] le gazon de la terre
Et pourv[ut...] berg[erie(s) (?)]
[Pour...] des ... et de(s) [...]
[...]... pour les besoins des dieux [...].
30 Puis il tua [...] et] Rivière, sa mère,
Et les déposa [dans (?)...].
Le [...] du mois de [...],
Il s'arrogea le pouvoir seigneurial et royal.

Sixième couple :
X et Nin.geštinna

[X, fils (?) de X,] prit pour épouse
Dame-Vigne (Nin.geštinna), sa sœur.
Il tu[a... son père] et Prairies-et-bosquets, sa
35 Et les déposa [dans...] mère,
Le seize-ou-le-vingt-neuf du mois de [...],
[Il s'arrogea] le pouvoir-royal-et-seigneurial.
[X,] l'enfant de Haharnu[m],
Prit pour épouse [X], sa propre sœur,
[...] et, après s'être arrogé
Le pouvoir-seigneurial de son père [...]

Septième couple :
X et X

40 : deux lignes ruinées, puis une cassure de quelques lignes, au bas de la face ; en tête du revers, manquent au moins 20 lignes. De la moitié inférieure subsistent seulement les tout premiers signes d'une autre vingtaine de vers : on y discerne quelques noms de divinités : *Ninurta*, en 9' et 16' ; *Enlil*, en 11' et 14' s., et *Nusku* en 12'. Le colophon, dont il reste deux lignes, souligne que le texte aurait été « recopié et collationné sur des exemplaires de Ba[bylone] et d'Assur ». —

5. Dans la mesure où il nous est conservé, ce document paraît s'organiser autour de la « ville de Dunnu » (6 s. ; 12 ; 16) ; en tout cas, il « commence » (1 ; voir un peu plus loin) par elle, et si ce

toponyme ne reparait plus après 16, au moins n'en rencontre-t-on nul autre, et il a donc chance de demeurer le centre d'intérêt du récit. Dès le II^e millénaire, au plus tard, plusieurs localités sont signalées, dans le pays, qui portaient ce même nom — à l'origine, un qualificatif, pour désigner, en akkadien, une façon de « place forte » (d'où les « bastions jumelés » de 6 ?) : mais comment discerner celle qui est ici en question ? Sous ce nom (ou un autre ?), elle doit avoir joui d'une réelle indépendance, au moins dans les temps anciens, et d'une certaine importance économique, politique et peut-être religieuse : elle fait, en somme, figure de capitale, siège d'un pouvoir d'abord simplement « seigneurial » (7 ; 13 ; aussi 39), puis « seigneurial et royal », ou « royal et seigneurial » (21 ; 24 ; 32 ; 36 ; l'ordre des mots a-t-il là une importance réelle ?) : succession qu'on trouve déjà évoquée dans le *Mariage de Martu* (25 : 2 ; aussi, un peu autrement, 44 : 8-10), et qui devait répondre à une certaine idée que l'on se faisait de l'organisation des unités politiques et de leur progrès dans le passé. Comme toutes les autres villes du pays, Dunnu avait son propre panthéon, et surtout ses traditions concernant son passé et celui de ses dieux, le plus reculé — depuis « le commencement » (1), terme qui a chance d'équivaloir à quelque chose comme notre « nuit des temps » : ce sont elles que consigne la présente tablette, dans un style qui n'a rien de lyrique, mais qui tient carrément de la phraséologie propre aux chroniqueurs.

6. Sont donc énumérés, agrémentés chacun de quelques traits mémorables, les dieux (car tous les noms avancés dans cette sorte de lignée sont fournis de l'indicatif cunéiforme qui les caractérise comme tels) qui s'étaient succédé à la tête de Dunnu depuis les origines du monde. Notre texte en préserve au moins les sept premières générations, rangées en couples successifs (du troisième au cinquième seulement, le copiste a séparé leurs notices par des traits horizontaux coupant les paragraphes), mais sans précisions sur la durée de leurs règnes, comme si tout se passait hors du temps — mais non, certes, hors du calendrier (§ 8). Certains de ces noms sont tout à fait inconnus : tel, notamment, le premier, que W. G. Lambert lisait *Ha.in* (?), mais qu'avec Th. Jacobsen il vaut peut-être mieux épeler *Ha.rab* (nom akkadien de la « bêche », ou du « soc »). Parmi les autres, il y en a d'attestés comme ceux de personnalités surnaturelles archaïques, ultérieurement absorbées par de nouvelles divinités, mais de second plan : tel *Amakandu* (5 ; 8 ; 10 ; 13 ; 15 s.) par le dieu des bêtes sauvages *Šakan/Sumuqan*. Ce serait le cas de *Ga'um*, s'il fallait lire ainsi, avec W. G. Lambert (lequel doit alors supposer une faute du copiste), aux lignes 25 et 35 ; mais ici encore Th. Jacobsen pourrait être dans le vrai en épelant, selon le texte écrit, *Ū.a.ildak*, autrement inconnu,

mais dont le nom évoquerait, en sumérien, la végétation inculte des « Prés-et-halliers », ou « Prairies-et-bosquets » (ce dernier représenté par l'*ildak*, une des rares essences indigènes, sorte de peuplier). Une autre divinité antique mineure, mais mieux connue par la tradition, est *Laḥar* (15 ; 21 s. ; 25), qui patronnait (et avait peut-être d'abord plus ou moins incorporé en sa personne) le menu bétail : bien que son nom signifie « Brebis-mère » en sumérien (voir, du reste, § 41), il représenterait ici une personnalité évidemment masculine ; de telles alternances n'ont rien de surprenant dans la mythologie mésopotamienne¹. Également antique, et à peine mentionné, autre part, une ou deux fois, est *Haḥarnum* (37). Avec *Ningēstinna*, « Dame (de la) Vigne » (33), nous rejoignons une onomastique qui nous est plus familière, puisque cette déesse pourrait représenter, comme ailleurs, ou bien *Gēstina*, sœur de *Dumuzi*, ou *Bēlit-šēri*, « Dame de la Steppe », épithète connue d'une déesse ancienne (comp. IV, § 7) ; des deux côtés, cette *Ningēstinna* paraît avoir eu affaire avec la végétation. Outre ces personnages, en figurent d'autres dont le nom est celui de grandes réalités cosmiques, et qu'on retrouve un peu partout dans la tradition mythologique : *Mer* (14 ; 18 s. ; 22), dont la désignation, marquée ici en sumérien *A.ab.ba*, répond à *Tāmtu/Tiamat* bien connue (voir déjà VIII, § 20 ; XI, §§ 19, 22, et surtout 50) ; *Terre* (ici *Ki*, en sumérien, à lire *Eršetu*, en akkadien : 8 ; 10 ; 19 ; en 26 il ne s'agit plus de la personnalité surnaturelle comme telle ; voir encore IV, § 7), et *Rivière* (21 ; 30 ; écrit ici en sumérien *Íd.da* ; voir 33 et § 17). C'est seulement dans la dernière partie du texte, si malheureusement dévastée, qu'on retombe sur des dieux dont le rôle était capital, ou notoire, dans la mythologie usuelle : *Enlil* (11' ; 14' s.) et *Ninurta* (9' et 16' ; *Nusku*, en 12', jouerait-il ici le rôle, ailleurs attesté, de lieutenant de l'un ou de l'autre ?), comme si, avec le temps, on en était arrivé, de divinités antiques et presque oubliées, à un panthéon actuel, commun à Dunnu et à tout le pays.

7. Les premiers moments de cette « histoire » mythique ne mettent en action que des personnages et des comportements qui évoquent les grands secteurs de la nature et de la culture : *Terre* primordiale, dont rien ne dit comment elle serait apparue ; *Mer*, que le premier couple a « créée » par creusement du sol au moyen d'un Araire (4) ; *Rivière*, de même ; *Bêtes-sauvages* (*Amakandu*) ; *Menu-bétail* (*Laḥar*) ; végétation naturelle des *Prés-et-halliers*, et peut-être des jardins cultivés, représentés par la *Vigne* (*Ningēstinna*). Comme ailleurs (32), mais autrement, et selon une tradition que l'on retrouvera, en particulier, dans *Les Travaux et les Jours*

1. Voir p. 216, n. 1, le cas de *Ninšubur*.

d'Hésiode (article cité plus haut, § 4), non moins que dans la tradition hurrite-hittite de *Kumarbi* (article de Jacobsen, cité *ibid.*), la théogonie est donc étroitement associée aux grandes étapes de l'aménagement et de la mise en marche du monde tel qu'on le voyait dans le pays, surtout très anciennement, c'est-à-dire puisant avant tout ses ressources dans l'agriculture et l'élevage.

Il n'est pas certain que les trois premières lignes, en partie perdues, se soient souciées d'expliquer d'où venaient les plus archaïques acteurs de cette « histoire » : mais ils vont déjà par couples, semble-t-il, comme leurs successeurs, et à part le cas de *Mer*, produite par fouissage (tels les fleuves dans *Atrahasis* 45, I : 21 s. ; et comp. aussi, plus loin, 38 : 11 et § 32), la mise en place des autres personnages sera régulièrement assurée par génération sexuée (5 ; et surtout 9 ; puis 18 ; 21 ; 25 ; 33 ; 38 — où l'expression « prendre épouse » implique ce même sens, comme on l'entend fort bien en 9-10). C'est là un procédé largement utilisé, dans notre mythologie, pour expliquer les origines des dieux et même des grandes réalités de la nature, souvent, comme ici, double face d'une même personnalité, à la fois élémentaire et divine (voir 50, §§ 6, 9, 12). L'inceste paraît un recours normal : avec la mère (8-10 ; 18) et surtout la sœur (14 ; 21 ; 25 ; 33 ; 38), comme si, vu le petit nombre supposé des individus, l'endogamie avait été jugée inévitable, sinon profitable. Nous en avons d'autres exemples, en particulier du père avec la fille dans *Enki et Ninhursag* (5). Les femmes peuvent avoir eu l'initiative d'abord (8 s. et comp. 18), mais la prédominance est reconnue aux mâles : ce sont eux qui « s'arrogent le pouvoir », en un premier temps simplement « seigneurial », puis tout aussi bien « royal » comme on l'a vu à l'instant (§ 5). La succession n'est jamais ouverte par la mort naturelle du souverain régnant, mais toujours par son assassinat (11 ; 16 ; 22 ; 34 ; la mère est également tuée dans 19 et 30), trait qu'il n'est pas aisé d'expliquer, parce qu'il se réfère, sans doute, à des événements répétés, ou des croyances ou coutumes immémoriales, et qui nous échappent. Mais les morts sont « ensevelis » (le texte dit « mis au repos » du tombeau, dans 12 ; 17 ; 23 ; ou « installés », « déposés » dans leur sépulcre en 31 ; 35 ; à lire 17 — et comp. 23 ? —, on penserait à un mausolée dynastique), au siège du pouvoir, c'est-à-dire en la cité de Dunnu (12), comme pour y assurer la permanence de la lignée régnante, usage traditionnel bien connu ¹.

8. Le modèle suivi par ce mythe (une analyse ligne à ligne en serait rendue précaire par le mauvais état de sa conservation : aussi est-il plus prudent, et plus sûr, de ne le considérer que d'un peu haut), c'est, de toute évidence — même si elle est d'abord limitée

1. *Mésopotamie*, p. 338.

par l'horizon immédiat des auteurs, à savoir la ville de Dunnu et son territoire —, la succession des membres d'une même famille royale, projetée sur le cosmos tout entier, que cette dynastie a mis en place et en fonctionnement au fur et à mesure de ses règnes. Chacun de ces individus se trouve être à la fois une personne — et, dans ce sens, elle disparaît, tout pouvoir aboli, dans son sépulcre, après sa mort — et le domaine de la nature ou de la culture qu'elle représente et patronne — et, de ce biais, à sa mort, de personne elle devient lieu ou institution, et subsiste (comp. 50, §§ 6, 9, 12).

Il y a quelque vraisemblance qu'un pareil mythe ait été, en partie au moins, construit sur des données liturgiques, comme en témoigneraient les « dates » conservées des différentes « prises de pouvoir » : toujours à un moment du mois où nous savons, d'autre part, que l'on célébrait des fêtes du calendrier lunaire : le 1^{er} (24) ; le 16 (20 et 36) et le 29 (dernier jour), selon la suggestive variante de 36, par laquelle le copiste se déclare incapable de trancher entre les leçons différentes des exemplaires qu'il suivait. Il est dommage qu'à part 20 (Kislim : novembre-décembre), les noms des mois aient disparu : leur séquence ou leur choix auraient pu nous orienter, touchant, par exemple, l'enracinement de ces liturgies dans la vie économique.

COSMOGONIES

29. Le prologue de "Gilgameš, Enkidu et l'Enfer"

9. La plupart des théogonies : « littéraires », comme celle que l'on vient de lire, ou non, constituent plus ou moins, simultanément, autant de cosmogonies : on en aura un exemple topique dans l'*Enûma elîš* (50). Mais certains mythes paraissent avoir été pensés autrement : les dieux, une fois venus à l'existence, produisant eux-mêmes, dans un deuxième temps, si l'on peut dire, et indépendamment de leur propre devenir, les réalités de ce monde. Nous avons des rappels plus ou moins succincts de diverses « imaginations calculées » pour résoudre ainsi ce problème majeur des origines de l'univers. On l'a vu, par exemple, à l'allusion imprécise (22 A, II : 56, et comp. 47 // B, II/I : 6 et IV : 4) qui impute à la grande et antique déesse *Mah/Mammi* la « création » (la « fabrication » — verbe *banû* — voir §§ 15, 17, 21, 34) de la Terre, et au début (1 s.) d'*Enki et Ninmah* 17, où le cosmos actuel est présenté comme le résultat de la « séparation » première (de laquelle l'agent ou les agents sont passés sous silence, mais, en 40, c'est

Enlil qui en est l'auteur) d'un énorme ensemble confus primordial en un En-haut et un En-bas complémentaires et symétriques. La même vision des choses est précisée en tête d'un conte en sumérien que nous avons intitulé *Gilgameš, Enkidu et l'Enfer* (étudié dans la dissertation inédite présentée en 1963, par A. SHAFFER, à l'université de Pennsylvanie, sous le titre *Sumerian Sources of Tablet XII of the Epic of Gilgameš*, p. 48 ss. : 1 s. et 8 s.) :

*En ces jours-là, ces jours archaïques —
En ces nuits-là, ces nuits reculées —
En ces années-là, ces années antiques...
Lorsque le Ciel eut été séparé de la Terre
Et que la Terre eut été séparée du Ciel...,
An ayant emporté avec lui le Ciel
Et Enlil ayant emporté avec lui la Terre,
Et octroyé l'Enfer à Éreškigal...*

Cosmogonie que l'on retrouvera en 39 (§ 38).

D'autres réponses à la même question ont donné lieu à divers développements littéraires, indépendants ou non, en sumérien ou en akkadien :

30. Le prologue du tournoi "Arbre contre Roseau"

10. C'est, à ma connaissance, avec les brefs rappels relevés à l'instant, et quelques autres plus évasifs et concis, l'unique récit en sumérien qui paraisse trahir une réflexion cosmogonique proprement dite, moins rudimentaire que ce simpliste recours à la « séparation » liminaire ; les autres documents dans la même langue qu'on trouvera plus loin impliquent tous, ou bien une anthropogonie, ou l'existence avérée des hommes. Les huit vers que voici servent de prologue à une tenson ou sont analysés et discutés les avantages respectifs de l'Arbre et du Roseau. Le texte cunéiforme, dont il existe, publiés en divers recueils, une douzaine de témoins (telle cette tablette du Musée du Louvre, AO 6715, publiée sous le n° 53 dans H. de GENOUILLAC, *Textes cunéiformes du Musée du Louvre*, XVI, 1930), le plus souvent incomplets, et tous du premier tiers du II^e millénaire, n'a pas encore été, à ce jour, édité et étudié dans son ensemble. C'est à S. N. Kramer qu'on doit la traduction que voici :

L'élément
femelle : la Terre,
parée pour les
noces

- 1 *L'immense plate-forme de (la) Terre étincelait :
Verdoyante était sa (sur)face !*

*Terre spacieuse était revêtue d'argent et de lazulite,
Ornée de diorite, de calcédoine, de cornaline,
d'antimoine,
Parée avec splendeur de végétation et
d'herbages :*

Elle avait quelque chose de souverain !

- 5 *C'est que l'auguste Terre, la sainte Terre,
S'était faite belle pour Ciel, le prestigieux !*

et le mâle : Ciel,
qui la féconde

*Et Ciel, ce dieu sublime, enfonça son pénis
En Terre spacieuse :*

*Il lui déversa, du même coup, au vagin,
La semence des vaillants Arbre et Roseau.*

*Et, tout entière, telle une vache irréprochable,
Elle se trouva imprégnée de la riche
semence de Ciel !*

11. On l'a remarqué (§ 2), les mythes analogues n'embrassent pas volontiers les choses dans leur universalité : comme s'ils ne cherchaient à résoudre qu'un problème à la fois, position que commande, du reste, leur contexte. Ici, en accord avec le sujet propre de la tenson, l'auteur veut éclairer l'étiologie des Arbres et des Phragmites, en remontant au premier apparu de chaque espèce, ancêtre et prototype de tous les autres. Pour en rendre raison, il est parti de cette vérité d'expérience que si ces espèces végétales sortent du sol, comme un nouveau-né du sein de sa mère, c'est régulièrement après que l'eau (de la pluie) l'a imbibé. Il a donc pris l'image la plus obvie, de la fécondation de la femelle par la liqueur spermatique, volontiers, et souvent, assimilée à de l'eau (ainsi 5 : 64 ss. ; 6 : 253-259). Le premier Arbre et le premier Roseau doivent ainsi leur origine à l'étreinte du Premier Couple, considéré à la fois, comme souvent, et dans sa matérialité : *Ciel*, en-haut, et *Terre*, en-bas ; et dans sa personnification en deux divinités censées ici, apparemment, primordiales : *An* (En-haut/*Ciel*) et *Ki* (En-bas/*Terre*). Dans tous les mariages, l'épousée doit être attirante et fascinante — et (la) *Terre* l'est, en effet, par sa propre splendeur, minérale et végétale (1-5 ; l'auteur semble considérer l'herbe comme une sorte de nourriture inséparable du sol¹, d'une autre nature et d'une autre origine qu'Arbres et Roseaux et le reste des végétaux, cultivés ou non). Phénomène trop rare, à notre goût, dans la morne poésie sumérienne, le même auteur n'évoque pas, ici, sans une pointe de ferveur, un tel resplendissement. Dans ce pays

1. On peut comparer Genèse I : 11 s. : *Naissance de Dieu*, p. 192.

d'élevage, où l'on ne connaissait pas de mâles et de femelles plus imposants et fascinants que les représentants du gros bétail, il n'y avait pas moins de lyrisme à peindre l'accouplement dans toute sa noblesse et sa magie comme la monte spectaculaire de la vache par le taureau (6-8). C'est une image déjà rencontrée (6 : 255 ; et voir encore 31 : 14 s. ; 37 : 4 s. ; 40 : 1...) ; et nous retrouvons, même pour des étologies particulières (comme celle du monstre *Asakku* dans le *Lugal.e* 20 : 26 ss. ; et des terribles *Sept*, dans *Erra* : 51, I : 28 ss.), ce mythe de l'Étreinte première du Ciel et de la Terre.

31. Le prologue du tournoi "Été contre Hiver"

12. Analogue au précédent et destinée à expliquer d'abord comment sont venus au monde le premier Été et le premier Hiver, ici présentés comme des personnalités, ancêtres et archétypes de tous ceux qui se sont succédé depuis, et dont la tenson voulait recenser et discuter prérogatives et mérites respectifs, cette pièce est connue, elle aussi, par une douzaine de témoins, du début du II^e millénaire. Mais si leur apographie cunéiforme est accessible en divers recueils, avec une première étude rapide et traduction de morceaux épars dans J. VAN DIJK, *La Sagesse suméro-accadienne* (1963), p. 43 s., on n'en a pas encore édité la teneur dans son ensemble. S. N. Kramer en a donc préparé la traduction suivante :

Le « programme »
d'Enlil

1 Nunnamnir (Enlil) se mit en état
De produire le temps propice :
Concernant l'univers à créer, il élaborait donc
un programme
Qui intéresserait la multitude des hommes.

Il l'exécute

Puis, comme un taureau altier, il posa le
pied sur la terre,
11 Et le Souverain de l'univers décida
4 De produire Jour-propice-et-ubéreux
5 Et Nuit propice-et-luxuriante.
Et, pour faire pousser dru le lin et répandre
l'orge partout,
Garantir la crue sur toutes les rives,
Développer la fertilité [...],
De telle sorte qu'Été arrête la pluie
10 Et qu'Hiver assure aux berges l'eau féconde,
12 Il planta donc son pénis dans la vaste
Région-montagneuse
Et fit à la Montagne son « cadeau »,

et féconde dans ce
but la Montagne

L'engrossant d'Été et d'Hiver, fortune du pays.
 Le lieu où il avait planté son pénis,
 Enlil le fit beugler de plaisir, comme un
 aurochs!

- 15 Sur la Montagne, immobile, il passa tout un jour
 Et la chevaucha (encore) toute une nuit :
 Ainsi, comme on extrait de l'huile fine,
 En tira-t-il Été et Hiver,
 Qu'il mit, tels des aurochs, à brouter l'herbe
 aux alpages,
 Si bien qu'ils s'engraissèrent et devinrent
 Aux pâtis montagneux. puissants,

13. Il n'est pas fréquent, dans nos mythes de genèse, de rencontrer *Enlil* tout seul, comme ici, en acte de création (voir cependant 39 et § 37 ; 40 : 1 s., et comp. l'allusion discrète dans le *Lugal.e* / 20 : 224). Dans le tournoi littéraire dont cette vingtaine de vers forme le préambule est mûe la question des origines des deux grandes saisons qui se partageaient, dans le pays (13), le temps cyclique accordé au rythme du travail des champs et, par conséquent, à la distribution de l'eau, de rivière (7 : la crue) et de pluie (9) : l'Hiver propre à la fécondation, et humide (10), l'Été à la maturation, et sec (9). *Enlil*, qui n'agit pas sans programmer son œuvre (2) — comme feront *Enki* et la grande Triade (§§ 21 s., 25, 28, 30) — prévoit donc raisonnablement de commencer par eux, avant même de créer l'univers (2) — c'est-à-dire la Mésopotamie (13) : car ils seront le cadre du Temps et comme les chefs de file de ses unités : Jours et Nuits (1 b et 4-5). Les hommes ne sont pas encore apparus (2), pas davantage que l'univers matériel lui-même — mais le programme en question est bien calculé en fonction de leur future existence et du labeur qui, nous ne le savons que trop d'autre part (34 : § 21, 5°, et surtout 45 : XIII, § 14), sera leur raison d'être. L'anthropogonie, tacitement renvoyée à plus tard, est donc au moins annoncée. Pour créer cette double saison : ces deux agents *personnalisés* de l'abondance à venir, principalement celle des plantes (4-8), fondamentale, *Enlil* se comporte donc comme *An* ci-dessus (30 : 5 s.) : pareil à un taureau en rut, il féconde la Terre (12-15 ; l'image du « cadeau de noces » — 6 : 257 — pour désigner l'imprégnation est commune dans l'imaginaire du cru), pour en faire naître les deux gémeaux : Été et Hiver (16), qu'il traitera comme de jeunes veaux à élever (17 s.). La Terre qu'il féconde, l'emplacement déterminé de cette Terre où il « enfonce son pénis », c'est « la Montagne » (15), à laquelle il fait l'amour tout un jour et une nuit (15) : peut-être l'auteur pensait-il à cette même partie du territoire dont le héros de *Ninurta et les Pierres* / 20 (X, § 5, 9°) avait fait comme

la source de toute l'eau fécondante en Mésopotamie. Il aurait donc circulé une tradition, apparemment fort ancienne, selon laquelle, en matière hydraulique, le pays était solidaire de la région montagneuse du Nord et de l'Est : de là venaient, en effet, ses cours d'eau, et de là ses nuages chargés de pluie.

32. Le Ver du mal de dents

14. Les mythes cosmogoniques écrits en langue akkadienne sont assez nombreux et variés, recourant à maintes « imaginations calculées » pour résoudre les problèmes que posait l'origine des êtres. Toutefois, on les dirait plus raffinés, plus « épurés », si l'on peut dire, comme l'a été, avec le temps, l'idéologie religieuse (IV : 12 s.) : ainsi n'utilisent-ils plus la métaphore « trop humaine » de l'accouplement et se contentent-ils de verbes marquant des notions plus vagues, ou, de toute façon, moins « charnelles ». Le premier d'entre eux à citer n'est pas sans évoquer, à sa manière, le scénario essentiel de la *Théogonie de Dunnu*/28 et du *Mariage Ciel-Terre*/30, aussi 31, au moins dans ce sens qu'il présente l'avènement des choses comme une suite de générations, à l'image de tout ce qui se reproduit et propage ici-bas par la séquence parentale. Il s'agit d'une de ces énonciations volontiers incorporées aux rituels d'Exorcisme pour en expliquer et renforcer, à la fois, l'efficacité, en la rattachant à quelque aventure ou intervention divine¹. Tantôt, c'étaient de simples légendes pour conter comment le grand Patron de l'Exorcisme en personne avait été conduit à calculer et transmettre le rituel en question (voir déjà V, § 12). Plus rarement, comme ici, on allait chercher un récit à l'étoffe d'un véritable mythe, qui subsumait ledit rituel en des événements d'intérêt cosmique. Ainsi, lorsque l'opérateur se trouvait en présence d'une rage de dents, que l'on imaginait causée par un « ver » (c'est le nerf dentaire que l'on voyait et qualifiait de la sorte), pour être sûr qu'en s'attaquant à lui dans les formes thérapeutiques propres à l'Exorcisme, il supprimerait ce mal sans retour, il en appelait à la puissance des deux grands dieux qui, avec *Marduk/Asalluhi*, intervenaient le plus souvent dans l'Exorcisme : *Šamaš*, et surtout *Éa*, lequel en était le grand Patron² ; et, pour s'assurer mieux de leur intervention, il leur remettait en mémoire une vieille rancune qui devait les animer encore contre les « vers » en question, à travers leur prototype. Voilà pourquoi il récitait l'histoire qu'on va lire. Elle est ancienne : nous en avons au moins, d'autour de 1800,

1. Référence donnée p. 91, n. 1.

2. P. 229 s., § 52 de l'article cité *ibid.* ; et *Mythes et rites de Babylone*, p. 57.

une présentation en hurrite, difficile à comprendre tant cette langue est mal déchiffrée encore ; mais le texte ici traduit ne nous est transmis que par quelques témoins du I^{er} millénaire. Le plus connu, presque entier, a été publié par R. C. THOMPSON dans le tome XVII des *Cuneiform Texts... in the British Museum* (1903), pl. 50 (dernière traduction commentée dans *Mythes et rites de Babylone*, p. 281 ss.). Mieux vaut le rapporter en entier, avec son rituel, pour lui garder toute sa saveur :

L'origine du Ver

- 1 *Lorsque Anu eut créé le Ciel,
Que le Ciel eut créé la Terre,
Que la Terre eut créé les Rivières,
Que les Rivières eurent créé les Ruisseaux,*
- 5 *Que les Ruisseaux eurent créé la Fange
Et que la Fange eut créé le Ver,
Le Ver s'en vint pleurer devant Šamaš,
Et ses larmes coulaient devant Éa :*

qui demande à
manger aux dieux

- 10 *Que me donneras-tu à sucer ?
— Je te donnerai la Figue mûre,
Ou le fruit de l'Abricotier !
— Et que m'importe, à moi, la Figue mûre,
Ou le fruit de l'Abricotier ?*

mais il les fâche en
refusant ce qu'ils
lui proposent

- 15 *Place-moi plutôt, et m'installe
Entre la Dent et la Gencive,
Pour que je suce le sang de la Dent
Et que je ronge, peu à peu,
La Gencive ! »*

Conséquences

- 20 *(Rubrique) : Enfoncer alors une aiguille et coincer
l'extrémité du Ver (en disant) :
« Puisque ainsi tu as parlé, ô Ver,
Qu'Éa te frappe
De toute sa force ! »*

— Pour être sûr, alors, que, le « Ver » détruit, le mal de dents ne reviendrait pas, on confectionnait un emplâtre, à quoi l'on conféraient de l'efficacité en récitant sur lui, par trois fois, avant de l'appliquer sur la mâchoire malade, l'historiette ci-dessus. —

Nous connaissons aussi, dans les débris d'un autre traité contre les maux dentaires, une version très abrégée de ce mythe (*Mythes et rites de Babylone*, p. 282), et qui expliquait seulement que :

[Al]la créa Anu ; Anu créa l'ensemble du Ciel ; le Ciel (!) créa l'ensemble de la Terre, et la Terre créa le Ver.

15. L'origine des choses est donc présentée ici, plus ou moins, sur le patron des générations successives (sans insister pourtant le moins du monde sur son caractère sexué) : par la généalogie ascendante de chaque être, comme de chaque homme, on remonte à son plus vieil ancêtre, à sa « cause » première ; c'est *Anu*, non seulement le dieu suprême du panthéon commun « classique », l'ancêtre et le fondateur de la dynastie divine régnante — au-delà duquel la version abrégée du mythe, ci-dessus, entrevoyait, selon le procédé connu (voir § 3), une divinité plus archaïque encore et quasi inconnue de nous : *Alla*¹ — mais surtout le dieu qui a personnifié le Ciel, le dieu du Ciel. Pourtant, *Anu* n'aurait pas créé l'Univers par lui-même : il aurait créé seulement « le Ciel », « l'ensemble du Ciel » (1), et c'est celui-ci qui aurait créé la Terre (2), laquelle aurait alors créé (entre autres êtres, évidemment : comme toujours, le mythe choisit d'emblée, et de plein gré, la lignée qui doit le conduire au point extrême de son intérêt : au Ver), les Rivières (3), et ainsi de suite (4-6). Les diverses composantes du monde, des plus vastes aux plus réduites, sont donc imaginées comme les résultats d'autant de « créations » successives et subalternées, chaque relais « créant » le suivant, inférieur à soi et d'importance moindre, dans une sorte de descente en cascades. Il n'y a plus de duo primitif *An/Ciel* et *Ki/Terre*, accouplés, comme ci-devant (29 ; aussi 30), mais une seule individualité, qui « crée » le seul étage immédiatement au-dessous de lui. Si — simpliste ou pas — l'explication est claire et à son intérêt, on ne nous souffle toutefois mot sur le mode concret de ladite « Création » dans tous les cas et chacun : le verbe *banû*, utilisé ici, et qu'on rencontre souvent dans les mythes et récits analogues (*Mythes et rites de Babylone*, p. 323 s.), reste vague : il signifie aussi bien « construire », « édifier » (un mur, une maison, une ville) que « produire », « manifester » (une statue, une porte, un objet de métal), et même, mais plus exceptionnellement, « faire » (un enfant). Mais une telle imprécision, évidemment volontaire, a son prix : elle semble du moins vouloir éviter toute évocation matérielle trop précise, déterminée et grossière, du genre de celles proposées par les récits sumériens ci-dessus : 30 et 31 ; et elle tend, sinon vers l'abstrait, au moins vers un certain flou, forme naïve et inférieure de l'abstraction.

1. *Alla*, qui reparait en 39 : 19 (§ 38), est sans doute identique à un dieu *Alala*, lequel, avec sa parèdre *Belili* (voir p. 311, n. 1), figure parmi les plus vieux ancêtres de *An*, dans certains catalogues de divinités (§ 3).

33. La Rivière créatrice

16. Ce n'est pas un récit, mais une simple invocation, qui pourrait en dire long pourtant ; aussi ai-je cru bon de l'enregistrer autrement que par une simple allusion. Elle figure, avec quelques variantes, dans plusieurs exorcismes, de buts et de propos divers, mais qui ont tous en commun d'utiliser l'eau courante de « la Rivière », pour éliminer le mal à combattre¹. En voici le texte complet (dont les divers témoins sont énumérés, avec références, p. 288 s. de *Mythes et rites de Babylone*) :

*C'est toi, Rivière-divine, la créatrice de tout !
Lorsque les grands-dieux ont creusé ton lit,
Ils ont mis la prospérité sur tes rives,
Et c'est en ton tréfonds qu'Éa, roi de l'Apsû,
A édifié sa demeure :
Il t'a gratifiée de l'Emportement, du Flamboiement,
De la Terreur,
Et il a fait de toi un Déluge irrésistible...*

17. Ces quelques mots ne constituent évidemment pas, à eux seuls, un mythe, tout au moins dans le véritable sens littéraire de ce mot ; mais ils pourraient fort bien répercuter l'écho d'une antique construction mythologique, développée ou non par écrit, et plus ou moins périmée ensuite. Dans cette Mésopotamie, où l'on gardait vive conscience du rôle capital des deux fleuves, non seulement dans la vie économique du pays (voir, par exemple, 6 : VIII, § 15), mais dans sa propre formation (comp. 50, V : 55), et où l'on avait conféré au Cours-d'Eau, comme tel, la nature divine et ses pouvoirs, il ne serait guère inattendu qu'une fois ou l'autre, et très anciennement, sans doute, l'on ait considéré que la « Rivière-divine² », qui avait donné forme et qui donnait vie au pays, se trouvait donc, d'une certaine manière, à l'origine de « tout » (1), s'il faut bien prendre au pied de la lettre, car rien ne s'y oppose, l'épithète de « créatrice » (formée sur le même *banû* que ci-devant, § 15) qu'on lui décerne ici. Mais avec la mise en place ultérieure d'un panthéon hiérarchisé, bien des divinités d'abord possiblement prépondérantes, çà et là, et la Rivière entre autres, auront été rangées sous l'autorité des grands-dieux, forcément devenus (on le comprendra mieux plus avant) les véritables et ultimes responsables de « tout » : c'est pourquoi, ici, après avoir rappelé le rôle essentiel et omnifique de la Rivière (pour la flatter et obtenir ainsi

1. Voir, par exemple, *Mythes et rites de Babylone*, p. 44 s.

2. En bonne place dans 28 : 21.

d'elle qu'elle accepte de concourir à l'élimination du mal combattu par l'exorcisme), on la remet en dépendance des grands-dieux, et dans sa personnalité physique : ce sont eux qui ont creusé son lit (2 : et comp., par exemple, 45, I : 21 s.), et dans ses pouvoirs fécondateurs et bénéfiques (3), et dans sa personnalité surnaturelle, imposante et redoutable (4-6).

34. La part d'Enki/Éa dans la création de l'Univers

18. Ce dieu ne comptait pas seulement entre les divinités suprêmes, on le présentait, nous en avons déjà rencontré bien des traits, comme le leader culturel, si l'on peut dire, de la communauté divine, le plus intelligent de tous, maîtrisant toute connaissance et tout savoir-faire, et seul capable de résoudre tous les problèmes qui pouvaient se poser dans le monde divin et dans le monde tout court. Il était donc inévitable qu'on lui reconnût une responsabilité majeure dans les opérations, forcément hautes et difficiles, qui avaient produit l'univers : son épithète *Nu.đim.mud* (§ 21 ss.) est éloquente : « Celui-qui-a-affaire-avec-le-fabriquer-et-le-produire ». Nous aurons maintes occasions de l'admirer encore à l'œuvre ; mais un ou deux mythes, en particulier, le déclarent responsable de la cosmogonie.

19. Un premier document y faisait une courte allusion, dans un formulaire exorcistique à usage thérapeutique, connu par plusieurs duplicats du début du I^{er} millénaire (cités p. 292 de *Mythes et rites de Babylone*¹). C'était, comme l'adresse précédente (32), le début narratif d'une prière, et il suffira d'en rapporter ici les deux premiers vers, seuls pertinents à notre propos :

*Lorsque Anu eut engendré le Ciel
Et Éa mis en place les plantes en/pour la Terre...*

Selon quoi, et conformément à une tradition connue (déjà 32 : 1), si *Anu* avait créé le Ciel — cette fois-ci, le texte akkadien suivait de plus près l'idéologie des mythes sumériens ci-dessus, en spécifiant que c'était par « engendrement », par « génération sexuée », par « procréation » : champ sémantique couvert par le verbe utilisé, *rehû* (*Mythes et rites de Babylone*, p. 324), mais sans préciser comment, dans quelles circonstances, avec quelle partenaire, comme si de tels détails étaient bien connus d'autre part, ou que, de toute l'histoire, on n'ait rien voulu retenir d'autre que l'action ou la res-

1. Où la traduction présentée : « (Et) qu'Éa eut fondé la terre », est incomplète et doit être corrigée dans le sens ici marqué.

ponsabilité d'*Anu*, autre manière d'«épurer» le récit — le rôle d'*Éa* avait été d'«établir» (c'est le sens du verbe employé, *kunnu*, qui marque la «fondation», l'«implantation», l'«établissement sur des bases solides et durables» — *op. cit.*, p. 323) les plantes, *en* la terre, selon une version du texte, *pour* la terre suivant l'autre. Ici encore, on ne précise ni le pourquoi ni le comment; et le choix des «plantes», du même mot *šammû* qui désigne aussi les «simples», composante essentielle des «remèdes» (*bulṭu*) du temps¹, est intentionnel dans cette «prière»: de toute l'œuvre cosmogonique d'*Éa*, on retenait l'unique secteur qui eût affaire avec le rituel exorcistique et la thérapeutique en vue ici. Tout se passe comme si, le Ciel une fois produit par *Anu*, le reste revenait plus ou moins à *Éa*, même si les auteurs, pour demeurer dans le propos de leur rituel, ne mettaient en valeur, parmi tout ce «reste» — autrement dit: la Terre et tout son contenu; d'autres textes nous poussent vers une telle interprétation, ainsi 42 : 37; 44 : 3 s. —, que les «plantes», les «simples».

20. Mais il y a, concernant l'œuvre créatrice d'*Éa*, un mythe plus explicite et qui va bien plus loin. C'est le début «narratif», comme ci-dessus, § 14, d'une prière liturgique prévue pour la (re)mise à neuf ou en usage d'un sanctuaire tombé en ruine, et dont la (ré)édification rappelait la propre constitution du monde, ce qui explique le ton du présent texte — tout ce qui nous est conservé de la prière en question. L'unique tablette qui nous a préservé ce morceau, aujourd'hui au Musée d'Iraq, à Baghdad, a été publiée, dès 1903, par F. H. WEISSBACH dans ses *Babylonische Miscellen* (p. 32, n° XII, et Tafel 12; plus récente étude dans *Mythes et rites de Babylone*, p. 293 s.). Elle est du I^{er} millénaire, mais, comme fort souvent, ce qui s'y trouve écrit doit remonter plus haut.

24 *Lorsque Anu eut créé le Ciel*

Et que Nudimmud (= Éa) eut créé l'Apsû, sa demeure,

Éa tira de cet Apsû une motte d'argile

Et il créa le dieu Kulla,

Pour présider à la (re)mise-à-neuf des temples.

Puis il créa Cannaïa et Boqueteau,

Pour subvenir à l'œuvre de leur construction.

29 *Puis il créa les dieux Nin.ildu, Nin.simug, Arazu,*

Pour parachever cette œuvre.

31 *Puis il créa les dieux Guškin.banda, Nin.agal,*

Nin.zadim, Nin.kura,

Pour exécuter leurs travaux dans (les temples).

1. Touchant ces simples et ces remèdes, voir p. 12 s. de l'article cité p. 199, n. 1. Et comp. avec 5 : 188 s. (VIII, § 7).

- 30 Après quoi, il créa montagnes et mers pour [...] tout [...]
 32 Et pour convertir (?) en offrandes alimentaires
 Leur production plantureuse.
 Puis il créa les dieux Ašnan, Laḥar, Siris,
 Nin.giš.zi.da, Nin.sar,
 Afin qu'abondent les revenus-réguliers des temples.
 35 Il créa alors Umun.mu.tamku et Umun.mu.tamnag
 Pour présentateurs des offrandes
 Aux occupants des temples.
 Puis il créa Kusu, le pontife-suprême des grands-dieux,
 Pour faire exécuter leurs rites et cérémonies (?).
 Puis il créa le Roi, pour procureur [des sanctuaires (?)].
 Et enfin il créa l'Humanité, pour exécuter
 [Les travaux nécessaires à l'entretien des dieux (?)]...

21. Pour la première fois, la création de l'univers sublunaire apparaît explicitement dans sa finalité propre : l'avantage et le service des dieux (voir encore, notamment, 45 : XIV, § 12 s.). On le pressentait en voyant, plus haut, *Anu* s'agencer son propre habitacle : le Ciel, et *Éa* se meubler le sien : la Terre (§ 19). Mais ici, vu l'usage immédiat de la prière récitée, c'est, on l'a noté (§ 20), le Temple-prototype, et donc chaque temple après lui, qui apparaît comme le but de la création tout entière. *Anu* s'étant, ici encore, « créé » (même *banû* que plus haut) son En-haut, son Ciel (24), c'est *Éa*, vu ses capacités et son habileté, qui est chargé de tout le reste, comme on pouvait le pressentir dans l'allusion mythologique citée § 19. Il va donc tout disposer en vue de l'édification, de l'organisation et du fonctionnement des sanctuaires, extraordinaire mérite, relevé par son épithète courante, qu'on lui confère ici d'emblée (comme, par exemple, 6 : 9 ; 53 ; 7 : 47 ; et ci-dessus, § 18) : *Nu.dim.mud*, « Celui-qui-a-affaire-avec-le-fabriquer-et-le-produire », autrement dit le « créateur » par excellence.

En se « créant » (toujours *banû*) l'Apsû, cette immense nappe d'eau douce souterraine, sa résidence propre, et, du même coup, évidemment, la terre qui l'enveloppe et la cache, et sur laquelle il va tout produire et disposer (25), il s'est procuré la matière première universelle de ce qu'il produira encore : l'argile (26)¹. De ce fait, au moins à partir d'ici, le même verbe *banû* va prendre, semble-t-il, couleur de « modelage » (comme c'était le cas de « Querelle » : IX, § 5, et des deux invertis de 14 : *ibid.*, § 37).

Polarisé par le service des dieux, et, en premier, par le lieu propre de ce service, le Temple, dont il veut assurer la construction, *Éa* va donc « créer », successivement, tout ce qui est nécessaire :

1. Voir p. 581, n. 1.

1° À son édification : le dieu-patron de la briqueterie, *Kulla* (27; déjà 6 : 334-339); la source des matériaux d'appoint du gros œuvre en briques : Roseaux et Arbres (28); les dieux-patrons des techniques de travail préparatoire : charpente (*Nin.ildu*); fonte des métaux (*Nin.simug*), et autres procédés utiles (*Arazu*; 29);

2° À son occupation par la divinité qui en sera titulaire, laquelle y résidera sous les espèces de sa statue de culte, en métal précieux, massif (*Guškin.banda*) ou, de préférence, en feuille plaquée et modelée sur une âme de bois rare (*Nin.agal*), avec tout le fourniment nécessaire de joaillerie et de pierres fines (*Nin.zadim*) et de vêtements précieux (*Nin.kura*, voir VIII, § 6) : y pourvoiront, chacun dans son département, les dieux-patrons de ces diverses techniques — on les retrouvera dans 51 (XV, § 6) —, qu'*Éa* « crée » alors (31 : un copiste, distrait, l'a déplacé d'une ligne);

3° À l'alimentation de cet hôte, partie essentielle du culte local. *Éa* l'assure en « créant », d'une part la nature sauvage : montagne et mer, qui fournira les produits de la chasse et de la pêche (30 + 32), et, de l'autre (33 s.), les divinités-patronnes de l'agriculture : *Añnan*/Céréales (déjà 6 : 325-333); du menu bétail : *Laḥar* (déjà 28 : § 6); de la production des boissons fermentées, et particulièrement de la boisson « nationale », la bière (*Siris*); des produits du palmier-dattier, condensé de toute l'arboriculture (*Nin.gišzida*) et des légumineuses (*Nin.sar*; déjà 5 : 88 s.); puis (35) les dieux — dont les noms sont parlants — qui vont présider à la présentation de ces denrées brutes en plats cuisinés (*Umun.mu.tam.kû*, « Que-désire-manger-Monseigneur ? ») et breuvages (*Umun.mu.tam.nag*, « Que-désire-boire-Monseigneur ? »);

4° À l'étiquette qui doit entourer de faste ritualisé le service de ce même dieu installé en son sanctuaire, comme le souverain en son palais : le protocole en sera élaboré et surveillé par le dieu-maître-des-cérémonies, *Kū.sū*, que « crée » alors *Éa* (36);

5° Au travail effectif qui, moyennant tous ces matériaux et sous la direction et le patronage de ces dieux, en réalisera, en fin de compte, le résultat palpable : ce sont les hommes seuls qui le fourniront. Aussi *Éa* crée-t-il alors le genre humain (il y a donc là au moins une amorce d'anthropogonie, sujet que l'on retrouvera explicité plus loin § 35) : d'abord — par ordre d'importance — celui qui le commandera, l'animera et le dirigera, et sera donc le grand « procureur » responsable, et de l'édification des temples, de leur ornementation, de leur approvisionnement et de leur bonne marche : le Roi (37); puis ses sujets, docile et laborieux troupeau d'exécutants (38).

22. L'intérêt majeur de ce mythe, c'est que, pour rendre raison des origines, il met en avant le dieu le plus ingénieux et le plus habile de tous, non moins que le plus sage : *Enki/Éa*. De par ses

prérogatives uniques de supertechnicien, qui « crée » à tous les sens du mot, c'est-à-dire, à la fois, *invente et produit*, une place exceptionnelle lui revenait dans la cosmogonie : il la garde dans tous les mythes afférents, et nous le verrons aussi le principal responsable de l'anthropogonie (XIII, § 12 s. ; et déjà 7). D'autre part, il « crée » d'une manière intelligente, organisée, rationnelle : il distribue les choses en départements multiples et suffisamment spécialisés — et interdépendants —, à la tête de chacun desquels il place une divinité responsable, en même temps (ce n'est pas toujours explicité, mais cela va de soi) qu'il lui met à disposition ses matières premières. À chacun de ces contremaîtres surnaturels de patronner, alors, diriger, inciter et, s'il le faut, contraindre — par le truchement de leur supérieur hiérarchique, le Roi — les ouvriers humains, seuls habilités à effectuer, *de facto*, le travail ainsi planifié et commandé. C'est là une conception « pyramidale » de l'autorité, qui reflétait exactement l'organisation administrative de la production dans le pays, et que les auteurs de ce mythe n'ont fait, en somme, que transposer dans le cadre cosmogonique. Nous avions, du reste, déjà rencontré *Enki/Éa* procédant de la sorte, en particulier au moment où nous l'avons vu « ordonner » la Mésopotamie et l'univers autour d'elle (6) : mais, alors, il ne paraissait qu'*organiser* des éléments préexistants ; ici, il les *crée*, lui-même, d'abord. Ce n'est, du reste, pas nécessairement une promotion, mais sans doute un simple changement de présentation.

La Triade créatrice : 35-38

23. Quelle que fût l'importance reconnue d'*Anu* et d'*Enki/Éa* dans la genèse du monde et des choses, il était difficile que l'on ne songeât point à leur associer, sur ce chapitre aussi, celui qui avec eux présidait, voire en qualité de souverain, au gouvernement de l'univers : *Enlil*. Nous avons déjà lu (§ 9) et nous trouverons encore (§§ 38 et 41) quelques mythes pour lui reconnaître formellement ce rôle de créateur. Mieux vaut garder ensemble les récits qui attestent l'action commune d'*Anu*, *Enlil* et *Éa* dans la cosmogonie.

35. Prière pour la (re)construction d'un temple

24. Ce document rejoint, à sa manière, le précédent : c'est encore un récit incorporé dans une prière à dire au cours d'un même rituel d'édification, ou de remise à neuf, d'un bâtiment sacré. Le texte ne nous en est transmis que par une tablette, retrouvée dans la Bibliothèque d'Assurbanipal (668-627), et R. BORGER l'a publiée

et étudiée, en 1973, dans un article de *Bibliotheca orientalis* (XXX, p. 179 s. ; et voir, depuis, *Mythes et rites de Babylone*, p. 299 s.). Le manuscrit est difficile à lire, mal copié, mal écrit, et rempli de tournures concises et idiotiques dont la traduction est obligatoirement interprétative... On n'a, comme toujours, pas la moindre idée du temps de composition de la pièce : mais, dans sa forme actuelle, ses allusions transparentes à l'Ésagil, temple majeur de *Marduk*, à Babylone (comp. § 25), n'autoriseraient guère à prendre en considération une date antérieure à la seconde moitié du II^e millénaire, au plus tôt.

- 71 *Lorsque Anu, Enlil et Éa eurent une (première) idée*
Du ciel et de la terre,
Ils trouvèrent un moyen-habile
De pourvoir à la subsistance des dieux :
Ils se préparèrent, dans le pays, une Demeure agréable,
 75 *Et les dieux s'installèrent (?) en cette Demeure :*
Leur Temple principal.
Puis ils remirent (?) au Roi le soin (?)
De leur assurer des revenus-réguliers de choix,
Et, pour le régal des dieux,
Établirent l'obligation-alimentaire !
Les dieux aimèrent cette Demeure !
Ainsi instituèrent-ils leur mainmise
Sur ce qui est devenu le pays principal des hommes.

25. Ce n'est donc plus *Anu* seul, ou en compagnie d'*Éa*, mais la « Triade suprême » au complet qui se trouve ainsi rendue responsable de la cosmogonie : d'entrée de jeu, à trois et agissant de concert, ils organisent le monde à créer : cet univers bipolarisé et composé d'un ciel/en-haut et d'une terre/en-bas, tel qu'on l'imaginait traditionnellement dans le pays. Et toujours, comme avait, plus laconiquement, déclaré, ci-dessus, 34, avec la même finalité : l'avantage et le profit des dieux, concentrés dans leur habitat, le temple. Ici, les auteurs du mythe, en se référant au « Temple principal » (75) du pays qu'ils qualifient, également, de « principal » (79), désignent évidemment Babylone, qu'ils tenaient, comme leurs compatriotes, pour le centre du monde, culturellement, sinon politiquement, bien au-dessus de ceux qui les environnaient, et, dans cette ville, son temple fameux, l'Ésagil. À nos yeux, toutefois, le trait nouveau le plus frappant de ce mythe cosmogonique, c'est qu'avant même la création les dieux responsables étaient censés s'être fait « une (première) idée » (71) de ce qu'ils allaient et voulaient mettre sur pied : on ne peut guère entendre autrement le verbe ici utilisé : *aḥāzu* : « prendre », « saisir », mais aussi « apprê-

hender», «comprendre» et «se faire une idée» (*Chicago Assyrian Dictionary*, A/1, p. 177 : 4). Il implique une planification, que nous allons retrouver soulignée encore.

36. Les prologues du grand traité d'astrologie¹

26. Il s'agit de préambules à ce gros ouvrage fameux, mis en forme au cours de la seconde moitié du II^e millénaire et qui couvrirait 70 tablettes, soit, en tout, quelque chose comme 7 000 observations et oracles. En tête, on avait mis l'introduction suivante en deux versions : la première en sumérien, la seconde en akkadien (voir Ch. VIROLLEAUD, *L'Astrologie chaldéenne*, 1905-1912, *Sim*, n° 1 ; plus récemment *Mythes et rites de Babylone*, p. 316 ss.) : laquelle est l'originale, on n'en sait rien ; mais il y a de fortes chances que ce soit l'akkadienne, d'où la sumérienne aura été, non pas traduite mot pour mot — les deux teneurs ne sont point parallèles —, mais dont elle se serait, du moins, inspirée.

Version
en sumérien

1 *Lorsque Anu, Enlil et Enki, les grands-dieux,
En leur Conseil infailible,
Entre les normes majeures du ciel et de la terre,
Eurent établi le Croissant de la Lune,
Qui produirait le Jour, constituerait le Mois
Et fournirait les présages
Tirés du ciel et de la terre,
Ce Croissant brilla dans le ciel,
Et l'on vit, en plein ciel, resplendir les*

Version
en akkadien

5 *En d'autres termes : Étoiles !
Lorsque Anu, Enlil et Éa, les grands-dieux,
Eurent, en leur Conseil,
Établi les plans du ciel et de la terre,
Et qu'ils eurent chargé les dieux-astraux
De produire le Jour majeurs
Et d'assurer la suite régulière du Mois,
Pour les observations (astrologiques) des
hommes,
On vit alors le Soleil se lever
Et <les Astres> briller à jamais en plein ciel !*

27. Il existait encore, de ce prologue, une autre version, en akkadien, peut-être périmée et remplacée, officiellement, par la précé-

1. Sur l'astrologie mésopotamienne et son grand «traité» : *Divination et rationalité*, p. 101 s.

dente, mais qu'un éditeur antique, soucieux d'en conserver la teneur, avait insérée, comme une façon d'appendice, à la fin de la 22^e tablette du traité, qui en terminait la première partie. Le Texte en a été publié par E. WEIDNER dans *Archiv für Orientalforschung*, XVII, 1954 s., p. 89¹ :

- 1a Lorsque Anu, Enlil et Éa, les grands-dieux,
 Créèrent le ciel et la terre,
 Ils voulurent rendre patents les signes (astrologiques) :
 Ils établirent donc les Stations
 Et instituèrent les Positions des Astres ;
 Ils désignèrent les Étoiles
 Et leur allotirent leurs trajectoires ;
 5a Ils dessinèrent, à leur propre (?) image,
 Les Étoiles en Constellations ;
 Ils mesurèrent la durée du Jour et de la Nuit ;
 Ils créèrent le Mois et l'Année ;
 Ils tracèrent (?) leur route à la Lune et au Soleil !
 Ainsi prirent-ils leurs décisions
 Concernant le ciel et la terre.

28. Écrit pour introduire à un traité divinatoire dont les présages se tiraient de l'observation du mouvement des astres, le mythe devait, par force, être orienté vers la création de ces derniers et le rôle que leurs créateurs leur avaient conféré d'origine : et, de fait, à le lire, on dirait que la cosmogonie a commencé par eux. C'est — pensaient les auteurs — au moment où les dieux les ont produits que l'on peut mieux comprendre dans quel esprit et dans quel but ils les ont conçus et mis au jour, en d'autres termes, définir — en soi et dans leur fonction divinatoire — la nature et l'office de ces éléments du cosmos : « grands-dieux astraux » de 6 ; Croissant de 2 s. ; Soleil de 8 ; Lune et Soleil de 7a ; Astres, Étoiles et Constellations de 4, 9, 4a — tous sont destinés à exécuter les plans de leurs auteurs (voir notamment 6 s.). Mais si, comme à peu près partout, le *modus operandi* de ces derniers ne nous est point dévoilé², du moins les voyons-nous encore agir *ensemble* et — cette fois, c'est indubitable : voir notamment 6 et 7a rejoints à 2a — *après s'être concertés* pour calculer et planifier leur œuvre. Tout se passe donc comme si, aux yeux des auteurs, il importait moins de savoir comment les démiurges avaient procédé que de

1. Pour les distinguer de ceux de la première présentation, suméro-akkadienne, j'en numérote les vers 1a, 5a...

2. Les verbes ici utilisés (*kunnu* — en sumérien *gin, gina* : 2 // 6 et 3a ; et *banû*) se retrouvent ailleurs : §§ 15, 17, 19, 21 s., 34. 3a emploie *šuršudu* : « fonder, établir sur fondations ». Voir *Mythes et rites de Babylone*, p. 323 s.

les mettre en avant pour auteurs responsables, en soulignant que le grand œuvre cosmique avait été d'abord mûrement réfléchi, débattu et décidé entre eux. Ainsi le mythe semblerait-il épuré de détails secondaires, pour ne garder que les grandes lignes de pensée : d'un récit mythologique, il tend à l'énoncé théologique.

37. Le prologue du tournoi entre deux insectes

29. Un dernier document ne met formellement en scène que « les dieux », mais entend par là, sans doute, les mêmes trois hauts personnages. C'est la partie liminaire d'une tenson dans laquelle les deux « concurrents » sont deux animalcules non identifiés (voir § 30) : aussi l'objet de la création est-il, cette fois, le monde animal. Des deux témoins subsistants — recopiés l'un et l'autre au premier millénaire — d'un texte dont nous ignorons l'histoire, qui nous est du reste parvenu incomplet et que l'on n'a encore ni étudié de près ni même édité, un seul est publié, à la planche 34 du tome XIII des *Cuneiform Texts... in the British Museum* ; l'autre n'est encore diffusé que sous les espèces d'une méchante photographie, quasi indéchiffrable (comp. *Mythes et rites de Babylone*, p. 313 s.). Voici la traduction de la partie du premier qui nous intéresse :

- 1 Lorsque les grands-dieux, réunis en leur Conseil,
Eurent créé [le ciel et la terre],
Formé l'Azur, consolidé [le Sol (?)...],
Ils mirent au jour les Animaux [...] :
Grosses-bêtes sauvages, Bêtes-sauvages, Bestioles-sa[uvages].
- 5 Et une fois qu'il eurent [...] (à) ces Animaux,
Ils allot[irent (?) leurs domaines (?) respectifs]
Au Bétail et aux Bestioles familières...

30. Entre ces dernières sont alors mis en avant les deux protagonistes du tournoi : *ḫamanirru* et *išqapišu*, apparemment deux « bestioles » familières, qui hantaient les maisons — ou le corps — des hommes. Ce qui — soit dit par parenthèse — pourrait donner à la tenson, pour une fois, un ton légèrement comique, ou ironique. Ce récit ne fait, en somme, que rappeler, ou appliquer au genre animal, la « doctrine » désormais établie, qui posait avant la création une Assemblée délibératoire, au cours de laquelle les dieux suprêmes avaient dû discuter et arrêter leur plan d'action non moins que la nature, le destin et l'organisation de ce qu'ils se préparaient à produire (1) — procédure courante dans un pays « industriel », où l'on s'était depuis longtemps avisé qu'avant de se lancer dans

la fabrication en gros d'un ustensile quelconque il fallait en étudier le prototype : nous retrouverons cette méthode appliquée à l'anthropogonie (déjà VIII, § 20 s. et XIII, § 14). Ce qui est ici remarquable, c'est plutôt la variété des verbes utilisés pour définir les diverses composantes de l'univers (*Mythes et rites de Babylone*, p. 323) : l'«Azur» — autrement dit le ciel aux couleurs chatoyantes — est «formé» (*bašâmu/bušsumu*, qui se disent de la silhouette donnée à une construction, à un objet manufacturé, à une représentation dessinée) : 2 ; le [Sol (?)] «conso-lidé» (*kašâru*, lequel s'entend d'un bâtiment que l'on «agence», en en faisant tenir solidement ensemble les parties) : *ibid.* ; et les Animaux «mis au jour» (*šupû* : «faire venir à la lumière» ce qui, auparavant, n'était pas visible, le «faire apparaître») : 3. Il ne semble pourtant pas qu'il faille trop faire fond sur ces nuances : leur multiplicité souligne plutôt, de la part des auteurs (aussi bien de ce texte que des précédents, et des autres), comme un aveu d'ignorance des circonstances et modalités précises des actes créateurs, voire une certaine indifférence à leur sujet : la seule donnée indubitable, c'était *le sujet, non les verbes* ; car, de quelque manière qu'ils eussent procédé *in concreto* pour mettre au jour les choses, du moins était-il assuré que les dieux en étaient les auteurs. Il y a, du reste, des chances que, vu son rôle constant et ses prérogatives, Éa avait dû tenir la première place dans l'élaboration même du «plan» de chaque secteur de l'univers à créer, les autres dieux se contentant, comme ailleurs (notamment 45, I : 218-220), d'approuver et d'applaudir.

On aura pris garde qu'ici encore (déjà 36 b : § 28), sitôt mis au monde, chaque être-prototype se voit attribuer un «domaine» (?) qui lui sera propre, en d'autres termes un cadre d'existence et de fonctionnement, ce qu'ailleurs on appelle son *destin* (v. g. VII, § 10 ; VIII, §§ 13, 21). La création constitue donc un *système*, dans lequel chaque pièce a son rôle et son chemin à suivre : ce rôle et ces directives, ce sont les dieux créateurs qui les ont calculés et déterminés au moment où ils ont produit les choses, et qui en assureront ensuite l'exécution — il y a donc continuité entre la cosmogonie et la marche de l'univers, entre la formation du monde et son histoire ultérieure — principe fondamental de la pensée religieuse en Mésopotamie — comme en Israël¹.

1. C'est ce qui confèrera sa raison d'être et sa valeur à la «Divination déductive», notamment (*Divination et rationalité*, p. 101 s.). Soit dit en passant, la même idée prévaut dans la conception biblique des origines et de la marche du monde : *Naissance de Dieu*, p. 178 s.

38. Marduk, créateur du monde

31. S'il avait été facile de construire ce livre sur un plan résolument chronologique, c'est après le *Poème de la Création*¹⁵⁰ qu'il eût fallu insérer cette nouvelle pièce. Ce qu'elle a de particulier, en effet, c'est que — peut-être, du reste, par simple transposition et déplacement d'une construction mythologique plus ancienne et dont le(s) héros étai(en)t différent(s), circonstance qui plaiderait, au bout du compte, en faveur de l'ordre que j'ai adopté —, elle attribue la responsabilité de la cosmogonie à un personnage unique et nouveau venu : *Marduk*, doctrine dont le premier et le plus vieux témoin en notre possession est précisément le *Poème* en question. Retenons seulement, pour l'heure, qu'une tradition mythologique plus récente a donc pu substituer, en qualité de Démonstrateur, *Marduk* à *Anu*, *Enlil* et *Éa*.

Voici derechef (déjà 34 s.) l'exorde d'une prière « pour la fondation d'un temple », dont la teneur a chance de n'avoir pas été composée avant la fin du II^e millénaire, au plus tôt. Il nous en reste trois témoins : deux sont de pauvres lambeaux, mais le troisième est à peu près indemne, sur ses quarante premières lignes. Il est connu depuis longtemps, édité d'abord en simple transcription par T. G. PINCHES dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1891, p. 393 ss. ; puis, une dizaine d'années plus tard, en apographie du cunéiforme, par L. W. KING, dans le volume XIII des *Cuneiform Texts... in the British Museum* (pl. 35 s.), et souvent repris depuis (récente traduction et discussion : *Mythes et rites de Babylone*, p. 301 ss.). Le texte est bilingue, et il offre cette particularité, au moins dans notre témoin principal, que la version akkadienne s'y trouve curieusement encadrée, sur chaque ligne, de la version sumérienne, ainsi coupée en deux moitiés. C'est du piètre sumérien, et il a toutes chances d'avoir été traduit de l'akkadien original. L'exemplaire à notre disposition n'est guère soigné, et plusieurs grosses fautes — y compris de malencontreux déplacements de vers (18 + 31 ; 29 + 28...) — ont échappé au copiste ; en outre, le récit lui-même est souvent trop laconique, ou allusif, à notre gré, avec nombre d'obscurités ou d'incertitudes.

Avant la création :
le « néant » originel

1 Nulle Demeure sainte, nul Temple, en sa
localité sainte,

N'avait encore été construit :
Nul roseau n'était sorti du sol,
Nul arbre n'avait été produit ;
Nulle brique n'avait été posée,
Nul moule-à-briques n'avait été fabriqué ;
Nulle demeure n'avait été faite ;

Création des lieux-
saints, où seront
logés les dieux

Création de la
terre, du genre
humain, des ani-
maux, des cours
d'eau et des
plantes

L'Homme inter-
vient pour donner
au monde son
visage définitif

- Nulle ville construite,
5 Nulle agglomération n'avait été agencée ;
Nul cheptel n'avait été constitué !
Nippur n'avait pas été faite, ni l'Ékur construit ;
Uruk n'avait pas été faite, ni l'Éanna construit ;
Apsû n'avait pas été fait, ni l'Éridu construit :
(Bref,) de nulle Demeure sainte, de nul Temple
L'emplacement n'avait été préparé :
10 Tous les territoires n'étaient que Mer !
Lors donc que le contenu de cette Mer
Ne formait encore qu'un fossé (?),
C'est alors que l'Éridu fut fait,
Puis l'Ésagil construit :
L'Éridu (!) que Lugal.du₆.kù.ga éleva en
plein Apsû.
Après quoi, Babylone fut faite et l'Ésagil
parachevé !
15 Marduk, alors, ayant disposé les dieux, les
En deux groupes-égaux, Anunnaki,
Ils accordèrent à Babylone < le destin > sublime
De Ville-sainte, emplacement de leur
béatitude.
Puis Marduk agença un radeau à la surface
de l'eau,
18 Produisit de la poussière et l'entassa sur le
radeau ;
31 Et il fit un remblai en bordure de la Mer (?).
19 Puis, pour laisser oisifs les dieux,
En cet emplacement de leur béatitude,
20 Il produisit l'humanité :
La semence de cette humanité, Aruru la
produisit avec lui.
Il produisit aussi les bêtes sauvages
Et tous les animaux de la steppe ;
Il produisit et mit en place Tigre et Euphrate,
Leur accordant un destin bénéfique ;
25 Il produisit les roseaux-secs, les roseaux-tendres,
Le marécage, la cannaie, le taillis ;
Il produisit la verdure de la steppe :
27 Tous les territoires n'étaient que marécage et
29 Bosquets et boqueteaux ! cannaies,
28 Alors les vaches, leurs veaux et leurs taureaux,
Les brebis, leurs agneaux et leurs bœufs,
30 Aussi bien que mouflons et bouquetins,
Furent mis à la disposition (de l'Homme).

- 32 [Et l'Homme (?)...] assécha la cannaie,
 Pour y faire apparaître [...] :
 Il produisit du roseau, il produisit du bois ;
 35 Il produisit [...] sur place (?) ;
 [Il posa des briques]
 Après avoir fabriqué le moule-à-briques ;
 [Il fit des demeures], il construisit des villes,
 [Il agença des agglomérations], il constitua
 un cheptel,
 [Il fit Nippur] et construisit l'Ékur ;
 40 [Il fit Uruk] et construisit l'Éanna...

— La suite est perdue. —

32. Ici encore, comme en 34, et ce n'est guère inattendu, vu le contexte liturgico-architectural de ce tableau, la création du monde se retrouve dans la même perspective « templocentrique », pour ainsi parler : le « néant » antérieur (comp. VIII, § 4) est détaillé comme la non-existence des grands sanctuaires les plus vénérables du pays — ceux des dieux de la Triade suprême — et des villes où ils devaient être construits (6-8) : ils n'existaient point, parce que nul édifice n'existait (1 ; 4 s.) ; et nul édifice n'existait, parce qu'il n'y avait ni « emplacement » où l'on pût construire (9 b), puisque la terre n'était pas apparue encore (10), ni matériaux de construction : roseaux, bois et briques (2-3 ; les mêmes que plus haut, en 33).

Les lignes 10-16 sont difficiles. Certes, on voit bien ce qu'elles entendent souligner : que les premiers temples « construits », « élevés », « parachevés » (12-14) : l'Éridu, en plein Apsû, et l'Ésagil, à Babylone, l'ont été chacun par son occupant — le premier par Éa, appelé ici *Lugal.du₆.kù.ga*, « le roi du Saint-monticule » (du₆.kù.ga était aussi l'un des noms de gloire d'Éridu¹), l'autre par Marduk, son fils ; mais, comme la terre proprement dite ne paraît constituée qu'ensuite (17-18, 31), ou bien il s'agit là d'une sorte de pressentiment ou d'annonce de leur édification réelle à venir ; ou alors, plus vraisemblablement, ils sont considérés d'abord comme des édifices surnaturels et en quelque sorte immatériels, élevés dans les seuls espaces primordiaux alors existant : l'En-bas pour l'Apsû/Éridu, et l'En-haut pour l'Ésagil/Babylone — villes et temples encore confondus. Celui-là est plus ancien, puisque c'est le père de Marduk, Éa, qui se l'est préparé ; celui-ci, plus récent — Marduk ayant, comme on le verra (50), succédé à la Triade suprême, son temple personnel n'est donc pas mentionné

1. Après avoir été une des désignations du Nippur mythologique et extratemporel : p. 367, n. 1.

en 6-8 —, est le préféré des dieux (16) : son constructeur et titulaire est désormais leur souverain ; aussi les a-t-il distribués en deux groupes égaux, les uns pour occuper l'En-haut, et les autres l'En-bas (15). Nous retrouverons cette vue dans le *Poème de la Création*/50 (VI : 39 s.). Nous y retrouverons aussi (V : 120-130) la mise en avant de l'Ésagil comme l'emplacement unique où tous les dieux confluent, et qui leur est donc ouvert à tous. Sans doute est-ce dudit *Poème* que notre auteur s'est inspiré sur ces points. Mais, après la première distribution des dieux dans l'espace, encore fallait-il leur aménager à tous des habitacles matériels, les y loger, les y nourrir : voilà pourquoi créer la terre était alors indispensable.

33. Comme dans le *Poème de la Création*, mais différemment (XIV, § 13), la cosmogonie est ici imputée au seul *Marduk* (17 s.) : c'est lui l'unique sujet de tous les verbes qui s'y rapportent, jusque 30. « Doctrine » également avancée par (et peut-être prise à) l'*Enûma elîš* (*ibid.*, § 6), la Mer primordiale est décrite en deux vers (10 s.), qui comportent une *crux* fameuse. Mieux vaut sans doute considérer qu'il n'est question, en 11, que de la *forme* de cette étendue marine : on la voit comme une immense rigole, une excavation où il n'y a que de l'eau, un peu à la façon du sillon creusé, tout « au commencement », par la Charrue des dieux dans la *Théogonie de Dunnu*/28 (4). *Marduk* — et, pour le coup, la présentation est originale, sans parallèle connu ailleurs — crée donc la terre (que la cosmologie du cru tenait pour une sorte d'île enveloppée de toutes parts des eaux marines) comme un radeau qui flotte et sur lequel il entasse la « poussière » du sol (17 - 18 + 31), délimitée par les escarpements du rivage (31). Incontinent, en vue d'assurer aux dieux une existence fournie en abondance de tous biens et insoucieuse, il crée l'humanité (20), avec le concours de la déesse-mère *Aruru* (21)¹ — croyance répandue et qui impliquait plus ou moins une vision sexuée : comp. V, § 6 ; XII, §§ 7, 11, 13, etc. Puis il crée ce qui alimentera le travail théocentrique des hommes : le règne animal, d'abord dans son état sauvage (21 s.) ; les deux fleuves vivificateurs (23 s.), et la végétation, également sauvage (25 s.).

C'est alors que l'Homme intervient, comme pour parachever la création, en doublant la nature par la culture : car lui aussi part d'une sorte de néant culturel (27 + 29). Il reçoit d'abord, ou se procure par son travail, le gros et le menu bétail (28), tout en tirant profit des animaux non domesticables (30) : comme dans 5 b et son parallèle 38 b, les auteurs ne songeaient, ici, qu'au service des dieux, destinataires privilégiés de toutes ces viandes. De même,

1. Voir p. 127, n. 1.

ensuite, lorsque l'Homme s'attaque au défrichement et à l'agriculture (tel est, semble-t-il, le sens de 32-33, en partie perdus), il se préoccupe avant tout de se fournir les matériaux nécessaires à l'édification des temples, laquelle polarise, en effet, le récit tout entier : ces mêmes matériaux qui faisaient défaut « avant », au temps du « néant » originel (2 s.) : roseaux, bois et briques (34-36). Et puisque, de ce fait, les hommes se trouvent donc à même de bâtir, leur premier soin sera d'édifier, tridimensionnels, désormais, et palpables, les grands temples : l'Ékur de Nippur et l'Éanna d'Uruk (39-40). L'Éridu était-il mentionné à la suite dans la partie perdue ? C'est possible ; mais il se peut, tout aussi bien, que ce même édifice, tenu pour déjà construit pas son illustre occupant (comp. 13), ait été présentement laissé de côté à dessein. On n'avait pas mentionné non plus, parmi les plus fameux sanctuaires, absents à l'origine (6-8), l'Ésagil, œuvre de *Marduk* : est-ce parce qu'on le réputait supérieur à tous et à tout, ou plutôt, selon la suggestion faite ci-devant, pour tenir compte que son constructeur et titulaire, *Marduk*, était un tard venu, après la grande Triade ? Dans ce cas, le mythe lui-même aurait pu tacitement supposer un temps où la cosmogonie avait été attribuée aux prédécesseurs de *Marduk*.

34. Cette histoire, on l'aura noté sur plusieurs articulations cardinales (supériorité et priorité de *Marduk*, de son temple et de sa cité ; *Marduk* seul démiurge, avec effacement total d'*Éa*, ici, du moins ; l'élément marin pris pour point de départ de la création du monde...), tient donc du *Poème de la Création* 150 ; et l'on comprendra mieux, plus loin, en le lisant, les implications de ces croyances. Mais si, par autant de traits, notre récit reflète la même vision des choses, il ne la reproduit pas servilement : il l'a repensée et élaborée à sa manière, en y adjoignant des matériaux mythiques allogènes et possiblement fort anciens. Nouvelle preuve de la liberté et de la variabilité de la pensée mythologique, en matière cosmogonique comme dans tous les secteurs de l'idéologie religieuse.

Il faut encore souligner que, s'il conserve des traits fabuleux dans leur énoncé même : le « fossé » de la Mer ; le « radeau » ; la « poussière amoncelée » dessus ; le « remblai » du rivage (17 - 18 + 31), ce qui lui garde une allure naïve et archaïque, par un autre biais, il s'affirme, lui aussi, au bout d'un long cheminement vers un certain langage abstrait. Comme d'autres récits en akkadien, ci-dessus (31, § 15 ; 32, § 17 ; 33, § 21), il recourt, à peu près partout, pour désigner les actes créateurs, à des verbes dont le sens ne fait guère appel à des imaginations précises : d'abord, et surtout, comme dessus (*ibid.*), *banû*, mais, ici, sans la moindre référence au modelage de l'argile ; et, quasi équivalentement, *epêšu*, encore plus vague (« faire », « confectionner », « fabriquer » — *Mythes et rites de Baby-*

lone, p. 323 s.), lesquels se réfèrent, en somme, à la seule « production » comme telle, et soulignent eux aussi davantage l'intervention efficace du sujet (*Marduk*) que les modalités concrètes de son activité créatrice. Il y a là de nouveau une sorte de dépassement du mythe proprement dit vers l'image, destinée à sous-tendre moins une histoire : une suite d'événements calculés pour « résoudre » un problème, qu'un agencement d'idées, une suite de pensées plus détachées du détail matériel et exact, poursuivant le même but. Nous reviendrons sur ce tournant remarquable de la mythologie en Mésopotamie (notamment chap. XVI).

ANTHROPOGONIES

35. Comme à peu près partout ailleurs, dans notre littérature, il est impossible de les présenter en bon ordre chronologique. On n'y peut même pas introduire un ordre logique satisfaisant : certaines de ces pièces impliquent, ou rappellent, au moins en deux mots, une cosmogonie (39 s., 43), voire une théogonie (39 ; 42) ; d'autres (41 ; 43) ont pour objet premier l'introduction, ici-bas, d'un élément nouveau, de la nature, et surtout de la culture, et supposent donc tacitement l'existence des hommes : ce ne sont point d'authentiques anthropogonies, si les mots ont un sens, et je ne me suis décidé à les glisser ici que parce qu'au bout du compte elles m'y semblaient à leur place : en complément des autres, tant la culture est liée de près, dans ce pays, au propre *destin* des hommes : à leur nature foncière telle que l'ont programmée les dieux. Pour ce qui est de l'anthropogonie proprement dite, deux mythes considérables ont dû trouver place ailleurs, dans ce livre : ci-devant, à la gloire d'*Enki* : *Enki et Ninmah* / 7, et, dans le chapitre suivant, le fameux *Supersage* / 45, lui-même, sur ces points, repris et résumé par l'*Enûma elîš* / 50, vastes synthèses qui témoignent d'une nouvelle orientation de la mythologie. C'est même dans le *Supersage* que l'on trouvera exposée avec le plus de détails, voire de subtilité et d'intelligence, ce que l'on peut appeler une « doctrine » des circonstances et surtout du sens et de la finalité de l'« invention » et de la création des hommes.

39. Le récit bilingue de la création de l'Homme

36. Connue par les morceaux de deux, et peut-être de trois manuscrits, ce mythe — comme le précédent : 38 — se présente en double version, sumérien et akkadien, mais ici en alternance d'une

ligne à l'autre, le premier sentant tout aussi fort la cuisine, et tout aussi probablement traduit du second ; mais tant ardu en est le texte, mal rédigé, mal transcrit (à preuve, par exemple, les bizarres répétitions oiseuses de 4-6 // 10-12 ; et surtout 20 b // 25 // 27 // 31a), et souvent assez opaque, qu'il est difficile de se faire une opinion touchant l'état originel du récit, même compte tenu que (surtout dans la version sumérienne) les lacunes sont assez peu nombreuses (l'une d'elles, en 32-34, se rencontrait déjà, nous prévient le copiste, sur l'exemplaire qu'il transcrivait). Le plus vieux de nos manuscrits¹ figurait parmi la présumée Bibliothèque de Teglathphalassar I (1115-1077)² : la rédaction du mythe serait donc antérieure à la fin du II^e millénaire ; et sans doute remontait-il plus haut encore, dans la mesure où l'on peut tirer argument du fait qu'il ignore le rôle créateur de *Marduk*. La dernière édition du document, avec traduction commentée, est celle de G. PETTINATO, aux pages 74 ss. de son livre *Das orientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen* (1971). Mais, même sur le plan philologique pur, cet ouvrage n'est pas sans reproche : aussi suivrons-nous de préférence, pour le texte sumérien, la révision qu'en a faite S. N. Kramer.

Origines et premiers travaux préparatoires sur la terre

- 1 *Quand (le) Ciel eut été séparé de (la) Terre*
— Jusque-là solidement tenus ensemble —
Et que les déesses-mères furent apparues ;
Quand la Terre eut été fondée et mise en place ;
Que les dieux eurent établi le programme de
l'univers,
 5 *Et que, pour préparer le système d'irrigation,*
Ils eurent constitué les cours du Tigre et de
l'Euphrate,
Alors An, Enlil, Ninmah (!)³ et Enki, les
dieux majeurs,
Ainsi que les autres grands-dieux : les Anunna,
Priront place sur leur haute Estrade,
Et conférèrent.

Les dieux décident de créer les hommes

- 10 *Comme ils avaient déjà établi le programme*
de l'univers,

1. Texte cunéiforme publié par E. EBELING, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, n° 4.

2. Voir p. 464, n. 1. C'est le n° 10, p. 207, du catalogue dressé par E. WEIDNER.

3. Le copiste, distrait ou maladroit, sans doute, a introduit ici le nom d'*Utu*, dont la présence serait fort surprenante dans ce contexte ; mais il a bien écrit *Ninmah* en 38. De même a-t-il — entre autres bévues — oublié, en 13, d'insérer l'annonce de l'interrogation d'*Enlil*. On peut, à son excuse, rappeler qu'il avait sous les yeux un manuscrit en mauvais état, comme il le souligne équivalement aux lignes 31 s.

Et dans le but de préparer le système d'irrigation,
Constitué par les cours du Tigre et de l'Euphrate,
<Enlil leur demanda> : « Et maintenant,

qu'allons-nous faire ?

Qu'allons-nous fabriquer, maintenant ? —
Ô grands-dieux Anunna, qu'allons-nous faire
maintenant ?

15 Qu'allons-nous donc créer ? »

Et les grands-dieux, là présents,

Avec les Anunna, assignateurs des destins,

Répondirent en chœur à Enlil :

« Dans le "Fabrique-chair" de Duranki (Nippur),

Nous allons immoler deux (?) Alla divins,

20 Et de leur sang donner naissance aux hommes !

La corvée des dieux sera leur corvée :

Ils délimiteront les champs, une fois pour
toutes,

Et prendront en mains boues et couffins,

Au profit de la Maison des grands-dieux,

Digne siège de la haute Estrade !

Ils ajouteront glèbe à glèbe ;

25 Ils délimiteront les champs, une fois pour
toutes.

Ils mettront en place le système d'irrigation

{Ils délimiteront les champs}¹

Pour arroser partout

Et faire ainsi pousser toutes sortes de plantes.

30 [...] la pluie [...]

Ils délimiteront les champs et entasseront les

— cassure² cassure gerbes

— cassure cassure

— cassure cassure

35 Ainsi cultiveront-ils les champs des Anunna,

Amplifiant les richesses du pays,

Célébrant dignement les festivités des dieux

Et déversant l'eau-fraîche en la Grand-résidence,

Digne siège de la haute Estrade !

On les appellera Ullegarra et Annegarra,

40 Et ils multiplieront, pour la prospérité du pays,

Bovidés, ovidés, (autres) animaux, poissons

et oiseaux !

But de cette
création

1. Autre faute du copiste : dittographie.

2. Les copistes signalent couramment par la note *hepi* : «(c'est) brisé» les lacunes du texte qu'ils transcrivent. Parfois même notent-ils que la cassure est «fraîche» (45, i, rev. : 4; 9).

Cette création est
définitive

*Voilà ce qu'ont décidé, de leur bouche sacrée,
Enul et Ninul,
Et ce dont Aruru/Bêlit-ilî, digne souveraine,
A ratifié l'ample programme!
Techniciens après techniciens, rustaude après
rustaude,
D'eux-mêmes pousseront comme du grain :
45 Et pas plus que les étoiles éternelles du ciel,
Cela ne changera jamais!
Lors on célébrera dignement, jour et nuit,
Les festivités des dieux,
Selon l'ample programme qu'en ont établi
An, Enlil, Enki et Ninmah¹, les dieux majeurs!
Et là même où les hommes avaient été créés,
50 Nisaba fut installée pour (leur) souveraine.
— C'est là une doctrine secrète :
On n'en doit parler qu'entre
compétences!—*

37. Comme il nous est parvenu, dans sa présentation la plus complète, ce récit paraît pris dans une suite d'au moins trois tablettes : la première et, en continuation immédiate, la partie antérieure de la seconde, donnent le mot à mot d'une liste, indépendamment attestée d'autre part, et, il y a des chances, antique (peut-être remonte-t-elle, au plus tard, à la fin du III^e millénaire) : c'est une énumération, ou de noms propres archaïques, ou d'éléments de ces noms, ou peut-être d'hypocoristiques, tous formés de syllabes simples, souvent répétées : *a-a*; *a-a-a*; *a-ku*; *a-ku-ku*; *me-me*; *me-me-me*; *me-a*; *me-me-a*; etc. Et, à la fin de cette seconde tablette, juste après notre mythe, on trouve (c'est la règle lorsque la tablette ne forme qu'une subdivision de quelque « série ») une ligne d'appel : la première qui figurerait en tête de la tablette suivante ; et il ne s'agissait ici de rien moins que du premier vers du *Poème du Supersage* 45. Puisque ce dernier est, à l'évidence, une composition indépendante, ceux qui l'ont ainsi raccroché au présent récit avaient apparemment quelque soupçon de l'identité foncière de leur propos à chacun : l'origine de l'Homme. Dans ce cas, l'addition, en tête du tout, de la liste des « noms » archaïques, dans la pensée des mêmes éditeurs, eût dû se rapporter également, d'une manière ou d'une autre, à ce même propos : pensaient-ils voir dans ces étranges combinaisons de phonèmes anonnés, hors d'usage depuis longtemps dans l'onomasti-

1. Voir la note 3 de la p. 503.

que courante, les noms des plus anciens représentants de l'espèce humaine, voire les mots par lesquels ils s'exprimaient ? Certains interprètes — quelque peu téméraires peut-être — ont même cru déceler là, dans cette vision des choses à peine suggérée par l'ordonnance et le contenu de nos trois tablettes, la « doctrine secrète, pour initiés seuls » que dénonce l'avertissement terminal (51 ; nous connaissons, dans la littérature locale, une quarantaine d'œuvres ainsi présentées¹). Ce ne sont là que conjectures, plus ou moins oniriques, et d'autres exemples où, sur la même tablette ou la même série de tablettes, ont été rassemblées, pour des raisons pratiques qui nous échappent, des œuvres disparates devraient nous rendre plutôt circonspects en la matière (déjà plus haut p. 441 s. et n. 1 de 442 ; et plus loin, § 48).

38. Le récit s'ouvre donc sur un rappel des origines du monde et, en partie au moins, sur une théo-cosmogonie : Ciel et Terre, sans doute personnalisés, antérieurement soudés en un ensemble surnaturel, unique et confus, ont d'abord été « séparés » — on ne dit pas davantage comment que dans les parallèles de ce mythe, ci-dessus, § 9. Et c'est après que sont apparues, dans le Ciel (ce qu'on n'explique pas davantage), les déesses-mères (2), et, avec elles, la possibilité d'enrichir de nouveaux membres la famille divine ; et qu'en bas a été « fondée » la Terre : l'espace terrestre (3). Programmant alors le monde qu'ils voulaient agencer — selon une procédure dont nous avons eu plus haut des exemples : §§ 25, 28 — et où serait d'abord indispensable un système d'irrigation (mot à mot : « digues et canaux »), les dieux en ont produit la source, en constituant le lit des deux grands fleuves du pays (3-6). Après avoir ainsi « préparé le terrain », les dieux majeurs, toujours comme ci-devant (35 s.), se réunissent en Conseil, pour délibérer de ce qu'il reste à faire. C'est *Enlil*, semble-t-il, à qui revient l'initiative (la demi-ligne 13 a, oubliée par le copiste, est aisée à restituer en s'aidant de 17), au moins en qualité de président, ou membre prépondérant de l'Assemblée — car rien ne suggère que l'idée de la création de l'Homme ait été avancée par lui : il pose seulement la question : « Que faire ? » (7-15). La réponse est mise sur la bouche des grands-dieux présents (18 s.). Même si l'opération prévue va s'exécuter à Nippur-Duranki (voir p. 392, n. 1), dans l'uzu.mú.a, « Fabrique-chair », que nous retrouverons plus loin (40 : 6), on ne saurait donc sans témérité imputer à *Enlil*, et à lui seul, la responsabilité de la présente anthropogonie, d'autant que, dans ses grandes lignes, le récit cadre assez bien avec celui du *Supersage*

1. Voir l'article *Geheimschrift* (en allemand), p. 185 s. du *Reallexikon der Assyriologie*, III. Sans doute vaut-il mieux parler de « compétence » que d'« initiation » au sens propre du mot.

(45 : XIV, § 12) : *Enki* — lequel y tient le rôle essentiel et la première place — n'est-il pas présent, ici, et même, avec lui, pour collaboratrice la grande Déesse-mère, *Ninmah* (7 : 48), déjà rencontrée à ce titre plus haut (VIII, § 20 ; et voir IV, § 10, et p. 443, n. 1) ? De même, en contre-pied de ce qu'ont avancé d'intrépides commentateurs, rien ne dit que le sang des *deux* (?) dieux immolés (19 s.)¹ ait été utilisé ici autrement que dans le *Supersage* (43 : XIV, § 13), c'est à savoir pour humidifier et enrichir l'argile de modelage du prototype humain : le présent récit est plus court, allusif, mais il ne contredit nullement son parallèle explicite ; il se comprend même beaucoup mieux pour peu qu'on s'y réfère. Il est vrai que le nom du ou des dieu(x) qui doi(ven)t fournir le sang nécessaire à la constitution de l'Homme n'évoque en rien celui mis en avant par le *Supersage*, dans un passage dont les présupposés, on le verra (45 : XIV, § 14), paraissent bien plus subtils et compliqués qu'ici. *Alla* (19 ; on lisait auparavant, mais à tort, *Lamga*) est-il plus ou moins identique à cet ancêtre d'*Anu*, plus haut rencontré (31 : § 15) ? Dans ce cas, on penserait que le choix de la divinité à immoler aura été commandé par son « âge » avancé, autrement dit l'affaiblissement de son pouvoir, qui le rendait, pour ainsi parler, « utilisable » sur un autre plan.

39. Ce qui, en revanche, est indiscutable, c'est que, même si la nécessité n'en est pas aussi dramatiquement démontrée que dans le *Supersage*, le but de la création des hommes est bien le même ici et là : ils devront remplacer les dieux au travail (21) et développer l'agriculture (21 s. ; 24-35), non moins que l'élevage, plus la pêche et la chasse (40), le tout au profit des dieux, d'abord (23 ; 37 s.), et de leur propre pays (36, et 40a).

Trait original, on fournit les noms des premiers représentants de la race humaine : *Ullegarra* et *Annegarra*, parfaitement inconnus d'autre part. Ils paraissent bizarrement formés, d'un terme sumérien : *gar(ra)*, « posé », « placé », « établi », et de deux pronoms akkadiens qui signifient : *ulle* < *ullû*, « ce qui est plus éloigné dans le lieu ou le temps », et *anne* < *annû*, « ce qui est plus rapproché ». A-t-on voulu représenter ainsi un couple (« celui qui a été mis-au-monde d'abord/ensuite ») ? ou résumer l'antique lignée humaine entière : dans sa durée (« ceux-là », les plus archaïques, et « ceux-ci », plus rapprochés), ou son extension géographique, des plus lointains aux plus voisins, sur la terre ? Bien malin qui résoudra ce mystère !

Une autre particularité du récit, qu'on ne retrouve attestée nulle autre part, c'est la décision prise par *Enul* et *Ninul*, « Seigneur »

1. La répétition du nom : *Alla Alla* dans le texte (19) serait tout aussi bien le fait d'une nouvelle maladresse du copiste que l'expression délibérée d'un duel (couple?) ou d'un pluriel ; à la ligne suivante, pourtant, le suffixe akkadien est au pluriel !

et « Dame de l'ère-archaïque » (41) — deux ancêtres obscurs d'*Enlil*¹, dont on ne voit pas bien pourquoi ils apparaissent ici — et ratifiée par la Déesse-mère que le sumérien appelle ici *Aruru* (déjà bien connue de nous : IV, § 3 ; VI, § 4 ; VII, § 14 ; VIII, § 15 ; X, § 5, 11°...) et la version akkadienne *Bêlit-ilî* (celle-ci, nous la retrouverons à la première place dans *Atrahasis*/45, I : 189 s.). Notre texte n'est pas assez clair et univoque pour que nous comprenions s'il s'agit là de la création et de la destinée de l'Homme, exposées auparavant (18-40) et dont les vrais responsables seraient ainsi désignés — en contradiction, pour le coup, avec le *Supersage*, sauf sur le nom de *Bêlit-ilî* —, ou si, comme la chose est fort possible, cette décision d'*Enul-Ninul* et ce « programme ratifié » (mot à mot : « marqué », « dessiné ») par *Aruru/Bêlit-ilî* annoncent la suite : les dieux, satisfaits, une fois les hommes créés et mis à l'œuvre suivant leur destin d'origine, auraient décidé que les générations humaines se poursuivraient à jamais, faites de compétences et de génies inventifs pour assurer le progrès, et d'ignares et rustiques individus dont la seule utilité serait d'exécuter, comme des animaux, le travail assigné par les autres (43). Car l'existence des hommes le plus nombreux possible (44 s.) est le seul garant, pour les dieux, que « la fête continuera » (46-48) : autrement dit, qu'ils poursuivront une existence insoucieuse et opulente. Dans ce contexte, le dernier vers du mythe (49-50) a chance de renvoyer encore au travail essentiel des hommes, qui précédait et commandait tous les autres, dans ce pays : l'agriculture, la production des céréales, dont *Nisaba* était la patronne (voir déjà VII, §§ 9, 12 ; VIII, § 16 ; X, § 5, 13°, etc.).

Nous ne comprendrons que mieux, avec le *Supersage*/45, à quel point le présent mythe est bien dans la ligne d'une représentation constante que l'on s'était faite, dans le pays, touchant la raison d'être de l'existence des hommes et leur « création », en même temps qu'il a pu préserver des traits secondaires originaux et une vision bien à lui.

40. L'invention de la Houe et l'origine des hommes

40. C'est là un court poème en sumérien (25 lignes), connu par une dizaine de manuscrits fragmentaires, du début du II^e millénaire. S. N. KRAMER l'avait « découvert » dans sa *Sumerian Mythology* (p. 52 s.) et G. PETTINATO l'a réédité, traduit et commenté, en dernier, aux pages 83 s. de son ouvrage plus haut cité (§ 35). Il est, lui aussi, malaisé à traduire et à entendre : un certain nom-

1. Signalés comme tels par les listes canoniques de divinités (ci-dessus, § 3).

bre de mots, ou de tournures, en sont obscurs ou ambigus. Voici comment le rendrait S. N. Kramer après une nouvelle révision :

Enlil seul
responsable de la
création : la cos-
mogonie

Préparatifs : inven-
tion de la Houe

Célébration de la
Houe

Création (?) des
hommes

Les autres dieux
louent Enlil et
transmettent la
Houe aux hommes

- 1 *En vérité, c'est le Seigneur (Enlil)*
Qui a fait apparaître tout ce qu'il y a de
parfait!
Le Seigneur, qui arrête à jamais tous destins,
Avant de tirer du sol les prémices du pays,
Eut soin de séparer le Ciel de la Terre
- 5 *Et de séparer la Terre du Ciel!*
Pour faire naître, dans le « Fabrique-chair »,
Le chef (de la lignée des hommes),
A Duranki (Nippur), il apporta un pieu (!)
Et il en fit la Houe,
Et, dès le lendemain,
Il institua la Corvée, arrêtant ainsi le destin
(Des hommes à venir).
- 10 *En désignant les outils de cette Corvée,*
Enlil célébra la Houe :
La Houe d'or, à « tête » de lazulite,
Tenue par des attaches d'or et d'argent affiné,
Dont la lame ressemble à un soc de lazulite,
- 15 *Et la pointe, à un bœuf unicorne*
Isolé sur un large remblai!
Après avoir admiré cette Houe,
Le Seigneur en arrêta le destin,
Et, l'ayant couronnée d'un bouquet-de-
verdure (?),
Il l'emporta dans le « Fabrique-chair »
Et s'en servit pour placer dans le moule
Le chef (de la lignée des hommes).
- 20 *C'est alors que, devant lui,*
Les hommes se multiplièrent, ici-bas!
Cependant qu'Enlil veillait sur les têtes-noires,
Les Anunna qui formaient sa cour,
Leur main pieusement appliquée sur la bouche,
Adulèrent alors Enlil de leurs acclamations
- 25 *Et transmirent la Houe aux têtes-noires.*

41. Vu la concision du texte, il n'est pas certain que cette manière d'hymne à la Houe, principal et premier outil du travail de la terre, constitue véritablement une version de l'anthropogonie : S. N. Kramer en doute aujourd'hui. Il demeure pourtant possible de l'interpréter en ce sens, surtout si l'on tient compte des lignes 1-5, lesquelles semblent bien rattacher le récit tout entier aux origines,

en remontant, une fois encore (7 et 29), à la séparation liminaire du ciel et de la terre. L'auteur de ce premier acte de la théo-cosmogonie est *Enlil*, et, comme dans 31 et à la différence de 35-37, il apparaît ici tout seul dans ce rôle de créateur. Aussi, non seulement le bénéficiaire de sa création est-il « le pays », autrement dit la Mésopotamie, qu'il veut, en quelque sorte, tirer du sol comme on fait pousser une plante (3 ; mot à mot : « que sorte de la terre la graine du pays », image connue — §§ 11 ; 44), mais cette même création se déroule dans la propre capitale religieuse du « pays », à Nippur, siège du pouvoir souverain d'*Enlil*, et appelée ici, comme dans le mythe précédent (39 : 18 ; voir p. 392, n. 1), et ailleurs, Duranki (6-7) : « lien/point de jonction du ciel et de la terre » ; et, plus précisément, toujours comme en 39, dans la partie ou la salle de son temple-palais qui portait le nom de « Fabrique-chair » : *uzu.mú.a* — ce terme aussi évoque la création des hommes (voir déjà § 38).

Pour mettre au monde ces derniers, qui formeront « les prémices du pays » (3) — ses plus anciens habitants —, *Enlil* commence par inventer l'engin qui lui sera indispensable dans cette opération créatrice, avant de l'être aux paysans d'ici-bas : la Houe. Il la confectionne à partir d'un pieu de bois (7 s. : le manche), qu'il complète d'une « tête », d'une « lame » et d'une « pointe » (12-15), et ornemente si précieusement (*ibid.*), pour en souligner la prestance, qu'il en sera lui-même admiratif (16). D'emblée, cette Houe est ordonnée à sa fin immédiate et perpétuelle : l'accomplissement de la Corvée, autrement dit de ce travail premier de fouissement, à quoi, par vocation : par « destin », seront astreints les hommes (8-10) — nous le savons de reste. Et, comme pour en démontrer, à la fois, le caractère indispensable et en consacrer l'usage, *Enlil* va se servir aussitôt, tout le premier, de cet auguste outil (16 s. ; mais 17 n'est pas clair) pour fabriquer le premier homme : en extrayant du sol, à la houe, l'argile nécessaire, et en l'introduisant et la tassant, toujours à la houe, dans son moule (18-19 ; comp. 6 : 334-339). Comme ailleurs (même dans *Atrahasis* / 45 : XIV, §§ 13, 15), le procédé de la création impliquant le recours au moule, la matière en est donc l'argile. Il n'est pas dit (mais il n'est pas écarté, non plus) que, comme dans les mythes analogues (39 : 18-20 ; 45 : I, 208 s.), on ait utilisé un élément « humidificateur », et le champ est laissé libre, non pas, sans doute, à la fantaisie, mais à la tradition, pour ce qui est des autres détails de l'entreprise, à commencer par la mise au point et la préparation dudit moule. Nous verrons justement que le responsable traditionnel en était *Enki/Éa*. Ici, il n'apparaît même pas : toute la gloire est confisquée par *Enlil*, et il s'agit vraisemblablement d'une tradition mythologique différente, qui tendait à imputer à ce dieu tout le mérite

que d'autres « écoles » décernaient à d'autres, en même temps qu'à lui, ou sans lui. Ici aussi, il est seul à avoir « séparé le ciel et la terre ». Voilà pourquoi, le grand œuvre achevé, les autres dieux, conscients de l'importance de l'événement pour leur propre avenir (comp. 45, I : 218 s. ; 245 s.), acclament leur souverain (22-24). Après quoi, comme pour adouber les hommes en travailleurs de la terre, ils leur transmettent la Houe (25).

41. Prologue du tournoi "Céréale contre Menu-bétail"

42. Dans la représentation religieuse, les deux héros de cette tension sont deux personnages divins très antiques rencontrés déjà plus d'une fois : *Ašnan* (comp. VII, § 12 et p. 95, n. 1), divinité-patronne des Céréales, la Cérès du pays, si l'on veut, et *Laḫar* (28 : 15 s.), divinité-patronne du Menu-bétail : elles n'étaient, à l'évidence, que le reflet surnaturel, l'une du Grain-de-céréales, l'autre, de la Brebis-mère. Dans le présent tournoi littéraire, c'est bien entre les archétypes de ces deux réalités d'ici-bas, et non entre les divinités qui les patronnaient, que se déroulent discussion et comparaison : la preuve en est que si, par une vieille habitude, les copistes ont, comme souvent, gardé devant *ašnan* le signe cunéiforme indicatif du caractère divin, ils le suppriment, sauf exception, devant *laḫar* (de même 28 : 15, 21, 29). La tension qui les mettait face à face, et dont il nous reste, du premier tiers du II^e millénaire, les morceaux d'au moins sept témoins, n'a pas été restaurée encore, ni publiée dans son intégralité. G. PETTINATO, aux pages 86 ss. de son ouvrage cité ci-devant (§ 35), en a transcrit et traduit le préambule, qui seul nous intéresse ici : mieux vaut pourtant suivre la traduction qu'en a reprise S. N. Kramer.

Apparition des
Anunna ; ni céréa-
les, ni autres plan-
tes, ni menu-bétail
n'existent encore

- 1 Lorsque, sur les Montagnes de l'univers,
An eut mit les Anunna au monde,
Il ne mit pas, du même coup, au monde
Ni ne fit apparaître Céréale (Ašnan),
Ni ne produisit, dans le pays, les fils¹ d'Uttu
- 5 Ni ne lui prépara de métier-à-tisser (?).
Brebis-mère n'existant, non plus, pas encore,
Les agneaux ne se multipliaient pas ;
Chèvre-mère n'existant pas davantage,
Les chevreaux ne se multipliaient pas :
Nulle brebis pour mettre au monde ses deux
agneaux ;

1. Ce mot est à entendre comme le pluriel de fil !

Il n'y a donc ni de
quoi manger ni de
quoi se vêtir

Nulle chèvre pour mettre au monde ses
chevreaux!

- 10 Compte tenu que les Anunna, les grands-
dieux, ignoraient

Et Céréale-la-généreuse, et Brebis-mère,
Il n'y avait ni grain, ni Šegusu,
Ni « de trente »,
Ni « de quarante »,
Ni « de cinquante jours »,

- 15 Ni de « menu-grain », ni de « grain de
montagne »,

Ni de « grain de ville (?) » ;
Il n'y avait pas de vêtements pour se couvrir,
Et, comme Uttu n'avait pas été mise au
monde,

On ne portait même pas de pagne !
{N'avaient été mis au monde, non plus,
Ni sire Nimgirsi, ni sire Kalkal},
Et Šakan ne s'était pas encore élancé en la
steppe.

- 20 Aussi les hommes (?) de ces temps reculés
Ne savaient-ils ni manger du pain
Ni se couvrir de vêtements :
Ils allaient et venaient tout nus,
Se nourrissant d'herbages, comme (font) les
moutons,

Les dieux produisent
Brebis-mère et
Céréale

- 25 Et ne buvant que l'eau des fondrières.
C'est alors qu'en leur Lieu-de-naissance,
Leur Résidence : le Saint-monticule¹,
Les dieux créèrent Brebis-mère et Céréale,
Qu'ils introduisirent ensemble en leur
auguste réfectoire !

mais, n'en ayant pas
assez, ils créent les
hommes

- 30 Ainsi les Anunna du Saint-monticule
Consommèrent-ils largement des produits
De Brebis-mère et de Céréale,
Sans, pourtant, parvenir à s'en rassasier.
Les Anunna du Saint-monticule
Burent le lait délicieux de leur auguste
bergerie,

- 35 Sans parvenir, pourtant, à s'en soûler :
C'est pourquoi,
En leur auguste bergerie, et pour leur bénéfice,
Ils octroyèrent aux hommes le souffle-de-vie.

1. Voir p. 367, n. 1.

auxquels Enki et
Enlil transmettent
Brebis-mère et
Céréale

Enki dit alors à Enlil :
« Ô vénérable Enlil, Brebis-mère et Céréale,
Déjà présentes au Saint-monticule,
40 Faisons-les descendre (sur terre) ! »
Voilà comment, à l'ordre d'Enki et d'Enlil,
Brebis-mère et Céréale
Descendirent (ici-bas) depuis le Saint-
monticule !

43. Conformément aux lois du genre, ce récit concentre son intérêt, à travers les deux prototypes qu'il contrepose, sur le domaine entier que chacun d'eux représente : au-delà de *Brebis-mère*, il embrasse bel et bien tout le menu bétail, capridés inclus (7, 9; *Chèvre-mère* — ūz — n'est qu'un doublet parallèle et comme un reflet de *Brebis-mère* — sinon une glose interpolée), et s'étend même aux hordes, non encore domestiquées ou non domesticables, que personnifie et représente *Šakan* (19)¹; et, par delà *Céréale*, il vise non seulement tout ce qui est alimentation végétale (21-25), mais les fibres textiles et tout le rayon du vêtement (16-22 s. ; nous connaissons déjà fort bien *Uttu-la-Fileuse-et-Tisseuse* — voir 5 : 140; 169 s. et 6 : 381-385). Comme ailleurs (30, 32, 34, etc.), les auteurs ont pris les choses à l'origine, en évoquant jusqu'aux premiers temps du Cosmos. C'est *An/le Ciel* qui apparaît ici le démiurge de la théogonie : il met au monde, mot à mot il « procrée » (le verbe sumérien, tud, a bien ce sens, comme l'akkadien correspondant *rehû* en 34, § 19) les premiers dieux, les plus haut placés de la hiérarchie céleste, qui apparaissent ainsi sur la partie haute de l'univers, présentée comme une chaîne de Montagnes (1-2). Mais rien n'ayant été produit encore de ce qui touchait à la culture des plantes utiles (3-5, repris en 10-17) ni à l'élevage (6-9, repris en 18-19, au sens marqué ci-dessus), il s'ensuit que les dieux ainsi mis au monde n'ont rien à se mettre sous la dent ni sur le corps (20-25). L'expression sumérienne *nam.lú. u₁₈.lu*, qui désigne, au pied de la lettre, « l'ensemble des hommes », « l'humanité », est surprenante en 20, compte tenu que les hommes proprement dits sont censés n'être venus à l'existence que plus tard (36). Il s'agit donc vraisemblablement là d'une image pour désigner « la foule des dieux », « la population divine », peut-être en suggérant discrètement, comme fera le premier vers d'*Atraḥasīs*/45, qu'elle représentait alors une façon d'humanité surnaturelle, et surtout jouait le rôle laborieux ultérieurement assumé par les véritables

1. Des deux dieux mentionnés avant *Šakan* (18), le second est connu (comp. 45/1 : 74; et déjà 3 : 261 s. et 313) pour « porter d'Enlil ». L'autre, d'après le premier élément de son nom : *nimgir*, désignation sumérienne du « héraut », pourrait représenter un autre « dieu fonctionnaire ». Mais ces données n'éclairent pas leur présence ici, et le passage a chance d'avoir été interpolé.

hommes. Si l'on prend ainsi les choses, on ne suivra point A. Falkenstein, selon qui le passage 35 s., dans lequel est mentionnée la « création des hommes » (§ 44), était interpolé, et à retirer du texte originel¹ : solution simple et radicale, mais subjective et risquée, dans la mesure où elle n'est pas inévitable.

44. Ainsi les dieux n'ayant pas de quoi se vêtir, et seulement des herbes sauvages à manger, menaient donc une vie comme animale, primitive et de pure nature (20-25). C'est ce qui rendait indispensable la création des produits de la culture qu'étaient animaux et plantes domestiques : *Brebis-mère* (+ *Chèvre-mère*) et *Céréale*. On ne nous précise pas *qui* les crée (sig., ici utilisé, désigne de soi la « sortie du sol », comme celle de la verdure (§ 41) ; si c'est un terme mythologique et significatif, et non pas une simple image, il n'est pas assez développé, ici ou ailleurs, à ma connaissance, pour qu'on y fasse fond et qu'on en tire hardiment toute une représentation nouvelle de la création), mais du moins où s'est faite cette apparition, à savoir sur le Saint-monticule (du₆.kù : 27 ; et comp. 31 ; 42 ; 45 ; voir déjà ci-devant p. 367, n. 1), localité mythique, dont nous ne savons quasi rien, sauf, peut-être, si on la rapproche des « Montagnes de l'univers » du début (1), que l'on imaginait volontiers les dieux, comme il se doit, en haut et sur des hauteurs, encore intemporelles.

La création des hommes intervient ici, à sa place : 26-36. Mais, d'une part, à la différence d'autres récits, celui du *Supersage* en particulier, ce n'est pas (du moins pas explicitement) tout à fait pour remplacer les dieux qui auraient refusé de travailler qu'on les crée, mais parce que les dieux ne suffisent pas à la tâche, n'arrivant pas à produire assez pour « se rassasier » (32 et 34). D'autre part, la procédure évoquée pour les mettre au monde est assez particulière : les dieux, toujours nommés « les *Anunna* », à la cantonade, suscitent en eux le « souffle (?) interne » (zi.šà : 36), expression connue¹, et dont on voit mal comment l'appliquer à autre chose qu'à l'entrée dans la vie et dans l'existence, par la respiration, qui différencie les êtres vivants de leurs images figées et inanimées. Peut-être, sous le collectif *Anunna*, faut-il entendre principalement *Enki* (mentionné ici en tête !) et *Enlil*, dont le nom apparaît juste après (37 s. et 41) ; il est normal qu'ayant créé les hommes pour produire les biens de l'agriculture et de l'élevage, *Enki*, le grand patron de la culture, et *Enlil*, le souverain de l'univers, leur en aient transmis les éléments essentiels, condensés sous le nom des prototypes *Brebis-mère* et *Céréale* (38-42). Ainsi expliquée la présence ici-bas de ces derniers, la discussion pouvait s'engager sur leurs mérites respectifs...

1. Voir les notes de A. FALKENSTEIN, dans *Zeitschrift für Assyriologie*, 58, 1967, p. 10 s. et p. 11, n. 3.

42. Comment les céréales ont été introduites en Sumer

45. Ce court récit, en sumérien — qui se continuait peut-être, sur une ou plusieurs tablettes ultérieures, perdues —, est un *unicum*, dont le texte cunéiforme seul a été publié, en 1961, par S. N. KRAMER et I. BERNHARDT, dans leur *Sumerische literarische Texte aus Nippur*, I, sous le n° 5. Voici comment S. N. Kramer le traduit :

An fait descendre
ici-bas les Céréales

1 En ce temps-là, les hommes ne mangeaient
que de l'herbe

Comme font les moutons :
C'est alors, très anciennement,
Que An fit descendre du ciel
Céréales (Ašnan), Orge et Lin.

Mais Enlil les relè-
gue en la
Montagne

Or, Enlil, s'appêtant, tel un bouquetin,
À dévaler la Montagne escarpée,
Jeta un œil en-bas : c'était la Mer nue !
5 Alors, il regarda en-haut :
C'était la Montagne au parfum de cèdre.
Il mit donc l'Orge en tas

Et l'entreposa sur cette Montagne —
Il mit en tas la richesse du pays
Et l'entreposa sur la Montagne [...].
Puis il condamna les flancs de la région
montagneuse,

Auparavant large-ouverts,
10 De chevilles qui joignaient ciel et terre,
De verrous qui [...]
[...].

Un dieu de second
rang propose à son
frère d'apporter les
Céréales à Sumer

Or, un jour, Ninazu [...],
Dit à Ninmada, son frère :

15 « Gagnons la Montagne,
La Montagne où poussent Orge et Lin ;
Et, par la Rivière tumultueuse,
Dont l'eau jaillit du sol,
Faisons descendre l'Orge de la Montagne,
Et amenons jusqu'en Sumer cette Orge-innuḫa.

20 Ainsi révélerons-nous l'Orge à Sumer, qui
l'ignore ! »

Son frère hésite

Mais Ninmada, soumis à An, [lui répondit] :
« Puisque notre père ne nous en a point
donné l'ordre —



d'abord chercher, outre les pierres (20, X, § 4), des essences aromatiques : genévrier et cèdre, que, plus tard, ils importeraient du Nord-Ouest : Amanus, puis Liban¹. C'est donc sur ces hauteurs qu'il entepose et cadénasse son trésor (7-12). Est-il possible que subsiste dans ce trait un brumeux souvenir de l'introduction des Céréales, dont nous savons que, dans cette partie du monde, elles ont d'abord été chez elles, à l'état sauvage, sur les piémonts qui frangent la Mésopotamie, au nord et au nord-ouest ?

47. L'épisode qui suit est obscurci par notre ignorance touchant les deux « frères » divins, à peine connus dans le panthéon : l'un ayant possiblement affaire avec l'eau (*Nin.a.zu*² : « le Sire qui connaît l'eau » ?), l'autre avec le « sol », « la terre » (*mada*)³, les imaginerons-nous prédisposés ainsi au travail agricole ? Quoi qu'il en soit, ils veulent s'emparer des Céréales pour les diffuser dans le pays dont elles feront la richesse (8 a.) : dans Sumer (19 s. // 26 s.). Ou, plutôt, l'un d'eux y est seul décidé (15-20) ; l'autre hésite (21-27), et il propose d'aller d'abord demander avis à *Utu*, le dieu du Soleil (28). Pourquoi lui, qui, en Mésopotamie, n'a pratiquement jamais affaire avec les travaux et techniques d'ici-bas (voir pourtant 5 : 53 s.), l'Agriculture moins que les autres ? Et pourquoi, dans quel sens, lui attribue-t-on « Septante portes » ? (31). Et pourquoi vont-ils le consulter de nuit, lorsqu'il « dort » — en insistant sur cette occupation négative (29 s.) ? Questions sans réponses, d'autant que le récit, s'interrompant alors, nous dérobe l'étape finale de l'arrivée des Céréales en Mésopotamie.

43. Le prologue du tournoi "Oiseau contre Poisson"

48. Il nous en reste quatre ou cinq manuscrits, plus ou moins lacunaires, du début du II^e millénaire, dont le texte cunéiforme est, pour la plupart, publié — notamment, et d'abord, dans H. ZIMMERN, *Sumerische Kultlieder aus altbabylonischer Zeit*, II (1913), n° 204, col. I : partie supérieure de III ; le document en question présentait, à la suite, divers morceaux littéraires, sans le moindre rapport avec la tenson ou son objet ; voir déjà un ou deux exemples analogues ; plus haut, § 32, et XI, § 8 — ; mais personne n'a encore restauré, analysé et édité le texte, en sumérien.

1. J. HANSMAN, *Gilgamesh, Humbaba and the Land of the Erin-Trees*, dans *Iraq*, 38, 1976, p. 23 s.

2. Est-ce le même que dans 1 : 116 s. et 5 : 272 ? On peut en douter ; d'autant que ce nom paraît avoir recouvert des personnalités différentes, dont une localisée en Enfer.

3. Dans le grand catalogue raisonné des divinités, il est enregistré comme « charmeur de serpents (au service) de *An* ». Ici aussi nous pourrions nous trouver en présence d'un nom commun à plusieurs divinités : en 7 : 34, c'est une déesse ! Mais comp. avec le cas de *Ninšubur*, p. 216, n. 1.

S. N. KRAMER en avait donné au moins une transcription et une traduction à peu près complètes aux pages 97 s. du *Compte rendu de l'onzième Rencontre assyriologique internationale* (1964). Il l'a reprise, pour l'introduction, qui, seule, doit nous retenir ici :

Le programme cosmogonique des grands dieux exécuté par Enki

Il organise d'abord la partie habitable et ses dépendances

Puis la région marécageuse du Sud

- 1 *Lorsque[, aux temps archaïques],
Eut été arrêté un destin favorable,
Et que [An et Enlil]
Eurent tiré leur plan concernant l'univers,
[Nudimmud, noble Prince (?)], maître ès-
intelligence,
[Enki, seigneur (?) qui arrê]te les destins,
Intervenant en tiers,*
- 5 *De toutes contrées rassembla les eaux
Et répartit les emplacements habitables !
Il apporta de ses mains les eaux vivifiantes
Qui produiraient d'ubéreuses semences ;
Il amena avec lui Tigre et Euphrate,
Dans lesquels il fit confluer les eaux de
toutes parts ;
Il cura les moindres canaux,
Installa jusqu'aux rigoles d'irrigation !
Enki, le vénérable, répandit bergeries et étables,
Y préposant pâtres et bouviers.*
- 10 *Il institua, dans le territoire, et villes et hameaux,
Et y multiplia les têtes-noires :
Pour pasteur, il leur octroya un roi
Qu'il promut à leur tête, en qualité de Prince,
Et fit rayonner partout, comme une
indéfectible lumière.*
- Après quoi, Enki organisa la région des
marécages :
Il y fit croître, et vieilles-souches,
Et pousses-tendres des roseaux ;
Il équipa marais et lagunes de Poissons et
d'Oiseaux*
- 15 *Dont il fit la nourriture de tout ce qui vit (?)
Et qu'il destina à la plantureuse [table] des dieux.
Nudimmud, noble Prince, maître ès-
Ayant formé [...] intelligence,
Et rempli cannaies et palus de Poissons et
d'Oiseaux,*
- 20 *Leur assigna à chacun son poste
Et leur apprit à chacun son rôle...*

49. Ici encore, pour en venir aux deux catégories d'êtres sujets du tournoi : Poissons et Oiseaux, les auteurs partent des origines du monde : elles avaient été programmées et planifiées d'abord (2), en conformité avec un destin arrêté déjà et obligatoirement favorable (1). Si la restitution de 1-3 est la bonne (c'est la plus vraisemblable !), ces décisions sont l'œuvre de *An* et d'*Enlil*, et c'est par *Enki* qu'elles ont été mises à exécution (4). Mais ce dernier, vu la tradition unanime ici rappelée par les titres qu'on lui accorde, y compris celui, très significatif, de *Nudimmud* (3 et 17 s. ; voir déjà XII, §§ 18, 21), a toutes chances d'avoir trempé, d'abord, dans l'élaboration du plan (1-4), avant de s'être mis à le réaliser (5 s.). L'univers dont il est question (mot à mot, comme plus d'une fois déjà : « Ciel-et-Terre », « En-haut-et-En-bas ») est, derechef, sinon identifié à la Mésopotamie (7 !, et la mention des marécages méridionaux : 13 s. ; 19), au moins centré sur elle. *Enki* court donc d'emblée au plus pressé ; rassembler les eaux pour mettre à jour les parties habitables (5)¹ : on ne peut s'empêcher de subodorer là comme une lointaine réminiscence de la lente émergence des terres de l'Entre-deux-fleuves jusque vers le V^e, voire le IV^e millénaire, dans cette contrée antérieurement submergée. Après quoi, et toujours dans la même logique, il organise le système hydraulique du pays (6-8), afin d'y rendre possible et productrice l'agriculture ; mais il y développe aussi l'élevage (9), l'autre « mamelle » de l'économie locale. Bien entendu, il faut comprendre cette double activité, avec toutes les trouvailles et techniques qui s'y impliquent, comme le résultat et le fruit de l'« invention » du « maître ès-intelligence » (2, 17), qui les a enseignées aux hommes, directement ou non : le mythe renvoie à la même vision des choses que la plupart des autres.

50. Car les hommes existent sur terre, au moment où *Enki* leur transmet ces secrets. Leur apparition, leur « création » est obligatoirement intervenue entre-temps, puisque, au début du récit, seuls les dieux étaient là ; mais, comme elle n'avait de soi rien à faire avec le propos immédiat de la tenson, les auteurs n'en soufflent mot, et, une fois encore, nous n'avons pas ici un témoin direct et formel de l'anthropogonie (§ 35). Il est pourtant clair qu'*Enki* y a présidé, puisque c'est lui, encore lui, qui a veillé à l'organisation administrative et politique des hommes, regroupés par ses soins en « villes et hameaux » et fournis de souverains bénéfiques et fameux (10-12). Y aurait-il dans ce dernier trait quelque reflet d'un temps où la monarchie avait réussi à conférer la prospérité au royaume ? Encore une fois (comp., par exemple, 6 : VIII, § 10), on penserait aux meilleurs moments de l'époque d'Ur III, à la fin du III^e millénaire.

1. On évoque Genèse, I : 9 s...

Sitôt institué le régime urbain et suburbain de l'habitat, dans la partie principale du pays, et ce dernier hiérarchiquement organisé sous la haute main d'un monarque digne de ce nom (10-12), *Enki*, comme plus haut (41 : 37 s.), gagne le théâtre du tournoi : la région marécageuse du Sud (fameuse jusqu'à nos jours par sa faune abondante de poissons et d'oiseaux) qu'il dispose à son tour pour en faire l'habitat de ces animaux, desquels il localise chaque espèce, assignant à chacune sa place dans la nature, son rôle et ses mœurs (14-21) — en d'autres termes, son destin.

Hormis son orientation, partiellement au moins, zoogonique, qu'il partage avec 37 et 41, ce récit n'apporte donc pas grand-chose de neuf : il reflète les mêmes représentations que la plupart de ceux rassemblés ici. Mais il insiste encore sur la prépondérance d'*Enki/Éa*. Si ce dieu n'y intervient pour ainsi dire pas en matière théogonique, il a sa large part dans la cosmogonie, et presque tous lui imputent l'initiative de l'invention et de la création des hommes, et le reconnaissent à peu près unanimement seul responsable de leur passage de l'ordre naturel à l'ordre culturel. Nous le retrouverons, plus exalté encore à tous ces titres, dans le *Poème d'Atrahasis*/45.

44. Les origines postdiluviennes de l'Agriculture

51. Ultime pièce qui vaille d'être versée au dossier, elle est assez particulière. Non seulement elle n'a pas affaire, de soi, avec la naissance des dieux, la création du monde ou celle des hommes, et le nom fameux d'*Enki/Éa* n'y apparaît même pas, mais elle ne se place pas, comme les autres, dans le « temps mythique » de la préparation de l'univers tel qu'il fonctionne depuis les commencements du « temps historique », inauguré, on le sait, et nous y reviendrons (XIII, § 11 ; XIV, § 5), par le Déluge : c'est juste *après* ce dernier qu'elle prend les choses, ayant dessein d'expliquer comment, à la suite de cette destruction universelle, l'Agriculture avait pu (re)paraître, à partir de rien : par création absolue, ou par « reprise ». D'autre part, nouveau trait original, le récit tourne autour de la ville et de l'État-urbain de Lagaš. C'est, en effet, l'introduction explicative à une liste des souverains antiques de cette cité. Apparemment assez récent, le document, en sumérien, est unique : c'est E. SOLLBERGER qui l'a tiré du fonds du British Museum (dans le catalogue duquel il porte la cote BM 23103), pour le publier, en 1967, dans un article (*The Rulers of Lagaš*) du *Journal of Cuneiform Studies*, XXI, p. 279 s. Même pour la seule partie liminaire qui nous retiendra ici, le texte est incomplet : interrompu d'abord par une lacune d'une dizaine de lignes, puis par une autre

plus importante, où se terminait le récit et commençait l'énumération des anciens souverains de Lagaš. Nous ne savons donc pas comment finissait l'histoire.

Après le Déluge

1 : 1 *Quand le Déluge eut tout emporté
Et provoqué la ruine de la terre,
La permanence des hommes demeurerait
cependant assurée,
Et préservée leur descendance :*

L'humanité repa-
rait, mais sans la
Royauté

5 *Les têtes-noires pouvaient resurgir de leur
Mais lorsque An et Enlil argile.
Eurent derechef appelé les hommes à l'existence,
S'ils instituèrent le Gouvernement,
La Royauté, joyau des cités,*

ni l'Agriculture

10 *Ils ne la firent pas encore descendre ici-bas !*
13 *Pour la foule des successeurs de l'humanité
disparue*

Aussi les hommes,
en dépit de leur
longévité,
périlcèrent-ils

*Ils ne mirent pas davantage en place,
11 De par (?) Ningirsu, Bêche ni Houe,
12 Ni Couffin, ni Charrue, qui animent la terre !
14 En ce temps-là, les hommes en avaient pour
cent ans ;*

15 *Et lorsque arrivait leur âge avancé,
Ils en avaient encore pour cent ans !
Mais, faute de pouvoir s'acquitter des travaux
nécessaires,
Leur nombre diminua, diminua beaucoup [...],
Et, dans les bergeries, le Menu-bétail
dépérit !*

20 *C'est alors que, l'eau ayant manqué à Lagaš,
Il y eut famine à Girsu :
Car, ni l'on creusait de canaux,
Ni l'on curait de rigoles d'arrosage,
Ni l'on irriguait, au shadouf, les vastes
campagnes :*

25 *Même copieuse, on n'utilisait pas l'eau
Pour arroser prés et champs —
Les hommes ne comptaient encore que sur
l'eau de pluie !
Céréale (Ašnan) ne produisait donc pas
d'orge-diapré :*

*Pas un sillon n'était creusé,
Ni ne portait son fruit !
30 Pas une terre n'était travaillée,
Ni ne portait son fruit !*

- 32 + 34 *Contrées ni foules ne faisaient de libations*
 33 *Bière, vin, [...]* *aux dieux :*
 35 *Vin-doux [...]* :
Pour les obtenir, on ne travaillait point
Les larges terres à la charrue !

— Dix lignes perdues, en fin de colonne. —

L'Agriculture
apparaît

- II : 48 *Les canaux [...]*
Les champs [...]
 50 *C'est afin de creuser des canaux,*
De curer des rigoles d'arrosage,
D'irriguer, au shadouf, les vastes campagnes,
D'utiliser l'eau abondante pour arroser près
et champs,
 56 *Que les dieux mirent à la disposition des hommes*
 54 *Bêche, Houe, Couffin et Charrue*
 55 *Qui animent la terre !*
 57 s. *Et, dès lors, les hommes se mirent à faire*
pousser l'Orge !
 59 *Dès lors, devant Céréale, encore jeune, là*
Ils patientèrent, présente,
 60 *Jour et nuit, le temps nécessaire,*
Attentifs !
Dès lors, devant Céréale, productrice de
l'Orge-à-semer,
Ils se prosternèrent avant de se mettre au
travail !
Devant Céréale, productrice de l'Orge-tardif,
 65 *Ils [...]*

— Une vingtaine de lignes ont disparu à la fin de la colonne II. Entre-temps, précédée peut-être d'un couplet sur la « descente de la Royauté » (comp. I : 9), commençait l'énumération des anciens souverains de Lagaš, laquelle se poursuit lorsque reprend le texte. De chacun est donné (gonflé et fantastique) le nombre des années de règne, avec parfois mention d'un événement notable qui s'y est produit. Par exemple à la ligne 107 : —

- 107 *De son temps, il n'y avait pas encore*
d'écriture [...]

— Ce qui la supposerait apparue alors, ou peu après.
La liste se clôt sur Gudéa — aux env. de 2100. Suit,
au bas de la IV^e colonne, en colophon/doxologie : —

200 *Écrit en l'Académie. Gloire à Nisaba!*

52. Avant d'en peser la signification, il faut considérer que c'est là un document singulier. Si l'on en croit les bonnes raisons de son éditeur, il aurait été composé assez longtemps après les derniers règnes qu'il consigne : mettons aux alentours de 1800/1700, et dans un but à la fois apologétique et satirique : c'était, comme le marque la dernière ligne, une œuvre « d'École » (« Académie » ; mot à mot « Maison des tablettes », é.dub.ba, en sumérien), élucubrée par des lettrés, sous l'égide de leur déesse-patronne, *Nisaba* (200 ; sur cette déesse, voir déjà XII, § 39). Pour faire contrepoids à la célèbre *Liste royale sumérienne*¹, qui rayait délibérément Lagaš de l'histoire du pays et rejetait du coup cette ville dans une sorte de néant politique et culturel, les lettrés en question, soulignant, à contre-mont, le rôle unique de leur cité, auraient plus ou moins pastiché ladite nomenclature, fourni plus de trente noms de souverains successifs, en leur attribuant à chacun des règnes interminables, tous pacifiques et profitables à la culture, et racroché cette longue histoire au propre commencement du « temps historique », inauguré par la fin du Déluge : c'était là aussi que commençait la version la plus ancienne de la *Liste royale sumérienne*.

Ils ne mettent donc en avant que leur territoire : Lagaš, et Girsu (20 s. ; voir p. 61, n. 1), et le laissent ainsi supposer pour théâtre de tout ce qui aurait suivi l'anéantissement diluvial, et qu'ils content. C'est là, donnent-ils à entendre, que *An* et *Enlil* ont fait « resurgir les têtes-noires de leur argile » (1-5) à quoi le Déluge les avait réduits (comp. le récit qu'en fait l'*Épopée de Gilgameš*/48 : 133). Bien entendu, il ne s'agit pas d'une nouvelle création de l'Homme, puisque « sa permanence et sa descendance avaient été assurées » (3), évidemment, même si l'on n'en souffle mot, par le héros survivant du Déluge : ils renvoient donc, tacitement, en gros, au récit traditionnel de ce cataclysme (voir XIII). C'est là aussi que les mêmes dieux avaient instauré le premier type de « gouvernement », mot à mot « le régime-des-ensi » (6-10), car tel était le titre que portaient les souverains de Lagaš, avant la réduction du pays entier en empire ou royaume. Ce disant, nos auteurs gardaient mémoire d'une croyance consignée en plus d'un autre mythe,

1. Th. JACOBSEN, *The Sumerian King List*; traduction seule dans *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*², p. 265 s.

selon laquelle le régime proprement royal, celui des lugal (en sumérien) /šarru (en akkadien), ne serait venu qu'en second (comp. ci-dessus, § 5). Mais les mêmes dieux, poursuivent-ils, avaient d'abord refusé aux hommes la connaissance et les moyens de l'Agriculture (matérialisée dans ses outils principaux : Bêche et Houe pour creuser la terre — voir 40 — ; Couffin pour la déplacer ; Charrue pour tracer les sillons et les ensemercer : 11 s. // 54), qu'aurait pu apporter à ses fidèles *Ninurta/Ningirsu* (X, § 1), dieu poliade de Lagaš (11-13). Le résultat de ce déni ne s'est pas fait attendre. Il est vrai, selon une croyance autrement inconnue de nous et mise ici en avant, qu'au moins à ce nouveau départ postdiluvien, et sans doute même auparavant, dès leur création, la vie des hommes était beaucoup plus solide et durable¹ : normalement bicentenaire (14-17). Mais condamnés à l'existence et aux seules ressources des éleveurs, et n'arrivant pas, de ce fait, à proliférer assez, leur nombre avait diminué d'inquiétante façon (17-19). Suit un tableau négatif de la vie sans agriculture (20-37 [...]); à quoi s'opposera, symétrique mais positif, celui issu des travaux de la terre², lorsque les dieux se seront décidés à les faire connaître aux hommes (50-65 [...]), suivi sans doute d'une allusion, au moins, à ses heureux effets, avec l'aide de cette bénédiction supplémentaire des dieux qu'était l'octroi du Pouvoir royal, et du pays réuni sous une administration centralisée. On aura remarqué qu'ici (62), *Ašnan* (dont je retiens à dessein la traduction « Céréale » : voir § 42) garde sa personnalité surnaturelle, que les mythes précédents estompaient plus ou moins : c'est elle qui « produit » l'Orge et, afin d'obtenir son appoint, c'est devant elle qu'on doit « se prosterner », pour l'implorer (62 s.)... 53. Il est curieux que les auteurs n'aient pas insisté, comme d'autres (voir XIII, § 13...), sur les inconvénients graves pour les dieux de la pénurie des biens tirés de la culture du sol : on dirait que, s'ils propagent finalement ici-bas cette culture, c'est d'abord dans l'intérêt des hommes, pour stopper leur mortalité, qui aurait, certes, à la longue, fait perdre à la communauté surnaturelle ses fournisseurs, mais qui ne semble pas, dans le présent contexte, constituer d'emblée une menace sévère pour le monde divin : les hommes seuls paraissent souffrir de la « famine » de 20 s. D'autre part, si le texte renvoie, évidemment, d'une manière oblique et tacite, à d'autres mythes, reçus par ses auteurs — le Déluge (45-49),

1. Dans la *Liste royale sumérienne*, les souverains antédiluviens vivent de 43 200 à 18 600 ans. Après le Déluge, les chiffres tombent de 1 200 à 100 années, avant de s'insérer en des limites plus réalistes... Ici encore, on pense à la longévité des « patriarches » de la Genèse jusqu'à Noé et ses descendants immédiats. Voir encore plus loin, XIII, § 21.

2. Il y aurait là une intéressante mise en opposition de la vie pastorale à l'existence sédentaire des agriculteurs, celle-ci jugée de beaucoup préférable à celle-là : trait « historique », ou culturel ?

l'arrivée de l'Agriculture (40 ss.), l'intervention possible de *Ninurta/Ningirsu* dans ce procès (20, § 5, 9°) —, tout en y mêlant des données fabuleuses que notre dossier ne nous a point notifiées (la vie bicentenaire des hommes anciens, par exemple ; mais voir XIII, § 21), il nous laisse sur notre faim touchant, en particulier, la question de savoir si cette « arrivée » de l'Agriculture a été le résultat d'une *création* — et, dans ce cas, les hommes antédiluviens ne l'auraient donc point connue, ce qui contredirait apparemment la plupart des autres mythes —, ou d'une *re-création*, d'une simple relancée, après le vide culturel ouvert par le cataclysme. Nous verrons que d'autres mythographes savaient répondre à cette question en supposant que n'avaient pas été préservés seulement, au cours de la catastrophe cosmique, les éléments d'une nouvelle prolifération des hommes, mais les secrets de leurs techniques (XIII, § 26) : dans le présent récit, pas un mot là-dessus !

Il est vrai que, dans la mesure où on le tient pour une satire, un pastiche, on lui impute donc un caractère artificiel, fabriqué, calculé, certes, mais dans un tout autre sens que les mythes eux-mêmes : ceux-ci rendent raison de l'état de l'univers et des grandes réalités qui commandent la vie humaine ; notre texte utiliserait ces explications pour démontrer l'importance de sa propre ville, oubliée ou vilipendée par d'autres ; et ce qui compte, aux yeux de ses auteurs, ce n'est point qu'après le Déluge tout ait recommencé, et comment, mais que tout ait recommencé à *Lagaš*. Sa signification mythologique et son exploitation sur ce plan en seraient infirmées d'autant. C'est vraiment un document singulier...

XIII

LA GRANDE GENÈSE BABYLONIENNE : DE LA CRÉATION DE L'HOMME AU DÉLUGE

1. Hormis un certain nombre de pièces, en akkadien, et en particulier des récits d'origines, dont le texte authentique a, du reste, chance de remonter assez haut dans le temps (28 ; 32-38), la plupart des mythes jusqu'ici présentés, écrits en langue sumérienne, ont été recopiés au cours du premier tiers du II^e millénaire, et beaucoup avaient sans doute été composés quelques siècles auparavant, pour le moins. À partir de l'époque paléo-babylonienne, en gros depuis le grand Hammurabi (1792-1750), si l'on a continué de produire, mais plus volontiers en akkadien, des morceaux analogues, tel le *Poème d'Agušaya*/9, précisément daté de ce roi, est apparu, dans le pays, en matière mythologique, un modèle nouveau de compositions, qui traduit, à l'évidence, une nouvelle vision du monde, une capacité nouvelle de la mettre par écrit et un sentiment nouveau de la portée des mythes en général, lesquels en commandent une nouvelle présentation littéraire. Les œuvres de ce type qui nous sont parvenues ne sont pas nombreuses : trois, en tout, qui s'échelonnent sur moins de mille ans, depuis les alentours de 1700 jusque vers 850. Mais chacune est d'une extrême densité et, on en tombera vite d'accord, assez admirable.

Toutes trois ont donc été pensées et rédigées en langue akkadienne. Mais leur principale différence d'avec les autres, c'est leur ampleur. Il ne s'agit pas tant de leur masse. Il est vrai qu'elle est imposante : entre 700 et plus de 1000 vers dans leur intégralité à chacune, chiffres qu'atteignent à peine deux des pièces déjà traduites ici : *Lugal.e*/20 (730 lignes) et *Inanna et Enki*/11 (800, mais avec d'énormes redites ; les 800 vers originels d'*Agušaya*/9 n'étaient, vraisemblablement, que des hémistiches comme on l'a marqué en IX, § 3), la plupart n'en dépassant guère 200 ou 300, et un bon tiers n'arrivant même pas à la centaine. Ce qui frappe avant tout

dans ces œuvres nouvelles, c'est leur largeur de vues, leur ouverture, leur envergure.

Qu'il s'agisse de problèmes touchant la nature, la culture ou l'histoire, les mythes antérieurs, même s'il reste entendu que, tenant par force de près à ce tout structuré et indissociable qu'étaient la vie et la pensée de leurs auteurs et usagers, on doit toujours les lire sur plus d'un registre, ont tous borné leur ambition à résoudre, chacun, moyennant les fictions « calculées », une seule aporie essentielle. *Enlil et Ninlil* / 1 éclaire la différence de « situation » des dieux « fils » d'*Enlil* ; *Enki et Ninhursag* / 5, l'acculturation de Dilmun en matière agricole, en même temps que l'origine et l'usage de ses plantes ; *Inanna et Enki* / 11, d'une part, et, autrement, le *Mythe des Sept Sages* / 8, la naissance et la propagation de ce qui constituait la haute civilisation du pays ; *Inanna aux Enfers* / 14 et son cycle 15-18, la présence semi-annuelle de *Dumuzi* au royaume infernal ; *Nergal et Éreškigal* / 26, la prise du pouvoir par un dieu « étranger » sur l'Empire des Morts, jusque-là gouverné par une déesse indigène ; et même l'ample et riche *Ninurta et les Pierres* / 20, tout autant qu'*Anzû* / 22, voulaient avant tout établir comment, par son héroïsme, sa vertu et sa force, *Ninurta* / *Ningirsu*, sauveur et promoteur du pays, avait mérité d'en devenir le Protecteur surnaturel. Dans les trois œuvres qu'il nous reste à connaître, on s'apercevra vite à quel point s'est élargi l'horizon de la problématique et de l'explication : ce qui y est mis en question, c'est tout le sens de la vie humaine dans l'univers (*Atraḫasīs* / 45) ; tout l'ordre et l'équilibre du cosmos (*Enûma elîš* / 50), et toute une ample et cruciale période de l'histoire du pays (*Erra* / 51) ; et, pour répondre aux interrogations nombreuses que soulevaient ces panoramiques problèmes, les auteurs ont, je ne dis pas créé, mais tout au moins rameuté et enchaîné, dans une logique étonnante et une parfaite harmonie, quantité de thèmes mythologiques ou de mythes, qu'ils ont su repenser, accommoder les uns aux autres, fondre et refondre, pour en composer des constructions solides, de véritables *synthèses*, tout aussi remarquables, chacune, par sa cohérence interne que par sa présentation littéraire.

La plus ancienne de ces compositions, c'est :

45. Le Poème d'Atraḫasīs, ou du Supersage

2. Ce dernier mot est l'exacte traduction en français du premier (que l'on trouve également orthographié *Atar-ḫasīs* et *Atram-ḫasīs*). Le plus vieux manuscrit de cette œuvre (voir ill. hors texte) est signé et daté : son copiste (l'auteur demeurant, la chose va sans dire, toujours inconnu) répondait au nom de Kasap-Aya (voire Nûr-Aya, car le premier signe cunéiforme n'est pas univoque), et il a

exécuté son travail sous le règne du quatrième successeur de Hammurabi, Ammi-šadûqa (1646-1626). Il y a les plus grandes chances que le poème ait été créé au cours du siècle précédent — bientôt imité et transposé (telle est du moins mon opinion), d'une part dans *Enki et Ninmah* 17 (voir VIII, § 20), de l'autre dans le *Récit sumérien du Déluge* 46 (et § 23). Créé est le mot : il ne s'agit certainement pas d'une traduction du sumérien, ni même de l'aménagement d'un ouvrage pensé et rédigé dans cette langue : tout y dénonce une composition originale, typiquement paléo-babylonienne. Et elle représentait à ce point l'esprit et l'*aggiornamento* de cette glorieuse époque que, comme son autre produit fameux, le « Code » de Hammurabi¹, elle a été aussitôt diffusée et publiée, c'est-à-dire recopiée, pendant bien plus d'un millénaire, jusque peu avant la fin de l'indépendance politique et culturelle du pays. Il nous en reste les morceaux de sept manuscrits d'époque paléo-babylonienne ; deux de la seconde moitié du II^e millénaire ; et une bonne dizaine du demi-millénaire suivant, et même deux plus tardifs encore.

3. C'est par l'épave d'une de ces copies « récentes », retrouvée parmi les décombres de la Bibliothèque d'Assurbanipal (668-627), que le poème avait été connu d'abord, grâce à G. SMITH (*Transactions of the Society of Biblical Archaeology*, 3, 1874, p. 540 s.). Mais on n'en tenait qu'un lambeau, et l'on en pouvait d'autant moins supputer le sens, le mouvement et la richesse du récit qu'on avait pris, et qu'on a gardé longtemps, l'envers pour l'endroit de la tablette. En 1956 seulement, après avoir relié entre eux d'autres fragments retrouvés entre-temps, l'assyriologue danois J. Laessøe remit les choses en ordre et démontra qu'on se trouvait bel et bien devant la plus ancienne « Genèse » connue, qui embrassait d'un regard religieux l'« histoire » primitive entière de l'Homme, depuis sa sortie des mains de son créateur jusqu'à la fin du Déluge et au commencement du « temps historique ». Dix ans plus tard, W. G. LAMBERT publiait, dans le tome 46 des *Cuneiform Texts... in the British Museum* (n^{os} 1-15), tout ce qu'il avait retrouvé lui-même dans ce musée des fragments du *Supersage*, et, en particulier, le manuscrit le mieux conservé, en même temps que le plus vieux connu : celui, précisément, qu'avait calligraphié, trente-sept siècles auparavant, le Kasap-Aya plus haut commémoré².

En possession de tout ce matériel : deux douzaines de témoins, tout incomplets qu'ils fussent et entachés de lacunes, on pouvait

1. *Mésopotamie*, p. 194 s.

2. Quelques menus débris ont été publiés depuis : voir notamment W. G. LAMBERT dans *Archiv für Orientforschung*, 27, 1980, p. 71 s. Dans la bibliothèque récemment (1986) découverte à Sippar et dont l'inventaire est loin d'être achevé, figuraient au moins des morceaux d'une (ou plusieurs ?) édition(s) d'*Atrahasis* du I^{er} millénaire...

restituer à peu près les deux tiers de l'œuvre entière, laquelle, en sa version la plus ancienne, faisait exactement « 1 245 lignes », selon le décompte, marqué avec soin, en fin de sa copie, par le diligent Kasap-Aya. Une telle restitution, accompagnée d'une introduction très fouillée, d'une traduction et de savantes notes critiques, a été l'œuvre du même W. G. LAMBERT, en collaboration avec A. R. MILLARD, dans leur ouvrage magistral, paru en 1969 : *Atrahasis. The Babylonian Story of the Flood*. Depuis, on est plus d'une fois revenu sur cette œuvre, dont bien des passages demeurent ardu, ou énigmatiques, en soi ou par l'effet des lacunes environnantes. Du moins est-on assuré, à présent, d'en comprendre assez bien, et la plupart des épisodes, et l'ensemble comme tel.

4. Des passages entiers ont été perdus sans remède, du moins jusqu'aujourd'hui. Dans certains cas, pourtant, on a surmonté un pareil empêchement : quand les nombreuses répétitions habituelles de tirades entières, ou le recours aux formules stéréotypées, ne permettent pas de restituer les parallèles perdus, il arrive, à ce qui précède ou suit le texte conservé, que l'on devine assez bien la trajectoire. Pourtant, lorsqu'un manuscrit conserve quelque morceau, plus ou moins étendu, qu'un autre a perdu du fait de l'injure des siècles, il n'est pas toujours possible, en toute rigueur critique et sécurité historique, de suppléer *simpliciter* par celui-là ce qui manque à celui-ci. La raison d'une pareille réticence, c'est que le texte du *Supersage*, pour peu que l'on en juge à notre dossier en l'état, s'il ne semble pas avoir jamais été repris et plus ou moins profondément remanié en versions différentes (exception faite apparemment du *Récit sumérien*/46 ; cf. aussi 7), comme c'était le cas, par exemple, des deux témoins, A et B, de *Nergal et Éreškigal*/26, ou d'*Inanna aux Enfers*/14 et d'*Īstar aux Enfers*/18, a bel et bien subi un certain nombre de révisions au cours de sa longue transmission manuscrite : au gré du temps, on en a parfois retouché la présentation matérielle (le texte entier, tantôt réparti sur trois tablettes, comme avait fait Kasap-Aya, tantôt sur deux, et avec, ici huit colonnes par tablette ; là, six ; et ailleurs, quatre...), mais on y a également introduit aussi diverses modifications de l'orthographe, de la grammaire ou du mot à mot. Ainsi en connaissons-nous au moins trois ou quatre *rééditions* qui, respectant la ligne du récit et sa lettre générale, voire plus d'une fois ponctuelle, ne se recouvrent pas toujours dans le détail et reflètent les préoccupations, l'esprit ou le goût de leurs auteurs et de leur temps. C'est bien fâcheux, mais aucune n'est complète : nous n'en avons que des fragments.

Si l'on veut donc faire au mieux œuvre d'historien, il est plus sûr de se borner à la teneur qui offre le triple avantage d'être la mieux conservée, la plus longue et la plus vieille connue : celle de Kasap-Aya — compte tenu des autres, certes, mais *en second*,

et sans dissimuler que c'est faute de mieux. Dans la première partie du récit (*Avant l'Homme* : § 11 s. et la *Création de l'Homme* : §§ 13-15), les reliques de ces autres témoins, assez exiguës, peuvent aisément s'intercaler, qu'elles en diffèrent assez ou non, en marge du manuscrit ancien, disons plutôt en retrait léger, pour mieux marquer le passage à une source différente : ainsi ferons-nous donc. Dans la suite, comme ces variantes sont parfois plus volumineuses, mieux vaudra, sauf exception (g, p. 543 : parce que ce morceau est lui aussi paléo-babylonien), les rapporter à part (p. 555 s.), une fois achevé le texte de Kasap-Aya et des témoins paléo-babyloniens qui en sont les plus proches. D'un autre côté, l'épisode du Déluge, organiquement rattaché à l'œuvre entière, doit être traité dans le présent contexte, sous peine de ne le point comprendre tout à fait comme l'entendaient ceux qui l'ont élocubré. Voilà pourquoi, après les documents et fragments subsistants des diverses « révisions » du poème, on trouvera les trois ou quatre récits (46-49) qui, sans être formellement liés à lui, lui sont rattachables, et cela ne fait pas le moindre doute : génétiquement, même s'ils se présentent d'abord pour consacrés au seul Cataclysme.

Avant la création de l'Homme

Les deux « classes »
originelles des
dieux

1/1 *Lorsque les dieux (faisaient) l'homme,
Ils étaient de corvée et besognaient :
Considérable était leur besogne,
Leur corvée lourde, infini leur labeur.*

5 *Car les grands Anunnaku, aux Igigu,
Imposaient une corvée septuple !*

Le groupe des
Anunnaku diri-
geants

*Leur père à tous, Anu, était leur roi ;
Enlil-le-preux, leur souverain ;
Ninurta, leur [pré]fet,*

10 *Et Ennugi, leur contremaître.*

*Tombés d'accord (?),
Les grands-dieux avaient tiré au sort leurs lots :
Anu était monté au ciel ;*

Enlil avait pris la terre pour domaine (?),

15 *[Et le verrou qui bar]ricade (?) la mer
Avait été remis à Enki-le-prince (?).*

*[Quand Anu] fut monté au ciel,
[Les dieux (?) de] l'Apsû y descendirent :
[C'est alors que les Anunnaku] célestes*

Le travail des Igigu

20 *[Impo]sèrent aux Igigu [leur corvée].*

*[Et ces dieux] d'excaver [les cours d'eau]
[Et d'ouvrir les canaux] qui vivifient la terre —*

[Les Igigu] d'excaver [les cours d'eau]

[Et d'ouvrir les canaux] qui vivifient la terre.

25 [Ainsi creusèrent-ils] le cours du Tigre,

[Et, a]près, [celui de l'Euphrate].

27-32 : sont presque entièrement perdus ; quelques mots y surnagent, en fin de vers, laissant comprendre que se poursuivaient ces grands travaux liminaires. Un fragment d'édition assyrienne (K. 8562, au British Museum, dont on trouvera la suite plus loin, p. 536) semble ajouter ici quatre vers cumulatifs destinés à renforcer le sentiment du pénible et de l'infini de ces tâches : —

a [Pendant cent (?) ans], ils besoinèrent —

[Pendant cinq cents (?) ans], ils

besognèrent —

[Pendant neuf cents (?) ans], ils

besognèrent —

[Pendant mille (?) ans], ils besognèrent!

33 [Quand ils eurent entassé (?)] toutes les

montagnes,

[Ils firent le décompte de leurs années] de

besogne.

³⁵ [Quand ils eurent organisé (?)] le grand

marécage méridional

[Ils firent le déco]mpte [de leurs années] de

besogne :

[Deux mille et c]inq cents ans, et davantage,

Qu'ils avaient, jour et nuit,

Supporté [cette lourde co]rvée!

[Ils se mirent alors à déb]latérer et

récriminer,

40 [Se complaign]ant de leur fouissage (?) :

« Allons trouver le préfet, [notre chef],

Afin qu'il nous décharge de notre [lou]rde

Le preux souverain des dieux, corvée !

[Ven]ez, allons le tirer de chez lui —

45 [Enlil(-le-preux), le sou]verain des dieux,

[Ven]ez, allons le tirer de chez lui ! »

[Alors...] ouvrit la bouche

[Et s'adress]a aux dieux, ses frères :

« [...], le préfet du temps jadis (?)...

Épuisés, ils protestent contre l'excès de leur travail

50-56 : devaient donner la suite de la harangue adressée par ce dieu (dont le nom ne nous est pas connu) aux *Igigu*, en vue de leur faire arrêter le travail. Un ou deux fragments du début du I^{er} millénaire, au British Museum (K. 10082 et K. 6325), de 7 ou 8 lignes, n'ajoutent ici rien de notable. —

- II : 57 « *Le preux souvera[fin] des dieux,
Venez, allons le tirer de chez lui —
Enlil[-(le-preux), le sou]verain des dieux,*
60 *Ve[ne]z, allons le tirer de chez lui !
Or çà ! Proclamez donc la guerre :
Ajoutons la bataille au combat (?). »
Les dieux ouïrent son appel
Et brûlèrent leur outillage,
65 Jètèrent au feu leurs boues,
66 *Et leurs hottes dans les flammes.
Attroupés, ils s'en furent, ensuite,
À la porte du sanctuaire d'Enlil-le-preux.*
70 *C'était la nuit, à la mi-veille,
Et, à l'insu du dieu, voilà le palais cerné —
C'était la nuit, à la mi-veille,
Et, à l'insu d'Enlil, voilà l'Ékur cerné !
Mais Kalkal, s'en étant avisé, fit fermer :*
75 *Il manœuvra le verrou et surveilla [la porte].
Puis Kalkal réveilla [Nuska],
Tandis qu'on entendait le tapage [des Igigu] ;
Et Nuska réveilla [son sei]gneur,
[Qu'il tira de son lit :*
80 *« [Ton pal]lais est cer[né], monseigneur !
Le comba[t s'est pr]opagé jusqu'à ta [po]rte ! —
Ton palais est cerné, ô Enlil !
Le combat s'est propagé jusqu'à ta porte ! »
Enlil fit amener des armes chez lui,
85 Puis il ouvrit la bouche
Et s'adressa à Nuska, son page :
« Nuska ! Barricade ta porte !
Prends tes armes et mets-toi à mes ordres ! »
Nuska barricada sa porte,
90 Prit ses armes et se mit aux ordres d'Enlil.
Puis il ouvrit la bouche
Et s'adressa à Enlil-le-preux :
« Monseigneur, ton visage est verdâtre !
Ce sont tes propres enfants, que crains-tu ? —
95 Ô Enlil, ton visage est verdâtre !**

Panique chez les
Anunnaku

*Ce sont tes propres enfants, que crains-tu ?
Envoie quérir Anu ; qu'[on] le fasse*

descendre

*Et qu'on amène aussi Enki [devant t]oi ! »
Il envoya donc quérir Anu, qu'[on] fit descendre,*

Ils tiennent conseil
de guerre

- 100 *Et l'on amena aussi Enki de[van]t lui.
Anu, le roi du [Ci]el, présidait,
Et le roi de l'Apsû, Enki, était [tout oreilles (?)],
Pendant que [si]égeaient les grands*

Anun[naku].

Enlil se mit debout : le débat était ou[vert].

- 105 *Enlil, ayant donc [ouver]t la bouche,
S'adressa au[x gra]nds-[dieux] :
« C'est contre moi qu'ils se son[t révol]tés ?
Eh bien ! Je me battraï [...] !
Ô dieux ! Qu'ai-je vu de mes yeux ?*

- 110 *Le combat s'est propagé jusqu'à ma porte ! »
Anu ouvrit alors la bouche
Et s'adressa à Enlil-le-preux :*

*« La raison (?) pour laquelle les Igigu
Ont assiégé ta porte,*

- III : 115 *Que Nuska sorte [s'en enquérir (?)] :
[Charge-le de cette] mission
Auprès de tes enfants ! »*

Mission de conci-
liation auprès des
Igigu

*Enlil ouv[rit donc] la bouche
Et s'adressa à [Nuska, son page] :*

- 120 *« Nuska, déverrouille [ta porte],
Pre[nds] tes armes,
Et, devant [tous ces dieux] attroupés,
Va te prosterner, [te] lever,
[Et répéter] nos [paroles] :
"C'est Anu, [votre père], qui m'a envoyé,
125 Et votre souverain, [Enl]il-[le-preux] ;
[Ni]nurta, vot[re pré]fet,
Et votr[e] contremaître [En]nugi !
Ils vous font dire : 'Qui donc [ira] combattre ?
Qui sortira [batail]ler ?
130 Qui [osera] faire la guerre ? ' »*

131-133 : sont perdus, avec la fin du discours dicté à
Nuska. —

- 134 *[Nuska, devant tous ces] dieux [attroupés],
Répéta donc, mot pour mot, [les paroles
d'Enlil] :*

Museum (K. 7109 +), nous en préserve peut-être la suite, au moins *ad sensum* : —

- b 1' « *Altesse (?)*, avec toi, dans le ciel
Garde (?) ton autorité et fais-en usage (?) :
Pendant que les Anunnaku siègent en ta
présence,
Fais comparaître un (de ces) dieu(x)
Et qu'on le voue au châtement
suprême ! »
- 5' *Mais Anu ouvr[it] la bouche*
[Et s'ad]ressa aux dieux, ses frères :
« Pourquoi les [inc]riminerions-nous ?
Lourde était leur corvée, inf[ini] leur
labeur !
- [Chaque jo]ur [...].*
- 10' *[Leur cri d'appel] était [chose gr]ave :*
[Nous (les) avons o]uïs vociférer...

La création de l'Homme

Éa propose un plan de salut : créer des remplaçants pour les dieux défaillants

— Un autre morceau du même musée, mais plus ancien et à peu près contemporain du texte de Kasap-Aya : c (BM 78257), présente les choses un peu autrement : l'appel à l'indulgence venant non pas d'Anu mais d'Éa, lequel proposait aussitôt son plan de salut : —

- c 1' Éa ayant [ouvert] la bouche
S'adressa aux dieux, [ses frè]res :
« Pourquoi les [incri]minerions-nous ?
Lourde était leur besogne, [infini] leur
labeur !
- 5' *Chaque jour [...]*
Leur cri d'appel était chose gra[ve...].
Mais il y a [un remède à cela (?)] :
Puisque [Bêlet-ilî, la Matrice], est ici,
Qu'elle fabrique un prot[otype-d']homme] :
- 10' *C'est lui qui porte[ra] le joug [des*
dieux (?)] —
[Qui po]rtera le [j]oug [des lgigu (?)] :
[C'est l'Homme qui sera chargé] de leur
[labe]ur !...

— La version « assyrienne », représentée par a, le morceau déjà cité (I : 27-32) : K.3339 + , nous fait connaître un épisode qui pourrait s'insérer ici, et dans lequel le meneur de la révolte est recherché par les dieux suprêmes. —

- a 5' « *En présence des Anunnaki en session
Et de Bêlet-ilî, la Matrice,
Fais comparaître un (de ces) dieu(x)
[Et qu'on le supprime (?)] ! »*
Anu, ayant donc ouvert la bouche,
s'adressa à Nuska :
« Nuska, déverrouille ta porte ! Prends tes
armes [... (?)]
10' Arrivé en la réunion des grands-dieux (!),
Incline-toi [... puis remets-toi debout (?)]
Et dis-leur : "[...]
C'est Anu, votre père, qui m'envoie,
Et votre souverain, Enlil-le-preux ;
Ninurta, votre préfet,
[Et votre contremaître Annugal (?)] !
15' Qui est le meneur du combat, [le chef
de la bataille],
Le dieu qui a inauguré la [lutte],
Portant jusque chez moi [le conflit],
Si bien que la bagarre
S'est propagée jusqu'à ma porte ?' »
Nuska, ces mots entendus, prit ses armes
[...].
20' Arrivé en la réunion des grands-dieux (!),
[Il s'inclina..., puis se remit debout (?)]
Et leur dit : « [...]
C'est Anu, [votre père, qui m'envoie],
[Et votre souverain, En]lil-le-preux ;
[Ninurta, votre préfet,
Et votre contremaître (?)] Annugal.
25' Qui est le meneur du combat, [le chef
de la bataille],
[Le dieu qui a ina]uguré la lutte,
[Portant jusque che]z Enlil [le conflit]...

— Ici reprend le texte de Kasap-Aya : —

190 *C'est elle qui mettra au monde (?) et produira
L'Homme pour assurer la corvée des dieux!»
Interpellant donc la déesse, ils demandèrent
À la sage-femme des dieux, Mammi-l'experte :
« C'est toi qui seras la matrice à produire les
hommes?*

195 *Eh bien ! produis le prototype-humain :
Qu'il porte notre joug —
Qu'il porte notre joug imposé par Enlil —
Que l'Homme assume la corvée des dieux!»
Mais Nintu, ayant ouvert la bouche,
Répliqua aux grands-dieux :
200 « Par moi seule, cela ne se peut faire ;
Mais, avec le concours d'Enki,
Oui, l'opération est possible !
Lui seul peut tout "puri[fi]er" :
Qu'il me livre l'argile en état, et moi
j'opérerai!»*

Détail du projet
d'Enki

Enki ouvrit alors la bouche
205 *Et s'adressa aux grands-dieux :
« Le premier du mois, le sept, ou le quinze,
Je décréterai une lustration avec bain.
Lors, on immolera un dieu,
Avant que (?) les dieux se purifient par
l'immersion.*

210 *À sa chair et son sang,
Nintu mélangera de l'argile :
Ainsi seront associés du dieu et de l'homme,
Réunis en l'argile,
Et, désormais, nous serons de loisir (?)!*

215 *De par la chair du dieu
Il y aura, aussi, dans l'Homme, un
"esprit",
Qui le démontrera toujours vivant après sa
mort.
Cet "esprit" sera là pour le garder de
l'oubli!»*

219 *Et les grands Anunnaku,
220 Assignateurs des destins,
218 De répondre : « Oui! », tous ensemble.
221 Le premier du mois, le sept, ou le quinze,
Enki décréta donc une lustration avec bain,
Et le dieu Wè, qui avait de l'« esprit »,
On l'immola en pleine assemblée.
225 À sa chair et son sang*

Réalisation du
prototype-humain
selon le projet
d'Enki

226 Nintu mélangea de l'argile,
 <Pour que fussent associés du dieu et de
 Réunis en l'argile> ¹ l'homme,
 227 Et que (les dieux) fussent ainsi, désorm[ais],
 v De par la chair du dieu, de lois[ir] (?).
 [Il y eut], aussi, dans l'Homme, un
 « es[prit] »
 Qui le démontrerait toujours vivant après sa
 mort.

230 Cet « esprit » [fut là] pour le garder de
 l'oubli!

Une fois qu'Enki eut malaxé cette argile,
 Il appela les Anunnaku, les grands-dieux,
 Et les Igigu (devenus, eux aussi,) grands-dieux,
 Lesquels crachèrent sur l'argile.

235 Puis [Ma]mmi ouvrit la bouche
 [Et s'ad]ressa aux grands-dieux :
 [« Le tr]avail que vous m'aviez commandé,
 Je l'ai accompli!
 Vous avez immolé ce dieu avec son "esprit",
 240 Et je vous ai débarrassés de votre lourde corvée,
 En imposant votre besogne à l'Homme.
 Quand vous aurez concédé aux hommes
 La rumeur du pullulement,
 J'aurai détaché votre chaîne et vous [aura]i
 "libérés" ! »

Lorsqu'ils eurent ouï ce sien discours,
 245 Ils accoururent lui embrasser les pieds :
 « Jusqu'ici, disaient-ils, nous t'appelions
 Que ton [no]m, désormais, Mammi :
 Soit Dame-de-tous-dieux (Bêlet-kala-ilî) ! »
 Pénétrèrent alors en la salle-aux-destins

250 Enki-le-prince (?) et l'experte Mammi

Établissement de la
 reproduction des
 hommes

251-270 : sont perdus. Un fragment de la Bibliothèque
 d'Assurbanipal : d (K.7816 +, également au British
 Museum) décrit ainsi les événements : —

d 8 Des matrices ayant été rassemblées,
 Éa malaxa l'argile sous les yeux de Nintu,
 10 Laquelle répéta la formule
 Que lui dictait Éa, assis devant elle.
 Quand elle eut achevé cette formule,

1. Deux vers oubliés par le copiste.

Elle détacha quatorze pâtons,
 En mit sept à sa droite
 15 Et les sept autres à sa gauche ;
 Puis éleva entre eux une paroi-de-brique

— Le manuscrit néo-assyrien **a**, déjà cité (p. 531 et p. 536) prend alors le relais : —

a 10' [...] qui couperait les cordons-ombilicaux.
 Des quatorze matrices
 Réunies par la sage Experte :
 Sept produiraient des mâles,
 Et les sept autres des femelles.
 15' Devant la divine Matrice, faiseuse des
 On les apparia destins,
 Et les accorda deux par deux.
 Et ainsi Mammi traça-t-elle
 Les règles (de la mise-bas) des gens :
 « En la chambre où se tient,
 Alitée, la parturiente,
 Sept jours demeurera en place la
 paroi-de-brique.
 20' On devra rendre honneur à la Dame-
 Mammi-l'experte. des-dieux,
 La sage-femme sera dans l'allégresse,
 En la chambre de la parturiente alitée.
 Et, quand elle aura accouché,
 La jeune-mère restera au lit, de son gré...

271-278 : Ces huit vers sont empruntés, ici, à un morceau paléo-babylonien du British Museum : f (BM 92608), qui semble reproduire ensuite assez fidèlement le texte de Kasap-Aya. —

f 271 [...]
 [...] les seins de (chaque) femme.
 [...] la barbe
 [...] les joues de (chaque) homme
 275 [...] et dehors,
 Chaque mari et chaque femme [...].
 Or, une fois rassemblées [les mat]rices,
 Nintu [se tena]it là :
 [Elle co]mptait les mois de prégnance
 280 Jusqu'à ce qu'en la salle-aux-destins
 On annonçât le dixième.

- vi Ce dixième mois arrivé,
Elle dégaina le « bâton » (?) et découvrit (?) le
bas-ventre (?) :
Son visage brillait de joie !
Puis elle se couvrit la tête
- 285 Et fit la sage-femme :
Elle se ceignit les lombes,
Prononça une bénédiction,
Traça un trait-de-farine
Et mit en place une paroi-de-brique, (en
disant) :
« C'est moi qui l'ai produit, qui l'ai fait de
mes mains !
- 290 Qu'en la maison de la "consacrée"
La sage-femme soit en joie !
Partout où quelque parturiente accouchera,
Ou qu'une jeune-mère se débarrassera
elle-même,
La paroi-de-brique devra rester en place neuf
jours,
Pendant lesquels sera à l'honneur Nintu-la-
- 295 Et Mammi [...], mentionnée Matrice
C'est elle qui [...] la matrice
Et qui disposera la natte.
Et lorsqu'on dressera le lit pour l'accouchement,
Marfi et femme se sépareront.
- 300 Mais, quand ils se remettront <en> semble,
Ištar sera joyeuse en la chambre [nuptiale (?)]:
Neuf jours [dure]ront les réjouissances,
Et [l'on invo]quera Ištar sous le nom d'Išhara...

305-327 : sont entièrement perdus, et sans parallèle connu. Il est clair qu'une fois amorcé le mouvement des générations humaines, les hommes se mettaient avec entrain au travail, et ainsi commençait :

L'« Histoire primitive » de l'humanité :

a. Les premiers fléaux

- 328-336 : Quelques mots seuls émergent (la colonne VII commence au vers 334), laissant entendre que les premiers hommes s'organisaient et commençaient à accomplir leur tâche : —

Le travail et la
réussite des
hommes

- 337 Ils confectionnèrent de nouvelles pioches et
houes,
Puis édifièrent de grandes digues d'irrigation
Pour subvenir à la faim des hommes
Et à la chère [des dieux].

340-351 : nouvelle lacune. Sans doute y donnait-on
d'autres précisions touchant les performances des hom-
mes et leur prospérité. —

et leurs inconvé-
nients

- 352 Douze cents ans [ne s'étaient pas écoulés]
[Que le territoire se trouva élargi]
Et la population multipliée.
[Comme un taur]eau, le pa[ys] tant donna de
la voix
355 Que le dieu-souverain fut incommodé [par le
tapage].

Géné par leur
tagage, Enlil veut
les décimer par
l'Épidémie

- [Lorsque Enlil eut ouï] leur rumeur,
[Il s'adressa a]ux grands-dieux :
« La rumeur des humains [est devenue trop
forte] :
Je n'arrive plus à dormir, [avec ce tapa]ge !
360 [Commandez donc] que leur vienne l'Épidémie

361-363 : perdues, annonçaient l'arrivée du fléau et ses
premiers désastres. —

Intervention de
Supersage

- Or, il y ava[is]it un certain Supersage],
Dévot d'Enki, et for[t habile],
Qui pouvait s'entretenir av[ec son dieu],
Lequel le prenait volontiers [pour interlocuteur] !
Supersage [ouvrit donc] la bouche
Et s'adressa à [son] seigneur :
370 « Combien de temps [cette Épidémie
durera-t-elle ? (?)]

Réponse et instruc-
tions d'Enki

- Nous imposera-t-on jusqu'a[u bout] cette
Enki ouvrit la bouche Peste ? »
Et s'adressa à [son] serviteur :
< « Convoque chez toi les anciens, et
"Anciens, écoutez-moi ! dis-leur : > 1
375 [...] au palais (?) [...]]
[Ordo]nnez aux crieurs-publics de pro[cla]mer
À grand éclat, dans le pays :

- que Supersage met
aussitôt en
pratique
- 380 Mais hantez seulement Namtar :
À lui seul apportez vos plats-cuits !
Ces offrandes lui agréeront,
Et, confus de tant de présents,
Il suspendra son action maléfique ! ' ' »
- 385 D'accord avec ces instructions, Supersage
Réunit chez lui les anciens,
Et, [ayant ouv]ert la bouche,
Il s'adressa à eux :
« Anciens ! écoutez-moi !
VIII : 390 [...] au palais (?) [...]]
[Ordonnez] aux crieurs-publics de proclamer
[À grand éc]lat, dans le pays :
["Ne rendez-plus d'honneurs] à vos dieux !
[N'implorez-pl]us vos déesses !
395 Mais [hant]ez seulement [Namtar] :
[À] lui seul [apportez vos plats cuits] !
Ces offr[andes] lui agréeront,
Et, confus de tant de présents,
Il suspendra son action maléfique ! ' ' »
- 400 Obtempérant à cette in[s]jonction, les an[ciens]
Édifiaient en ville
Un sanctuaire pour Namtar
Et ordonnèrent [aux crieurs-publics] de
proclamer
[À grand éc]lat, [dans le pays] :
405 « [Ne] rendez [plus] d'honneurs à [vos d]ieux !
[N']implorez plus [vos déesses] !
Mais hant[ez] seulement [Namtar] :
Et à lui seul [apportez] vos plats-cuits ! »
Ces offrandes lui [agrée]rent,
410 [Et, con]fus de tant de présents,
[Il suspen]dit son action maléfique :
[L'Épidémie les quit]ta donc,
Et derechef [ils prospérèrent (?)].

414-415 : les deux derniers vers de la tablette sont perdus. —

Avec la prospérité,
le bruit reprend

II/1 : 1 Douze cents ans ne s'étaient pas écoulés
Que le territoire se trouva élargi
Et la population multipliée.
Comme un taureau, le pays tant donna de la voix

et, cette fois, Enlil
leur envoie Séche-
resse et Famine

Que le dieu-souverain fut incommodé par le tapage.

- 5 *Lorsque [Enl]il eut ouï leur rumeur,
Il s'adressa aux grands-dieux :
« La rumeur des humains est devenue trop forte :
Je n'arrive plus à dormir, avec ce tapage !
Coupez-leur donc les vivres*
- 10 *Et que se raréfient les plantes-nourricières !
Qu'Adad réduise à rien ses pluies,
Et que la crue, en bas,
N'arrive plus de sa source !
Que le vent (chaud) s'en aille*
- 15 *Torréfier le sol !
Que les nues s'amoncellent,
Mais sans laisser tomber la moindre goutte !
Que les champs diminuent leur rapport !
Que Nisaba "verrouille sa poitrine" !*
- 20 *Qu'il n'y ait plus d'allégre[sse] pour eux
Et que [...] soit réduit(e) en fumée. »*

22 s. : Le reste de la colonne — environ 30 vers — est perdu. Devaient y intervenir : a) la Sécheresse et la Faim promises ; b) un nouvel appel de Supersage à Enki ; c) les instructions de ce dernier pour parer au fléau. Le texte très lacunaire de Kasap-Aya peut toutefois être complété, en partie, par le débris g, retrouvé à Nipur, d'une autre copie de la même édition ancienne, cotée Ni 2552 +, au Musée d'Istanbul. —

Supersage fait exé-
cuter les instruc-
tions d'Enki

- g II : 5 *« Anciens ! écoutez-moi !
[... le palais (?) ...]
[Ordonnez aux crieurs-publics de proclamer]
À gr[and éclat, dans le pays] :
"Ne rend[ez plus d'h]onneurs à vos dieux !*
- 10 *N'implorez plus vos [dée]sses !
Mais [hante]z seulement Adad :
[À lui se]ul apportez vos plats-cuits !
[Ces offrandes] lui agréeront,
Et, confus de tant de présents,*
- 15 *Il suspendra son action maléfique :
Au matin, il fera bruiner,
Et la nuit, clandestinement,
Il condensera la rosée,
Si bien que les champs, en secret,
Retrouveront leur rapport !' »*

- 20 *On édifia donc, en ville, un sanctuaire à Adad*
Et l'on ordonna aux crieurs-publics de proclamer
À grand éclat, dans le pays :
« Ne rendez plus d'honneurs à vos dieux !
[N']implorez plus vos déesses !
- 25 *Mais hantez seulement [Adad] :*
À lui seul [apportez] vos plats-cuits ! »
Ces offrandes lui [agréè]rent,
Et, [co]nfus de tant de présents,
[Il sus]pendit son action maléfique :
- 30 *Au matin, il fit bruiner,*
Et la nuit, clandestinement,
[Il cond]ensa la rosée,
[Si bien que les champs, en se]cret,
Retrouvèrent leur rapport !
[La Sécheresse/Famine (?)] les quitta donc
- 35 *Et derechef [...] leur [...]*

36 s. : La fin de la colonne — une quinzaine de vers — a disparu. La suite, jusqu'à la colonne VII, n'est attestée, et très incomplètement, que par le morceau paléo-babylonien ci-dessus : g/Ni 2552 + . Moyennant la suite du récit et les quelques mots qui émergent, çà et là, on peut restituer la séquence suivante : 1) L'humanité libérée reprenait à la fois sa prospérité et son vacarme ; 2) *Enlil*, toujours irrité de ce bruit, décidait, non pas de faire intervenir un nouveau fléau, mais de reprendre et renforcer le précédent : la Sécheresse/Famine ; 3) Dans ce but, il faisait adopter aux dieux une résolution qui, pour éviter que filtrât, désormais, la moindre humidité propre à casser les effets de la Sécheresse, confiait la stricte surveillance de chacun des deux étages intéressés du monde à un ou deux dieux : le ciel à *Anu* et *Adad*, et la terre à *Enlil* en personne ; 4) Devant ces mesures, nul ne pouvait d'abord rien. D'où la suite : —

Désespoir de
Supersage

- III : 4 *(Supersage) passait chaque [jo]ur dans les larmes,*
Après avoir apporté, au matin,
De quoi préparer des fumigations [...]
- 8 + 10 *Il prêtait [attention] à ses rêves*
- 11 *[Et constamment, dans] le sanctuaire de son*
dieu,
- 12-14 *Demeurait [prostré (?)], à pleurer...*

15-35 : Des lambeaux de ces lignes, on peut tirer que, de lui-même, ou sans doute conseillé par son dieu, Supersage se livrait à des opérations exorcistiques, peut-être en comptant sur « la Rivière » pour emporter les causes du mal qui éprouvait les hommes. *Enki* entendait cette supplique et, semble-t-il, commandait aux *Lahmu*, monstres aquatiques ou marins (voir p. 74, n. 1), d'y subvenir d'une manière qui nous échappe. Mais ce projet devait avorter, et nul remède efficace n'était apporté au fléau : si bien que, lorsque le texte reprend, avec le début de la colonne IV, on le voit redoubler. —

La Sécheresse
empire

IV : 1 *En-haut [...]*

Tandis qu'en-bas la crue

N'a[rriva] plus de sa source.

La terre, de [son] sein, ne mit plus rien au monde :

5 *Les plantes ne sortaient plus [...];*

On ne voyait plus personne [...].

Les prai[ries] herbeuses (?) séchèrent;

La plaine se couvrit de salpê[tre]!

La première année, on mangea les rés[erves];

10 *La seconde, on vida les greniers;*

Lorsque la troisième année arri[va],

Tous les traits [s'étaient altérés] d'inanition,

[Les faces] comme recouvertes de malt (!?),

Et, à force de se plomber (?) [...],

15 *Les vis[ages] semblaient flétris.*

Tous marchaient, accablés, pa[s] les rues,

Contractant leurs larges épaules

Et tenant de moins en moins de place (?)

et la Famine
empire

18 ss. : La suite, d'abord mutilée, est perdue sur une trentaine de lignes. Ce qu'il subsiste des premiers vers de la colonne V ne nous permet guère de discerner le cours des événements. Il semble cependant que, peut-être vaincu par les prières de son serviteur, *Enki* réussissait à faire intervenir des agents et des données dont nous ne savons trop rien, atténuant ainsi quelque peu la famine. D'où les critiques que lui fait *Enlil* : —

Reproches d'*Enlil*
à *Enki*

V : 13' *Ple[in] de colère [contre les Igigu]!*

« [Nous autres tous], dit-il, les grands

Anun[naku],

- 15' Nous avions unanim[ement] pris [un
engagement :]
Anu [et Adad] surveilleraient [les régions
d'en-haut],
Moi, je surveillerais la ter[re, en-bas].
Puis est [intervenu] Enki,
[Pour libérer les hommes] en détachant leurs
chaî[nes]
- 20' Et leur permettre encore [un riche rendement] ! »
[...]
Et Enlil ayant [rouvert l]a bouche
[S'adressa] à Nuska, son page :
« Que l'on m'am[ène] ici les deux compères (?) »
- 25' Et qu'on les in[trodui]se en [ma] présence ! »
On les fit donc entrer
Et, s'adressant à eux, [Enlil]-le-preux
Leur dit : « [Nous autres to]us, les grands
Anunnaku,
Nous avions unânimenent pris un
enga[gement] : »
- 30' Anu et Adad surveilleraient les régions
d'e[n-haut],
Moi, je surveillerais la terre, en-[bas] !
Puis tu es inter[venu],
[Pour libérer les hommes en détachant leurs
chaînes
Et leur permettre encore un riche rendement] !

Enlil convoque,
pour les répriman-
der, les complices
d'Enki

34' s : nouvelle grosse lacune : sont perdues les 15 dernières lignes de la colonne V et les 35 premières de la VI. Mais, de la suite intelligible du récit, on peut tirer qu'une assemblée plénière des dieux était réunie, sans doute par Enlil, lassé de voir ses desseins empêchés et désireux, cette fois, d'en finir avec les hommes, en leur expédiant le cataclysme le plus radical : le Déluge. Quand le texte reprend, devant cette assemblée et en pensant évidemment à Enki et à ses complices, Enlil rappelle ses ordres rendus vains : —

Enlil rappelle ses
ordres bafoués .

- 36' Adad a [fait (re)tombe]r ses pluies
Et [la verdure] a rempli les prairies,
Tandis que recouvraient [le ciel (?)]
Des nues chargées d'eau !
« Non ! N'alimentez plus les hommes ! »
- 40' Ne leur fournissez plus de grain ! »

Enki s'amuse des
tours qu'il a joués
à Enlil ou de celui
qu'il lui prépare

Mais, lassé de rester dans son coin (?),
En pleine assemblée des dieux, le rire le prit —
Lassé de rester dans son coin (?),
[En pleine ass]emblée des dieux, le rire prit à
[Enki]

45'-48' : ont presque totalement disparu. Enlil va réagir devant ce manque de respect : —

Enlil réitère ses
reproches à Enki

- 49' « [Nous autres tous], les gra[nds Anunnaku],
Nous [avons] unanime[ment pris un
engagement.]
51' Anu et Adad [surveil]leraient les régions
d'en-haut
[Mo]i, je surveillerais la terre, en-bas.
Tu es alors intervenu,
[Pour lib]érer les hommes en détachant leurs
chaînes
55' Et leur permettre encore un riche rendement !
[...]

vii : 1-30 : manquent. Ici reprend le texte de Kasap-Aya, doublé par le morceau paléo-babylonien g qui nous avait fourni la teneur des dernières colonnes. Entre-temps, Enlil a dû faire connaître sa décision de provoquer le Déluge exterminateur. Les dieux discutent à ce sujet devant lui. —

Après avoir rappelé
qu'il avait créé les
hommes dans
l'intérêt des dieux,
Enki s'oppose au
Déluge

- 30' « [Ainsi vous ai-je débarrassés de votre lourde
corvée,]
[En imposant] votre beso[gne aux hommes],
Vous [leur] avez alors [conc]édé la rumeur
(du pullulement),
Après avoir même immolé [un dieu]
(Pour leur accorder) de l'"es[prit]";
Et maintenant, [en sé]ance, vous
comm[anderiez]
35' [Leur élimination (?)] ?
Vous vous laisseriez aller à déc[ider]
Leur retour au n[éant] ?
Faisons prêter serment (!) en ce sens (, avez-
À Enki-le-prince (?) ! » vous résolu,)
40' Et Enki, rouv[rant] la bouche,
S'adressa (derechef) aux di[eux, ses frères] :
« Pourquoi voulez-vous me lier d'un serment ?

- Puis-je porter la main contre [mes] cré[atures] ?
 Et ce Déluge dont vous par[lez],
 45' Qu'est-ce que c'est ? Je [l'ignore] !
 Est-ce à moi de [le] produire ?
 Non ! c'est là l'office [d'Enlil] !
 Qu'il décide, lui, [et commande] :
 Et alors, que Šullat et [Ḫaniš]
 50' Partent [en tête] (du cortège fatal) ;
 Que Ner[gal arrache] les états des vannes célestes ;
 Que [Ninurta] s'en aille
 Faire débord[er] les barrages d'en-haut !

54' s. : Nouvelle cassure d'une trentaine de lignes : une ou deux à la fin de la colonne VII, et le reste au début de la VIII : c'est la fin de la discussion, avant la décision finale. —

Le Déluge est
 décidé

VIII : 34 Les dieux prirent alors la décision finale :
 Un bien méchant tour qu'Enlil a joué là aux
 hommes !

b. Le Déluge

Supersage fait
 appel à *Enki*,
 lequel répond par
 un rêve qu'il lui
 expliquera ensuite,
 mais indirectement

III/1 [*Supersage*] ouvrit alors la bouche
 [Et s'adressa] à son seigneur :

3-10 : sont perdus, avec la supplique du héros. *Enki*, résolu à s'opposer aux effets annihilateurs du Déluge, envoie à son serviteur un songe prémonitoire : —

11 [*Supersage*] ouvrit (encore) la bouche
 [Et s'adressa] à son seigneur :
 « Explique-moi le sens [de ce rêve],
 Que j'en comprenne [la portée]
 Et saisisse les conséquences ! »

15 Et [*Enki*], ayant ouvert la bouche,
 S'adressa à son serviteur :
 « Tu veux comprendre [ce songe], dis-tu.

19 Eh bien ! retiens exactement

18 Le message que je te délivre :

20 "Paroi ! Écoute-moi bien !

Retiens tout ce que je dis, palissade !

Jette à bas ta maison, pour te construire un

Détourne-toi de tes biens, bateau !

Pour te sauver la vie !

25 *Le bateau que tu dois construire*

[...] *équilatéral* —

[...]

Toiture-le, pour que, comme (de) l'Apsû,

30 *Le soleil n'en voit pas l'intérieur!*

Il sera clos de tous côtés,

Et son équipement devra être solide,

Son calfatage épais et résistant!

Après, je te ferai pleuvoir

35 Oiseaux à profusion et poissons par corbeilles!" »

Enki ouvrit alors et remplit la clepsydre,

La réglant pour l'arrivée du Déluge, sept

jours après!

Quand Supersage eut reçu ces instructions,

Il réunit devant lui les Anciens

40 *Et, ayant ouvert la bouche,*

Il s'adresse à eux :

« Mon dieu n'est [plus d'accord] avec le vôtre :

Enki et [Enlil] sont fâchés!

Ce qui m'oblige à quitter [votre ville (?)],

45 *Puisque je suis dév[ot d'Enki]!*

Ainsi en a-t-il décidé :

Je [ne] resterai donc plus en [votre cité],

Je ne gasrderai plus les pieds]

[Sur] le territoire d'Enlil,

Mais je [...] avec les dieux, et [...]!

50 *[Ainsi] en a-t-il décidé!*

51 s. : La fin de la colonne I (5 lignes) et les 9 premières de la II sont détruites. Sans doute y décrivait-on la suite donnée aux ordres d'*Enki*. —

Exécution des
ordres d'*Enki*

II : 10' *Les Anciens [...]*

Les charpent[siers avec leurs doloires],

les roseleurs munis de leurs mailloches-de-
pierre].

[Les plus petits apportaient] le bitume,

Les plus pauvres [le fourniment]

15'-29' : La poursuite des préparatifs se perd dans ces lignes très mutilées. On entrevoit, à la fin, que Super-sage commence à charger le bateau : —

30' *Tout ce qu'il avait [d'or],*
Tout ce qu'il avait [d'argent];

- [Les animaux] « purs » (?) [...]
 Les plus gras (?) [...],
 Il les attrapa et les emba[rqua].
 35' [Oiseaux] emplumés du ciel,
 Troupeaux [...]
 Best[ioles...] de la steppe :
 [Tous,] il les emba[rqua].
 Et, [...] quand la lune [dispa]rut (?),
 40' Il invita ses gens à un banquet [...],
 [...],
 Après avoir embarqué sa famille.
 [On mang]ea donc copieusement
 [Et l'on b]ut d'abondance.
 45' Lui, cependant, ne faisait qu'entrer et sortir,
 Sans jamais s'asseoir, ni même s'accroupir,
 Tant il était désespéré et nauséeux.
 Puis le temps changea d'aspect
 Et Adad retentit dans les nues :
 50' Sitôt que s'entendit le grondement du dieu,
 On apporta du bitume, pour obturer l'écouille,
 Et, à peine fut-elle close,
 Adad de tonner dans les nues,
 Tandis qu'un vent furieux, du premier coup,
 55' Rompait les amarres et libérait le bateau.

Le Déluge

56' s. : Une ou 2 lignes, semble-t-il, ont disparu à la fin de la colonne II, et de même les 3 ou 4 premières de la III. —

- III : 5 [...] la tempête
 [...] attelés (?) [...].
 [Anzû labourait] le ciel
 [De] ses [se]rres.
 [La tempête frappait] la terre,
 10 Interrompant sa rumeur [comme (l'on brise)]
 Et, le Déluge [déchainé], un pot]!
 L'Anathème passa
 [Comme la guer]re sur les hommes!
 Personne [ne] voyait plus personne :
 [Nul n]'était discernable dans ce carnage!
 15 [Le Dél]uge mugissait comme un taureau,
 Et, [comme] un aigle [qui gl]atit,
 Le vent [hurlait].
 [Profondes] étaient les ténèbres,
 Le soleil ayant disparu.

Attitude des dieux
au cours du
Déluge

- [Les gens (?) mouraient (?)] comme des
20-22 [...] mouches.
23 [...] le fracas du [De]luge
Épouvantait (?) même les dieux.
25 E[nki] était hors du sens,
[À voir (?)] ses enfants emportés
[So]us ses yeux!
[Nin]tu, la grande Dame,
Trahisait [son ho]rreur de ses lèvres,
30 Tandis que les Anunnaku, les grands-dieux,
[Demeura]ient là, anéantis de faim et de soif.
À ce spectacle, la déesse éclata en sanglots,
La sage-femme divine, Ma[mmi]-l'experte :
« Disparaisse ce jour (criait-elle),
35 Puisse-t-il retourner aux ténèbres!
Mais moi, dans l'assemblée des di[eux],
Comment ai-je pu, avec eux,
Prendre une telle décision finale ?
Enlil, par son discours aussi habile
40 Que celui de la Tiruru fameuse,
A rendu vaines mes paroles !
C'est pourtant bien moi, en personne,
Qui avais perçu l'appel des hommes au secours :
Sans que j'y pusse rien, ma progéniture
45 Est devenue comme mouches abattues !
Comment rester encore ici,
Mes cris étouffés, dans cet habitacle en deuil ?
Je vais monter au ciel,
Pour ne point demeurer
50 En cette résidence funeste (?).
C'est là-haut que s'est rendu Anu, notre chef (?),
Et les dieux, ses enfants, qui ont ouï son appel,
Après avoir, inconsidérément, décidé le Déluge
Et voué les humains à cette héc[atombe] ! »

55 : est perdue, ainsi que les trois lignes qui suivent,
les premières de la colonne IV. —

- IV : 4 Ainsi se lamentait (encore) Nin[tu...] :
« Quoi ! On a donc produit [ce Déluge (?)] ?
Les hommes ont rempli la mer
Comme des moucherons la rivière.
Tels des morceaux de bois,
Les voici entassés sur la plage —
Tels des morceaux de bois échoués,

Les voici empilés sur la rive !

- 10 *En les voyant, je versais des larmes :
Maintenant, j'ai fini de me lamenter sur eux !
D'avoir pleuré lui apaisa le cœur !
Ainsi Nintu gémissait-elle,
Exhalant (?) son émoi (?),*
- 15 *Et les dieux, avec elle, déplorait la terre.
Soulée de désespoir,
La déesse avait soif de bière :
Là où elle restait, en pleurs,
Ils se tenaient aussi, pareils à des moutons*
- 20 *Serrés autour de l'abreuvoir,
Leurs lèvres desséchées d'angoisse,*
- 23 + 22 *Et titubant d'inanition.
Sept jours et sept nuits]*
*Se poursuivirent bourrasque, pluie battante
Là où [...] et [Déluge]
Fut abattu [...]*

Le Déluge se
prolonge

29-53 : (fin de la colonne) : perdues, sauf quelques traces inintelligibles. —

v : 1-29 : de même. Entre-temps : 1) le Déluge s'est arrêté ; 2) le bateau a dû aborder le sommet où il fera relâche ; et peut-être 3) Supersage a-t-il expédié des oiseaux pour savoir s'il pouvait débarquer (comme on le verra faire plus loin, § 25). —

Supersage débar-
que et offre aussi-
tôt aux dieux un
repas

- 30 *[Il dispersa] aux quatre-vents
[Tout ce que portait le bateau],
Puis servit [un repas-sacrificiel (?)]
Pour subvenir à la nourriture des dieux,
[Et il leur fit une fumigation odorante. (?)]
[Humant] la bonne odeur, [les di]eux*
- 35 *S'attroupèrent autour du banquet, [comme
des mouc]hes !*

Protestations de
Nintu contre Enlil

- [Mais, quand] ils l'eurent consommé,
[Nin]tu se mit debout
Et, devant tous, se plaignait :*
- 39 r. *« D'où nous arrive Anu, notre chef ?
Et Enlil ? Il a donc participé au banquet,
Lui qui, inconsidérément, avait décidé le Déluge
Et voué les hommes à cette hécatombe,
Tandis que vous autres preniez avec lui
Une pareille décision finale ?*

45 À présent, les visages des hommes
 Ont disparu dans les ténèbres ! »
 Puis, approchant (la main) du grand collier-
 de-« mouches »

Qu'Anu [lui] avait [...], elle dit :

« Ce mien désespoir à leur sujet,
 C'était donc mon destin ! »

50 Qu'Anu me tire de ma détresse
 Et m'éclaire le visage !
 Jusqu'au matin, je veux [...]

VI : 1 Dans [...] !

Que [ces] "mouches"

Fassent un collier de lazulite à [mon] cou,
 Pour me rappeler à jamais ces jours

[funestes (?)] ! »

5 Mais, lorsque En[lil-le-preux] aperçut le bateau
 Il fut rempli de rage envers les Ig[igu], (et
 s'exclama) :

« Nous autres tous, les grands Anunnaku,
 Nous avons résolu ensemble de prêter
 serment¹. »

D'où vient, alors, qu'un être vivant
 Ait échappé à la destruction ?

10 Comment un homme a-t-il survécu au carnage ? »

Anu ouvrit alors la bouche
 Et s'adressa à Enlil-le-preux :

« Qui donc, à part Enki,
 Aurait pu faire cela ? »

15 [Pour moi (?)], je n'ai pas révélé notre
 propos (?) ! »

Enki en revendique
 la responsabilité

Mais [Enki] ouvrit la bouche

[Et s'adressa] aux grands-dieux :

« [Oui !] J'ai fait cela, contre votre volonté à tous !
 [J'ai] sauvé un être vivant [...]

20-23 [...]

Calme-toi, [ô Enlil...],

La peine de ton choix, c'est [au (vrai) coup]able
 Que tu devais l'infliger,

À quiconque avait fait fi de tes ordres ! »

27-38 : sont perdus. Enki y soulignait peut-être comme
 il avait eu raison de sauver la race humaine. Et sans
 doute les dieux (après intervention de Nintu ??)

1. Il s'agit du secret juré concernant le Déluge : § 19.

décidaient-ils alors d'accorder l'immortalité à Supersage, survivant du Déluge, puis de préserver désormais l'avenir des humains. Est-ce *Enki*, ou *Nintu*, qui en exprime satisfaction à la fin de la lacune? —

Mesures dernières
prises par *Enki*
pour éviter, à
l'avenir, la surpo-
pulation

- 39 « Ils ont eu beau décider [...],
[Moi, je me suis ap]aisé l'âme! »
[Enlil] ouvrit la bouche
[Et s'ad]ressa à Enki-le-prince (?) :
« Bon! Appelle Nintu-la-Matrice,
Et réfléchissez tous deux dans l'assemblée! »
- 45 [Enki] ouvrit alors la [bou]che
[Et s'adr]essa à Nintu-la-Matrice :
« Ô divine [Mat]rice, [toi] qui arrêtes les destins,
Impose donc aux hommes la mort
- 49-51 [...]
- VII : 1 En sus, triple (?) loi à appliquer aux hommes :
Chez eux, outre les femmes fécondes,
Il y aura des infécondes;
Chez eux sévira la Démone-éteigneuse,
Pour ravir les bébés
- 5 Aux genoux de leurs mères;
Institue-leur pareillement des femmes-
consacrées :
- Ugbabtu, entu et igišitu,
Avec leur interdit particulier
Pour leur défendre d'être mères!

9-41 : entièrement disparues sans qu'on en puisse imaginer le contenu. —

VIII : 1-8 : de même. —

Adresse finale

- 9 Comment, en dépit [du Déluge] par nous
déci[de],
- 10 L'Homme a survé[eu au carnage]!
Toi, ô souverain des [grands-di]eux,
C'est sur [tes] instructions
Que j'ai présenté ce Com[bat],
À [ta] gloire!
- 15 Ce Chan[t],
Qu'après l'avoir ouï, les Igi[gu]
Exaltent ta grandeur!
- 19 Oyez-moi donc chanter
- 18 L'universel Déluge!

5. À la différence des deux premières parties du récit, dont il ne reste que des parcelles de manuscrits plus récents, nous avons, de ces mêmes témoins, de plus gros morceaux rapportant les autres épisodes principaux de notre mythe : l'histoire ancienne de l'Homme et les premiers fléaux, puis le Déluge. Pour faire mieux toucher du doigt comment l'œuvre « originelle », jusqu'ici rapportée, a pu se trouver ultérieurement reprise et plus ou moins adaptée, réécrite et gonflée, voire, le cas échéant, rognée, mieux vaut, comme annoncé, traduire maintenant l'une après l'autre ces reliques.

a. Voici d'abord la plus copieuse, qui avait figuré dans la Bibliothèque d'Assurbanipal (668-627) et qui, au British Museum, porte la cote K. 3339 + (on en a déjà trouvé quelques extraits, ci-dessus, pp. 531, 536...).

Les inconvénients
de la prospérité
des hommes pous-
sent Enlil à les
vouloir décimer par
l'Épidémie

IV : 1 [Douze cents ans ne s'étaient pas écoulés]

Que le territoire se trouva élar[gi]

[Et la population multipliée].

Mais leur rumeur incommoda Enlil :

Le sommeil le fuyait, avec tout ce tapage.

Il tint donc assemblée

5 [Et s'ad]ressa aux dieux, ses enfants :

« La rumeur des humains est devenue trop forte :

J'en suis incommodé,

Et le sommeil me fuit, [avec (tout) ce tapage].

[Comm]andez donc que (leur) survienne

l'Épidémie,

10 [Pour que] Namtar [dim]inue leur rumeur!

Que soufflent contre eux, en tempête,

[Mal]adies, fièvres, épidémies et pestilences!»

[Ils comm]andèrent donc que (leur) survienne

l'Épidémie,

Pour que Namtar diminuât le tumulte des

hommes :

15 Et soufflèrent contre eux, en tempête,

[Mal]adies, fièvres, épidémies et pestilences.

[Mais a]u destin d'un homme, appelé Supersage,

Éa, son [maître], veillait :

Car s'il ne [...] pas avec lui,

20 Son dieu, Éa, le prenait (volontiers) pour

interlocuteur.

Supersage ouvrit donc la bouche, prit la parole

[Et s'adressa] à Éa, son seigneur :

« Les hommes se plaignent, monseigneur Éa :

[Le m]al venu de vous consume la terre !

Supersage et
l'intervention d'Éa

- 25 Seigneur Éa, les gens murmurent,
 [Le mal] venu des dieux consume la terre!
 Puisque vous nous avez créés,
 [Éloign]ez donc de nous
 Maladies, fièvres, épidémies et pestilences!»
 [Éa ouvrit la bouche, pr]it la parole
 Et s'adressa à Supersage :
- 30 « [Ordonnez] aux crieurs-publics [de proclamer],
 À grand éclat, dans le pays :
 "[Ne rendez plus d'honneurs à vos dieux],
 N'implorez plus vos déesses.
 Mais pratiquez le culte du (seul) [Namtar] :
 [À lui seul présentez] vos offrandes-alimentaires,
 À lui seul [portez vos plats-cuits (?)],
 35 [Et ne bénissez [plus que lui (?)].]"
 [Lors, confus (?) de tant] de présents,
 Il suspendra son action maléfique!»
 [Enlil] tint donc assemblée
 Et s'adressa aux dieux, ses enfants :
 « Ne leur causez donc plus [...]]
 Et pourtant, loin d'avoir diminué
 [Les hommes] sont plus nombreux
 qu'auparavant!
- 40 Leur rumeur m'incommode
 Et le sommeil me fuit, avec (tout) ce tapage!
 Coupez donc les vivres aux hommes
 Et que se raréfient leurs plantes-nourricières!
 Qu'Adad, là-haut, tempère ses pluies;
 45 Qu'il bloque les cours-d'eau, en-bas,
 Et que la crue n'arrive plus de sa source!
 Que les champs diminuent leur rapport :
 Que Nisaba "verrouille sa poitrine",
 Que sèchent les prairies herbeuses (?)
 Et que la large plaine se couvre de salpêtre!
 Que la terre "retourne" son sein,
 Pour que n'en sortent plus de légumes
 Ni n'en poussent de céréales!
- 50 Ainsi sera vouée aux hommes une malédiction,
 Les matrices, nouées, ne portant plus d'enfants!»
 Les dieux coupèrent donc les vivres aux hommes
 Et se raréfièrent leurs plantes-nourricières.
 Adad, là-haut, tempéra ses pluies;
 55 Il bloqua les cours-d'eau, en-bas,
 Et la crue n'arriva plus de sa source.
 Les champs diminuèrent leur rapport :

Le fléau s'arrête,
 mais, toujours
 incommodé, Enlil
 envoie la
 Sécheresse

Nisaba «verrouilla sa poitrine»,
 Les prairies herbeuses (?) séchèrent,
 Et la large plaine se couvrit de salpêtre.
 La terre «retourna» son sein,
 Dont ne sortirent plus de légumes
 Ni ne poussèrent de céréales.

60 Ainsi fut vouée aux hommes une
 malédiction,
 Les matrices, nouées, ne portant plus d'enfants.

v : 2 Pendant [qu'Éa, avec ses monstres],
 1 Gardait le ver[r]ou qui barricade (?) la mer],
 [Adad], là-haut, [tempérait ses pluies],
 Il bloquait les cours-d'eau, en-b[as],
 Et la crue n'arrivait plus de sa source].
 5 Les cham[ps] diminuaient [leur rapport] :
 Nisaba [avait «verrouillé sa poitrine»],
 Les prairies herbeuses (?) avaient séché,
 Et la large plaine s'éta]it couverte de sal[pêtre].
 La terre avait «retourné» son s]ein,
 Dont ne sortaient plus de légumes
 Ni ne poussaient de céréales]!
 Une malédi]ction était vou]ée aux hommes,
 Les matri]ces, nouées, ne porta]nt plus
 10-11 [...] d'enfants.

La Famine empire

[Lorsque] arriva [la seconde année,
 On vida] les greniers ;
 [Lorsque] arriva [la troisième,
 Tous les traits] s'étaient altérés [d'inanition ;
 15 Lorsque arriva la quatrième],
 (Les gens) tenaient [de moins en moins de
 place :
 Leurs larges épaules] contractées,
 [Ils déambulaient, accablés], par les rues ;
 [Lorsque arriva la cinquième],
 Les filles empêchaient leurs mères [d'entrer],
 [Et les mères n'ou]vraient plus [la porte à
 leurs filles —
 20 Les fil]les contrôlaient [les balances de leurs
 mères],

Les mères [celles de leurs fil]les ;
 [Lorsque arriva la sixième,
 On servit] les filles pour repas
 Et les [fils pour pitance] !
 Les [...] étaient pleins de [...] :
 [Une maison] dévorait l'autre.

Nouvelle interven-
tion d'Éa, à la
requête de
Supersage

25 [Les visages] étaient (comme) couverts [de
malt (!?)
Les gens ne vivaient plus] que d'un fi[let] de
vie.

[Mais au desti]n de l'homme appelé Supersage,
[É]a, s[on dieu], veillait :
Car s'il ne [...] pas avec lui,

30 [Son dieu], Éa, le prenait (volontiers) pour
interlocuteur!

Or, (Supersage) [cessa de fréque]nter son dieu
Et installa sa couche sur la rive du fleuve,
Alors que toutes voies d'eau étaient à sec.

VI : 1 [Lorsque arriva] la [seconde] année,
[On vida les greniers];
Lorsque ar[riva la troisième],
Tous les traits s'étaient altérés [d'inanition];
Lorsque ar[riva] la quatrième,
(Les gens) tenaient [de moins en moins de
place :

5 Leur larges [épaul]es contractées,
Ils déambulaient, accablés, par les rues;
Lorsque arriva la cinquième,
Les filles empêchaient leurs mères de rentrer
Et les mères n'ouvraient plus la porte à leurs filles
Les filles contr[ôlaient] les balances de leurs
mères,

[Les mères] celles de leurs filles;

10 Lorsque arriva la sixième,
On servit [les filles] pour re[pas]
Et les fils pour pitance.
Les [...] étaient pleins de [...]
Une maison d[évorait] l'autre
Les visages étaient (comme) [couverts] de
malt (!?)

15 Les gens ne [vivaient] plus que d'un filet [de
vie]!

La mission que [...] avaient reçue [...],
Entrèrent [...],

[...] les instructions de Supersage :

« Seigneur, le pays [...],

20 Que l'on ne [...] pas] un signe...

21-23 : sont perdus, avant la fin du morceau de
tablette. Le récit se continuait peut-être sur un petit

éclat détaché de cette dernière, mais on n'y lit plus que cinq débuts de lignes : —

24 s. : inintelligibles. —

26 *Après que [...]*

Je descendrai en l'Apsû demeurer près de toi!

La première année [...]

h : Autre fragment du même musée (BM 39099), plus récent (après 500). —

Enlil, gêné
par le tapage

rev. 1 : 1 *[Enlil ouvrit la bouche, prit la parole]*
Et s'adre[ssa aux dieux, ses enfants :
« La rumeur des hommes] est [(re)devenue
trop forte]
Je n'a[rrive plus à dormir] avec (tout) [leur
tap[age]!

Commandez donc qu'[Anu et Adad]

Surveillent [les régions d'en-haut];

5 *Sîn et Nergal, [la terre, entre les deux],*

Et le verrou qui barr[ade (?) la mer],

Qu'Éa le garde, ave[c ses monstres (?)],

Et d'ordonner qu'Anu et [Adad]

Surveillassent les régions [d'en-haut];

Sîn et Nergal, la terre, ent[re les deux];

10 *Et le verrou qui barr[ade (?) la mer,*
Qu'Éa le surveillât, avec [ses] monstres (?). »

Cependant Supersage, lui, [...]

Toujours en larmes [...]

Apportait des offrandes [...],

15 *Tandis que les canaux [...]*

Et que la nuit était calme (?) [...]

Nouvelle requête
de Supersage

17-44 : (fin de la colonne) : sont perdus, à la réserve de quelques mots ou débuts de mots éparés, en tête des vers : impossible de restaurer un contexte. On dirait, d'abord, que Supersage, la nuit, au bord du fleuve, sous le regard d'Éa et à son adresse, accomplit une cérémonie possiblement exorcistique. Puis Éa semble l'exaucer et expédie un de ses « monstres » (*Lah[mu] ?*), dans on ne sait quel but précis, mais vraisemblablement pour secourir les hommes. —

Reproches d'Enlil
à Éa

II : 1 [...]

« [J'ai commandé] qu'Anu et Adad
Surveillent les régions d'en-haut;
Sin et Nergal] la terre, entre les deux;
[Et le verrou qui barricade (?) la mer,
5 Que [tu le gardes, t]oi, avec tes monstres (?)!
[Pourtant, tu as ai]dé les hommes à prospérer
[...] la vaste mer encore!
Répèterent à Éa le message d'[En]lil :
« [J'ai comman]dé qu'Anu et Adad
Surveillent les régions d'en-haut;
10 [Sin et Nergal] la terre, entre les deux;
[Et le verrou qui ba]rricade (?) la mer,
Que [tu le ga]rdes, [toi] avec tes monstres (?)!
[Pourtant tu as ai]dé les hommes à prospérer
encore! »

Éa se disculpe

[Éa] ouvrit la [bouche], prit la parole
15 [Et s'adressa] aux messagers d'Enlil :
« [Certes], tu avais commandé
Qu' < Anu et > ¹ Adad surveillent les
régions d'en-haut;
[Sin et Ne]rgal, la terre, entre les deux;
[Et le verrou qui ba]rricade (?) la mer,
[Que je le ga]rde, [moi], avec mes monstres (?).
20 [Mais lorsque ...] m'ont échappé [...],
3 600 (mesures) de poissons [...],
[Autant de poissons-ordinaires...]
[Et... de] poissons [...], que j'avais mis de
Tout a disparu, côté :
Après fracture [du ver]rou de la mer!
[Lorsque j'eus co]rrigé (?) les Gardiens de la mer,
25 Je leur imposai [...] pour châtement.
[Et les] ayant punis une première fois,
[Derechef] je leur infligeai une peine!
[...] reçur(en)t ce message,
[Et, ayant traversé (?)] la vaste mer,
30 s. [S'en vin(re)n]t [l]e répéter à Enlil-le-preux :
« [Certes], tu avais commandé
Qu'Anu et Adad surveillent les régions
d'en-haut;
[Sin et Ne]rgal la terre, entre les deux;
[Et le verrou qui ba]rricade (?) la mer,
35 Que je le garde, [m]oi, avec mes monstres (?)!

1. Le copiste a oublié le nom d'Anu.

Mais lorsque [...] m'ont échappé,
 3 600 (mesures) de poissons [...],
 [Autant de poissons-ordinaires [...]
 [Et [...] de poissons [...], que j'avais mis de côté :
 Tout a disparu,
 Après fracture [du ver]rou (de la mer) !
 40 Lorsque j'eus corrigé (?) les Gardiens de la mer,
 Je leur imposai [...] pour châtement.
 Et les ayant punis une première fois,
 Derechef je leur infligeai une peine ! »
 [En]lil ouvrit alors la bouche, prit la parole
 45 Et s'adressa à l'ensemble des dieux, au complet :
 « Venez tous prêter serment à propos du
 On fit d'abord jurer Anu ; Déluge ! »
 Ensuite, Enlil jura, et ses enfants avec lui

Enlil décide alors
 de faire prêter à
 tous les dieux ser-
 ment à propos du
 Déluge

— La suite est perdue. —

i — Un troisième morceau de tablette, toujours au même musée (BM 98977 + 99331), et de la même époque que le précédent, nous livre encore un ou deux autres épisodes du récit, selon une présentation différente. —

Supersage ques-
 tionne Éa sur le
 Déluge menaçant

- f. 1 « Seigneur Éa, je t'ai ouï entrer :
 [J'ai p]erçu des pas semblables aux tiens ! »
 [Et Supersage] de s'incliner, de se prosterner,
 Puis de se remettre sur pied (devant Éa),
 Et, rouvrant [la bouche], de (lui) dire :
 5 « [Seigneur], je t'ai entendu entrer :
 [J'ai p]erçu des pas semblables aux tiens ; —
 [Seigne]ur [Éa], je t'ai entendu entrer :
 [J'ai p]erçu des pas semblables aux tiens !
 [...] sept années
 10 Ton/ta [...] a fait mourir de soif (?) les
 malheur[eux] !
 [...] — cassure fraîche — : j'ai vu ta face !
 Apprends-moi donc quel est votre [dessein (?)] ! »
 [Éa] ouvrit la [bou]che, prit la parole
 [Et s'adres]sa à la paroi de roseaux :
 15 « [Palissade ! ô palissade !] Paroi ! paroi !
 Écoute, [palissade...] »

17 s. : Le nombre de vers emportés au bas de la face est inconnu. —

Le Déluge survient
et se déchaîne

- r. 1 [...] *[II p]laça [...]*
[Et, une fois e]ntré, obtura [l'écouille].
Alors, l'ouragan — cassure fraîche¹ —
entraîna la temp[ête].
- 5 Adad, aux quatre-vents, chevauchait ses Mulets :
Vent-du-Nord, vent-du-Sud, vent-de-l'Est,
vent-de-l'Ouest!
Bourrasques, aquilons et rafales soufflaient.
Vent-mauvais... et les autres se ruèrent
— cassure fraîche — d'auprès de lui bondit
- 10 *Et siffla vent-de-l'Ouest. vent-du-Sud*
[...] allait [...]
Le Chariot des dieux [...]
[Sac]cagea, flagella, laboura [la terre (?)].
Ninurta [s'ava]nçait,
[Laissant déborder] les barrages célestes.
- 15 Nergal arrachait les ét[ais des vannes d'en-haut].
De ses serres, [An]zû lac[érait] le ciel.
[...] le pays : il en bri[sa] l'entrain (?)
comme un pot!
Et le Déluge apparut [...]
L'Anathème passa sur les hommes [comme
une guerre]!
- 20 Anu [...] le fracas du Déluge
[...] faisait trembler même les dieux.
À son commandement, ses enfants lui furent
amenés
[...] tout son souî.

— La suite a disparu. —

j — Un chétif débris, plus ancien (sans doute de la seconde moitié du II^e millénaire), entreposé, sous la cote CBS 13532, au Musée de Philadelphie, ajoute à ce que nous savions quelques détails intéressants. Seul son revers, bien que dévasté, reste déchiffrable : —

Instructions d'Éa
concernant le
bateau sauveur¹

- r. 2 «J'expliquerai [...]
[...] s'emparera d'un coup de tous les hommes.
[...] avant que le Déluge apparaisse,

1. Comme plus haut 39 : 32 s., voir p. 504, n. 2, le copiste signale ici une lacune (par cassure récemment faite) du manuscrit qu'il reproduit.

- 5 Tous les [...] seront réunis [...].
 Construis un grand bateau [...]
 Dont la structure devra être de roseaux
 excellents :
 Ce sera un vaisseau, appelé "Sauve-vie" !
 Toiture-le solidement.
 [Dans ce bateau], quand tu l'auras construit,
 10 [Embarque...] animaux-sauvages, oiseaux du
 Entasses-y [...]... » ciel !

k — Fragment plus récent (première moitié du I^{er} millénaire), au British Museum, coté DT 42. C'est un éclat de tablette, dont une seule face est lisible. —

Le bateau à
 construire et
 charger

- 2 « [...] comme un cercle.
 Du haut en bas, [le calfat] en doit être épais.
 [...] étoupes-en hermétiquement [la carène (?),
 5 Puis attends] le moment que je [t']indiquerai.
 Alors entre [dans le bateau], et tires-en
 l'écou[tille],
 Après y avoir [chargé] ton froment, tes biens,
 [tes] richesses,
 T[a femme], ta famille, ta parentèle, tes
 techni[ciens],
 [Des animaux] sauvages, grands et petits :
 Tout ce qui se repaît de verdure,
 10 [Et que je t'en]verrai : ils t'attendront devant
 chez toi ! »
 [Super]sage, ayant alors ouvert la bouche,
 prit la parole
 [Et s'adr]essa à Éa, son seigneur :
 « Mais je n'ai [jama]is construit de bateau
 [...] (?) !
 Dessine-m'en l'épure sur [le so]l,
 15 Et, quand je l'aurai vue, je saurai le
 [construire] ! »
 [É]a dessina donc [l'épure] par terre :
 « [Je ferai] tout ce que tu m'as commandé,
 monseigneur ! »

6. Tous ces débris relèvent explicitement des diverses rééditions successives du *Poème du Supersage*. Mais il existe aussi trois ou quatre pièces (46-49) dont le lien avec cette œuvre est plus lâche, plus indirect. Il faut les rapporter, à présent, parce que, d'une cer-

taine manière, ils la doublent, ou dans son étendue entière (46), ou dans son épisode terminal du Déluge.

46. Le récit du Déluge en sumérien

7. Il figure sur une tablette exhumée à Nippur vers 1895 et dont le texte cunéiforme avait été publié, dès 1914, par A. POEBEL, sous le n° 1 de ses *Historical and Grammatical Texts*. Peut-être en connaît-on un ou deux lambeaux de duplicats ; l'un retrouvé à Ur (n° 61 dans *Ur Excavations, Texts*, VI/1, 1963), l'autre, d'origine inconnue et que W. G. LAMBERT a édité, pl. XXIII, n° 5, dans *Cuneiform Texts... in the British Museum*, t. 46. Ces identifications sont de Th. JACOBSEN, qui, après bien d'autres, a repris notre texte, en 1981, aux pages 513 ss. du *Journal of Biblical Literature*, 100/4, sous le titre *The Eridu Genesis*. Nous suivrons cependant ici une dernière révision et traduction de cette œuvre par S. N. KRAMER, en 1983 (*The Sumerian Deluge Myth*, p. 115 s. de *Anatolian Studies*, XXXIII, 1983) : La tablette de Nippur, qui reste notre témoin principal, est assez mal en point, par places. Le texte s'y développait sur six colonnes, et le héros du Déluge y portait le nom sumérien de *Zi.u₄.sud.râ* : « Vie-de-jours-prolongés » (§ 17).

1:1-36 : Les premières lignes sont perdues. Il est possible qu'y aient été contées, brièvement, ou rappelées, d'abord, la création des hommes par *Enki* et *Nintu* ; puis, pour une raison qui nous échappe, une première menace contre leur existence, ou une première épreuve qui l'aurait compromise. Quand le texte est intelligible, *Enki* parle : —

Enki défend ses créatures, ou les remet en état de se développer à nouveau

37 [...] (r)établit [...]

Je m'o[ppose] à l'anéantissement de mes hommes,

Et, pour *Nintu*, je (r)établirai mes créatures,

40 Je (re)installerai la population chez elle,

Afin qu'ils (re)construisent leurs villes,

Où je les (re)mettrai à l'abri (?) ;

Qu'ils en (re)édifient le briquetage,

Chacune en son emplacement sacré ;

Qu'ils y érigent (derechef?) des lieux saints,

Chacun en son emplacement sacré (?) ;

Je leur (re)fournirai de l'eau pure,

Pour éteindre le feu (?) ;

Par l'action des
grands-dieux, la
terre se (re)peuple

- 45 Je (r)établirai parmi eux
Étiquette sacrée et augustes Pouvoirs!
La terre sera (de nouveau ?) irriguée
Et la prospérité (re)instaurée ! »
Lors donc que An, Enlil, Enki et Ninḫursag
Eurent propagé (derechef (?)) les têtes-noires,
Se (re)multiplièrent partout les êtres-vivants,
50 Et, pour meubler la campagne,
(Re)apparurent quadrupèdes de toute espèce.

II : 51-84 : ont disparu. Il semble, de nouveau, ou que l'existence des hommes ait été compromise, ou qu'ils aient été empêchés d'atteindre encore leur plein développement. Lorsque le texte reprend, un dieu — toujours *Enki*, sans doute — se propose de les aider, ou bien à se rétablir, ou bien à se construire véritablement, cette fois, des villes propres à servir de sièges au gouvernement central et royal, qui apparaît alors. —

Fin du discours
d'*Enki* (?)

Apparition du
Pouvoir royal et
des capitales suc-
cessives d'où il
s'exercera

- 85 « Je [...]
Je contrôlerai leur travail,
Et les "architectes" du pays [...]
En (r)établiront les fondations solides ! »
Ainsi, lorsque furent descendus du ciel
[Sceptre royal],
Auguste Couronne et Trône souverain,
90 *Enki* (?) en établit-il
[Étiquette sacrée et augustes Pouvoirs (?)]
[Et fit-il] édifier le briquetage des cités,
Chacune en son emplacement sacré.
Après leur avoir donné à chacune un nom,
Il les assigna pour capitales successives.
La première : Éridu,
Il la voua à lui-même, Nudimmud, le
Chef (?);
La seconde, Badtibira, à la Hiérodoule-Inanna;
95 La troisième, Larak, à Pabilsag;
La quatrième, Sippar, à Utu-le-preux,
Et la cinquième, Šuruppak, il la voua à Sud.
Ayant ainsi donné un nom à ces villes,
Et les ayant assignées pour capitales successives,
Dans les rivières [...], il mit de l'eau
100 Et il institua curage des canaux et digues
d'irrigation (?)

III : 101-140 : nouvelle lacune de ces 30 lignes. C'est ici que, pour des raisons inconnues de nous, devait se préciser la menace du Déluge. Au moment où le texte reprend, les divinités responsables de l'existence des hommes : *Enki* et *Nintu*, s'opposent à la décision prise par les autres de les anéantir par ce moyen. —

Nintu et Enki
cherchent à annu-
ler le Déluge

140 Lors Nintu de [verser des larmes], telle [...]
Et la sainte déesse, [de se la]menter sur ses
Enki, cependant, réfléchissait, gens.
Bien que An et Enlil (!)
Eussent soumis à un serment par leur personne
Les dieux de l'univers.

Enki communique
au roi *Ziusudra* le
plan qu'il a éla-
boré pour le sauver
du Déluge

145 Or, en ce temps-là, *Ziusudra*, le roi, dévot [...]
Et qui avait édifié [...].
Humblement et en termes choisis [implorait
Enki (?)],
[Devant lequel (?)] il se tenait, à longueur de
journée,

Remémorant et racontant ses rêves [...],

150 Et adjurant tous les dieux.

IV Dans le sanctuaire (?), le dieu [...] une paroi.
Et *Ziusudra* entendit, tout près de lui,
Tandis qu'il se tenait contre la paroi,
À sa gauche [...] :

« Paroi, je vais te parler ! Écoute mes paroles !
155 [Prête l'oreille] à mes instructions !

Le Déluge [va anéantir] les agglomérations
Et recouvrir leur capitale,
Pour détruire la race humaine :

[Ainsi en a-t-il été décidé],
Décision ratifiée par l'assemblée [et irrévocable] !
Ordre porté par Anu et Enlil, et [inaltérable] :

160 Le Royaume des Hommes [sera détruit...].

161-200 : sont également perdues, qui devaient rapporter les instructions d'*Enki* relatives à la construction du bateau salvateur par *Ziusudra*, ainsi que son embarquement et la ruée du Déluge. —

Le Déluge achevé

v : 201 Coups de vents et tempête se précipitaient,
Tandis que le Déluge engloutissait la capitale.
Et lorsque, après sept jours et sept nuits,
Le Déluge eut recouvert le pays,

205 Et que le bateau eut été ballotté par les vents

Sur les eaux,
 Utu réapparut, illuminant ciel et terre !
 Ziusudra pratiqua alors dans le bateau une
 ouverture,
 Par laquelle Utu-le-preux en éclaira tout
 Et Ziusudra, le roi, l'intérieur,
 210 Se prosterna devant Utu,
 Et sacrifia, à foison, bœufs et moutons...

212-216 : dernières lignes de la colonne V, sont inintelligibles.

VI : 217-250 : détruites, relaient peut-être les reproches de la Déesse-mère à l'auteur du Déluge ; et, en tout cas, les remontrances d'*Enlil* à *Enki*, lesquelles s'achèvent au moment où le texte reparaît : —

Fin des reproches d'*Enlil* à *Enki*

251 « Je t'avais pourtant fait jurer par le ciel et la
terre [...]
Comme An et Enlil en personne, avec leur [...]
En avaient prêté serment ! »
Et Enki (?) fit de nouveau sortir de terre
Les êtres-vivants (?).
Cependant, Ziusudra, le roi,
255 S'étant prosterné devant An et Enlil,
Ceux-ci le prirent en affection.
Aussi lui accordèrent-ils une vie
Comparable à celle des dieux :
Un souffle-de-vie immortel, comme celui des
Voilà comment le roi Ziusudra, dieux !
260 Qui avait préservé animaux et race humaine,
Ils l'installèrent en une contrée transmarine :
À Dilmun, là où se lève le soleil.
[...]

262-265 : lignes terminales, ont disparu. —

47. Le récit du Déluge trouvé à Ras Shamra

8. Ce n'est qu'un méchant coin de tablette, avec le début des premières et dernières lignes d'une énaration qui devait s'étirer sur quatre colonnes d'on ne sait combien de vers chacune. Le peu qu'il nous en reste, ruiné, n'est guère traduisible en sa suite. Il y est fait allusion, d'entrée de jeu, à la « décision des dieux concernant le Déluge universel » (1-3). Puis apparaît celui qui en est

de toute évidence le héros, et qui porte ici le nom d'*Atram-hasisum* (6), dévot et familier d'*Éa* (4-5 ; 7). Il affirme connaître la décision fatale, sur le secret de laquelle les dieux ont prêté serment (9-11) : parce que quelqu'un, *Éa* sans doute, « a répété leurs paroles à la palissade de roseaux » (12-14). Ici intervient l'énorme cassure. Au revers, juste avant le bref colophon, les quatre dernières lignes, dont subsistent des bribes, ont pour sujet l'accession d'*Atram-hasisum* à l'immortalité : « Oui ! tu auras une vie comparable à celle des dieux » (4).

Parfaitement calligraphié par un copiste autrement inconnu : Na'am-Raşap, dont le nom suggère, et l'origine indigène, et une date aux alentours de la seconde moitié du XIII^e siècle, ce document a été publié par J. NOUGAYROL, dans *Ugaritica*, V (1968), p. 300 s. Provient-il d'une version locale du *Supersage* en entier, ou bien d'une copie qui en aurait été tirée de quelque original mésopotamien ? On peut imaginer, aussi, que de cette œuvre fameuse on avait seulement transcrit, *ad verbum* ou plus ou moins adapté, le grand épisode du Déluge.

C'est en tout cas ainsi que se présente :

48. Le récit du Déluge dans l'Épopée ninivite de Gilgameš

9. Il occupe plus de la moitié de la XI^e et dernière tablette de cette œuvre fameuse (voir p. 271, n. 1). Attesté par une bonne douzaine de manuscrits (tous du I^{er} millénaire), nous en avons le texte pratiquement complet. Gilgameš, qui cherche fébrilement le moyen d'échapper à la mortalité, est arrivé, à grand-peine, jusqu'au bout du monde, pour interroger le héros du Déluge, qui porte ici le nom akkadien d'*Uta-napišti*, dont le sens est probablement : « J'ai trouvé ma vie ! » — puisqu'il a été doté d'une vie sans fin. Gilgameš veut savoir comment, dans l'espoir que la leçon lui pourra être utile. En réponse, le récit complet du Déluge — mais du Déluge en lui-même, sans ses tenants et aboutissants, expliqués dans le *Supersage* — que lui fait Uta-napišti n'était pas indispensable : quelques phrases l'eussent aussi bien résumé, à notre gré. Mais l'auteur tenait manifestement à l'introduire. Est-ce de lui-même, ou bien en a-t-il pris l'idée à une présentation antérieure, peut-être même paléo-babylonienne, des aventures de Gilgameš, comme on l'a suggéré plus haut (p. 271, n. 1) ? On ne sait. De toute manière, l'énarration évoque de trop près celle du *Supersage* pour qu'on y voie autre chose qu'une reproduction, quelque peu remaniée, et adaptée à l'œuvre dans laquelle elle devait prendre place. Soit dit en passant, le plus anciennement connu de nous parmi les manuscrits de ce récit du Déluge, découvert et déchiffré par

G. SMITH, dès 1870-1872, sur une des tablettes de la Bibliothèque d'Assurbanipal, avait fait l'objet, par le même savant, le 3 décembre 1872, devant la Society of Biblical Archaeology, de Londres (voir *Transactions of the Society of Biblical Archaeology*, 2, 1873, p. 213 ss.), d'une communication retentissante et qui devait laisser pressentir à quel point l'histoire biblique du Déluge, et la Bible en général, rentraient dans un courant littéraire beaucoup plus ancien qu'elles¹.

Le récit commence à la ligne 8 de la tablette.

La décision du
Déluge

- 8 *Uta-napišti expliqua donc à Gilgameš :*
« *Gilgameš, je vais te révéler un mystère,*
10 *Je vais te confier un secret des dieux!*
Tu connais la ville de Šuruppak,
Sise [sur le bord] de l'Euphrate,
Vieille cité, et que les dieux hantaient.
C'est là que prit aux grands-dieux l'envie
De provoquer le Déluge :

Instructions d'Éa à
Uta-napišti

- 15 *[Les instiga]teurs en étaient Anu, leur père ;*
Enlil-le-preux, leur souverain ;
Leur préfet, Ninurta,
Et Ennugi, leur contremaître.
Or, bien qu'ayant juré avec eux le secret,
Éa-le-prince (?)
20 *Répéta leur propos à la palissade d'Uta-napišti :*
« Palissade ! ô palissade ! Paroi ! paroi !
Écoute, palissade ! Rappelle-toi, paroi !
Ô roi de Šuruppak, fils d'Ubar-Tutu,
Démolis ta maison pour te faire un bateau ;
25 *Renonce à tes richesses pour te sauver la vie ;*
Détourne-toi de tes biens
Pour te garder sain et sauf!
Mais embarque avec toi
Des spécimens de tous êtres-vivants!

Objections d'Uta-
napišti et réponse
d'Éa

- Le bateau que tu dois fabriquer*
Sera une construction équilatérale :
30 *À largeur et longueur identiques.*
Tu le toitureras [com]me l'Apsû ! »
Moi, lorsque j'eus compris, je dis à
monseigneur Éa :
« Monseigneur, [l'ordre] que tu viens de me
donner,
[Je m'y ap]pliquerai et l'exécuterai!

1. *Naissance de Dieu*, p. 21, et note.

- 35 [Mais comment] faire face à ma ville :
 Au peuple et aux anciens ? »
 Alors Éa ouvrit la bouche, prit la parole
 Et s'adressa à moi, son serviteur :
 « [Hom]me ! Tu leur diras ceci :
 "[Je cra]ins qu'Enlil ne m'ait pris en haine.
 40 Je ne resterai donc plus en votre cité,
 Je ne garderai plus les pieds sur le territoire
 [Mais je des]cendrai en l'Apsû d'Enlil,
 Demeurer auprès de monseigneur Éa.
 Alors, Enlil fera pleuvoir [sur] vous
 l'abondance :
 Oiseaux [à profusion] et poissons par corbeilles.
 45 [Il vous accorde]ra les moissons les plus riches.
 [Sur vous il fera choir, dès l'aurore], des
 petits-pains,
 Et des averses de grains-de-froment, [au
 crépuscule] !' »
 [Au premier] point du jour,
 Tout le pays se rassembla [autour de moi] :
 50 [Les charpentiers] avec leurs dolo[is]res],
 [Les roseleurs m]unis de leurs mail[loches de
 [...] les hommes [...] pierre].
 [...] le secret.
 Les plus petits apportaient le bitume,
 55 Les plus pauvres, le fourriment.
 Au bout de cinq jours, j'avais monté
 l'armature du bateau :
 3600 (mètres carrés)¹ pour sa superficie,
 60 (mètres) pour ses flancs,
 Et son périmètre extérieur, carré sur
 60 (mètres) de côté.
 Puis j'en établis et aménageai le cadre interne,
 60 Le plafonnant à six reprises,
 Pour le subdiviser en sept étages,
 Dont je décomposai le volume en neuf
 compartiments.
 Je plantai en ses flancs
 Des chevilles à l'épreuve de l'eau (?).

Fabrication du
bateau

1. J'ai préféré ramener d'emblée à notre propre système tous les termes métriques du texte : bien que les équivalences ne soient qu'approximatives, les choses risquent ainsi d'être plus claires pour le lecteur ingénu. En akkadien, il s'agit, aux lignes 57 s., d'*ikû* (3 600 m²) et de *nindanu*, écrit par l'idéogramme GAR (env. 6 m). Aux lignes 65 s., l'unité de volume est idéographiée *sar* et valait environ 3 600 litres. Pour un *sar* identique, mais servant de mesure de superficie, voir plus haut, p. 106, n. 1.

Puis je pourvus aux gaffes et mis l'armement
en place.

- 65 Je jetai au creuset 10800 (litres ?) d'asphalte,
Ce qui donna (?) autant de bitume.
Les porte-baquets ayant chargé
(Ces) 10800 (litres ?) d'« huile »),
Déduction faite des 3600 nécessaires au calfatage,
Le capitaine en mit donc 7200 en réserve.
70 Pour les artisans, je fis abattre quantité de bœufs,
Et sacrifiai chaque jour des moutons :
Cervoise, bière fine, huile et vin,
Ces mêmes ouvriers en consommèrent
Autant qu'eau de rivière !

- On fit enfin une fête comme pour l'Akîtu¹,
75 Et moi, [au coucher du soleil, je fis] toilette.
[Le soir du septièm]e jour, le bateau était achevé.
[Mais, comme sa mise à l'eau (?)]

Était difficile à assurer,
On amena, du haut en bas, des rondins de
Jusqu'à ce que ses flancs roulage (?),
Fussent immergés aux deux tiers.

Chargement et
attente

- 80 [Le lendemain matin, tout ce que je possédais],
Je l'en chargeai :
Tout ce que j'avais d'argent,
Tout ce que j'avais d'or,
Tout ce que j'avais de spécimens d'êtres-vivants.
J'embarquai ma famille et ma maisonnée
entières,

- 85 Ainsi que gros et petits animaux-sauvages,
Et tous les techniciens.
Šamaš m'avait fixé le moment, (me disant) :
« Lorsque, dès l'aurore, je ferai choir des
pet[its-pains],
Et des averses de grains-de-froment au
crépuscule,
Entre dans le bateau et obtures-en l'écoutille ! »
Et ce moment arriva :

Le Déluge

- 90 Dès l'aurore, il chut des petits-pains,
Et des averses de grains-de-froment au
crépuscule.
J'examinai l'aspect du temps :
Il était effrayant à voir !
Je m'introduisis donc dans le bateau

1. Une des solennités majeures du calendrier liturgique mésopotamien.

Et en obturai l'écoutille :
 Celui qui la ferma, Puzur-Amurru, le nocher,
 95 Je lui fis cadeau de mon palais, avec ses
 richesses.

Au premier point du jour, le lendemain,
 Monta de l'horizon une noire nuée
 Dans laquelle tonnait Adad,
 Précédé de Šullat et de Haniš,
 100 Hérauts divins qui sillonnaient monts et plaines.
 Nergal arracha les états des vannes célestes,
 Et Ninurta se précipita
 Pour faire déborder les barrages d'en-haut,
 Tandis que les Anunnaki, brandissant leurs
 torches,

Incendiaient de leur embrasement
 Le pays tout entier.
 105 Adad étendit dans le ciel son silence-de-mort,
 Réduisant en ténèbres tout ce qui avait été
 lumineux!

[...] brisè[rent] la terre comme un pot!
 Le premier jour que [souffla] la tem[pête],
 Si fort elle souffla que [...],
 110 Et [l'Anathème] passa comme la guerre sur
 les [hommes].

Personne ne voyait plus personne :
 Les foules n'étaient plus discernables
 Dans cette trombe-d'eau.

Réactions des dieux

Les dieux étaient épouvantés par ce Déluge :
 Prenant la fuite,
 Ils escaladèrent jusqu'au ciel d'Anu,
 115 Oû, tels des chiens, ils demeuraient pelotonnés
 Et accroupis à terre.
 La Déesse criait comme une parturiente —
 Bêlet-i[lî] à la belle voix se lamentait (, disant) :
 « Ah ! s'il pouvait n'avoir jamais existé, ce
 jour-là

Oû, parmi l'assemblée des dieux,
 Je me suis prononcée en mauvaise part !
 120 Comment ai-je pu ainsi déparler
 Dans l'assemblée des dieux ?
 Comment ai-je pu décider ce carnage
 Pour faire disparaître les populations ?
 Je n'aurai donc mis mes gens au monde
 Que pour en remplir la mer, comme de
 poissonnaillie ! »

Et les Anunnaki divins de se lamenter avec elle !

- 125 *Tous les dieux demeuraient prostrés,
En larmes, en désespoir,
Lèvres brûlantes et dans l'angoisse (?).
Six jours et [sept] nuits durant,
Bourrasques, pluies-battantes, ouragans et
Déluge*

Fin du Déluge

- Ne cessèrent de saccager la terre.
Le septième jour arrivé,
Tempête, Déluge et hécatombe stoppèrent,
130 Après avoir distribué leurs coups, au hasard,
Comme une femme dans les douleurs.
La mer se calma et s'immobilisa,
Ouragan et Déluge s'étant stoppés !
Je regardai alentour : le silence régnait :
Tous les hommes avaient été (re)transformés
en argile,
Et la plaine-liquide semblait un toit-terrasse !
135 J'ouvris une lucarne
Et l'air vif me sauta au visage.
Je tombai à genoux, immobile, et pleurai,
Les larmes me dévalant sur les joues.
Puis du regard je cherchai les côtes, à l'horizon.
À quelques encablures, une langue de terre
émergeait :*

La terre reparaît ;
préparatifs de
débarquement

- 140 *C'était le mont Nišir, où le bateau accosta.
Le Nišir le retint, sans le laisser repartir :
Un premier, un second jour, le Nišir le retint,
De même¹ ;
Un troisième, un quatrième jour, le Nišir le
De même ; retint,
Un cinquième, un sixième jour, le Nišir le
De même. retint,
145 Lorsque arriva le septième jour,
Je pris une colombe et la lâchai.
La colombe s'en fut, puis revint :
N'ayant rien vu où se poser, elle s'en retournait.
Puis je pris une hirondelle et la lâchai :
150 L'hirondelle s'en fut, puis revint :
N'ayant rien vu où se poser, elle s'en retournait.
Puis je pris un corbeau et le lâchai.
Le corbeau s'en fut,*

1. Comp. plus haut, p. 264, n. 1.

Débarquement et
sacrifice aux dieux

- Mais, ayant trouvé le retrait des eaux,
Il picora, il croassa (?), il s'ébroua,
Mais ne s'en revint plus.
- 155 Alors je dispersai tout aux quatre-vents
Et fis un sacrifice,
Disposant le repas sur la faite de la montagne!
Je plaçai de chaque côté sept vases-rituels à boire,
Et, en retrait, versai dans le brûle-parfums
Cymbo < pogon >, cèdre et myrte.
Les dieux, humant l'odeur,
160 Humant la bonne odeur,
S'attroupèrent comme des mouches
Autour du sacrificateur!
Mais, dès son arrivée, la princesse-divine
Brandit le collier de grosses "mouches"
Qu'Anu lui avait fait au temps de leurs
(Et s'exclama) : *amours*¹
« Ô dieux ici présents, je n'oublierai jamais
Ces lazulites de mon collier :
165 Jamais je n'oublierai, non plus, ces jours
funestes :

Disputes entre les
dieux sur la res-
ponsabilité du
Déluge

- J'en ferai toujours mémoire !
Les autres dieux peuvent venir prendre part
au repas,
Mais Enlil n'y devrait point paraître,
Puisque, inconsidérément, il a décidé le Déluge
Et livré mes gens à l'extermination ! »
- 170 Enlil, pourtant, aussitôt arrivé,
Aperçut le bateau et entra en fureur,
Plein de courroux contre les Igigi :
« Quelqu'un a donc eu la vie sauve,
Alors qu'il ne devait pas rester un seul
survivant ? »
Ninurta ouvrit alors la bouche, prit la parole
Et s'adressa à Enlil-le-preux :
175 « Qui donc, hormis Éa,
Pouvait mener à bien une pareille opération,
Puisque Éa sait tout faire ? »
Éa ouvrit donc la bouche, prit la parole
Et s'adressa à Enlil-le-preux :
« Mais toi, le plus sage des dieux, le plus vaillant,

1. Au lieu de « au temps de leurs amours », l'autre traduction possible : « pour s'amuser », « se divertir », « rire », suppose entre les deux divinités des relations tout aussi intimes.

- Comment donc as-tu pu, aussi inconsidérément,
Décider le Déluge ?
- 180 Fais porter sa coulpe au seul coupable,
Et son péché au seul pécheur !
Ou alors, ne les supprime point : pardonne-leur !
Ne les [anéantis] pas : sois-leur clément !
Plutôt que le Déluge,
Mieux eussent valu des lions, pour décimer
Plutôt que le Déluge, les hommes !
Mieux eussent valu des loups, pour
déc[imer] les hommes !
- Plutôt que le Déluge,
Une disette eût mieux valu, pour déb[iliter]
- 185 Plutôt que le Déluge, le pays !
Une épidémie eût mieux valu
Pour fr[apper çà] et là les hommes !
Non ! Je n'ai pas dévoilé le secret
Juré par les grands-dieux :
J'ai seulement fait voir à Supersage un songe,
Et c'est ainsi qu'il a appris ce secret !
À présent, décidez de son sort ! »
- Alors Enlil monta sur le bateau,
Me prit la main et me fit monter avec lui,
Et fit monter et s'agenouiller avec moi ma
Il nous toucha le front, femme.
Et, debout entre nous, nous bénit en ces
termes :
« Uta-napišti, jusqu'ici, n'était qu'un être-
Désormais, lui et sa femme humain :
Seront semblables à nous, les dieux !
- 195 Mais ils demeureront au loin :
À l'Embouchure-des-fleuves ! »
C'est ainsi qu'on nous enleva,
Pour nous installer au loin,
À l'Embouchure-des-fleuves ! »

Accession d'Uta-
napišti à l'immor-
talité

Et Uta-napišti de conclure que, ces conditions exceptionnelles ne pouvant plus se trouver réunies, Gilgameš n'a pas la moindre chance d'acquiescer l'immortalité par le même moyen. Ce qui répond à sa question et légitime, en quelque sorte, l'énarration détaillée des événements.

10. Reste, pour dernier écho de ce mythe en provenance directe de Mésopotamie :

49. Le récit du Déluge selon Bérose

J'ai déjà présenté (VIII, § 24) ce Babylonien lettré qui, vers 300 avant notre ère, avait couché par écrit, en grec, les traditions de son pays. Nous ne connaissons de son œuvre, perdue depuis l'Antiquité, que des extraits cités par d'autres écrivains. Ce qu'il rapportait du Déluge nous est ainsi parvenu en deux résumés, faits par deux auteurs différents et comportant quelques variantes secondaires.

a. Le premier nous vient d'*Alexandre Polyhistor*, un « grammairien » qui vivait environ un siècle avant notre ère (texte dans P. SCHNABEL, *Berosos*, p. 264 s.) :

(Bérose) raconte qu'à Xisouthros — c'est ainsi qu'il rend Ziusudra — Kronos apparut en songe, pour lui révéler que, le 15 du mois de Daisios (équivalent macédonien d'Ayyar en Mésopotamie : avril-mai), les hommes seraient anéantis par un Déluge. Il lui commanda donc, après avoir creusé un trou, d'y ensevelir toutes les écritures dans la ville du dieu-du-Soleil, à Sippar; puis de construire un bateau et de s'y embarquer, avec ses parents et ses proches. Il devait le munir de nourriture et de boisson; y charger volatiles et quadrupèdes et, une fois tout apprêté, appareiller. Que si on lui demandait pour où, il expliquerait : « Pour rejoindre les dieux, afin de les prier que tout aille bien chez les hommes! ». Se gardant de désobéir, il construisit donc un bateau de 15 stades (à peu près 3 km!) de long, sur 2 (env. 400 m!) de large. Puis il rassembla tout ce qu'on lui avait prescrit et embarqua sa femme, ses enfants et ses proches. Le Déluge survint; et, aussitôt qu'il fut calmé, Xisouthros lâcha des oiseaux, lesquels, ne trouvant ni de quoi se nourrir ni où se poser, revinrent au bateau. Après quelques jours, il les lâcha de nouveau, et ils revinrent au navire les pattes fangeuses. Lâchés une troisième fois, ils ne revinrent plus, et Xisouthros en conclut que la terre avait réapparu. Il enleva alors une partie de la texture du bateau et, constatant que celui-ci avait accosté une montagne, il descendit à terre avec sa femme, sa fille et son pilote. Après avoir édifié un autel, il offrit un sacrifice aux dieux, puis disparut, et, avec lui, ceux qui avaient, en sa compagnie, quitté le bateau. Comme nul d'entre eux n'y revenait, ceux qui y étaient demeurés les cherchèrent, les appelant par leurs noms. Xisouthros en personne ne réapparut pas; mais une voix d'en-haut se fit entendre, les exhortant à la piété, puisque c'était grâce à sa dévotion qu'il était parti demeurer chez les dieux et que sa femme, sa fille et son pilote avaient eu droit au même pri-

vilège. La voix leur dit ensuite de s'en retourner à Babylone et, puisque tel était leur destin, d'aller reprendre à Sippar les écritures pour les transmettre aux hommes. Elle ajouta que le pays où ils se trouvaient était l'Arménie. Ces mots entendus, ils sacrifièrent aux dieux et s'en furent à pied à Babylone. Une épave du bateau resté en Arménie s'y trouve encore, sur les monts Kordyéens : on en emporte des raclures d'asphalte pour servir d'amulettes. De retour en Babylonie, les compagnons de Xisouthros déterrèrent à Sippar les écritures, fondèrent maintes cités, édifièrent des sanctuaires et (re)construisirent Babylone.

b. L'autre résumé nous est rapporté d'Abydène, auteur d'une histoire perdue des Assyriens et des Babyloniens, lequel devait écrire à peu près deux siècles plus tard (*op. cit.*, p. 266) :

Régna ensuite Sisithros — autre rendu de Ziusudra —, à qui Kronos révéla par avance que surviendraient, le 15 du mois de Daisios, d'énormes pluies torrentielles ; et il lui commanda de mettre en lieu sûr tout ce qu'il y avait d'écritures en la ville de Sippar. Ce qu'ayant fait, Sisithros appareilla aussitôt pour l'Arménie : et, sans tarder, survint ce que les dieux avaient annoncé. Le troisième jour après l'arrêt de la pluie, il lâcha des oiseaux pour savoir s'ils trouveraient quelque terre émergée ; mais, n'ayant devant eux qu'une mer sans limites, et dans l'impossibilité de se poser, ils revinrent auprès de Sisithros ; et d'autres pareillement ensuite. Quand il eut réussi, avec un troisième envoi, et que les oiseaux furent revenus les plumes fangeuses, les dieux l'enlevèrent d'entre les hommes. Le bateau, en Arménie, fournit aux habitants du lieu des pendeloques de bois, qui leur servent de charmes.

11. Dans le *Poème du Supersage*, nous n'avons donc pas affaire à quelque historiette agencée pour donner le fin mot d'un problème déterminé, mais à tout un enchaînement de mythes, assez indépendants, en soi, pour que l'on en pût détacher l'un ou l'autre, tel celui du Déluge (47 ? ; 48 ; 49) ou la partie anthropogonique (7 ? ; 39 ?), mais assez strictement ajustés pour qu'en harmonie avec le système de représentations alors prévalant, leur suite explique la position de l'Homme dans l'univers, le sens et le but de son existence et l'aménagement de sa condition telle que nous la connaissons aussi haut que remonte notre mémoire, directe ou indirecte : autrement dit depuis le début du « temps historique ». Le récit, en effet — c'est le cas de la plupart des mythes qui ont pour objet la nature —, ne sort pas du « temps mythique », censé avoir

précédé et préparé le théâtre, les acteurs et le déroulement de l'« histoire », et pendant lequel s'étaient articulés et formés, pensait-on, le monde avec son contenu, tels qu'ils se présentent et fonctionnent traditionnellement autour de nous. Tout, ici, est centré sur l'Homme : *avant* et *après* son apparition.

12. *Avant l'Homme* (I/1 : 1-170 s., avec les fragments y rattachés), seuls existent les dieux. Le propos essentiel de l'œuvre est si peu tourné vers les problèmes posés par leur nature, leurs conditions d'existence et leur venue à l'être qu'on n'y esquisse pas l'ombre d'une théogonie : lorsque le récit commence, ils sont là, comme s'ils avaient toujours existé (comp. XII, § 43). Et la suite gravite à ce point autour de l'Homme que, voulant les présenter tels qu'ils sont alors, on nous y dit seulement qu'« (ils font) l'homme » (1) — en d'autres termes, se comportent comme les hommes se comporteront plus tard, lorsqu'ils seront venus à l'existence (comp. XII, § 43). Ils sont donc, tout d'abord, comme eux le seront, répartis en deux catégories, deux « classes » : les chefs-*Anunnaku*, uniquement occupés à diriger et purs consommateurs, et qui font travailler les autres (5-10) ; et les producteurs-*Igigu* (voir p. 67, n. 1), qui travaillent pour vivre et pour faire vivre leurs supérieurs (2-4). Car, une fois opérée la distribution liminaire des domaines entre les trois plus grands dieux : le Ciel à *Anu*, la Terre à *Enlil* et l'Apsû¹ à *Enki*², et chacun d'eux installé chez lui, en compagnie de sa cour surnaturelle (11-18), les choses ont dû s'organiser comme dans une grande propriété à faire valoir pour en tirer subsistance, sous la direction opérationnelle d'une hiérarchie énumérée en ordre descendant, du Père-fondateur au « contremaître » (7-10)³, et les ouvriers divins se sont mis au travail, commençant, comme on le pensait dans ce pays essentiellement agricole et en absolue dépendance de l'irrigation, par y creuser les canaux d'adduction d'eau, et d'abord les plus importants, source de tous les autres : le Tigre et l'Euphrate (12-26)⁴. Le détail des opérations nous échappe

1. Les rapports de l'Apsû (souterrain et rempli d'eau douce : IV, § 7 ; VII, § 23...), s'ils sont clairs avec le Cours-d'eau, qui y prend sa source et le prolonge (comp. VIII, § 26, et p. 71), ne le sont pas du tout avec la Mer. La signification du vers 16, qui les met ici en rapports directs, reste incertaine. On le retrouvera plus loin — voir encore p. 587, n. 1 —, et la Mer y sera étroitement rapprochée d'*Enki/Ēa* (e, rev. : 1 s. ; h, 1 : 6 s. ; 10 s. ; rev. II : 4 s. ; 11 s. ; 18 s. ; 34 s...). Tout se passe parfois comme si l'on avait étendu la souveraineté de ce dieu à l'entière partie aqueuse du monde sublunaire, Mer comprise.

2. Les plus vieux manuscrits de notre poème écrivent *En.ki* le nom de ce dieu, que les autres marquent *Ē-a* (sur ces deux noms, voir p. 66, n. 1). Dans ses premiers exemplaires, le « Code » de Hammurabi utilise lui aussi la première de ces graphies (f, 1 : 10 — cité plus loin, XIV, § 4 — ; IV : 17, etc.), alors qu'*Agušaya*/9, contemporain, écrit *Ē-a* (I/IV : 11 ; 18, etc.).

3. La présence de *Ninurta*, dieu de l'Agriculture (X, § 5 : 9...), à la tête de ces cultivateurs allait de soi. Quant à *Ennugi*, nous le connaissons mal et savons seulement qu'il faisait partie de la maison d'*Enlil*, à titre de « porte-siège »...

4. Nouvel effet de la conception locale qui tenait son pays pour le centre de l'univers (V, § 36 ; VIII, § 15 s. ; XII, § 49 ; XIV, § 13...).

dans la lacune qui interrompt alors le texte : on y voit au moins mentionnées, à la fin, les « montagnes » du Nord et du Nord-Est du pays, et la grande région marécageuse du Sud (33, 35) : il ne s'est agi de rien moins que de donner à la terre, c'est-à-dire, répétons-le, au « pays », sa configuration définitive, calculée pour le meilleur rendement — comme s'il avait été question, en plus grand, d'une simple propriété rurale. Tout ce passage, en somme, représente un condensé de la cosmogonie.

Accablés par une aussi démesurée besogne, les *Igigu*¹ finissent par protester : peut-être ne veulent-ils d'abord obtenir de leur « patron » qu'un répit (34 ; 36-46). Mais l'un d'eux, dont l'identité se dérobe dans les interruptions du texte, les incite, sinon à une véritable révolte, du moins à un refus de travailler : une grève (47 s.-62 ; 81 et les // parleront de « combat »), si bien que, jetant au feu leur outillage, en signe de rupture avec l'ancien ordre des choses, ils s'en vont, en pleine nuit, je ne dis pas assiéger le « palais », tout au moins l'encercler agressivement (63-73).

Les serviteurs du souverain parent au plus pressé : *Kalkal*, « grand-portier de l'Ékur » (c'est son titre officiel), fait barricader la porte et réveille le page d'*Enlil*, *Nuska*, lequel va aussitôt tirer son maître de son lit (74-83). *Enlil* est stupéfait, et quelque peu égaré : aussi les mesures qu'il prend, dans son affolement, ne semblent-elles guère pertinentes (84-90) ; il apparaît même si effrayé que *Nuska* le lui fait remarquer et tente de le rassurer (91-96). Il lui suggère de convoquer une assemblée plénière à laquelle assisteront le doyen et le chef-fondateur de la dynastie divine, *Anu*, retiré au ciel, et le sage des sages, *Enki/Éa*, qui réside, lui, dans son Apsû souterrain (97-105). Les premiers mots qu'*Enlil* prononce devant ce consistoire ne trahissent ni une grande intelligence ni une détermination vigoureuse (105-110), et l'on ne peut s'empêcher, à ce trait, comme à sa panique et à son « visage verdâtre », un peu plus haut, de soupçonner comme une présentation ironique du roi des dieux et des hommes... Cette attitude sous-tend le Poème entier, et nous verrons plus loin (§§ 17, 19, 21) à quelles extrémités se portera ce souverain irréflecti, impulsif et, à la fois, comme c'est presque la règle, timoré et brutal : *Atrahasis*, quoi qu'il en semble², n'est guère à sa gloire, mais bel et bien à celle de son grand conseiller *Enki/Éa*. Il y a là un trait important pour l'histoire religieuse du pays, et peut-être, au-delà, pour sa présentation, *in concreto*, sinon du pouvoir monarchique, au moins de ses représentants. *Anu*, le vieil *Anu*, plus rassis, est plus raisonnable que

1. Si l'on s'en tenait à une certaine traduction des vers 5-6, ils n'auraient été que sept !

2. À lire l'adresse finale III/viii : 11-17 ; voir § 21.

son fils et successeur : avant de rien arrêter, il faut, dit-il, savoir ce que veulent les révoltés, et s'ils sont ou non décidés à se battre à outrance contre leurs « maîtres » (111-117). *Enlil* écoute ce conseil et envoie son page auprès des dieux en grève : la perte des trois derniers vers du discours ne nous permet pas de savoir s'il était ou non porteur de propositions conciliatrices (118-140 s.). La réponse à sa harangue était sans doute mise dans la bouche du meneur, lequel expliquait la raison de leur soulèvement : l'excès de la besogne. En bref, les dieux-travailleurs ne veulent plus être soumis à un labeur quelconque : ils ne réclament, au bout du compte, ni plus ni moins que l'égalité avec les *Anunnaku* ([...] 147-165), bien que cette revendication proprement sociale ne soit pas mise ici en valeur comme telle. Devant quoi *Enlil* ne réagit guère qu'en larroyant (166 s.). Puis, comme tous les faibles, il avance la solution à la fois la plus brutale et la plus simpliste : faire exécuter l'agitateur. C'est du moins ce que nous croyons comprendre au fragment néo-assyrien b, dont le contenu devait prendre place ici, dans la lacune du texte de Kasap-Aya (*ibid.* 5'-10').

13. La situation est donc sans issue et les dieux semblent condamnés à la famine et à l'indigence. C'est le moment choisi par *Enki/Éa* pour intervenir, comme lui seul le pouvait faire : en proposant un plan cohérent, intelligent et positif, qui, tout à la fois, donne satisfaction aux rebelles et, en dépit de leur mise en vacance, assure l'« avenir économique » de la communauté divine, gravement compromis par l'interruption du travail de production. La grande cassure du manuscrit paléo-babylonien et le caractère incomplet des fragments qui la compenseraient ne nous permettent point de discerner les choses clairement. D'une part, dans le débris paléo-babylonien c, les paroles d'indulgence sont mises dans la bouche d'*Enki/Éa* (1-6), ce qui est fort logique, et non plus d'*Anu* ou du seul *Anu*, comme on le lit dans b ; d'autre part, le morceau néo-assyrien a laisse entendre que suite était alors donnée à la proposition sommaire d'*Enlil*, ou qu'on voulait tout au moins s'assurer de la personne du meneur (5'-27') : pour le mettre à mort ? Peut-être *Enki/Éa*, tout en prêchant le pardon aux révoltés pour se concilier leur troupe, a-t-il gardé l'idée de ce meurtre légal, mais, comme on le verra, en le rendant utile à tout autre chose qu'à la satisfaction d'un simple procédé de gouvernement, d'un sentiment de vengeance, ou même de « justice » : en l'intégrant à son propre plan. Car, on le voit aux lignes 7'-12' de c, c'est ici qu'il commençait de le dévoiler.

14. Ce à quoi il pense, ce n'est ni plus ni moins qu'à la *création de l'Homme*. Son projet est extrêmement subtil, à la hauteur de son astuce et de son intelligence. Pour le comprendre, il faut d'abord se mettre en tête que, si son idée est bien de créer des êtres

pour remplacer les dieux défaillants : des hommes, il entend que ces derniers seront à la fois assez proches de ceux à qui on les substituera pour accomplir aussi fructueusement qu'eux le même travail, mais assez différents pour qu'on ne risque pas de les voir, un jour, réclamer à leur tour, au nom d'une identité de nature, une identité de destin et décider ainsi d'arrêter toute besogne. C'est pour quoi *Enki/Éa* décide de produire un être *composite* : sa matière sera la terre, l'argile¹ (203 ; 211 ; 213 s. // 226 s. ; 231 s., etc.), mais détrempee (pour la rendre malléable, comme faisaient les potiers) par « la chair et le sang » d'un dieu (210 // 225) : il y aura donc, dans cette créature nouvelle, « du dieu et de l'homme, réunis en l'argile » (212 s.). La terre, en laquelle ce composé retournera à sa mort, le mettra radicalement à part des dieux immortels (dont on suppose ici qu'eux-mêmes — quoi qu'il en soit de leurs images et statues — *ne sont pas faits* d'argile, même si l'on n'a jamais défini, à notre connaissance, *de quoi* ils sont faits), et le gardera de la sorte de prétendre à une identité substantielle avec eux. Et ce qu'on y aura mélangé de divin lui assurera l'intelligence, le savoir-faire et l'énergie nécessaires pour accomplir parfaitement sa tâche : ainsi n'aura-t-on rien perdu à l'échange. D'autre part, si l'on veut entendre cette anthropogonie, on fera bien de ne pas oublier que, selon un procédé emprunté de toute évidence à l'industrie d'alors, la fabrication de l'Homme ainsi conçu devait s'opérer en deux temps : il fallait d'abord calculer et construire un *prototype*, un modèle — ce que le texte appelle, en akkadien, un *lullû* : « ébauche-d'homme » (195 ; et C : 9')² ; après seulement on passait à la production en nombre.

Le privilège de donner le jour naturellement réservé au sexe féminin (nous avons déjà vu, à plus d'une reprise, une déesse-mère intervenir pour seconder l'auteur de l'Homme : 7 : 29 ; 38 : 20 s. ; 39 : 42...), la fabrication du prototype devait donc requérir l'intervention d'une déesse, voire, en personne, de la grande Déesse-mère, la « Matrice » universelle (189 ; C : 8'), laquelle porte ici également les noms et épithètes — que nous avons déjà rencontrés — de *Nintu* : « Dame-de-la-mise-au-monde » : 188 ; 211 ; 226, etc. ; de *Bêlet-ilî* : « Dame-des-dieux » : 189 ; C : 8' ; le poème, versant lui aussi dans l'étiologie des qualificatifs divins, expliquera, en 246 s., comment, grâce à son exploit, elle est montée en grade et devenue « Dame-de-tous-dieux » : *Bêlet-kala-ilî* ; de *Mammi*,

1. Voir déjà XII, § 21. En akkadien, « retourner à l'argile/à la terre » était une manière de parler de la mort : ainsi 48 : 133 ; et 51, I : 74 et IV : 15.

2. Pas davantage que les exégètes, les auteurs de nos dictionnaires ne semblent avoir encore pris conscience de cette nuance capitale : ils traduisent *lullû*, sans autre précision, « homme » (man : *Chicago Assyrian Dictionary*, I, p. 242 a), ou « le premier homme » (*Akkadisches Handwörterbuch*, 562 b), équivalences qui ne font guère que rendre plus fuligineuse et faussée notre vision de l'anthropogonie mésopotamienne. Voir l'article cité plus loin, p. 583, n. 2.

Mammi-l'experte (193 ; 246 ; 250), et de « Matrone-divine » / « Accoucheuse-des-dieux » (193) (voir déjà IV, § 10 et VII, § 11). Mais, si elle peut donner *forme* audit prototype, en vertu de ses capacités naturelles, et puisque tel est le rôle de la femme dans la génération (189 s.; c : 9'), elle se déclare incapable d'agir seule : il lui faut l'aide d'*Enki/Ēa*, lequel lui fournira, tout apprêtée, la *matière* appropriée (198-203). On ne peut s'empêcher de subodorer là comme un lointain vestige épuré et, en somme, dénaturé, de quelque antique vision mythologique qui ne pouvait concevoir d'arrivée à l'existence autrement que par génération sexuée (XII, §§ 7, 11, 14, 19...).

15. *Enki/Ēa* va donc choisir le dieu à immoler pour préparer l'argile. Ce sera un certain *Wê*, par ailleurs tout à fait inconnu et de rang évidemment inférieur. Était-ce, ou non, le meneur des révoltés ? Ce pourrait être lui, comme on l'a suggéré plus haut, encore qu'il soit bien étonnant que, dans ce choix, pas la moindre mention ait été faite de son action à punir. Nous n'en savons donc vraiment rien, et, du reste, après tout, peu importe, puisque les vraies raisons du choix de *Wê*, dûment expliquées, sont ailleurs, car il y a ici une façon de dialectique qui ne nous est guère accessible, et qui nous semblerait même tout à fait déconcertante et bizarre, si nous ne nous mettons en tête les mêmes paramètres et prémisses qui commandaient auteurs et usagers du mythe. Nous avons appris déjà qu'à leurs yeux, les *noms* des êtres n'étaient pas, comme aux nôtres, d'arbitraires épiphénomènes imposés du dehors aux choses, mais leur propre nature-et-destin objectivement traduits en sons prononcés et en mots écrits¹. Dans ces conditions, toute assonance, que nous imputons au hasard et tenons pour « jeu de mots », constituait un phénomène, non seulement sérieux, mais objectif et significatif — toute homonymie impliquait synonymie, *était* synonymie (VIII, § 8 s. ; IX, § 31 ; X, §§ 5, 11°, et 20 ; XIV, §§ 9, 18 s. ; XV, § 17). Si *Enki* a choisi le dieu *Wê*, c'est d'abord en fonction de l'idée qu'il s'était faite de l'homme à calculer et à créer. En akkadien, « homme » (au sens de *homo* : individu de l'espèce humaine) s'articulait, à l'époque², *awêlu/awîlu*, et, dans ce mot, il y avait à la fois du *wê* (aWÊlu) et du *dieu* — en akkadien *îlu/elu* (awÊ/ÎLU). Mettre du dieu-*Wê* dans la propre *matéria ex qua* de l'Homme, c'était donc y inclure de la nature divine empruntée à ce dieu. Or celui-ci avait un autre avantage : *Enki* le choisit « parce qu'il a du *têmu* » (223 et 239), terme complexe, que l'on peut traduire ici par quelque chose comme « intelligence pratique » ou « présence d'esprit », et, en somme, de l'« esprit ». Il

1. Mésopotamie, p. 125 s.

2. Plus tard, on a prononcé *amê/îlu*, et même *a'ê/îlu*.

n'est pas dit que *Wê* ait été seul à en avoir, loin de là : l'important est seulement qu'il en avait. Car, toujours dans les vues des auteurs et usagers du poème (qu'il faut constamment entrevoir derrière les personnages et les comportements qu'ils mettent en jeu dans leurs mythes, comme dans tout ce qu'ils ont ruminé et écrit), le destin de l'Homme voulait qu'après sa mort, loin de retomber dans le néant, se détachât de son cadavre, destiné, lui, à « redevenir terre/argile » (§ 13), une sorte de double ombreux, volatil, vague, ce que, dans notre folklore, on appelle « âme », « fantôme », ou, justement : « esprit », et qu'en akkadien l'on connaissait sous le nom d'*etemmu*, vraisemblablement prononcé d'abord *wetemmu* (parce que tiré du sumérien *gedim*)¹. Et c'est à cause de ce « fantôme », apparence ultime prise par l'Homme, et témoin qu'après sa mort il continuait de subsister, que l'on assurait au défunt, pour garder sa mémoire, autrement dit pour le tenir en sa vie désormais chétive, un culte rituel. En incluant dans la nature de l'Homme du *Wê-avec-son-têmu* (239 ; et comp. II/VII : 33'), *Enki* y insérait aussi son destin *post mortem* : en vertu de ses composantes *wê* + *têmu*, il serait alors *wetemmu*, avec tout ce qu'un tel vocable impliquait de conditions existentielles. C'est ce qu'expliquent 215-218 // 228-230². Tel est le plan ingénieux, astucieux et savant que les auteurs du mythe ont prêté à *Enki/Éa*, s'arrangeant de la sorte pour que leur récit anthropogonique rende compte à la fois de notre nature, de notre raison d'être, de notre destinée totale.

16. Avant de passer à l'acte, *Enki* expose son projet aux *Anunnaku*, qui l'acceptent à l'unanimité (218-220). Il va s'arranger pour que le meurtre indispensable de la victime choisie ait lieu au cours d'une fête comportant un bain rituel (206 s. // 221 s.), afin que les auteurs puissent aussitôt se purifier de la souillure ainsi contractée — ce qui pourrait porter à croire qu'il n'était pas question d'un « meurtre légal », juste châtiment de la conduite de la victime, et que cette dernière n'avait donc rien à faire avec le meneur de la révolte. Une fois prêt le mélange argile + chair-et-sang-de-*Wê*, *Enki* le présente aux grands-dieux, lesquels, comme pour lui transmettre, « magiquement », de leurs qualités opérationnelles, « craquent dessus » (231-234), lui ajoutant ainsi quelque chose d'eux-mêmes. On ne nous explique pas comment *Mammi* s'en arrange, mais, sitôt qu'elle a achevé son travail, c'est-à-dire donné forme à cette matière et apprêté ainsi le prototype humain, elle

1. *Mésopotamie*, pp. 327 s., et 337 s., et déjà, succinctement, ci-dessus, IV, § 21.

2. Pour ce passage abstrus et difficile, on peut se reporter à *La création de l'Homme et sa nature dans le Poème d'Atrahasis*, p. 23 s. de *Societies and Languages of the Ancient Near East, Studies in Honor I. M. Diakonoff*.

rassure les dieux : il y aura désormais de quoi les remplacer dans leur besogne et, pour peu qu'ils accordent à la nouvelle créature la « rumeur » du pullulement, le bruit qui monte de toute multitude vivante ; en d'autres termes, qu'ils lui confèrent la capacité de se multiplier et de foisonner, le travail qu'ils avaient renoncé à accomplir sera largement assuré (235-238). Et eux de l'approuver sur-le-champ, lui octroyant, pour récompense, un titre supérieur à celui qu'elle portait jusque-là (244-248 ; comp. 22 B, I/III : 117-123 ; un peu différemment, A, II : 36) : comme souvent, on l'a déjà noté, le mythe tourne à l'étiologie de données, même singulières, qui relèvent de la nature des dieux.

Le modèle parachevé et approuvé, on pouvait procéder à sa reproduction en nombre. Ici, le texte de Kasap-Aya est lacunaire : il n'y reste qu'une allusion à la différence somatique des sexes (272 s.), alors ménagée, sans doute, en vue de leur mise en couples (276). Des « matrices » ont été rassemblées (277 ; les deux fragments néo-assyriens en comptent quatorze : sept par sexe — d : 13-15 ; e : 11'-14') : s'agit-il de façons de « moules » à remplir de pâtons d'argile (comp. e !), comme *Enlil* avait fait dans l'*Origine de la Houe* (40 ; XII, § 40) ? Pensait-on à des sortes de matrices de chair — comme les sept déesses de 7 : 34 s. ? —, sans nous expliquer ni ce qu'elles étaient, ni comment elles fonctionnaient¹ ? Il est certain qu'ici les auteurs du mythe n'ont pu se garder d'une référence à la génération sexuée, même si, faute de concevoir ou de pouvoir développer clairement leur analogie, ils ont préféré demeurer dans un certain flou. Le fait est que commence alors une « attente de dix mois » (279 s.), durée de la grossesse suivant le calendrier lunaire, le dixième comptant à partir du moment où il était entamé. Et la première *naissance* des hommes, considérée ainsi comme le premier accouchement, va commander l'origine et l'étiologie du coutumier traditionnel, dans le pays, de la délivrance : comme si la déesse-mère, qui présidait à cette mise au monde originelle, l'avait inventé et imposé à cette occasion (comp. e : 18' s.). Ignorants que nous sommes, par ailleurs, de ce rituel, bien des points nous en échappent (comme, du reste, en 6 : 394-400) : nous y entrevoyons des opérations exorcistiques destinées à isoler et protéger la jeune-mère et son produit, tels cette « bénédiction » récitée, ce « cercle-de-farine » tracé², cette « brique » symboliquement dressée

1. Comp. les sept déesses qui interviennent mystérieusement dans la création du prototype humain, dans 7 : 31-36 s.

2. Dans les rituels d'Exorcisme, pour isoler du « mal », de l'influence des forces mauvaises, l'emplacement où l'on opérait, ou le patient que l'on traitait, on les enfermait souvent par une ligne circulaire tracée en saupoudrant le sol de farine : *Mythes et rites de Babylone*, p. 49 s.

comme une clôture et une défense (?) (287-294); des gestes paramédicaux (?) : l'usage du « bâton » (?), la « découverte » (?) du bas-ventre (?) (282); et des usages sociaux et religieux : la séparation temporaire du couple (300) et, après les « relevailles », leur remise ensemble, avec célébration de réjouissances dévotes et autres, centrées sur *Istar*, patronne de l'amour physique, mais invoquée alors sous une formalité particulière, que devait suggérer — nous ignorons pourquoi et comment — le nom d'*Ishara* (301-304; comp. aussi e : 18'-23'), déesse d'origine possiblement sémitique et qui paraît avoir partagé quelques traits avec *Istar*.

17. C'est alors que commençait la seconde partie du mythe : *Après l'apparition des hommes*. Le début nous en échappe, entre 305 et 351. Nous devinons seulement qu'ils se mettaient promptement au travail, reprenant au plus vite la tâche laissée en plan par les *Igigu* (337-339). Et c'est précisément de l'extraordinaire succès de ce travail pour lequel ils avaient été inventés et créés, que va naître la crise qui commande l'entière séquence du « temps mythique » et que racontera la suite du poème.

En réalisant au mieux le plan de leur créateur et leur vocation native, certes, ils assurent aux dieux une existence plantureuse et insouciant, mais ils prospèrent du même coup, se multiplient considérablement, et, comme — nous le savons déjà (§ 14; p. 524, n. 1) et le comprendrons mieux à la fin du mythe (§ 20) —, toute mortelle qu'elle était obligatoirement, leur existence se trouvait d'une durée fort prolongée, ils accroissent d'autant leur « rumeur » (352-354 et II/1 : 1-3). Thème connu du bruit qui empêche de dormir (encore XIV, § 8 s.), surtout les personnages vénérables, le tapage incommode le souverain de l'univers, *Enlil* (355-359 et II/1 : 4-8). Celui-ci, que le poème, décidément, n'épargne guère, saisissant toutes les occasions de le dépeindre sous les couleurs les moins flatteuses (§ 12), s'impatiente et veut réduire le vacarme par le procédé sommaire et niais qui consiste à en supprimer les auteurs. Dans ce but, et avec l'accord des dieux qui composent sa cour (comp. le pluriel de l'impératif dans 360 et II/1 : 9) et qu'il a sans doute su persuader, ou intimider, il va expédier à la foule bruyante des hommes des fléaux qui paraissent d'abord n'avoir d'autre propos que de les décimer, seulement, mais — cela, il est trop borné, et incapable de prévoir, pour s'en aviser — au risque de compromettre leur travail, voire de les anéantir. C'est pourquoi *Enki/Ēa* prendra leur défense : non, certes, par bonté ou amour désintéressé, ni d'abord parce qu'ils constituent *son* invention, sa création, mais aussi et surtout parce que leur disparition ramènerait l'univers et les dieux à la situation dramatique d'où il avait réussi à les tirer, précisément en créant les hommes. Aussi va-t-il tout faire pour les aider à échapper à la volonté destructrice d'*Enlil*.

C'est à ce point qu'intervient *Atrahasis*, le « Supersage », qui nous nous a fourni le titre du poème. Ce personnage est présenté d'abord, très laconiquement, comme un dévot d'*Enki/Éa* et son interlocuteur favori (364-367), entendons celui par lequel il préférerait faire passer ses messages aux hommes : il est ici désigné par une qualification qui serait, de soi, propre à ce dieu et qui, pour lui aussi, a valeur d'épithète. L'*Épopée de Gilgameš*, qui la lui donne au moins une fois (48 : 187), préfère le désigner ordinairement d'un autre « surnom » : Uta-napišti (cf. : 8, 20, etc. ; et § 9). Est-ce son nom propre, ou du moins originel, qu'aura conservé le *Récit sumérien du Déluge* 46 (145 ; 152, etc.) : Zi.u₄.sud.râ : « Vie-de-jours-prolongés », et, en somme, « Longue-vie », par allusion à son admission à l'immortalité (§ 7) ? La tradition le présente ailleurs comme le roi, fils et successeur d'Ubar-Tutu, de la cité de Šurup-pak, « capitale » du pays à l'arrivée du Déluge (voir encore plus loin, § 24). C'est, de toute évidence, en qualité de souverain du pays, responsable de ses sujets, que Supersage implore *Enki* au moment où les fléaux surviennent (368-371, et comp. III/1 : 1 s.), et que son maître d'en haut lui donne les conseils propres à sauver son peuple — autrement dit le genre humain (372 s.). Ces conseils, il va de soi qu'il les lui glisse à l'insu d'*Enlil*, puisque c'est directement contre les pernicieuses dispositions de cet irréfléchi qu'il entend réagir, et par ruse, puisque, n'ayant pas le pouvoir souverain, entre les mains du seul *Enlil*, il ne peut se dresser contre lui, il ne peut l'usurper, mais seulement le tourner. Avec une réelle finesse psychologique, il recommande donc aux hommes de délaisser, en d'autres termes d'affamer les autres dieux, *Enlil* compris — ce qui devrait déjà les inciter à réfléchir et revenir sur leur décision funeste —, à l'avantage du seul qui, en vertu de la distribution surnaturelle des responsabilités, a la charge du fléau en question : attendri et séduit, il ne pourra que cesser de sévir (372-411 et II/II : 5-33). Et cette ruse obtient chaque fois son effet.

18. Ainsi disparaissent les deux premières calamités : l'Épidémie (360-... ; cf. 411) et la Sécheresse produisant la Famine (II/1 : 9-21) [...] ; cf II : 29-34 s.). Pour le dire en passant, il s'agit là de catastrophes fréquentes au cours du « temps historique », et dont les auteurs du mythe, suivant un procédé familier à la fable, ont réuni et condensé, en quelque sorte, tous les épisodes divers, les manifestations et présentations multiples, sous un seul terme générale, une seule image globale et composite, aux fins d'en présenter à la fois le prototype et l'étiologie, comme une invention d'*Enlil* destinée à décimer les hommes. La réaction d'*Enki/Éa*, elle aussi, a valeur étiologique : il est clair que les mêmes conseils pouvaient être suivis, lors du « temps historique », pour obvier aux attaques de ces mêmes calamités, réitérées au cours des siècles. Les

Italiens du Sud, conte-t-on, punissent leurs saints qui ne les exaucent point, en mettant leurs images dans quelque position fâcheuse...

Le remède apporté, en tapinois, par leur protecteur ayant annulé les dispositions prises par *Enlil* pour diminuer le nombre des hommes et leur tapage, ceux-ci reprennent de plus belle (413-[...] et II/II : 33 s.). Le souverain des dieux paraît avoir dès lors commencé à pressentir comme une façon de complot pour freiner et infirmer ses volontés et ses ordres. La grosse lacune qui coupe II/II : 35... nous cache ses réactions immédiates ; mais la suite montre qu'il prenait le parti de proroger et intensifier la Sécheresse, en colmatant les fuites, si l'on peut dire, par une surveillance accrue des deux zones intéressées de l'univers : le ciel, source de l'humidité et de la pluie, dont se chargeraient son « patron », *Anu*, et *Adad*, le responsable de ses précipitations ; et la terre, réceptacle de ces dernières, et dont *Enlil* en personne, méfiant, se réserverait le contrôle strict (comp. notamment II/V : 14'-17' // 28'-31' ; VI : 47'-50). Comment se passaient alors les choses, la même lacune ne nous le laisse point savoir ; mais on dirait que le remède a été d'abord efficace, si l'on en juge au désespoir de Supersage, lequel persiste pourtant à servir dévotement son dieu et semble en attendre en vain un (nouveau ?) message onirique (II/III : 4-14). Aux débris qui surnagent au bas de cette colonne III (près de 40 vers sont perdus après 15 !), il apparaît que, moyennant rituels et prières exorcistiques, Supersage finissait par décider *Enki*, réticent, à tenter quelque chose en faveur des hommes, en faisant intervenir des monstres aquatiques à son service : des *Lahmu*¹, mais que le plan échouait d'abord. C'est pourquoi ce qui suit (IV : 1-18 [...]) nous dépeint les horreurs de la famine prolongée. Au cours de la nouvelle interruption du texte, sur environ 45 vers, le plan d'*Enki*, peut-être revu ou amélioré, semblait finalement réussir, puisque, dès la reprise (V : 13' s.), nous entendons *Enlil* se plaindre de la « libération » des hommes par *Enki* (19') et convoquer les auxiliaires de ce dernier pour leur laver la tête (22'-34') : un passage du fragment néo-babylonien h (rev. II : 1-43) préciserait qu'*Enki* avait fait agir en sourdine les « Gardiens de la mer » (s'agit-il des mêmes

1. Ils paraissent avoir joué ici le rôle de « portiers », autrement dit « garde-frontières » de leur domaine aquatique (Engur-Apsû/Mer : voir p. 578, n. 1). Ainsi se comprendraient les passages de h, rev. II : 4 s. et //, dans lesquels *Éa* est chargé de « surveiller le verrou qui barricade la Mer avec ses monstres » (en lisant *û-mu* ; une lecture *lam-mu*, graphiquement possible, est moins vraisemblable : les « simples » — qui ne sont pas nécessairement, comme tels, des « plantes magiques » — semblent ici *extra campum*). Aussi les appelle-t-on « gardiens de la Mer » (*ibid.* 24 et //). On les retrouve plus d'une fois, attroupés, au voisinage d'autres êtres plus ou moins fantastiques et dont nous ne savons quasi rien (voir p. 74, n. 1, et ci-dessus). Il faut sans doute les identifier aux *Lahmu-Lahamu* de 50, I : 10. Voir W.G. LAMBERT, *The Pair Lahmu-Lahamu...* (*Orientalia* 54, 1985, p. 189 s.)

Lahmu que ci-dessus ? Du moins parle-t-on d'eux comme de « monstres » (?) : *ibid.* 5', 12', 19', etc.), lesquels y auraient dérobé, avec l'accord tacite de leur maître et pour suppléer à l'épuisement de l'alimentation végétale et carnée, de grandes quantités de poissons, obviant ainsi à la famine, sans atténuer pour autant la Sécheresse. Peut-être même *Enki* arrivait-il à faire rouvrir tant soit peu les vannes célestes par *Adad* (VI : 36 s.) et à casser ainsi, encore une fois, les mesures d'*Enlil*. C'étaient là autant de bons tours qu'il lui avait joués : aussi en riait-il sous cape, dans son coin, au cours d'une nouvelle assemblée des dieux (VI : 39-42).

19. Il y a quelque apparence qu'en la convoquant *Enlil* avait son idée : après avoir vu échouer jusque-là toutes ses tentatives de décimer les hommes et de réduire leur tumulte, il se décidait à sauter d'un bond jusqu'à l'extrême : à les *anéantir*, résolution aberrante, mais tout à fait conforme au portrait qui nous a été jusqu'ici fait de lui — impatient, emporté, irréfléchi et incapable de prévoir. Le moyen d'arriver à une fin aussi radicale : la catastrophe sans remède, ce serait *le Déluge*. Comme plus haut (§ 17) pour l'Épidémie et la Sécheresse-Famine, on avait rassemblé sous ce nom (*abûbu*, en akkadien, de sens radical inconnu ; en sumérien, on disait a.ma.ru, tout aussi obscur, et, du reste, peut-être emprunté), en y accumulant, en un seul et terrifiant superlatif et prototype, les souvenirs, nombreux sans doute dans ce pays — de multiples et imposantes traces archéologiques en témoignent —, d'énormes et dévastatrices inondations des deux fleuves, gonflés par des précipitations excessives¹. Aux yeux des anciens Mésopotamiens, c'était là, en quelque sorte, aux mains des dieux, l'Arme absolue : on pouvait échapper aux maladies, même épidémiques, et à l'inanition provoquée par le manque d'eau, mais un énorme flot, recouvrant une partie du territoire, n'y laissait rien subsister, dans une contrée aussi nivelée et sans la moindre élévation suffisante pour s'y réfugier. Voilà pourquoi *Enlil* y veut recourir, et pour tout « le pays », autrement dit, toute la terre des hommes, de façon que, pas un d'entre eux n'en réchappant, il lui soit enfin possible de retrouver le calme et le sommeil, qu'il était assez borné pour préférer momentanément à tout. Et c'est sans doute pour faire part aux dieux de sa décision, et pour leur demander, selon l'usage, leur aval, qu'il réunit la nouvelle assemblée. Mais il entend aussi prendre ses précautions et s'assurer par un serment solennel de tous que nul d'entre eux ne lui ferait obstacle, ni ne le trahirait, comme auparavant. L'état de nos sources anciennes ne nous permet d'assister qu'au début (fin de VI) et à la fin de la séance : *Enki* s'opposait au projet insensé de son souverain. Lorsque le texte est à nouveau

1. *Le plus vieux récit du Déluge*, p. 113 s. de *L'Histoire*, 31, 1981.

lisible, il rappelle à tous que, s'il avait dû inventer et produire l'Homme, c'était, à leur requête expresse, et avec leur accord unanime, pour les sauver de la disette : comment pourraient-ils, à présent, vouloir anéantir leur moyen de salut (VII : 30'-37') ? Aussi regimbe-t-il, et à prêter serment en faveur du carnage, et à s'occuper en rien de l'organiser, comme on avait dû, au moins tacitement, le lui demander, puisqu'il était l'ingénieur universel (38'-46'). Il invite seulement *Enlil* à prendre seul ses responsabilités (47' s.) et, puisqu'il en a le pouvoir, à déclencher à ses risques et périls le cataclysme (49' s.). Dans la trentaine de lignes perdues au début du VIII, nous avons, grâce au fil du récit (notamment III/III : 36 s. ; 53 s. ; VI : 44), de bonnes raisons de penser que le souverain entêté finissait par convaincre les dieux de soutenir son projet, voire (comp. III/VI : 8 s.) de jurer tous solennellement, même *Enki* (46 : 251 s. ; 48 : 186 s.), qu'ils ne s'y opposeraient point, fût-ce en avertissant, simplement, les hommes du danger qui les menaçait. D'où la « décision finale » prise par l'assemblée et l'amère réflexion, *in petto*, de l'auteur, derechef contre *Enlil* (VII : 34 s.).

20. Le Déluge pouvait dès lors se déclencher, dont le récit remplissait les trois quarts de la tablette III du texte de Kasap-Aya. Dans la première partie, *Enki/Éa*, qui, faute de pouvoir sauver l'humanité, est décidé à en préserver au moins l'avenir, en épargnant son fidèle Supersage, a conçu pour lui un programme de salut et il va le lui révéler. Mais, fidèle à son serment, même prêté contre son gré, il ne peut ni trahir ni desservir directement et formellement le dessein d'*Enlil* : comme il l'avait peut-être fait au moins une fois déjà (II/III : 8 et 10), il communique donc à son protégé l'annonce du désastre en lui envoyant un songe prémonitoire ; et lorsque Supersage lui en demandera l'explication, toujours pour éviter de faillir à sa parole donnée en « parlant à un homme », il va s'adresser à la texture de roseaux qui, dans l'architecture du temps et du pays, constituait la clôture et paroi de la « maison » où se tient son fidèle (III/I : 21). Il lui prescrit ainsi, obliquement, mais clairement, de tout abandonner pour se faire un bateau, dont il lui expliquerait la fabrique (22-33), lui promettant de lui procurer d'abondance les provisions nécessaires au voyage (34 s.). De même ne trahit-il point la date du cataclysme : la clepsydre¹ qu'il remplit en conséquence s'en chargera et marquera le moment fatal (36 s.). Avant de se lancer dans son entreprise, qui ne saurait manquer de faire jaser ou d'inquiéter, Supersage expliquera autour de lui qu'à la suite d'une fâcherie entre

1. Sur la clepsydre babylonienne, voir le *Dictionnaire archéologique des techniques*, I, p. 287.

Enlil et son propre dieu protecteur, *Enki*, il a décidé de partir rejoindre ce dernier en son Apsû : d'où le besoin d'une embarcation pour gagner cette étendue d'eau (39-50).

Commencent donc la construction (III/II : 9 s.)¹ et le chargement du bateau (30-38 ; 41). Avant le départ, et bien qu'il n'ait guère le cœur à festoyer (45-47), Supersage invite ses sujets à un dernier banquet (39 s. ; 42 s.), réjouissance ultime avant l'arrivée de leur noir destin, dont ils ne se doutent pas.

C'est alors que s'annonce l'arrivée de la catastrophe : par les signes avant-coureurs de la pluie et de l'orage (49) ; et Supersage de s'enfermer en hâte, avec ses passagers, dans le bateau que libère aussitôt l'ouragan (50-55). Suit la description de la formidable tourmente et de ses effets dévastateurs (III : 5-20). Les dieux en personne en sont épouvantés (23 s. ; comp. 20 : 182 s.), *Enki* tout le premier, qui se désole de voir son œuvre ainsi saccagée (25 s.). Celle qui se lamente plus fort que les autres, c'est la Déesse-mère des hommes : elle ne se pardonne pas d'avoir consenti à un tel malheur, en se laissant influencer par la rouerie d'*Enlil* au cours de l'assemblée décisive (29-47). Elle se résout à chercher, comme les autres dieux, refuge au ciel, chez *Anu* (48 s.). Et là, elle prolonge ses regrets et ses plaintes (IV : 4-14), à quoi se joignent les autres dieux (15 ; comp. déjà III : 30), d'autant plus aisément que le texte trahit avec discrétion le triste état dans lequel les a laissés la disparition de leurs fournisseurs : ils n'ont plus de quoi manger ni boire (15-23). Et pourtant, une fois déclenché, le Déluge continue : il va durer sept jours et sept nuits (24 s.), chiffre mythique et grandiose d'une sorte de superlatif de qualité plus que de quantité.

21. Une nouvelle cassure de la tablette de Kasap-Aya, sur quelque cinquante lignes, nous dérobe la fin de la tourmente et le comportement du Supersage pour s'assurer que, les eaux asséchées peu à peu (comp. 20 : 216), la terre a commencé de réapparaître, non moins que la désignation de l'endroit où le bateau fait à la fin relâche — tous détails que nous fournissent, au moins à leur manière, les textes parallèles. À la ligne 30 de la colonne VI, le rescapé a débarqué et vidé son bateau : son premier soin est de reprendre son rôle natif et essentiel, en tant qu'homme, de pourvoyeur alimentaire des dieux (31-36), desquels on nous a justement précisé qu'ils étaient épuisés de famine (IV : 15-23) : aussi se précipitent-ils, « comme des mouches », sur le repas qu'il leur sert (V : 35).

Sonne alors l'heure des règlements de comptes. *Nintu* déclare carrément qu'*Enlil*, après avoir, de sang-froid, anéanti les hommes, n'aurait pas dû prendre part au festin, puisqu'il s'était, en somme,

1. Dans le *Poème*, les détails manquent pour se figurer le bateau. En 48, il fait l'effet d'un cube creux, fermé de toutes parts, et ses divisions intérieures évoquent l'image d'un univers compartimenté et comme préparé pour un rangement. Voir *L'Histoire*, 94, 1986, p. 79 s. : *La première Arche de Noé*.

privé de leurs services ; et elle associe à ses reproches tous les dieux, dans la mesure où ils l'ont soutenu (37-45). Ce qui suit fait l'effet d'un épisode étiologique : on dirait que l'auteur avait en tête d'expliquer pourquoi une image, une statue, sans doute alors fameuse dans le pays, de la déesse, s'ornait d'un collier de perles de lazulite taillées en forme de « mouches » — modèle alors connu¹ : après ce Déluge qui avait fait périr les hommes, ses enfants, « comme des mouches » (III/III : 19, 45), les dieux aussi se sont jetés « comme des mouches » sur le repas final (VI : 35 ; il y aurait là une insistance dont le ressort nous échappe), elle aurait promis de garder toujours à son cou cette parure qu'*Anu* lui avait faite, ou offerte (?) (aussi 48 : 163), et ce, « pour ne jamais perdre mémoire de ces funestes jours » — sous-entendu, faire en sorte qu'une pareille horreur ne se reproduise jamais.

On dirait qu'en consommant le repas préparé par Supersage, les dieux, pressés de calmer leur fringale, n'auraient point pris conscience qu'un homme, au moins, avait donc échappé à l'anéantissement. *Enlil* s'en avise alors tout à coup et, d'intelligence décidément courte, inconscient qu'un tel survivant lui avait, après tout, permis de s'alimenter à nouveau, entre en fureur : on avait donc, encore un coup, contrevenu à ses ordres formels et manqué au serment qu'il avait fait prêter (VI : 5-10) ! Et *Anu* de répondre que seul *Enki* était capable d'une telle prouesse (11-15), ce qui n'a rien, sans doute, d'une délation, voire d'un blâme, mais constitue plutôt un témoignage d'admiration en même temps qu'un hommage rendu à l'intelligence véritablement supérieure d'*Enki*. L'occasion est ainsi offerte à celui-ci de se justifier. Si le détail de son apologie est en partie perdu, du moins perçoit-on qu'il reprochait à *Enlil*, plus que son inconscience, son injustice, en plaquant contre les châtiments de masse et donc contre la responsabilité collective (16-25) : trait remarquable et qui doit refléter une situation précise à laquelle pensaient ses auteurs, mais que nous ne pouvons guère imaginer. Du moins devons-nous confesser que, ni par lui-même, ni par ses présupposés ou ses suites, un tel trait n'a laissé de traces ailleurs, au moins dans notre documentation, surtout de cette époque...

La suite manque. Peut-être une discussion s'y ouvrirait-elle touchant le propre motif de la hargne d'*Enlil* contre les humains : leur trop grand nombre et leur trop fort tintamarre. Si bien que les auteurs de ces hommes, *Enki* et *Nintu*, étaient invités à proposer aux dieux une solution à ce problème toujours brûlant (41-44). Jamais pris au dépourvu, *Enki* en fournit deux, cumulatives.

1. Des pendeloques d'or, en forme de « mouches », sont enregistrées dans l'inventaire des bijoux d'une déesse, vers 1400 (*Revue d'Assyriologie*, 43, 1949, p. 168 s. : 315 ; et 170 : 337 ; aussi p. 16 c). Dans III/IV : 7, le terme de « mouchérons » (*kulilu*) se rapporte à une tout autre espèce entomologique que les « mouches » (*zumbu/subbu*).

D'abord, il conseille à la Mère des hommes, de qui avaient dépendu leur formation et leur naissance et de qui relevait donc toute transformation de leur nature et de leur sort, de leur donner pour destin la mort (45-48) — ce qui s'entend évidemment — puisque, le meurtre de *Wê* et les effets de l'Épidémie, de la Disette et du Déluge l'avaient prouvé, le trépas n'était pas un fait nouveau dans le monde, même des hommes — de la mort *naturelle* survenant au bout d'un certain nombre d'années. Il y a en effet des chances que l'on ait imaginé les premiers hommes doués d'une capacité de vie beaucoup plus longue (voir XII, § 52). Il s'agit donc de l'échéance de la belle mort, naturelle, normale, telle qu'on l'affrontait, de mémoire d'homme, au bout d'un nombre d'années relativement restreint. Après quoi, prenant les choses par l'autre bout, *Enki/Éa* préconise également une limitation des naissances : et par l'infécondité d'un certain nombre de femmes (infirmité qu'*Enki et Ninmah* — 7 : 72 s. — expliquait tout autrement : VIII, § 22) ; et par la mortalité infantile ; et par une institution religieuse qui (nous le savons d'autre part) interdisait à certaines femmes vouées aux dieux d'avoir des enfants (VII : 1-8) — autant de traits évidemment étiologiques, pour rendre compte de ces phénomènes énigmatiques et malaisés à admettre.

Dommage qu'il ne nous soit rien resté de la quarantaine de vers qui suivaient : seule subsiste la conclusion de l'adresse terminale (VIII : 9-19) : au bout du compte, le Déluge, pourtant présenté tout au long du poème comme une tragédie, une sottise et un crime d'*Enlil*, a donc tourné à « la gloire » du « souverain des grands-dieux » — tel est son titre ici, un peu partout (comp. I/1 : 43-46, etc.) : parce que, grâce aux interventions d'*Enki/Éa*, un tel événement, qui eût pu se révéler irrémédiablement catastrophique, a permis de parachever, en quelque sorte, la nature et le destin des hommes tels qu'ils avaient été mis au point par le même *Enki*. Le Déluge achevé, le temps des gestations était fini et l'ère historique pouvait s'ouvrir, puisque tous les acteurs, en leur costume définitif, étaient en état de jouer la longue pièce de notre propre histoire.

22. Si l'on ne tient pas compte de la répartition matérielle du texte de ce poème en lignes, colonnes et tablettes, ni de l'orthographe, ou même de la langue, obligatoirement évoluées avec le temps ; et si, dans l'ignorance où nous sommes de ce que pouvaient exactement recéler les lacunes du plus vieux témoin, on fait recours aux parallèles dûment attestés, il n'y a en vérité pas grand-chose à tirer des fragments d'« éditions » plus récentes a-k (et encore moins des plus petites bribes...), mis à part l'hypothétique lumière qu'ils peuvent projeter sur tel ou tel épisode perdu dans les plus vieux exemplaires. Du moins nous est-il clair, à ce que nous en conservons, que ces diverses copies ou « éditions » paléo- et médio-

babyloniennes, néo-assyriennes et néo-babyloniennes ne différaient substantiellement en rien de la plus vieille, dont elles paraissent bien suivre pas à pas le canevas et le développement. Le plus souvent, leurs rédacteurs ont cédé au goût des redites, des précisions, des redondances, des rajouts, des développements secondaires, volontiers emphatiques et qui nous mènent loin de la sobriété et du relatif dépouillement du texte le plus ancien. Ces additions et modifications ont leur intérêt, certes, et il serait fructueux de les souligner et analyser toutes, en supputant les raisons de chacune. Mais une telle étude outrepasserait trop les bornes et surtout le propos du présent ouvrage. Mieux vaut donc en choisir seulement deux ou trois exemples suggestifs.

Là où *Atrahasis* demandait simplement à *Enki* (I/1 : 370) :

*« Combien de temps [cette Épidémie durera-t-elle (?) ?]
Nous imposera-t-on jusqu'à[u bout] cette Peste ? »*

e IV : 23-28 amplifie :

*« Les hommes se plaignent, seigneur Éa :
[Le mal] venu de vous consume la terre ! —
Seigneur Éa, les gens murmurent :
[Le mal] venu des dieux consume la terre !
Puisque vous nous avez créés,
[Éloign]ez donc de nous
Maladies, Fièvres, Épidémies et Pestilences ! »*

Lorsque, à la suite d'*Enlil*, les dieux décident qu'il y aura lieu de surveiller de près le régime renforcé de la Sécheresse, le texte paléo-babylonien ne met en avant que les deux parties du monde intéressées : ciel et terre (III/IV : 15' s. et 11) ; mais h embrasse l'univers entier : au ciel, gardé par les mêmes *Anu* et *Adad*, et à la terre, qu'il soustrait à *Enlil* pour la confier à *Sîn* et *Nergal*, il ajoute la mer, qu'il remet... à « Éa et ses monstres » (rev. 4-7, avec la quadruple répétition 8-11 ; rev. II : 2-5 ; 9-12 et 31-35) : supplément inutile, puisque la mer n'a pas grand-chose à faire avec la sécheresse ; et même contraire à l'esprit du texte génuin, lequel écartait avec soin de cette surveillance *Enki/Éa*, plus ou moins soupçonné par *Enlil* de déloyauté. L'arrivée du Déluge, qui ne prend que trois lignes dans le manuscrit de Kasap-Aya (III/II : 48-50), en occupe au moins dix dans i, rev. 3 s. Et ainsi de suite...

23. Il faut pourtant s'arrêter un instant sur les quatre récits particuliers du Déluge (46-49). Le plus malaisé à exploiter, c'est celui de Ras Shamra (47), dont il ne reste, à la vérité, pas grand-chose.

Du moins sa dépendance du *Supersage* est-elle avérée, non seulement par l'épisode du « serment des dieux » (9-11) et de la « palissade de roseaux » (12-14), mais par le propre nom du héros, curieusement « surakkadisé », si l'on peut dire, par l'addition de la désinence du nominatif *-um* (*AtramḥasisUM*) au vocable d'*Atra(m)-ḥasīs*, lequel, de par sa signification et sa présentation grammaticale, n'en devait pas comporter — barbarisme véniel dans un pays où l'akkadien n'était point la langue courante.

24. Le *Récit en sumérien* (46) tient de près, lui aussi, non seulement à celui du *Supersage*, mais à l'histoire entière qui y est racontée : il donne à l'évidence comme elle le premier rôle, dans la création et le souci des hommes, au couple *Enki-Nintu* (39 ; 90 ? 140 ; 142) ; il rappelle les « larmes » de la déesse à l'idée du Déluge (140) et montre *Enki* cherchant à tourner son serment (142-144) ; il évoque sa communication du message par songe (149) et l'épisode de la « paroi », non moins que le propos radicalement annihilateur que, les dieux le voulant, doit réaliser le Déluge (156-160) ; ce dernier y dure également « sept jours et sept nuits » (203), et, sitôt achevé, le premier soin de son héros est d'offrir un repas aux dieux (201-211) ; il garde enfin des traces de la dispute finale entre *Enlil* et *Enki* (251 s.), avant le nouveau départ de l'humanité et du monde (253). Ce lien est parfois si strict qu'il a provoqué comme des gauchissements : le morceau dans lequel, le Déluge apaisé, son héros, pour quitter le bateau, « y pratique une ouverture » (207), par laquelle « *Utu*-le-preux en éclaire tout l'intérieur » (208), n'est, à l'évidence, qu'une démarque maladroite du passage du poème où *Enki*, pour que le navire à fabriquer soit hermétiquement clos et donc insubmersible, prescrit à *Supersage* de le « toiturer », autrement dit de le fermer aussi par en haut, « afin que *Šamaš* (*Utu*) n'en voie pas l'intérieur » : que même la lumière du jour n'y pénètre pas...

La dépendance, pourtant, n'est pas totale, et nous relevons ici plus d'un trait que le poème paraît ignorer. Ne parlons pas, la chose va de soi, d'épisodes comme le sort ultérieur du rescapé, immortalisé et relégué aux franges du monde (254-260) : il y a quelque chance que de telles péripéties aient trouvé place dans la partie perdue du vieil *Atramḥasīs*. En revanche, ce qu'on n'y trouve point, c'est l'identité et le nom propre du même héros, *Ziusudra*, roi (145 ; 152 ; 207 ; 209 ; 254 ; 258 ; et, pour ce nom, voir ci-dessus § 17), pas davantage que la mention implicite de la ville où il régnait quand s'est déclenché le Cataclysme : Šurūppak, la dernière des cinq « capitales successives » du pays, *alias* du monde (93-97), antérieures au Déluge et dont l'énumération, également ignorée du poème, reproduisait une tradition enregistrée ailleurs, et en particulier dans la partie « antédiluvienne » de la fameuse *Liste royale*

sumérienne¹. Dans notre *Récit*, cette énumération clôtüre un tableau du développement culturel et politique des hommes (simples agglomérations, tout d'abord, avec leurs sanctuaires : 30-43 ; puis institution du pouvoir royal et des cités capitales : 89-94), dont il n'y a pas la moindre trace dans le poème, mais qui rappelle d'autres mythes, et notamment 44 : 8 s., ainsi que 28 : XII, § 5. Du reste, l'anthropogonie que paraît avoir relatée notre récit, et surtout sa zoogonie (48-50), n'ont rien de commun avec le *Poème*, lequel voit les choses tout autrement ; mais elles se font l'écho de traditions différentes, comme celles que nous ont rapportées 31, 38 ss.

Le *Récit en sumérien*, s'il couvre la même trajectoire que le *Poème* : depuis avant l'existence de l'Homme jusqu'à la fin du Déluge, disposait donc d'autres sources, qu'il aura utilisées en même temps que le texte du *Supersage*. Car l'antériorité de ce dernier est plus que probable : la tablette en sumérien (dont les duplicats sont plus tardifs), unique, comme telle, jusqu'ici, est très probablement des derniers temps de l'époque paléo-babylonienne (Th. Jacobsen, dans son article cité plus haut, § 7, la date des alentours de 1600), donc plus récente que celle de Kasap-Aya : sa langue est maladroite, loin du sumérien classique, avec bien des bavures linguistiques ; et, d'un autre côté, si le terme a.ma.ru (ci-dessus, § 19) est connu dans l'ancienne littérature sumérienne (déjà dans le *Cylindre A* de Gudea, v.g. IV : 18 ; et comp. 20 : 82 ; 114, etc. ; 21 : 72 s. ; 141, etc.) pour marquer un phénomène météorologique redoutable et qui sert, comme les tempêtes, d'arme aux dieux, on n'a jamais encore trouvé trace, dans la tradition mythologique en sumérien avant le premier tiers du II^e millénaire, d'une allusion, si minime soit-elle, au Déluge tel qu'il est pris et présenté dans notre *Poème* — catastrophe universelle qui ouvre les temps historiques. Dans l'état actuel de nos connaissances, il y a donc de fortes probabilités que la première é narration cohérente du Cataclysme, sa première mise en œuvre dans le contexte « explicatif » d'une mythologie des origines et de la plus vieille « histoire » de l'humanité, ait été le fait des auteurs d'*Atrahasis* — assez rapidement propagées et utilisées ensuite pour inspirer, voire, par places, dicter des synthèses analogues, à commencer par *Enki et Nimmah* 7 (voir VIII, § 20), et le *Récit en sumérien*². Tous comptes faits, on pourrait donc tenir ces derniers, chacun dans son propos, pour des « versions » différentes, plutôt que de simples « rééditions » du *Mythe d'Atrahasis*. Mais, pour le décider à coup sûr, on serait plus à l'aise s'il se trouvait, du *Récit en sumérien* tout au moins, un manuscrit à la fois mieux conservé et rédigé dans une langue plus accessible en toutes ses nuances.

1. Ci-dessus, p. 523, n. 1.

2. Non moins, apparemment, que 44 (XII, § 51 s.).

25. Le *Récit du Déluge dans l'Épopée ninivite de Gilgameš* 48 est pratiquement complet, sur pas loin de 200 lignes, et tout à fait limpide : aussi sa dépendance du poème n'en est-elle à la fois que plus évidente et mieux assurée. Son auteur (voir p. 271, n. 1), lui aussi, y a glissé des traits originaux : comme dans le *Récit en sumérien*, il fait de Šuruppak le « point de départ » du Déluge (11-14 ; légère distorsion de la tradition antérieure, pour laquelle ce n'était que la ville où régnait Supersage au moment où « les dieux avaient décidé le Déluge ») ; il donne au héros — qu'il appelle, on l'a vu, Uta-napištu (8 ; 193 ; § 17), mais en lui gardant une fois le qualificatif de « Supersage » (187) — sa qualité de roi (de cette ville), et cite même le nom, connu par la *Liste royale sumérienne*, de son père et prédécesseur, Ubar-Tutu (23). D'autres épisodes qu'il rapporte peuvent — ou non — avoir figuré dans la version intégrale de l'*Atrahasis* originel, et l'on ne saurait donc les imputer avec quelque assurance à l'auteur du *Gilgameš ninivite* ou à d'autres sources : par exemple, l'identité de la montagne première émergée et où accoste le bateau après la tourmente (139-144), le mont Nišir ou Nimuš (connu par ailleurs, c'était un sommet du Nord-Est du pays vraisemblablement le pic aujourd'hui appelé Pir Omar Gudrun, de près de 3 000 mètres, à environ 90 kilomètres à l'est de Kerkuk) ; le stratagème, sans doute emprunté à la pratique des vieux navigateurs hauturiers, et qui consistait à lâcher des oiseaux pour s'enquérir si la terre était proche (145-154) ; et enfin la scène où les dieux accordaient l'immortalité au rescapé de la catastrophe et le transféraient loin des humains, au bout du monde, en un lieu dont le nom : « l'Embouchure-des-fleuves », évoquait toute une cosmographie et une cosmologie mythiques (188-196), un peu comme le Dilmun final de 46 : 261 (voir VIII, § 2). Soit dit par parenthèse, quoi qu'il en soit du *Poème d'Atrahasis*, dont le texte ici lacunaire garde son secret, ce transfert loin du monde du survivant du Déluge et de sa femme, dès la descente du bateau, semble laisser en suspens le problème de la repopulation de la terre, le propre but d'*Enki* lorsqu'il voulait sauver Supersage...

Il est arrivé au narrateur de *Gilgameš* d'abrégé : par exemple, son tableau des réactions des dieux devant le carnage (113-126 ; noter pourtant la comparaison, apparemment nouvelle et carrément méprisante, des dieux avec des « chiens », en 115) n'est pas aussi nourri que le passage parallèle d'*Atrahasis* (III/III : 23-IV : 23 ; ici, et bien que la description ne soit guère à leur gloire, les dieux sont, plus respectueusement, comparés à des « moutons » : IV : 19). D'autre part, mais ce n'est pas sans raison, et il y faudra revenir (§ 28), la discussion entre les dieux, une fois le Déluge achevé (*Poème*, III/VI : 41-VII : 9), ne débouche pas, ici (162-187) — et c'était inutile ! —, sur une nouvelle organisation de l'existence humaine.

Mais, beaucoup plus volontiers, il introduit des redondances et de l'emphase. Là où le poème écrit, seulement (III/1 : 20 s.) :

« Paroi! Écoute-moi bien!
Retiens tout ce que je dis, palissade! »,

il développe (21 s.; et comp. mot pour mot a 1 : 15 s.) :

« Palissade! Ô palissade! Paroi! paroi!
Écoute, palissade! Rappelle-toi, paroi! »;

et des fioritures comme les énumérations, numériques ou non, de 141-144, d'une part, et de 182-185, de l'autre, ont peu de chances d'avoir figuré dans le sobre et discret *Poème*.

Fréquemment, aussi, l'auteur du *Gilgameš ninivite* ajoute, et, semble-t-il, de son cru, des précisions et des détails nouveaux : la planification du bateau, qui occupe huit vers dans le poème (III/1 : 25-33), en fait plus de vingt dans *Gilgameš* (48-69), avec cotes et chiffres ! On notera qu'en dressant ce tableau, l'auteur, pourtant, devait avoir sous les yeux, ou en mémoire, le texte du *Poème*, puisqu'il en reproduit mot pour mot quatre vers (III/III : 10-14 dans 50-51 et 54-55). Il n'en avait, du reste, pas la seule partie finale : le récit du Déluge, mais l'œuvre entière ; aussi lui est-il arrivé de citer, également *verbatim*, des passages du tout début : la liste des responsables du Déluge, qu'il avance en 15-18, recopie, non sans quelque maladresse, l'énumération des « patrons » des *Igigu* dans le poème (I/1 : 7-10 et 11). Il lui arrive encore de remanier les données qu'il emprunte au *Supersage*. Ainsi, dans le texte de ce dernier, *Enki* rassure le héros en lui promettant de lui procurer en abondance des provisions de chasse et de pêche : « Oiseaux à profusion et poissons par corbeilles » (III/1 : 35) — évidemment pour suppléer aux produits agricoles, diminués par la Sécheresse précédente, et dont la préparation est, de toute manière, interrompue par la fabrique du vaisseau. L'auteur de la *version ninivite* a transposé la péricope : d'abord, il la met sur la bouche de Supersage, lequel, en annonçant son départ, veut rassurer ses concitoyens et leur promet donc « oiseaux à profusion et poissons par corbeilles » (43 s.), mais qu'*Enlil* leur procurera après son départ. De même attribue-t-il à *Šamaš* le rôle, qui revenait à *Enki* dans le *Poème*, de notifier le moment de l'irruption du Cataclysme (86) — et ce signal, ajoute-t-il, il le donnera sous la forme d'un véritable *portentum*, événement extraordinaire servant de présage, comme on en était tant fêtu en Mésopotamie, en « faisant choir des petits-pains et des averses de grains-de-froment » (86 s. et

90)¹ : c'est en accord avec tout le reste de l'*Épopée de Gilgameš*, dans laquelle *Šamaš*, protecteur du héros, joue un rôle de premier plan.

Tous comptes faits, le *Récit du Déluge dans Gilgameš* n'est donc guère qu'une réédition, à la fois complète, revue et enrichie, de celui du *Supersage*.

26. Reste le *Récit de Bérose* 49 : il est dans la même ligne. Certes, ce n'est qu'un résumé, même dans sa version longue (a), mais les jalons essentiels du *Poème* et de *Gilgameš*, parfaitement reconnaissables, y constituent toujours la propre trame de l'exposé : l'avertissement onirique ; le bateau à construire, avec son équipage et sa cargaison ; la fausse annonce du « départ chez les dieux », faite aux concitoyens ; l'épisode des oiseaux exploratoires, trois à la suite, comme dans *Gilgameš* ; le débarquement et le « sacrifice » aux dieux ; puis, à la fin, l'« enlèvement » du héros chez les Immortels. Les détails nouveaux, ou bien semblent allogènes, ou relèvent du développement, et vers le grandiose, et vers la précision, propre à la littérature d'imagination. Parmi les premiers, il faut compter le nom du héros : Xisouthros (Polyhistor) et Sisithros (Abydène), qui rend le Ziusudra du *Récit en sumérien* (145 s.). La mention de Sippar, au lieu de Šuruppak, est imputable au fait que ce dernier toponyme était, à l'époque hellénistique, complètement sorti de la mémoire collective, avec le souvenir de la ville qu'il désignait, tandis que Sippar (quatrième capitale antédiluvienne, juste avant Šuruppak ; voir le *Récit en sumérien* 46 : 96, et ci-dessus, § 24) est encore mentionnée dans Ptolémée (V, 18, 7), près de deux siècles après notre ère. Parmi les autres, on peut citer les mensurations extravagantes du navire, d'un côté, et, de l'autre, la localisation de ses reliques subsistantes, transférée au nord du pays, en Arménie, où les sommets des montagnes étaient notoirement plus élevés que le Nišir (et devaient donc avoir émergé les premiers), et l'indication de l'usage apotropeen que l'on faisait toujours de son asphalte (Polyhistor), ou de ses éclats de bois (Abydène). C'est peut-être à ce même besoin de matérialisation des récits légendaires qu'il faut imputer la notification de la date précise — selon le comput alors en usage — de l'arrivée du Déluge : « le 15 mai ». Alors que l'« ensevelissement des écritures », autrement dit de tout ce qu'il existait de savoir accumulé et fixé, pour assurer la continuité culturelle, n'est qu'une variante de l'embarquement des techniciens (*Gilgameš* : 85 ; mais aussi k : 8) — variante non dénuée de piquant

1. Le passage entier semble devoir son origine à une de ces assonances tant prisées dans le pays (*Mésopotamie*, p. 113 s., et ci-dessus, § 15) : les répondants sumériens des termes ici marqués en akkadien (*kukku* : « petits-pains » et *kibtu* : « grains-de-froment »), sont quasi homophones : *gug* et *gig*.

puisqu'elle renvoie sans doute à des trouvailles de tablettes et de trésors.

27. Mais si, tant *Gilgameš XI* que *Bérose* — pour ne mettre en avant que ces deux documents, plus complets et plus clairs — n'ont fait, au bout du compte, que reprendre et développer le récit du Déluge tel qu'il figurait dans le poème d'*Atrahasis* et si, par eux peut-être, ce mythe a pu, en somme, se frayer un chemin plus loin encore — en entrant, par exemple, dans la tradition biblique¹ —, il y est incomplet et, partant, ou mal, ou très imparfaitement intelligible : il en manque les raisons profondes, les motivations originelles, qui lui confèrent son véritable sens, et que le *Supersage* est seul à fournir. Parce que son Déluge n'est que le dernier acte d'une longue histoire cohérente et, à sa manière, rationnelle. Dans *Gilgameš*, et plus encore dans *Bérose*, ce cataclysme apparaît tout à fait sans raison, pur accident, pur événement casuel, ou alors résultat d'une décision arbitraire des dieux : « l'envie leur prit de le provoquer » (*Gilgameš* : 14). Dans *Bérose*, il paraît même devenu un événement en soi, qu'on n'a pas plus à motiver que n'importe quel autre fait historique. Dans *Gilgameš*, l'auteur en connaissait certainement la raison d'être, mais, tout à son but de répondre seulement aux questions de son héros concernant la manière dont Uta-napišti avait obtenu l'immortalité, il n'avait pas à nous la révéler : il lui suffisait d'aligner la suite des épisodes qui avaient valu la vie sans fin à ce personnage. Voilà pourquoi l'auteur a écarté de son é narration tout ce qui pouvait rappeler la perspective véritable du récit : ainsi, dans la discussion finale des dieux (172 ss.), n'a-t-il soufflé mot de ce qui, dans le *Supersage*, intéressait les nouvelles conditions de l'existence humaine : ni les origines ni les avatars de l'humanité — même s'il en était dûment informé d'autre part — n'avaient de place dans l'horizon de son épopée...

28. Dans son état d'origine, le Déluge n'est qu'un des mythes rassemblés ou mis au point par les auteurs d'*Atrahasis* pour constituer ce qu'ils voulaient être une explication des origines des hommes, du sens de leur existence, de leurs obligations natives envers le monde surnaturel, ainsi que des rapports ambigus que ce dernier, dès l'origine, entretenait avec eux : attendant de leur travail une existence fournie de tous biens et tranquille ; mais, simultanément, comme jaloux de leurs réussites et, dans la crainte qu'elle leur portât préjudice, enclins à les empêcher de trop prospérer, à les combattre par des épreuves collectives : épidémies, famines, inondations ; et finissant par ne les accepter qu'après leur avoir imposé des conditions restrictives de reproduction et de durée de vie — ces mêmes conditions qui sont toujours les nôtres de mémoire

1. Sur les rapports avec le Déluge biblique, voir l'article cité p. 588, n. 1.

d'homme. De toutes ces données factuelles et de soi énigmatiques pour des esprits encore naïfs et, en somme, tout neufs, le *Supersage*, en accord avec le système de représentations et de valeurs en vigueur de son temps, fournissait une « explication suffisante et rationnelle », grâce au seul mécanisme intellectuel à sa portée : l'« imagination calculée ». Mais les questions se trouvant devant lui nombreuses, complexes et interdépendantes, il lui fallait, pour y répondre, rassembler et enchaîner quantité de ces « créations calculées » de l'esprit : la plupart déjà courantes, sans doute, et depuis fort longtemps, mais quelques-unes, vraisemblablement, ou adaptées, ou carrément élaborées à l'occasion : par exemple la très subtile explication de la nature de l'Homme et de son destin à travers son double nom (§ 15), chef-d'œuvre d'intelligence pénétrante, tout à fait dans la « logique » et la « dialectique » que les vieux lettrés du pays avaient tirées, entre autres, de leur propre système graphique¹.

Les auteurs de ce grand œuvre les ont donc réunies, remaniées et accommodées en une vaste *synthèse mythologique* qui, même si sa présentation littéraire, sa langue sobre, son style grave et, à la fois, noble et discret, mais sans lyrisme et sans feu, ne nous séduisent plus guère, devrait pourtant forcer notre admiration par l'ampleur et la profondeur de ses vues, l'intelligence de ses « démonstrations » et de ses analyses et la force de conviction avec laquelle elle ne pouvait que frapper et pénétrer ses antiques lecteurs et usagers. Ils y trouvaient, d'ailleurs, beaucoup plus de richesses que nous n'en discernons, nous autres : chacun de ces mythes répercutait en eux tant d'échos, en tous les plans de leur vie, de leur pensée et de leur cœur, que nous ne les pouvons plus bien entendre, séparés d'eux par un hiatus trois et quatre fois millénaire, et une énorme divergence culturelle. Pour n'en donner ici qu'un exemple, il est clair que, même s'ils ont l'air de vouloir le faire oublier dans leur adresse finale (III/VIII : 9-19), les auteurs ont bel et bien opposé à l'autorité brutale et de soi bornée du souverain des dieux, la compétence, la finesse, l'astuce, la pénétration d'*Enki/Éa*, seul auteur véritable de tout ce qui a quelque valeur ici-bas, à commencer par les hommes. Et qui sait quelles histoires, quelles anecdotes, quels souvenirs de leurs annales se pressaient à la mémoire de leurs vieux lecteurs, lorsqu'ils tombaient sur cet antagonisme ?

Le *Poème d'Atrahasis* est, en vérité, la plus vieille « Genèse » qui nous ait été conservée : le plus antique effort intellectuel qu'à notre connaissance aient fait les hommes pour comprendre leur propre vérité globale, le pourquoi et le comment de leur existence et le sens ultime de leur vie — pour réduire à un certain intelligible,

1. *Mésopotamie*, p. 113 s.

en accord avec leurs normes de pensée, ce qui, autrement, n'eût été que fatras et absurdité aux yeux d'un esprit encore loin de notre acquis scientifique et technique, mais qui réfléchissait et se posait des questions devant les choses. Il n'est, du reste, pas dit que la Genèse biblique elle-même, dès sa première source, yahviste, n'ait pas été inspirée, de loin, au moins dans sa trajectoire et ses grands tournants, par cette imposante construction mythologique, élaborée près de mille ans auparavant : notre Bible, aussi, part de la création de l'Homme « fermier de Dieu » et passe par le Déluge — substantiellement le même que dans *Gilgameš* et le *Supersage* — pour en arriver à notre condition traditionnelle et au commencement de notre « histoire ».

XIV

LA GLORIFICATION DE MARDUK

50. L'Épopée de la Création

1. Elle n'est pas moins impressionnante. Ses usagers la désignaient volontiers, selon leurs habitudes, par son incipit : *Enûma elîš* « Lorsque là-haut... », et l'on verra que, si les assyriologues ont traditionnellement glissé, depuis de longues années, « la création » dans le titre qu'ils lui confèrent — et que j'ai préféré garder ici — ce n'est pas sans altérer quelque peu son propos essentiel, dans lequel les origines des dieux, du monde et des hommes, qu'elle expose en effet, n'étaient qu'un présupposé, un argument, de ce qu'elle entendait avant tout démontrer : l'accession de *Marduk* à la prééminence absolue sur les dieux, le monde et les hommes.

Plus ample, en somme, que le *Supersage*, elle faisait, en tout, à peu près 1 100 vers (mais chacun quasi double de ceux du poème paléo-babylonien), canoniquement répartis par les copistes sur sept tablettes d'environ 150 chacune.

2. Elle aussi a été découverte dès les premières années de l'assyriologie, signalée d'abord, le 14 mars 1875, dans un article du *Daily Telegraph*, par le même G. Smith qui avait révélé le plus ancien connu des débris d'*Atrahasis* (XIII, § 3). Depuis, on n'a cessé d'en exhumier et identifier de nouveaux témoins, et de compléter ainsi peu à peu la teneur du texte : nous en possédons aujourd'hui une soixantaine de manuscrits, régulièrement fragmentaires, mais grâce auxquels nous avons pu reconstituer — à l'exception de deux ou trois recoins des tablettes II et V, et de quelques brefs passages épars — la suite entière de l'œuvre ; et W. G. LAMBERT et S. B. PARKER en ont reproduit le cunéiforme standardisé dans leur *Enûma elîš. The Babylonian Epic of Creation. The Cuneiform Text* (1966). Il n'y a, d'ailleurs, pas grand doute que le jour où le même W. G. Lambert sortira le gros ouvrage qu'il prépare depuis long-

temps sur les documents théo-, cosmo- et anthropogoniques de Mésopotamie, non seulement il complétera et améliorera largement les chapitres qui leur ont été consacrés ici, mais il nous fournira de l'*Épopée* un texte enfin intégral, ou de peu s'en faudra.

D'innombrables études et traductions, commentaires et apostilles ont été publiés jusqu'ici de ce monument fameux de la littérature mésopotamienne antique : marque de l'intérêt considérable qu'il a éveillé, bien au-delà du petit monde assyriologique, chez les orientalistes, les biblistes, les historiens des religions et des mentalités, et tant d'autres encore, depuis l'ouvrage déjà cité — et obsolète — de G. SMITH, *The Chaldaean Account of Genesis* (1876). Le dernier commentaire en français, de R. LABAT : *Le Poème babylonien de la Création* (1935), est encore utile, mais largement dépassé ; sa traduction, mise à jour, aux pages 36-70 des *Religions du Proche-Orient asiatique* (1970), est bien meilleure. Il m'arrive de renvoyer à un article de 1975, réimprimé en 1985 dans *Mythes et rites de Babylone* (p. 113-162), sous le titre *L'Épopée de la Création ou les Hauts Faits de Marduk et son sacre*.

3. Après avoir longtemps, sans autre preuve, fait remonter au règne de Hammurabi (1792-1750) la composition de l'*Enûma elîš*, on s'est résolu, pour de solides raisons, sur lesquelles il y aura lieu de revenir (§ 4), à en rabattre d'un demi-millénaire, et l'on est aujourd'hui d'accord avec W. G. Lambert¹ pour en fixer rédaction et publication au cours du dernier quart du II^e millénaire, plus précisément sous la dynastie d'Isin (env. 1156-1025), sans doute même sous le règne de son quatrième souverain : Nabuchodonosor I (env. 1124-1103). De fait, nos manuscrits les plus anciens, exhumés à Assur, ne sont pas antérieurs aux débuts du I^{er} millénaire ; une grande masse, un peu plus récente, avait appartenu à la Bibliothèque d'Assurbanipal (668-627), à Ninive. Mais nous en avons retrouvé sur plus d'un autre site : à Kiš, à Sippar, à Sultantepe... Même après la chute de l'Empire néo-babylonien (539), on a continué, dans le pays, de recopier ce chef-d'œuvre, demeuré si célèbre que nous le verrons résumé encore, par un philosophe néo-platonicien, vers 500 de notre ère (§ 25)!

Une autre preuve de sa renommée et de son autorité, non moins sans doute que des conditions particulières dans lesquelles il a été composé, en Mésopotamie même, c'est qu'à la différence d'autres pièces mythologiques, et en particulier du *Supersage*, tous les manuscrits et fragments que nous possédons reproduisent, à la graphie, l'orthographe et quelques mots près, exactement le même texte : il n'y a ni « versions », ni « éditions » différentes, ni même

1. W. G. LAMBERT, *The Reign of Nebukadnezzar*, I, p. 3 ss. de *The Seed of Wisdom*.

«révisions»¹. Et les lettrés assyriens qui, sous Sennacherib (704-681), semble-t-il, en avaient tiré des copies *ad usum proprium*, se sont contentés, nous verrons pourquoi (§ 24), de remplacer les noms du héros, *Marduk*, et de sa parentèle par ceux de leur « dieu national », *Assur*, et de la sienne.

Par une heureuse exception (voir aussi IX, § 3), la plupart des manuscrits de l'*Épopée* en ont matériellement respecté la métrique, isolant avec soin, sur la même ligne, les deux hémistiches qui composaient chaque vers : je me conformerai à cette disposition, en les séparant, toutefois, pour des raisons de typographie, sur deux lignes, la seconde en retrait.

Le Chaos
originel

11 *Lorsque Là-haut*

*Le ciel n'était pas encore nommé,
Et qu'ici-bas la terre-ferme*

*N'était pas appelée d'un nom,
Seuls Apsû-le-premier,*

*Leur progéniteur,
Et Mère (?)²-Tiamat,
Leur génitrice à tous,*

5 *Mélangaient ensemble
Leurs eaux :*

*Ni bancs-de-roseaux n'y étaient encore
agglomérés
Ni cannaies n'y étaient discernables.*

Naissance
des dieux

Et alors que des dieux

*Nul n'était encore apparu,
Qu'ils n'étaient ni appelés de noms
Ni lotis de destins,*

*En (Apsû-Tiamat) des dieux
Furent produits :*

10 *Laḫmu et Laḫamu apparurent
Et furent appelés de noms.*

1. Ce phénomène s'explique peut-être précisément par la date assez basse de la composition du poème et de son édition, et le caractère durable (voir § 25¹), et donc plus ou moins « définitif », au moins *de facto*, du tournant religieux qu'il entérine.

2. Le *Mummu* qui précède *Tiamat* dans le texte reçu de la ligne 4 n'est en réalité, tout au plus, qu'une épithète de celle-ci, peut-être, du reste, mal copiée (pour *ummu* : « mère » ?). On l'a souvent pris, à tort, pour une « troisième personne », apparue en même temps que la dyade originelle. L'erreur est ancienne, possiblement antérieure à Damascius (§ 25), qui en serait le premier témoin (?). Aurait-elle été favorisée par la désignation du « page » d'*Apsû*, en I : 30 s. ? Quant à l'interprétation qu'en donne Damascius (paragraphe cité) — peut-être également après d'autres, voire dans la tradition locale ? : « Le monde intelligible » —, un nom commun akkadien, *mummu*, a pu y incliner. Il signifie, en effet, quelque chose de substantiel, objet ou sujet de création, et s'utilise aussi, dans le binôme *bît mummu* : « pièce, salle au *mummu* », pour désigner de préférence une annexe du temple, où l'on réparait, et peut-être confectionnait, le matériel du culte, à commencer par les images et statues des dieux, et qui servait peut-être aussi de *scriptorium*. Voir *Chicago Assyrian Dictionary*, M/2, p. 197 s.

- Avant qu'ils fussent devenus
 Grands et forts,
 Furent produits Anšar et Kišar,
 Qui leur étaient supérieurs.
 Quand ils eurent prolongé leurs jours,
 Multiplié leurs ans,
 Anu fut leur premier-né,
 Conforme à ses parents.
- 15 Comme Anšar avait fait semblable à lui
 Anu, son rejeton,
 Anu pareillement, à sa semblance,
 Procréa (Éa-)Nudimmud.
 Or, Nudimmud, lui,
 Le futur ordonnateur (?) de ses parents,
 Était large d'entendement, sage
 Et doué d'une force immense ;
 Bien plus puissant
 Que le procréateur de son père, Anšar,
- 20 Il n'avait point d'égal,
 Comparé aux dieux ses frères.
 Ayant donc formé une bande,
 Ces dieux-frères
 Troublèrent Tiamat
 En se livrant au remue-ménage (?) :
 Bouleversant
 L'intérieur de Tiamat,
 Ils tracassèrent, par leurs ébats,
 Le dedans de l'« Habitacle-divin ».
- 25 Apsù n'arrivait pas
 À calmer leur tumulte.
 Tiamat, cependant,
 Demeurait impassible devant eux :
 Leurs agissements
 Lui étaient désagréables,
 Leur conduite, blâmable,
 Mais elle les épargnait.
 Alors, Apsù,
 Le Producteur des Grands-dieux,
- 30 Appela son Mummu
 Et lui dit :
 « Ô Mummu, toi, mon page
 Qui me contentes l'âme,
 Viens,
 Allons trouver Tiamat ! »
 Ils s'en allèrent donc

*Et, assis en présence de Tiamat,
Discoururent et discutèrent
Touchant les dieux, leurs rejetons.*

- 35 Apsû,
Ayant ouvert sa bouche,
Hausa la voix
Et dit à Tiamat :
« Leur conduite
M'est désagréable :
Le jour, je ne repose pas ;
La nuit, je ne dors pas !
Je veux réduire à rien
Et abolir leur activité,
40 Pour que soit rétabli le silence
Et que nous autres, nous dormions ! »
Tiamat,
Entendant cela,
Courroucée,
Vociféra contre son époux,
Et, s'étant montée d'elle-même,
Récrimina aigrement contre Apsû,
Parce qu'il avait insinué
Du mal en son esprit :
45 « Pourquoi, nous-mêmes
Détruirions-nous ce que nous avons
produit ?

*Leur conduite est fort désagréable ?
Patientons avec bienveillance ! »*

Mummu prit alors la parole
Pour conseiller Apsû,
Tout page qu'il était, récusant
L'avis de sa génitrice :
« Abolis donc, mon père,
Cette activité turbulente

- 50 Pour que tu reposes le jour
Et que tu dormes la nuit ! »
Apsû s'en réjouit
Et les traits-de-sa-face brillèrent,
Pour le mal qu'il avait machiné
Contre les dieux ses enfants :
Il entoura-de-son-bras
La nuque de Mummu,
Lequel s'assit sur ses genoux,
Et Apsû l'embrassa.

La crise
résolue
par Éa

- 55 Or, tout ce qu'ils avaient machiné
En leur réunion,
On le répéta
Aux dieux leurs rejets.
L'ayant appris,
Ces dieux s'agitèrent,
Puis gardèrent le silence
Et demeurèrent cois.
Supérieurement intelligent,
Expérimenté, subtil,
- 60 Éa qui comprend tout
Perça leur plan.
À l'intention d'Apsû, il combina
Et agença un projet d'ensemble :
Ayant ajusté contre lui
Son Charme auguste le plus fort,
Il le lui récita
Et, d'un philtre, le mit au repos :
Le sommeil l'envahit
Et il dormait béatement.
- 65 Quand il eut endormi Apsû,
Envahi de sommeil,
(Et) que Mummu-le-Conseiller
Fut trop hébété pour se tenir-sur-ses-gardes (?),
Éa détacha le bandeau-frontal d'Apsû
Et ôta sa couronne ;
Il confisqua son Éclat-surnaturel
Et s'en revêtit lui-même ;
Puis, l'ayant terrassé,
Il le mit-à-mort
- 70 Et enferma Mummu,
Barrant sur lui la porte.
Il établit alors sur Apsû
Son Habitatacle,
Et se saisit de Mummu
Qu'il tenait par sa laisse-de-nez.
Une fois qu'Éa eut immobilisé
Et terrassé ces malveillants,
Et remporté
Son triomphe sur ces adversaires,
- 75 Emmi ses appartements
Il se reposa dans le plus grand calme :
Il appela ce Palais Apsû,
Et l'on y marqua les Salles-de-cérémonie.
Là même, il établit

Édification
de l'Apsû

Naissance
de Marduk

Sa Chambre-nuptiale,
 Où Éa, avec Damkina, son épouse,
 Siégèrent en majesté.
 Dans ce Sanctuaire-aux-Destins,
 Cette Chapelle-aux-Sorts,
 80 Fut procréé le plus intelligent,
 Le Sage des dieux, le Seigneur :
 Au milieu de l'Apsû,
 Marduk fut mis au monde —
 Au milieu du saint-Apsû,
 Marduk fut mis au monde.
 Le mit au monde
 Éa, son père,
 Et accoucha de lui
 Sa mère, Damkina.
 85 Il ne téta jamais
 Que mamelles divines :
 La nourrice qui l'élevait
 Le fit s'emplit d'une vitalité formidable.
 Sa nature était débordante ;
 Son regard, fulgurant ;
 Il était homme-fait de naissance,
 En pleine force dès l'origine.
 En le voyant, Anu,
 Le progéniteur de son père,
 90 S'égout, s'éclaira
 Et eut le cœur plein d'aise.
 Quand il l'eut détaillé :
 « Sa divinité est tout autre (, dit-il) !
 Il est bien plus sublime :
 Il les dépasse en tout !
 Ses formes sont inouïes,
 Admirables :
 Impossibles à imaginer,
 Insupportables à regarder.
 95 Quatre sont ses yeux,
 Et quatre ses oreilles.
 Lorsqu'il remue les lèvres,
 Le Feu flamboie !
 Quatre oreilles
 Lui ont poussé,
 Et ses yeux, en pareil nombre,
 Inspectent l'Univers !
 C'est le plus haut des dieux,
 Suréminent par sa stature :

- 100 *Sa membrure est grandiose*
 — *Il est Suréminent de naissance !*
Mon enfant est un Utu (-Soleil) !
Mon enfant est un Utu (-Soleil) !
Mon enfant est un Soleil :
 Le vrai Soleil des dieux !
Il est enveloppé de l'Éclat-surnaturel de dix-dieux,
 Il en est sublimement couronné (?),
Et cinquante Rayonnements terrifiques
 Sont accumulés sur lui ! »
- 105 *Anu produisit alors et mit-au-jour*
 Les Quatre-Vents
Qu'il offrit à Marduk :
 « *Afin que mon enfant s'en amuse ! »*
Et Marduk fabriqua la Poussière
 Qu'il fit emporter par la Tempête ;
Et, ayant provoqué la Houle,
 Il troubla Tiamat.
Ainsi troublée, Tiamat
 Nuit et jour s'agitait,
- 110 *Et ses dieux, sans relâche,*
 Supportaient les coups-de-vent (?).
Ayant donc machiné
 Du mal en leur esprit,
Eux-mêmes s'adressèrent
 À Tiamat, leur Mère :
 « *Lorsqu'on a mis-à-mort*
 Apsû, ton Époux,
 Tu ne l'as pas assisté,
 Tu es restée muette !
- 115 *Et maintenant, Anu ayant produit*
 Ces Quatre-Vents terribles,
Ton intérieur est grandement troublé
 Et nous ne dormons plus !
Apsû, ton Époux,
 N'est plus en toi,
Ni Mummu, qui fut enchaîné :
 Tu demeures donc seule !
 [N'es]-tu [pas] notre [Mè]re ?
 Et te voici agitée, en grand trouble !
- 120 *[Et nous], qui ne reposons pas,*
 Tu ne nous aimes donc plus ?
[Sur] nos [c]ouches (?)
 Nos yeux se sont taris !
 [Ôt]-je-nous ce joug-sans-relâche,

Tiamat se
prépare à
la guerre

- Pour que nous, nous dormions!
 [Mets-toi de]bout [contre eux (?)],
 Tire vengeance d'eux!
 [Réduis-les à néant (?)]
 Et fais-en des fantômes!»
- 125 Lorsque Tiamat [(l')entendit],
 Ce discours lui agréa :
 « [Puisque vo]us-mêmes l'avez décidé ensemble,
 Fabriquons des tempêtes!»
 Or, d'autres dieux
 [Étaient venus] là-dedans,
 [Qui a]vaient aussi conçu [du mal]
 Contre les dieux leur progéniture!
 Dressés [en cer]cle
 Au près de Tiamat,
- 130 [Furi]bonds, complotant sans relâche,
 Nuit et jour,
 [Se p]oussant au combat,
 Trépignants, enragés,
 Ils tinrent un conseil
 Pour machiner la guerre.
 La Mère-Abîme,
 Qui avait tout formé,
 S'accumula des Armes irrésistibles :
 Elle mit-au-monde des Dragons-géants,
- 135 Aux dents [point]ues,
 Aux crocs (?) impitoyables,
 Dont elle emplit le corps
 De venin en guise de sang;
 Et des Léviathans féroces,
 Qu'elle revêtit d'épouvante,
 Et chargea d'Éclat-surnaturel,
 Les assimi[lant] ainsi à des dieux :
 « Qui les voit
 Tombe en défaillance!
- 140 Et qu'une fois lancés (dit-elle),
 Ils ne reculent jamais!»
 Elle suscita encore des Hydres,
 Des Dragons-formidables, des Monstres-marins,
 Des Lions-colossaux,
 Des Molosses-enragés, des Hommes-scorpions,
 Des Monstres-agressifs,
 Des Hommes-poissons, des Bisons-gigantesques :
 Tous brandissant des armes impitoyables
 Et sans peur au combat,

- 145 *Leurs pouvoirs-délégués, démesurés,
Et eux, irrésistibles !
En vérité, ces onze-là,
C'est bien tels qu'elle les fit !
Après quoi, parmi les dieux, ses rejetons,
Qui avaient tenu conseil avec elle,
Elle exalta Qingu,
Lui conférant, entre eux, le plus-
haut-rang :*
- La marche en tête de l'armée,
La direction du conseil-de-guerre,*
150 *Le lever d'arme pour l'engagement,
La conduite de la bataille,
L'autorité
Sur les combattants :*
*Elle lui mit tout cela en main
Et elle l'installa sur le siège-d'honneur,
(Disant :) « J'ai proféré pour toi la Formule
Et je t'ai fait prépondérant en l'Assemblée
Je t'ai offert des dieux ;
La Principauté sur eux tous !*
- 155 *Sois le plus grand !
Sois mon époux unique !
Qu'on exalte ton nom
Sur tous les Anunnaki ! »*
*Et elle lui remit la Tablette-aux-Destins,
Qu'elle fixa sur sa poitrine :*
*« Qu'irrévocable soit ton ordre ! (dit-elle).
Que [ta parole] se réalise ! »*
*Qingu ainsi surexalté
Et mis en possession de la suprématie,*
160 *Pour les dieux, ses enfants,
[Elle (?) arrêta] ce des[tin] :*
*« En ouvrant seulement la bouche,
Éteignez le Feu !
Que votre venin concentré
Fasse céder la Tyrannie ! »*
- II 1 *Tiamat, ayant donc
Rameuté sa production,
Réunit ses troupes pour la bataille
Contre les dieux, sa descendance :*
*Désormais (?), [pl]us qu'Apsû,
Tiamat se montra méchante !*

Les dieux menacés
sont avertis
de ces
préparatifs

- Il fut expliqué à Éa
Qu'elle harnachait ses forces-de-combat.*
- 5 *Lors donc qu'Éa
Apprit cette affaire,
D'abord sans mouvement, [sai]si,
Il resta coi.
Mais, après av]oir réfléchi,
Et son courroux calmé,
Il se rendit en personne
Au-de[v]ant de son grand-père, Anšar.
Ent[r]é en présence d'Anšar,
Père de son progéniteur,*
- 10 *Il lui répéta, à lui-même,
To[u]t ce qu'avait machiné Tiamat :
« Mon Père, Tiamat, notre génitrice,
Nous a pris en haine.
Ayant tenu conseil,
Elle écume, en furie,
Et ses dieux, au complet,
L'entourent :
Même de ceux que vous avez produits
Ont pris parti pour elle !*
- 15 *Dressés en cercle
Auprès de Tiamat,
Furibonds, complotant sans relâche,
Nuit et jour,
Se poussant au combat,
Trépignants, enragés,
Ils ont tenu conseil
Pour machiner la guerre.
La Mère-Abîme,
Qui avait tout formé,*
- 20 *S'est accumulé des armes irrésistibles :
Elle a mis-au-monde des Dragons-géants
Aux dents pointues,
Aux crocs (?) impitoyables,
Dont elle a empli le corps
De venin en guise de sang ;
Et des Léviathans féroces,
Qu'elle a revêtus d'épouvante
Et chargés d'Éclat-surnaturel,
Les assimilant ainsi à des dieux :*
- 25 *« Qui les voit (a-t-elle dit)
Tombe en défaillance !
Et qu'une fois lancés,*

- Ils ne reculent jamais !"
 Elle a suscité encore des Hydres,
 Des Dragons-formidables, des Monstres-
 Des Lions-colossaux, marins,
 Des Molosses-enragés, des Hommes-
 Des Monstres-agressifs, scorpions,
 Des Hommes-poissons, des Bisons-
 gigantesques :
 30 Tous brandissant des armes impitoyables
 Et sans peur au combat ;
 Leurs pouvoirs-délégués, démesurés,
 Et eux, irrésistibles !
 En vérité, ces onze-là,
 C'est bien tels qu'elle les a faits !
 Après quoi, parmi les dieux, ses rejets,
 Qui avaient tenu conseil avec elle,
 Elle a exalté Qingu
 Lui conférant, entre eux, le plus-
 haut-rang :
 35 La marche en tête de l'armée,
 La direction du conseil-de-guerre,
 Le lever d'arme pour l'engagement,
 La conduite de la bataille,
 L'autorité
 Sur [les co]mbattants :
 Elle lui [a m]is tout cela en main
 Et elle l'a installé sur le siège-d'honneur
 (Disant :) "J'ai proféré pour toi la Formule
 Et je t'ai fait prépondérant en l'Assemblée
 40 Je t'ai offert des dieux ;
 La [Pri]ncipauté sur eux tous !
 [So]is le plus-grand !
 Sois mon Époux unique !
 [Qu'on e]xalte ton nom
 Sur tous les Anunnaki !"
 [(Et) elle lui a r]emis la Tablette-aux-destins,
 Qu'elle a [fi]xée sur sa poitrine :
 "Qu'irrévocable soit ton ordre ! (a-t-elle dit).
 Que ta parole se réalise !"
 45 Qingu [ain]si surexalté
 Et mis en possession de la Suprématie,
 [Pour] les dieux, ses enfants,
 Elle (?) a arrêté ce destin :
 "[En ouvr]ant seulement la bouche,
 Éteignez le Feu !

Mesures de
défense
prises par
les dieux

- Que [vo]tre [venin] concentré
Fasse céder la Tyrannie !'' »
[Lorsque Anšar eut appris]
Cette fort troublante affaire (?),
50 [Il se frappa la cuisse (?)]
Et se mordit les lèvres :
Son [âm]e (?) [était mal-à-l'aise (?)]
Et son esprit, inquiet.
[Mais, à la vue d'Ea, son] rejeton,
Ses récriminations se dissipèrent :
« Toi-même, (lui dit-il) (?),
Sois l'Adversaire, au combat :
Soutiens le choc
[De l'action qu']elle [mè]nera contre (?)
55 [Tu as enchaîné Mammu (?)], toi.
Tu as mis Apsû à mort :
[De Tiamat en fureur,
Où trouver meilleur antagoniste ?
[N'est-ce pas toi (?)]
L'Oracle de Sagesse,
[Le Conseiller des d]ieux,
Nudimmud ?
[
[
60 Alors Éa
O[uvr]it sa bouche :
[« Ô toi, esprit pr]ofond,
Qui arrêtes le Dest[in],
[Toi qui, seul,] as pouvoir
[De produ]ire et d'anéantir ! —
[Anšar, esprit pr]ofond,
Qui arrêtes le Destin,
[Toi qui, seul,] as (pouvoir)
[De produire et d'an]éantir,
65 [L'ordre] que tu m'as donné,
Nous [le...] sur-le-champ.
Sitôt (?) que j'ai (?) fait
[
[Mo]i-même [, je...]
Apsû, pour/en []
À présent []
[
[... j'ai supprimé (?)] le Rebelle,
Exterminé [],
70 Anéanti []

- [] »
 Lorsque Anšar [eut ouï] ce discours,
 Il [lui] agréa.
 [Tombé d'ac]cord (?),
 Il d[it] à Éa :
 « Ton [âm]e
 [] en liesse.
 [La conduite (?)] inconvenante de Tiamat
 Doit être [châtée] (?).
 75 Engage (?) [donc le combat
 Contre (?)] Tiamat :
 []
 []
 [Éa s'en fut, alors, cherchant-à-p]ercer
 [Les pl]ans de [Tia]m[at].
 [Mais...]
 [Il rebrous]sa ch[emin].
 [Et ne put être, ainsi (?),
 Le v]engeur des dieux.
 80 ? [Étant allé trouver Anšar],
 Il s'adres[s]a à lui :
 « []
 Son/sa [] l'a emporté (?) sur moi
 []
 [De Qingu (?).] son époux
 []
 Redouter (?) [le com]bat
 []
 Qu[i] donc [s'a]vancera contre elle
 85 ? [Et ré]duira-au-silence
 [] ?
 [Voilà pourquoi (?)]
 [J'ai rebrou]ssé chem[in] !
 [Reste pourtant Anu (?)] :
 Envoie-le [à ma place (?)]. »
 []
 []
 []
 90 ? []
 []
 []
 []
 []
 []

- [(Anšar) a]dressa donc ces [mots]
 [À Anu], son fils :
 [« Anu (?), v]oici
 L'[A]rme-surnaturel[le] des Champions :
 95 ? Son pouvoir [est prodigieux (?)],
 Irrésistible son attaque !
 [Va donc,] toi-même,
 Te dresser face à Tiamat.
 [Pour que] son âme [soit apa]isée
 Et son cœur dilaté.
 [Mais, s]i elle ne veut pas
 Entendre tes paroles,
 Conjure-la d'un [Charme] :
 Elle s'apaisera ! »
 100 ? Après qu'il [eut ou]i
 L'adresse de son père Anšar,
 (Anu) [pr]it [rou]te vers elle,
 Vers elle il dirigea ses pas.
 Anu [s'en f]ut :
 Mais, lorsqu'il eut percé les plans de Tiamat,
 [Il prit peur (?)]
 Et rebroussa chemin.
 [Étant alors allé trouver]
 Anšar, son père et procréateur,
 105 ? [Il]
 Et s'adressa à lui :
 [«]
 [L'a emporté (?)] sur moi ! »

— Lacune possible d'une dizaine de lignes ; la numérotation qui suit est de pure convention : il reste possible, lorsque le texte reprend, qu'il n'y ait point d'interruption et que la ligne représente, plus complète, le vers (106), ci-dessus. —

- Elle a... sa main
 Et l'a posée sur moi ! »
 Anšar, saisi,
 Regardait à terre.
 Branlant la tête,
 Il adressait des signes à Éa.
 Or, les Igigi se trouvaient rassemblés,
 Avec les Anunna[ki], au com[p]let ;
 110 ? Leurs lèvres étaient closes,
 Ils demeura[ient] muets.

Mis en avant par
Éa, Marduk se pro-
pose pour combat-
tre Tiamat

- Pas un dieu*
Ne voulait s'avancer...
Ni sortir...
Affronter Tiamat.
Le Père des Grands-Dieux,
Anšar, [était].
Alors, le Bienveillant,
Le Protecteur universel (?),
 115 ? *Le [Dau]phin tout-puissant,*
Le Vengeur de [ses] pèr[es],
Marduk, le Champion,
Impatient de se battre,
Éa, l'ayant [h]élé
Dans s[a] retraite,
Lui expliqua
Le [p]lan imaginé par son cœur :
« Marduk,
Écoute le conseil de ton père,
 120 ? *Toi, mon enfant,*
Qui lui dilates l'âme !
[Au-d]evant d'Anšar
Approche-toi, tout contre ;
[An]nonce-t[o]i, tiens-toi debout :
À te voir, il sera détendu ! »
Le Seigneur se réjouit
Aux paroles de son père.
Et, s'étant rapproché,
Il se tint face à Anšar.
 125 ? *Anšar le vit,*
Et le bien-être emplit son cœur.
(Marduk) [b]aisa ses lèvres
Et dissipa son anxiété :
« Mon [pèr]e, ne clos pas,
Mais ouvre tes lèvres :
Je vais partir
Réaliser tout ce que tu veux ! —
[Anšar], ne clos pas,
Mais ouvre tes lèvres :
 130 ? *[Je vais pa]rtir*
Réaliser tout ce que tu veux !
Quel mâle jusqu'ici
A pour toi engagé la lutte ? »
 — *« [Mon fils, Ti]amat, femelle,*
S'avancera contre toi en armes ! »
 — *« [Mon père] et progéniteur,*

- Réjouis-toi et jubile :
 Tu vas promptement fouler aux pieds, en
 [La nuque] de Tiamat ! — personne,
 135 ? [Anšar, mon père] et progéniteur,
 Réjouis-toi et jubile :
 Tu vas promptement fouler aux pieds, en
 [La nuque] de Tiamat ! » personne,
 — « [Pars] donc, mon fils,
 Consummé en toute sagesse !
 Apaise [Tiam]at
 Au moyen de ton Charme auguste !
 Fais avancer au plus vite
 [Le Char-de-g]uerre aux Tempêtes !
 140 ? Mais, si elle ne cède pas (?) à l'[attaque],
 Rebrousse chemin ! »
 Le Seigneur se réjouit
 Du discours de son père,
 Et, le cœur en liesse,
 Il déclara à ce dernier :
 « [S]eigneur des dieux,
 Qui arrêtes le destin des Grands-dieux,
 Si moi
 Je dois vous venger :
 145 ? Terrasser Tiamat
 Pour vous sauver,
 Tenez conseil
 Et proclamez-moi un destin transcendant !
 En la Salle-aux-délibérations,
 Siégez allégrement ensemble
 Et faites que, d'un mot, en votre lieu-et-place,
 J'arrête les destins :
 Que rien ne soit changé
 De ce que moi, j'agencerais,
 150 ? Et que tout ordre proféré par mes lèvres
 Demeure irréversible, irrévocable ! »

Mais il demande
 les pleins pouvoirs

Les dieux, consul-
 tés, se mettent
 d'accord

- III 1 Anšar, alors,
 Ouvrit sa bouche
 Et adressa ces mots
 À Kaka, son pa[ge] :
 « Kaka, mon page
 Qui me contentes l'âme,
 Au près des Lahmu et Lahamu
 Je vais te déléguer,
 5 Toi qui sais bien juger

- Et qui peux discourir !
 Fais venir devant moi
 Les dieux mes pères :
 [Que l'on] m'amène ainsi
 Les dieux, au grand complet,
 Tenir conciliabule,
 Prendre place au Banquet,
 Manger leur pain,
 Boire leur bière,
 10 Et arrêter son destin
 À Marduk, leur vengeur !
 Va-t'en, pars, ô Kaka,
 Et devant eux, debout,
 Répète-leur
 [Tout ce que] je te dis ici :
 "Votre fils Anšar
 M'a commis
 Pour vous exposer en détail
 [Ce que vous mande] son cœur :
 15 Tiamat, notre génitrice,
 Nous a pris en haine,
 [Ayant t]enu [conseil],
 Elle écume, en furie,
 Et ses dieux, au complet,
 L'[en]toureant :
 Même de ceux que vous avez produits
 Ont pris parti pour elle !
 Dressés en cercle
 Au près de Tiamat,
 20 Furibonds, complotant sans relâche,
 Nuit et jour,
 Se poussant au combat,
 Trépignants, enragés,
 Ils ont tenu conseil
 Pour machiner la guer[re].
 La Mère-Abîme,
 Qui avait tout formé,
 S'est accumulé des armes irrésistibles :
 Elle a mis-au-monde des Dragons-géants
 25 Aux dents pointues,
 Aux crocs (?) impitoyables,
 Dont elle a emp[li] le corps
 De venin en guise de sang ;
 Et des Léviathans féroces,
 Qu'elle a revêtus d'épouvante

- Et chargés d'Éclat-surnaturel,
 Les assimilant ainsi à des dieux :
 "Qui les voit, (a-t-elle dit,)
- 30 Tombe de défaillance !
 Et qu'une fois lancés,
 Ils ne reculent jamais !"
- Elle a suscité encore des Hydres,
 Des Dragons-formidables, des Monstres-
 Des Lions-colossaux, ma[rins],
 Des Molosses-enragés, des Hommes-
 Des Monstres-agressifs, scorpi[ons],
 Des Hommes-poissons, des Bisons-
 gigantes[ques] :
 Tous brandissant des armes impitoyables
 Et sans peur au com[bat].
- 35 Leurs pouvoirs délégués, démesurés,
 Et eux, irrésistibles !
 En vérité, ces onze-là,
 C'est bien tels qu'elle les a faits !
 Après quoi, parmi les dieux, ses rejetons,
 Qui avaient tenu [conseil] avec elle,
 Elle a exalté Qingu,
 [Lui] conférant, entre e[ux], le plus-haut-rang :
 La marche en tête de l'armée,
 La d[ir]ection du c[on]seil-de-guerre,
- 40 Le lever d'arme pour l'engagement,
 La cond[ui]te de la bataille],
 L'auto[rite]
 Sur les [com]battants :
 Elle lui a mis tout cela en main
 Et elle [l'] a installé sur le [siège-d'honneur]
 (Disant) : "[J']ai profféré pour toi la Formule :
 Je [t']ai [fait prépondérant] en l'Assemblée :
 Je t'ai [off]fert des dieux !
 La [Prin]cipauté sur eux tous !
- 45 [Sois] le plus grand !
 Sois mon Époux unique !
 Qu'on exalte ton nom
 Sur tous les Anu[naki] !"
- (Et) elle lui a remis la Tablette-aux-destins,
 Qu'elle a fixée sur sa poitrine :
 "Qu'irrévocable soit ton ordre ! (a-t-elle dit).
 Que ta parole se réalise !"
- Qingu ainsi surexalté
 Et mis en possession de la Suprématie,

- 50 *Pour les dieux, ses enfants*
Elle (?) a arrêté (ce) destin :
"En ouvrant seulement la bouche,
Éteignez le Feu!
Que votre venin concentré
Fasse céder la Tyrannie!"
J'ai envoyé Anu,
Mais il n'a pas pu lui tenir tête;
Nudimmud, effrayé,
A rebroussé chemin!
- 55 *Alors, Marduk s'est avancé,*
Le Sage des dieux, votre enfant :
Son courage le pousse
À aller affronter Tiamat.
Mais il m'a expressément
Déclaré à moi-même :
"Si moi
Je dois vous venger,
Terrasser Tiamat
Pour vous sauver,
- 60 *Tenez conseil*
Et proclamez-moi un destin transcendant!
En la Salle-aux-délibérations,
Siégez allégrement ensemble
Et faites que d'un mot, en votre lieu-
J'arrête les destins, et-place,
Que rien ne soit changé
De ce que, moi, j'agencerais,
Et que tout ordre proféré par mes lèvres
Demeure irréversible, irrévocable!"
- 65 *Hâtez-vous donc de venir*
Lui arrêter sans retard votre destin,
Pour qu'il aille affronter
Votre ennemie puissante!»
Kaka partit
Et dirigea ses pas
Auprès des Lahmu et Lahamu,
Les dieux ses pères,
Devant eux il se prosterna
Et il baisa la terre;
- 70 *Puis il se redressa*
Et, debout, s'adressa à eux :
« Votre fils Anšar
M'a commis

Pour vous exposer en détail
 Ce que vous mande son cœur :
 "Tiamat, notre génitrice,
 Nous a pris en haine.
 Ayant tenu conseil,
 Elle écume, en furie,
 75 Et ses dieux, au complet,
 L'entourent :
 Même de ceux que vous avez produits
 Ont pris parti pour elle!
 Dressés en cercle,
 Autour de Tiamat,
 Furibonds, complotant sans relâche,
 Nuit et jour,
 Se poussant au combat,
 Trépignants, enragés,
 80 Ils ont tenu conseil
 Pour machiner la guerre,
 La Mère-Abîme,
 Qui avait tout formé,
 S'est accumulé des armes irrésistibles :
 Elle a mis-au-monde des Dragons-géants
 Aux dents pointues,
 Aux crocs (?) impitoyables,
 Dont elle a empli le corps
 De venin en guise de sang ;
 85 Et des Léviathans féroces,
 Qu'elle a revêtus d'épouvante
 Et chargés d'Éclat-surnaturel,
 Les assimilant ainsi à des dieux :
 "Qui les voit (a-t-elle dit)
 Tombe en défaillance !
 Et qu'une fois lancés,
 Ils ne reculent (jamais) !"

Elle a suscité encore des Hydres,
 Des Dragons-formidables, des Monstres-
 90 Des Lions-colossaux, marins ;
 Des Molosses-enragés, des Hommes-
 Des Monstres-agressifs, scorpions,
 Des Hommes-poissons, des Bisons-
 gigantesques,
 Tous brandissant des armes impitoyables
 Et sans peur au combat,
 Leurs pouvoirs-délégués, démesurés,
 Et, eux, irrésistibles !

En vérité, ces onze-là

C'est bien tels qu'elle les a faits !

95 *Après quoi, parmi les dieux ses rejetons,*

Qui avaient tenu conseil avec elle,

Elle a exalté Qingu,

Lui conférant, entre eux, le plus-haut-rang :

La marche en tête de l'armée,

La direction du conseil-de-guerre,

Le lever d'arme pour l'engagement,

La conduite de la bataille,

L'autorité

Sur les combattants :

100 *Elle lui a mis tout cela en main*

Et elle l'a installé sur le siège-d'honneur,

(Disant :) 'J'ai proféré pour toi la Formule :

Je t'ai fait prépondérant en l'Assemblée-

Je t'ai offert des-dieux !

La Principauté sur eux tous !

Sois le plus grand !

Sois mon Époux unique !

Qu'on exalte ton nom

Sur [tou]s les Anunna[ki] !"

105 *(Et) elle lui a [rem]is la Tablette-aux-destins*

[Qu'elle a fixée sur sa poitrine] :

"Qu'irrévocable soit ton ordre ! (a-t-elle dit)

Que ta parole se réalise !"

Qingu ainsi surexalté

Et mis en possession de la Suprématie,

Pour les dieux, ses enfants,

Elle (?) a arrêté (ce) destin :

"En ouvrant seulement la bouche,

Éteignez le Feu !

110 *Que votre venin concentré*

Fasse céder la Tyrannie !"

J'ai envoyé Anu,

Mais il n'a pu lui tenir tête ;

Nudimmud, effrayé,

A rebroussé chemin !

Alors, Marduk s'est avancé,

Le Sage des dieux, votre enfant :

Son courage le pousse

À aller affronter Tiamat.

115 *Mais il m'a expressément*

Déclaré, à moi-même :

"Si moi,

- Je dois [vous] v[enger],
 Terrasser Tiamat,
 [Pour vous sauver],
 Tenez conseil
 [Et proclamez-moi un destin] tr[anscendant] !
 En la Salle-aux-délibérations,
 [Siégez allégrement] en[semble,]
 120 Et faites que, d'un mot, en votre lieu-et-place,
 J'arrête les destins,
 Que rien ne soit changé
 De ce que [,moi], j'agencerais,
 Et que tout ordre proféré par mes lē[vres]
 Demeure irréversible, irrévocable !"
 [H]âtez-vous donc de venir
 Lui arrêter sans retard votre destin,
 [Pour qu'il aille affronter
 Votre ennemie puissante ! »
 125 Lorsque Lahmu et Lahamu [eurent o]ui cela,
 Ils poussèrent les hauts cris,
 Et tous les Igigi
 S'exclamèrent avec aigreur :
 « Qu'avons-nous fait d'hostile
 Pour qu'elle ait contre nous pris cette décision ?
 Nous ignorions, nous autres,
 Les me[nées] de Tiamat ! »
 Et de courir, à la débandade,
 Pour arriver auprès d'Anšar.
 130 Tous les Grands-dieux
 Qui arrêtent les [destins],
 Entrés en présense d'Anšar,
 Furent remplis [de joie]
 Et s'embrassèrent l'un l'autre.
 Dans [leur] Assemblée [plénière (?)],
 Ils tinrent conciliabule
 Et [prirent place] au Banquet :
 Ils mangèrent leur pain
 Et ils burent leur bi[ère] :
 135 Du doux-breuvage-capiteux,
 Ils remplirent leu[rs] chalumeaux-à-boire.
 Humant ainsi la boisson-enivrante,
 Ils se sentaient le cor[ps] détendu ;
 Sans le moindre souci,
 Leur âme était en allégresse.
 Ainsi arrêtaient-ils le destin
 Pour Marduk, leur vengeur.

Marduk reçoit les
pleins pouvoirs

- IV 1 *Ils lui édifièrent*
L'Estrade-royale
Sur laquelle, face à ses pères,
Il s'installa en monarque.
«Toi seul (, lui disaient-ils,) tu prédomines
Parmi les Grands-dieux!
Ton destin est inégalé,
Ton commandement, souverain! —
- 5 *Ô Marduk, seul, tu prédomines*
Parmi les Grands-dieux!
Ton destin est inégalé,
Ton commandement, souverain!
Dorénavant,
Irrévocables seront tes ordres!
Élever ou rabaisser,
Sera en ton pouvoir!
Ce qui te sort de la bouche se réalisera,
Ton commandement ne sera jamais trompeur!
- 10 *Nul, parmi les dieux,*
N'outrépassera tes bornes!
Et comme nos lieux-de-culte
Ont besoin d'un Curateur,
Tu auras ta place assignée
En tous nos sanctuaires!
Ô Marduk, à toi seul,
Notre vengeur,
Nous avons conféré la Royauté
Sur la totalité de l'Univers entier!
- 15 *Ta parole l'emportera*
Lorsque tu siègeras en l'Assemblée,
Et tes armes, infailliblement,
Mettront tes ennemis en pièces!
Ô Seigneur, sauve la vie
De ceux qui se confient à toi,
Mais de quiconque a conçu le mal,
Verse le sang!»
Ayant alors suscité au milieu d'eux
Une Constellation unique,
- 20 *Ils adressèrent ces mots*
À Marduk, leur rejeton :
«Si ton destin, Seigneur,
Contrebalance en effet celui des autres dieux,
Ordonne que se réalisent
Disparition puis réapparition!

- Un mot de ta bouche,
 Et que cette Constellation disparaisse ;
 Et, derechef, un ordre,
 Et qu'elle se retrouve-intacte ! »
 25 D'un mot, il commanda,
 Et la Constellation disparut ;
 Puis il donna un nouvel ordre,
 Et la Constellation fut reformée !
 Lorsque les dieux, ses pères, eurent constaté
 L'effet de ce qui lui sortait de la bouche,
 Ils le saluèrent allégrement :
 « Marduk seul est le Roi ! »,
 Et lui remirent-à-la-suite
 Sceptre, Trône et Bâton-royal.
 30 Puis ils lui conférèrent l'Arme-sans-pareille
 Qui jette-à-terre les ennemis :
 « Pars donc
 Trancher la gorge à Tiamat,
 Et que les Vents
 Emportent son sang au Secret ! »
 Ayant ainsi fixé au Seigneur son destin,
 Les dieux ses pères
 Le mirent sur le chemin
 De Succès et de Réussite.
 35 Il s'apprêta un Arc,
 Qu'il désigna comme son Arme ;
 Il y ajusta une Flèche
 Et il en tendit la Corde.
 Pour brandir sa Masse-d'Armes,
 Il l'empoigna de sa dextre.
 Il suspendit à son côté
 Arc et Carquois.
 Il disposa des Éclairs
 Sur son visage
 40 Et se garnit le corps
 D'ardentes Flammes.
 Confectionnant un Filet,
 Afin d'y envelopper Tiamat,
 Il rassembla les Quatre-Vents,
 Pour que rien d'elle n'en réchappât :
 Vent-du-Sud, Vent-du-Nord,
 Vent-de-l'Est, Vent-de-l'Ouest ;
 Et ce Filet, il se l'appendit au côté :
 Le cadeau de son grand-père Anu !
 45 Il produisit encore Vent-mauvais,

Il se prépare à
la guerre

- Tempête, Tourbillon,
 Vent-quadruple, Vent-septuple,
 Vent-ravageur, Vent-irrésistible,
 Et, ayant donné libre champ à ces Vents,
 Qu'il avait formés au nombre de Sept,
 Il s'élancèrent à sa suite
 Pour bouleverser l'intérieur de Tiamat.
 Puis le Seigneur leva
 Déluge, sa Grand-Arme,
 50 Et monta le terrifique Char
 « Tempête irrépressible ».
 Il lui avait harnaché un quadruple équipage
 Qu'il y avait attelé :
 Le-Tueur, l'Impitoyable,
 Le-Court-vite, le-Volant,
 Aux mâchoires béantes,
 Aux dents chargées de venin,
 Dressés à piétiner,
 Ignorant la fatigue.
 55 Il se fit assister, à sa droite,
 Des terrifiques Corps-à-corps et Combat,
 À gauche, de Bataille-
 Qui-jette-à-terre-les-régiments.
 Couvert, en guise de survêtement,
 D'une Armure d'épouvante,
 Et sa tête coiffée
 D'un terrifique Éclat-surnaturel,
 Droit devant lui,
 Le Seigneur fit donc route
 60 Et se pointa
 Où se trouvait Tiamat en furie.
 Il avait sur les lèvres
 Un Charme,
 Et serrait en sa poigne
 Une Plante-à-éteindre le Venin.
 Cependant, les dieux lui tournaient-autour,
 Lui tournaient-autour —
 Les dieux, ses pères, lui tournaient-autour,
 Les dieux lui tournaient-autour.
 65 S'étant donc rapproché, le Seigneur
 Étudiait les intentions de Tiamat,
 (Et) de Qingu, son époux,
 Il cherchait-à-percer les plans.
 Mais quand il les eut vus,
 Sa réflexion fut troublée,

- Sa volonté dissipée,
 Bouleversée sa capacité-d'agir!
 Aussi, les dieux, ses alliés,
 Ses sectateurs,
 70 Voyant (ainsi) leur Champion et Chef,
 En eurent l'esprit perturbé.
 Sur quoi, Tiamat, obstinée,
 Lui proféra un Charme,
 Et, de ses lèvres, cet être-primitif
 Lui produisit des menteries :
 « [] bien que (?) leur (?) Seigneur,
 Les dieux se retourneront contre (?) toi!
 Est-ce à leur [ava]ntage, ou au tien,
 Qu'ils se sont réunis ? »
 75 Mais le Seigneur, ayant [levē]
 Déluge, sa Grand-arme,
 Expédia ce message
 À Tiamat qui faisait-des-grâces :
 « Pourquoi portes-tu bon air,
 En surface,
 Tandis que ton cœur médite
 D'engager le combat ?
 Par ta faute, tes enfants ont fui
 Et bafoué leurs pères,
 80 Et toi, leur génitrice,
 Tu rejettes toute pitié!
 [Tu] t'es nommé Qingu
 Pour te-servir-d'époux ;
 Tu l'as installé indûment
 Sur l'Estrade suprême !
 Contre Anšar, le vrai roi des dieux,
 Tu cherches à méfaire,
 Et tu démontres ta méchanceté
 Contre les dieux, mes pères !
 85 Que ton armée se harnache,
 Qu'ils ceignent leurs armes,
 Et viens-à-ma-rencontre,
 Que nous nous empoignions, moi et toi ! »
 Ayant ouï cela,
 Tiamat
 Devint folle de rage
 Et perdit l'esprit.
 Elle se mit à crier,
 En fureur, à tue-tête :
 90 De bas en haut, de toutes parts,

- Ses extrémités trépignaient.
Elle marmonnait ses Incantations,
Ne cessait de jeter ses Charmes,
Tandis que ses dieux combattants
Affûtaient eux-mêmes leurs armes.
S'étant donc abordés,
Tiamat et Marduk, le Sage des dieux,
S'emmêlèrent, à l'empoignade,
Et se joignirent, au corps-à-corps !
95 Mais le Seigneur, ayant déployé son Filet,
L'en enveloppa,
Puis lâcha contre elle Vent-mauvais,
Qui tenait ses arrières.
Et lorsque Tiamat eut ouvert
Sa bouche, pour l'avalier,
Il y engouffra Vent-mauvais
Pour l'empêcher de refermer ses lèvres,
Tous les Vents, en furie,
Lui remplirent alors la panse,
100 Si bien que son corps fut gonflé,
Sa gueule large-ouverte.
Alors il lança sa Flèche
Et lui déchira la panse,
Il lui trancha le corps par le milieu
Et lui ouvrit le ventre.
Ainsi triompha-t-il d'elle,
Exterminant sa vie.
Puis il jeta-à-bas son cadavre
Et se dressa dessus.
105 Lorsque le Capitaine
Eut mis Tiamat à mort,
Ses troupes se disloquèrent,
Son état-major se dissipa,
Tandis que les dieux, ses alliés,
Ses sectateurs,
Effrayés et tremblants,
Rebroussèrent chemin,
Et décampèrent
Pour se sauver la vie.
110 Mais ils étaient cernés de-toutes-parts,
Sans possibilité d'échapper :
Il les encercla donc
Et il brisa leurs armes.
Jetés au filet,
Immobilisés au piège,*

- Acculés à l'extrémité,
 Pleins de gémissements,
 Ils subirent son châtement,
 Détenus en la geôle.
 115 Quant à ces onze créatures,
 Celles environnées d'épouvante,
 Cohorte diabolique
 Qui tous l'avaient accompagnée,
 Il leur mit des laisses-de-nez
 Et leur enchaîna les bras :
 En dépit de leur bellicosité,
 Il les foula aux pieds.
 Qingu, enfin,
 Qui avait été élevé d'entre eux tous,
 120 Il le terrassa
 Et en fit un « dieu-mort » ;
 Il lui ôta la Tablette-aux-destins
 Qui ne lui convenait pas,
 Et, l'ayant scellée de son sceau,
 La fixa à sa poitrine.
 Une fois qu'il eut immobilisé et terrassé
 Ces malveillants,
 Qu'aux adversaires prétentieux
 Il eut rabaissé (?) la tête,
 125 Qu'il eut tout à fait assuré
 La victoire d'Ansar sur ses ennemis,
 Et que Marduk, le Champion,
 Eut réalisé le vœu de Nudimmud,
 Sa mainmise dûment-renforcée
 Sur les dieux vaincus,
 Il s'en revint, en-fin-de-compte,
 À Tiamat qu'il avait terrassée.
 Le Seigneur étant donc monté
 Sur la partie-inférieure de Tiamat,
 130 De son impitoyable Masse-d'armes,
 Il lui fendit le crâne,
 Puis entailla
 Les conduits de son sang
 Qu'il fit, par Vent-du-Nord,
 Emporter au Secret !
 Ce que voyant, ses pères
 Furent en joie et allégresse
 Et, d'eux-mêmes, lui firent porter
 Offrandes et présents.

- 135 À tête-reposée, le Seigneur
De Tiamat contemplait le cadavre :
Il voulait débiter la chair monstrueuse
Pour en fabriquer des merveilles.
Il la fendit en deux,
Comme un poisson à sécher,
Et il en disposa une moitié
Qu'il voûta en manière de Ciel.
Il en tendit la peau,
Y installant des gardes
- 140 Auxquels il donna pour mission
D'empêcher ses eaux de déborder.
Traversant alors le Ciel,
Il y étudia des Salles-de-cérémonie
Pour en faire-une-réplique de l'Apsû,
L'Habitacle de Nudimmud.
Et le Seigneur ayant pris les cotes
Du plan de l'Apsû,
Édifia, sur son modèle,
Le Grand-Temple de l'Ésarra :
- 145 Ce Grand-Temple de l'Ésarra
Qu'il édifia ainsi, c'est le Ciel!
Il y fit occuper leur place
À Anu, Enlil et Éa.
- V 1 Il y aménagea leurs Stations
Pour les Grands-dieux ;
Il y suscita en Constellations
Les Étoiles qui sont leurs Images.
Il définit l'Année,
Dont il traça le cadre ;
Et, pour les douze mois,
Il suscita à chacun trois Étoiles.
- 5 Quand de la suite de l'Année
Il eut ainsi tracé le plan,
Il fixa la Station de la Polaire (?)
Pour définir la cohésion (?) des astres,
Et, afin que nul d'eux ne commît
Faute ou négligence en son parcours,
Il établit, juxta ladite Polaire (?),
Les Stations d'Enlil et d'Éa.
Ayant alors, des deux côtés du Ciel,
Ouvert des Grand-Portes,
- 10 Il y posa de solides Verrous
À gauche et à droite.

- Qu'il n'y ait []
 []
 Que (?) []
 []
 35 Dans []
 []
 Cha[que] jour []
 []
 De[puis (?)]
 []
 []
 []
 []
 40 L'Ann[ée]]
 []
 Au premier-jour-de-l'[An]
 []
 L'Ann[ée]]
 []
 Que []
 []
 Le verrou de l'iss[ue (?)]
 []
 45 Quand il eut ass[igné]
 Le jour à Šamaš (?)]
 [Et confié à ...]
 La garde de la Nuit et du Jo[ur],
 [Il rassembla (?)]
 La Bave de Tiam[at]
 Et Marduk en forma [la Nue (?),
 Qu'il assigna à Adad (?) (-dieu-des-météores)].
 L'ayant condensée en n[uages],
 Il les fit flotter (au firmament).
 50 Lever du Vent,
 [Chu]te de l'Averse,
 Fumée du Brouillard,
 Entassement de l'Écume-de-Tiamat (= la
 Neige),
 Voilà ce qu'il lui assigna en personne
 Et qu'il lui fit prendre-en-charge.
 Ayant alors disposé la Tête de Tiamat,
 Il entassa par-des[sus une Montagne]
 Où il ouvrit une Source
 (En laquelle) un Flot frissonna.

Première investi-
ture de Marduk

- Lorsque [les] dieux virent cela,
Ils furent, de tout [co]eur, en jo[i]e et
allégresse,
Ainsi que Lahmu et Lahamu, ses pères,
Au complet.
Anšar, l'ayant embrassé,
Le salua avec éclat comme Roi (?);
- 80 [A]nu, Enlil et Éa
Le comblèrent de présents,
[Et?] Damkina, sa génitrice,
Poussa-des-cris-de-joie devant lui :
[Par ses sou]bais (?) de bonheur,
Elle lui fit briller la face.
[A]u dieu Usmû, qui avait emporté au Secret
Les cadeaux-de-bienvenue de sa Mère,
[Il co]nfia la lieutenance de l'Apsû,
Pour en inspecter les Salles-de-cérémonie.
- 85 Alors, tous les Igigi, [ras]semblés,
Se prosternèrent devant lui,
Et tout ce qu'il y avait d'[A]nunnaki
Lui baisèrent les pieds :
Leur Assemblée f[ut unani]me
À mettre face contre terre.
(Puis,) s'étant relevés, [devant lu]i (?) ils
Disant : « Voici le Roi ! » s'inclinèrent,
[Une fois que les dieux (?), ses pères,
Se furent rassasiés de sa splendeur,
- 90 [Marduk, encore (?)] re[co]u[ve]rt
De la poussière de l'empoignade,
[
[dans (?) de l'e]au (?) :
Il adou[cit (?)] son [c]orps
D'onguent de cyprès [et de...],
[Se re]vêtit
De son [Mant]eau Princier,
De [l'Éclat-su]rmaturel de Royauté,
De la couronne terrifiante.
- 95 Il leva sa Masse-d'armes
Et l'assura en sa dextre,
(Et) ti[nt] en sa [se]nestre
[
[
[
Il mit sur [
[

- [
Il [] à ses pieds;
100 Il [ajusta (?)] à son côté
Le Sceptre de Succès et de Réussite.
Quand [son (?) Éclat-surnaturel]
[]
Et que (son ?) Rayonnement terrifique
Eut recouvert l'Apsû (qui lui servait de)
Inst[allé co]mme natte (?)
[]
En la Salle du Trô[ne]
[]
105 Dans le Saint-des-saints
[]
Tout ce qu'il y avai[t] de dieux
[]
Lahmu et L[aḥa]mu
[]
Ayant ouvert leur bouche,
Dé[clarèrent aux (?)] Igigi :
« Auparavant, [Mar]duk
N'était que notre f[il]s bien-aimé :
110 C'est, désormais, votre Roi :
Prenez-garde à ses ordres ! »
Et, reprenant la parole,
Ils dirent, à l'unanimité :
« Son nom est Lugal.dimmer.ankia :
Confiez-vous à lui ! »
Lorsqu'ils eurent, de la sorte,
Conféré la Royauté à Marduk,
Ils prononcèrent également pour lui
La Formule de Bonheur et de Réussite :
115 « À-dater de ce jour,
Sois le Curateur de nos Lieux-de-culte !
Tout ce que tu ordonneras,
Nous l'exécuterons ! »
Aussi Marduk, ayant ouvert la bouche,
Prit-il la parole
Pour adresser ce discours
Aux dieux, ses pères :
« Au-dessus de l'Apsû,
Habitacle que vous occupez ;
120 En réplique à l'Ésarra
Que j'ai moi-même édifié pour vous,
Mais plus bas : en un emplacement

Dont j'ai consolidé l'assise,
 Je veux me construire un Temple
 Qui sera mon Habitacle de choix,
 Au beau-milieu duquel
 J'implanterai mon Sanctuaire
 Et J'assignerai mes appartements,
 Pour y établir mon règne.

- 125 Lorsque vous quitterez l'Apsû,
 Pour monter à l'Ass[embl]ée,
 Ce sera là votre étape,
 Pour vous recevoir tous-ensemble;
 Lorsque vous quitterez le Ciel
 Pour descendre à [l'Assemblée],
 Ce sera [l]à votre étape,
 Pour vous recevoir tous-ensemble!
 Je [lui] donnerai pour nom "Babylone":
 "Le Temple des Grands-dieux",

- 130 Et c'est là
 Que nous ferons nos fêtes (?), n[ous au]tres!»
 [Les dieux,] ses [pè]res,
 L'ayant [o]uï pa[r]ler,
 [Firent cette re]quête (?)
 [À leur rejeton Marduk] :
 « Sur tout
 Ce que tes mains ont édifié,
 Qu[i, plus que to]i,
 Aurait [autorité] ? —

- 135 Sur cette assise
 Que tes mains ont édifiée,
 Qu[i, plus que to]i,
 Aurait [autorité] ?
 À Babylone,
 Dont tu as prononcé le Nom,
 En ce propre li[eu], à jamais,
 Établis notre [résidence (?)] :
 Que [là même] on nous apporte
 Nos prestations-quotidiennes,

- 140 Et [qu'on] nous [
]
 Mais qu'un autre (que nous)
 Accomplisse notre travail [],
 Et, dans ce même li[eu],
 [Nous fasse profiter] de son labeur!»
 [Marduk], joyeux,
 [Fit la réponse suivante],

- À c[es] dieux qu'il avait [
 []
 145 Et que, [Tiamat immolée,
 Il avait li]bérés.
 Il ouvrit [donc la bouche
 — Or, sa pa]role était souve[raine! —]
 Et []
 Il leur [dit] :
 « C'est []
 Que seront confi[ées] vos [prestations-
 quotidiennes! »]
 (Alors,) prosternés devant lui,
 Les dieux parlèrent :
 150 À Lugal.dimmer.ankia, leur Seigneur,
 Ils dirent :
 « Auparavant, le Seigneur
 N'était que notre fils bi[en-aimé]!
 Désormais, c'est notre Roi,
 Sa[ge et]!
 C'est lui [do]nt l'Inca[ntation] sa[inte]
 [Nous] a rendu la vi[e],
 [Lui qui a]
 [L'Éc]lat-surnaturel de la Masse-d'armes et
 155 [Qu'Éa, expert en procédés du Sceptre!
 De to]utes les tec[hni]q[ues],
 Prépare les plan[s...(?)];
 Nous, [nous les exécuterons! »
- VI 1 [Mard]uk, ayant ouï
 La déclaration des dieux,
 Son cœur le poussait
 À créer derechef des merveilles!
 Il [ou]vrit donc la bouche
 Et il dit à Éa,
 Lui livrant le dessein
 Q[u]'il avait mûri en son cœur :
 5 « Je vais condenser du sang,
 Constituer une ossature
 Et susciter ainsi un Prototype-humain,
 Qui s'appellera "Homme"!
 Ce Prototype, cet Homme,
 Je vais le créer
 Pour que lui soient imposées les corvées des
 Et qu'eux soient de loisir. dieux
 À nouveau,

- Je veux embellir leur existence,
 10 Afin que, même séparés en deux groupes,
 Ils soient identiquement honorés ! »
 Pour lui faire réponse,
 Éa lui dit ces mots,
 En lui communiquant son projet
 Pour le loisir des dieux :
 « Que me soit livré
 Un de leurs frères :
 Celui-là périra
 Pour que soient formés les hommes !
 15 Que les Grands-dieux
 Se rassemblent
 Afin que soit livré le Coupable,
 Les autres demeurant-sains-et-saufs ! »
 Marduk,
 Ayant donc rassemblé les Grands-dieux,
 Leur commanda avec bienveillance
 Et leur livra ses directives ;
 Et, quand il ouvrit la bouche,
 Tous les dieux l'écoutèrent avec respect.
 20 Le Roi adressa donc
 Ces paroles aux Anunnaki :
 « Jusqu'ici vous n'avez jamais dit
 Que la Vérité, certes !
 Eh bien ! ne prononcez encore
 Que des paroles vraies !
 Qui est-ce
 Qui a ourdi le Combat,
 Poussé à la révolte Tiamat
 Et organisé la Bataille ?
 25 Qu'on me le livre,
 Celui qui a ourdi le Combat,
 Que je lui impose son châtiment
 Pour que vous demeuriez de loisir ! »
 Les Igigi, les Grands-dieux,
 Lui répondirent,
 À lui, Lugal.dimmer.ankia,
 Le Souverain des dieux, leur Seigneur :
 « Qingu seul
 A ourdi le Combat,
 30 Poussé à la révolte Tiamat
 Et [or]ganisé la Bataille ! »
 On le ligota donc
 Et on le maintint devant Éa :

Érection de
Babylone

- Puis, pour lui infliger son châtement,
On le saigna,
Et de son sang
Éa produisit l'Humanité,
À qui il imposa les corvées des dieux,
Libérant ces derniers.
- 35 Après qu'Éa-le-Sage
Eut produit l'Humanité
Et qu'il lui eut imposé
Les corvées des dieux
— Or, c'était là une œuvre
Qui surpasse l'entendement;
Et si Nudimmud l'a produite,
C'est grâce au génie de Marduk! —
Marduk, le Roi,
Répartit les dieux
- 40 — Les Anunnaki au complet —
En-haut et En-bas :
Il les assigna à Anu,
Pour qu'ils observent ses directives,
Et en installa, comme gardes,
Trois-cents dans le Ciel,
Et tout-autant
Pour régler le fonctionnement de la Terre.
Entre Ciel et Terre,
Il en installa donc six-cents en tout.
- 45 Quand il leur eut distribué
La totalité des Pouvoirs-délégués,
Et qu'il eut réparti leurs attributions
Aux Anunnaki célestes et terrestres,
Ces mêmes Anunnaki,
Ayant ouvert la bouche,
S'adressèrent en personne
À Marduk, leur Seig[ne]ur :
« À présent, Monseigneur,
Que tu as décidé notre affranchissement,
- 50 Quel bienfait, en retour,
Te présenterons-nous ?
Eh bien ! faisons le Sanctuaire
Dont le Nom a été prononcé par toi !
Tes appartements seront notre étape :
Nous y prendrons repos !
Jetons-les-bases de ce Sanctuaire,
Où sera installé notre Divan :
Chaque fois que nous y viendrons,

Nous y prendrons repos ! »

55 Marduk,

*Lorsqu'il eut ouï cela,
Ses traits brillèrent infiniment,
Tel le plein-jour :
« Faites donc Babylone, (dit-il),
Puisque vous en voulez assumer le travail !
Que soit apprêté son briquetage,
Puis dressez son faitage ! »*

Les Anunnaki

*Creusèrent le sol de leurs boues,
60 Et, une année durant,
Ils moulèrent des briques ;
Puis, à partir
De la seconde année,
De l'Ésagil, réplique de l'Apsû,
Ils élevèrent le faite.
Ils construisirent de même
La haute Tour-à-étages de ce nouvel Apsû.
Et ils y aménagèrent un Habitacle
Pour Anu, Enlil et Éa.*

65 *Alors, en majesté,
Il y vint prendre place devant ces derniers.
Depuis le pied de l'Ésarra.
On en pouvait-contempler le pinacle !
Une fois parachevée
L'œuvre de l'Ésagil,
Tous les Anunnaki*

*Y ménagèrent leurs propres Lieux-de-culte :
Trois-cents Igigi du Ciel, et six-cents avec
ceux de l'Apsû,*

Y étaient rassemblés, au total !

70 *Le Seigneur, dans le Lieu-très-auguste
Qu'ils lui avaient édifié pour Habitacle,
À son Banquet invita
Les dieux, ses pères.
« Voici (, leur dit-il,) Babylone,
Votre Habitacle et Résidence :
Ébattez-vous-y !
Rassasiez-vous de sa liesse ! »*

Les Grands-dieux

Prirent donc place

75 *Et, posant leurs hanaps,
Restèrent banqueter.*

Investiture solennelle et définitive
de Marduk

- Lorsqu'ils eurent exécuté
Un air de fête,
Et que, dans le terrifique Ésagil,
Ils eurent procédé à l'Oblation,
Que leurs Pouvoirs-délégués eurent été
confirmés,
Ainsi que tous leurs Offices,
Et que Marduk leur eut distribué à tous
Les Stations du Ciel et de la Terre,
80 Les Grands-dieux, au nombre de cinquante,
Priront place
Et chargèrent des Décisions
Les Dieux-des-destins, au nombre de Sept.
Le Seigneur, alors, présenta son Arc
Et déposa devant eux cette Arme :
Et les dieux, ses pères, de contempler
Le Filet qu'il s'était fabriqué,
Et d'admirer combien merveilleuse
Était la facture de l'Arc,
85 Et de louer les hauts-faits
Qu'il avait accomplis !
Anu, ayant élevé l'Arc,
Le baisa
Et déclara en l'Assemblée des dieux :
« Oui ! C'est mon fils ! »
Voici les Noms
Qu'il appliqua à l'Arc :
« Le premier sera "Long-bois" ;
Le second, "Victorieux" ;
90 Et le troisième :
"Constellation-de-l'Arc-qui-brille-au-Ciel" ! »
— De laquelle il détermina la position
Parmi les astres-divins, ses frères !
Quand Anu eut fixé
Les Destinées de l'Arc,
Il érigea un Trône-royal
Qui dépassa ceux des autres dieux
Et, au milieu de l'Assemblée des dieux,
Anu y installa Marduk :
95 Et les Grands-dieux,
Unanimes,
Exaltèrent les Destins de Marduk
Et se prosternèrent devant lui.
Ils formulèrent d'eux-mêmes
Un serment-exécratoire,

Première doxologie

- Jurant par l'Eau et l'Huile
 Et la Main à la gorge,
 Ils lui octroyèrent
 D'exercer la Royauté sur les dieux,
 100 Le confirmant dans le Pouvoir-absolu
 Sur les dieux du Ciel et de la Terre.
 Anšar ajouta à ses Noms
 Celui d'Asalluḫi :
 « Dès qu'on prononcera ce Nom (, dit-il),
 Mettons visage contre terre !
 Lorsqu'il ouvrira la bouche,
 Que les dieux l'écoutent avec respect
 Et que ses ordres prédominent,
 En-haut et En-bas !
 105 Qu'il soit surexalté,
 Notre Fils et Vengeur !
 Que sa suprématie prévale
 Et qu'il soit sans égal !
 Qu'il exerce le Pastorat
 Des Têtes-noires, ses créatures !
 Dorénavant, sans l'oublier jamais,
 Qu'on récite sa geste !
 Qu'il assure à ses pères
 D'opulentes offrandes-alimentaires !
 110 Qu'il exerce pour eux l'Office-de-Curateur
 Et prenne en charge leurs Lieux-de-culte !
 Qu'il fasse s'exhaler l'odorante fumigation !
 Qu'il dirige les Charmes-exorcistiques !
 Qu'il réalise sur Terre
 La réplique de ce qu'il a réalisé au Ciel !
 Qu'il enseigne aux Têtes-noires
 À le révéler !
 Que les populations
 Aient souci de leurs dieux et les invoquent ;
 115 Qu'à sa parole
 Ils traitent avec respect leurs déesses !
 Qu'à leurs dieux et déesses
 Ils apportent leurs prestations-alimentaires,
 Et n'oublient pas
 De les offrir à leurs dieux !
 Qu'ils illuminent leur pays
 En y édifiant pour eux des Lieux-de-culte !
 Et si les Têtes-noires
 Sont divisées quant à leurs dieux privés,

Les Noms de
Marduk : première
série

120 Nous autres, de quelque nom que nous le
nommions,

Qu'il soit seul notre Dieu !

Épelons donc

Ses cinquante Noms

Pour démontrer la gloire de sa personne,

Et pareillement de ses œuvres !

(1)¹

Et tout d'abord : Marduk, comme, dès sa

L'appela son père Anu : naissance,

Le Fournisseur des pacages et des aiguades,

Celui qui fait regorger les étables des hommes !

125 Celui qui, de son Arme "Déluge",

A vaincu les fauteurs-de-trouble

Et sauvé de leur grand-détresse

Les dieux, ses pères !

(2)

Et encore : Mar.Utu : l'Enfant-Soleil-des-dieux :

Car il brille

Et, dans sa lumière éclatante,

Eux vont-et-viennent perpétuellement !

Aux hommes qu'il a créés,

Êtres doués du souffle,

130 Il a imposé les corvées des dieux,

Pour laisser ceux-ci de loisir !

Produire ou anéantir,

Libérer ou châtier :

C'est à son gré

— Eux ne font que le contempler !

(3)

Marukka : autrement-dit, le Dieu

Qui les a créés, de lui-même,

Pour le bonheur des Anunnaki

Et le loisir des Igigi !

(4)

135 Marutukku : autrement-dit, le Soutien

Du Pays, de la Ville et de sa population !

Que désormais les peuples

Ne cessent de le célébrer !

(5)

Mar.šà.kúš.ù : Irrité, mais qui-se-raisonne ;

En fureur mais qui-se-reprend ;

Longanime

Et bridant son âme !

(6)

Lugal.dimmer.ankia : c'est le Nom

Que lui conféra notre Assemblée,

140 Donnant ainsi plus-de-prestance à sa Parole

1. Les noms de Marduk sont ici, en marge gauche, l'objet d'une numérotation particulière : (1), (2), etc.

- Qu'à celle des dieux, ses pères :
 Car il est bien le Seigneur
 De tous les dieux du Ciel et de la Terre,
 Le Roi, à l'ostension de qui
 Les dieux ont peur, En-haut et En-bas.
 (7) Nade.Lugal.dimmer.ankia : c'est le Nom
 Que nous lui avons donné comme Régis-
 seur de tous les dieux;
 Celui qui, au Ciel et sur Terre,
 A rétabli notre situation, hors de d[étresse],
 145 Et réparti leurs Postes
 Aux Igigi et Anunnaki!
 Qu'à ce nom, les dieux tremblent
 Et frémissent, où qu'ils se trouvent!
 (8) Asalluḫi, tel est le Nom
 Que lui conféra son père Anšar :
 Car il est bien la Lumière des dieux,
 Leur puissant Chef-de-file,
 Celui qui, en accord avec ce nom,
 Est le Protecteur des dieux et du monde,
 150 Et qui, par un duel formidable,
 A sauvé notre situation de la détresse!
 (9) On l'a nommé aussi Asalluḫi.Namtila :
 Dieu vivificateur,
 Lui qui, d'accord avec sa propre nature,
 A restauré tous les dieux en perdition!
 Le Seigneur qui, de son Incantation sainte,
 A rendu la vie aux "dieux-morts"
 Et détruit leurs obstinés adversaires!
 Célébro[ns] sa vaillance!
 (10) 155 Asalluḫi.Namru, selon le Nom
 Qu'on lui a conféré en troisième,
 Le dieu pur,
 Purificateur de notre conduite. »
 Anšar, Lahmu et Lahamu,
 Ayant attribué chacun un de ces trois derniers
 Déclarèrent Noms,
 Aux dieux, leurs enfants :
 « Nous autres, nous avons conféré
 Chacun un de ces trois Noms!
 160 Eh bien ! vous, comme nous,
 Prononcez-lui d'autres Noms ! »
 Ayant ouï ce commandement,
 Les dieux furent en joie
 Et, dans la Salle-aux-délibérations,

Ils échangèrent leurs avis :
 « De notre Fils, Champion
 Et Vengeur,
 De notre Curateur,
 Exaltons donc les noms, nous autres ! »
 165 Et siégeant en leur Assemblée,
 Ils nommèrent ses Destins,
 Pour que dans toutes les cérémonies
 On invoque de lui un Nom différent :

Seconde
série

- (11) VII 1 Asari : le Donateur de l'Agriculture,
 Le Fondateur du quadrillage des champs,
 Le Créateur des céréales et du chanvre,
 Le Producteur de toute verdure !
- (12) Asar.alim : prévalant en la Salle du Conseil,
 Où son avis l'emporte !
 [Celui] que les dieux respectent
 Et qui ignore la peur !
- (13) 5 Asar.alim.nunna : le Vénérable,
 Lumière de [ses] pères et prog[e]nit[eu]rs !
 Celui qui mène à terme les directives
 D'Anu, d'Enlil et d'Éa-le-Prince (?).
 C'est lui, leur Curateur,
 Qui leur assigne [le]urs portions,
 Lui qui, pour le bien du pays,
 Ampli[fi]e dans les champs l'abondance !
- (14) Tutu :
 Le propre Auteur de leur rénovation !
- 10 Oui, il a libéré leurs sanctuaires,
 Pour qu'eux soient de loisir ;
 Créé l'Incantation,
 Pour que les dieux s'apaisent
 Et que, même s'ils s'élançaient, en courroux,
 Ils re[cul]ent !
 C'est le plus-haut-placé
 En l'Assemblée des dieux, ses [pères] !
 Nul parmi eux
 Ne [l]ui res[semblera] jamais !
- (15) 15 Tutu.zi.ukkinna :
 La vie de ses sujets !
 Lui qui a fondé, pour les dieux,
 Le Ciel clair,
 Pris-en-charge leur existence,
 Et qui leur a assigné [leurs Postes] !
 Que l'on [retienne ses] hauts-faits,

- Inoubliablement, parmi les multitudes!
 (16) Tutu.zi.kù, (le) nommèrent-ils en troisième :
 Le Mainteneur de la purification,
 20 Le Dieu au souffle bienfaisant,
 Le Seigneur d'exaucement et de grâce,
 Le Producteur de richesse et d'opulence,
 Le Consolidateur de la prospérité,
 Celui qui rend copieux
 Tout ce qui était rare!
 En une terrible détresse,
 Nous avons respiré son souffle-bienfaisant!
 Qu'on le répète, en le célébrant!
 Qu'on chante sa louange!
 (17) 25 En quatrième, les humains
 Devront-glorifier Tutu.aga.kù :
 Le Maître de la sainte Incantation,
 Le Vivificateur des mourants,
 Lui qui éprouva du repentir
 En faveur des dieux-vaincus,
 Qui fit ôter des dieux hostiles
 Le joug sur eux imposé
 Et qui, pour les épargner,
 Créa l'Humanité!
 30 Le Miséricordieux, à qui il appartient
 De redonner-la-vie!
 Que sa geste demeure,
 Inoubliablement,
 Sur les lèvres des Têtes-noires,
 Qu'il a créées de ses mains!
 (18) Leur bouche proférera un Charme auguste
 En l'appelant, cinquièmement, Tutu.tu₆.kù :
 Celui qui, de sa sainte Incantation,
 A arraché tout mal!
 (19) 35 Šà.zu : le Connaisseur du cœur des dieux,
 Le Scrutateur de leurs âmes!
 Celui qui de ses mains ne laisse point
 S'enfuir les malfaisants!
 Le Mainteneur de l'Assemblée des dieux,
 Celui qui leur contente le cœur!
 Leur ample Protection,
 Qui courbe les récalcitrants!
 Celui qui fait triompher la Vérité,
 Supprime tout parler-fourbe.
 40 Et qui discerne, où-que-ce-soit,
 Mensonge et véridicité!

- (20) *Ensuite, qu'on le glorifie comme Šà.zu.zi.si :*
Qui impose-silence aux révoltés
Et qui, de la personne des dieux, ses pères,
A chassé la stupeur!
- (21) *Troisièmement, comme Šà.zu.suḥ.rim :*
Qui extirpa à main-armée tous adversaires,
Dissipa leurs machinations
Et les tourna en vent;
- 45 *Supprima l'intégralité des criminels :*
Tous ceux qui marchaient contre lui!
Que tous les dieux, en chœur,
Ne cessent de l'acclamer comme tel!
- (22) *Quatrièmement, comme Šà.zu.gú.rim :*
Qui rétablit la soumission aux dieux, ses pères,
Qui extirpa tous adversaires,
Anéantit leur descendance,
Dissipa leurs manœuvres,
Sans en épargner aucun!
- 50 *Ainsi soit prononcé et redit*
Ce sien Nom sur la terre!
- (23) *Cinquièmement, qu'à l'avenir on se le transmette*
Aussi comme Šà.zu.zāḥ.rim :
Celui qui réduisit-à-néant tous les adversaires
Et les récalcitrants, au complet!
Celui qui réintégra tous les dieux en fuite
Dans leurs Salles-de-cérémonie!
Que subsiste à jamais
Cette désignation de lui!
- (24) 55 *Sixièmement, qu'on le célèbre aussi partout*
Comme Šà.zu.zāḥ.gú.rim :
Celui qui, en personne, au corps-à-corps,
Anéantit tous les Adversaires!
- (25) *En.bi.lu.lu : c'est le Seigneur*
Munificent par-nature!
Le puissant Pasteur des dieux, qui
Institua leurs offrandes,
Qui fonda et fit prospérer, sur la terre,
Pacages et aiguades,
- 60 *Qui creusa les rivières*
Et en distribua l'eau fertilisatrice!
- (26) *Qu'on le dénomme encore En.bi.lu.lu.e.pa.dun :*
Le Seigneur du plat-pays et du flot (?),
- 62 *Le Fontainier de l'Univers,*
Le Fondateur des sillons!
- 62 b *Celui qui établit, en plein désert,*

- La sainte Agriculture,
 63 Qui aligna levées-de-terre et canaux
 Et dessina les raies des labours!
 (27) Troisièmement qu'on le célèbre comme
 En.bi.lu.lu.gú.gal :
 Le Fontainier des cours-d'eau divins,
 65 Seigneur de l'abondance, de l'opulence
 Et des amples récoltes!
 Celui qui institua la richesse
 Et fit regorger de biens l'Ækoumène,
 Concéda le Froment
 Et produisit le Grain!
 (28) Enfin, comme En.bi.lu.lu.ḥé.gál : Celui qui
 accumule l'abondance
 Pour toutes (?) les populations,
 Fait pleuvoir la prospérité sur la Terre
 Et fait pousser-dru la verdu[re]!
 (29) 70 Sir.sir : celui qui entassa
 Des montagnes par-dessus Tiamat
 Et qui, à main-armée,
 Emporta-en-butin son cadavre!
 Celui qui surveille la Terre ;
 Le vr[a]i Berger des hommes!
 Celui dont la chevelure
 N'est que plantations, champs-cultivés,
 Celui qui, dans son courroux, sillons!
 Traversait-et-retraversait l'immense Tiamat,
 75 Passait-et-repassait, comme un pont,
 Le lieu de son duel avec elle!
 (30) Ils le nommèrent aussi Sir.sir.malah :
 Et ainsi en soit-il à jamais,
 Tiamat étant son bateau à-lui
 Et lui, son nautonier à-elle!
 (31) Gilim : l'Entasseur d'énormes monceaux
 Dans les greniers,
 Le Créateur des céréales et des troupeaux,
 Celui qui garantit la semence au pays!
 (32) 80 Gilim.ma : le Consolidateur du lien-mutuel
 Le Créateur du Bon-droi[t], des dieux,
 La Bride qui refréna les Méchants,
 Inaugurant le Bon-ord[re]!
 (33) A.gilim.ma : le Haut-placé,
 Qui écarte l'Inondation, qui contrôle la Nei[ge],
 Qui, après avoir consolidé les Régions-
 supérieures,

- (43) *Encore plus-haut que la personne d'Anšar !*
 Ir.ug₅.ga, qui, au dedans de Tiamat,
 Les a tous faits prisonniers !
 Qui a accumulé tout savoir,
 À l'intelligence infinie !
- (44) 105 Ir.Qin.gu, qui fit Qingu prisonnier,
 En plein combat ;
 Qui organisa les Délégations-de-pouvoir de
 Et établit la Souveraineté ! l'Univers
- (45) Kin.ma : le Gouverneur de tous les dieux,
 Leur Donneur de conseils,
 À la mention de qui tous les dieux sont
 secoués de crainte,
 Comme sous la Tempête !
- (46) *En qualité d'É.siskur, en majesté*
 Il siègera dans la Maison-de-prières
 110 Et les dieux, devant lui,
 Introduiront leurs présents,
 Tandis qu'il recevra
 Leur hommage !
 Nul autre que lui
 N'a pu créer de telles merveilles !
 Les Quatre-groupes des Têtes-noires
 Sont ses créatures :
 Lui excepté, nul dieu
 Ne sait diriger leur existence !
- (47) 115 Gibil : celui qui assura
 L'issue de la Guerre,
 Et, suite au corps-à-corps avec Tiamat,
 Se mit à créer des merveilles !
 Vaste est son entendement,
 Il est Capable, Intelligent,
 Et les dieux, à eux tous, n'arrivent-pas
 À comprendre son cœur insondable !
- (48) Addu sera encore son Nom :
 Comme tel, qu'il recouvre la face entière
 du Ciel !
- 120 *Que son grondement bénéfique*
 Retentisse au-dessus de la Terre !
 Qu'il évacue, par la pluie,
 La substance des nuages
 Et que, de la sorte, ici-bas,
 Il fournisse leur subsistance aux popu-
 lations !
- (49) Ašaru : celui qui, conformément à son Nom,

- A réglé les Destins pour les dieux
 Et pris lui-même en charge
 Toute l'universalité des peuples!*
- (50) 124^{bis} Nèbiru : c'est bien lui
Qui tient les passages Ciel-Terre :
 125 Nul ne passe En-haut ou En-bas
Sans le solliciter!
 Nèbiru est son étoile,
Qui brille au Ciel :
 Elle y occupe le Pôle
Et les dieux l'y admirent,
 Disant : « Lui qui, infatigablement, passe-et-
 Au-dedans de Tiamat, repasse
 Que Nèbiru soit son Nom,
 Puisqu'il en maîtrise l'intérieur!
- 130 À ce titre, il organise
Les trajectoires des étoiles au Ciel,
 Et il pâit, comme brebis,
Tous les dieux stellaires!
 Puisse-t-il terrasser Tiamat,
Et le souffle de celle-ci faiblir et s'éteindre :
 Que, dans la suite de l'Histoire,
Le long-déclin des jours,
 Elle s'enfuie, sans qu'on la retienne
Et disparaisse à jamais! »
- Deux [51] 135 Et parce qu'il avait créé le Ciel
 Noms Et fabriqué l'Enfer,
 supplémentaires Son père Enlil lui conféra, en sus,
 Le nom de En.kur.kur!
 Telles sont les désignations que les Igigi
 Énumérèrent tout du long.
- [52] Quand Éa les eut entendues,
 Son cœur exulta (et il dit) :
 « Celui de qui les pères
 Ont glorifié les dénominations,
 140 Que son Nom, à lui comme à moi,
 Soit pareillement Éa!
 Qu'il promeuve, en totalité,
 Le système de mes Statuts,
 Et qu'il mette en œuvre, lui-même,
 L'universalité de mes Mandats! »
 Par ces cinquante dénominations,
 Les Grands-dieux,
 En conférant cinquante Noms à (Marduk),

*Lui ont attribué une personnalité
exceptionnelle!*

- 145 *Qu'on les retienne
Et que les Anciens les exposent!
Que le Sage et le Savant
Les méditent tous-également!
Que le père, les répétant,
Les inculque à ses enfants!
Que le Pasteur et Berger du peuple
En acquière l'intelligence,
Pour qu'exempt de toute tiédeur
Envers Marduk, l'Enlil des dieux,*
- 150 *Son royaume prospère
Et lui, demeure-sain-et-sauf!
Durable est la Parole de (Marduk),
Irréformable son Ordre :
Nul dieu ne peut changer
Ce qui lui sort de la bouche!
S'il s'entête à jeter
Un regard malveillant,
Dans son emportement, nul dieu
Ne peut affronter son courroux!*
- 155 *Son cœur est insondable,
Immense est son esprit!
Coupable et délinquant
Sont devant lui!
Telle est la révélation qu'un Ancien,
Devant qui on l'avait exposée,
Mit et disposa par écrit
Pour l'enseigner à la postérité!
[Les prouesses (?)] de Marduk
Qui créa les dieux Igigi,*
- 160 *[Qu'on les récite (?)],
En prononçant son Nom,
[Et que l'on psalmodie (?)]
Le chant de Marduk
[Qui,] après avoir terrassé Tiamat,
Reçut le Pouvoir-souverain.*

4. Il saute aux yeux, dès la prime lecture, que les auteurs d'une telle œuvre avaient pour maître souci la gloire de *Marduk* : ils le célèbrent à outrance, à la fin (VI : 121 - VII : 144), par cet interminable et solennel catalogue des « cinquante dénominations » qui déploient son autorité, sa majesté et sa prépondérance universelles ; et toute leur énaration, auparavant, en démontre le bien-

fondé, en explicite les raisons d'être. Ils y mettent un accent si vigoureux qu'on ne peut s'empêcher de subodorer là comme un parfum d'apologétique.

Il faut savoir, en effet, que *Marduk* est un tard venu dans le panthéon mésopotamien : on n'est même pas sûr que son nom se rencontre jamais comme tel avant le début du II^e millénaire. C'était la divinité poliade d'une cité de second rang, Babylone, laquelle n'avait guère brillé dans l'histoire, avant que le sixième représentant de sa Première dynastie (1894-1594), le célèbre *Ham-murabi* (1792-1750 ; II, § 11), en fit la capitale, voire la métropole, d'un royaume qui regroupait enfin durablement la contrée tout entière, du sud au nord, lui faisant durer comme un nouveau départ, tant sur le plan politique que culturel. Considéré que les dieux partageaient notoirement le destin, l'avancement et la déconfiture des villes dont ils étaient les responsables surnaturels, la préséance de Babylone devait conférer à son divin patron une promotion équivalente dans l'univers d'En-haut. *Ham-murabi* le déclare tout net dans le prologue de son « Code » (face I : 1-26) :

Anu le sublime, le roi des Anunnaki, et Enlil, le seigneur du ciel et de la terre, assignateurs des destins du pays, ont adjugé à Marduk, le fils d'Enki, le pouvoir suprême sur tous les hommes et l'ont fait prévaloir entre les Igigi, lorsqu'ils ont accordé à Babylone un rôle prééminent et fait déborder son autorité sur l'univers, en y établissant une royauté éternelle, aussi inébranlable que ciel et terre...

Mais un tel avancement politique ne pouvait guère se répercuter aussitôt sur la commune dévotion, laquelle est d'une tout autre essence que le sentiment des affaires publiques : il a fallu plusieurs siècles, au cours desquels nous voyons croître peu à peu l'importance *religieuse* de *Marduk*, pour que l'on s'habituaît à lui conférer, dans la piété et la croyance, le rang qu'il occupait dans les institutions de l'État. Après la longue torpeur politique de l'Époque cassite (1594-env. 1156), et avec l'arrivée de la II^e dynastie d'Isin (env. 1156-1025), qui devait rendre au pays son indépendance et comme un goût de revenez-y pour la gloire, il y a des chances que sécurité et euphorie politiques, confortées par une victoire comme celle de Nabuchodonosor I (env. 1124-1103) sur les Élamites, à la suite de quoi furent ramenées en triomphe, à Babylone, les images saintes de *Marduk* et de *Zarpanit*, son épouse, depuis longtemps « en exil » (IV, § 17 ; XV, § 10), aient fourni l'occasion de faire reconnaître, enfin, sa supériorité et sa primauté théologiques absolues. C'est pour les publier, les promouvoir, les fonder en doc-

trine et les expliquer que les docteurs du temps ont écrit et diffusé l'*Enûma elîš*.

5. La thèse qu'ils y défendent est simple et catégorique : *Marduk* est devenu le premier des dieux et leur souverain, et il doit être traité comme tel, parce qu'il les a sauvés d'un danger fatal, loin dans le « temps mythique », lors d'un formidable séisme qui avait déchiré leur communauté ; et il est devenu le souverain absolu de l'univers et des hommes, à exalter et vénérer comme tel, parce que sa victoire lui a fourni l'occasion de créer et organiser le monde d'ici-bas et l'humanité. C'est pour démontrer point par point un aussi ample théorème qu'ils ont dû « imaginer » et construire tout leur récit : remontant à la propre origine des choses et mettant d'abord en place, par une théogonie (§§ 6-12), la société divine, pour en marquer les clivages ; puis l'univers matériel et les hommes, par une cosmogonie et une anthropogonie (§§ 13 s.) dans lesquelles le rôle déterminant et magistral était tenu par leur héros. Cette histoire qui, par son objet, sa trame et son ampleur, n'a pas d'équivalent dans la littérature du cru — pour peu que l'on ait lu ce qui précède, on n'en saurait garder le moindre doute — ils l'ont donc échafaudée eux-mêmes, en allant recueillir un peu partout, parmi leur tradition et leur littérature mythologiques, les « imaginations calculées » convenables à leur dessein, qu'ils ont ensuite accommodées ensemble et raccordées en une lumineuse et puissante *synthèse*, bien digne, par son souffle, du titre d'« *Épopée* ». Il suffira, en parcourant les grandes lignes de ce récit, de renvoyer, quand elles sont connues, à leurs « sources », pour montrer à la fois leur érudition, leur dépendance de la mythologie antérieure et leur originalité véritablement géniale dans la mise en valeur d'une pareille matière en fonction du but qu'ils poursuivaient.

6. *Théogonie et mise en place de la communauté des dieux* occupent, comme il se doit, plus de la moitié du poème (I : 1 - IV : 134). Préoccupés de fournir une explication exhaustive des choses, les auteurs ont voulu remonter plus haut encore que ceux d'*Atrahasis* : le plus proche possible du Commencement absolu, au-delà même de ce Ciel qui donnait naissance à la Terre (32), ou qui la fécondait (30 ; 31), voire de cette masse encore indistincte de l'En-haut et l'En-bas, qui s'était d'abord séparée (29). Suivant une tradition attestée, à sa manière, dans la *Théogonie de Dunnu* 28, et surtout, clairement, dans *Marduk, créateur du monde* 38, en guise de « non-être » liminaire du ciel (1), de la terre (2) et des dieux (7-8), ils ont posé, seule, une immensité d'Eau (5). Dans un pays comme la Babylonie, où l'on pouvait garder le très lointain et brumeux souvenir d'une lente émergence de la terre ferme (33), et d'abord en ces marécages et « agglomérats de roseaux » (6) dont la région méridionale offrait encore — et offre toujours

— un résidu et un modèle éloquents, il était aisé, en quête d'une matière première unique, universelle, indifférenciée et prégnante de tout, d'en appeler à l'Eau, comme d'autres avaient pu recourir à la Rivière-créatrice (33) : l'Eau d'où émerge le Sol, cadre et support de la vie, l'Eau qui rend en quelque sorte visible, présente, existante, la terre dont elle découpe les contours par ses rivages.

Mais tout à la fois parce qu'une antique tradition tenait pour irréductibles les deux grandes collections d'eau cosmiques : la Mer, salée, et l'Eau douce, et pour préparer le mouvement, successif et génératif, comme ailleurs (39), qui devait faire apparaître les êtres différenciés, ils ont présenté cette masse aqueuse comme le « mélange » (5) et l'embrassement de deux énormes ensembles, confusément traités, à la fois, ici encore (XII, §§ 7 et 17), comme matières, lieux et personnalités fantastiques, et tenus, toujours moyennant cette évidence foncière de la génération sexuée, l'un pour masculin : l'eau-douce, appelée *Apsû* (3), et l'autre, encore plus considérable, pour féminin : *Tiamat*, « la Mer » (4). Comme certains cosmogonistes, et toute une tradition de mythologie non littéraire attestée, ainsi qu'on l'a marqué (XII, § 3), dans les « catalogues raisonnés » de divinités, et qui mettent en tête les « ancêtres » (mot à mot : « pères-mères ») primordiaux de tout ce qui existe, les auteurs de l'*Enûma elîš* ont imaginé féconde cette monstrueuse étreinte originelle, et, pour expliquer l'arrivée des choses à l'existence, ils ont donc choisi, eux aussi, le modèle du couple générateur (V, § 6 ; VII, § 5 s. ; VIII, §§ 11, 15 ; XII, §§ 7, 13, 14, 19...). C'est ainsi qu'après mention du Progéniteur (3) et de la Génitrice (4) emmêlés (5), autrement dit accouplés et ne faisant qu'un, et *en eux* (puisque rien n'existait encore en dehors d'eux et qu'ils étaient considérés à la fois comme des lieux en même temps que des personnes), commencent à se succéder les descendance divines.

7. Le texte ne se soucie nullement de marquer la naissance de *tous* les dieux : d'une part, il procède par larges étapes, commençant par les divinités à la fois les plus archaïques et comme les plus imparfaites et encore rudimentaires, dont il ne cite qu'une catégorie, apparemment à ses yeux la plus marquante : les monstres aquatiques appelés *Lahmu-Lahamu* (voir pp. 74, n. 1, et 587, n. 1), lesquels n'étaient pas nécessairement tenus pour sexués et féconds (10) ; et passant ensuite aux dieux accomplis et « supérieurs », dont ils présentent le tout premier couple (12) : « Ciel-total » (*An.šār*, en sumérien) et « Terre-totale » (*Ki.šār*, de même) — précisément celui par lequel commencent plus ou moins explicitement d'autres théo-/cosmogonies (XII, § 3).

C'est ainsi, par générations, que paraîtront toutes les autres divinités du panthéon. Mais les auteurs, qui ne s'étaient pas donné pour tâche d'expliquer ce dernier en sa totalité, n'en fournissent

ici qu'une lignée, principale et exemplaire, en quatre descendances consécutives, pour en arriver directement à leur héros. *Anšar-Kišar* procréent donc *Anu* (14), duquel l'épouse n'est même pas mentionnée, *brevitatis causa*, et aussi parce que la tradition ne lui avait jamais accordé un rôle très actif ou représentatif ; il en naît *Éa*, appelé ici *Nudimmud* (16), comme souvent (XII, § 21), lequel, avec sa parèdre *Damkina*, dont la personne n'est pas évoquée encore, donnera, plus tard (79-84), le jour à *Marduk*. L'existence du souverain des dieux selon l'antique système de la « triade », *Enlil*¹, n'est évidemment pas niée (voir, du reste, IV : 186 ; V : 8 ; 80 ; VI : 64 ; VII : 6 ; 136 ; 169 ; et comp. le résumé de Damasius, § 25), mais on ne le met pas en avant, ici : et pour s'en tenir à la lignée essentielle, et parce qu'en somme *Marduk* lui avait déjà succédé ; peut-être aussi par l'effet d'une dépréciation latente (dont nous avons déjà, dans le *Supersage* — en particulier XIII, § 12 —, noté des signes qui ne trompent guère) de ce dieu à l'avantage d'*Éa*. Car celui-ci, dont les mérites exceptionnels n'ont jamais été contestés dans notre littérature entière, mythologique ou non, est, ici encore, en lui-même et en qualité de (futur) père de *Marduk*, hautement célébré (17-20).

8. On va, du reste, sans tarder le voir mettre ses capacités en œuvre : un conflit formidable secoue la société divine avant même qu'elle en soit arrivée à ses dernières générations (21-70). Il suppose un premier clivage à l'intérieur du monde divin déjà venu à l'existence : ce qui les sépare, ce n'est pas, comme dans *Atraḫasīs*, leur situation « économique », mais leur âge. Le texte ne l'explique pas, mais il est clair qu'il oppose aux « dieux-frères », jeune et joyeuse bande, vivante et donc tapageuse (21-24), les divinités éprises de calme et comme engourdies : les membres les plus âgés de la famille (22, 25-27). Tel *Enlil* dans le *Supersage* (XIII, § 16) — emploi d'un même motif, ou réminiscence discrète pour évoquer, vis-à-vis du même dieu, les réticences de ce vieux Poème ? — leur insomnie porte *Apsû*, avec son page, à préconiser la solution brutale (encore une allusion à l'*Enlil* d'*Atraḫasīs* — XIII, §§ 12, 17, 19, 21 — ?) : exterminer ces jeunes dieux (29-40). Mais une mère est toujours plus longanime qu'un père envers ses enfants : *Tiamat* s'y refuse d'abord, se faisant comme l'écho d'un vers d'*Atraḫasīs*, que seul nous a préservé un témoin récent (XIII, § 5, a, IV : 27 s.) : « Pourquoi détruire ce que nous avons produit ? » (41-46). Récalcitrant et fourbe, *Mummu*, le page d'*Apsû*, encourage en tapinois son maître à passer outre, et *Apsû* s'y prépare avec alacrité (47-54).

1. Une tradition le présentait bel et bien comme le fils d'*Anšar* (2 : 34).

Mais comme, dans le *Supersage*, la décision ébruitée du Déluge (XIII, § 18 s.), le noir dessein d'*Apsû* transpire jusqu'aux intéressés (55 s.), lesquels entrent en inquiétude (57 s.). C'est *Éa* qui va les sauver, et, comme toujours, en élaborant un plan d'ensemble, ingénieux et efficace (59-61) : puisque *Apsû* veut dormir, il l'endort, en effet, ainsi que son *alter ego*, d'un philtre dont il a le secret (62-66), se révélant déjà ce qu'il sera plus tard : le grand maître des formules « magiques » et exorcistiques (p. 196, n. 1). Et, tant que sa victime est inconsciente, il la dépouille des talismans de son pouvoir (comp. X, § 20), dont il s'empare (67 s.) ; puis, le page neutralisé (70 et 72), il met *Apsû* à mort : c'est-à-dire qu'il le transforme de personne en lieu, de dieu en emplacement sacré, et il en fait sa résidence (71), où il établit son palais et ses appartements (75 s.). Ainsi est expliquée l'attribution traditionnelle à *Enki/Éa* de cette partie de l'univers qu'était l'*Apsû* (IV, §§ 6, 7, 16 s. ; VII, § 23 ; VIII, § 26...) : la masse d'eau-douce, au-dessus de laquelle sera, plus tard, assise la terre des hommes.

9. C'est alors, ses parents installés chez eux, à leur aise, qu'est procréé et mis au monde le héros, le centre d'intérêt de l'*Épopée* entière : *Marduk* (79-84). Dès sa naissance, il apparaît comme la réussite la plus sublime du monde divin. Sa présentation n'est qu'un cri d'enthousiasme (85-104) : se fondant, selon les vues de l'époque (v.g. XIII, § 15...), sur l'assonance de son nom avec les vocables qui désignaient « le fils » (*mâr*, en akkadien) et « le soleil » (*utu*, en sumérien), l'auteur le fait saluer par son grand-père, *Anu*, comme le vrai Soleil parmi les dieux, celui qui par son potentiel de surnature, de rayonnement et de force, en vaut à lui seul « dix », voire « cinquante » (101-104 ; ce qui sera éclairé plus loin — § 19 — par la série, portée de dix à cinquante, de noms-personnalités qui lui seront attribués).

10. C'est justement sa puissance de vie et son exubérance — le *Supersage* a déjà bien marqué (XIII, § 17) qu'elles étaient synonymes de remuement et de « rumeur » — qui vont ouvrir la seconde crise, plus redoutable encore, dans la communauté divine. En jouant, *Marduk* enfant fabrique « la poussière » (comp., au moins pour le sens, avec 38 : 18) et la fait emporter en tourbillons par les Vents, qu'*Anu* avait créés pour les lui donner en hochets (105-108). Sur *Tiamat*, entourée de toute une bande de divinités également hostiles à la « jeune génération », ces soubresauts et ces tumultes font le même effet qu'auparavant sur *Apsû* et son page : ils perdent, à leur tour, leur quiétude et leur sommeil et, comme *Apsû* avait fait, réclament la suppression pure et simple des fauteurs d'agitation (109-124). Cette fois, *Tiamat* se laisse convaincre. Autour d'elle se rameute donc toute une coterie d'intransigeants et d'excités (125-133). Et, pour se préparer à une bataille cosmi-

que, la vieille mère universelle retrouve sa faculté de créer, immédiatement et par elle-même, des êtres, à la fois énormes et difformes, inachevés, ambigus. Elle se produit donc, pour partenaires et pour « armes », disons pour « armée », onze (catégories ? de) créatures monstrueuses, hybrides et terrifiantes, qui rappellent — sans doute en plus énorme — les adversaires épouvantables que, selon le *Lugal.e*/20 (129 s.) et l'*An.gim*/21 (31 s.), *Ninurta* avait trouvés devant lui sur la Montagne (X, §§ 4, 11). Organisant ensuite sa coterie, *Tiamat* remplace dans sa couche le défunt *Apsû* (155) par un dieu de son obéissance — autrement inconnu et dont le nom ne nous est pas analysable : *Qingu*, ou *Kingu*, dont elle fait le capitaine de ses armées et l'organisateur du combat, en même temps que le souverain des dieux de son parti (147-161). Après quoi, il ne lui reste plus qu'à exhorter sa troupe à se tenir prête pour une guerre sans merci (160 - II : 3).

Encore une fois, la nouvelle est rapportée à *Ēa* (II : 4), lequel, conscient du danger qui se précise, s'en va alerter *Anšar*, le doyen de la génération des dieux menacée par les préparatifs de *Tiamat* (II : 5-10). Selon le goût littéraire du temps et les routines (que nous connaissons bien, depuis le début de ce livre — III, § 10) du style soutenu, *Ēa* ne fait que répéter, mot pour mot, en une quarantaine de vers, ce que le narrateur vient d'exposer (II : 15-48 // I : 129-162), y ajoutant seulement un court préambule (II : 11-14). *Anšar* est effrayé et perplexe (II : 49-51); peut-être, pourtant, moins que l'*Enlil* d'*Atraḫasīs* (XIII, § 12). Comme dans *Anzû*/22 (X, § 20), il lui faut trouver un champion pour faire face au péril. Ici commence une des deux parties les moins bien conservées de notre *Épopée*. Ce qu'il en surnage nous aide toutefois à conjecturer assez bien la séquence des événements, manifestement inspirés de récits mythologiques plus anciens, à commencer par le déjà cité *Anzû*. Le premier héros à qui *Anšar* pense d'emblée, c'est *Ēa* en personne, qu'il invite à aller affronter *Tiamat* (II : 52-76). Mais, sentant bien que cette ennemie colossale dépasse de fort loin ses propres capacités, pourtant immenses, *Ēa* se dérobe dès la première proposition qui lui est faite (II : 77 ? - 86 ?). Il semble qu'il propose, pour le remplacer, encore plus fort que lui : *Anu* (II : 87 ?), à qui *Anšar* recourt, en effet (II : 93 ? - 99 ?). Lui accepte d'abord et se met en chemin, mais — à cause des dommages du texte, on ne voit plus très bien dans quelles circonstances — il renonce à son tour (II : 100 ? - 107 ?). Se répandent alors chez les dieux menacés un profond désarroi et une grande angoisse (II : 108 ? - 113 ?).

11. Soit dit par parenthèse, en remplaçant les trois divinités mineures pressenties dans *Anzû*, et défaillantes (22, X, § 20), par les deux dieux majeurs du panthéon (*Enlil* toujours tenu à l'écart,

comme on l'a vu), l'auteur ne faisait que préparer la gloire du héros, qui non seulement accepterait la mission, mais irait jusqu'au bout. Car *Éa* — toujours lui ! — n'a pas dit son dernier mot, et, encore comme dans *Anzû* (*ibid.*), c'est lui — agissant mieux selon sa nature, laquelle n'est pas d'un combattant, mais d'un penseur ingénieux — qui va découvrir le futur vainqueur : *Marduk*, son propre fils, lequel, tenant son rang de jeune dieu, demeurait modestement en retrait (II : 117 ?). Toujours subtil, *Éa* lui conseille de se rapprocher seulement assez pour attirer les regards d'*Anšar* : ce simple coup d'œil suffira pour qu'il s'impose aussitôt, au vieux souverain, comme le seul capable de faire face à la *Tiamat* formidable (II : 118 ? - 122 ?). Ce qui arrive en effet : et *Marduk* accepte de défendre ses frères contre elle, en dépit des mises en garde d'*Anšar* en personne, que le danger épouvante (II : 123 ? - 140 ? Faut-il comparer avec 20 : 149-150 ?). Mais, conscient que, s'il sauve les autres dieux, il lui reviendra donc de les dominer et commander, *Marduk* réclame en retour les pleins pouvoirs, afin d'institutionnaliser, en quelque sorte, la supériorité de fait qu'il aura démontrée sur eux tous (II : 141 ? - 150 ?).

Un tel transfert d'autorité ne pouvait se délibérer, se consentir et se faire qu'en assemblée plénière de tous les dieux, même les plus archaïques, qui n'auraient pas adhéré à la cabale de *Tiamat* (III : 4) : aussi *Anšar* les envoie-t-il convoquer (III : 1-12) ; et, en indiquant à son chargé de mission le message qu'il leur devra délivrer, il ne fait, encore une fois, que répéter l'affaire telle qu'elle avait été présentée déjà : troisième récitation, *verbatim*, des préparatifs de *Tiamat* comme *Éa* les avait exposés (III : 13-52 // II : 15-48 // I : 129-162), en y ajoutant seulement quatre mots pour rappeler la suite (III : 54-64 et 65 s.). Le messager part donc exécuter ses ordres : belle occasion de reprendre, une quatrième fois, le même discours, qu'il répète aux dieux intéressés (III : 66-124 // 13-64, etc.) ! Ils se récrient d'abord devant cette menace dont ils ne peuvent admettre le bien-fondé (III : 125-128) ; puis ils se constituent sans retard en assemblée à la fois — selon la coutume d'alors — délibérante et festive : VII, §§ 8, 24 ; VIII, § 21 ; IX, §§ 18, 21... — ce qui, comme tout le reste du cérémonial ici exposé, trahit, à l'évidence, l'étiquette officielle dans le pays et à l'époque : comme en d'autres mythes (3 ; 4 ; 7 ; 11...), les grandes décisions et l'entente commune sont rendues plus aisées par l'euphorie du banquet et les fumées de la bière (III : 125-137). Car les dieux vont, naturellement, accepter les conditions de *Marduk* (III : 138).

C'est ainsi qu'ils lui confèrent les pleins pouvoirs, autrement dit l'autorité souveraine sur eux-mêmes et leur univers (IV : 1-8), autorité qu'ils ne restreignent nullement au commandement mili-

taire, même s'ils n'oublient pas que c'est d'abord pour la guerre et pour la victoire qu'ils la lui ont accordée (IV : 16-18). Dans leur monde surnaturel, l'instrument et le signe de ce pouvoir, c'est la Parole-efficace, qui n'a qu'à s'exprimer pour réaliser ce qu'elle exprime : aussi les dieux mettent-ils incontinent *Marduk* à l'épreuve de cette omnipotence du verbe, en suscitant une constellation (encore « unique », puisque les astres ne seront réellement créés que plus tard : § 17), et en demandant à leur champion de la faire, d'un mot, disparaître, puis réapparaître (IV : 19-26). La preuve administrée qu'il est bien en possession de cette capacité propre au souverain, c'est comme tel qu'ils l'acclament (IV : 27 s) et lui remettent les insignes-talismans de la royauté (voir déjà X, § 20), en même temps que ceux de l'autorité militaire : car, lui rappellent-ils, s'ils l'ont de la sorte investi, c'est d'abord pour les délivrer de *Tiamat* (IV : 30-34).

12. Il se prépare donc sans atermoyer à la guerre. Mais, au lieu de s'entourer, comme la vieille déesse, de forces brutes, ambiguës et sauvages, il se calcule, avec intelligence (n'est-il pas fils d'*Éa*?), des armes rationnelles, qu'il prépare en fonction d'une tactique : une partie d'entre elles est faite des forces de la nature, asservies et adaptées à la lutte cosmique : les éclairs, l'orage, les vents et le Déluge, tous plus ou moins hypostasiés (IV : 35-49) ; ici, bien entendu, les auteurs se sont inspirés de *Ninurta* et de ses préparatifs belliqueux dans le *Lugal.e*/20 (X, § 5, 5°), l'*An.gim*/21 (*ibid.*, § 12) et *Anzû*/22 (*ibid.*, § 21 s.) : même son char, à quadruple attelage et équipage triple (IV : 50-56), n'est pas sans évoquer celui du même dieu (21, § 12). Ainsi monté, rayonnant d'un éclat-surnaturel proportionné à sa force, et muni des protections « magiques » utiles, le voilà parti affronter *Tiamat* (IV : 57-62), tandis que les dieux, dans l'anxiété, s'agitent nerveusement (IV : 63 s.).

Quand il s'est assez rapproché d'elle pour supputer sa stratégie, découvrant tout à coup le formidable de ses adversaires, le cœur lui manque d'abord — précaution oratoire, pour mieux mettre en valeur son extraordinaire courage : comp. déjà X, § 5, 5° —, à la grande alarme des dieux (IV : 65-70). *Tiamat* en profite pour tenter de le détacher de leur cause et d'amollir sa résolution (IV : 71-74). Mais il se reprend aussitôt et, pour la provoquer, lui reproche vigoureusement sa conduite (IV : 75-86) : il cherche à la mettre en fureur pour la rendre ainsi moins capable de froide décision, et plus vulnérable (IV : 87-92). Les voilà donc finalement aux prises : par une tactique analogue à celle qu'*Éa* avait conseillée à *Ninurta* contre *Anzû*/22 (XI, § 22), mais dont il est ici rendu seul responsable, il l'enveloppe et la paralyse de ses Vents en « filet de guerre », et, comme elle ouvre la bouche, en sa stupeur d'être ainsi traitée, il y fait s'engouffrer d'autres Vents : ainsi se trouve-t-elle

incapable (un peu comme ç'avait été le cas d'*Anzû* — *ibid.* ; mais voir aussi pp. 402-403, n. 1 —, encore que la méthode soit ici différente) de prononcer contre lui ses charmes efficaces : toute gonflée, immobilisée et muette, il peut plus aisément la percer d'une flèche et l'éventrer (IV : 93-102).

Leur souveraine périe, les dieux de sa clique se débandent, et *Marduk* en vient à bout sans peine : il les fait prisonniers, et ôte à leur chef *Qingu* les pouvoirs souverains qu'il détenait, notamment — comme *Anzû*/22, § 20 — sous les espèces de la Tablette-aux-destins, qu'il s'approprie (IV : 103-122). Sa victoire est donc totale. Mais il veut d'abord la rendre définitive en séparant au maximum du corps de *Tiamat* le sang qu'il contenait encore après lui avoir donné vie, selon la physiologie du temps, et dont on pouvait toujours craindre qu'il ne se mette à la ranimer : comme les ailes d'*Anzû*/22 (§ 22 ; voir aussi p. 415, n. 1), il le fait donc emporter en lieu sûr, inaccessible et secret, évidemment pas l'Ékur, pour le coup. Conscients alors de se trouver désormais hors danger, les dieux de son parti lui manifestent déjà leur gratitude (IV : 123-134).

Un conquérant véritablement supérieur se reconnaît au parti qu'il sait tirer de sa victoire : c'est pourquoi on va maintenant nous montrer *Marduk*, qui, loin de s'endormir sur ses lauriers, réfléchit devant le prodigieux cadavre de *Tiamat*, transformé, par la mort — comme, plus haut, § 8, celui d'*Apsû* —, de divinité en lieu et de personne en matière, et dont il entend « tirer des merveilles » (comp. p. 353, n. 1).

13. C'est la *cosmogonie* et l'*anthropogonie* qui sont de la sorte annoncées, desquelles, à la différence de toutes celles plus haut rapportées (28-44), 38 exceptée (sa dépendance de notre *Enûma elîš* n'en est que plus que plausible), *Marduk seul* sera crédité (IV : 135 - VI : 34). Commence donc un développement souvent difficile à entendre, non seulement à cause de ses mutilations (en particulier entre 25 et 65 de la tablette V), mais surtout parce que la fabrique ici détaillée avait pour but de montrer comment avait été mis en place un cosmos dont l'image était fort loin de celle qui nous est familière. Par recours à ce que nous pensons savoir autrement de la cosmologie babylonienne, nous pouvons au moins tenter de discerner les grandes lignes de la présente *cosmogonie*, par quoi commence la nouvelle portion du récit.

L'univers était donc imaginé (IV, § 16 ; V, § 6, et p. 71) comme un gigantesque sphéroïde creux, enveloppé de toutes parts d'une masse d'eau plus démesurée encore et que nous appellerions l'Océan cosmique. *Marduk* l'avait constitué en repoussant « en haut » une moitié du monstrueux cadavre de *Tiamat* (IV : 129 s.) et — le texte ne le dit pas en termes explicites, mais la situation est telle que nul doute n'est possible — « en-bas », l'autre moitié : ainsi

avait-il ménagé le vide central de l'espace. Cette « sphère » formait un système solide, tenu par ses deux extrémités : d'un côté, la « tête » de *Tiamat*, à laquelle adhéraient toujours les deux parties de son corps, fendu « comme celui d'un poisson à sécher » (IV : 137) ; à l'autre bout, la « queue ». La partie centrale et principale de la terre identifiée, dans la représentation qu'on s'en faisait alors, avec « le pays » (V, § 6), il est clair que la « tête » en question représentait l'énorme masse montagnieuse du Nord (V : 54 ; voir, du reste, un peu plus loin). Nous ne comprenons guère ce que pouvait évoquer la « queue » (V : 59), liée à un tout aussi énigmatique « grandissime cordage » (*dur.maḥ/durmaḥu*) cosmique, évidemment pour assurer l'équilibre et la fixité du globe de l'univers, lui-même ensermé, du dehors, pour le rendre encore plus clos et indissociable, par un « filet » dans lequel *Marduk* avait assujéti cette prodigieuse machine (V : 64), et dont nous n'arrivons guère à savoir comment diable on pouvait se le figurer. Nous devinons, de même, mais sans nous les représenter nettement, au bout de l'horizon une partie renflée et solide — « la croupe » (?), mot à mot : « les hanches » (?) — pour soutenir la voûte du ciel ; et une autre, dont la cassure nous dérobe l'identification, pour tenir ferme la plate-forme de la terre (V : 61 s.). Celle-ci — le texte n'en souffle mot, dans la partie subsistante — était entourée des eaux salées de la mer, laquelle portait le nom de *tâmtu*, *tiamtu*, dont *Tiamat* n'était qu'une forme grammaticale, et présentait sans doute des portions de l'« océan cosmique » auxquelles avaient livré passage, par ordre, les « Gardes » préposés par *Marduk*, comme autant d'éclusiers, pour empêcher la masse elle-même des eaux de se ruer dans le vide central (IV : 139 s.)¹. La terre ferme, elle, l'habitable (futur) des hommes, flottait sur l'immense nappe d'eau douce de l'Apsû, déjà constitué, on l'a vu (§ 8), par *Éa*, et qui n'était donc, ici, qu'intégré au nouveau système : aussi n'en est-il rien dit d'explicite. Considéré la complexité de ce tableau cosmologique et sa disparité d'avec le nôtre, s'attacher à clarifier mot à mot l'exposé de l'*Enûma elîš* ne serait fructueux qu'au prix de développements démesurés et d'une érudition accablante, qu'il est bien préférable d'abandonner aux spécialistes entre eux...

Ce que l'on voit du moins fort clairement, c'est que, dans cet ensemble ainsi défini, *Marduk*, après en avoir constitué le cadre (IV : 137 s.), s'occupe d'abord d'en organiser la partie supérieure, le ciel, réservé aux grands-dieux (IV : 146), et que, sur le modèle de l'Apsû-palais, édifié d'abord par *Éa* pour son compte, il construit et aménage en un immense sanctuaire-palais, appelé *É.šar.ra* —

1. Il ne s'agit certainement pas des mêmes « gardiens » que dans 45 : voir p. 587, n. 1 ; le contexte est tout à fait différent.

en sumérien « Temple universel » (IV : 141-146). Il y dispose ensuite les résidences des divers grands-dieux, avec ces constellations et ces étoiles que l'on imaginait plus ou moins comme leurs ombres portées, leurs silhouettes lumineuses, projetées sur l'écran de la partie inférieure du ciel, la plus proche de nous (V : 1 s.). Puis il définit le cycle du temps, avec les astres qui le devront réglementer et en assurer la séquence infaillible : en années et en mois, chacun de ces derniers marqué par trois astres qui le définissaient, selon l'astronomie alors courante¹ ; et le mouvement circulaire autour d'un axe centré sur la polaire (V : 2-7), de chaque côté de laquelle il dispose les différents secteurs du ciel étoilé, et les « portes », orientale et occidentale, par où sortiront d'un côté, et entreranno de l'autre, les astres en leur ronde éternelle (V : 8-10). Plus haut (V : 11), il installe, d'une part, le dieu-de-la-Lune, dont l'importance était majeure dans le calendrier traditionnel du pays : cet astre divin, seigneur de la nuit, et, par là même, du jour, que la nuit délimite, reçoit un programme cyclique qui définira et la séquence régulière du mois (V : 12-22) et, en fonction de ses diverses phases et des tableaux différents du ciel qu'elles commanderont, des présages omineux, selon les croyances locales touchant la « divination déductive » en général et l'astrologie en particulier (IV : 23 s. ; quelques mythes cosmogoniques nous en ont déjà donné plus haut une idée — 36 notamment —, mais *Marduk* n'y était encore pour rien). D'autre part, le Dmiurge met le dieu du Soleil en place : il lui assigne tout son rôle, que la longue lacune IV : 25-46 nous occulte. Lorsque le texte redevient intelligible, c'est le domaine d'*Adad*, maître des pluies et des divers phénomènes météorologiques, qui est organisé : la nue, les nuages, le vent, la pluie, le brouillard et la neige, tous plus ou moins directement tirés des « excréments » de *Tiamat* (V : 47-54). De sa tête il compose alors les gigantesques montagnes du Nord (notre Caucase), avec ses sources, et en particulier celles du Tigre et de l'Euphrate, creusées dans ses deux yeux (V : 53-55 ; en akkadien, comme en d'autres langues sémitiques, à commencer par l'hébreu, le même mot marque aussi bien la « source » que l'« œil » : la source est l'œil scintillant et animé de la terre). Nous ne savons ce que *Marduk* enferme en ses narines obturées (V : 56) ; mais ses « mamelles » — nombreuses et en double rangée, comme celles de bien des femelles d'animaux —, il les transforme en ces chaînes montagneuses lointaines, qui frangeaient le pays, pensait-on, à l'extrême-est et à l'extrême-ouest, et dans chacune desquelles il aménage d'autres jaillissements d'eau douce (V : 57 s.). Les quelques lignes qui suivent sont consacrées, on l'a vu, à la cohésion du système clos ainsi constitué par

1. E. WEIDNER, *Handbuch der babylonischen Astronomie*, I, p. 62 s.

Marduk de l'immense cadavre. Il ne lui reste plus alors qu'à établir les règles de fonctionnement de ce mécanisme géant, dont il confie chaque secteur à un dieu « spécialiste », sous la haute main d'*Éa*, le supertechnicien, l'ingénieur général, selon un système avec lequel d'autres mythes nous ont déjà familiarisés (notamment 6).

En témoignage de respect au chef de cette dynastie divine dont il est désormais lui-même le plus haut représentant et le « leader », il remet à *Anu* la Tablette-aux-destins qu'il avait confisquée à *Qingu* (V : 69 s. ; et plus haut IV : 120 s.). Et c'est alors que, dans son « Filet », et comme le produit de quelque chasse démesurée, il ramène les monstres auxiliaires de *Tiamat*, qu'il réduit à la condition d'animaux de ménagerie et — trait évidemment étiologique, destiné à rendre raison de telles représentations connues dans certains temples, et ailleurs¹ —, afin qu'on n'oublie jamais sa victoire sur eux et sur leur souveraine, il en expose des images « aux portes de l'Apsû » (V : 71-76).

14. Pour célébrer, à la fois, la victoire de *Marduk* et cette première réussite de son génie : l'aménagement du domaine des dieux, ceux-ci l'acclament et le congratulent avec chaleur, lui renouvelant, en quelque sorte, l'investiture royale qu'ils lui avaient déjà concédée de confiance avant son départ au combat (V : 77-88). Nouvelle transposition de l'étiquette de cour, il se met donc en tenue et position pour recevoir leur hommage (V : 89-105 ; quelques lacunes oblitérent une partie du récit), et eux le proclament solennellement leur monarque, lui conférant à la fois le titre et la prérogative de « roi-des-dieux-de-tout-l'univers », en sumérien *Lugal.dimmer.an.ki.a* (V : 106-112). Dès lors, ils s'en remettent à lui pour assurer leur subsistance, prêts à lui obéir aveuglément, sur ce chapitre comme en tout.

Ce que ce trait évoque — évoque seulement —, c'est, en réalité, tout le début d'*Atrahasis* (XIII, § 11) : sans en répéter mot, les auteurs le supposent assez connu pour que rien de ce qui suit soit intelligible si on ne l'a point en mémoire : les dieux — au moins une catégorie d'entre eux — ont d'abord, aux ordres et selon les directives de leur chef (lequel était encore *Enlil*), dû pourvoir à la production de leurs biens d'usage et de consommation ; et en se déclarant disposés à déférer aux ordres de leur nouveau souverain, ils attendent de lui qu'il organise leur « travail ». Mais les auteurs de l'*Enûma elîš* ont estimé plus digne, et de leur conception de la communauté divine, et de la grandeur de *Marduk*, de

1. La grande « voie processionnelle » de Babylone, par exemple, telle que l'ont découverte depuis près d'un siècle les archéologues, était, comme on le voit encore sur place, bordée de quelques-unes de ces images en relief, sur les murs de brique cuite (ainsi R. KOLDEWEY, *Das wiedererstehende Babylon*, p. 47 et Abb. 31, 32). Et BÉROSE (§ 24) atteste qu'on les reproduisait toujours de son temps « dans le temple de Bêl ».

passer sous silence le « travail forcé », la révolte et la grève des dieux surchargés de besogne : c'est pourquoi ils vont lui imputer une double décision *spontanée*.

Tout d'abord — à tout seigneur tout honneur — celle de se construire sur la terre, désormais mise en place, un « habitacle de choix », un palais, un temple (c'était tout un), sur le plan de l'Apsû souterrain (I : 71 ss.) et de l'Ésarra céleste (IV : 145) : Babylone (V : 117-130). Ce n'est ici qu'un nom de *sanctuaire*, et pour souligner le caractère avant tout sacré de cet « emplacement », et parce que l'on ne pouvait encore parler de « ville », puisque les hommes n'existaient pas pour l'occuper (comp. XII, § 32). Telle est l'étiologie de la future cité sainte, voulue, planifiée et fondée par *Marduk* en personne, avant le commencement du temps historique, comme sa propre résidence. Mais elle ne sera point construite par lui : les dieux vont décider (VI : 35-75) de l'édifier de leurs mains, et ce, malgré l'entrée en jeu des hommes, intervenue entre-temps. 15. Car — et, encore une fois, à la différence du *Supersage* — ce n'est, ici, ni à l'insurrection des dieux corvéables, dont il n'est soufflé mot, ni à l'intervention géniale d'*Éa*, provoquée par cette crise, mais à la débonnairerie et à la bienveillance de *Marduk* que l'Homme aura dû son existence. En effet, les dieux, après avoir applaudi le dessein de leur souverain concernant Babylone (V : 131-150), le prient seulement de faire en sorte qu'ils n'aient pas, ou qu'ils n'aient plus, à s'occuper eux-mêmes d'assurer leur subsistance (V : 141-142). Et aussitôt *Marduk*, crédité par les auteurs de l'astucieuse « invention » d'*Enki/Éa* (XIII, § 12), imagine et conçoit ce qui travaillera pour les dieux : l'Homme (V : 142-148), nouvelle « merveille » sortie de son esprit (VI : 2). De quoi les dieux expriment incontinent leur allégresse et leur gratitude (V : 149-154). Pourtant, *Éa*, non seulement parce qu'on s'était depuis longtemps habitué à voir en son inépuisable astuce la vraie source de création d'un instrument aussi parfait et réussi que l'Homme — conviction nourrie et renforcée de tous ces vieux mythes concernant les origines de notre race et de notre culture : 34 ss. — mais parce que, père et « découvreur » de *Marduk* (§ 11), on ne pouvait que lui préserver, en substance, son rôle traditionnel en la matière, *Éa* est chargé de « préparer les plans » pour faire passer dans la réalité l'intuition géniale de son fils (V : 155 s.).

Le *récit anthropogonique*, à la suite, révèle donc clairement que les auteurs de l'*Enûma elîš* ont voulu partager entre *Éa* et *Marduk* la responsabilité et la gloire de la mise en œuvre des hommes. Au compte de *Marduk* est portée l'idée même du prototype humain, en même temps que de sa finalité essentielle : prendre sur lui les travaux nécessaires pour assurer aux dieux une vie à la fois opulente et oisive, en supprimant ainsi les deux « classes » premières

que nous avait révélées le *Supersage* (42, I : 1 ss.) : VI : 1-10. Mais il est évident que la mise en chantier de cette vue féconde, avec ses précisions concrètes indispensables, non moins que ses procédés d'exécution et de production, restent dévolues à *Éa* (VI : 11 s.). Celui-ci va donc garder son « plan », qui nous est apparu si subtil et complexe (XIII, §§ 13-14), d'enrichir l'argile du sang d'un dieu. Les détails fournis par *Atrahasis* sont ici supposés connus, et omis : les auteurs vont à l'essentiel. Mais, pour le choix du dieu à occire, en accord avec la nouvelle histoire qu'ils ont construite, ils rattachent cet épisode à la victoire de *Marduk* : *Éa* réclame donc (et peut-être, mais peut-être seulement, était-ce aussi le cas, dans le *Supersage*, du « meneur » de la révolte, comme on l'a mis en question plus haut : XIII, § 15) celui qui, *Tiamat* disparue, demeurait le seul chef de sa cabale et le seul responsable de ses excès : *Qingu* (VI : 12-30)¹. Et c'est lui qu'il fait saigner pour produire les hommes et « libérer » de la sorte les dieux de tout souci laborieux (VI : 31-34). Le passage qui suit sent encore l'apologétique en réinsistant, comme il fait, sur l'attribution à *Marduk* de la part du lion dans ce génial et incontestable chef-d'œuvre (VI : 35-38).

16. C'est alors, le monde parachevé et les hommes au travail, que *Marduk* distribue aux dieux, dans cet univers tout neuf, leurs « résidences » : soucieux d'équilibre, il installe ses sujets surnaturels « en nombre égal » en haut et en bas, et il leur répartit à chacun son domaine d'autorité et d'action (VI : 39-46). Dès lors, reconnaissants à leur souverain de les avoir ainsi « libérés » et nantis, les dieux décident, en dépit de leur vacance récente, de réaliser par eux-mêmes le vœu qu'il avait exprimé concernant Babylone, son temple-palais, dont le nom d'É.sag.íl (« Temple-au-pinnacle-élevé », en sumérien) est ici précisé avec sa tour à étages, sa *ziququrāt* : œuvre si prodigieuse qu'il leur aura fallu deux ans pleins pour l'achever (VI : 47-64). C'était là une façon d'établir l'origine non humaine, mais surnaturelle (comme celle du temple d'*Enki* à Éridu : 4), de la Cité de *Marduk* et de son sanctuaire fameux, qui rivalisent ainsi avec les extratemporels Apsû et Éšarra, et l'emportent comme eux sur tous les sanctuaires mineurs, édifiés par les seuls hommes (comp. XII, § 32).

La prépondérance de *Marduk* sera magnifiée encore dans la partie

1. On a voulu arguer du caractère « coupable » de ce dieu révolté, entré ainsi dans la composition de la nature humaine, pour tirer du présent passage une façon d'équivalent mésopotamien du « péché originel » biblique : opinion parfaitement extravagante ! Voir *Les présumés parallèles mésopotamiens du "Péché originel"*, p. 10 s. de l'article *Le péché en Mésopotamie ancienne* (*Recherches et documents du Centre Thomas More*, 32). D'autre part, il est clair qu'a disparu ici toute la savante construction du *Supersage* autour de la nature et du destin de L'Homme introduits en son prototype sous les espèces du dieu *Wê* (XIII, § 15 s.) : comme si ce dernier mythe avait perdu sa rationalité et sa logique natives pour passer à l'état de simple donnée factuelle « historique » et incontestable : à savoir que l'Homme avait été créé avec un matériau comprenant quelque chose de divin.

finale du récit de l'*Épopée*, qui répond à son but essentiel et qu'on pourrait intituler :

17. Le couronnement et la glorification de *Marduk* (VI : 65 - VII : 143). Comme *Ninurta*, aussi bien dans le *Lugal.e*, dans l'*An.gim* et dans le *Mythe d'Anzû* (20-22), avait mérité à la fin « une place d'honneur dans tous les sanctuaires », voire la souveraineté ici-bas, mais sous la haute main d'*Enlil* et dans sa résidence de Nippur, *Marduk*, par sa victoire sur l'ennemie mortelle des dieux, par sa création et son organisation de l'espace dans lequel ils vivraient, par sa trouvaille et sa réalisation du moyen le plus astucieux de les remplacer au travail et de leur assurer une vie définitivement sans soucis et largement nantie de tous biens, avait mérité de se voir placé à jamais à la tête du monde : mais *pour lui-même*, et non plus comme une sorte de régent ou de dauphin d'*Enlil*. On voit le chemin accompli depuis les vieux mythes tournant autour du vainqueur de la Montagne ! Les dieux lui avaient déjà transféré leurs propres pouvoirs en lui accordant l'autorité sur eux-mêmes (§ 11) : ils vont à présent parachever avec solennité cette investiture, et par une dernière cérémonie (VI : 69-100), et par une interminable adresse doxologique, qui décrit, à la fois, et réalise, moyennant la « parole-efficace » des êtres surnaturels qui la professent, les infinies prérogatives de ce personnage hors du commun et sublime, que l'on veut, en somme, présenter comme aussi au-dessus du monde divin que les dieux le sont au-dessus du nôtre (VI : 101- VII : 142).

Cette façon de sacrer, irrévocable, se déroule — titre de gloire unique pour ce saint lieu — dans l'Ésagil de Babylone, en présence de toutes les divinités de l'univers, au cours d'une de ces assemblées-banquets, théâtre régulier des grandes décisions collectives (VI : 69-75 ; § 11) : *Marduk*, comme un souverain qui prend l'autorité, délègue une partie de son pouvoir à ceux qui l'assisteront, chacun dans son secteur de l'immense univers (VI : 76-79). Puis — autant de rites encore manifestement transposés de l'étiquette royale — il leur présente les emblèmes et talismans de sa propre souveraineté : les instruments de sa victoire, dont le potentiel surnaturel est à la fois marqué et renforcé par les « noms » qu'il leur confère (VI : 80-92 ; et comp. XII, § 12). C'est alors que le chef de ce que l'on peut appeler la dynastie divine régnante, *Anu*, installe *Marduk* sur son trône — signe de sa prééminence et de son autorité supérieure — et que, le roi y siégeant en majesté, tous les dieux lui viennent jurer obédience et reconnaître solennellement le pouvoir absolu sur leur propre univers et leurs personnes à chacun et à tous (VI : 92-100). On croirait vraiment assister, en plus somptueux et magnifique, à l'intronisation d'un roi de Babylone...

18. Qu'elle ait été rédigée en une fois (sur une idée ancienne ?

voir X, § 5, 10°), dans la foulée du reste de l'*Épopée*, ou successivement enrichie, par étapes, comme certains indices nous le feraient soupçonner, la partie qui suit (VI : 101 - VII : 142), volontiers appelée le *Catalogue des noms de Marduk*, constitue un véritable exposé « théologique » détaillé du résultat des événements rapportés jusqu'ici par cette longue relation mythologique. Il s'agissait, à la fois, pour les auteurs, de glorifier leur dieu, en explicitant ses grandeurs, ses vertus, ses pouvoirs exceptionnels, dont il leur fallait prouver et défendre l'authenticité.



Pour qu'une telle démonstration emportât l'adhésion de tous, par des arguments irréfutables, les théologiens de Babylone avaient à leur disposition deux sources de connaissance et de certitude.

Tout d'abord les multiples « noms », le plus souvent sumériens, qui avaient été donnés, ou pouvaient l'être, à leur dieu, soit comme autant d'épithètes pour souligner une de ses qualités, propre ou éminente — tel *Šà.zu*, en VII : 35, qui dénonçait sa « connaissance des cœurs » et de l'intérieur le plus intime des êtres —, soit après que, par l'effet de quelque syncrétisme (IV, § 11...), il ait eu absorbé personnalité, mythologie et culte d'une divinité mineure ainsi nommée : c'est le cas d'*Ašalluḫi* (VI : 101, § 20), ancien dieu de la ville, très tôt retombée dans l'insignifiance et l'oubli, de Ku'ar, non loin d'Éridu.

Ces noms, surtout les premiers, pouvaient avoir souvent une signification assez claire en elle-même et — moyennant la notion *réaliste* que l'on avait de la dénomination : XIII, § 15 — se référer à des prérogatives de *Marduk*, dont on établissait ainsi à la fois la qualité et l'existence : du fait qu'on l'appelait *Šà.zu* (VII : 35), il était évident qu'il possédait, de manière éminente, la capacité de « sonder » les reins et les cœurs ; et ce n'était évidemment pas en l'air qu'on l'avait nommé (V : 112 ; aussi 150 ; VI : 28 et 139) *Lugal. dimmer.an.ki.a*, puisqu'il était, en effet, le « roi des dieux de l'univers entier ».

19. Mais toutes ces dénominations pouvaient aussi être analysées et receler dans leur composition, phonétique ou idéographique, une plus grande richesse sémantique encore. C'était là une capacité — que nous avons déjà effleurée : v.g. XIII, § 14 — propre à la pensée et à la « logique » de la Mésopotamie ancienne, et immédiatement dérivée du type même d'écriture mise au point dans le pays, et la seule en usage ; elle nous est, par conséquent, malaisée à entendre si nous n'y sommes pas un tant soit peu introduits. Expliquons-la donc une bonne fois, au moins sommairement¹ (voir déjà III, § 3 s.).

1. Concernant ce sujet difficile et neuf, mais gros de beaucoup de clartés, on peut se reporter à l'article *Les noms de Marduk, l'écriture et la "logique" en Mésopotamie ancienne* (Essays on the Ancient Near East, in Memory of J. J. Finkelstein, p. 5 s.), résumé et récrit à l'usage des non-assyriologues dans *Mésopotamie*, p. 113 s. — déjà souventes fois cité ici.

Inventée par les Sumériens et pour leur propre langue, dont bien des mots — un peu comme en chinois contemporain, ou en anglais — pouvaient être monosyllabiques (des types *a*, *ba*, *ab*, *bab*, *dub*...), avec beaucoup d'homophones ou de quasi-homophones (le phonème *du*, par exemple, quelles qu'aient été les modalités phoniques réelles, que nous ignorons, de son articulation effective, y est connu pour une vingtaine de significations, sans le moindre rapport entre elles ; voir un peu plus loin), l'écriture cunéiforme a toujours gardé pour chacun de ses très nombreux caractères (près de 500 en usage courant), originairement des croquis d'objets matériels, une valeur immédiatement et exclusivement objective : « pictographique » ou « idéographique », comme nous disons — le signe se rapportant alors directement à un objet concret représentable, et indirectement à d'autres qui lui étaient plus ou moins connexes, dans la réalité ou par convention, et qu'on ne pouvait aisément dessiner. Par exemple le croquis de la « bouche » , pour marquer non seulement cet orifice, mais « la parole », « le cri », « l'appel », « le commandement » qui en sortent ; et le caractère de « la verdure » (croquis de « la planche cultivée » : deux épis avec de l'eau à leur pied ) pour désigner non seulement toutes les légumineuses, mais jusqu'à la culture des champs et des jardins. Cette écriture (surtout lorsqu'on a dû l'utiliser pour transcrire une autre langue, à savoir d'abord l'akkadien, aux mots presque tous polysyllabiques, et qu'il fallait donc épeler) est passée du stade purement picto- ou idéographique primitif au stade phonétique : en d'autres termes, chacun de ses signes a pu marquer non plus exclusivement la *chose* extramentale dont il était le croquis ou le symbole, mais le *son* (le plus souvent monosyllabique, comme plus haut rappelé) qui traduisait son nom dans la langue sumérienne : un peu comme dans nos rébus, les dessins du « chat », des grains de « riz » et de la tasse de « thé » n'ont rien à voir avec cet animal, cette céréale et ce breuvage, mais renvoient le premier à la syllabe CHA, le second à RI, le troisième à TÊ, utilisables dans quelque complexe phonétique et sémantique que ce soit où interviennent ces syllables : CHA + RI + TÊ, ou CHA + peau, ou RI + dé, etc. Un tel transfert du plan de signification « réel » au plan « phonétique » n'a nullement supprimé, en Mésopotamie, les premières valeurs des signes au profit des secondes, ce qui aurait eu pour effet de simplifier considérablement l'écriture (III, § 5) : le même caractère pouvait donc toujours renvoyer à « la bouche », qui se dit *ka* en sumérien, ou à « la parole », qui se dit *du*, ou au « cri », qui se dit *gu* ; mais aussi bien à l'une de ces trois syllabes : *ka*, *du* et *gu*, dans quelque mot épelé qu'on les utilisât — ainsi pour les vocables akkadiens *KA-lu*, « tout », ou *e-DU*, « solitaire », etc.

Dans la composition phonétique de chaque mot, principalement les polysyllabiques, on disposait ainsi d'une extraordinaire possibilité de tirer, en isolant chaque syllabe et en lui donnant ses valeurs picto- et idéographiques, quantité de notions allogènes, comme nous trouverions du « chat » (ou d'autres réalités dont il peut être le symbole : mettons « souplesse », « férocité », « domestication », etc.) partout où apparaît la syllabe *cha*, pour peu que nous nous mettions à analyser et découper ainsi notre vocabulaire... À nos yeux, ce seraient là des « jeux de mots », purs effets du hasard. Pour des esprits comme les anciens Babyloniens, persuadés que les vocables ne sont nullement des *flatus vocis* arbitraires, mais des émanations sonores ou visuelles des choses, des projections et traductions audibles ou visibles de leur vraie nature, il n'y avait jamais « jeu » ou rencontre casuelle, et toute assonance, obligatoirement prise au sérieux, était hautement significative, tout autant, par exemple, que la ressemblance formelle de deux animaux ou de deux plantes nous autorise à les rattacher à la même espèce et à leur imputer les mêmes qualifications.

De telles assonances se retrouvaient, ou pouvaient se retrouver, d'autant plus nombreuses que le vocabulaire sumérien comportait, comme on l'a vu, un assez grand nombre d'homophones, c'est-à-dire de termes qui se prononçaient identiquement (au moins à peu près, car nous ignorons les finesses d'articulation, de tonalité ou d'accent qui devaient forcément les distinguer dans la langue parlée, et que l'écriture, longtemps simple « aide-mémoire », avait renoncé à rendre), tout en ayant des significations différentes, voire disparates. L'ensemble phonétique brut DU, par exemple, pouvait renvoyer à « la marche », ou « la déambulation » ; mais aussi au « choc » ; ou encore à « la construction » ; et aussi bien à « la poitrine » ; et encore au « parler » ; et ainsi de suite.

On voit immédiatement les possibilités d'une telle écriture et d'une telle vision des choses : pour peu que l'on découpât et analysât n'importe quel mot, surtout s'il comportait plusieurs syllabes, il était, en vertu de pareils principes, loisible d'en extraire quantité de notions d'abord inattendues. Et l'on était d'autant plus tenté de les y rechercher que l'on partait d'une notion *réaliste* du mot. Ainsi, dans *Asari*, nom donné à *Marduk* d'après VII : 1 s., on découvrait le « don » (RI), la « culture des champs et jardins » (SAR), la « fondation » (RI) et le « quadrillage » ou « cadastre des champs » (A), etc. Voilà pourquoi, dans les premiers vers de la tablette VI, une telle dénomination de *Marduk* est *explicitée* par quelque chose comme le développement suivant : « Du fait qu'on l'appelle *Asari*, il est (son nom analysé le démontre) le Donateur de l'Agriculture, le Fondateur du quadrillage des champs »... Aux yeux des lettrés du pays, de telles épithètes, de telles qualifications,

de telles prérogatives de *Marduk* étaient donc indiscutables puisque inscrites en la propre substance de ce nom qu'on lui avait conféré, simple projection sonore ou visible d'un aspect de sa nature et de son destin richissimes.

20. Toute la section « théologique » (je l'appelle ainsi parce qu'en somme elle utilise, pour donner ses explications, non plus directement des êtres et des événements imaginés et calculés, comme fait la mythologie proprement dite, mais des façons de procédés analytiques d'essence quelque peu différente, et moins matérielle et charnelle, même si le tout se ramène, au bout du compte, à la fantaisie et à la construction imaginaire), à savoir VI : 101 - VII : 142, est fondée sur ces postulats, futiles à nos yeux, mais — et c'est ce qui compte pour un historien — irréfutables à ceux des penseurs de Babylone. Le principe de ce véritable exposé de *divinis nominibus* est simple : on y enregistre, en les sériant, les divers « noms » traditionnellement attribués à *Marduk*, et on en présente tout le contenu intelligible, extrait par les moyens de l'exégèse ci-dessus, explicitant et démontrant ainsi, à la fois, les vertus, les pouvoirs, les mérites, les hauts faits et les privilèges particuliers à ce dieu exceptionnel.

VI : 101-119, qui servent d'introduction à tout ce développement, se rattachent encore à la cérémonie de l'Intronisation solennelle : le patriarche de la cour divine, *Anšar*, comme pour couronner cette célébration, confère à *Marduk* une manière de « nom d'avènement » : *Asalluḫi* (voir déjà § 18 ; et aussi VI : 147 et 157 ; ce nom s'épelait primitivement *A.sa.ri.lū.ḫi* > *Asar.luḫi*, et par assimilation *r > l* : *Asalluḫi*), qu'il explicite en tout un programme d'adoration, de soumission, d'obéissance universelles.

Comme un tel acte donnait aux dieux l'idée d'invoquer leur seigneur et maître sous tous¹ les « noms » qu'on lui avait traditionnellement conférés — ou qu'on pouvait lui conférer — et qu'ils lui connaissaient, afin de démontrer, par cette litanie prolongée, « la gloire de sa personne non moins que de son œuvre » (VI : 120-122), ils en commencent donc la litanie. Les auteurs de l'*Épopée* en annoncent « cinquante » (VI : 121), mais en présentent d'abord une série de dix, desquels la collation paraît attribuée aux dieux les plus vénérables (VI : 123-156), avec, à la suite, une addition, par les autres dieux, de quarante supplémentaires (VII : 1-134) — à quoi en seront ajoutés deux, en fin de compte (VII : 135-142),

1. Sans doute, toutefois, pas tous : nous en connaissons qui ne figurent pas ici. La dernière tablette (VII) du traité canonique des noms divins (*An:Anum*) en énumère à la suite cent vingt-cinq, et l'on en rencontre encore d'autres, çà et là : il s'agit, en général, soit de désignations de divinités dont *Marduk* avait absorbé, par syncrétisme (p. 112, n. 1), la personnalité et les prérogatives, soit d'épithètes diverses qu'on lui avait attribuées au gré des circonstances — un peu comme *bêlu* et *Bêl* : (le) Seigneur, p. 198, n. 1.

comme pour suggérer que *Marduk* dépasse encore l'énorme potentiel d'abord prévu.

Il n'est pas assuré que ces trois morceaux aient été de premier jet. Il n'en reste pas moins qu'en leur état définitif, dans le texte *ne varietur* que nous en possédons (§ 3), ils composent ensemble, et ainsi ordonnés, une construction à la fois « logique » et significative. D'une part, en effet, *Marduk*, dès sa naissance, avait été marqué d'une valeur surnaturelle, non seulement décuple (I : 103), mais « cinquanteuple » (I : 104), ce qui justifie la progression, ici observée, de dix à cinquante. Mais il nous reste aussi un fragment théologique¹, de tradition certainement ancienne, peut-être même antérieure (?) à l'*Enûma elîš*, et qui, pour mieux répondre, apparemment, au sentiment que l'on éprouvait de la supériorité ontologique des dieux en même temps que de leur hiérarchie dans l'échelle des valeurs surnaturelles, leur conférerait pour symboles, indicatifs et idéogrammes, les concepts les plus immatériels et abstraits que l'on connût alors : les nombres. Celui de *dix* est attribué à *Marduk*, celui de *quarante* à *Éa*, et celui de *cinquante* à *Enlil*. Ici, non seulement *Marduk* apparaît « composé » en quelque sorte de sa propre valeur cumulée avec celle de son père, *Éa* ($10 + 40 = 50$), mais, tout en étant lui-même, il reçoit en fait le rôle d'*Enlil*, souverain des dieux et des hommes, celui-ci passant, du coup, comme *Anu* avant lui, au rang de *deus otiosus* : n'est-il pas éloquent, alors, qu'après lui avoir conféré, en « noms » divers, son propre chiffre, *dix*, on le porte ensuite, par une sorte de surérogation, à *cinquante* ? Dans notre propre logique, de tels procédés seraient de frivoles divertissements : mais un historien doit avant tout se glisser dans l'esprit de ceux qu'il a pris pour objets de sa recherche, non, certes, pour les applaudir et les suivre, mais pour les comprendre.

21. Commenter cette liste et les propositions « théologiques » qui s'y trouvent développées relèverait de l'érudition pure et découragerait le lecteur le plus résigné. Qui aurait déjà la patience de lire de bout en bout ces 175 vers y trouverait, avec maintes reprises, variations et enjolivements, l'ensemble des prérogatives que les auteurs voulaient faire reconnaître à *Marduk* : son autorité absolue, sa prééminence et ses pouvoirs (VI : 131 ; 140 s. ; VII : 3 ; 13 s., etc.) ; son exceptionnel Éclat-surnaturel, signe de sa plénitude d'être et de vie (VI : 128 ; 148 ; VII : 5, etc.)² ; sa bonté, sa condescendance, sa capacité de pardonner, après avoir sévèrement châtié, par justice (VI : 135 s. ; 149 ; VII : 20, etc.) ; sa préoccupation, digne d'un vrai souverain, de faire en sorte que les dieux, ses sujets, soient

1. Texte apographié dans *Cuneiform Texts... in the British Museum*, XXV, pl. 50. Voir R. LABAT, p. 257 s. de *Studies in Honor Benno Landsberger (Jeux numériques dans l'idéographie susienne)*.

2. Voir p. 94, n. 1.

nantis de tous biens, par la prospérité des hommes, qu'il assure dans le domaine de l'agriculture aussi bien que de l'élevage, ces deux « mamelles » du pays (VI : 124 ; VII : 1 s. ; 8, etc.). On y revient également, et à plus d'une reprise, sur ses prouesses, et d'abord, la chose allait de soi, celles qu'avait exposées l'*Épopée* : sa « victoire sur ses ennemis », à savoir *Tiamat* et sa bande (VI : 125 ; 150 ; 154 ; VII : 43, etc.), grâce à quoi il avait « sauvé les dieux » (VI : 126 ; 144 ; 150 s. ; VII : 23, etc.), avant de les « libérer » de leurs astreintes pour leur accorder abondance, vacance et quiétude (VI : 129 s. ; 134 ; VII : 10, etc.). Mais on y trouve aussi des allusions à des mythes restés en dehors de la trame de l'*Enûma elîš*, et que nous ne connaissons point d'autre part : tel le morceau (VII : 74 s.) dans lequel *Marduk* est dépeint « Traversant et retraversant, dans son courroux, l'immense *Tiamat* —, Passant et repassant comme un pont le lieu de son duel avec elle », et donc censé s'être mesuré avec la Mer elle-même, et l'avoir comme foulée aux pieds avant de s'en rendre maître ; ou des variantes du récit qui nous a été fait : ainsi, les vers VII : 70 s. font-ils de lui « Celui qui entassa les montagnes par-dessus *Tiamat* — Et qui, à main armée, emporta en butin son cadavre », dont la première partie, qui rappelle de loin un des thèmes du *Lugal.e* 120 (X, § 4 s.), paraît suggérer une véritable lapidation de *Tiamat* à coups de montagnes, et la seconde, un transport par *Marduk* du cadavre de la vaincue — épisodes totalement absents de notre texte. De tels traits seraient également en faveur d'une composition indépendante du *Catalogue*, dont les auteurs auraient utilisé notre récit, assurément, mais non sans puiser à d'autres sources orales ou écrites, inconnues de nous, ou perdues.

22. Le chiffre de *cinquante* noms, doctrinalement fondé (§ 20) et, du reste, répété, avant (VI : 121) et après (VII : 143 s.), jetterait un doute sur la genuinité du dernier paragraphe (VII : 136-142), dans lequel *Marduk* reçoit deux noms supplémentaires et tout à fait suréminents, puisque le premier (*En.kur.kur* : « Seigneur de tous-pays », en sumérien) lui est concédé par *Enlil* en personne, dont il traduit la propre souveraineté ici-bas, souveraineté qu'il paraissait, du coup, avoir abdiquée en faveur de son remplaçant (VII : 135 s.) ; et le second (VII : 138-142) reproduit le même transfert, venu, cette fois, d'*Éa*, lequel remettait ainsi à son fils, avec son propre nom, l'ensemble de ses prérogatives et le chargeait, en somme, de prendre sa relève. Il y a là un excès de glorification, tout à fait dans la ligne de l'*Épopée* entière (et c'est pourquoi ce paragraphe, probablement ultérieur, y a été canoniquement inclus), dont le but manifeste, au bout du compte, était de *démontrer* par ce que l'on peut en

somme appeler une présentation tendant à l'hénothéisme¹, la supériorité absolue de *Marduk*, et de légitimer le rôle de souverain des dieux et des hommes qui serait désormais le sien. C'est d'ailleurs ce que souligne clairement VII : 143 s. : « la personnalité » de *Marduk*, ainsi dépeinte, est véritablement « exceptionnelle ». Cependant, l'insistance mise un peu partout à l'affirmer, le proclamer, le dire, le redire et le démontrer, ne laisse pas, comme on l'a dit (§ 4), de sentir l'*apologétique*...

C'est la même impression qui se dégage de la doxologie terminale (VII : 143-162), en laquelle tous les responsables, et principalement les souverains du pays, sont exhortés à suivre les enseignements consignés et à s'y conformer — sous peine de susciter la juste vindicte du dieu. Et cette doctrine elle-même, pour la rendre encore plus crédible, est mise sur le compte d'une révélation (VII : 157 s.; procédé connu : p. 214, n. 1; aussi 45, III/VIII : 11 s., et que nous retrouverons plus loin : XV, § 12) — c'est-à-dire ratifiée par l'autorité divine en personne.

23. L'*Enûma elîš* n'est pas une œuvre lyrique : son propre sujet excluait émotion et flamme, et elle ne voulait pas communiquer d'abord des sentiments, mais des convictions. C'est avant tout un ouvrage érudit et didactique, en même temps qu'*apologétique* et « théologique », stylistiquement achevé et irréprochable, d'une réelle grandeur, noblesse, gravité, construit tout à la fois avec art et rigueur, comme une vigoureuse et savante synthèse. Il est difficile de n'y pas voir une des plus grandes réussites de la pensée mythologique.

Certes, il y a peu de chances qu'un seul des nombreux mythes qu'on y relève ait été élucubré par les auteurs en personne : comme je l'ai signalé, çà et là, aussi bien dans le secteur de la théogonie que de la cosmogonie et de l'anthropogonie, les principales « imaginations calculées » qu'elle utilise se retrouvent ailleurs, et avant, dans la littérature mythologique ; et le thème central de la Bataille victorieuse d'un dieu contre un monstre surnaturel pour assurer sa promotion parmi la société divine n'est pas seulement connu, d'autre part, dans le mythe du *Labbu* (27), par exemple, mais, jusqu'en bien des détails, son usage et son traitement ici nous donnent à penser que nos auteurs ont transporté sur *Marduk*, avec seulement plus d'emphasis, et un encadrement différent, l'antique aventure de *Ninurta* (20 ss.).

Leur génie, ce n'est pas l'imagination créatrice, l'invention — il est, du reste, à peu près assuré que, de leur temps, sinon la capacité, au moins le besoin de créer des mythes étaient de longue date épuisés chez eux —, c'est l'habileté magistrale dont ils ont fait preuve à agencer ensemble des mythes préexistants, devenus, au

1. Polythéisme babylonien et monothéisme d'Israël, cité p. 70, n. 1.



bout du compte, simples thèmes et modèles de pensée, qu'ils sont allés chercher, recueillir et choisir un peu de tous côtés, dans leur tradition ; à les coapter, en élaguant des données secondaires ou insignifiantes, pour en ajouter d'autres — le plus souvent empruntées, elles aussi — utiles au nouveau contexte et au but poursuivi ; en leur injectant des significations nouvelles, pour englober, à la fois, une problématique plus large que celle des mythes antérieurs, ou de leurs remplois successifs, tout en clarifiant et renforçant les réponses aux questions depuis longtemps posées. Aucune autre œuvre, en Mésopotamie, et probablement dans le monde, à l'époque, n'avait embrassé de la sorte toutes les interrogations que soulevait l'univers, depuis la propre origine quasi absolue des choses et des dieux jusqu'au fonctionnement actuel du Cosmos. Toujours sur le mode mythologique, certes, c'est-à-dire par « imaginations calculées », l'*Épopée de la Création* est, autour de la promotion de *Marduk* à la souveraineté de l'univers, un véritable traité de « théologie » (§ 20), plus ample, plus complet, plus rigoureux et, en somme, à sa manière, plus abstrait, si l'on peut dire, que le déjà surprenant *Atrahasis*.

24. C'est sans doute pourquoi cette œuvre a vite pris, dans le pays, une autorité considérable : on la cite ; on la commente ; on y renvoie, çà et là. Et, preuve qu'elle a fini par y représenter une façon de doctrine reçue et commune, non seulement les Assyriens du Nord l'ont adoptée, quand ils ont voulu transposer sur leur dieu « national » *Assur* les mérites et la suréminence de *Marduk* (§ 2) ; non seulement on en trouve, dans Hésiode notamment, d'une part, et dans la partie postexilique de la Bible, de l'autre¹, plus d'un indubitable écho ; mais, plus tard encore, lorsque Bérosee voudra faire connaître au monde hellénistique la pensée et comme la « philosophie » de ses compatriotes touchant l'origine des choses, c'est elle, pour l'essentiel, qu'il leur résumera, selon Eusèbe de Césarée qui nous en a transmis les échos (P. SCHNABEL, *Berosos*, p. 254 ss.) :

Il y avait eu un temps, disait-il, où l'univers n'était que ténèbres et eau, en quoi étaient venus à la vie des êtres monstrueux et de formes singulières (ce sont là, évidemment, les monstres créés par Tiamat, tant aux origines que pour constituer son « armée ») : des hommes apparus avec deux ailes, quelque-uns avec quatre ailes et deux faces, ou un seul corps à double tête, à la fois mâles et femelles, porteurs d'organes sexuels doubles : masculins et féminins ; et d'autres encore,

1. Voir, par exemple, P. WALCOT, *Hesiod and the Near East*, p. 148 s. ; et, pour la Bible, *Naissance de Dieu*, p. 190 s.

parmi lesquels les uns à pattes et cornes de chèvres, les autres à sabots de chevaux, ou à partie postérieure chevaline et antérieure humaine — tels des hippocentaures. Étaient également apparus des taureaux à têtes humaines ; des chiens à quatre corps, avec, par derrière, des queues de poissons ; des chevaux à têtes de chiens, et des hommes, ou d'autres êtres, à têtes et corps de chevaux, et queues de poissons ; et d'autres encore ressemblant à toute sorte d'animaux. En outre, des poissons, des reptiles, des serpents et divers nombreux animaux fort étranges, avec des apparences multiples. Desquels tous des images se trouvaient placées dans le temple de Bêl. Commandait cette multitude une Femme appelée Omorka. (Est-ce la transcription plus ou moins déformée du titre de Ummu-Hubur : « Mère-Abîme », donné à Tiamat dans I : 133 et II ?), nom qui répond, en chaldéen, à Thalatt (déformation de Tiamat, qui le rapproche du mot grec qui suit) et se traduit en grec par Thalassa (« la mer »). {Glose : et dont les lettres, calculées en chiffres, donnent Séléné (« la Lune »).} Tout cela rassemblé, Bêl était survenu et avait coupé en deux cette Femme ; d'une moitié il avait fait la terre, et de l'autre le ciel, après avoir détruit tous les êtres vivants (monstrueux) qui s'ébat-taient en elle. Mais, ajoute-t-il (car Bérose est soucieux de montrer à ses lecteurs grecs que, derrière ces tableaux plus ou moins triviaux et crus, se profilait toute une idéologie plus profonde), c'était là parler de la nature par métaphore. L'univers ainsi (constitué) aqueux, avec tous les êtres vivants en lui survenus, Bêl avait ôté sa propre tête (une déformation du récit dont une autre version, plus loin, donnera la teneur authentique), et d'autres dieux, après avoir détrem pé de la terre avec le propre sang qui en découlait, avaient modelé les hommes : aussi sont-ils doués d'intelligence et ont-ils (quelque) part à la sagesse des dieux. (Ce qui semble évoquer plutôt le Supersage que l'Épopée : Bérose connaissait certainement les deux, et il a mélangé leurs traditions propres.)

Curieusement, Eusèbe donne alors, à la suite, et sans autre aver-tissement, une seconde version bérosienne des mêmes événements :

Bêl — en d'autres termes Zeus (ainsi parle Bérose, qui veut rapprocher la doctrine de son pays de celle des Grecs, à l'intention desquels il écrit) avait divisé en deux les ténèbres, séparé l'un de l'autre terre et ciel et organisé le monde. (Il y a là comme des relents de certaines autres vieilles cosmogonies : voir 30 s. ; mais le cadre reste bien celui de notre Épopée, comme on le constate à la suite : il expliquera seulement,

d'une autre manière, plus « naturelle », la disparition de la première faune monstrueuse.) *Et les êtres-vivants (ci-dessus mentionnés), incapables de supporter la force de la Lumière (survenue après l'évacuation des ténèbres et la constitution du ciel et de la terre séparés), avaient disparu. Voyant alors la terre vide, mais féconde, Bêl avait donné ordre à un dieu de s'ôter la tête ; puis il avait détrempé de la terre avec le sang qui en dé coulait, et il en avait modelé les hommes et des animaux capables de supporter l'air libre. Puis Bêl avait parachévé les astres, le soleil, la lune et les sept planètes.* (Il y a ici interversion des épisodes de l'*Enûma elîš*, où les hommes étaient créés après les astres ; et le détail sur les nouveaux animaux et leur capacité de supporter l'air libre est ajouté.) *Voilà (dit Eusèbe de Césarée) ce qu'au dire d'Alexandre Polyhistor, Bérose racontait au premier livre (de son œuvre, intitulée *Babyloniaka*).*

Et, comme pour l'histoire du Déluge (49), le même Eusèbe consigne, alors, le résumé beaucoup plus concis que faisait Abydène du même sujet, selon Bérose (*op.cit.*, p. 256) :

(Les Babyloniens) disent qu'au commencement tout était Eau, que l'on appelait Thalassa (même mot grec, plus ou moins assonant, substitué au rendu de Tiamat). Bêl, l'ayant supprimée, assigna à (chaque) être son territoire et entoura Babylone d'un rempart (écho, omis par le Polyhistor, de la fondation de Babylone après la mise en place du monde).

25. Avec quelques variantes, des détails surajoutés, ou autrement présentés, et peut-être un écho ou deux d'autres ouvrages mythologiques, en particulier *Atrahasis*, on reconnaît bien là la trame de l'*Enûma elîš*. Mais, phénomène inattendu, on la reconnaît beaucoup plus exactement encore dans un autre abrégé, plus récent de sept ou huit siècles. Voici, en effet, comment Damascius, néoplatonicien qui écrivait à Athènes vers 480 de notre ère, condensait la position, à ses yeux philosophique, des Babyloniens, dans son ouvrage consacré aux *Apories et leurs solutions concernant les premiers principes* (p. 321 s. de l'édition de Ch. Ruelle, Paris, 1889) :

Entre les Barbares, les Babyloniens semblent n'avoir dit mot d'un principe unique de l'univers. Ils en supposent deux : Thaute (Tiamat!) et Apason (Apsû), faisant de ce dernier l'époux de celle-là, qu'ils appellent la « mère des dieux ». D'eux était né (d'abord) un enfant unique, Moûmis (est-ce le mummu qui figure dans I : 4, ou celui qui apparaît, en rela-

tion étroite avec les premiers dieux, à partir de I : 30 ?), *que j'imagine avoir représenté le monde intelligible (tiré des deux principes)*. (Ici, l'on voit que Damascius, comme plus haut Bérose, a tendance à prendre pour des « métaphores » les personnages dont il parle.) *Issue des mêmes parents, une autre génération avait suivi* : Dachê (du genre féminin, par sa désinence) *et* Dachos (du genre masculin ; les deux représentent *Lahmu* et *Lahamu* de I : 10, en lisant, par une erreur commune, un *delta*/Δ au lieu du *lambda*/Λ initial, caractères de forme voisine). *Puis une troisième* : Kissarê et Assôros (*Kiṣar* et *Anṣar*, intervertis), *qui donna naissance au trio* : Anos, Illinos et Aos (*Anu*, Enlil et Éa : la version que suivait Damascius avait donc réintégré *Enlil* parmi les enfants d'*Anṣar* et *Kiṣar*, contre le texte akkadien unanime que nous possédons). Aos et Dauchê (*Damkina*) *mirent au monde un fils appelé Bêl*² : *et c'est lui, disent-ils, qui fut le Dēmiurge*.

Nous ignorons à quelle source avait puisé Damascius, mais il est clair que, pour expliquer « la doctrine des Babyloniens sur les premiers principes » des choses, elle reflétait beaucoup plus exactement que ne l'avait fait le Babylonien Bérose, pourtant « prêtre de *Bêl/Marduk* » et initié comme tel à toute la littérature religieuse de sa tradition, qui lui était encore contemporaine, la propre teneur de l'*Enûma elîš*, composée plus de quinze siècles auparavant. Aucune autre œuvre indigène n'a laissé, aussi longtemps après la disparition de Babylone et de sa culture, des traces aussi distinctes et, en somme, une telle réputation. N'est-ce pas une preuve que cette imposante synthèse mythologique, d'abord apologétique et, somme toute, marginale en regard des vues traditionnelles, avait été, à la fin, tenue pour le reflet et le condensé de la pensée la plus profonde, et qui méritait le mieux de passer à la postérité, des antiques Mésopotamiens ?

1. Ci-dessus, p. 604, n. 2.

2. Sur le nom de *Bêl* (en grec *Bêlos*), voir p. 198, n. 1.

LA DERNIÈRE GRANDE COMPOSITION MYTHOLOGIQUE

51. Le Poème d'Erra

1. Le *Poème d'Erra* — ou *d'Irra* : la coloration de la première voyelle n'est pas assurée — a, lui aussi, considéré son propos : la geste d'un personnage surnaturel insigne ; son étendue ; l'élévation et la vigueur de son style, le ton d'une véritable *épopée*, désignation qu'on lui attribue aussi volontiers. C'est une œuvre à la fois étonnante, grandiose et superbe ; et nous verrons (§ 15) qu'il y a tout lieu de la tenir pour la plus récente et, apparemment, la dernière des grandes compositions mythologiques qui jalonnent les quinze derniers siècles de la civilisation mésopotamienne.

Les premiers fragments en ont été révélés dès 1875, comme ceux du *Supersage* et de l'*Épopée de la Création*, dans le même *Chaldaean Account of Genesis* (p. 123 ss.) de G. SMITH. Mais, encore une fois, ni lui, ni personne autour de lui, ne se rendait encore compte de l'importance, ni même du sens de l'ouvrage dont il mettait au jour ces premières épaves. On n'a cessé, depuis, d'en découvrir de nouvelles, sous forme de fragments, tous ultérieurs au VIII^e siècle : nous en sommes aujourd'hui à la cinquantaine, et l'on annonce la publication d'un ou deux inédits. Mais nous n'avons pas réussi encore à restaurer en son entier le *Poème*, lequel, en son intégralité, devait compter environ 700 vers, régulièrement répartis sur cinq tablettes. Pour l'heure sont récupérées, pratiquement intactes, la I^e (192 vers), la IV^e (150) et la V^e (61) ; de la II^e (dont nous avons le début) et de la III^e (dont nous avons les derniers vers) : en tout et pour tout une dizaine de débris erratiques, pas loin de 250 vers au total, mais dont la moitié seule est lisible. Avec ces deux tiers de l'ouvrage, on peut toutefois se faire une idée assez juste du tout. La dernière édition, la plus complète — quelques éclats sans grande importance ont été découverts depuis —, qui

sert de référence à la présente traduction, est celle de L. CAGNI, *L'Epopée d'Erra* (Rome, 1969). Une étude d'ensemble de 1978 est réimprimée aux pages 221-278 de *Mythes et rites de Babylone*, sous le titre : *Le Poème d'Erra. Les infortunes de Babylone et sa résurrection expliquées*.

L'auteur, dont le nom est connu, mais seulement le nom (V : 43), déclame ici, dans une langue sonore et puissante, qui fait de son ouvrage une des grandes réussites de la littérature en akkadien, les hauts faits, et plus précisément l'intervention, dans l'histoire récente de son pays, d'un dieu connu pour sa bellicosité et sa capacité d'organiser catastrophes et carnages, qui avaient pour effet de peupler son royaume : *Erra* n'est qu'une désignation de *Nergal* (lequel apparaît une ou deux fois, dans le *Poème*, sous ce dernier nom propre : III c : 31 et V : 39 ; comme on le reconnaît sous celui d'*Erra* dans la « version récente » de *Nergal et Êreškigal* : 26 B, III : 20 ; IV : 55 ; VI : 2, 5, 16, 37), *Nergal*, le souverain du Royaume des Trépassés, le même avec qui nous a familiarisés déjà le mythe de son arrivée en Enfer. Il est assisté — on verra dans quel sens : § 15 — par son page, appelé ici, dans ce contexte belliqueux, son « capitaine », le dieu de second rang *Isūm*, et soutenu par la « troupe des *Sept* », groupe de divinités mineures, qui tient le rôle de soldatesque impatiente de plaies et bosses et toujours prête à en découdre. Tout se joue entre ces personnages, dont l'action — nous y reviendrons : § 2 — est beaucoup plus rapportée en d'interminables discours que proprement et immédiatement dépeinte¹.

Introduction
des acteurs :
Isūm et *Erra*

- 11 [Gloire (?) à Marduk (?), le roi de l'univers,
Le créateur du monde !
[Et louange (?) à] Hendursagga, le premier
fils d'Enlil,
Porteur de la noble houlette, pasteur des
Berger des hommes : têtes-noires,
Isūm, fameux égorgeur, dont les mains sont
si bien faites
Pour brandir ses armes déchaînées,
5 Que s'il fait flamboyer son épée terrifiante,
Même *Erra*, le champion des dieux, frémit
sur place !
Cet *Erra*, lorsque son cœur le pousse à guerroyer,
Donne ordre à ses armes : « Oignez-vous de
venin meurtrier ! » ;

1. Un nombre inusité de gloses a été interpolé dans le texte (I : 27 ; 117 s. ; III a : 20/21 — variante ? — ; IV : 45 s. et 94 s.).

Aux Sept, champions incomparables :

« Équipez-vous de vos armes ! »,

Et à toi-même, Išum, il dit : « Je veux partir
en campagne :

10 Sois ma torche, afin que j'y voie clair ;
Mon capitaine, pour que mes soldats divins
te suivent (?) ;

Mon glaive, pour que cet égorgeur

[Accomplisse un carnage (?)] ! »

Le repos
du guerrier

Debout, Erra ! Quand tu saccageras la terre,
Que ton âme sera rayonnante, et réjouï ton
cœur !

15 Mais Erra a ses bras fourbus, comme ceux
d'un exténué :

Il s'interroge : « Me lèverai-je ?

Ou bien resterai-je allongé ? »

Et il donne ordre à ses armes : « Demeurez
au rancart ! »

Et aux Sept, champions incomparables :

« Rentrez chez vous ! »

Tant que toi-même, Išum, tu ne le tireras

Allongé en sa chambre, pas du lit,

20 Il restera à faire l'amour avec son épouse
Mammi,

Tandis que sur son prince garde l'œil

En.gi₆.du.du,

Le « Sire-de-la-ronde-nocturne »,

Qui surveille avec faveur hommes et femmes,

Et les voit rayonner de plaisir comme le jour !

Les Sept

Des Sept, champions incomparables,

Tout autre est le caractère-divin :

Leur nature est différente : ils terrorisent !

25 Qui les voit est épouvanté : leur haleine est
meurtrière.

Les hommes ont trop peur d'eux pour les
approcher !

— Glose : Barricade la porte devant eux, ô
Išum ! —

Car, lorsque Anu, roi des dieux, eut fécondé
la Terre,

Elle lui mit au monde sept dieux

Qu'il appela les Sept.

30 Quand ils se présentèrent à lui,
Pour qu'il arrêtât leur destin,
Appelant le premier, il lui donna cet ordre :

« Où que tu ailles faire rage, sois sans égal! » ;
 Au second : « Brûle comme le feu, flambe
 comme la flamme! » ;
 Au troisième, il commanda : « Prends les
 traits d'un lion

Et qui te voit, défaille! » ;
 35 Il dit au quatrième : « Au brandir de tes
 armes déchaînées,
 Que croule la Montagne! » ;
 Au cinquième : « Souffle comme le vent et
 scrute l'horizon! » ;
 Au sixième : « Déambule partout, sans
 épargner personne! » ;
 Et le septième, il le chargea de venin de
 Dragon :

« Anéantis toute vie! », lui dit-il.
 Une fois qu'Anu eut ainsi arrêté leur destin,
 à tous sept,
 40 Il en fit don à Erra, champion des dieux :
 « Afn, disait-il, qu'ils t'escortent :
 Si, le tapage des habitants du monde te
 devenant pénible,
 Tu te sentais porté à faire une hécatombe,
 À massacrer les têtes-noires et abattre les
 animaux,
 Ils seront ton armée déchaînée, et ils
 t'escorteront! »

Ils poussent
 Erra à la guerre

45 Eux, donc, surexcités et agitant leurs armes,
 De s'adresser à Erra : « Debout! Mets-toi sur
 pied!
 Pourquoi demeures-tu en ville, comme un
 vieillard chétif?
 Ou, comme un bébé impuissant, restes-tu au
 Pareils à des non-belligérants, foyer?
 Mangerons-nous le pain en femmes?
 50 Aurions-nous peur? Tremblerions-nous,
 Comme si nous ignorions la guerre?
 Pour des hommes, partir en campagne, c'est
 la vraie fête!
 Qui reste en ville, fût-il prince,
 Ne saurait manger à sa faim!
 Flétri par les on-dit de ses concitoyens,
 Tenu pour peu de chose,
 Pourra-t-il jamais tendre la main au
 combattant?

55 Quiconque reste chez lui, si déployée soit sa
force,
Comment l'emporterait-il en rien sur un
Le meilleur pain de ville guerrier ?
Ne vaut pas la galette sous la cendre ;
La plus douce bière allégée ne vaut pas l'eau
des outres ;
Le palais à terrasses ne vaut pas l'abri de
campagne !

60 Pars en guerre, ô Erra-le-preux, va frapper de
tes armes !
Fais tant de bruit qu'on en tremble partout !
Qu'en l'apprenant, les Igigi exaltent ta gloire !
Qu'en l'apprenant, les Anunnaki redoutent
ton renom !
Qu'en l'apprenant, les dieux se courbent
sous son joug !

65 Qu'en l'apprenant, les souverains
Se prosternent sous tes pieds !
Qu'en l'apprenant, les pays t'apportent leur
tribut !
Qu'en l'apprenant, les diables s'évanouissent !
Qu'en l'apprenant, la vigueur des puissants
soit entamée !

Qu'en l'apprenant, les monts escarpés
Rabaissent leur sommet, de peur !
70 Qu'en l'apprenant, les mers houleuses
Détruisent leur produit, de crainte !
Que la futaie soit brisée, en la forêt puissante !
Que, dans l'impénétrable cannaie,
Soient arrachés les roseaux !
Que les hommes, terrorisés, modèrent leur
tumulte !
Que les animaux, effrayés, retournent en
poussière !

75 Et qu'à ce spectacle, les dieux, tes pères,
Glorifient ta vaillance !
Pourquoi, Erra-le-champion, avoir délaissé le
champ-de-bataille

Pour demeurer en ville ?
Du coup, même les bêtes, domestiquées et
Nous méprisent ! sauvages,
Nous devons te parler, Erra-le-preux,
Notre discours te fût-il pénible :
Avant que la terre entière

- Soit devenue trop forte pour nous,
 80 Sans doute prendras-tu garde à nos paroles!
 Fais donc une faveur aux Anunnaki, épris de
 calme,
 Et qui, de par le tumulte des hommes,
 Ne peuvent plus dormir!
 Les animaux inondent la terre arable,
 Source de vie pour le pays,
 Et les paysans pleurent amèrement [leurs
 récoltes (?)];
 85 Lions et loups abattent les troupeaux,
 Et jour et nuit les bergers, sans dormir,
 T'implorent pour leur bétail!
 Et nous, qui connaissons les passes des
 montagnes,
 Nous en avons oublié les chemins!
 Les araignées tissent leur toile
 Sur notre attirail de campagne;
 Notre bon arc regimbe,
 Devenu trop résistant pour nos forces;
 90 La pointe acérée de nos flèches s'est émoussée,
 Et, de ne plus égorger,
 Notre glaive s'est couvert de rouille! »
 Lorsqu'il les eut ouïs, Erra-le-preux,
 Les propos tenus par les Sept
 Le délectèrent comme un onguent surfin.
 Ayant donc ouvert la bouche, il s'adressa à
 Išum :
 95 « Pourquoi demeurer coi, après avoir entendu
 tout cela?
 Ouvre-moi le chemin, que je parte en campagne!
 Enrôle (?) [la troupe des] Sept, champions
 incomparables;
 Fais marcher avec toi mon armée déchainée,
 Et toi, mon capitaine, suis-moi! »
 100 Mais Išum, lorsqu'il eut ouï cette apostrophe,
 Fut saisi de pitié et dit à Erra-le-preux :
 « Seigneur Erra, pourquoi tramer du mal
 contre les dieux?
 Saccager les pays, anéantir [leurs populations] :
 Voilà l'irrévocable mal que tu rumines! »
 Mais Erra ouvrit la bouche, prit la parole
 105 Et s'adressa en ces termes à Išum, son capitaine :
 « Tais-toi, Išum ! Écoute mes propos,

Erra se décide à
 partir en guerre,
 malgré les
 objections d'Išum

- Touchant les habitants du monde,
 Pour qui tu demandes grâce,
 Ô divin capitaine, sage Išum, aux avis
 excellents!
 Au ciel, je suis l'Aurochs — sur terre, le
 Lion;
 110 Dans le pays, le Roi — parmi les dieux, le
 Déchaîné;
 Entre les Igigi, le Vaillant — entre les
 Anunnaki, le Despote;
 Parmi les troupeaux, le Boucher — en la
 montagne, le Brise-pierres;
 Parmi la cannaie, le Feu — dans la forêt, la
 Cognée;
 Au départ en campagne, je suis l'Étendard!
 115 Je souffle comme le vent — je gronde
 comme l'orage!
 Tel le soleil, — je scrute l'horizon entier!
 — Glose : Si je gagne la steppe, je suis le
 mouflon;
 Si j'entre au pâturage, je suis le premier à
 l'étable —
 Tous les dieux réunis redoutent ma bellicosité!
 120 Et pourtant les hommes, les têtes-noires, me
 méprisent!
 Eh bien! moi, puisqu'ils ne redoutent pas
 assez mon nom,
 Puisqu'en dépit des ordres de Marduk,
 Ils n'en font qu'à leur tête,
 Je vais enflammer la colère du prince Marduk,
 L'éloigner de sa résidence et détruire les
 hommes!»
 Erra-le-préux se dirigea alors vers Šuanna
 (Babylone),
 Capitale du roi des dieux.
 125 Entré en l'Ésagil, palais de l'univers,
 Il se présenta à Marduk;
 Puis il ouvrit la bouche et s'adressa <au>
 roi des dieux :
 « Pourquoi ta précieuse-image,
 Prérégative de ta souveraineté,
 Remplie auparavant de splendeur, comme
 les étoiles du ciel,
 Se trouve-t-elle, à présent, privée de son éclat?
 Pourquoi ta couronne impériale,

Erra discute
 avec Marduk
 et le décide
 à lui laisser
 les mains libres

- Mes traits étaient altiers, mon regard fulgurant !
 145 Les hommes qui, échappés au Déluge,
 Ont été les témoins de cette opération,
 Te laisserai-je tirer les armes
 Pour en anéantir la descendance ?
 Ces fameux techniciens,
 Après les avoir fait descendre en l'Apsû,
 Je n'en ai jamais ordonné la remontée.
 Et quant à la réserve du bois-précieux
 Et de l'ambre-jaune nécessaires,
 J'en ai changé le lieu, sans en révéler à
 Le nouvel emplacement ! personne
 Alors, pour cette opération que tu as suggérée,
 Erra-le-preux,
 150 Où trouver ce bois-précieux, chair des dieux,
 Réservé au roi de l'univers,
 Noble essence, ramure sublime, propre à la
 souveraineté,
 Dont les racines, sous cent lieues d'eau, en la
 mer immense
 Atteignent le tréfonds de l'Arallû-infernal,
 Et dont la frondaison, là-haut, rejoint le ciel
 [d'Anu (?) ?]
 154 Où, le saphir limpide, que j'ai mis de côté [...] ?
 161 Où, les gemmes de choix, nées de la mer
 immense
 Et réservées à ma couronne ?
 155 Où, Nin.ildu, chef-menuisier de ma Majesté,
 Porteur de l'herminette étincelante, et qui a
 su [...],
 Qu'il m'avait placé(e) sous les pieds
 Après l'avoir rendu(e) brillant(e) comme le
 jour ?
 Où, le fabricant des dieux et des hommes,
 Guškin.banda, aux mains [saintes (?) ?]
 Où, Nin.agal, porteur du marteau et de
 l'"enclume",
 160 Qui laminait comme peau le cuivre résistant
 Et modelait le fourn[iment de ma
 précieuse-image (?) ?]
 162 Où, les sept Apkallu de l'Apsû, carpes saintes,
 Qui, pareils à Êa, leur maître,
 Ont été adornés d'une ingéniosité
 extraordinaire,
 Et qui m'avaient gardé le "corps" pur ? »

Lorsqu'il l'eut entendu, Erra-le-preux,
[deb]out (?),
Ouvrit la bouche et s'adressa au prince
Marduk...

165-167 : La réponse d'Erra est presque entièrement perdue ; au peu qu'il en subsiste, on devine qu'il se fait fort de procurer le matériel nécessaire à la remise en état de la statue. C'est pourquoi Marduk fait une autre objection : —

- 168 Lorsqu'il eut entendu cette réponse, Marduk
Ouvrit la bouche et s'adressa à Erra-le-preux :
- 170 « Si je quitte ma résidence,
Le lien [de l'univers] se défera
Et les eaux monteront dévaster la terre ;
Le clair-jour [tournera] en ténèbres ;
La tempête se lèvera [occultant (?)] les étoiles
du ciel ;
Le vent-mauvais soufflera, qui [voilera] le
Des hommes en vie ; regard
- 175 Les diables monteront de l'Enfer et [...] s'emparera de [...] :
Et [qui donc], désarmé, leur pourra [résister] ?
Les Anunnaki monteront de l'Enfer abattre
les vivants :
Qui les repoussera, [avant que] je prenne mes
armes ? »
- Mais Erra, ayant entendu ce discours,
180 Ouvrit la bouche et s'adressa au prince Marduk :
« Prince Marduk, en attendant
Que tu réintègres en personne ce temple
Et que, le feu ayant nettoyé ta tenue, tu
reprennes ta place,
Jusqu'au bout je gouvernerai,
Tenant ferme le lien de l'univers :
Je monterai au ciel donner des instructions
aux Igigi ;
Je descendrai en l'Apsû-infernal m'occuper
des Anunnaki ;
- 185 Je renverrai au Pays-sans-retour les diables
sauvages,
Levant contre eux mes armes déchaînées ;
Du vent-mauvais, je paralyserai les ailes,
Comme à un volatile !

Et même, dans ce temple, quand tu le
 Prince Marduk, réintégreras,
 À gauche et à droite de ta porte,
 Je ferai se tenir accroupis, comme des bœufs,
 Anu et Enlil !»

190 Marduk, lorsqu'il l'eut entendu,
 Ce discours prononcé par Erra lui parut
 délectable !

Marduk
 quitte
 son temple
 et l'univers
 est bouleversé

II a : 1 Il quitta donc sa résidence inaccessible
 Et il se dirigea vers celle des Anunnaki.
 Quand il y fut entré, il se tint [devant eux (?)].
 Šamaš, l'ayant aperçu, obscurcit ses rayons [...]
 5 Sin regardait ailleurs et ne [...] l'Enfer.
 Les vents-mauvais se levèrent,
 Tournant le plein jour en ténèbres.
 Et sur la terre entière, le tumulte des peuples
 Tandis que les Igigi, terrorisés, [...]
 S'en furent au (haut du) ciel,
 Et que, de peur, les Anunnaki
 Se précipitèrent au fond de [l'Enfer (?)]
 10 [...] l'orbe entier [...]

— Dans la partie qui suit, et dont on ne peut mesurer l'importance — 20 ou 30 lignes ? — Erra s'efforçait apparemment de stopper les désordres de la nature, puisque, dans la suite du poème, elle semble fonctionner normalement. —

II b : 1'-13' : paraissent consacrés à la statue et à la couronne de Marduk (cette dernière est mentionnée à la ligne 2', et «son éclat-surnaturel», à la ligne 5'). Après quoi apparaît «Ēa» dans son «Apsû» (6', et comp. 9'). Tout se présente comme si Erra était allé lui demander son aide pour la remise à neuf de la statue (mention, à la ligne 9', de «cette opération» — de nettoyage — comme plus haut I : 131 ; 145 ; 149), mais avait essuyé un refus. À la fin, Erra, sur la bouche de qui est mis le passage, semble invoquer, mensongèrement, une mission que Marduk lui aurait confiée de tout ravager : —

14' «Il m'a [mandaté (?)] saccager les pays
 Et supprimer leurs populations !»

15' Le roi Ēa, ayant alors bien réfléchi, prononça
 ces paroles :

« Maintenant que le prince Marduk est parti,
 Ces fameux techniciens,
 Il n'en a pas ordonné la re[montée].
 Leurs images, que j'avais fait ériger parmi les
 [Je ...] à Erra : hommes,
 Mais arriveront-ils jusque-là
 Où nul dieu ne peut se rendre [...] ? »
 Or, à ces techniciens fameux, il avait accordé
 Un génie étendu
 Et il les [avait établis] pour longtemps;
 20' Il leur avait concédé le savoir et fait la main
 heureuse,
 Aussi avaient-ils rendu cette précieuse-image
 Bien plus brillante qu'auparavant !
 Pourtant, Erra-le-preux se tenait jour et nuit,
 Sans arrêt, devant lui, (et disait) :
 « La maisonnée (?) qui, après avoir été chargée
 De faire briller la précieuse-image
 Dans le siège royal du souverain,
 A commandé : "Ne vous aventurez point
 à une telle opération !" »,
 Je [lui (?)...] couperai la gorge,
 Et j'en égorgerai d'autres !
 25' Que l'on se hâte donc d'exécuter l'opération !... »

26'-45' : dont ne subsistent que des fins de vers, ne sont pas du tout clairs. Du moins y est-il toujours question de la « précieuse-image » (30' et 44') et de son (?) « éclat-surnaturel » (35'). Deux mots qui surnaient en 45' paraissent se rapporter à l'achèvement de l'« opération » de remise à neuf : les « traits » (de Marduk, en sa statue) seraient (re)devenus (?) « altiers », comme dans I : 144. —

46'-52' : Marduk, « le roi des dieux », prend la parole. Il est question de personnages qui doivent, ou veulent, « monter au ciel » (47') et d'un ordre qui leur a été donné : « Retournez à vos places ! » (48'). La suite est obscure ; à la fin, seulement, Marduk paraît reprocher (?) à [Erra] une décision « irrévocable » (52') qu'il aurait prise. —

53'-55' : contenaient apparemment la réponse d'Erra « [au] roi des dieux » (55'). Elle est perdue, et devait se poursuivre dans la partie qui séparait II b de II c, elle aussi impossible à supputer (entre 20 et 30 lignes, également ?). Dans ce passage, Marduk devait expli-

quer pourquoi, en dépit des efforts d'*Erra* pour « parachever l'opération » et apprêter sa statue (peut-être parce que les choses n'avaient pas été menées rondement, ou à sa guise), il refusait de réintégrer cette statue et de reprendre ainsi sa place, assurant sa présence réelle en son temple : la suite des événements serait impensable une fois *Marduk* de retour... —

Erra
se prépare
à partir
en guerre

II c : 1'-6' : le dialogue *Erra-Isûm* a dû reprendre, entre-temps. 1' ss. contiennent une réponse d'*Isûm* (mentionné en tête). On le voit seulement, à la ligne 5', tenter de calmer son souverain, qu'il appelle « ma Montagne », épithète connue¹. La suite va montrer qu'*Erra* s'est mis en fureur, peut-être à cause de l'échec, en définitive, de l'« opération » (cf. 9'), ou des reproches que lui en a faits *Marduk*. —

7' Mais le fils éminent d'Enlil, qu'un(e) [...] avait pris,
Pénétra en son temple É.meslam, et y [reprit]
sa place.

Réfléchissant sur cette opération,

10' Le cœur en rage, il ne soufflait mot.
Quand Isûm lui demanda ses ordres (?), (il
lui dit) :

« Ouvre-moi le chemin, que je parte en
campagne :

Le temps est révolu : l'heure est venue !

Je le déclare : j'obscurcirai l'éclat du soleil ;

15' De la lune, la nuit, je voilerai la face ;

Je donnerai cet ordre à Adad : "Bride tes

Poulains²,

Écarte les nuages ! Stoppe la neige [et la pluie] !"'

À l'intention d'Éa, j'avancerai

Cette réflexion de *Marduk* en personne :

"Qui a grandi (?) en temps (?) d'abondance,

On l'ensevelira en temps de pénurie !

20' Qui arrivera par une route humide,

1. *Akkadisches Handwörterbuch*, p. 1125 a, s.v. : 10 c.

2. Un document astrologique du début du I^{er} millénaire (E. WEIDNER, p. 105 s. de *Archiv für Orientforschung*, 19, 1959 s.) mentionne (col. v : 37-39) deux « Poulains » (*bûru*) d'*Adad*, appelés, l'un « Déluge-céleste », l'autre « Recouvre-montagnes », compagnons et auxiliaires mythologiques de ce dieu de la Pluie et de l'Orage. Ce sont eux, sous le nom de « Mulets » (*parû*), que ce dieu « chevauche » dans 45, i, rev. : 5, pour courir çà et là dans le ciel d'orage.

- Repartira par un chemin poudreux!"
- Et quant au roi des dieux, je lui commanderai :
"Reste chez toi!
- Les instructions que tu as données, on les
On exécutera tes ordres; accomplira,
Et si les têtes-noires crient vers toi,
Ne reçois pas leurs prières!
Car je vais ruiner le pays et le réduire en tells;
- 25' Exterminer les villes et les transformer en
déserts;
Démolir les montagnes et en abattre la faune;
Bouleverser les mers et en anéantir le produit;
Dévaster cannaies et jonchaies et les brûler
comme le feu!
- Je vais abattre les hommes,
[Supprimer (?)] tout être vivant [...],
- 30' Sans en garder un seul pour leur
réensemencement [... (?)].
- Troupeaux et animaux sauvages,
Je ne les laisserai point subsister (?) pour [...].
D'une cité à l'autre, je déclencherai les hostilités.
Les fils ne prendront plus souci de la vie de
Les pères, de leurs fils; leurs pères;
Les mères trameront avec entrain du mal
contre leurs filles.
- 35' En la résidence des dieux, là où nul méchant
J'introduirai un(e) [...] n'a accès,
Et j'installerai un roturier dans la maison des
princes!
- Je ferai pénétrer des animaux dans [...],
Et je bloquerai l'entrée de la ville où on les
aura vus!
- Je ferai dévaler les bêtes de la montagne,
- 40' Et, là où je les ferai errer, elles saccageront
les rues!
- Sans (?) [...], je ferai parcourir les rues des villes
Aux animaux de la steppe,
Donnant ainsi des présages funestes,
Et faisant évacuer les quartiers!
J'introduirai [...] un porte-malheur dans le
temple des dieux,
Et du palais royal [...] je ferai une friche!
- 45' Je mettrai fin au tumulte des hommes,
Et leur enlèverai toute allégresse!" »

46' s. : sont abîmés et peu intelligibles. Le propos d'Erra semble s'arrêter ici ; mais il va reprendre presque immédiatement, avec le début de la tablette III. —

III a : 1 [Erra...], sans prendre garde à personne,
[... résolu à poursuivre (?)] ce qu'il avait décidé.

3-5 : sont presque entièrement perdus ; ils devaient consigner la reprise des menaces d'Erra : —

- 6 « Je ferai confisquer la maison des [...]
Et leur raccourcirai l'existence !
J'interromprai la vie des protecteurs des justes
Et mettrai à l'honneur les méchants coupe-
J'empirerai le cœur des gens : jarrets !
Les pères n'écouteront plus leurs fils
10 Et les filles parleront haineusement de leurs mères !
Je pervertirai les discours des hommes :
Ils oublieront leurs dieux
Et blasphémeront violemment leurs déesses !
Je susciterai des brigands, qui couperont les chemins ;
En pleine ville, on s'arrachera les biens-meubles !
15 Lions et loups abattront le bétail !
Je monterai les [démons (?)]
Pour qu'elles interrompent le croît
Et frustreront les nourrices
Du gazouillis de leurs bébés et poupons !
Je chasserai des campagnes
Le bruit du chant-des-travailleurs ;
Pâtres et bergers perdront le souvenir de leurs cahutes.
20 J'écarterai tout vêtement du corps des gens
— Variante : Je ferai marcher nus les gens
Par les rues de leur ville —
Et ferai descendre aux Enfers les hommes sans linceul.
Les moutons propitiatoires pour leur vie
Feront défaut au populaire,
Et, même pour un prince,
Rares seront les agneaux divinatoires pour Samaš !
Les malades, pour leur offrande-spontanée,
Chercheront en vain de la viande-à-rôtir,
25 Et, sans que les experts les puissent soulager,
Ils traîneront jusqu'à leur mort ! »

26-32 : sont inutilisables : sans doute *Erra* y poursuivait-il ses calamiteuses tirades, comme on le pressent à 2 ou 3 mots rescapés en 26-28. Ce qui suit, nous l'ignorons autant que le contenu du nouveau fragment : —

III b : dont les 21 lignes subsistantes ne nous présentent plus qu'un petit nombre de signes, généralement presque effacés, en tête de chacune. Toujours est-il qu'avec le morceau qui suit un nouvel acte de la pièce est commencé : —

Rappel
des premières
campagnes
d'*Erra*

III c : illisible en ses deux premiers vers, intelligible ensuite grâce à des parallèles (IV : 33 ss.) qui permettent de restaurer avec assez de vraisemblance quelques passages perdus. Le morceau contenait d'abord un discours, vraisemblablement d'*Isûm*, lequel, comme il le fera plus loin (IV : 1 ss.), rappelle à *Erra* ses (premières) prouesses : —

- 3' *Et même au personnel [exempté,
Sous protection sacrée de...,
Tu as fait tirer les armes :
Tu as livré] leur sang, comme de [l'eau,
Aux égouts de la ville];*
- 5' *[Tu leur as ouvert] les veines,
[Pour en faire emporter le contenu au fleuve].
Enlil, [à ce spectacle, s'est exclamé] : « Malheur ! »
[Et son cœur s'est serré !
[Il a quitté] sa résidence, [sans y vouloir
rentrer (?)].
Un anathème im[placable s'est porté sur sa
bouche (?)] :
Il a juré [de ne jamais plus boire de l'eau du
fleuve (?)] !*
- 10' *Et, par dégoût de leur sang versé,
[De ne jamais réintégrer l'Ékur (?)] !*

11'-20' : présentait une réponse, à peu près illisible, d'*Erra*.

Erra veut
poursuivre ses
ravages

21'-23' : annoncent une nouvelle adresse que, « dans sa colère » (23'), il va faire à *Isûm* : —

« Ouvre-moi le chemin, [que je parte en
campagne !]

- 25' [Enrôle (?) la troupe (?) des] Sept, champions
incomparables;
[Fais marcher avec moi] mon armée
déchaînée,
Et toi, mon capitaine, [suis-moi] ! »
Išum, lorsqu'il eut entendu cette apostrophe,
Pris de pitié, se dit :
- 30' « Malheur à mes gens, contre qui Erra s'est irrité,
[Et qu'il veut supprimer (?)]:
Eux que Nergal-le-preux [veut anéantir (?)],
Comme au jour du combat contre l'Asakku-
démoniaque [...];
Sans que chôment ses bras,
Comme lors de l'égorgement du
[Son filet] déployé, "dieu-perdu";
Comme lorsque fut capturé le méchant
Anzû ! »
Et, ayant ouvert la bouche, Išum prit la parole
- 35' Et adressa ce discours à Erra-le-preux :
« Pourquoi as-tu tramé du mal contre dieux
et hommes ?
Pourquoi as-tu tramé, impitoyable < ment >,
Du mal contre les têtes-noires ? »
Et Erra, ayant ouvert la bouche, prit la parole
Et adressa ces mots à Išum, son capitaine :
- 40' « Toi qui connais le dessein des Igigi,
La volonté des Anunnaki,
Qui en transmets les ordres aux gens, aux
têtes-noires,
Leur ouvrant de la sorte l'intelligence,
Pourquoi t'exprimes-tu toi-même comme un
ignorant,
Et me conseilles-tu comme si tu ne connaissais
Les affaires de Marduk ? pas
Puisque le roi des dieux a délaissé son siège,
45' Que peut-il rester de solide au monde ?
Puisqu'il a déposé sa couronne impériale,
[Les sujets (?)] des rois et des princes
Oublient forcément leurs devoirs !
Puisqu'il a dégrafé son arpillon,
La ceinture des dieux et des hommes s'est
Difficile à receindre ! relâchée,
50' Le feu poussé a fait briller comme le jour
Sa précieuse image
Et en a relevé l'éclat-surnaturel :

*Sa dextre pouvait donc reprendre la mittu, sa
grand-arme,
Et le regard du prince Marduk se retrouver
Ce que tu m'as dit [...], formidable!
Ô capitaine divin, sage [Išum, aux conseils
excellents],
55' Pourquoi [...-tu] cet ordre, à présent?
Les affaires de Marduk [t'échapperaient-
elles (?) ?]*»

57'-72' : La réponse d'*Išum*, en miettes, n'est guère utilisable. On y sent derechef la plaidoirie : il rappelle « la prospérité des hommes » (59'), évoque « le bétail » (60'), « cannaies et jonchaies » (61'), et semble se référer à une première déclaration d'*Erra* (62'). Mais, ajoute-t-il, ce dernier, ayant déjà commencé ses massacres (63' s. : obscur), va certainement continuer : « emporter le bétail » (65'), « frapper de ses armes » (66'), « épouvantant » ainsi « l'univers » (67' s.)... La lacune entre III c et III d, qui contenait peut-être une réponse d'*Erra*, pouvait n'être pas très longue : aux alentours d'une vingtaine de lignes, au plus. Lorsque commence le fragment suivant, *Išum* prend la parole pour rappeler : —

Les autres
campagnes
d'*Erra*

III d : 2' *Išum, ayant ouvert la bouche, dit à Erra-
le-preux :*
*« Erra-le-preux, tu tiens les rênes du ciel,
Tu contrôles la terre entière, tu es le maître
du monde,
5' Tu bouleverses la mer, tu maîtrises les
montagnes,
Tu gouvernes les hommes, tu es le pasteur
des animaux!
Le céleste Ésarra est à ta discrétion,
L'Engur-infernal en ton pouvoir!
Tu disposes de Šuanna(-Babylone), tu
commandes en l'Ésagil!
Tu centralises tous les pouvoirs-divins,
Et les dieux te redoutent :
10' Les Igigi ont peur de toi,
Devant toi, les Anunnaki tremblent!
Donnes-tu quelque directive : Anu en personne
Enlil lui-même t'obéit ! t'écoute,
Y a-t-il de l'hostilité sans toi ?*

Ou de la guerre contre ton gré?
L'attirail du combat,
C'est ton affaire exclusive!

15' Et tu ressasses en ton cœur : "On me
méprise" ?

Sa ruine
de Babylone

IV : 1 Même du prince Marduk, Erra-le-preux,
Tu n'as point respecté la gloire :
Tu as dénoué le lien de Dim.kurkurra
(Babylone),

Cité du roi des dieux, nœud de la terre.
Après avoir modifié tes apparences-divines,
Et t'être assimilé à un homme,
Équipé de tes armes, tu t'y es introduit.

5 Une fois dans Babylone,
Comme un qui veut se rendre maître
d'une ville,

Tu y as parlé en agitateur;
Et les Babyloniens,
Sans plus de chef que les roseaux de la
cannaie,

De se rameuter autour de toi :
Qui n'avait nulle pratique des armes d'estoc,
Tirait son glaive;
Qui n'avait nulle routine des armes de jet,
Emplissait son carquois;
Qui n'avait nulle expérience de la lutte,
Se livrait au combat;

10 Qui n'avait nul usage de la course,
S'élançait comme un oiseau!
Les débiles cherchaient à surpasser les
vigoureux,

Les boiteux à l'emporter sur les véloces.
Contre leur gouverneur, pourvoyeur de leurs
sanctuaires,

Ils se sont mis à débiter de grandes
insolences.
Ils ont condamné de leurs mains les portes de
Babylone,

Et les voies-d'eau de sa prospérité.
Tels des pillards étrangers, ils ont incendié
Les édifices sacrés de Babylone!

15 Or, c'était toi, leur meneur; toi, qui avais
pris leur tête.
L'Imgur-Enlil, contre qui tu appuyais ton
dard, criait pitié.

- Tu as plongé dans le sang des hommes et des
femmes
La niche du dieu Muhrâ, sentinelle de ses
portes!
Et ces Babyloniens — eux, les oiseaux, et toi,
le leurre —
Après les avoir attrapés au filet, Erra-
Tu les a saisis et détruits! le-preux,
20 Car, délaissant la ville et sorti hors,
Tu as revêtu l'apparence d'un lion
Et tu es entré au palais :
Dès qu'elles t'ont aperçu, les troupes ont pris
les armes,
Et le cœur du gouverneur, revanchard contre
S'est déchainé : Babylone,
Il a expédié ses soldats, comme pour spolier
un ennemi,
25 Poussant au pire le capitaine de l'armée (et
lui disant) :
"Cette ville à laquelle je t'envoie, homme,
N'y respecte nul dieu, n'y redoute personne,
Mets-y à mort petits comme grands,
Sans épargner un seul bébé, encore à la
mamelle!
30 Après quoi, pille tous les trésors accumulés
de Babylone!"
L'armée du roi, rassemblée,
S'est donc introduite en la ville,
L'arc enflammé, le glaive dégainé.
Même au personnel exempté,
Sous protection sacrée d'Anu et de Dagan,
Tu as fait tirer les armes;
Tu as livré leur sang, comme de l'eau, aux
égouts de la ville;
35 Tu leur as ouvert les veines,
Pour en faire emporter le contenu au fleuve!
Marduk, le grand seigneur, à ce spectacle,
S'est exclamé : "Malheur!" et son cœur
s'est serré;
Un anathème implacable s'est porté sur sa
bouche :
Il a juré de ne jamais plus boire de l'eau du
fleuve,
Et, par dégoût de leur sang versé,
De ne jamais réintégrer l'Ésagil!

- 40 *Ah! (disait-il), Babylone,
Dont j'avais, comme à un palmier, exalté
la ramure,
Et que le vent a desséchée!*
*Ah! Babylone,
Que j'avais, comme une pigne, bourrée de
Sans profiter de ses fruits! graines,*
*Ah! Babylone,
Que j'avais plantée comme un jardin
d'abondance,
Sans jouir de son rapport!*
*Ah! Babylone,
Que j'avais mise au cou d'Anu
Comme un sceau d'ambre-jaune!*
*Ah! Babylone, que j'avais prise en main,
Sans la laisser à nul autre,
Comme la Tablette-aux-destins!»*
- 45 — Glose : Ainsi parla encore le prince
[...] depuis toujours [...] Marduk —
*Qui voudra quitter l'embarcadère du quai,
Le tirant d'eau n'étant que de deux coudées,
Devra traverser à pied!
L'eau descendue, dans les puits, à une corde
de profondeur,
Pas un homme ne survivra!
Au large, en haute mer,
Des paquets d'eau de cent milles de haut
Renverseront les barques des pêcheurs
En dépit des godilles! —*
- 50 *Et Sippar, ville antique,
Sur le territoire de qui le seigneur de la
terre
N'avait pas fait venir le Déluge,
Contre le gré de Šamaš, son dieu,
Tu en as détruit le rempart et démolì le
soubassement!*
*À Uruk, siège d'Anu et d'Ištar,
Ville des prostituées, courtisanes et filles de
Qu'Ištar a déprivées d'époux, joie,
Afin de se les garder à merci,
Sutéens et Sutéennes, vociférant,*
55 *Ont mis sens dessus dessous l'Éanna;
Et les cinèdes et travestis,
Desquels Ištar a féminisé la virilité
Pour inspirer de la crainte aux hommes,*

Désastres à Sippar,
Uruk, Dûr-
Kurigalzu et Dêr

Ces porteurs de poignards, ces porteurs de
couteaux,

De stylets, de lames de silex,
Qui, pour complaire à Ištar,
Se livrent à des pratiques outrageuses,
Tu as mis à la tête de la ville

Un gouverneur sévère et entêté,
60 Qui a bouleversé leurs coutumes et supprimé
leurs rites :

Tant et si bien qu'Ištar, dépitée,
S'est fâchée contre Uruk
Et lui a suscité un ennemi, qui emporta le pays
Comme l'eau emporte le grain !

Les habitants de Dûr-Kurigalzu
N'arrêtaient pas leurs plaintes
Devant leur É.ugal démoli !

L'ennemi que tu leur avais suscité
Refusant de stopper ses ravages,
65 Išaran t'a adressé ces paroles :
"Tu as réduit en désert la ville de Dêr,
Brisé comme roseaux ses habitants,
Dissipé leur tumulte comme de l'écume sur
l'eau,
Et moi, tu m'as abandonné, livré aux

Sutéens !
70 Moi, donc, pour ce qui est de ma ville de Dêr,
Je n'y prononcerai plus de juste-sentence,
Et n'y trancherai plus les décisions intéressantes
Je n'y donnerai plus d'ordres le pays !
Pour dilater l'intelligence !"

Le monde entier, délaissant la fidélité,
A donc pris le parti de la révolte.

75 Moi, Išum, j'ai dû faire lever,
Sur ce seul pays, les sept vents :
Qui n'était pas mort au combat, mourait
d'épidémie ;

Qui n'était pas mort d'épidémie,
Un ennemi l'enlevait en butin ;
Qui l'ennemi n'avait pas enlevé en butin,
Un voleur l'assommait ;

Qui un voleur n'avait pas assommé,
L'arme-du-roi l'atteignait ;

80 Qui l'arme-du-roi n'avait pas atteint,
Un prince l'abattait ;
Qui un prince n'avait pas abattu,

Et dans le
pays tout
entier

- Un orage le submergeait ;
 Qui un orage n'avait pas submergé,
 Samaš l'emportait !
 Qui gagnait la rase campagne, un vent le
 balayait ;
 Qui se réfugiait en son foyer, un démon-
 râbišu le frappait ;
- 85 Qui escaladait une hauteur, y mourait de soif ;
 Qui dévalait un bas-fond, y périssait noyé :
 Ainsi annulais-tu hauteur et bas-fond l'un
 par l'autre !
 Le responsable de la ville déclarait à sa mère :
 « Si seulement j'avais été retenu en ton sein,
 Le jour où tu m'as mis au monde !
- 90 s. Si notre vie s'était alors terminée !
 Si nous étions morts ensemble !
 Au lieu de quoi, tu m'as donné à une ville
 Dont le rempart a été démoli,
 Et dont les habitants sont du bétail,
 Et leur propre dieu, le boucher !
 — Glose : De son filet, les mailles sont si
 serrées
- Que, sans y pouvoir échapper,
 Les époux (?) sont morts à coups d'épée ! —
- 95 « Quiconque (disais-tu) aura engendré un fils
 "C'est mon fils ! et déclaré :
 Quand je l'aurai élevé, celui-là,
 Il me revaudra mes soins !" :
 Ce fils, je le ferai mourir, que son père
 l'ensevelisse :
 Après quoi, je ferai mourir le père,
 Sans plus personne pour l'ensevelir !
 Quiconque aura bâti une maison et déclaré :
 "C'est mon foyer !
- 100 Quand je l'aurai édifié, celui-là, je m'y
 reposerai,
 Et le jour où mon destin m'aura emporté, j'y
 dormirai !" :
 Cet homme, je le ferai mourir et déserrer son
 foyer,
 Que, tout de suite après, je donnerai à un
 autre !
 Tu as fait mourir pareillement le juste,
 Erra-le-preux,
 105 Tu as fait mourir pareillement l'injuste !

- Tu as fait mourir pareillement qui t'avait
offensé,
Tu as fait mourir pareillement qui ne
t'avait pas offensé!
Tu as fait mourir le pontife
Zélé à présenter aux dieux les offrandes!
Tu as fait mourir le serviteur
Dévoué à la personne du roi!
110 Tu as fait mourir le vieillard au seuil de
sa maison!
Tu as fait mourir les toutes jeunes femmes
En leur chambrette!
Mais tu n'y as point trouvé le moindre
apaisement,
Te ressasant : "On me méprise!"
Alors, tu t'es dit en ton cœur, Erra-le-preux :
115 "Je veux frapper les puissants et terroriser les
faibles;
116 Égorger le capitaine et faire tourner casaque à
l'armée!
125 De chaque arbre je trancherai les racines,
Afin que ses rameaux ne poussent plus!
126 De chaque mur je saperai la base,
Afin que le faite chancelle!
117 De chaque sanctuaire je détruirai la
chapelle-haute¹,
De chaque rempart, le parapet,
Et je supprimerai ainsi les atours de chaque
J'arracherai les pieux d'amarrage, ville!
Afin que les bateaux partent au fil de l'eau;
Je briserai les timons, pour qu'ils n'accostent plus;
120 Je déracinerai les mâts, j'extirperai tout
Je tarirai les mamelles, l'armement!
Pour que nul nourrisson ne survive!
Je boucherai les sources,
Pour que les cours d'eau asséchés
N'amènent plus l'eau d'abondance!
J'ébranlerai l'Irkallu-infernal, les cieux
vacilleront!
Je ferai tomber l'éclat des planètes,
J'effacerai les étoiles du ciel!
127 Je m'en irai jusqu'à la résidence du roi des
dieux,

Projets grandioses
d'Erra, en vue de
plus terribles
ravages

1. Sous le nom de *gigunû*, il s'agit ici de la chapelle qui couronnait la *ziqurrat*, ou tour à étages (comp. p. 687, n. 1).

Mais il se calme et
dirige ailleurs ses
excès

Pour qu'il n'y ait plus de gouvernement
suprême !'' »

Lorsque Erra-le-preux les eut entendus,
Ces propos tenus par Išum

Le délectèrent comme un onguent surfin.

130 Aussi Erra-le-preux fit-il cette déclaration :

« Que Pays-de-la-mer et Pays-de-la-mer,
Subartu et Subartu, Assyriens et Assyriens,
Élamites et Élamites, Cassites et Cassites,
Sutéens et Sutéens, Qutéens et Qutéens,
Lullubéens et Lullubéens,
Pays et pays, villes et villes,

135 Maisons et maisons, hommes et hommes,
frères et frères,

Sans s'épargner, s'entr'égorgent !

Et que, après, Akkad se relève, pour les abat-
tre tous,

Et redevenir leur maître à tous ! »

Puis Erra-le-preux adressa ces paroles

À Išum, son capitaine :

« Va, Išum, réalise tout ce que tu voudras de
tes volontés ! »

Išum se dirigea alors vers la montagne de Hîhi,

140 Les Sept, champions incomparables, se
pressant à sa suite !

Lorsque <Erra>-le-preux fut parvenu

À la montagne de Hîhi,

D'un revers de main, il ravagea cette montagne :

Cette même montagne de Hîhi, il l'arasa au sol !

Il brisa la futaie de la Forêt des cèdres :

145 On eût dit que Haniš était passé sur ses halliers !

Il démolit les agglomérations et en fit des
déserts ;

Dévasta les montagnes et en abattit la faune ;

Bouleversa les mers et en détruisit le produit ;

Saccagea cannaies et jonchaies, et les brûla
comme le feu !

150 Il anathématisa le bétail

Et le fit retourner en poussière !

Il s'explique, rend
hommage à Išum
et laisse entrevoir
le retour d'Akkad
à la prospérité

V : 1. Une fois qu'Erra, apaisé, eut réoccupé son siège,

Alors que les dieux au complet

Tournaient les yeux vers lui,

Et que tous les Igigi et les Anunnaki

Se tenaient respectueusement devant lui,

- Il ouvrit la bouche et s'adressa à l'ensemble
des dieux :
- 5 « Prêtez-moi attention, vous autres, notez
bien mes paroles.
Certes, moi-même, j'ai tramé du mal,
À cause d'une faute antérieure.
Pour m'être irrité en mon cœur,
J'ai abattu des populations!
Tel un berger mercenaire,
J'ai écarté du troupeau le bélier-de-tête;
Tel un qui n'a point planté le verger,
J'y ai taillé sans scrupule;
- 10 Tel un pillard étranger,
J'ai abattu sans distinction bons et méchants!
Mais on n'arrache pas la proie
À la gueule du lion rugissant,
Et si quelqu'un est enragé, nul autre ne le
peut modérer.
<Sa> ns Išum, mon capitaine, que
subsisterait-il?
Où serait votre pourvoyeur? Où, vos
officiants?
- 15 Où, vos offrandes alimentaires?
Vous ne respireriez plus d'encens!»
Išum, ayant alors ouvert la bouche, dit :
« <Erra> -le-preux, prête-moi attention
Et entends mes paroles!
Certes, tu peux t'apaiser désormais : nous
voici à tes ordres!
Au jour de ta fureur, qui donc te tiendrait
tête? »
- 20 Erra, l'ayant ouï, sa face s'éclaira,
Ses traits se dilatèrent de joie
Comme le jour qui brille,
Et, retourné en son É.meslam, il y reprit sa
place.
Alors Išum, à haute voix, lui parla sans
ambages;
Lui proposant, au sujet des dispersés d'Akkad,
La décision que voici :
- 25 « Que les populations de ce pays, décimées,
Redevennent nombreuses!
Que, petit comme grand, chacun aille
librement son chemin!
Et que, tout affaibli qu'il est,

- Akkad terrasse les puissants Sutéens,
 Un seul en emmenant sept, comme menu-bétail!
 De leurs agglomérations, tu feras une ruine,
 De leur campagne, un désert;
 30 Et le lourd butin pris sur eux,
 Tu le feras transférer à Šuanna (Babylone) !
 Les dieux du pays, tu les ramèneras,
 Sains et saufs, à leur résidence,
 Et dans le même pays tu feras redescendre
 Šakan et Nisaba¹ !
 Pour lui tu tireras (encore) des montagnes
 leur abondance
 De la mer son produit ;
 Et tu feras derechef porter leur fruit
 À ses champs dévastés !
 35 Que tous les gouverneurs de toutes les cités
 Traînent leur lourd tribut au beau milieu
 de Šuanna !
 Que s'élève à nouveau, comme le soleil
 embrasé,
 Le pinacle de ses sanctuaires détruits !
 Que le Tigre et l'Euphrate
 Y ramènent leurs eaux d'abondance !
 Fais régner le pourvoyeur en personne
 De l'Ésagil et de Babylone
 Sur tous les gouverneurs de toutes les cités ! »
 Pour des années sans nombre,
 Gloire au grand Seigneur Nergal et à
 Išum-le-preux,
 40 Puisque, Erra s'étant mis en fureur,
 Et ayant menacé de raser le pays
 Et d'en supprimer les populations,
 Išum, son conseiller, l'a si bien apaisé
 Qu'il en a épargné un reste !
 Le compositeur de cette œuvre, c'est Kabti-
 Le fils de Dâbibu. ilâni-Marduk,
 Išum la lui a révélée, une nuit,
 Et, comme il l'a récitée, au matin,
 Il n'en a rien omis,
 Ni ajouté une seule ligne !
 45 Lorsque Erra l'eut écoutée, elle le délecta,
 Et le récit d'Išum, son capitaine, lui fut
 agréable :

Doxologie finale :
 origine et valeur
 du Poème

1. Autrement dit : bétail et céréales, élevage et agriculture.

Et les dieux réunis l'estimèrent autant que lui!
 Aussi Erra-le-preux fit-il cette déclaration :
 « Tout dieu qui prîsera ce chant,
 Que la prospérité s'amasse en son sanctuaire !
 50 En revanche, celui qui le rejetterait,
 Qu'il ne hûme plus de fumigations !
 Tout roi qui, en le récitant, exaltera ma gloire,
 Qu'il régente l'univers !
 Tout prince qui déclamera ce los de ma vaillance,
 Qu'il n'ait plus d'adversaire !
 Tout aède qui le chantera, ne mourra point
 de male mort,
 Et ses propos plairont à son roi, à son prince !
 55 Tout scribe qui le maîtrisera,
 Échappera à la disgrâce et deviendra notable
 en son pays !
 Les lettrés qui, en leur académie,
 Prononceront fidèlement mon nom,
 Je leur dilaterai l'intelligence.
 Et toute maison où l'on aura déposé la
 présente tablette,
 Erra se mettrait-il de nouveau en fureur,
 Et les Sept referaient-ils un carnage,
 Le glaive de male mort ne s'en approchera pas :
 Toute sécurité lui sera garantie !
 Que ce chant subsiste à jamais ! Qu'il
 demeure éternellement !
 60 Que tous les pays, à l'entendre, célèbrent ma
 vaillance !
 Que tous les peuples du monde, après l'avoir
 constatée,
 Exaltent ma gloire ! »

2. Ce qui tranche dans ce Poème, surtout si on le compare à toutes les autres compositions mythologiques, des plus courtes aux plus étendues, c'est l'importance des discours directs, qui l'emportent ici de loin sur l'é narration proprement dite. À cette dernière ne sont guère consacrés plus d'une cinquantaine de vers, dispersés et formant, en général, des passages fort courts (ainsi I : 45 ; 93 ; 163 s... ; IV : 128 s. ; 139 - V : 3 — c'est le plus long ! —, et V : 20 ; 22). Tout le reste — si l'on excepte les chevilles habituelles, d'un ou deux vers (I : 94 ; 100 s. ; 126 ; 129 s., etc.), est mis dans la bouche, ou de l'auteur lui-même (I : 1-44), ou — à part la harangue des Sept (I : 46-91) et les réponses de Marduk : I : 131-162 et 168-178 — des deux héros, Erra et Išum ; celui-ci en fait même

un, démesuré, de 140 vers d'un trait (III d : 3' - IV : 127). C'est dans et à travers ces dialogues que nous sont livrés presque tous les progrès de l'action. Mais les grosses lacunes de II et III, ajoutées au laconisme souvent excessif des propos, aux allusions et sous-entendus multipliés et dont la portée ne nous échappe que trop souvent, dans l'ignorance où nous sommes du monde des représentations, des sentiments et des souvenirs dans lequel se trouve enraciné le *Poème*, nous rendent plus d'une fois malaisée, voire incertaine, au moins dans le détail, la reconstitution de sa trame.

3. Les 44 premiers vers sont déclamés par l'auteur en personne, qui commence, comme souvent, par une adresse louangeuse, peut-être à *Marduk* (I : 1), lequel demeure ici, on le verra de reste, le « roi de l'univers » tout autant que le souverain des dieux ; puis, aussitôt après, à *Isum* (I : 2-5), invoqué sous des titres d'intérêt trop universel, comme : « protecteur des hommes » (I : 3)¹, en dépit de ses capacités militaires (4 s.), pour qu'une telle présentation ne doive pas peser d'un grand poids dans l'interprétation de l'œuvre entière (voir, du reste, § 18). Il n'en reste pas moins, et la suite le démontrera sans tarder, que le protagoniste de la pièce, c'est *Erra*, introduit aussitôt après et, comme il se doit, beaucoup plus longuement. Est d'abord mise en avant sa prérogative foncière (parfaitement connue de notre littérature, même si *Nergal* et *Éreškigal* 26 n'en a soufflé mot, si ce n'est que la version ancienne, A, seule, lui confère des traits assez brutaux et batailleurs : 50-80) de divinité martiale et agressive (I : 6 ; 14)². Pourtant, au moment où l'action va commencer, *Erra* n'est pas en humeur de se battre : comme tous les guerriers entre deux affaires, il se livre au repos et passe son temps à paillarder au lit avec *Mammi*, son épouse, « sous la lampe », hypostasiée ici en la personne du « Sire-qui-va-de-place-en-place-pendant-la-nuit » (En.gi. du. du en sumérien ; I : 15-21). Par contraste avec cette bellicosité à éclipses, l'auteur introduit alors les *Sept*, agressifs par naissance, par nature et par destin : ce qu'il explique en résumant un mythe relatif à leur procréation par *Anu* fécondant la Terre (I : 23-40 ; comp. XII, § 11) : c'est leur père qui les a donnés à *Erra* pour spadassins (I : 41-44), un peu comme il avait donné, à *Marduk* enfant, les Vents en guise de hochets (50, I : 103 s.). Ainsi est ménagée la transition avec le début de la pièce.

Car les *Sept*, supportant mal, en vrais soldats de métier, ce temps de paix et de farniente, vont inciter leur maître à reprendre ses activités guerrières : ils raillent son inertie (I : 45-48) ; se déclarent comme déçus et honteux de n'être plus à se battre ; et font

1. Également : « Bâton (de commandement) du Chef », en sumérien *Ĝendur.sagga*.

2. E. VON WEIHER, *Nergal*, p. 15 ss.

étalage d'une surprenante « philosophie » de la guerre (I : 49-59), pour encourager *Erra* à s'y conformer, s'il veut que les dieux le respectent et que les hommes le craignent à sa mesure (I : 60-75). Aux fins de l'y décider plus efficacement, ils reprennent le thème du *Supersage* et du Déluge, qu'ils avaient déjà invoqué (I : 43 ; XIII, § 17 ; XIV, § 8) : le « tapage » des hommes, leur rumeur causée par leur nombre et par leur grouillement, qui importune les dieux et les empêche de dormir (I : 78-83 ; même motif dans I : 73 ; II c : 45'). À quoi ils ajoutent un argument inattendu, et que nous n'avions rencontré nulle part encore, sorte de renforcement du thème en question : la multiplication excessive des hommes ne serait pas seulement pour les dieux une cause de trouble et d'« insomnie », mais une menace (I : 79) ! En somme, dans la ligne de leur système, ils font l'apologie de la guerre à outrance, et leur parti pris les pousse à y rameuter même de purs sophismes : il y a, disent-ils, non seulement trop d'hommes, mais trop d'animaux — domestiques, qui dévorent les moissons, et sauvages, qui dévorent les troupeaux (I : 83-86). C'est là une musique que nous entendons encore plus ou moins distinctement, çà et là, de nos jours... Et surtout, ajoutent-ils, dans leur inaction ils s'impatientent et se rouillent (I : 87-91). Mais, entre ces raisons — trop multipliées pour ne point sentir la plaidoirie et la mauvaise foi, et traduction manifeste d'un idéal de vie qui ne peut pas ne point surgir à partir du moment où, dans une société, une « caste » n'a d'autre raison d'être que la violence et la guerre —, ils ont glissé celle qui touchera le plus *Erra* dans son orgueil et son amour-propre, ce qu'il rappellera plus d'une fois dans le cours du *Poème*, et qui constituera comme le nerf psychologique de toute son action : la peur qu'il a d'« être inférieur à sa réputation et méprisé » par les hommes, voire les animaux (I : 77 ; et comp. I : 20 ; III d : 15 ; IV : 113), s'il ne se manifeste point par des hauts faits qui, de sa part, ne peuvent être que martiaux et, par conséquent, brutaux et impitoyables.

4. En fait, ils ont bel et bien convaincu *Erra* (I : 92 s.), lequel commande donc à son capitaine de mettre les choses en train, pour faire la guerre, à l'évidence sans autre but que de la faire (I : 94-99). Mais *Isim*, précisément parce qu'il est bon soldat, est opposé à cette guerre pour la guerre : il a pitié des futures victimes, et il tient que c'est nuire aux dieux que de leur supprimer tant de serviteurs (I : 100-103). *Erra*, pourtant, ne l'entend pas de cette oreille : il est fier de sa force, il a sa réputation à sauvegarder (I : 104-119) ; en outre, on l'a déjà noté, nous dirions aujourd'hui qu'il souffre, comme beaucoup de violents et de détenteurs du pouvoir, d'un sérieux complexe d'infériorité, avec cette peur, s'il ne démontre pas avec éclat sa puissance et sa brutalité, que « les hommes

ne le méprisent et ne le craignent plus» — autrement dit, l'oublient et le négligent (I : 120 s.). Aussi va-t-il réagir.

Ce qui suit n'est pas facile à entendre sans quelques explications que les auteurs n'avaient nul besoin de fournir à leurs contemporains, dans l'esprit de qui ces choses-là étaient familières : aussi n'ont-ils procédé que par allusions. *Erra* sait qu'il ne lui sera pas possible de saccager le pays — car c'est bien à lui : à la Mésopotamie, et plus précisément à la Babylonie, qu'il veut s'en prendre — tant qu'y demeurera son souverain et protecteur suprême : *Marduk*. Or, ce dernier s'y trouve présent, et d'une présence que l'on tenait certainement pour réelle, dans sa résidence palatiale de l'Ésagil de Babylone, sous les espèces et comme à l'intérieur de cette sorte de corps que lui constituait sa statue de culte (IV, § 16), dont I : 148-162 nous apprennent, ou nous rappellent, qu'elle était faite d'une âme de bois précieux enveloppée de feuilles de métal, non moins précieux, modelées à l'image du dieu et ornementées de pierres fines (IV, § 18). C'est ce que le texte appelle « sa précieuse image » (I : 127 ; 140 ; 142 ; II *b* : 21 ; 23 ; 30 ; 44 ; III *c* : 50). L'intention immédiate d'*Erra* n'était naturellement pas de chasser *Marduk* de sa statue, et, par là, de son habitacle et du pays : il eût été impensable, même pour un dieu aussi élevé que lui dans la hiérarchie, de s'attaquer ainsi en face au souverain du monde, tout comme il était impossible de lui saccager son domaine en sa présence. *Erra* va donc chercher à le persuader de quitter spontanément son Image, afin que cette absence lui laisse les mains libres pour ses débordements, dans un pays désormais sans protection surnaturelle. C'est en invoquant le mauvais état de cette « précieuse image » qu'il tentera, par ruse, de pousser *Marduk* à vider les lieux (I : 123). Il s'en va donc le trouver, à Babylone, sa capitale, appelée ici, et plusieurs fois encore (I : 124 ; III *d* : 8 ; IV : 5 ; V : 30 ; 35), Šu.anna (en sumérien « Mainmise céleste » ; originairement, c'était le nom d'un des quartiers sacrés de la ville), et dans son temple, et il lui fait remarquer que sa statue et le diadème qui la couronne se sont amatis avec le temps et ne brillent plus comme avant (I : 124-128), peut-être du fait de la négligence de ses sujets qui, « en dépit des ordres » de leur monarque, « n'en auraient fait qu'à leur tête » et auraient négligé d'entretenir cette image sacrée (I : 122). Un pareil argument ne pouvait que peser d'un grand poids dans un pays et une culture où la luminosité, le brillant, étaient le signe direct de la vitalité et de la supériorité ontologique (voir p. 94, n. 1).

En parlant comme il fait, *Erra* suggère la nécessité d'un nettoyage (au feu ! — plus radical, apparemment) de la statue — ce que le texte appelle « opération » (I : 131 ; aussi 142 ; 145 ; 149 ; II *b* : 9 ; 23 ; 25 ; II *c* : 9'). *Marduk* comprend aussitôt. Mais il lui

répugne d'abord d'accepter, et il formule une double objection.

Premièrement, à la proposition de désertir sa statue : il l'a déjà fait une fois, assure-t-il, lorsqu'il a provoqué le Déluge. Car, sitôt éloigné de son siège, d'où, par sa présence et son autorité, il maintenait l'univers en cohésion et en ordre, comme par un lien noué (qui rappelle celui auquel renvoyait l'*Enûma elîš* 50 dans V : 59 s. ; XIV, § 13), ce nœud s'est défait, et tout ce qu'il retenait s'est comme décomposé : les étoiles ont catastrophiquement bronché ; le soubassement de la terre s'est décalé, annulant de la sorte le résultat du travail agricole ; et même la nappe souterraine d'eau douce (l'Apsû d'*Éa*!) s'est dérégulée et asséchée, au dam des humains (I : 129-136). On aura noté à quel point les auteurs ont modifié la vision première du Déluge (XIII, §§ 5-10)¹, car il s'agit bien de ce dernier, nommé en toutes lettres *abûbu* (I : 132 ; 140 ; 145 ; pour ce mot : XIII, § 19). Ils en ont changé la *nature* : il n'y est plus question d'une pluie et d'une inondation démesurées, mais d'une véritable dislocation du système de l'univers. Ils en ont changé le *responsable* : *Marduk*, et non plus *Enlil*. Et ils en ont changé la *cause* : remplaçant la volonté positive d'anéantir les hommes (XIII, § 17) par le simple départ et l'absence du seul capable d'assurer, tout au centre du cosmos, son équilibre et sa cohésion. Avec le temps, l'horizon s'est comme élargi, et nous avons ici du même Déluge une présentation beaucoup plus apocalyptique que celle du *Supersage* et de ses tenants. La différence est tout aussi sensible pour la *fin* du cataclysme : tous les hommes n'ont pas disparu, à l'exception d'un seul, avec sa maisonnée et ses « techniciens », comme dans la version ancienne ; mais « leur croît a baissé », et c'est *Marduk* en personne qui a dû se charger — on ne nous explique pas comment — de remettre en marche le rythme des générations (I : 136 b-138). Quoi qu'il en soit de ces divergences en matière mythologique, sur lesquelles il faudra revenir (§ 17), une fois retourné à sa place, dans le temple qu'il avait dû faire réédifier (cette destruction de l'Ésagil et de Babylone constitue, elle aussi, une addition à la légende première du Déluge), *Marduk* s'était aperçu, poursuit-il, que sa même précieuse image se trouvait ternie, par l'effet de la catastrophe. Il lui avait donc fallu recourir déjà à une « opération » analogue à celle qu'*Erra* lui propose à présent (I : 140-144).

5. Et c'est ici que prend place la seconde réserve de *Marduk* : le renouvellement de l'« opération » est, selon lui, pratiquement impossible. D'une part, les seuls qui la pourraient réussir, les Techniciens célèbres, autrefois envoyés par *Enki/Éa* pour civiliser le monde,

1. Le caractère particulier de la tradition du Déluge, telle qu'on la trouve ici, se voit encore au fait qu'à l'en croire Sippar avait, par la grâce de *Marduk*, échappé au Cataclysme (IV : 50).

selon le *Mythe des Sept Sages* 18, et que le texte appelle, ici, tantôt *apkallu* (I : 162), tantôt *ummânu* (I : 146)¹, ont depuis longtemps quitté la terre et sont descendus rejoindre leur seigneur et maître en son Apsû : il n'est pas question qu'ils en « remontent », et il faudrait donc se passer d'eux (I : 147). Seuls pourraient exécuter convenablement leur travail, leurs descendants, héritiers et praticiens de leurs secrets de métier, les grands techniciens : mais si *Marduk*, en se retirant, reprovoque un Déluge, ils périront, à leur tour, et ne pourront donc pas intervenir (I : 145-146). D'autre part, la réserve du bois précieux et surnaturel à utiliser pour refaire l'âme de la statue, une fois que cette dernière aura été exposée à l'action décapante du feu, n'est plus disponible (I : 149-153) ; et de même en est-il pour le trésor des pierres fines et des perles nécessaires pour réorner la sainte image (I : 154, après quoi il faut remettre 161, déplacé par erreur de copiste et qui, là où il se lit à présent, n'a aucun sens). Et *Marduk* semble ajouter (I : 155-160) qu'il ne sera pas facile de décider à recommencer leur besogne, qu'ils avaient déjà une fois si parfaitement exécutée — ou plutôt dirigée : VIII, § 21, 2° et 5° —, les dieux spécialistes des diverses techniques à mettre en action (leur énumération rappelle 34 : 29 + 31, où se retrouvent divers noms ici mentionnés) ; et qu'il est impossible — ainsi répète-t-il autrement ce qu'il avait déjà avancé en I : 147 — de ramener de l'Apsû les grands inventeurs, entre autres, des procédés de fabrication et de décrassage de la statue divine (I : 162). Soit dit par parenthèse, on se sera avisé, en lisant le texte, à quel point la réponse de *Marduk*, fort malaisée à pénétrer, est ultra-concise, oblique et sibylline : en fait, il ruse avec *Erra*, comme *Erra* avec lui, et les choses, ici encore (comp. XI, §§ 11 et 15), se passent « à l'orientale ».

6. Mais *Erra* a compris, et, bien que sa réponse soit perdue, en I : 165-167, il semble qu'elle réussissait à rassurer *Marduk*. Ce dernier, cependant, balançait encore, face à une décision aussi exceptionnelle. Voilà pourquoi il remet sur le tapis sa crainte du bouleversement de l'univers que ne manquerait pas de déclencher son départ : sans lui, pour veiller en personne à toutes les forces, personnelles ou non, qui s'y exercent, un terrible et irréparable désordre cosmique s'ensuivra, un sens dessus dessous généralisé, que les auteurs lui font dépeindre, derechef, en langage d'apocalypse (I : 168-178). Pour lui ôter toute crainte et emporter enfin

1. En akkadien, *ummânu* désigne un personnage particulièrement excellent dans sa propre spécialité, en général une ou plusieurs techniques (y compris écriture et lecture : III, § 7). La tablette séleucide citée en VIII, § 25, présente les *apkallu* comme les *ummânu* antérieurs au Déluge et, de ce fait, plus ou moins surnaturels : les « Sages » (8). En d'autres termes, les *ummânu* auraient été les successeurs des *apkallu* dans le temps historique. Ici, les deux désignations s'appliquent aux mêmes « Sages » mythiques.

son consentement, *Erra* lui promet de s'opposer à l'anarchie (I : 179-189) : il exagère même, il « en remet », comme nous disons familièrement, lorsque, pour flatter son interlocuteur, il va jusqu'à l'assurer qu'à son retour il trouvera, de chaque côté de la grand-porte de son temple, accroupis comme des bœufs et pour le garder, *Anu* et *Enlil* en personne ! *Marduk* se tranquillise alors, se laisse convaincre (I : 190 s.) et s'en va (II a : 1).

Du début de la tablette II, on peut au moins tirer qu'il se rend « auprès des *Anunnaki* » (II a : 1-2), en d'autres termes, en Enfer (voir p. 67, n. 1). Pourquoi ? Nous n'en savons rien : on dirait que la chose va de soi, comme si une divinité qui, même un temps, n'exerçait pas son autorité devenait, au moins provisoirement, *defuncta* et devait se retirer là où sont réunis tous ceux qui ne « fonctionnent » plus ici-bas (XII, § 38 et XVI, § 5)...

À peine est-il sorti de chez lui que se déclenche l'universelle anarchie qu'il redoutait (II a : 3-10 ; la suite est perdue).

7. Les lacunes qui isolent les morceaux subsistants des tablettes II et III ne nous facilitent guère l'intelligence de la suite : on peut du moins tenter de la restituer, moitié grâce aux épaves du texte, jalons pas toujours univoques, moitié par conjectures. Entre II a et II b il y a des chances qu'*Erra*, allant au plus pressé, essayait, selon sa parole donnée, de contrecarrer le désordre du Cosmos. En II b, puisqu'on y voit reparaître statue et couronne de *Marduk*, il s'efforçait apparemment aussi de tenir sa promesse et de les faire remettre à neuf : les vestiges du récit nous suggèrent qu'il devait, à ces fins, s'adresser à *Éa*, lui demandant sans doute l'aide des *apkallu*-supertekiciens ; et, pour justifier cette requête, il la présentait comme formulée par *Marduk* en personne, ajoutant que celui-ci l'avait chargé, lui, *Erra*, de mettre tout à feu et à sang durant son absence (II b : 14') : pur mensonge, encore une fois. Mais *Éa* refusait (II b : 15'-21'). Et *Erra* d'insister, promettant de tirer vengeance de ceux qui n'accepteraient pas de rendre son éclat à la précieuse image (II b : 22'-25') — menaces obscures à nos yeux. Peut-être obtenait-il satisfaction, à la fin, comme on peut l'inférer des débris de II b : 26'-45'. En revanche, le développement qui suit nous échappe. Il semblerait, toutefois, que, la statue remise en état — peut-être imparfaitement ? —, la question devait se poser, pour *Marduk*, de réintégrer son habitacle et de reprendre, en l'*Ésagil*, son poste de commandement, remettant du coup les choses en bon ordre, et barrant la route aux desseins malivoles d'*Erra*. Mais — comme celui-ci y fera plus loin allusion : III c : 38'-56', et IV : 38 s. —, il s'y refusait, nous ne savons pourquoi. Ainsi *Erra* gardait-il ses coudées franches.

8. De fait, au début de II c, en probable réponse à quelque nouvel éclat de sa part, *Īšum* cherchait encore à le détourner de la guerre.

Fâché de cette résistance, il se retirait un moment en son temple Émeslam, où il se décidait, tout d'un coup, à déclencher les opérations (II c : 7'-10'), et donnait à *Isim* des ordres en conséquence (II c : 11'-13'), tout en publiant, par une série de déclamations apocalyptiques, son intention de plonger le monde (c'est-à-dire, avant tout, ne l'oublions pas, « le pays ») dans le chaos et la subversion (II c : 14'-45'). On notera que, mégalo-maniaque, il se fait fort de commander à *Marduk* en personne, le renvoyant, en somme, à ses affaires, s'il s'avisait de vouloir s'opposer à ses propres débordements (II c : 21' et 23') ! Du reste, toujours aussi hâbleur, il se prétend simple exécuteur des volontés de ce dieu (II c : 22'), et, pour stopper les objections possibles d'*Éa*, défenseur des hommes, contre son intention de les exterminer, il cite une prédiction, ou une menace, que le même *Marduk* aurait proférée — nous ne savons où, ni comment, s'il y a là quelque couleur de vérité — pour annoncer qu'à une ère de bien-être succéderait un temps de malheur (II c : 18'-20'). Le projet qu'il annonce alors est sans équivoque : par la guerre qu'il entend mener, il veut renverser dans le pays l'ordre politique, économique et social (ainsi II c : 32' s.) et supprimer « tumulte et allégresse » des humains, c'est-à-dire non seulement leur prolifération, leur prospérité et leur joie de vivre, mais leur propre existence (II c : 45'). Les deux derniers vers de II c sont illisibles : ils devaient être tout proches de la fin de la tablette, qui se continuait par le début de la suivante, lequel subsiste en III a. On y voit *Erra* poursuivre ses projets maléfiques, qu'il détaille dans les 23 lignes qui suivent. Mais le débris à ranger après (III b) est inutilisable, et nous ne savons pas à quoi aboutissaient ces sinistres vaticinations.

9. Avec III c, commence une autre articulation du récit. La parole est à *Isim*, toujours modérateur et qui, dans l'intention manifeste de détourner son maître d'un nouveau saccage, lui rappelle, comme autant de prouesses, les hauts faits belliqueux et dévastateurs qu'il avait déjà perpétrés. Son discours est entrecoupé de cassures, mais l'enchaînement en est assez discernable encore : c'est une première offensive générale d'*Erra* qu'il résume. Considéré le parallélisme verbal III c : 3'-10' // IV : 33-39, avec pour seule différence *Enlil* (III c : 6') au lieu de *Marduk* (IV : 36), ce qui nous invite à restituer, en III c : 10', le nom du temple du premier de ces dieux : l'Ékur, pour symétrique de l'Ésagil de IV : 39, il est clair, en dépit de la lacune qui a supprimé le nom de la ville en III c : 10', qu'il y faut lire Nippur, laquelle serait donc la (principale ?) victime de cette (première) campagne d'*Erra*. Mais il ne s'en est point tenu là, décidé qu'il était à poursuivre ses ravages, comme il l'avait annoncé à son capitaine (III c : 24'-37'). *Isim* ajoute donc à son récit (III c : 3'-33') que, pressentant la reprise de batailles aussi terrifiques que

les plus fameuses connues — il cite celles de *Ninurta* contre l'*Asakku* (*Lugal.e* 20) et contre *Anzû* 22 ; et XVI, § 4 f), et celle de « l'égorgeur du dieu perdu » : sans doute *Marduk* lorsqu'il avait saigné *Qingu* pour le châtier d'avoir mené la clique de *Tiamat* (50 ; VI : 13 s.), il a encore essayé d'arrêter *Erra* en lui remontrant derechef (déjà I : 102 s.) à quel point ces excès étaient dommageables (III c : 34'-37'). Mais, avec sa mauvaise foi habituelle, le terrible dieu a derechef mis, semble-t-il, les malheurs à venir sur le compte de *Marduk*, qui se serait refusé à réintégrer son temple et à reprendre en main le gouvernail du monde (III c : 38'-56'). Ce qu'*Isu*m aurait alors rétorqué à son maître n'est guère perceptible dans le détail : sans doute martelait-il inlassablement le même clou, en insistant sur les catastrophiques effets de ces prouesses guerrières. Dans le dernier morceau de la tablette III, nous le retrouvons qui, pour freiner *Erra*, en est revenu à le flatter, lui affirmant qu'arrivé, comme il l'était, au faite de la notoriété, de la gloire et de la puissance, il ne pouvait plus rien gagner à se battre, et surtout n'avait plus la moindre raison de se sentir taraudé par la crainte d'être « négligé », « oublié », et, en somme, déshonoré (III d : 2'-15'). Mais, entêté, *Erra* n'avait pas plié.

10. Aussi, dans la tablette IV, heureusement intacte, *Isu*m poursuivait-il son récit en rappelant à son maître la suite de ses campagnes sanglantes. Après Nippur, *Erra* s'était donc attaqué successivement à Babylone (IV : 1-49), à Sippar (50 s.), à Uruk (52-62), à Dûr-Kurigalzu, appelé ici Parsâ (63 s.)¹, et à Dêr (65-74). Chacune de ces villes avait subi à sa façon les funestes effets d'une série de conflits dont *Isu*m impute à *Erra* seul la responsabilité. À Babylone, il avait causé un soulèvement des habitants contre leur souverain (IV : 1-12), provoquant d'abord une féroce et meurtrière guerre civile (IV : 13-17), puis, à la suite d'une trahison (IV : 18-21), une terrible répression, qui avait ensanglanté la ville (IV : 22-35), et l'avait réduite à un état si affreux (§§ 14 et 16) que *Marduk* en personne s'était partagé, à son endroit, entre le dégoût (IV : 35-39) et une profonde pitié, comme un deuil (IV : 40-44 ; 45-49 constituent une glose malencontreusement insérée ici).

*Isu*m ne détaillait pas l'affaire de Sippar, dont il se contentait de rappeler le démantèlement (IV : 50 s.). À Uruk, ce sont apparemment les rites plus ou moins orgiaques et lascifs, de tradition dans cette ville, autour de sa déesse *Istar*, et dont 10 : 172 s. (IX, § 12) nous ont déjà donné une idée, qui avaient déclenché, d'abord, une émeute de la partie métèque de la population, laquelle avait provoqué la mise en place d'un nouveau « gouverneur », ennemi de

1. Voir Répertoire géographique des textes cunéiformes, V (Kh. NASHEF), p. 216, s.v.

ces licences et qui les avait interdites, irritant ainsi la déesse : celle-ci avait donc, en retour, ouvert la cité à l'« ennemi » et causé sa ruine (IV : 52 s.). De Dûr-Kurigalzu, *Isum* signalait seulement la destruction par l'« ennemi », toujours « suscité par *Erra* », et qui n'avait même pas épargné le temple principal (IV : 63 s.). À Dêr, les mêmes nomades Sutéens (déjà IV : 54) avaient saccagé la ville, à tel point que son dieu poliade *Istaran* — duquel les vainqueurs avaient apparemment enlevé et emmené la statue, comme c'était l'habitude (IV, § 17 ; XIV, § 4) — avait juré de n'y plus assurer la justice et laissé de la sorte s'installer anarchie et décadence.

Ce qui suit semble un atroce portrait des maux de toute sorte introduits dans le pays en conséquence de ces guerres et de ces ruines : tous ces malheurs s'y sont accumulés, à la volonté d'*Erra* (IV : 75-87), au point de faire regretter, même aux plus haut placés, de n'être pas morts en arrivant au monde (IV : 88-93 ; nouvelle interpolation en 94). *Erra* s'est conduit comme un tyran cruel et sadique, prenant plaisir à déjouer tous les projets les plus légitimes et les plus innocents (IV : 95-103) et massacrant indistinctement tous les hommes (IV : 104-112), toujours dans la même obsession d'être oublié et « méprisé » (IV : 113). Une telle hantise — dont nous dirions volontiers qu'elle est pathologique — ne pouvait que l'entraîner toujours plus avant, vers des projets de bouleversement complet de la terre (IV : 114-122, mais il y faut intercaler, après 116, 125 s. déplacés par un copiste distrait), et même — nouvelle vision d'apocalypse — de l'univers entier (IV : 123 s. et 127). 11. Ce discours d'*Isum*, habilement admiratif et flatteur, attendrit *Erra*, à la fin. Aussi, sans abandonner ses desseins belliqueux, décide-t-il tout à coup de les tourner ailleurs, tout à l'entour de la Babylonie (appelée ici, comme souvent à l'époque, « Akkad »¹), pour ruiner ses ennemis et lui fournir ainsi l'occasion de reprendre sa prépondérance sur eux et de se relever (IV : 128-136). Il laisse donc en ce sens la bride sur le cou à son capitaine : et l'auteur, cette fois, de raconter la campagne meurtrière et victorieuse à laquelle *Isum* a conduit *Erra* contre « la montagne de *Hilhi* » — vraisemblablement au nord-ouest du pays (voir p. 412), un centre de ralliement des Sutéens et de divers Sémites occidentaux qui menaçaient à l'époque la Mésopotamie (IV : 137-151).

Ainsi, grâce à l'habileté d'*Isum*, *Erra* avait-il fini par détourner ses fureurs belliqueuses du pays, après l'avoir si cruellement éprouvé, et s'était-il « apaisé » (V : 1) aux dépens des ennemis de Babylone, laissant à cette dernière la chance de retrouver, dans la paix, prospérité et puissance. Le dernier tableau, dans la tablette V, tire en quelque sorte les leçons de cette aventure. *Erra*, ses campagnes ter-

1. *Mythes et rites de Babylone*, p. 254, n. 30.

minées, se retrouve chez lui, sur son trône, et tous les dieux l'entourent avec respect (V : 1-3). Il se justifie alors devant eux de ce qu'il a fait (V : 4-12), qu'il met sur le compte — on dirait qu'il fabule encore, pour ne point perdre la face — d'une mystérieuse, et peut-être imaginaire, « faute antérieure » (de qui ? contre qui ?), tout en reconnaissant, du reste, que, dans l'état de surexcitation où il se trouvait, nul n'aurait pu l'empêcher de passer aux actes. Mais il rend justice à son capitaine, qui l'a gardé d'aller trop loin : jusqu'à l'extermination des hommes, avec, pour conséquence, les dieux réduits à la famine, faute de « pourvoyeurs » (V : 13-15). Pourtant, *Isûm*, très astucieusement, détourne l'attention de sa propre personne ainsi mise en avant, pour reprendre *Erra* par son faible, en le complimentant et flattant de plus belle (V : 16-19), ce qui a pour effet de le rendre euphorique et de le mettre dans les meilleures dispositions (V : 20-22).

C'est sans doute ce que voulait et attendait le subtil capitaine. Aussi se hâte-t-il de présenter à son maître une supplique en faveur d'« Akkad », pour qu'il retrouve promptement, et à jamais, sa supériorité sur ses ennemis, et en particulier « les puissants Sutéens », la liberté, la richesse, l'abondance et la domination universelle (V : 23-38). Il va de soi qu'*Erra* y répond avec faveur.

12. Suit une première doxologie (V : 39-42), pour glorifier *Erra*, certes, mais également *Isûm*, qui l'a finalement si bien conseillé. L'auteur se présente, ensuite (V : 43) : c'est un Kabti-ilâni-Marduk, qui porte un nom assez usuel à la fin du II^e millénaire et au I^{er}, mais dont on ne sait rien d'autre, sinon qu'il devait être connu comme lettré, puisqu'une légende de basse époque (VIII, § 25) le mettait, imaginairement, au service d'un souverain d'Ur III ! Il déclare lui-même n'avoir écrit son œuvre que, mot pour mot, sous révélation et dictée à lui faite par *Isûm* en personne (V : 44). Exactement recopiée et récitée à son héros principal, *Erra*, elle lui aurait été si agréable, comme à toute sa cour divine (V : 45-47), qu'il lui aurait attaché le pouvoir, pour qui aimerait l'entendre réciter, la réciterait, la transcrirait ou bien en garderait chez lui une copie, de trouver réussite et bonheur, et d'échapper à la « male mort » (V : 48-68) — sans doute celle, traîtresse et prématurée, dont *Erra* disposait par ses épidémies, guerres, massacres et catastrophes. Pour le dire en passant, quelques manuscrits ou extraits du présent Poème ont été retrouvés, dont les tablettes paraissent avoir été préparées pour qu'on les suspendît, dans les maisons ou à leur porte — ce qui confirme le rôle apotropeen reconnu, par sa conclusion, à ce mythe¹. D'où les trois derniers vers

1. E. REINER, *Plague Amulets and House Blessings*, p. 148 du *Journal of Near Eastern Studies*, 19, 1960.

(V : 59-61), qui lui souhaitent notoriété perpétuelle et débouchent sur un dernier cri de glorification d'*Erra*.

13. Que tout le long poème soit à la gloire explicite de ce dernier, voilà donc ce qu'en trahit on ne peut plus clairement la conclusion dernière. Certes, on y perçoit fort bien que le véritable héros, le bienfaiteur et protecteur des hommes, « ses gens », comme il dit (III c : 30'), celui à qui revenaient donc, de droit et sans réserve, leur admiration et leur gratitude, c'était *Isum*. Même si sa priorité sur ce plan n'est ici que discrètement suggérée, par deux ou trois passages fort courts, en tête (I : 2-5) et à la fin (V : 13-15 et 42), parlent pour lui, tout au long du *Poème*, et ses actes, et ses efforts constants, finalement efficaces, pour contrarier l'action dévastatrice de son terrible maître. Et pourtant l'œuvre entière se déclare très haut à la louange et à l'acclamation de celui-ci. C'est qu'elle est avant tout — son rôle apotropeen, souligné à la fin, comme on vient de le voir, le confirme — destinée à apaiser un dieu redoutable et à le rendre propice par la louange et la flatterie : *Erra* est comme les grands de ce monde, dont l'inflexible cruauté ne cède qu'à l'adulation et aux fumées de la gloire. Un tel aspect « utilitaire » du mythe n'est pas tout à fait nouveau pour nous. Il ne lui vient pas tant de sa texture mythologique que de son orientation louangeuse : célébrer un puissant, pour écarter ses repréailles ou s'attirer sa faveur, en vantant ses prérogatives dans quelque hymne, ou en dressant un tableau glorieux et lyrique de ses prouesses, même les plus cruelles, c'était tout un. Sur ce point, le *Poème d'Erra* s'apparente à bien d'autres mythes anciens, dans lesquels louange et narration alternent (V, § 2). Ce n'est donc point ce trait qu'il nous faut souligner pour en dégager l'originalité.

14. Elle réside d'abord dans la propre matière de son récit, laquelle — comme c'est le cas de quelques autres œuvres mythologiques citées : v.g. VIII, § 8 ; IX, §§ 8, 10, 14, 24 ; X, § 3 s. — a toutes chances de se rapporter, pour l'essentiel, à des événements dûment survenus et *historiques*. Les exploits pernicioeux d'*Erra*, ses campagnes, ses ruines et ses carnages, même s'ils sont rendus avec grandiloquence, dans un style volontiers ampoulé et porté aux images démesurées, fantastiques et, en quelque sorte, cosmiques, et qui évoque plus ou moins celui des apocalypses bibliques, trahissent la réalité, l'existential, comme on dit aujourd'hui, par nombre de détails étrangers à l'emphase et qui seraient inexplicables s'il ne fallait y voir de véritables souvenirs. La tablette IV, notamment, en est pleine. Il y est, en particulier, fait allusion à des populations parfaitement historiques — même si la mention de telle ou telle est ici plus ou moins anachronique : tels les Qutû et les Cassites — et que nous connaissons fort bien par la littérature « événementielle » des annales du temps : la liste de IV : 131-134 est parlante, non moins que

la mise en avant des Sutéens (IV : 54; 69; 133; V : 27)¹. Un ou deux exemples suffiront, mais décisifs. Le récit de la guerre civile de Babylone (IV : 3-32) abonde en circonstances dont le détail, et surtout l'enchaînement, renvoient de toute évidence à des *faits* : cet agitateur infiltré du dehors (IV : 3 s.) et qui, une fois dans la place, se met à endoctriner (5) et entraîner toute une populace indisciplinée (6) et décidée à tout, en dépit de son impréparation manifeste (7-11); ce crescendo de l'action : d'abord de simples criaileries et vitupérations (12); puis la transformation de la ville en une place forte, close et prête à résister à tout (13); puis les luttes intestines : incendies, même des édifices les plus sacrés (14), batailles entre concitoyens et à l'intérieur de la ville — ce que souligne la pression exercée *du dedans* : « contre l'Imgur-Enlil », nom de l'enceinte *intérieure* qui doublait le rempart (16) —, carnage et bain de sang, « jusqu'à hauteur de la niche du dieu *Muḫrā* » (« Bon accueil », « Bienvenue », en akkadien), laquelle se trouvait, toujours à l'intérieur, face à la Grand-porte (17); puis, tout à coup, la trahison : le roi, averti d'abord par le présage d'un lion entré dans le périmètre du Palais (20 s.) et qui, une fois le soupçon confirmé, met ses troupes en mouvement (22-24), avec les ordres les plus impitoyables, pour mater la rébellion (25-30), laquelle s'achève en effet dans un massacre affreux (31 s.), qui n'épargne même pas les citoyens placés sous la protection particulière et explicite des plus grands dieux antiques (33) — autant de traits que, même si, par l'effet du hasard malchanceux des fouilles archéologiques ou de la conservation des archives, notre documentation à ce jour ne nous les confirme pas, nous pouvons sans témérité tenir pour authentiques. De même en faut-il dire pour cet autre cas, tout aussi réaliste, encore que moins circonstancié, des désordres et de la chute d'Uruk, en IV : 52-62.

À travers ces exemples, nous sommes autorisés à considérer que l'auteur d'*Erra* a bel et bien voulu raconter dans son œuvre une époque malheureuse de l'histoire de son pays². Elle avait succédé à une ère plus ou moins prolongée de paix et de prospérité, qu'il figure par le « repos » liminaire d'*Erra* et l'inaction de sa soldatesque impatiente (I : 15 s.; 87 s.). Elle s'était inaugurée³ par la

1. Le terme de *Sutu* (Sutéens) a d'abord désigné (première moitié du II^e millénaire) un groupe de semi-nomades, voire carrément nomades, sémites, et en provenance, comme leurs congénères d'alors (II, §§ 3, 10), des franges nord et nord-est du grand Désert syro-arabe, mais peut-être déjà plus ou moins bédouinisés, parce que plus rétifs que les autres à la sédentarisation. Leur nom semble s'être étendu par la suite à un type social de hanteurs du désert remuants et pillards. Leur collusion avec les Araméens, au cours du dernier tiers du II^e millénaire, les a plus d'une fois fait confondre avec ces derniers; et c'est sans doute le cas ici. Voir *Mythes et rites de Babylone*, p. 254 s.

2. *Mythes et rites de Babylone*, *ibid.*

3. Les cassures de la tablette III ne nous laissent pas supputer le temps intervenu entre les deux (?) grands assauts d'*Erra* contre la Babylonie, et notre ignorance de siècles entiers de l'histoire du pays ajoute sur ce point à notre incertitude. Il reste donc possible que l'auteur du mythe ait eu devant les yeux, sinon tout le déroulement des grands revers et infortunes de son pays, au moins une large portion de cette longue histoire.

ruine de [Nippur] (III c : [1']-10') et poursuivie par les soubresauts, les combats, les démantèlements de Babylone, de Sippar, d'Uruk, de Dûr-Kurigalzu et de Dêr (IV : 1-74), ouvrant la voie, dans le pays, à un marasme, une ruine, une anarchie généralisée et une décadence profonde (IV : 75-111). Puis elle s'était terminée, tout à coup, par un sursaut victorieux contre les ennemis (IV : 139-150), lesquels avaient, du reste, commencé par s'entre-déchirer (IV : 131-136).

15. Ce schéma n'est pas le moins du monde romanesque : il correspond assez bien à deux ou trois périodes de l'histoire de la Babylonie à la fin du II^e et au début du I^{er} millénaire, puisque, compte tenu de la prédominance de *Marduk*, il n'est guère possible de remonter plus haut et, considéré la date des manuscrits du *Poème*, de descendre plus bas dans le temps. Divers assyriologues ont rompu des lances en faveur de l'une ou l'autre d'entre elles. *Positis ponendis*, la plus vraisemblable, et qui tient compte de la mention des « Sutéens » en qualité de pires ennemis, et les plus puissants, du pays, voit commencer, vers la fin de la dynastie d'Isin, peu après 1100, la décadence, qui se poursuit, de mal en pis, jusque vers 850, au temps du roi de Babylone Nabû-apla-iddina, dont les dates de règne ne sont pas établies encore avec exactitude, mais dont nous savons au moins, par une inscription contemporaine, qu'il avait réussi à « abattre les Sutéens, ces cruels ennemis dont les méfaits n'avaient, jusque-là, fait que croître », et, de la sorte, à restaurer l'intégrité et la prospérité de son royaume en ruine. Aucun détail ne nous est encore parvenu, d'autre part, touchant les circonstances de cette victoire, mais tout nous porte à penser que la Babylonie a pu se sentir un temps délivrée du terrible danger qui l'avait quasiment effacée de la carte pendant plus de deux siècles, et en position de retrouver son opulence et son hégémonie. N'est-ce point là le propre cadre, non seulement historique, mais psychologique, du *Poème d'Erra* ? D'autant qu'une nouvelle décadence a commencé dès le temps du successeur de Nabû-apla-iddina. C'est donc vraisemblablement sous son règne que cette œuvre a des chances d'avoir été composée — plus récente de trois siècles, environ, que l'*Enûma elîš*, comme nous invitent par ailleurs à le penser sa langue, son vocabulaire, son style et le choix et ses images, son idéologie. Et, puisque nous n'avons encore retrouvé, après, aucune œuvre qui lui soit comparable, c'est bien, jusqu'à nouvel ordre, la plus récente des grandes compositions mythologiques en akkadien.

16. Car son « historicité », ou, plus précisément, ses références à des événements historiques, n'en annulent aucunement le caractère mythologique. Peut-être même n'en soulignent-elles que mieux l'usage que son auteur en fait et la signification qu'il leur donne. En réalité — on le voit clair comme le jour —, il a seulement recou-

vert d'un voile mythique les événements qu'il rapportait. Pour mieux percer à jour son procédé, reprenons d'abord cet exemple plus détaillé de la révolte de Babylone comme il nous la présente (IV : 1-49). L'agitateur venu y fomenter la rébellion, c'est, dit-il, au-delà des apparences humaines, *Erra en personne*, « déguisé » (3); le meneur de la tourbe en délire, c'est encore *lui* (15); également *lui* qui a trahi tout à coup les émeutiers (18 s.); *lui* qui s'est à nouveau travesti, mais, cette fois, en lion (20 s.), pour alerter le roi, selon les règles divinatoires qui attribuaient une valeur de présage funeste à l'apparition d'un de ces animaux dangereux et sauvages dans un espace socialisé, et à plus forte raison parmi le propre siège du pouvoir; et toujours *lui* qui a présidé à l'atroce répression (33 b-35). C'est *lui* qui a démantelé Sippar (51); *lui* qui s'est arrangé pour procurer à Uruk le nouveau gouverneur dont les interdictions irriteraient *Ištar* (59); *lui* qui a suscité à Dûr-Kurigalzu ses ennemis implacables (64); *lui* qui a ruiné Dêr en livrant cette ville et son dieu aux Sutéens (66-69). C'est *lui*, et *lui seul* qui a donné alors l'ordre à son capitaine de « faire lever sur le pays les Sept-Vents » du malheur (75 s.); *lui* qui y a fait choir les plus noires calamités et les plus injustes massacres (95 s.). Et, quand le vent a tourné, c'est pareillement *lui* qui a d'un coup modifié ses plans, donné les ordres libératoires, tourné contre les ennemis de Babylone la hargne et la rigueur avec lesquelles il l'avait d'abord traitée, et dirigé contre « les ennemis d'Akkad », à l'avantage de ce dernier, pour le coup, ses attaques dévastatrices et assassines (130 s.).

En somme, l'histoire du pays, dans la mesure où il l'évoque ici, notre auteur la présente comme le double et l'effet de toute une histoire surnaturelle. Et c'est précisément ainsi qu'il mythologise. Il lui fallait résoudre un problème à la fois capital et obsédant. À la façon des Judéens de la Bible, qui n'arrivaient pas à comprendre comment Jérusalem, la ville sainte, le propre siège de *Yahvé*, avait pu succomber devant ses assaillants¹, l'auteur d'*Erra* — écho de ses contemporains, en tout cas de certains d'entre eux — se trouvait, lui aussi, confronté à une situation incompréhensible et absurde : pourquoi ces longs siècles de décadence, d'humiliation et de malheurs dans un pays dont la métropole servait de résidence et d'habitable à *Marduk*, le plus grand dieu, le roi du monde ? Pour répondre à une aussi insoluble question, qui devait travailler, comme lui, nombre d'esprits profonds de son temps, il ne pouvait recourir qu'à des « imaginations calculées ».

Comme devaient le faire, de leur côté, prophètes et écrivains

1. *Naissance de Dieu*, p. 90. Il est curieux de relever, çà et là, dans notre *Poème* — sans en tirer pour autant la moindre conclusion —, des traits, comme « les dispersés » et « le reste » (V : 24 et 42), à quoi feraient comme un vague écho, lointain et assourdi, quelques passages prophétiques de la Bible (Isaïe, X^e : 20 s. et XI : 11 s.).

bibliques, il aurait pu recourir à un raisonnement mythologique, largement établi sur des représentations religieuses courantes depuis longtemps en Mésopotamie (comme en Israël) et qui imputaient les malheurs à la volonté castigatrice des dieux irrités par les fautes et les « péchés » des hommes (IV, § 20). D'autres de son pays ont pris ce chemin, comme ce « chroniste » dont nous mentionnerons l'œuvre un peu plus loin (§ 20), et qui présentait heurs et malheurs de l'histoire comme autant de récompenses ou de châtements distribués par le juste *Marduk*. Pour recourir à un pareil système, encore eût-il fallu se convaincre d'une culpabilité grave de Baby-lone et du pays, leur imputer, en somme, une série de « péchés » et de crimes assez considérable pour irriter et écœurer les dieux. L'auteur d'*Erra*, peut-être par respect pour la ville sainte de *Marduk*, se refusait, sans doute, à la trouver ainsi indigne et pleinement responsable de ses malheurs. Pour rendre compte de ces derniers, il ne lui restait donc qu'à rechercher une tout autre série d'« imaginations calculées », une tout autre histoire, d'autres personnages et thèmes mythiques, afin d'en composer une action qui résoudrait assez plausiblement les apories auxquelles lui, et d'autres autour de lui, se heurtaient, devant cette période incompréhensible et « scandaleuse » de leur histoire récente.

17. Ces personnages et ces thèmes, il ne les a nullement créés : il est allé les quêrir dans la tradition religieuse. Car c'était, de toute évidence, plus et mieux qu'un écrivain de grande classe : un véritable lettré, un de ces savants, penseurs et docteurs que nous avons pressentis, déjà, derrière *Atrahasis* et l'*Épopée de la Création* (XIII, § 5 ; XIV, § 18 s.). Lorsque nous le voyons, par exemple, attribuer à *Išum* les épithètes inattendues de « fameux Égorgeur » (I : 4) et de « Torche » (I : 10), nous comprenons que c'est en vertu des méthodes exégétiques raffinées et abstruses plus haut découvertes (*ibid.*) : parce que, d'une part, en sumérien, i signifie « cèlèbre » et *šum* « boucher » ; d'autre part, à cause de l'assonance, linguistiquement frivole, sans doute, de *Išum* avec *išatum*, « feu », en akkadien. Nous commençons alors à soupçonner dans son œuvre quantité de sous-entendus érudits, de références savantes implicites, de combinaisons alambiquées, presque toutes bien trop subtiles pour que nous les percions à jour, empêchés que nous sommes par notre ignorance d'une tradition opulente et absconse, dont seuls quelques lambeaux ont surnagé jusqu'à nous. Et nous nous rendons compte que nous avons affaire ici à un esprit d'élite, un véritable penseur religieux.

Il devait donc, comme tel, connaître à fond l'ample et archaïque trésor de la mythologie locale. Pour autant que nous en avons quelque idée, nous la lui voyons évoquer maintes fois, çà et là, souvent même sans qu'il ait l'air d'y toucher. Ce n'est pas seule-

ment en faisant allusion au massacre de l'*Asakku* et d'*Anzû* (III c : 31' et 33') qu'il trahit sa familiarité avec le mythe de *Ninurta et les Pierres* et celui de l'Oiseau géant déloyal (20 et 22), mais, plus discrètement, quand il fait accorder au quatrième des *Sept* le pouvoir de « faire crouler la Montagne » (I : 35), et surtout qu'il nous montre *Erra* se prévalant d'être « dans la Montagne, le Briseur des Pierres » (I : 112); sans doute aussi pensait-il à *Sarur* (20 : 22, etc.; X, §§ 5, 12, 20), non moins qu'à la monstrueuse troupe de *Tiamat* et à celle, disciplinée, de *Marduk* (XIV, §§ 10 et 12), dans le passage (I : 40 s.) où il fait céder par *Anu* les *Sept* à *Erra*, pour lui servir « d'armée déchaînée et d'escorte ». La « Tablette-aux-destins » confisquée (IV : 44) rappelle, dans l'*Enûma elîš*/51 (IV : 121 s.), le geste de *Marduk* qui la reprend à *Qingu*; et « les veines ouvertes pour en faire emporter le sang » (IV : 35), le passage parallèle du même mythe, dans lequel *Marduk* saigne le cadavre de *Tiamat* (IV : 131 s.; voir p. 415, n. 1). Le « plein jour tourné en ténèbres » est une réminiscence d'*Atrahasis*/45 (III/II : 34 s.), non moins que le motif de la haine entre pères et fils, mères et filles (II c : 33 s. et III a : 9' s.; 45 e, V : 18 s. et //), et que la peinture des dieux épouvantés (II a : 7 // 45, III/III : 25 s., et 48 : 113 s.). Il y a une chance que le passage, malheureusement mutilé, III a : 16 s., où est évoquée la mortalité infantile, avant la naissance et juste après, oriente avec discrétion vers la fin du *Supersage*/45 (III/VII : 1 s.), tandis que celui qui fait « remonter les *Anunnaki* (de l'Enfer) pour abattre les vivants » (I : 177) rappelle assez bien *Istar aux Enfers*/18 (19) et ses parallèles de *Nergal et Éreškigal* (XI, § 12). Et il y en a d'autres... Nous avons relevé plus haut le mythe (ou la légende ?), que les auteurs d'*Erra* connaissaient, et nous pas, de la « naissance des *Sept* » (§ 3), et le fait que renvoyant, il y a des chances, au Déluge, il en présente une interprétation inconnue du texte traditionnel du *Supersage* et de ses parallèles (§ 4). Avec l'érudition que trahit une telle collecte, largement incomplète, il n'avait qu'à puiser dans une opulente réserve. Et c'est ce qu'il a fait.

18. Il y est d'abord allé quérir ses personnages. En premier lieu, le spécialiste reconnu des catastrophes, mortalités et hécatombes, celui qui les déclenchait notoirement sans autre raison que son gré et sa qualité de souverain d'un empire qui ne s'agrandissait que par la mort : *Erra/Nergal*, roi des Enfers, soutenu par la bouillante et agressive cohorte des *Sept*, et dont le second, le factotum — en style militaire : le capitaine —, était *Irum*. Seul *Erra*, excité par les *Sept*, pouvait être imaginé se réveillant tout à coup, après avoir longtemps dormi sur ses lauriers, dans la paix universelle, pour exercer, dans le pays, son activité ruineuse et meurtrière, sous les espèces d'une guerre généralisée, avec tout le cortège de ses infortunes. Mais — et c'était également là une croyance traditionnelle,

surtout depuis le mouvement de pensée et de dévotion incorporé et « canonisé » dans l'*Enûma elîš* — même un dieu du haut chœur comme *Erra* n'aurait pu se permettre de porter la main sur la capitale et le territoire sacré de *Marduk*, souverain du monde, sous ses yeux et comme en le bravant. Il fallait donc qu'il fût absent, pour qu'*Erra* se sentît libre d'agir à son gré. Il est possible que l'auteur du *Poème* ait trouvé seul la solution à cette difficulté ; mais aussi bien le thème a pu lui être suggéré par toute une mythologie — de nous inconnue — concernant la précieuse-image et statue de culte de *Marduk*, sans doute depuis longtemps au centre de l'Ésagil et du culte du dieu ; un certain nombre de traits disséminés dans ce qu'il en expose à partir de I : 125 le laisserait entendre : le premier ternissement de la statue, lors du Déluge, et son premier nettoyage (I : 140 s.) ; l'intervention, *ad hoc*, des *apkallu* et de leur patron suprême, *Éa* (147 ; II b : 16') ; celle de dieux-techniciens (I : 155 s.) ; les réserves cachées des matières précieuses et saintes (I : 150 s.)... Quoi qu'il en soit, l'auteur en a tiré une nouvelle « imagination calculée » : le stratagème d'*Erra*, qui se conduit comme un haut fonctionnaire décidé à n'en faire qu'à sa tête, contre la volonté et les plans de son maître, et qui, dans l'impossibilité de l'éliminer ou de le supplanter, l'éloigne par finasserie, en invoquant quelque prétexte plus ou moins fallacieux, et se trouve ainsi libre de s'en donner à cœur joie. On l'a noté déjà, la ficelle est bien grosse, et la mauvaise foi d'*Erra* patente. Que *Marduk* s'y soit laissé prendre ne veut naturellement pas dire — en tout cas, selon le code mythologique, lequel ne se déchiffre pas du tout comme le code « logique » : comp., par exemple, VIII, § 6 ; IX, § 20... — que l'auteur entendait présenter le plus grand des dieux comme facile à berner, falot, ou trop vieilli dans le pouvoir pour être encore capable de l'exercer sans faiblesse. Il suffisait que le prétexte avancé par *Erra*, et la suite qu'y avait donnée *Marduk*, fournissent une « raison suffisante », une « explication vraisemblable » (V, § 7) de l'absence de celui-ci, sans autoriser pour autant le moins du monde des conclusions fâcheuses concernant ce qui, à nos yeux, ou dans l'ordre de la vie courante, eût été courte vue ou pusillanimité.

À la fin de la tablette I, voilà donc *Erra* libre de se jeter sur le pays, comme les *Sept* l'y incitaient, et d'y porter la pire des guerres. C'est alors qu'apparaît l'importance du second héros choisi pour la pièce : *Išum*. Ici, l'auteur a manifestement tiré la propre articulation de cette dernière du canevas traditionnel de l'histoire du Déluge (qu'il connaissait obligatoirement, même si, dans son œuvre, il l'a passablement métamorphosée : § 4) : le souverain (*Enlil*), qui, par foudrerie ou entêtement, pour une raison au bout du compte futile, veut se porter à une extrémité déraisonnable et

pernicieuse, et que son conseiller (*Éa*) essaie de freiner et de contrecarrer. Telle est la situation qu'il a transposée ici : le rôle d'*Enlil*, tout-puissant, mais emporté et de courte vue, il l'a donné à *Erra* ; et celui d'*Éa* à *Isim*, lequel, comme *Éa* — et bien qu'en réalité il n'ait notoirement jamais rien eu à faire avec la création des hommes —, est présenté ici tenant à eux, « ses gens » (III c : 30'), les prenant en pitié et les défendant — même si « ses gens » représentent, en l'occurrence, plus les Babyloniens que la race humaine comme telle. C'est là le propre nœud de l'action, avec une autre différence, à savoir qu'*Isim*, moins puissant et d'une intelligence moins profonde et moins vaste que son modèle, ne peut agir par la ruse, mais seulement par la parole. Mais il discute si bien avec son terrible maître, avec tant de finesse et, en somme, de psychologie, tout en lui assénant çà et là quelques dures vérités, que, s'il n'arrive pas d'abord à le convaincre — d'où les deux premières campagnes et la décadence du pays —, il y parvient, à la fin — d'où la victoire et l'espoir final de résurrection pour « Akkad ».

19. Il est du reste permis de penser que, tout en puisant dans l'interminable trésor des mythes, traditionnels ou plus ou moins réinterprétés, l'auteur d'*Erra* s'est apparemment inspiré de modèles et de situations existentiels, venus à sa connaissance ou présents dans sa mémoire, mais dont l'Histoire ne nous a point gardé le souvenir. Ce vieux souverain berné par l'un de ses hauts fonctionnaires, et qui finit par se retirer et lui laisser les mains libres (§ 18) ; ce grand factieux, bretteur et mégalomane, qui ne pense qu'à la guerre et, sans la moindre raison, veut tout mettre à feu et à sang, mais tremble, en même temps, d'« être méprisé » de ses gens s'il ne tient pas son personnage d'Attila ; cette flatterie qu'il suscite autour de lui, et dont il se laisse griser, et à laquelle, en dépit de ses grands airs, il finit par céder, sans rien perdre de son arrogance ; ce noble et courageux capitaine, vieilli dans les combats, mais qui, justement pour cette raison, persiste à tenir la guerre pour le pire des maux ; cette cabale de guerriers de métier, mauvais sujets et incapables de rester en place, ni même de concevoir une autre vie que militaire et violente, et qui s'en sont fait une « philosophie » à la fois méprisante, naïve et aberrante : autant de traits observables, autrefois comme aujourd'hui, et que l'auteur a pu faire entrer dans la trame de ses « imaginations calculées », en les entremêlant à son matériel mythique, pour en composer une histoire à la fois éclairante et plausible.

20. Car c'est ainsi qu'il a réussi à *expliquer*, à sa manière, et toujours selon les présupposés et le code de la mythologie, à la lumière de ses représentations religieuses, un moment¹ particulièrement

1. Dont nous ne pouvons mesurer l'ampleur : voir plus haut, p. 719, n. 3.

« scandaleux » et sibyllin de l'histoire de son pays. Là est son originalité : non pas dans l'invention des mythes et des articulations de leur développement, mais dans leur usage et application. À la différence de la plupart des mythographes antérieurs, y compris ceux de la dernière grande fresque qui le précède : l'*Enûma elîš*, il n'a pas cherché à rendre compte de la nature et de la constitution, du sens et du destin des choses (peut-être bien, d'ailleurs, de pareilles questions, ayant reçu de la mythologie antérieure une réponse suffisante et qui s'était implantée, ne se posaient-elles plus guère, de son temps), mais des événements de l'histoire, en étendant au devenir et aux vicissitudes des hommes ce que d'autres, avant lui, avaient plus volontiers appliqué à leur formation et à leurs origines.

Il n'est, de toute évidence, ni le seul ni le premier à avoir de la sorte introduit dans les grands problèmes, plus ou moins vitaux, de l'histoire l'explication mythologique et appliqué à des contingences ce qui avait d'abord servi à rendre compte des nécessités, pour s'exprimer à la façon des philosophes. Sans parler des épopées, puisque ces dernières sont à juger tout autrement que les mythes (V, § 14) et posent des problèmes particuliers, certains auteurs d'ouvrages plus proprement « historiques » ont glissé dans leurs récits des données explicatives en dernier ressort mythologiques : nous avons, par exemple, retrouvé les morceaux d'une « Chronique ¹ », élaborée, semble-t-il, vers la fin du II^e millénaire, mais sur des données pouvant remonter jusqu'à son premier tiers, et qui rend compte des aléas heureux et malheureux dans la suite des règnes, par la volonté rétributrice de *Marduk*, récompensant les souverains pieux par la prospérité de leur royaume et châtiant, *a contrario*, les autres. Et nous sommes tombés déjà, dans notre propre corpus mythologique, sur des pièces avant tout consacrées, elles aussi, à éclairer d'importantes données de l'histoire : l'intégration des semi-nomades de l'Ouest et de leurs dieux (le *Mariage de Martu*/25); la conquête d'un grand territoire (la *Victoire d'Inanna sur l'Ebihl*/10); les luttes victorieuses contre les envahisseurs du Nord-Est (*Lugal.e*/20), et quelques autres encore. Mais à part le dernier cité qui résume peut-être toute une assez longue période d'hostilités et qui, du reste, a regroupé à l'entour, en une sorte de composition cohérente, nombre de mythes différents, ces « mythologies de l'histoire » portent plus volontiers sur des événements compartimentés, et les explications qu'elles en fournissent

1. A. K. GRAYSON, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, pp. 43 s. et 145 s. De récentes découvertes, à Sippar (voir p. 528, n. 2), donneraient, m'apprend A. Cavigneaux, son vrai sens à cette œuvre en la complétant quelque peu : ce n'était pas une « chronique », mais bel et bien une « lettre à un dieu ». (Sur ce type de documents, voir L. OPPENHEIM, *Ancient Mesopotamia*, p. 279 ss.)

sont ponctuelles — un peu comme la plupart des anciens mythes de la Nature ne posent et ne résolvent, de préférence, qu'un problème à la fois (XII, §§ 2, 11). Comme l'ont fait les auteurs du *Supersage* et de l'*Épopée de la Création*, chacun dans son domaine, l'auteur du *Poème d'Erra*, beaucoup mieux, et avec beaucoup plus de cohérence et de rigueur que celui de *Ninurta et les Pierres*²⁰, pourtant déjà assez admirable, a élargi son horizon à toute une vaste séquence historique. Embrassant du regard plusieurs siècles de malheurs, de déchéances et de luttes, avant que le soleil se levât de nouveau sur son pays, et désireux de fournir de *toute cette épopée* une explication religieuse cohérente, à la mesure de son objet, il a rassemblé quantité de matériaux traditionnels, et il en a édifié à son tour une vaste *synthèse*, qui brille autant par sa logique, sa solidité et sa force de conviction — pour ses destinataires, s'entend — que par la vigueur de sa langue, la véhémence de son style, l'éclat de son imagerie et l'étendue de sa vision des choses. À la suite d'*Atrahasis* et d'*Enûma elîš*, il couronne brillamment la vieille et riche tradition de la littérature mythologique, et de la littérature tout court, en Mésopotamie ancienne.

XVI

LE DERNIER ÉTAT DE LA LITTÉRATURE ET DE LA PENSÉE MYTHOLOGIQUES

1. Le *Poème d'Erra* serait donc l'ultime grande composition mythologique, et sans doute aussi la dernière production littéraire de taille qui, à notre connaissance, ait vu le jour en Mésopotamie. Peut-être y a-t-on encore, sinon élucubré, au moins agencé quelques mythes, mais, sauf erreur, nous ne les avons point récupérés, ou alors dans un tel état qu'il est hors de question de les comprendre assez bien, et encore moins de les publier¹. Mais, jusqu'à plus ample informé, ce ne seraient là que des œuvres mineures.

Signe d'essoufflement ou d'usure dans une civilisation qui a pourtant encore plus d'un demi-millénaire à survivre ? Il ne faut pas oublier aussi un phénomène capital : l'invasion de l'araméen dans le pays (II, § 14). Apportée avec eux, dès la fin du II^e millénaire, par ces mêmes semi-nomades sémites du Nord-Ouest qu'*Erra* présentait comme les « ennemis » du pays, cette langue qui, avantage inappréciable, s'écrivait dans un *alphabet* très simple, dérivé de l'invention « phénicienne », est devenue, en Mésopotamie même, parler courant, sinon officiel, à côté de l'akkadien, dès le VIII^e ou le VII^e siècle, puis langue d'Empire, avec la domination perse à partir du milieu du I^{er} millénaire. Dès lors, comme le sumérien vingt siècles auparavant, pour le moins, l'akkadien, toujours transcrit au moyen de ses décourageants cunéiformes, s'est trouvé de plus en plus repoussé à l'état d'idiome littéraire et savant, connu et pratiqué par des chapelles de lettrés de plus en plus dispersées et réduites. Mais les nouveaux venus, araméophones, de par leurs capacités natives, ne tenaient guère des anciens envahisseurs du pays, sémites du Nord-Ouest eux aussi, lesquels, à la fin du III^e millénaire et au début du II^e, avaient si bien assimilé et su développer la

1. Ainsi cette « Exaltation de *Nabû* », signalée p. 16, n. 1 ; et voir plus loin, § 4 s. et p. 734, n. 1.

culture dans laquelle ils étaient entrés : ils pouvaient assurément préserver, au moins un temps, le patrimoine du pays, mais n'étaient guère de force à l'enrichir. En conséquence, la culture littéraire en akkadien, antique et enracinée, a cessé de demeurer vivante et véritablement productrice, pour n'être plus traitée que comme un legs vénérable, qui animait encore, certes, l'*intelligentsia* — d'où le zèle mis par Bérose (VIII, § 23 ; XIII, § 9, et XIV, § 24) à le traduire en grec pour le perpétuer, tout en le rendant accessible au monde hellénistique —, mais qui n'avait plus d'autre valeur que son antiquité, sa célébrité, sa richesse, sans le moindre pouvoir de se renouveler. Comme dans tous les organismes vieillissants, l'intérêt pour le passé et pour la conservation de l'acquis semblent dès lors la préoccupation maîtresse des lettrés : ils recopient et font recopier infatigablement le corpus littéraire et mythologique traditionnel, ou du moins ses œuvres estimées les plus remarquables ; et, plutôt que de chercher à l'enrichir ou le dépasser, le relisent et le ruminent, en l'approfondissant ainsi, par aventure, mais *du dedans* : dans ce pays et en ce temps-là, comme ailleurs — car c'est une constante de l'histoire de la pensée —, après l'ère des grands créateurs, penseurs et écrivains, est venue celle des « professeurs », des exégètes. C'est donc l'époque des « commentaires¹ », pour monnayer et expliquer, sur divers plans (lexicographique, philologique ou idéologique), ce que les « anciens » avaient inventé et laissé par écrit.

2. Dans le secteur de la Mythologie, plus précisément, il semble qu'au I^{er} millénaire — du moins n'en avons-nous auparavant nulle trace — se soit fait jour un type nouveau de traitement des mythes, un nouveau genre littéraire mythologique. Il se traduit en des ouvrages arides et passablement abscons, dont nous avons les lambeaux d'une bonne dizaine. Leur difficulté et, pour tout dire en un mot, leur ésotérisme paraissent avoir, jusqu'aujourd'hui, découragé les assyriologues. À peu près seuls, les grands H. Zimmern et Fr. Thureau-Dangin y avaient mis le nez, il y a trois quarts de siècle ; mais un disciple de W. G. Lambert, A. LIVINGSTONE, leur a consacré, il y a peu d'années, une fort remarquable thèse, qui vient heureusement de paraître en librairie : *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*.

On les appelle volontiers « commentaires cultuels », et, de fait, il s'agit d'une véritable *exégèse mythologique de la liturgie*. Leurs auteurs y ont recopié, moment après moment — sans doute après avoir fait un choix des plus significatifs, à leur gré, ou peut-être

1. C'est un fait que nous n'avons pas retrouvé encore un seul morceau de ce genre littéraire antérieur au I^{er} millénaire avancé.

de ceux qui leur semblaient réclamer quelque lumière, comme c'est généralement le cas lorsqu'il s'agit de commentaires —, des prescriptions cérémonielles du culte public, en juxtaposant à chacune le condensé ou le rappel d'un récit mythologique supposé autrement connu : comme s'ils voulaient ou éclairer, ou exemplifier par ces aventures divines les gestes liturgiques en question, ou comme s'ils pensaient que les officiants, en accomplissant ces rites — dont les origines et la logique première étaient oubliées depuis longtemps et réclamaient explication —, devaient rappeler ou répéter, d'une manière transposée ou symbolique, le comportement des dieux tel que le présentait la tradition mythologique.

3. De ces documents ingrats et d'abord rebutants, mais pourtant essentiels dans une histoire complète de la pensée et de la littérature mythologiques, un seul échantillon devrait ici suffire. Je le décomposerai selon les diverses articulations du rituel « expliqué », en affectant chacune d'une italique minuscule (de *a* à *m*), pour y renvoyer commodément après. Le texte (dont la première ligne et la dernière sont à peu près perdues) avait été transcrit et étudié d'abord par H. ZIMMERN dans son opuscule *Zum babylonischen Neujahrfest*, I, aux pages 127 s. On le trouvera maintenant aux pages 120 s. de l'ouvrage cité de A. LIVINGSTONE. Y est glossée une cérémonie (dont nous ne savons rien par ailleurs, comme c'est, par malchance, le cas pour quasi tous ces « commentaires »), exécutée par le roi, officiant principal, au temple de *Marduk*, à Babylone :

a 2 [Le roi...] s'avance et, debout auprès (de la margelle) de la citerne (qui se trouve dans le temple), y [accomplit] le rite (ad hoc) :

— C'est (comme) lorsque (Marduk) a jeté (le) [...] à Enlil dans l'Apsû(-infernale), après l'avoir livré aux Anunnaki.

b [Le roi] allume [un ffeu] :

— C'est ce qu'a fait Marduk en son jeune âge [...].

c 5 [Les invertis (qui prennent part à la cérémonie)] battent des claquettes :

— (Comme) les dieux pères et frères de (Marduk) (ont battu des mains) lorsqu'ils ont appris (sa victoire).

d On embrasse [les pieds du roi], à la manière des (images des) dieux :

— C'est (comme faisait) Ninlil, qui portait et embrassait Marduk lorsqu'il était petit.

e On allume un [brase]ro devant (la statue de) Ninlil et l'on y dépose (la chair d')un mouton, pour que [le ffeu] la consume :

- C'est (comme) lorsqu'on a brûlé Qingu au feu.
f À ce brasero, on allume des torches :
 — Ce sont (comme)
 Les traits cruels du carquois de Marduk,
 Terrifiants lorsqu'il les lançait,
 Brutaux lorsqu'ils touchaient-au-but,
 Et qui, après avoir tué,
 Ruisselaient de sang et de déjections :
 Ils tombaient dru sur la terre entière !
 (lorsque) ont été abattus les dieux méchants, ancêtres et frères de (Marduk), ainsi qu'Anzû et l'Asakku.
- g* Le roi, portant ses joyaux, livre au feu, pour les consumer, des chevrettes :
 — C'est (comme lorsque) Marduk, portant son bois-de-combustion, a brûlé les enfants d'Enlil et d'Anu.
- h* Pendant (qu'on exécute) la course-(rituelle), le roi ouvre la Jarre :
 — C'est (comme lorsque), de son...¹, Marduk a [battu] (?) Tiamat (!).
- i* ¹⁰ Le roi et le šangû se renvoient la galette-kamânu :
 — C'est (comme) Marduk et Nabû, (lorsque) Marduk abat-tit et brisa Anu.
- j* Le roi reste debout sur son estrade, tenant en main un(e) [...], tandis que le chanfre entonne : « Ô très-brillante... » :
 — C'est (comme lorsque) Marduk a [...] et mis [...] Êa, lui opposant la planète « Vénus ».
- k* La galette-kamânu qu'ils se renvoient :
 — C'est (comme) le cœur d'Anu, lorsque (Marduk) le lui a retiré de ses mains, en (le) [...].
- l* On harnache (?) un [char] ; on (en) remet le fouet au tiers-charriste, qui en prend en main les rênes et l'introduit devant le dieu (en présence de la statue de qui s'exécute la cérémonie), en montrant le fouet au(du) dieu et au roi :
 — C'est (comme lorsqu'on a dépêché Nabû à Enlil, qu'il l'a vaincu et que Nergal s'est emparé de lui.
- m* Le roi pénètre en l'Ésagil ; il montre à Marduk, roi des dieux, et à Zarpanit (sa parèdre), l'arme qu'il tient ; on l'embrasse et on le bénit. Les invertis jouent (alors) le Jeu-du-combat, battent (à nouveau) des claquettes en poussant des cris de joie, se soulevant et se secouant les uns les autres :
 — (Comme) les « frères (-divins) », lorsqu'ils ont poussé une clameur contre Enlil et Anu, les recouvrant de leur éclat-

1. Le terme qui figure ici dans le texte, *ušâru*, désigne normalement le « pénis », et nous laisse perplexes...

surnaturel, rompant/coupant leur [...] et les expédiant en l'Apsû(-infernale)...

— La dernière ligne est lacunaire et inintelligible. —

4. Si l'on fait le décompte des motifs ou des traits mythologiques isolés qu'évoque ce document fragmentaire, ils nous sont presque tous étrangers, au moins tels que nous les lisons ici. Seuls *c* et *b* pourraient faire allusion, le premier à la joie des dieux lorsqu'ils ont appris la victoire de *Marduk* sur *Tiamat* (*Enûma elîš*/50, V : 77 ; le mot à mot n'est pourtant pas du tout le même) ; et le second, au même combat. Voir aussi *e*, un peu plus loin.

f présente bien l'écrasement d'*Anzû* et de l'*Asakku* dont parlent le *Mythe d'Anzû*/22, *Ninurta et les Pierres*/20 : 128 s., et le *Retour de Ninurta*/21 : 31 s. Les « dieux méchants » sont-ils leurs compagnons et alliés, ou faut-il y voir ceux qui faisaient partie de la troupe de *Tiamat* (XIV, § 10) ? De toute manière, la victoire sur *Anzû* et l'*Asakku* est ici mise au compte, non de *Ninurta*, mais de *Marduk* (est-ce déjà ce qu'entendait *Erra*/51, III *c* : 31'-33' ?). En outre, le commentateur cite quelques vers apparemment tirés d'un poème (mythologique ?) que nous n'avons plus.

D'après *e*, *Qingu*, le généralissime de l'armée de *Tiamat* et son époux, « saigné », selon l'*Enûma elîš*/50, VI : 30 s., pour que son sang contribue à la création des hommes, est bel et bien brûlé, apparemment après la défaite de *Tiamat* et de sa bande. Ce qui implique une vision de l'anthropogonie, ou bien absente de cette nouvelle version du mythe, ou alors tout à fait différente de celle exposée dans le passage pertinent de l'*Épopée de la Création*, elle-même en accord avec le *Supersage*.

Les autres thèmes ou traits mythiques évoqués dans le commentaire nous sont inconnus. Deux font allusion aux enfances de *Marduk* : dans *b*, il accomplit quelque chose en rapport avec le feu — alors que, dans l'*Épopée*/50, I : 105 s., on nous le montre jouant avec les vents. En *d*, la déesse qui le tenait dans ses bras et le couvrait de baisers lorsqu'il était petit, autrement dit qui se comportait à son égard, ou en mère, ou en nourrice, ce n'est pas *Damkina*, sa vraie mère, l'épouse de son père *Éa* (*ibid.*, I : 84 s., où il n'est nullement conté, du reste, qu'elle l'ait « porté dans ses bras et couvert de baisers »), c'est *Ninlil*. De soi, ce nom ne saurait s'entendre que de l'épouse d'*Enlil* (1 et 2), en qui il serait impossible de voir en aucune manière le père de *Marduk*, contre la tradition unanime. Il n'est pas aisé de prendre cette haute et souveraine déesse pour la suppléante de la mère de *Marduk*, sa nourrice, dont il est dit un mot, anonymement, *ibid.*, I : 85 s. Faudrait-il tenir ce nom propre, pourtant bien caractérisé, pour un titre appliqué à *Dam-*

kina? Peut-être alors s'expliquerait-il par le fait qu'à en croire la prescription rituelle de *e*, immédiatement à la suite, la cérémonie subséquente s'exécutait devant une image de *Ninlil*, présente en l'Ésagil, et que l'on aurait, pour la circonstance, identifiée à *Damkina*. Ou alors doit-on supposer un récit de l'enfance de *Marduk* dans lequel, né de *Damkina*, il aurait été porté et cajolé aussi par *Ninlil*, et ainsi rapproché du cycle d'*Enlil* — ce qui nous écarte passablement de l'optique de l'*Enûma elîš* (voir XIV, § 7)? De toute manière, ce que suggèrent ces allusions est loin de notre mythologie traditionnelle.

Le père de *Marduk*, *Éa*, n'est mentionné ici qu'une fois (*j*), dans un contexte mutilé et obscur : le seul point établi, à savoir que *Marduk* « lui oppose » (mot à mot : « lui-barre-la-route-avec ») la planète « Vénus » (évoquée par le rite correspondant : exécution d'un chant à la « Très-brillante »), nous échappe complètement.

La double apparition (*i* et *l*) du fils de *Marduk*, *Nabû*, mentionné avec lui et à sa suite, implique un décalage chronologique notable d'avec l'*Épopée de la Création*, où ce dieu (pourtant connu depuis le temps de Hammurabi, au moins) n'apparaît pas une seule fois. C'est seulement au I^{er} millénaire que s'est vraiment développé son culte, d'abord subordonné à *Marduk* (tel est sans doute le cas ici), puis en quasi-rivalité avec lui, ainsi qu'on l'a signalé (IV, § 15). La glose le présente comme ayant assisté son père dans sa lutte contre les grands dieux : trait à nos yeux tout à fait neuf.

5. Car notre commentaire semble se référer plusieurs fois à un mythe, absent de notre dossier, selon lequel *Enlil*, seul (*a*; *l*) ou en compagnie d'*Anu*, mentionné après lui (*m*), ou *Anu* seul (*i*; *k*), et une fois « leurs enfants » (*g*) — sans doute faut-il y voir, tout ensemble, leurs descendants, leurs sujets et leurs partisans — sont victimes d'un champion qui ne saurait être que *Marduk* (comp., du reste, *i*; dans *l*, c'est apparemment lui qui « dépêche » *Nabû*; et dans *m*, les « frères-divins » s'entend au mieux — comme dans l'*Enûma elîš* 50, I : 20 s. et VI : 91 — des partisans de *Marduk*, de ses « dieux-frères »). Une fois vaincus, *Enlil* et *Anu* auraient été « tués » (*i*; *k*; probablement *m*; dans *l*, il n'est fait allusion qu'à la « prise » d'*Enlil*, peut-être à cause des rubriques du rite à commenter), voire « brûlés » (*g*), puis expédiés en Enfer, appelé ici, comme parfois ailleurs, l'Apsû (*a*; *m*), et remis à ses autorités : le tribunal des *Anunnaki* (*a*), ou le souverain du Royaume d'En-bas, *Nergal* (*l*). Derrière ces traits allusifs se profilerait une sorte de transposition de l'*Enûma elîš*, comme si, pour consolider et magnifier encore la supériorité de *Marduk* établie dans ce poème, ou dans la foulée de son exaltation, on avait imaginé un soulèvement des anciens dieux souverains, avec leur parti (à l'image de *Tiamat* et de sa bande), contre le nouveau monarque, lequel, avec l'aide de *Nabû*,

son fils (*l*) et de ses « dieux-frères » (*m*), les aurait vaincus, « tués » et envoyés dans l'autre monde ; ce dernier trait devait marquer leur caractère de « défunts », au sens étymologique de ce mot : *de-functi*, sortis de leurs fonctions, dépossédés de leurs pouvoirs. Nous avons, en effet, des traces, çà et là, à basse époque notamment, d'une telle relégation, au Royaume des Trépassés, de divinités antiques retirées, par la dévotion et la croyance, de tout leur rôle actif antérieur (comp., du reste, XII, § 38 et XV, § 6). Dans quelle mesure *Qingu*, « brûlé » également, comme les « enfants d'*Enlil* et d'*Anu* (*e/g*), et même la victoire qui réjouit les partisans de *Marduk* (*c*), seraient à rattacher à ce même récit, plutôt qu'à celui de l'*Épopée de la Création*, nous n'en savons rien. Il y a pourtant des chances qu'au moins le premier de ces épisodes ait été bel et bien tiré de ce poème, puisque la défaite de *Tiamat* est mentionnée ici (*b*), et que les deux, intégrés dans ladite *Épopée*, seraient sans doute *extra campum* dans un récit construit autour de tout autres adversaires de *Marduk*. Du reste, la mention de la victoire sur *Anzû* et l'*Asakku*, sinon sur « les (autres) dieux méchants » (*f*), ainsi que l'obscur allusion à *Éa* (*j*, *ibid.*), suffiraient à nous persuader que le glossateur ne s'en tenait pas obligatoirement, pour ses explications, à un seul et même exposé mythologique.

6. Nombre de tels « mythes », ou de nous inconnus, ou nous paraissant volontiers — c'est le cas le plus fréquent — forgés par exploitation de thèmes traditionnels, au moyen de nouveaux personnages, de nouvelles circonstances, de nouvelles finalités, nous sont ainsi révélés par les autres « commentaires » du même acabit. Une fois, c'est *Nabû*, et non pas *Ninurta* (ni *Marduk*, comme ci-dessus, *f*), qui « se rend maître d'*Anzû* » ; *Istaran* qui remplace *Tammuz* comme amant et victime d'*Istar* ; *Ninurta* qui (pareil à *Marduk*, campé, dans l'*Enûma elîš*/50, IV : 128 s., sur la dépouille de *Tiamat*) « se tient debout sur (le cadavre d') *Enlil* » et « le (re)transforme en argile et en eau », telle une statuette réduite à ses éléments. Ici, *Qingu* est « tué avec ses sept fils » ; là, on lui en accorde « quarante », et ils sont tous « précipités du toit-terrasse » avec lui. On retrouve également maintes allusions à la défaite, par *Marduk*, d'*Enlil* et d'*Anu*, « tués », comme ci-dessus, et assignés à l'Enfer. Des personnages nouveaux apparaissent dans ces contextes : tel l'antique dieu *Enmešarra* (comp. 26 B, IV : 42), lui aussi abattu et expédié au Royaume des Morts¹. Preuve que les commenta-

1. Il est remarquable qu'au moins un récit de ces mésaventures d'*Enmešarra* avec ses enfants » avait été mis par écrit, au I^{er} millénaire. Un morceau de ce mythe est connu, publié par T. G. PINCHES, en 1908, p. 80 s. de *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 30. Mais le texte est trop fragmentaire et encore trop mal étudié pour que j'aie songé à l'inclure dans la présente collection. Voir encore notamment une autre allusion à cette histoire apparemment compliquée dans le conte publié par M. CIVIL, p. 65 s. du tome 25 (1974 s.) d'*Archiv für Orientforschung* (l. 17 s.).

teurs puisaient bien dans un fonds traditionnel, plutôt que dans leur fantaisie, non seulement plusieurs de ces mythes se recoupent, d'un commentaire à l'autre, mais leurs auteurs font également, çà et là, des citations ou de courts condensés de documents mythologiques, ou de thèmes, qui nous sont familiers, dans notre dossier disponible. C'est ainsi que l'histoire de *Ninurta*, telle qu'on peut la résumer à partir de ses grands mythes (20 s.), est ramassée, une fois, en deux ou trois phrases : « *Ninurta*, ayant vengé l'auteur de ses jours, les dieux, ses pères, l'ont installé en l'Ékur, lui ont octroyé le sceptre, le trône et le manteau royal, et l'ont paré de l'éclat-surnaturel propre à la royauté... »

7. Nous avons même retrouvé, en plusieurs exemplaires, une assez longue composition, écrite sur le modèle des « commentaires culturels », non pas, comme les autres, en Babylonie, mais en Assyrie, probablement un siècle, en gros, avant la fin de ce royaume — autrement dit autour de 700¹. Fait et cause y sont pris en faveur du dieu « national », *Aššur*, contre *Marduk* et *Nabû*, ses rivaux babyloniens. Il est censé les avoir faits prisonniers, après le sac de leur cité et de leur temple. Mais, au lieu de les supprimer sans barguigner, comme c'eût été l'usage, il se contente — les auteurs ont évidemment voulu mettre en lumière sa magnanimité et son sens de la justice — d'intenter à *Marduk* un procès criminel, pour le meurtre d'une divinité, semble-t-il : serait-ce le *Qingu* de l'*Enûma elîš*? Et, comme pour mieux souligner l'impartialité du même *Aššur*, ce n'est pas lui qui rendra la sentence : *Marduk* est renvoyé à la Rivière-divine chargée, au cours des ordalies, de trancher les causes de soi inextricables et pour lesquelles les juges n'avaient pas en main de données déterminantes². On ne comprend pas bien, dans les détériorations du texte, le résultat de ladite ordalie, mais il ne semble pas que *Marduk* y ait succombé. Du moins cette construction, aux yeux de ses auteurs et de son public, rehaussait-elle la prestance et la prépondérance d'*Aššur* — comme l'avaient fait, pour leur part, et à leur manière, assez différente, les lettrés assyriens qui avaient simplement réédité l'*Enûma elîš*, en remplaçant par le nom de leur propre dieu celui de *Marduk* : voir IV, § 15 ; XIV, § 23. Ainsi les sujets du royaume du Nord justifiaient-ils et confortaient-ils leur attachement à leur dieu national, souverain, à leurs yeux, de l'univers d'en-haut et d'en-bas, au prix de tout un remaniement mythologique.

8. Pour peu que l'on y regarde de près, de pareils documents sont fort édifiants.

Tout d'abord, leur existence même, avec ce besoin, qu'ils attes-

1. Texte restauré et traduit dans A. LIVINGSTONE, *Mystical and Mythological Explanatory Works...*, p. 205 s.

2. *L'Ordalie en Mésopotamie*, pp. 1005-1067 des *Annali della Scuola Normale... di Pisa*, III, XI/4, 1981.

tent, d'expliquer les rites par des mythes, confirme en quelle dépendance consciente le *comportement religieux* se trouvait toujours de l'*idéologie religieuse* (IV, §§ 2 et 22). Cela ne veut évidemment pas dire qu'il faille prendre les choses au pied de la lettre et imaginer chacun des gestes ici enregistrés, au cours des commentaires, volontairement et sciemment articulé, *a priori*, sur le mythe qu'on lui juxtapose. Le seul fait que le rituel expliqué forme de toute évidence un *continu* (même s'il s'est trouvé çà et là interrompu par le choix des passages à commenter, comme on l'a marqué ci-devant, § 2), alors que, la chose saute aux yeux, les mythes explicatifs ont été rameutés d'un peu partout, dans la tradition mythologique, et n'ont, pour la plupart, aucun lien réel entre eux, montre déjà que le cérémonial transcrit n'a pas été, en soi, dérivé d'un mythe, comme ne manqueraient pas de le soutenir ceux qui, donnant priorité aux rites sur les mythes, n'arrivent à voir dans ceux-ci que la traduction verbale de ceux-là (V, § 2). En réalité, les manifestations du comportement religieux, en Mésopotamie du moins (et ailleurs également, il y a des chances), ont été agencées et réglées, la plupart très anciennement, plus par l'usage que par des sortes de déductions explicites, en vertu d'une représentation, obligatoirement mythologique, que l'on se faisait des dieux et de leurs rapports avec les hommes, et d'un certain sentiment que l'on éprouvait à leur endroit, ainsi qu'on l'a rappelé plus haut. Mais la « mythologie » en question n'avait rien de commun avec celle ici rassemblée par les commentateurs pour éclairer l'étiquette du culte. D'autant que leurs « équivalences » mutuelles ne sont jamais fondées sur autre chose qu'un symbolisme rudimentaire : le roi, c'est *Marduk* (*b* ; *c* ; *g* ; *i* ; *k*) ; le mouton à jeter au feu, c'est *Qingu*, que l'on a brûlé (*e*) ; la citerne, c'est l'Apsû — réservoir souterrain d'eau douce —, et donc l'Enfer, également sous terre (*a*) ; les torches allumées, ce sont les flèches fulgurantes (*f*) ; les bijoux étincelants, c'est le bois à brûler, qui flamboiera lui aussi (*g*) ; et ainsi de suite. L'important, ce n'est donc pas que les mythes ici proposés fournissent l'interprétation authentique des rites, c'est qu'au temps de nos commentaires, on ait éprouvé le besoin de fonder, explicitement, les diverses péripéties du comportement religieux sur les faits et gestes des dieux en personne, comme pour conférer au culte d'autant plus de valeur et d'efficacité qu'il ne faisait ainsi, en fin de compte, que suivre pas à pas la conduite de ceux à qui il s'adressait. Nous ne savons pas bien si nos exégètes postulaient une identité pure et simple du geste liturgique et du geste mythique, ou s'il leur suffisait qu'il y eût entre eux assez de conformité pour qu'en accomplissant leur liturgie les officiants aient au moins imité à leur façon, et reproduit à leur mesure, les manières divines mises en avant. Cette dernière hypothèse — du reste en accord avec

une « mentalité » profondément marquée par le vague et la polyvalence des picto- et idéogrammes (III, § 3) — me paraît plus vraisemblable, tout compte fait ; aussi ai-je marqué, chaque fois, dans la traduction — mais, par prudence et parce qu'il n'est pas dans le texte : entre parenthèses — le signe de la comparaison : « C'est (comme) lorsqu'on a brûlé *Qingu...* » (e).

9. Le contenu proprement mythologique de ces ouvrages n'est pas moins instructif. D'abord, nous n'y trouvons pas trace d'une création véritable de mythes nouveaux : à des degrés divers, tous ceux qu'on y relève — du moins leurs traits essentiels, leur thématique, sinon leur fabulation — nous sont familiers, fût-ce en de tout autres contextes. Ils apparaissent ici ou bien en eux-mêmes, et plus ou moins tels que nous les rapportent des œuvres connues (la victoire de *Marduk* : c ; b ; la liesse des dieux délivrés : c — dans l'*Enûma elîš* ; le destin et la récompense de *Ninurta* — dans le cycle des mythes de ce dieu : 20 s., etc.) ; ou alors repris, démarqués, avec substitution de traits et surtout redistribution de rôles (*Anzû* et l'*Asakku* vaincus par *Marduk* : f ; *Qingu* châtié par le feu : e ; *Enlil* et *Anu* vaincus et tués comme *Tiamat* : l ; m, etc.). Que ces exégètes se soient référés, sans le dire, à des traditions orales, voire, dans tel ou tel cas, à leurs propres élucubrations faites à l'occasion, ou même, comme c'est fort possible, à autant d'ouvrages écrits, mais entre-temps perdus, de telles reprises témoignent d'une activité centrée sur les mythes tout aussi intense qu'auparavant : dans le fond, il n'y a guère de différences entre ces remaniements, restructurations et transpositions, et les refontes que nous ont présentées les « éditions » et « versions » diverses des mythes théo-, cosmo- et anthropogoniques (28-44) ; de ceux tournant autour d'*Inanna/Istar aux Enfer* (13-19) ; des Travaux de *Ninurta* (20-24) ; de *Nergal et Ereškigal* (26), sans parler du Déluge (45-49 ; XIII, §§ 7-10 et XIV, § 4), ou des sources de l'*Enûma elîš* et d'*Erra*, et de leur traitement par les auteurs de ces compositions (XIV, § 6 s., *passim* et XV, § 3 s. *passim*).

10. Non seulement la tradition mythologique ne s'est pas éteinte après le temps lointain, depuis longtemps révolu, de l'« invention » des mythes, et celui de leur exploitation en petites ou grandes constructions, voire de leur réduction à l'état de simples modèles et schèmes de pensée et de raisonnement, mais, tant qu'a duré, fût-ce en d'éparpillés et chétifs cénacles, la vision du monde dont elle constituait un des moyens essentiels d'expression dans le domaine de l'idéologie religieuse, et de l'idéologie tout court, elle est restée active, sinon productive. Les développements et remaniements que supposent les présentations faites par Bérose du contenu de l'*Épopée de la Création* et du *Supersage* (XIII, § 9, et XIV, § 24 — nous y reviendrons tout à l'heure) parlent dans

le même sens : certes, on a fidèlement gardé le texte de ces œuvres — et d'autres, sans doute — comme en témoignent les copies récentes, et, encore plus étonnamment, le résumé de Damascius (XIV, § 25), mais, au moins dans l'esprit et la tradition orale des lettrés et de leurs écoles, on l'a repensé, reformulé et adapté aux connaissances et optiques nouvelles. Il était, du reste, impossible qu'il en fût autrement : toujours aussi loin de la pensée proprement abstraite, les Babyloniens n'avaient encore d'autre recours que l'« imagination calculée » (V, § 3) pour résoudre leurs apories et répondre à leurs perplexités devant les grands problèmes universels qui se présentaient à leurs esprits, et ils ne pouvaient donc guère se passer de la mythologie. Toute pensée vivante, même si elle n'« invente » plus, ne peut cesser, avec le temps, de revenir sur ses propres acquis, de les reméditer, redigérer, remodeler : c'est ainsi qu'elle s'en alimente, qu'elle les assimile et qu'elle en vit. Point n'était besoin pour cela de *créer* de nouveaux mythes, de nouveaux thèmes mythologiques : cette veine nous a semblé tarie depuis longtemps dans le pays, et, grâce à la tradition écrite, l'on y avait amassé un trésor suffisamment copieux, dans lequel il suffisait de puiser — sans parler de la tradition orale, toujours vivante et active et que la tradition écrite avait doublée, mais sans jamais l'abolir. Point n'était même besoin de réarranger ces mythes et ces motifs en plus ou moins larges synthèses explicatives : ce temps aussi était révolu, faute peut-être de très grands esprits à la mesure de telles fresques. Tout se passe donc comme si — conformément, du reste, aux possibilités offertes par cette même tradition écrite — on en était revenu inlassablement au *texte*, pris en lui-même pour matière de rumination, de relecture et de méditation réitérée, d'enseignement, d'autant plus propres, non pas à figer, mais à animer la recherche, que, toute pensée mythologique étant par elle-même axée, non sur la vérité, mais sur la vraisemblance (V, § 7), et par conséquent polymorphe et grosse, pour le même problème, de réponses modulées et différentes, et chaque mythe calculé isolément et pour répondre à sa manière à une question posée, bien des solutions variées pouvaient être apportées au même doute, tout aussi « logiques » et satisfaisantes : nous en avons trouvé bien d'excellents exemples (ainsi V, § 6). Par ce biais, la réflexion mythologique était comme illimitée, et tout mythe, du moment qu'il était *écrit*, incitait à sa relecture.

11. On peut enfin se demander si, à force d'être ainsi reconsidérés et soumis, de ce fait, à de multiples dissociations et analyses, les mythes n'ont pas pris une valeur nouvelle. C'étaient, à l'origine, de véritables récits ponctuels pour rendre compte d'une aporie particularisée, que, dans une époque ultérieure, principalement à partir de la première moitié du II^e millénaire, on a réutilisés,

en leurs éléments et leurs thèmes, regroupés et adaptés les uns aux autres en combinaisons bien plus larges, pour mettre au clair des situations problématiques beaucoup plus amples. Mais on dirait qu'à se trouver ainsi remployés et transposés en d'autres contextes et, à ces fins, extraits de leur gangue native et préservés seulement en leur trame, qu'il avait fallu, dans ce but, dépouiller de leurs particularités originelles : circonstances, cadre, objets et acteurs, ils n'ont plus gardé qu'une valeur de *canevas* : de véritables *récits explicatifs*, ils sont devenus des *thèmes d'explication* — un peu comme les croquis primitifs de l'écriture sont devenus idéogrammes (III, § 3). D'une histoire dans laquelle tous les détails comptaient, parce que ses auteurs l'avaient véritablement construite pour être significative et éclairante par tout elle-même, on a tiré, par une sorte de distillation, un linéament essentiel, un schème, un squelette, et c'est lui seul qu'on a utilisé, en bâtissant dessus, moyennant de nouveaux acteurs, un nouveau théâtre et de nouveaux décors, d'autres histoires pour résoudre, ou le même problème, ou d'autres, analogues, en bonne règle, mais différents. Admettons un instant que le tableau de *Ninurta* luttant contre les monstres et obtenant par là notoriété et dévotion universelles, en même temps qu'une sorte d'avancement parmi les dieux, ait constitué, au moins sous sa forme la plus simple, un « mythe originel », en son « état natif ». On l'aura construit sur le modèle de la guerre : comme un combat formidable et aux péripéties plus ou moins nombreuses et variées, contre ces montagnards du Nord et du Nord-Est qui menaçaient le pays et desquels on pouvait d'autant plus aisément magnifier la figure, et les transformer en êtres fabuleux, étranges et terrifiants, qu'ils étaient loin, et redoutés. À partir du moment où cette histoire, telle que la raconte, par exemple, le *Lugal.e/20*, a été transférée sur un tout autre plan, non plus simplement politique, mais cosmique : l'Ennemi devenu la Déesse Marâtre primitive qui, avec son armée d'épouvante, voulait anéantir, non plus les hommes, mais les dieux ; et son Adversaire et Triomphateur, un jeune dieu, *Marduk*, promis par là au rôle de souverain absolu de l'univers — le récit a changé de sens : ce n'est plus la libération du pays par les prouesses de *Ninurta*, c'est la Solution d'un Conflit par la Lutte et la Victoire : c'est *un motif*, *un thème*, toujours narratif et explicatif, certes, mais réduit à ses éléments essentiels. Aussi a-t-on pu le reprendre pour l'appliquer à l'abolition de cet autre danger cosmique qu'était le dragon *Labbu* (27) ; et même, si l'hypothèse plus haut avancée (§ 5) est la bonne, pour faire comprendre comment *Marduk* s'est ultérieurement débarrassé de ses prédécesseurs, *Enlil* et *Anu*, par une nouvelle lutte gigantesque, et les a éliminés, afin de garder seul la puissance et la gloire : la vraie suprématie.

12. En réalité, il s'est passé, avec le temps, pour les mythes, quelque chose de comparable à la transformation subie par d'autres expressions de la pensée, comme les formulations de la jurisprudence, d'une part, et celles de la divination, de l'autre, pour nous en tenir à ce double secteur touchant lequel nous sommes particulièrement bien documentés.

On trouve, parmi la correspondance de Hammurabi (1792-1750), la lettre suivante qu'il avait écrite à deux de ses représentants¹ : « Veuillez racheter Šin-ana-Damru-lippalis, le fils de Maninum, que l'ennemi avait fait prisonnier. Dans ce but, livrez à l'agent d'affaires qui l'a ramené de chez ses détenteurs (à l'étranger, en le rachetant) la somme de dix sicles (80 g) d'argent, pris sur le trésor du temple (de sa ville, à savoir le temple) de Šin. » Cette décision singulière, pour résoudre une affaire tout ce qu'il y a de plus concrète et particularisée, nous la retrouvons dans le « Code » du même roi, lequel n'est, comme chacun sait, ou devrait savoir, qu'un recueil de sentences et décisions², portées ou ratifiées par le souverain, et qu'il a mises en ordre pour démontrer, à la fois, et enseigner à ses successeurs, son sens de la justice et du droit. On y lit, en effet (§ 32) : « Si un agent d'affaires itinérant a racheté à l'étranger un militaire qui avait été fait prisonnier au cours d'une campagne du roi, et l'a ramené en sa ville, et si, dans la famille dudit militaire, il y a de quoi payer cette rançon, lui-même se la paiera ; s'il n'y a point de quoi la payer, c'est en prenant sur le trésor du temple de sa ville qu'il sera racheté ; et si, dans le temple de sa ville, il n'y a pas de quoi le racheter, c'est le Palais qui le rachètera. » Ici, perdant ses traits particularisés : noms propres et circonstances concrètes, l'anecdote rapportée par la lettre du roi — ou une autre analogue³ — est devenue principe général d'action, la solution *hic et nunc* s'est muée en règle administrative, applicable à tous les cas analogues, et même généralisée encore davantage par l'addition d'autres éventualités résolues dans un esprit identique.

13. Prenons maintenant les procédures de la divination que j'ai appelée « déductive »⁴, fort prisée en Mésopotamie ancienne, par-

1. Texte transcrit et traduit dans M. STOL, *Altbabylonische Briefe*, IX, p. 22, n° 32. Et voir *Mésopotamie*, p. 201 s.

2. *Mésopotamie*, p. 191 s.

3. On pourrait, en effet, aussi bien supposer que la lettre citée se réfère, plutôt, à l'« article » du « Code », au lieu de le précéder. Il n'en reste pas moins que, pour en arriver audit « article » : à la formulation abstraite et impersonnelle, il a nécessairement fallu un, ou un certain nombre de cas concrets, analogues à celui que présente la lettre. Comme la divination (*Divination et rationalité*, p. 144 s.), le droit suppose toujours, avant sa formulation (diffuse dans les régimes de droit non écrit, nette et formalisée dans ceux de droit écrit), une plus ou moins longue étape d'« empirisme » : de problèmes concrets auxquels, avec le temps, on s'est trouvé confronté, et qu'il a fallu résoudre.

4. *Divination et rationalité*, p. 99 s.

tout pratiquée, et codifiée dès le premier tiers du II^e millénaire, pour le moins, en véritables « traités » spécialisés, dont il nous reste une montagne. Voici une de ses formulations, telle qu'on la lit dans un manuel d'Extispicine (divination par examen des entrailles de l'animal sacrifié), dont le manuscrit, postérieur d'un bon millénaire à la susdite codification, a été publié par A. BOISSIER, p. 19, l. 41 s. de son recueil intitulé *Documents assyriens relatifs aux présages* : « Si (dans le foie du mouton sacrifié) on a trouvé (la partie anatomique — que nous ne savons plus très bien identifier — appelée) le Socle, en forme d'aiguillon de scorpion — l'épouse du consultant incendiera sa maison en mettant le feu à son lit. »

Il est clair que cette historiette — comme il y en a foison dans les recueils divinatoires, surtout les plus anciens — s'est d'abord rapportée à une mésaventure authentique : la divination déductive n'est guère imaginable sans un premier temps d'observation empirique des séquences, plus ou moins répétées, plus ou moins significatives, d'événements plus ou moins analogues, et qui, avec d'autres considérants, dans le détail desquels il n'est pas utile d'entrer, pour le présent¹, ont autorisé les devins à conclure que le second devait être régulièrement annoncé par, voire, d'une certaine manière, contenu dans le premier, et donc, pour peu qu'on en connût le code, lisible en lui, prévisible par lui. Mais, pour entrer dans un manuel utilisable par tous et pour tous, l'anecdote en question devait, par force, être dépouillée tout au moins des traits qui l'individualisaient : mettons le nom et les qualités du mari affligé d'une épouse — également identifiée — aussi tête-en-l'air ou malivole. « Épurée » de la sorte, la séquence pouvait s'appliquer à tous ceux qui se trouvaient et se trouveraient dans la même situation — et c'est ainsi qu'elle est entrée dans le « traité » d'extispicine : non pas comme un récit du passé, mais comme un modèle de connaissance pour tous les temps. Mais, puisque c'était là quelque chose d'encore trop singulier et, tout compte fait, d'exceptionnel pour le commun des mortels — car, enfin, tous les consultants n'étaient pas nécessairement des hommes, des hommes mariés, voire mal mariés et en possession d'un chez-soi et d'un mobilier, incendiables l'un par l'autre —, on pouvait, certes, garder, comme on l'a fait, le mot à mot généralisé de l'anecdote, mais à condition que les usagers en tinssent pour dénués de signification tous les traits secondaires et accidentels qui y subsistaient, ne lui gardant, en somme, à travers ce qu'elle présentait de concret, que son évocation de « malchance » ou de « catastrophe ». D'un *tableau réaliste*, dont elle gardait l'apparence, elle devenait un

1. *Divination et rationalité*, p. 141 s.

symbole, un simple exposant négatif : une réponse annonçant, à la suite du présage observé, un malheur, une malchance — l'équivalent, en somme, de la note abstraite, négative ou positive, attendue en réponse à une consultation oraculaire comme telle. Cette réduction à la quintessence s'est, du reste, maintes fois opérée, explicitement, avec le temps, et c'est pourquoi, dans les traités plus récents, se rencontrent quantité d'oracles passe-partout, du type : « heureux présage », ou « malheur assuré », « réussite » ou « échec », « favorable » ou « défavorable »¹. Parmi eux surnagent toujours de menus récits analogues à celui rapporté plus haut : mais on entend parfaitement, à ce voisinage, qu'ils s'étaient bel et bien vidés de toute leur signification littérale originelle pour devenir, à la fin, tels les oracles généraux et vagues cités à l'instant, de simples coefficients, positifs ou négatifs, de l'avenir promis et dévoilé par le présage. Eux aussi, comme les prescriptions du genre de celle rapportée plus haut de Hammurabi, sont devenus des *thèmes*.

14. Une métamorphose similaire a manifestement touché les mythes. C'est qu'ils n'avaient jamais été de simples tableautins de brèves aventures vécues par les dieux et n'intéressant guère que la vie de chacun d'eux, au jour le jour, mais des récits motivés, dans tous leurs détails, réfléchis et articulés, mis en accord logique avec l'appréhension générale que l'on avait du monde et de son fonctionnement, dans le but de répondre avec vraisemblance à des questions instantes et jugées capitales, qui se posaient à la pensée religieuse, laquelle ne se séparait point, alors, de la pensée tout court. Ils n'étaient pas aussi éphémères que les décisions administratives particularisées, ni aussi aisément évacuables que les histoires oraculaires.

Que certains d'entre eux — en particulier les plus archaïques — aient perdu avec le temps de leur intérêt et aient été laissés en chemin — comme ceux que l'on n'aurait plus recopiés après le II^e millénaire — parce que, enracinés dans un état suranné de l'existence, de la vision et de la réflexion, ils étaient devenus obsolètes et ne répondaient plus aux préoccupations des esprits, ou cadraient mal avec les paramètres évolués de la pensée, rien de plus attendu : on pourrait citer ici bien des mythes en sumérien, aux traits « primitifs » et fabuleux, dans lesquels le comportement des dieux a quelque chose de fruste et de sauvage, ne se distinguant en rien de celui des hommes, voire des hommes dans une situation archaïque : *Enki et Ninhursag*/5, ou *Enlil et Ninlil*/1, par exemple ; ou encore, un peu différemment, le *Mariage de Martu*/25, le *Mariage de Sud*/2, *Inanna et l'Ebih*/10, *Inanna et Bilulu*/19, *Inanna et Šukalêtuda*/12, qui posaient des questions d'un autre

1. *Divination et rationalité*, p. 187 s.

âge et mettaient en avant, pour y répondre, des attitudes et des tableaux d'antan. Tout au plus pouvait-on préserver tel ou tel pour sa valeur littéraire ou esthétique, ou pour sa force d'évocation, son impact sur l'imagination, comme chez nous on lit encore (de moins en moins, il est vrai) les *Contes* de Perrault ou les *Mille et une nuits*. Mais d'autres, aussi anciens — et qui, du reste, signe d'un intérêt soutenu, avaient été traduits en akkadien —, gardaient assez de force dans leur fond et peut-être d'éclat, ou d'attrait, dans leur forme, pour que l'on continuât de les recopier et de les relire jusqu'aux derniers siècles : au moins, comme on l'a vu, y trouvait-on, en sus de l'agrément du récit, des thèmes de solution pour les nouveaux problèmes surgis à mesure, ceux, en particulier, relatifs aux remaniements introduits dans l'univers divin par les fluctuations de la piété, ou dans l'univers d'ici-bas par la vision en progrès qu'on en avait acquise.

15. Il semble cependant qu'avec le temps, l'intérêt se soit principalement centré sur les deux grandes et fameuses synthèses en akkadien : *Atrahasis*/45 et *Enûma elîš*/51, dans lesquelles on a fini par reconnaître, en somme, la réponse la plus complète et la plus parfaite, dans la perspective locale, aux interrogations éternelles touchant les origines des choses, le sens de l'univers et la raison d'être de notre propre existence. C'est pourquoi, peu avant la disparition de Babylone et le transfert de ses valeurs culturelles, Bérose les résumait encore comme « l'histoire du ciel, de la terre et de la mer, et la première apparition des choses » (P. SCHNABEL, *Berosos*, p. 251 : 1) — autrement dit, le tableau du cosmos selon l'optique traditionnelle dans le pays, le système babylonien de la nature, de l'espace et du temps.

Sa présentation suggère déjà que lui-même et ses contemporains et compatriotes, desquels, « prêtre babylonien de Bêl », il était à la fois le témoin et l'écho devant le monde hellénistique, ne les lisaient plus tout à fait dans le sens même où ils avaient été composés. À preuve, l'*Enûma elîš*, hymne de glorification à *Marduk* et apologie de son accession à la souveraineté universelle, devenue, ce qu'elle n'était pas le moins du monde d'abord, sinon très subsidiairement, dans la pensée de ses auteurs, « l'histoire de l'univers ». Ce n'est du reste pas la seule correction optique que Bérose nous laisse entrevoir dans sa lecture des anciens mythes. D'abord, il assimile *Thalath* à *Séléné* et *Bêl/Marduk* à *Zeus* (XIV, § 23 s.), donnant de la sorte à entendre qu'après l'ouverture de son pays à l'« occident » et au reste du monde, par-delà le nom et l'histoire propres de ces personnages babyloniens surnaturels de *Tiamat* et *Marduk*, on commençait à entrevoir, moins d'autres divinités tout aussi singulières, mais appartenant à un panthéon étranger (comme lorsque l'on avait identifié les dieux sémitiques à leurs analogues

sumériens : IV, § 12), que *des figures, en somme, universelles*, représentées, sous des dénominations différentes, aussi bien chez les Babyloniens que chez les Grecs. D'autre part, le même Bérose (*ibid.*), après avoir montré Bêl « faisant » la terre et le ciel des deux moitiés de « la Femme » coupée en deux, ajoute que « c'était là parler par allégorie ». Déjà passés de *traits singuliers et réalistes* à l'état de *thèmes* de résolution des problèmes (§ 14), voilà donc les mythes réduits à l'état de simples *images*, de *métaphores*, de *symboles*, *évoquant tout autre chose qu'eux-mêmes* : comme tels, ils n'avaient donc plus valeur de récits minutieux et circonstanciés, éloquents et éclairants par soi et par tous leurs détails, mais de simples supports concrets d'explications générales : considérable changement d'optique ! Il va se maintenir et se confirmer, désormais : plus tard, bien après la disparition de Babylone et de ses dieux — *muor Giove e l'inno del Poeta resta* — Damascius, tout en rapportant, plus fidèlement encore que Bérose, le canevas de l'*Enûma elîš* (XIV, § 24), ne verra plus dans *Tauthe/Tiamat* et *Apason/Apsû* que les deux « principes de l'univers », « imaginés comme époux », et, dans leur enfant unique *Moûmis/Mummu*, « le monde intelligible ». En d'autres termes, à ses yeux, la mythologie n'est plus qu'un recueil de métaphores, une transposition imagée de la métaphysique.

Bérose et ses contemporains de Babylone — car, en somme, il n'écrivait pas contre eux ! — n'en étaient sans doute pas encore là. Ils venaient seulement de prendre contact avec le savoir conceptuel des Grecs, qui pouvait leur révéler une tout autre approche de la réalité, un tout autre exercice de la connaissance que ceux auxquels les avait habitués leur vénérable civilisation. Peut-être voulaient-ils aussi démontrer que, sous un langage et des mots différents, et avec des « allégories » de leur cru, leurs ancêtres étaient allés aussi loin que les Sages de la Grèce. Un peu comme les premiers traducteurs alexandrins de la Bible hébraïque ont, à la même époque, rendu en grec, et à l'adresse des Grecs, par « Je suis l'Existant », « Je suis l'Être », la réponse de *Yahvé* à Moïse : « Je suis qui je suis », dans Exode, III : 14. Mais Bérose n'aurait certainement point parlé comme il l'a fait si, dans son propre pays, on avait toujours lu et entendu les mythes dans l'esprit même dans lequel ils avaient été calculés et élaborés : comme des relations d'événements, vécus par des personnages singuliers et, bien que surnaturels, parfaitement réels, et produisant des situations déterminées, pour en donner raison et les rendre admissibles. Sans être passés de l'état d'anecdotes à celui de simples coefficients de valeur, comme les oracles divinatoires, il y a des chances que les mythes, au cours des derniers siècles de la civilisation mésopotamienne ancienne, aient grandement perdu de leur signification réaliste, personnalisée et concrète, pour acquérir un sens moins singulier, moins matériel,

plus universel et déjà, à sa manière, abstrait. Pour donner un exemple : les multiples présentations mythologiques de la Cosmogonie et de l'Anthropogonie (28-45 et 50) n'ont plus représenté que des manières différentes d'exprimer une seule et même conviction, à savoir que, dans son existence et son devenir, le monde avait dépendu et dépendait de la causalité surnaturelle des dieux, quelles qu'en aient été les modalités concrètes.

16. Ainsi la mythologie s'est-elle trouvée prise dans un large courant, venu du fond des âges et qui a lentement irrigué et infléchi l'histoire entière de la pensée en Mésopotamie ancienne, en poussant les esprits, toujours davantage et dans plus de domaines, du singulier à l'universel, du contingent au nécessaire et du palpable à l'abstrait. Déjà perceptible dès les premiers temps de l'histoire, au moment de la découverte de l'écriture et des transitions successives du dessin au croquis, du croquis au pictogramme, du pictogramme à l'idéogramme, de l'idéogramme au phonogramme (III, § 3 s.), ce mouvement s'est étendu avec le passage de la notion qualitative de valeur (troc et échange de potlatch) à l'appréciation quantitative, qui commensurait tout à un étalon unique d'estimation : le métal monnayé, le numéraire¹. Et il s'est poursuivi dans le développement séculaire des « sciences », comme on en a pris plus haut une idée : de l'anecdote au paradigme. Même si, vu leur caractère « sacré », qui leur conférait plus de pérennité, les mythes ont été les derniers à se trouver touchés par ce flot, il y a toutes chances qu'ils y aient été finalement entraînés, à leur tour.

Ils s'accordaient, du reste, à la perfection avec le type de progrès : par accréition et non par substitution ; par cumul, et non par révolution (II, § 8 ; III, § 15...), particulier à cette vieille civilisation flegmatique, ennemie des brusques changements et capable de tout digérer, qui a gardé dans son écriture les idéogrammes après découverte de leur capacité phonétique (III, § 4 s.), des échanges de potlatch après avoir mis au point la monnaie², et la médecine exorcistique de conserve avec l'empirique³. La structure imaginative, narrative et réaliste des mythes permettait de les lire toujours selon leur ancien code, tout en y entrevoyant et subsumant des valeurs nouvelles, plus universelles et plus profondes. C'est sans doute là, pour le dire en terminant : dans cette volonté majeure de ne rien abandonner, même une fois découvert et accepté de quoi le remplacer, qu'il faut voir l'obstacle insurmontable dressé dans ce pays devant des progrès plus radicaux et plus définitifs —

1. *Annuaire 1970-1971 de la IV^e section de l'École pratique des Hautes Études*, p. 87 s., et en particulier p. 103 s.

2. *Ibid.*, p. 97 s., et surtout E. CASSIN, *Le semblable et le différent*, p. 315 s.

3. Voir *La magie et la médecine règnent à Babylone* (L'Histoire, n° 74, 1984), p. 18 s.

entre autres, puisque nous y sommes, vers l'abstraction véritable, le concept et la loi.

Comme tous les produits de l'imagination, la mythologie, si elle ne nous apprend rien de son objet propre — le monde divin —, nous découvre du moins ses auteurs dans toutes leurs dimensions, avec une exactitude et une générosité d'autant plus grandes que ces gens, dans leur vision résolument anthropomorphique du surnaturel, n'ont jamais fait autre chose, en réalité, que se mirer, se transposer et se peindre eux-mêmes dans leurs « imaginations calculées ».

BIBLIOGRAPHIE DE RÉFÉRENCE

- AL-FOUADI (A. A.), *Enki's Journey to Nippur : The Journeys of the Gods*, Dissertation inédite présentée à l'University of Pennsylvania, 1969.
- ALSTER (B.), « Dilmun, Bahrain and the alleged Paradise in Sumerian Myth and Literature », p. 39 sq. de D.T. POTTS (ed.), *New Studies in the Archaeology and Early History of Bahrain*, Berlin, 1983.
- , *Dumuzi's Dream*, Copenhagen, 1972.
- , « Ninurta and the Turtle », p. 120 sq. du *Journal of Cuneiform Studies*, 24, 1972.
- , *The Instructions of Suruppak*, Copenhagen, 1974.
- AN-ANUM : R. L. LITKE, *A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists...*, 1958, Dissertation inédite présentée à la Yale University.
- ATTINGER (P.), « Enki et Ninhursaga », p. 1 sq. de la *Zeitschrift für Assyriologie*, 74, 1984.
- BARTON (G. A.), *Sumerian Religious Texts*, New Haven, 1918.
- BEHRENS (H.), *Enlil und Ninlil*, Rome, 1978 ; compte rendu de J. S. COOPER, dans le *Journal of Cuneiform Studies*, 32, 1980, p. 1750.
- BENITO (C. A.), « Enki and Ninmah » and « Enki and the World Order », Dissertation inédite présentée à l'University of Pennsylvania, 1969.
- BERNHARDT (I.) et KRAMER (S. N.), *Sumerische literarische Texte aus Nippur*, Berlin, 1961.
- BIGGS (R. D.), *Inscriptions from Tell Abū Ṣalābikh*, Chicago, 1974.
- , « The Abū Ṣalābikh Tablets », p. 73 sq. du *Journal of Cuneiform Studies*, 20, 1966.
- BOISSIER (A.), *Documents assyriens relatifs aux présages*, Paris, 1894 sq.
- BORGER (R.), *Handbuch der Keilschriftliteratur*, Berlin, 1967 sq.
- , « Tonmännchen und Puppen », p. 176 sq. de la *Bibliotheca Orientalis*, 30, 1973.
- BOTTÉRO (J.), « La création de l'Homme et sa nature dans le Poème d'Atrahasis », p. 24 sq. de *Societies and Languages of the Ancient Near East. Studies in Honour I.M. Diakonoff*, Warminster, 1982.
- , « La Femme dans l'Asie occidentale ancienne », p. 153 sq. de *L'Histoire mondiale de la femme*, Paris, 1965.

- , «La magie et la médecine... à Babylone», p. 12 sq. de *L'Histoire*, n° 74, 1984.
- , «La première arche de Noé», p. 78 sq., *ibid.*, n° 94, 1986.
- , *La Religion babylonienne*, Paris, 1952.
- , «Le plus vieux festin du monde», p. 58 sq. de *L'Histoire*, n° 85, 1986.
- , «Le plus vieux récit du Déluge», p. 113 sq., *ibid.*, n° 31, 1981.
- , «Les morts et l'au-delà dans les rituels en accadien contre l'action des "revenants"», p. 153 sq. de la *Zeitschrift für Assyriologie*, 73, 1983.
- , «Les Inventaires de Qatna», p. 1 sq. de la *Revue d'assyriologie*, 43, 1949.
- , *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Paris, 1987.
- , *Mythes et rites de Babylone*, Paris, 1985.
- , *Naissance de Dieu*, Paris, 1986.
- , «Rapports sur les cours à l'École des hautes études», dans *L'Annuaire de la IV^e section, Sciences historiques et philologiques, de l'École pratique des hautes études*, Paris : 1963-1964, p. 73 sq. ; 1969-1970, p. 95 sq. ; 1970-1971, p. 87 sq. ; 1972-1973, p. 93 sq.
- , «Sumériens et "Accadiens" en Mésopotamie ancienne», p. 7 sq. de *Modes de contact et processus de transformation dans les sociétés anciennes*, Rome, 1983.
- , «Tout commence à Babylone», p. 8 sq. de *L'Histoire*, n° 63, 1984.
- CAGNI (L.), *L'Epopée di Erra*, Rome, 1969.
- CASSIN (E.), *La Splendeur divine*, Paris, 1968 ; compte rendu dans les *Annales*, 1973, p. 68 sq.
- CAVIGNEAUX (A.), «L'essence divine», p. 177 sq. du *Journal of Cuneiform Studies*, 30, 1978.
- Chicago Assyrian Dictionary*, Chicago, 1956 sq.
- CHIERA (E.), *Sumerian Epics and Myths*, Chicago, 1934.
- , *Sumerian Religious Texts*, Chicago, 1929.
- , *Sumerian Texts of Varied Contents*, Chicago, 1934.
- CIVIL (M.), «Enlil and Namzitarra», p. 65 sq. de l'*Archiv für Orientforschung*, 25, 1974 sq.
- , «Enlil and Ninlil : The Marriage of Sud», p. 43 sq. du *Journal of the American Oriental Society*, 103, 1983.
- , «Remarks on "Sumerian and bilingual Texts" (Sultantepe Tablets)», p. 200 sq. du *Journal of Near Eastern Studies*, 26, 1967.
- «Code» de Hammurabi : A. FINET, *Le Code de Hammurapi*, 2^e éd., Paris, 1983.
- COHEN (M. E.), *Sumerian Hymnology : The Ersemma*, Cincinnati, 1981.
- Compte rendu de la XI^e Rencontre assyriologique internationale*, Leyde, 1964.
- COOPER (J. S.), *The Curse of Agade*, Baltimore, 1983.
- , *The Return of Ninurta to Nippur*, Rome, 1978.
- Dictionnaire archéologique des techniques*, Paris, 1963 sq.
- Dictionnaire des mythologies*, Paris, 1981.
- Divination et rationalité* (éd. J.-P. VERNANT), Paris, 1974.
- DOSSIN (G.), «Signaux lumineux au pays de Mari», p. 174 sq. de la *Revue d'assyriologie*, 35, 1938.
- DURAND (J.-M.), «Les Écrits mésopotamiens», p. 107 sq. des *Écrits de l'Orient ancien et sources bibliques*, Paris, 1986.

- VAN DIJK (J.), *La Sagesse suméro-accadienne*, Leyde, 1953.
- , *Lugal ud me-lâm-bi nir-gâl*, Leyde, 1983.
- , «Une incantation accompagnant la naissance de l'homme», p. 502 sq. d'*Orientalia*, 42, 1973.
- EBELING (E.), *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, Leipzig, 1915 sq.
- , *Literarische Keilschrifttexte aus Assur* (avec la collaboration de Fr. KÖCHER), Berlin, 1953; et compte rendu de W. G. LAMBERT, p. 143 sq. de la *Bibliotheca Orientalis*, 13, 1956.
- , *Parfümrezepte und Kultische Texte aus Assur*, Rome, 1950.
- , *Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion*, Leipzig, 1918 sq.
- Essays on the Ancient Near East in Memory of J. J. Finkelstein*, Hamden Conn., 1977.
- FALKENSTEIN (A.), «Die Eridu-Hymne», p. 119 sq. de *Sumer*, 7, 1951.
- , «Sumerische religiöse Texte, 4», p. 11 sq. de la *Zeitschrift für Assyriologie*, 55, 1963.
- , «Zum sumerischen Lexikon», p. 5 sq., *ibid.*, 58, 1967.
- , et W. VON SODEN, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gelete*, Zurich, 1953.
- FARBER (W.), *Beschwörungsrituale an Istar und Dumuzi*, Wiesbaden, 1977.
- FARBER-FLÜGGE (G.), *Der Mythos «Inanna und Enki» unter besonderer Berücksichtigung der Liste der me*, Rome, 1973.
- GADD (C. J.) et KRAMER (S. N.), *Ur Excavations, Texts, 6/I et II*, Londres, 1963 et 1966.
- GAUCHET (M.), *Le Désenchantement du monde*, Paris, 1985.
- GELLER (M. J.), «Notes on Lugale», p. 215 sq. du *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 48/2, 1985.
- DE GENOUILLAC (H.), *Textes religieux sumériens du Louvre-Textes cunéiformes du musée du Louvre 15 et 16*, Paris, 1930.
- GRAYSON (A.-K.), *Assyrian and Babylonian Chronicles*, New York, 1970.
- GREENGUS (S.), «The Old-babylonian Marriage Contract», p. 505 sq. du *Journal of the American Oriental Society*, 89, 1969.
- GRONEBERG (B.), *Untersuchungen zum Hymnisch-epischen Dialekt der altbabylonischen literarischen Texte*, Dissertation inédite présentée à la Westfälische Wilhelms-Universität de Münster, 1971 sq.
- GURNEY (O. R.), «The Myth of Nergal and Ereškigal», p. 105 sq. des *Anatolian Studies*, 10, 1960.
- et FINKELSTEIN (J. J.), *The Sultantepe Tablets*, I, Londres, 1957.
- HALLO (W. W.) et MORAN (W. L.), «The First Tablet of the SB Recension of the Anzu-Myth», p. 65 sq. du *Journal of Cuneiform Studies*, 31, 1979.
- HANSMAN (J.), «Gilgamesh, Humbaba and the Land of Erin-Trees», p. 23 sq. d'*Iraq*, 38, 1976.
- HECKER (K.), *Untersuchungen zur akkadischen Epik*, Neukirchen-Vluyn, 1974.
- HRUŠKA (B.), *Der Mythenadler Anzu in Literatur und Vorstellung des alten Mesopotamien*, Budapest, 1975.
- HUNGER (H.), *Spätbabylonische Texte aus Uruk*, I, Berlin, 1976.
- IFRAH (G.), *Histoire universelle des chiffes*, Paris, 1981.

- JACOBSEN (Th.), « The Eridu Genesis », p. 513 sq. du *Journal of Biblical Literature*, 100, 1981.
- , « The Harab Myth », p. 213 sq. des *Sources from the Ancient Near East*, 2/3, 1984.
- , *The Sumerian King-List*, Chicago, 1939.
- et KRAMER (S. N.), « The Myth of Inanna and Bilulu », p. 160 sq. du *Journal of Near Eastern Studies*, 12, 1953.
- JAQ TSUNG-I, « Caractères chinois et Poétique », p. 271 sq. d'Écritures. *Systèmes idéographiques et pratiques expressives*, Paris, 1982.
- KING (L. W.), *Cuneiform Texts... in the British Museum*, 13, 15 et 25, Londres, 1901, 1902 et 1909.
- KIRK (G. S.), *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Cambridge, 1970.
- KNUDTZON (J. A.), *Die El-Amarna Tafeln*, Leipzig, 1915.
- KÖCHER (F.), « Der babylonische Göttertypentext », p. 57 sq. des *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*, 1, 1953.
- KOLDEWEY (R.), *Das wiedererstehende Babylon*, Leipzig, 1913 et 1925.
- KRAMER (S. N.), « A Blood-Plague Motif in Sumerian Mythology... », p. 399 sq. de l'*Archiv Orientalní*, 17/1, 1949.
- , « Cuneiform Studies and the History of Literature : The Sumerian Sacred Marriage Texts », p. 486 sq. des *Proceedings of the American Philosophical Society*, 107, 1963.
- , *Enki and Ninhursag : a Sumerian « Paradise » Myth*, New Haven, 1945.
- , « Inanna's Descent to the Nether World », p. 93 sq. de la *Revue d'assyriologie*, 34, 1937.
- , *Le Mariage sacré*, Paris, 1983.
- , *L'Histoire commence à Sumer*, Paris, 1957 et 1975/1986.
- , *Sumerian Mythology*, Philadelphie, 1944 et New York, 1961.
- , « The Sumerian Deluge Myth », p. 115 sq. des *Anatolian Studies*, 33, 1983.
- , « The Third Tablet of the Ur Version of "Inanna's Descent to the Nether World" », p. 299 sq. des *Proceedings of the American Philosophical Society*, 124, 1980.
- LABAT (R.), « Jeux numériques dans l'idéographie susienne », p. 257 sq. des *Studies in Honor Benno Landsberger...*, Chicago, 1965.
- , *Le Poème babylonien de la création*, Paris, 1935.
- , « Les grands textes de la pensée babylonienne », p. 13 sq. des *Religions du Proche-Orient asiatique*, Paris, 1970.
- , *Textes littéraires de Suse*, Paris, 1974.
- LAMBERT (W. G.), « A Catalogue of Texts and Authors », p. 59 sq. du *Journal of Cuneiform Studies*, 16, 1962.
- , *Cuneiform Texts... in the British Museum*, 46, Londres, 1965.
- , « Myth and Ritual as conceived by the Babylonians », p. 107 sq. du *Journal of Semitic Studies*, 12, 1968.
- , « New Fragments of Babylonians Epics », p. 71 sq. de l'*Archiv für Orientforschung*, 27, 1980.
- , « The Cosmology of Sumer and Babylon », p. 42 sq. de BLACKER (C.) - LOEWE (M.) (éd.), *Ancient Cosmologies*, Londres, 1975.
- , « The Pair Lahmu-Lahamu in the Cosmology », p. 189 sq. d'*Orientalia*, 54, 1985.

- , «The Reign of Nebukadnezzar I», p. 3 sq. de *The Seed of Wisdom*, Toronto, 1964.
- et MILLARD (A. R.), *Atra-ḫasis. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford, 1969.
- et PARKER (S. B.), *Enûma eliš. The Babylonian Epic of Creation. The Cuneiform Text*, Oxford, 1966.
- et WALCOT (P.), «A New Babylonian Theogony and Hesiod», p. 63 sq. de *Kadmos*, 4, 1965.
- LANDSBERGER (B.), *Materialien zum sumerischen Lexikon*, IV, Rome, 1956.
- LEICHTY (E.), *The Omen Series Šumma izbu*, New York, 1970.
- LENZEN (H.), *18. vorläufiger Bericht über die... unternommenen Ausgrabungen in Uruk-Warka*, Berlin, 1962.
- LEWIS (B.), *The Sargon Legend*, Cambridge Mass., 1980.
- LIMET (H.), «Le poème épique "Innina et Ebih", une version des lignes 123 à 182», p. 11 sq. d'*Orientalia*, 40, 1971.
- LIVINGSTONE (A.), *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*, Oxford, 1986.
- NASHEF (Kh.), *Répertoire géographique des textes cunéiformes*, 5, Wiesbaden, 1982.
- NOUGAYROL (J.), «Récit du Déluge», p. 300 sq. de *Ugaritica V*, Paris, 1968.
- OPPENHEIM (L.), *Ancient Mesopotamia, Portrait of a Dead Civilization*, Chicago, 1964.
- PETTINATO (G.), *Das orientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen*, Heidelberg, 1971.
- PINCHES (T. G.), «A New Version of the Creation-story», p. 393 sq. du *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1891.
- , *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, IV², Londres, 1891.
- , «The Legend of Merodach», p. 53 sq. et 77 sq. des *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 30, 1908.
- POEBEL (A.), *Historical and Grammatical Texts*, Philadelphie, 1914.
- Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, Paris, 1987.
- Les Pouvoirs locaux en Mésopotamie et dans les régions adjacentes* (éd. A. FINET), Bruxelles, 1982.
- PRITCHARD (J. B.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1950 et 1955.
- RAWLINSON (G.) et NORRIS (E.), *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, II, Londres, 1866.
- Reallexikon der Assyriologie*, Berlin, depuis 1928.
- Recherches et documents du Centre Thomas More* (L'Arbresle).
- REINER (E.), «Plague Amulets and House Blessings», p. 148 sq. du *Journal of Near Eastern Studies*, 19, 1960.
- REISMAN (D.), «Ninurta's Journey to Eridu», p. 3 sq. du *Journal of Cuneiform Studies*, 24, 1971.
- RÖMER (W.H.Ph.), «Studien zu altbabylonischen Hymnisch-epischen Texten (2)...», p. 138 sq. du *Journal of the American Oriental Society*, 86, 1966.
- ROUX (G.), *La Mésopotamie. Essai d'histoire politique, économique et culturelle*, Paris, 1985.
- , «Le mystère sumérien», p. 46 sq. de *L'Histoire*, n° 45, 1982.

- SAFAR (F.) - ALI MUSTAFA (M.) - LLOYD (S.), *Eridu*, Baghdad, 1981.
- SAGGS (H. W. F.), « Additions to Anzû », p. 1 sq. de l'*Archiv für Orientalforschung*, 33, 1986.
- SHAFFER (A.), *Sumerian Sources of Tablet XII of the Epic of Gilgamesh*, Dissertation inédite présentée à l'University of Pennsylvania, 1963.
- SCHÉIL (V.), « Fragments de la légende du dieu "Zû" (rédaction susienne) », p. 14 sq. de la *Revue d'assyriologie*, 35, 1938.
- , « Le poème d'Agušaya », p. 169 sq., *ibid.*, 15, 1918.
- , « Nouveau chant sumérien en l'honneur d'Ištar et de Tamûz », p. 161 sq., *ibid.*, 8, 1911.
- SCHNABEL (P.), *Berosos und die babylonisch-hellenistische Literatur*, Leipzig, 1923.
- SCHROEDER (O.), *Die Tontafeln von El-Amarna, Texte Nr. 190-202*, Leipzig, 1915.
- , *Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts*, Leipzig, 1920.
- SLADEK (W. R.), *Inanna's Descent to the Netherworld*, Dissertation inédite présentée à la Johns Hopkins University de Baltimore, 1974.
- SMITH (G.), *The Chaldaean Account of Genesis*, Londres, 1875.
- , « The eleventh Tablet of the Izdubar Legends », p. 530 sq. des *Transactions of the Society of Biblical Archaeology*, 3, 1874.
- VON SODEN (W.), *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden, depuis 1965.
- SOLLBERGER (E.), « The Rulers of Lagaš », p. 279 sq. du *Journal of Cuneiform Studies*, 21, 1967.
- SONNEK (F.), « Die Einführung der direkten Rede in den epischen Texten », p. 225 sq. de la *Zeitschrift für Assyriologie*, 46, 1940.
- STOL (M.), *Letters from Yale*, Leyde, 1981.
- THOMPSON (R. C.), *Cuneiform Texts... in the British Museum*, 17, Londres, 1903.
- VIROLLEAUD (Ch.), *L'Astrologie chaldéenne*, Paris, 1907-1912.
- La Voix de l'opposition en Mésopotamie* (éd. A. FINET), Bruxelles, 1973.
- WALCOT (P.), *Hesiod and the Near East*, Cardiff, 1966.
- WEIDNER (E.), « Die astrologische Serie Enûma Anu Enlil », p. 71 sq. de l'*Archiv für Orientalforschung*, 17, 1954 sq.
- , « Die Bibliothek Tiglatpileser I », p. 197 sq., *ibid.*, 16, 1952.
- , « Ein astrologischer Sammeltext aus der Sargonidenzeit », p. 105 sq., *ibid.*, 19, 1959 sq.
- , *Gestirndarstellungen auf babylonischen Tontafeln*, Vienne, 1967.
- , *Handbuch der babylonischen Astronomie*, I, Leipzig, 1915.
- VON WEIHER (E.), *Spätbabylonische Texte aus Uruk*, II, Berlin, 1983.
- WEISSBACH (F. H.), *Babylonische Miscellen*, Leipzig, 1903.
- WITZEL (M.), *Analecta Orientalia*, 10 : *Tammuz-Liturgien und Verwandtes*, Rome, 1935.
- ZIMMERN (H.), *Ištar und Šaltu, ein altakkadisches Lied. Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, philologisch-historische Klasse*, 68, 1916.
- , *Sumerische Kultlieder aus altbabylonischer Zeit, I et II*, Berlin, 1912 et 1913.
- , « Zum babylonischen Neujahrsfest », I, p. 126 sq. des *Berichte...* (voir ci-dessus), 58, 1906.

| | |
|--|-----|
| Illustrations hors texte | 8 |
| Avertissement | 9 |
| I. EN GUISE D'INTRODUCTION | 11 |
| Diagramme historique | 19 |
| Règles des transcriptions, traductions, références et sigles | 22 |
| Carte | 26 |
| II. UNE CIVILISATION HYBRIDE | 28 |
| III. UNE CIVILISATION DE L'ÉCRIT | 42 |
| IV. LA RELIGION | 56 |
| V. LA MYTHOLOGIE | 79 |
| VI. LA LITTÉRATURE MYTHOLOGIQUE | 95 |
| VII. ENLIL LE GRAND | 105 |
| 1. <i>Enlil et Ninlil</i> | 105 |
| 2. <i>Le Mariage de Sud</i> | 115 |
| 3. <i>La Visite de Nanna-Su'en à Nippur</i> | 128 |
| 4. <i>Enki à Nippur</i> | 142 |
| VIII. ENKI/ÉA L'INGÉNIEUX | 151 |
| 5. <i>Enki et Ninhursag</i> | 151 |
| 6. <i>Enki, ordonnateur du monde</i> | 165 |
| 7. <i>Enki et Ninmah</i> | 188 |
| 8. <i>Les Sept Sages</i> | 198 |

| | |
|---|-----|
| IX. INANNA/IŠTAR, MARTIALE ET VOLUPTUEUSE | 203 |
| INANNA/IŠTAR GUERRIÈRE | 204 |
| 9. <i>Le Poème d'Agušaya</i> | 204 |
| 10. <i>La Victoire d'Inanna sur l'Ebiḫ</i> | 219 |
| INANNA/IŠTAR AMOUREUSE | 229 |
| 11. <i>Inanna et Enki</i> | 230 |
| 12. <i>Inanna et Sukaletuda</i> | 257 |
| 13. <i>Les amours d'Ištar/Inanna</i> | 271 |
| Les amours d'Inanna/Ištar avec Dumuzi/Tammuz : 14-19 | 275 |
| 14. <i>La Descente d'Inanna aux Enfers</i> | 276 |
| 15. <i>Autre version du dernier épisode d'"Inanna aux Enfers"</i> | 295 |
| 16. <i>Le rêve de Dumuzi et sa mort</i> | 300 |
| 17. <i>Complainte d'Inanna sur le trépas de Dumuzi</i> | 312 |
| 18. <i>La Descente d'Ištar aux Enfers</i> | 318 |
| 19. <i>Inanna et Bilulu</i> | 330 |
| X. NINURTA LE PREUX | 338 |
| 20. <i>Lugal.e, ou Ninurta et les Pierres</i> | 339 |
| 21. <i>An.gim, ou le Retour de Ninurta à Nippur</i> | 377 |
| 22. <i>Le Mythe d'Anzû</i> | 389 |
| a. L'édition récente : B | 390 |
| b. L'édition ancienne : A | 405 |
| 23. <i>La tentation et la punition de Ninurta victorieux</i> | 418 |
| 24. <i>La Visite de Ninurta à Enki</i> | 424 |
| XI. DE QUELQUES DIVINITÉS SECONDES | 430 |
| 25. <i>Le Mariage de Martu</i> | 430 |
| 26. <i>Nergal et Éreškigal A et B</i> | 437 |
| 27. <i>Le Dragon géant</i> | 464 |
| XII. GENÈSES : THÉOGONIES, COSMOGONIES ET ANTHROPOGONIES | 470 |
| THÉOGONIES | 471 |
| 28. <i>La Théogonie de Dunnu</i> | 472 |
| COSMOGONIES | 478 |
| 29. <i>Le prologue de "Gilgameš, Enkidu et l'Enfer"</i> | 478 |
| 30. <i>Le prologue du tournoi "Arbre contre Roseau"</i> | 479 |
| 31. <i>Le prologue du tournoi "Été contre Hiver"</i> | 481 |
| 32. <i>Le Ver du mal de dents</i> | 483 |
| 33. <i>La Rivière créatrice</i> | 486 |

| | |
|--|-----|
| 34. <i>La part d'Enki/Éa dans la création de l'univers</i> | 487 |
| La Triade créatrice 35-38 | 491 |
| 35. <i>Prière pour la (re)construction d'un temple</i> | 491 |
| 36. <i>Les prologues du grand traité d'astrologie</i> | 493 |
| 37. <i>Le prologue du tournoi entre deux insectes</i> | 495 |
| 38. <i>Marduk, créateur du monde</i> | 497 |
| ANTHROPOGONIES | 502 |
| 39. <i>Le récit bilingue de la création de l'Homme</i> | 502 |
| 40. <i>L'invention de la Houe et l'origine des hommes</i> | 508 |
| 41. <i>Prologue du tournoi "Céréale contre Menu-bétail"</i> | 511 |
| 42. <i>Comment les céréales ont été introduites en Sumer</i> | 515 |
| 43. <i>Le prologue du tournoi "Oiseau contre Poisson"</i> | 517 |
| 44. <i>Les origines postdiluvienues de l'Agriculture</i> | 520 |
| XIII. LA GRANDE GENÈSE BABYLONIENNE : DE LA CRÉATION DE L'HOMME AU DÉLUGE | 526 |
| 45. <i>Le Poème d'Atrahâsis, ou du Supersage</i> | 527 |
| Avant la création de l'Homme | 530 |
| La création de l'Homme | 535 |
| L'« Histoire primitive » de l'humanité : | |
| a. Les premiers fléaux | 540 |
| b. Le Déluge | 548 |
| 46. <i>Le récit du Déluge en sumérien</i> | 564 |
| 47. <i>Le récit du Déluge trouvé à Ras Shamra</i> | 567 |
| 48. <i>Le récit du Déluge dans l'Épopée de Gilgameš</i> | 568 |
| 49. <i>Le récit du Déluge selon Béroze</i> | 576 |
| XIV. LA GLORIFICATION DE MARDUK | 602 |
| 50. <i>L'"Enûma elîš", ou l'Épopée de la Création</i> | 602 |
| XV. LA DERNIÈRE GRANDE COMPOSITION MYTHOLOGIQUE | 680 |
| 51. <i>Le Poème d'Erra</i> | 680 |
| XVI. LE DERNIER ÉTAT DE LA LITTÉRATURE ET DE LA PENSÉE MYTHOLOGIQUES | 728 |
| Bibliographie de référence | 747 |

DU MÊME AUTEUR

Aux Éditions Gallimard

NAISSANCE DE DIEU. LA BIBLE ET L'HISTORIEN, « *Bibliothèque des Histoires* », 1986 ; « *Folio Histoire* », n° 49, 1992.

MÉSOPOTAMIE, L'ÉCRITURE, LA RAISON ET LES DIEUX, « *Bibliothèque des Histoires* », 1987 ; « *Folio Histoire* », n° 81, 1997.

LORSQUE LES DIEUX FAISAIENT L'HOMME. MYTHOLOGIE MÉSOPOTAMIENNE (en collaboration avec Samuel Noah Kramer), « *Bibliothèque des Histoires* », 1989.

L'ÉPOPÉE DE GILGAMEŠ. Le Grand Homme qui ne voulait pas mourir (présentation et traduction), « *L'Aube des Peuples* », 1992.

LA PLUS VIEILLE RELIGION. En Mésopotamie, « *Folio Histoire* », n° 82, 1998, inédit.

Aux Éditions Gallimard Jeunesse

IL ÉTAIT UNE FOIS LA MÉSOPOTAMIE (en collaboration avec Marie-Joseph Stève), « *Découvertes Gallimard* », 1993.

BABYLONE À L'AUBE DE NOTRE CULTURE, « *Découvertes Gallimard* », 1994.

Chez d'autres éditeurs

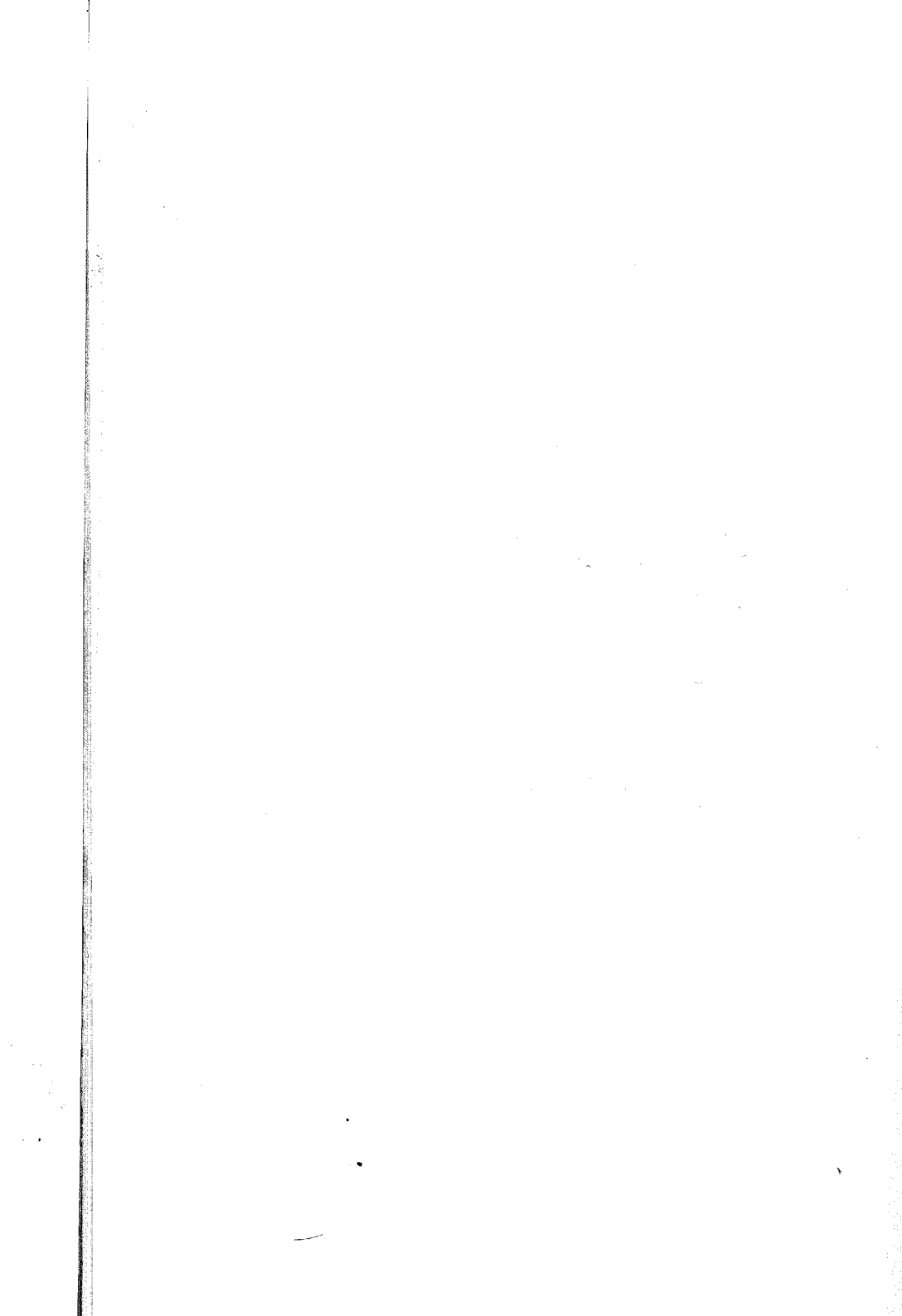
MYTHES ET RITES DE BABYLONE, *Champion*, 1985.

INITIATION À L'ORIENT ANCIEN. De Sumer à la Bible, *Seuil*, 1992.

BABYLONE ET LA BIBLE. Entretiens avec Hélène Monsacré, *Les Belles Lettres*, 1994 ; *Hachette-Pluriel*, 1996.

L'ORIENT ANCIEN ET NOUS. L'écriture, la raison et les dieux (avec Jean-Pierre Vernant et Clarisse Herrenschmidt), *Albin Michel*, 1996.

LA PLUS BELLE HISTOIRE DE DIEU. Qui est le Dieu de la Bible ? (Jean Bottero, Joseph Moingt et Marc-Alain Ouaknin interrogés par Hélène Monsacré et Jean-Louis Schlegel), *Seuil*, 1997.



BIBLIOTHÈQUE DES HISTOIRES

Volumes publiés

- MAURICE AGULHON : *Histoire vagabonde, I, II et III.*
- RALPH ANDREANO : *La Nouvelle Histoire économique.*
- OSKAR ANWEILER : *Les Soviëts en Russie.*
- STÉPHANE AUDOIN-ROUZEAU et ANNETTE BECKER : *14-18. Retrouver la guerre.*
- COLETTE BEAUNE : *Naissance de la nation France.*
- JACQUES BERQUE : *L'Intérieur du Maghreb, XV-XIX^e siècle.*
- MARC BLOCH : *Les Rois thaumaturges.*
- JOHN BOSWELL : *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité.*
- JOHN BOSWELL : *Au bon cœur des inconnus. Les enfants abandonnés de l'Antiquité à la Renaissance.*
- JEAN BOTTÉRO : *Naissance de Dieu. La Bible et l'historien.*
- JEAN BOTTÉRO : *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux.*
- JEAN BOTTÉRO et SAMUEL NOAH KRAMER : *Lorsque les dieux faisaient l'homme.*
- JUDITH C. BROWN : *Sœur Benedetta, entre sainte et lesbienne.*
- PETER BROWN : *Genèse de l'Antiquité tardive.*
- PETER BROWN : *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif.*
- ESTEBAN BUCH : *La Neuvième de Beethoven. Une histoire politique.*
- MARY CARRUTHERS : *Machina memorialis. Méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen Âge.*
- FRANCO CARDINI : *La Culture de la guerre, X^e-XVIII^e siècle.*
- JULIO CARO BAROJA : *Les Sorcières et leur monde.*
- JULIO CARO BAROJA : *Le Carnaval.*
- MICHEL DE CERTEAU, DOMINIQUE JULIA, JACQUES REVEL : *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois.*
- MICHEL DE CERTEAU : *L'Écriture de l'histoire.*
- MICHEL DE CERTEAU : *La Fable mystique, XVI^e-XVII^e siècle.*
- JOHN CHADWICK : *Le Déchiffrement du linéaire B.*
- WILLIAM B. COHEN : *Français et Africains.*
- FANNY COSANDEY : *La Reine de France. Symbole et pouvoir (XV-XVII^e siècle).*
- GILBERT DAGRON : *Empereur et prêtre.*
- MARCEL DETIENNE : *Les Jardins d'Adonis.*
- MARCEL DETIENNE, JEAN-PIERRE VERNANT : *La Cuisine du sacrifice en pays grec.*
- ALAIN DEWERPE : *Espion. Une anthropologie historique du secret d'État.*
- HICHEM DJAÏT : *La Grande Discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines.*
- GEORGES DUBY : *Guerriers et paysans. VI^e-XII^e siècle.*

GEORGES DUBY : *Le Temps des cathédrales.*
 GEORGES DUBY : *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme.*
 GEORGES DUBY : *Dames du XII^e siècle. I. Héloïse, Aliénor, Iseut et quelques autres.*
 GEORGES DUBY : *Dames du XII^e siècle. II. Le souvenir des aïeules.*
 GEORGES DUBY : *Dames du XII^e siècle. III. Ève et les prêtres.*
 ALPHONSE DUPRONT : *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages.*
 ALPHONSE DUPRONT : *Le Mythe de croisade (4 volumes).*
 MICHEL FOUCAULT : *Histoire de la folie à l'âge classique.*
 MICHEL FOUCAULT : *Surveiller et punir.*
 MICHEL FOUCAULT : *Histoire de la sexualité, I, II et III.*
 BÉATRICE FRAENKEL : *La Signature. Genèse d'un signe.*
 GILBERTO FREYRE : *Maîtres et esclaves.*
 FRANÇOIS FURET : *Penser la Révolution française.*
 MARCEL GAUCHET : *La Révolution des droits de l'homme.*
 MARCEL GAUCHET : *La Révolution des pouvoirs.*
 BRONISLAW GEREMEK : *La Potence ou la pitié.*
 JACQUES GERNET : *Chine et christianisme. Action et réaction.*
 JACQUES GERNET : *L'intelligence de la Chine. Social et mental.*
 CARLO GINZBURG : *Le Sabbat des sorcières.*
 CARLO GINZBURG : *À distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire.*
 AARON J. GOUREVITCH : *Les Catégories de la culture médiévale.*
 G. E. VON GRUNEBaum : *L'Identité culturelle de l'Islam.*
 SERGE GRUZINSKI : *La Colonisation de l'imaginaire.*
 BERNARD GUENÉE : *Entre l'Église et l'État. Quatre vies de prélat français à la fin du Moyen Âge.*
 BERNARD GUENÉE : *Un meurtre, une société. L'assassinat du duc d'Orléans, 23 novembre 1407.*
 ROGER HAHN : *Le Système du monde. Pierre Simon Laplace, un itinéraire dans la science.*
 FRANÇOIS HARTOG : *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre.*
 FRANCIS HASKELL : *Le Musée éphémère. Les Maîtres anciens et l'essor des expositions.*
 E. J. HOBBSBAWM : *Nations et nationalisme depuis 1780.*
 OLIVIER IHL : *La Fête républicaine.*
 PHILIPPE JOUTARD : *La Légende des camisards.*
 ERNST KANTOROWICZ : *L'Empereur Frédéric II.*
 ERNST KANTOROWICZ : *Les Deux Corps du roi.*
 ANNIE KRIEGL : *Communismes au miroir français.*
 JACQUES KRYNEN : *L'Empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIII^e-XV^e siècle.*
 RICHARD F. KUISEL : *Le Capitalisme et l'État en France.*
 JACQUES LAFAYE : *Quetzalcoatl et Guadalupe.*

- DAVID S. LANDES : *L'Europe technicienne ou le Prométhée libéré.*
- JACQUES LE GOFF : *Pour un autre Moyen Âge.*
- JACQUES LE GOFF : *La Naissance du Purgatoire.*
- JACQUES LE GOFF : *L'Imaginaire médiéval.*
- JACQUES LE GOFF : *Saint Louis.*
- JACQUES LE GOFF : *Saint François d'Assise.*
- EMMANUEL LE ROY LADURIE : *Le Territoire de l'historien, I et II.*
- EMMANUEL LE ROY LADURIE : *Montaillou, village occitan, de 1294 à 1324.*
- EMMANUEL LE ROY LADURIE : *Le Carnaval de Romans.*
- GIOVANNI LEVI : *Le Pouvoir au village.*
- MOSHE LEWIN : *La Formation du système soviétique.*
- ANDREW W. LEWIS : *Le Sang royal.*
- BERNARD LEWIS : *Le Retour de l'Islam.*
- BERNARD LEWIS : *Race et esclavage au Proche-Orient.*
- CATHERINE MAIRE : *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIII^e siècle.*
- ÉLISE MARIENSTRAS : *Nous, le peuple. Les origines du nationalisme américain.*
- HENRI MASPERO : *Le Taoïsme et les religions chinoises.*
- SANTO MAZZARINO : *La Fin du monde antique. Avatars d'un thème historiographique.*
- JULES MICHELET : *Cours au Collège de France, I. 1838-1851, II. 1845-1851.*
- ARNALDO MOMIGLIANO : *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne.*
- ROBERT MORRISSEY : *L'Empereur à la barbe fleurie. Charlemagne dans la mythologie et l'histoire de France.*
- CLAUDE NICOLET : *Le Métier de citoyen dans la Rome républicaine.*
- CLAUDE NICOLET : *L'idée républicaine en France.*
- CLAUDE NICOLET : *Rendre à César.*
- THOMAS NIPPERDEY : *Réflexions sur l'histoire allemande.*
- PETER NOVICK : *L'Holocauste dans la vie américaine.*
- DANIEL NORDMAN : *Frontières de France. De l'espace au territoire, XVI^e-XIX^e siècle.*
- OUVRAGE COLLECTIF (sous la direction de François Furet et Mona Ozouf) : *Le Siècle de l'avènement républicain.*
- OUVRAGE COLLECTIF (sous la direction de Jacques Le Goff et Pierre Nora) : *Faire de l'histoire, I : Nouveaux problèmes.*
- Faire de l'histoire, II : Nouvelles approches.*
- Faire de l'histoire, III : Nouveaux objets.*
- OUVRAGE COLLECTIF (sous la direction de Pierre Nora) : *Essais d'ego-histoire.*
- OUVRAGE COLLECTIF (sous la direction de Pierre Birnbaum) : *La France de l'affaire Dreyfus.*
- MONA OZOUF : *La Fête révolutionnaire, 1789-1799.*
- MONA OZOUF : *L'École de la France.*

- MONA OZOUF : *L'Homme régénéré.*
- GEOFFREY PARKER : *La Révolution militaire. La guerre et l'essor de l'Occident, 1500-1800.*
- MARC PHILONENKO : *Le Notre Père. De la prière de Jésus à la prière des disciples.*
- JACQUELINE PIGEBOT : *Femmes galantes, femmes artistes dans le Japon ancien. XI^e-XIII^e siècle.*
- MAURICE PINGUET : *La Mort volontaire au Japon.*
- KRZYSZTOF POMIAN : *L'Ordre du temps.*
- KRZYSZTOF POMIAN : *Collectionneurs, amateurs et curieux. Paris, Venise : XVI^e-XVIII^e siècle.*
- KRZYSZTOF POMIAN : *Des saintes reliques à l'art moderne. Venise-Chicago. XIII^e-XX^e siècle.*
- ÉDOUARD POMMIER : *L'Art de la liberté. Doctrines et débats de la Révolution française.*
- ÉDOUARD POMMIER : *Winckelmann, inventeur de l'histoire de l'art.*
- DOMINIQUE POULOT : *Musée, nation, patrimoine, 1789-1815.*
- GÉRARD DE PUYMÈGE : *Chauvin, le soldat-laboureur. Contribution à l'histoire des nationalismes.*
- ROLAND RECHT : *Le Croire et le Voir. L'art des cathédrales (XII^e-XV^e siècle).*
- PIETRO REDONDI : *Galilée hérétique.*
- ALAIN REY : « Révolution » : *histoire d'un mot.*
- PIERRE ROSANVALLON : *Le Sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel.*
- PIERRE ROSANVALLON : *Le Peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France.*
- PIERRE ROSANVALLON : *La Démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France.*
- JEAN-CLAUDE SCHMITT : *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval.*
- JEAN-CLAUDE SCHMITT : *Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale.*
- JEAN-CLAUDE SCHMITT : *Le Corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale.*
- JERROLD SEIGEL : *Paris Bohème, 1830-1930.*
- CHRISTOPHE STUDENY : *L'Invention de la vitesse. France, XVIII^e-XIX^e siècle.*
- KEITH THOMAS : *Dans le jardin de la nature.*
- H.R. TREVOR-ROPER : *De la Réforme aux Lumières.*
- ROBERT VAN GULICK : *La Vie sexuelle dans la Chine ancienne.*
- FRANCO VENTURI : *Les Intellectuels, le peuple et la révolution.*
- JEAN-PIERRE VERNANT : *L'Individu, la mort, l'amour.*
- PAUL VIALLANEIX : *Michelet, les travaux et les jours, 1798-1874.*
- ANATOLI VICHNEVSKI : *La Faucille et le Rouble.*
- NATHAN WACHTEL : *La Vision des vaincus.*
- ALAIN WALTER : *Érotique du Japon classique.*
- FRANCES A. YATES : *L'Art de la mémoire.*

BIBLIOTHÈQUE ILLUSTRÉE DES HISTOIRES

SVETLANA ALPERS : *L'Art de dépeindre.*

MICHAEL BAXANDALL : *L'Œil du Quattrocento.*

MICHAEL BAXANDALL : *Ombres et Lumières.*

ANDRÉ CHASTEL : *Le Sac de Rome, 1527.*

THOMAS CROW : *L'Atelier de David. Émulation et Révolution.*

FRANCIS HASKELL : *De l'art et du goût. Jadis et naguère.*

FRANCIS HASKELL : *Mécènes et peintres. L'art et la société au temps du baroque italien.*

FRANCIS HASKELL : *L'Historien et les images.*

R. KLIBANSKY, E. PANOFSKY, FR. SAXL : *Saturne et la Mélancolie.*

DAVID S. LANDES : *L'heure qu'il est. Les horloges, la mesure du temps et la formation du monde moderne.*

OUVRAGE COLLECTIF (sous la direction de Pierre Nora) :

Les Lieux de mémoire, I : La République.

Les Lieux de mémoire, II : La Nation (3 volumes).

Les Lieux de mémoire, III : Les France (3 volumes).

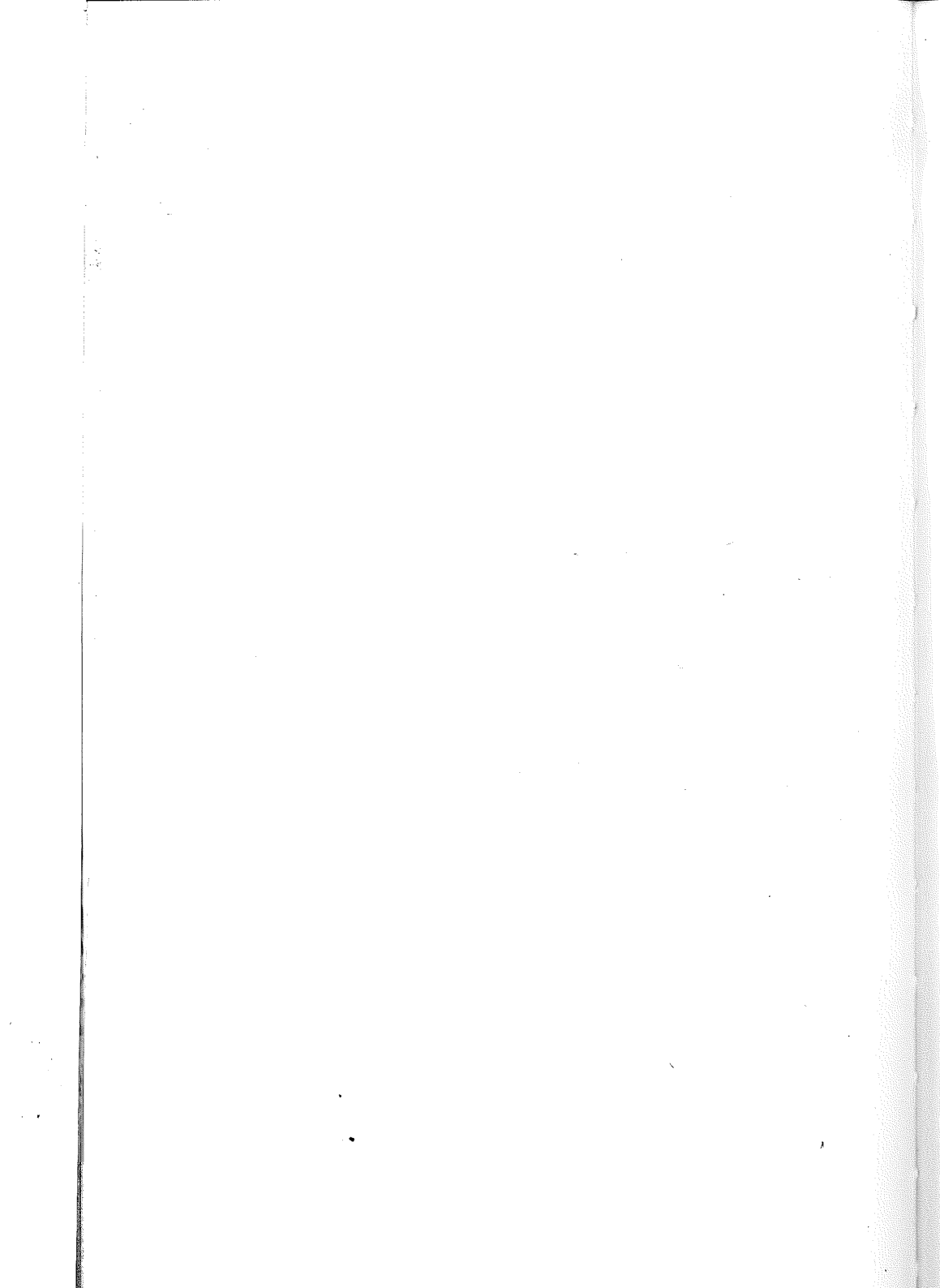
OUVRAGE COLLECTIF (sous la direction de René de Berval) : *Présence du bouddhisme.*

ÉDOUARD POMMIER : *Théories du portrait. De la Renaissance aux Lumières.*

SIMON SCHAMA : *L'Embarras de richesses. La culture hollandaise au Siècle d'Or.*

MICHEL VOVELLE : *La Mort et l'Occident, de 1300 à nos jours.*

EDGAR WIND : *Les Mystères païens de la Renaissance.*



*Reproduit et achevé d'imprimer
par l'Imprimerie Floch
à Mayenne, le 19 mai 2004.
Dépôt légal : juin 2004.
1^{er} dépôt légal : mai 1989.
Numéro d'imprimeur : 60268.*

ISBN 2-07-071382-2 / Imprimé en France.