

Thomas Römer/Bertrand Dufour/  
Fabian Pfizmann/Christoph Uehlinger (éds.)

# Entre dieux et hommes: anges, démons et autres figures intermédiaires

Actes du colloque organisé par le Collège  
de France, Paris, les 19 et 20 mai 2014

Academic Press Fribourg  
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

## *Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek*

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

La collection *Orbis Biblicus et Orientalis* publie des monographies, actes de colloques et volumes collectifs couvrant différents domaines de l'étude du Proche-Orient ancien: sciences bibliques (Bible hébraïque et Septante), égyptologie, assyriologie, archéologie, iconographie et histoire des religions. Les directeurs de la collection ainsi que les institutions partenaires en assurent l'orientation pluri- et interdisciplinaire et se portent garants de la qualité académique. La collection est diffusée, abonnée en souscription et lue sur tous les continents.

Les demandes de publications peuvent être adressées à un membre du comité éditorial. Le comité examinera le manuscrit et peut le soumettre à une évaluation indépendante par un ou plusieurs pairs.

Les données digitales des manuscrits publiés sont déposées sur le serveur Open Access de l'Université de Zurich ([www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)), d'où elles peuvent être téléchargées sans frais après une période de blocage de 24 mois suivant la publication.



Schweizerische Gesellschaft für Orientalische Altertumswissenschaft  
Société suisse pour l'étude du Proche-Orient ancien  
Swiss Society for Ancient Near Eastern Studies



Publié grâce à des subsides de l'Académie suisse des Sciences humaines  
et sociales et du Collège de France.

Catalogue général sur internet:

Academic Press Fribourg: [www.paulusedition.ch](http://www.paulusedition.ch)  
Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: [www.v-r.de](http://www.v-r.de)

La mise en pages a été réalisée par les éditeurs.

© 2017 by Academic Press Fribourg and  
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

ISBN: 978-3-7278-1815-8 (Academic Press Fribourg)  
ISBN: 978-3-525-54411-2 (Vandenhoeck & Ruprecht)  
ISSN: 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

## L'INTERCESSION DANS LA CIVILISATION MÉSOPOTAMIENNE\*

Dominique Charpin, Collège de France, UMR 7192

Le colloque dans le cadre duquel s'inscrit la présente communication s'interroge sur les êtres qui servaient d'intermédiaires entre les dieux et les hommes dans le Proche-Orient ancien et son sous-titre précise : « Anges, démons et autres... » Il sera ici surtout question des « autres ». Dans ce contexte, il m'a en effet semblé intéressant de mettre l'accent sur l'intercession<sup>1</sup>. Je voudrais montrer qu'il ne s'agissait pas seulement d'un fait religieux, mais aussi d'une réalité sociale essentielle : l'intercession entre hommes et dieux se calquait sur ce type de rapport, aussi bien dans le vocabulaire employé que dans certaines pratiques. Je m'en tiendrai le plus souvent à mon époque de prédilection, les quatre premiers siècles du deuxième millénaire avant notre ère, soit la période généralement désignée comme paléo-babylonienne, mais sans exclusive, car il s'agit d'un phénomène de longue durée. Je voudrais une fois de plus montrer à quel point le recours aux documents d'archives permet de compléter utilement les indications qui figurent dans des hymnes, des prières, des rituels ou autres écrits relevant de ce qu'on désigne comme textes « religieux »<sup>2</sup>.

Nous analyserons d'abord une des expressions-clés servant à désigner l'intercession, aussi bien dans le monde des hommes que dans celui des

---

\* Cette contribution a été préparée dans le cadre du projet « ARCHIBAB (Archives babyloniennes, XX<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles av. J.-C.) », dont la phase 2 est financée pour 2011-2014 par l'ANR (Agence Nationale de la Recherche) au titre des « programmes blancs » ; voir <http://www.archibab.fr>, où on trouvera le développement des sigles ici utilisés. Je suis heureux d'avoir été invité à participer à ce colloque organisé par Th. Römer, directeur de l'IPOA (Institut du Proche-Orient Ancien), qui regroupe, au sein de l'Institut des Civilisations du Collège de France, les recherches organisées autour des deux chaires *Milieus bibliques* et *Civilisation mésopotamienne*. Je remercie également B. Fiette pour sa relecture de mon manuscrit et ses suggestions.

<sup>1</sup> À ma connaissance, l'intercession n'a pas été étudiée en tant que telle, au contraire de l'arbitrage (cf. S. LAFONT, « L'arbitrage en Mésopotamie », *Revue de l'arbitrage* 4, 2000, p. 557-590) ou de la calomnie (J. M. SASSON, « "Nothing so Swift as Calumny" : Slander and Justification at the Mari Court », in T. BOIVY *et al.* (éds.), *The Ancient Near East, A Life! Festschrift Karel Van Lerberghe*, OLA 220, Louvain/Paris/ Walpole 2012, p. 525-542).

<sup>2</sup> S'agissant de figures prophylactiques, dieux et démons, je songe par exemple au travail de F. A. M. WIGGERMANN, *Mesopotamian Protective Spirits. The Ritual Texts*, CM 1, Groningue 1992, qui a cherché à combiner l'étude des rituels et celle des représentations figurées.

dieux. Nous verrons ensuite comment la porte des palais comme celle des temples était un lieu crucial pour l'intercession. Pour finir, nous constaterons qu'on avait souvent recours à la médiation des femmes ou des déesses pour atteindre leur époux.

## 1. PRENDRE LA DÉFENSE DE QUELQU'UN (*ABBÛTAM ŠABÂTUM*)

Les cours royales étaient en Mésopotamie le lieu d'intrigues multiples : pour jouir de la faveur du souverain, mieux valait bénéficier du soutien de personnages puissants. Sollicitant l'intervention du secrétaire du roi de Mari Zimri-Lim, un correspondant lui écrivit<sup>3</sup> :

« Lorsque je me trouvais à Mari auprès de mon seigneur, et que tu étais mon ami et que tu combattais de mon côté, j'ai pu constater ta puissance. Tout ce que tu disais devant mon seigneur était agréé ; rien ne passait outre ton avis. »

Du point de vue lexical, on peut repérer beaucoup de ces situations grâce à l'expression *abbûtam šabâtum*. Elle signifie littéralement « prendre le statut de père (de quelqu'un) », d'où la traduction « prendre la défense/ le parti de quelqu'un, se poser en protecteur de quelqu'un »<sup>4</sup>.

### 1.1. Dans le monde des humains

Premier exemple : la scène se passe à Ilan-šura, une des capitales du triangle du Habur. Le roi local jouissait du soutien du roi de Mari Zimri-Lim, dont il avait épousé deux filles. Il bénéficiait de renforts militaires : une troupe de soldats mariotes stationnait dans sa ville, prête à l'aider face à un ennemi extérieur ou intérieur. Mais les deux responsables de cette garnison entrèrent en conflit. L'un d'eux, Uštašni-El, jugea prudent de se rendre à Mari exposer son point de vue. Mais pendant ce temps, un envoyé du roi de Mari, Ulluri, arriva en inspection à Ilan-šura. Une fois revenu à son poste, Uštašni-El écrivit donc au secrétaire du roi, Šunuhra-Halu<sup>5</sup>:

<sup>3</sup> Lettre du roi d'Ašnakkum Šadum-labu'a à Šunuhra-Halu ARM 28 109 : (5) [i-nu]-ma i-na m[a-ri<sup>ki</sup> ma-ha]-ar be-lí-ia uš-bu (6) [ù] ra-i-mi at-ta ù [a-na] [i<sup>1</sup>-di-ia tam<sup>o</sup>-ta-ah-šú ra-bu-ut-ka (7) [a-mu-u]r [ma<sup>1</sup>-li ša ma-ha-ar be-lí-ia ta-qa-ab-bu-ú [ma]-ah-r[a-at] (8) [mi-im-ma] [i<sup>1</sup>-[n]a qa-bé-e-ka ú-ul i-it-ti-iq.

<sup>4</sup> On notera qu'aucun des exemples analysés dans la section qui suit ne figure dans le CAD Š p. 24, volume qui a plus de 50 ans d'âge (le volume A/1, plus récent, se contente p. 51a de renvoyer au volume Š) ; on n'y trouvera qu'un exemple médio-babylonien, plusieurs exemples néo-assyriens et surtout des citations de textes religieux récents.

<sup>5</sup> ARM 26/2 344 : (5) aš-šum a-na še-er be-lí-ia al-li-kam-ma (6) it-ti be-lí-ia an-na-am-ru-ma (7) be-lí a-na i-la-an-šú-ra<sup>ki</sup> (8) ú-wa-e-ra-an-ni an-ni-ki-a-am (9) <sup>1</sup>ia-am-ši-um pí-i ša-bi-im (10) e-li-ia uš-ta-ba-al-ki-it (11) ù ul-lu-ri a-bu-ut ia-am-ší-im (12) ša-bi-it [um<sup>1</sup>-ma-a-mi ki-ma ka-ti (13) <sup>1</sup>š[u-nu-u]h-ru-ha-lu (14) a-bu-ut-ka ša-ab-tu (15) ù a-na-ku a-bu-ut ia-am-ší-im (16) ša-ab-ta-ku (T.17) i-tu-úr-ma <sup>1</sup>ul-lu-ri (18) ki-a-am iq-bé-e-em (19) um-ma-a-mi at-la-kam (R.20) a-na ma-ri<sup>ki</sup> a-na-as-sà-ah-ka (21) be-lí a-na-ku a-ap-pa-al (22)

« <sup>5</sup>Relativement au fait que je suis allé chez mon seigneur, <sup>6</sup>que j'ai eu une entrevue avec mon seigneur, <sup>7-8</sup>et que mon seigneur m'a (r)envoyé à Ilan-šura avec des instructions, <sup>9-10</sup>ici, Yamšum en a profité pour retourner la troupe contre moi. <sup>11</sup>Et Ulluri prend le parti de Yamšum (*abbût Y. šabit*) en disant : «<sup>12</sup>De même que toi, <sup>13-14</sup>Šunuhra-Halu prend ton parti (*abbûtka šabtu*), <sup>15-16</sup>moi, je prends le parti de Yamšum (*abbût Y. šabtâku*) ! » <sup>17</sup>Derechef, Ulluri <sup>18</sup>m'a dit ceci : « <sup>19</sup>Va-t'en ! <sup>20</sup>Je te mute à Mari ! <sup>21</sup>J'en prends personnellement la responsabilité vis-à-vis du roi. » <sup>22</sup>Mais moi, je lui ai répondu ceci : «<sup>23-24</sup>Tant que je n'aurai pas vu une tablette de mon seigneur, <sup>24-25</sup>je ne quitterai pas la ville d'Ilan-šura ». <sup>26</sup>Or, voici qu'Ulluri <sup>28</sup>apporte à mon seigneur <sup>27</sup>des calomnies et des méchancetés contre moi : <sup>29</sup>sois présent, et réponds, pour l'amour de moi ! »

On voit donc comment un conflit local entre deux officiers se superposa à une autre ligne de fracture dans l'entourage du roi : on peut en effet penser que le fait qu'Ulluri ait pris le parti de Yamšum alors que Šunuhra-Halu soutenait son adversaire Uštašni-El n'était pas dû au hasard et que les deux hommes avaient déjà des raisons de s'affronter.

Quelques années plus tôt, un conflit avait opposé deux autres membres de l'entourage royal, Sammetar et Yasim-Sumu. Le premier était « premier ministre » (*šukkallum*) du roi Zimri-Lim, alors que le second était son « ministre des finances » (*šandabakkum*). On trouve cette allusion dans une lettre du général Yassi-Dagan à Sammetar<sup>6</sup> :

« <sup>55</sup>Autre chose. Au sujet de la querelle de Yasim-Sumu, j'ai entendu dire ceci : «Yasim-Sumu a dit ceci par devant Sammetar : «<sup>58</sup>De même que toi, tu es responsable des gouverneurs, <sup>59</sup>moi, tout comme toi, je suis responsable des intendants ! <sup>60</sup>En dehors du roi, je ne dois demander son avis à personne ! » Voilà ce que j'ai entendu dire. Pour autant que je vois, Asqudum prend le parti de Yasim-Sumu. »

La question était de savoir si, dans les provinces, les intendants dépendaient du gouverneur local, ou s'ils étaient directement rattachés au « ministre des finances » (*šandabakkum*) de la capitale, comme le prétendait Yasim-Sumu. Asqudum, devin et beau-frère de Zimri-Lim, jouait un rôle

---

ù a-na-ku ki-a-am a-pu-ul-šu (23) um-ma a-na-ku-ú-ma a-di tu-pí be-lí-ia (24) la-a a-mu-ru a-lam i-la-an-šú-ra<sup>ki</sup> (25) ú-ul e-ze-eb (26) i-na-an-na a-nu-um-ma ul-lu-ri (27) kar-šl-ia ù la-a dam-qa-ti-ia (28) a-na be-lí-ia na-ši (29) i-zi-iz-ma aš-šu-mi-ia a-pu-ul.  
<sup>6</sup> Inédit A.713 : (55) ša-ni-tam aš-šum še-el-tim ša ia-si-im-su-mu-ú (56) ki-a-am eš-me um-ma-m[i] ia-si-im-su-mu-ú (57) a-na pa-ni sa-am-me-tar ki-a-[a]m [i]q-bi um-ma šu-ma (58) [k]i-ma at-[t]a ša-pí-t[ú]-[ta]m [q]t-pa-a-ta (T.59) a-na-a-ku ki-ma ka-ta-ma a-bu-ut É-tim qí-pa-a-ku (60) ul-la-nu-um LUGAL be-lí-ia da-ha-at ma-am-ma-an ú-ul a-ša-al (61) an-ni-tam eš-me i-na ma-li a-na-a-ṭ-tà-lu a-bu-ut ia-si-im-su-mu-ú (62) 'às-qú-du-um ša-bi-it. Cet inédit a été cité et commenté à plusieurs reprises (réf. dans www.archibab.fr). Pour l'exploitation des données de ce texte par rapport à l'organisation administrative du royaume, voir D. CHARPIN, « Un nouveau "protocole de serment" de Mari », in S. C. MELVILLE et A. L. SLOTSKY (éds.), *Opening the Tablet Box: Near Eastern Studies in Honor of Benjamin R. Foster*, CHANE 42, Leyde/Boston 2010, p. 51-77 ; p. 68.

très important auprès du roi de Mari<sup>7</sup> : pour Yasim-Sumu, bénéficiaire de son soutien était essentiel et c'est pourquoi Yassi-Dagan informa son frère Sammetar de cet appui.

Parfois, l'expression ne renvoie pas à une personne, mais plus abstraitement à une affaire la concernant : dans ce cas, on ne dit pas *abbût NP šabâtum* « prendre la défense de NP », mais *abbût awât NP šabâtum* « prendre la défense de l'affaire de NP ». Un premier exemple nous emmène à Alep. Le roi de Mari y avait envoyé son chef de musique Rišiya et son devin Asqudum pour arranger son mariage avec Šibtu, la fille du roi d'Alep Yarim-Lim. Le « premier ministre » de celui-ci, dénommé Šimrum, servit d'intermédiaire entre les envoyés du roi de Mari et son maître<sup>8</sup> :

« <sup>6-10</sup>Nous avons exposé par devant Šimrum les instructions que mon seigneur nous avait données, à Asqudum et à moi-même. Šimrum s'est fort réjoui des instructions de mon seigneur. <sup>11-12</sup>Et Šimrum assumera devant le roi Yarim-Lim la défense de notre affaire (*abbût awâtini ... šabit*). <sup>13-16</sup>Šimrum exposera en détail devant le roi ce qu'il faut pour arranger (ce qui fait l'objet) des instructions de notre seigneur et qu'on nous réponde comme il faut. »

La suite de la lettre montre que l'intervention du ministre alépin n'était pas totalement désintéressée : les envoyés du roi de Mari demandaient qu'on leur envoie d'urgence une chanteuse nommée Karanatum, que Šimrum avait déjà réclamée<sup>9</sup>... Cette lettre a ceci d'intéressant, que l'expression n'est pas rendue de façon personnelle, mais abstraite. Rišiya aurait pu écrire l. 11 *abbûtini ... šabit* « il a pris notre défense », mais il a choisi l'expression *abbût awâtini ana NP LUGAL šabâtum* « prendre la défense de notre affaire devant le roi Yarim-Lim ». On retrouve la même formulation dans une lettre de La'um au secrétaire du roi Zimri-Lim, Šunuhra-Halu<sup>10</sup> :

« Prends ma défense (*abbût awâtiya šabat*), de sorte que mon séjour à Ešnunna ne se prolonge pas ! »

Ce passage confirme que l'expression implique une intervention directe et immédiate. La'um, envoyé en mission à Ešnunna, souhaitait manifester

<sup>7</sup> Voir en dernier lieu D. CHARPIN, « Patron and client : Zimri-Lim and Asqudum the diviner », in K. RADNER et E. ROBSON (éds.), *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, Oxford 2011, p. 248-269.

<sup>8</sup> ARM 26/1 9 : (6) *wu-ú-ur-ta-am ša às-qú-du-um* (7) *ù i-ia-ti be-lí ú-wa-i-ra-an-né-ti* (8) *ma-ha-ar 1ši-im-ri* (9) *ni-iš-ku-un-ma a-na wu-ú-ur-ti be-lí-ne* (10) *1ši-im-ru-um ma-dí-iš ha-dí* (11) *à a-bu-ut a-wa-ti-ni a-na LUGAL ia-ri-im-li-im* (12) *1ši-im-ru-ma ša-bi-it* (13) *ša ka-ša-ar wu-ú-ur-ti be-lí-ne* (14) *ù i-ša-ri-iš a-pa-li-ni* (15) *1ši-im-ru ma-ha-ar LUGAL* (16) *iš-ta-na-ak-ka-an*.

<sup>9</sup> Cf. N. ZIEGLER, *Florilegium marianum IV. Le Harem de Zimrî-Lîm. La population féminine des palais d'après les archives royales de Mari*, Mémoires de NABU 5, Paris 1999, p. 96, § 3.9.1.

<sup>10</sup> Inédit M.14420 : (8') *a-bu-ut a-wa-ti-i[a]* (9') *ša-ba-at-[ma]* (10') *i-na ÈŠ.NUN.NA<sup>ki</sup>* (T.11') *u<sub>4</sub>-mu-ia la i-re-[qú-ú]*.

ment recevoir rapidement une lettre du monarque lui demandant de rentrer : le secrétaire de Zimri-Lim était sûrement le mieux placé pour suggérer au roi l'envoi d'un tel ordre.

Un dernier épisode se situe à nouveau à Alep. Le roi yaminite Dadi-hadun écrivit à la reine de Mari Šibtu pour lui raconter comment il avait pu calmer le roi Hammu-rabi d'Alep, en colère contre sa sœur<sup>11</sup> :

« <sup>4-7</sup>J'ai exposé devant Hammu-rabi le détail de ce que tu m'as écrit et j'ai apaisé son cœur. <sup>8-9</sup>Autre chose : voici comment j'ai exposé le problème : <sup>10-11</sup>Par Addu, seigneur d'Alep, et par le dieu de ton père ! <sup>12-15</sup>L'an dernier, Hammu-dadum en s'installant, m'a dit : <sup>16-18</sup>Mon seigneur Hammu-rabi a écrit que Šibtu n'avait cure de lui. <sup>19-23</sup>Mon cœur s'est alors grandement mis en colère. Par cela, il était évident qu'on l'avait calomniée auprès de toi et qu'on avait suscité ta colère. <sup>24-27</sup>Hammu-rabi a dit : "Voilà qui est vrai : on l'a calomniée auprès de moi et j'ai été très fâché contre elle." <sup>28-33</sup>Maintenant, je viens d'apaiser son cœur. Il n'y a plus de grief ! Tout comme moi, j'ai pris ta défense, puisse Šamaš prendre la défense de mes affaires ! »

La notation finale est très intéressante, puisqu'elle met en parallèle le monde des humains et celui des dieux : Dadi-hadun ne demande pas à Šibtu de lui rendre la pareille, en intervenant en sa faveur auprès de son époux Zimri-Lim. Il déclare espérer que sa bonne action à l'égard de Šibtu lui vaudra la protection du dieu-Soleil Šamaš, qui était le dieu de la justice. Ce désintéressement affiché trouve un écho dans le célèbre « Hymne à Šamaš », qui déclare à propos du juge intègre<sup>12</sup> :

« Quant à celui qui refuse un présent mais prend la défense du faible (*šābitu abbūti enše*),  
cela plaît à Šamaš, et il prolongera sa vie. »

Les rapports de Dadi-hadun avec Zimri-Lim ayant connu des hauts et des bas, il est probable qu'il espérait bien qu'en cas de besoin la reine Šibtu interviendrait en sa faveur...

<sup>11</sup> FM 7 2 (= ARM 10 156 = LAPO 18 1134) : (4) *te<sub>4</sub>-ma-am ga-am-ra-[am]* (5) *ša ta-aš-pu-ri-im [ma-ha-a]r* (6) *ha-am-mu-ra-bi aš-[ku-u]n-ma li-ib-ba-šu* (7) *ú-t[e-eh]* (8) *ša-ni-tam te<sub>4</sub>-ma-am ki-[a-am aš-ku-un-šum]* (9) *um-ma a-na-ku-[ma]* (10) *aš-šum* <sup>d</sup>ŠKUR *be-el ha-l[a-ab<sup>ki</sup>]* (11) *ù DINGIR-lim ša a-bi-ka* (12) *ša-da-ag-de-em-[ma]* (13) *ha-am-mu-da-d[u-um]* (T.14) *ki-a-am it-ta-aš-ba-a[m]* (15) *um-m[a] š[u-ú]-m[a]* (R.16) *[be-lí] ha<sup>1</sup>-a[m-mu-ra-bi]* (17) *[iš-p]u-ur-ma ki-ma* <sup>r<sup>minus</sup></sup> *[šī-ib-tu]* (18) *da-'a<sub>4</sub>-as-sú ú-ul i-[ša-lu]* (19) *ù li-ib-bi ma-di-iš* (20) *iz-zi-iq i-na an-né-tim* (21) *pí-qa-at ka-ar-ší-[ša]* (22) *i-ku-lu-ni-kum-[ma]* (23) *li-ib-ba-ka ú-ša-a[z-zi-qú]* (24) *um-ma ha-am-mu-ra-bi-m[a]* (25) *ki-na-at an-ni-tum* (26) *ka-ar-ší-ša i-ku-lu-nim-ma* (27) *ú-ša-al-li-im-ši* (28) *i-na-ana li-ib-ba-šu* (29) *ut-te-eh mi-im-ma hi < -t̄i > -tu-um* (T.30) *ú-ul i-ba-aš-ši ki-ma a-na-ku* (31) *a-bu-ut-ki aš-ba-tu* (32) <sup>d</sup>UTU *a-bu-ut a-wa-ti-ia* (33) *li-iš-ba-at*. Noter que l. 8 *ša-ni-tam*, que j'ai traduit comme d'habitude par « autre chose », introduit en fait un développement de ce qui précède.

<sup>12</sup> W. G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960, p. 132 ; p. 99 : *la ma-hir ta-'i-ti ša-bi-tú a-bu-ti en-še* (100) *ta-a-bi e-li* <sup>d</sup>UTU TIL.A *ut-tar*.

### 1.2. Dans le monde divin

La religion mésopotamienne est fortement marquée par l'anthropomorphisme : les relations entre les divinités au sein du panthéon étaient alors conçues sur le modèle de la vie dans les palais<sup>13</sup>. Un dieu avait non seulement une épouse et des enfants, mais aussi des ministres et toutes sortes de serviteurs : chacun des membres de cet entourage pouvait intervenir auprès du dieu en faveur d'un homme qui l'en priait. Le vocabulaire employé dans un tel cas est exactement le même que celui qu'on vient d'étudier, comme dans cette prière du roi Nabonide<sup>14</sup> :

« Que Nusku, le ministre (*šukkallum*) auguste, écoute mes prières et intervienne pour moi (*lišbat abbûtu*). »

La formulation reste implicite, mais on sait que Nusku était le ministre du dieu Enlil : l'intervention de Nusku auprès d'Enlil était donc conçue exactement de la même manière que celle du ministre Šimrum auprès du roi d'Alep Yarim-Lim dans l'exemple qu'on a déjà examiné.

### 1.3. Conclusion

Cette approche sémantique, limitée à l'expression *abbûtam šabâtum*, nous a permis de constater que le monde divin était conçu comme un miroir des réalités humaines, et que l'intercession y jouait un rôle important.

## 2. AUX PORTES DES PALAIS ET DES TEMPLES

Je voudrais maintenant m'intéresser aux êtres qui accueillait les visiteurs à la porte des palais comme à celle des temples, et jouaient un rôle d'intermédiaires. On verra que le mécanisme d'intercession est curieusement documenté avec plus de détails dans le monde divin que dans celui des humains.

### 2.1. La notion de divinité protectrice (*lamassum*)

Il faut d'abord préciser une notion complexe : celle de *lamassum*<sup>15</sup>. On conçoit le plus souvent les *lamassum* comme des sortes de divinités inférieures. Dans l'iconographie, ces divinités protectrices figurent dans des scènes d'intercession, représentées les mains levées et coiffées d'une tiare à une

<sup>13</sup> Voir les considérations très intéressantes de W. SALLABERGER, « Pantheon. A. I. In Mesopotamien », in *RIA* 10, 2003-5, p. 294-308 ; p. 305-307.

<sup>14</sup> Inscription de Nabonide n° 1, S. LANGDON, *Die neubabylonischen Königsinschriften*, VAB 4, Leipzig 1912, p. 224 : (II.42) <sup>6</sup>NUSKU SUKKAL *ši-i-ri su-pi-e-a li-iš-me-e-ma* (43) *liš-ba-at a-bu-tu*.

<sup>15</sup> Une utile synthèse est due à D. FOXVOG, W. HEIMPEL et A. KILMER, « Lamma/Lamassu A.I. Mesopotamien. Philologisch », in *RIA* 6, 1980-83, p. 446-453. On a cherché ici à la compléter et à préciser certains aspects de la question.



paire de cornes<sup>16</sup>. De fait, une prophétie de la déesse Ištar-Kititum, retrouvée dans son temple à Nerebtum, s'achève par cette promesse et cette demande adressées au roi Ibal-pi-El II d'Ešnunna<sup>17</sup> :

« 22-25Moi, Kititum, je renforcerai les fondations de ton trône. J'ai installé pour toi une *lamassum* gardienne (*lamassam nâširtam*) : 26que ton attention (lit. ton oreille) soit (dirigée) vers moi. »

Rien dans ce texte n'indique cependant que *lamassum* désigne une entité divine<sup>18</sup>. De même dans une prophétie retrouvée à Uruk, on trouve cette notation<sup>19</sup> :

« Le pasteur fiable, dont le nom est bon (et) la *lamassum* constante, vient d'entrer dans l'Eanna. »

Le parallèle entre *šumum* « nom, réputation » et *lamassum* est intéressant, car on a ici l'impression que le terme *lamassum* désigne une sorte de qualité de la personne. Des notations voisines se retrouvent dans des textes de la pratique, comme dans cette adresse de lettre<sup>20</sup> :

« Dis à mon père à qui son dieu créateur a donné une *lamassum* éternelle : ainsi (parle) Zababa-našir. »

À la fin de l'époque paléo-babylonienne, une religieuse-*nadītum* commença une lettre à son père de cette manière<sup>21</sup> :

« 1-3Dis à mon père, que mon Seigneur et ma Dame (= les dieux Šamaš et Aya) font vivre : ainsi (parle) Lamassani, celle qui prie pour toi (*kâribtaka*). 4-5Que mon Seigneur et ma Dame te fassent vivre, toi mon père, pour toujours ! 6-10Que mon Seigneur et ma Dame donnent pour toujours à toi, mon père, vie, contentement, une *lamassum* prompte à obtenir un accord<sup>22</sup> dans

<sup>16</sup> J. M. ASHER-GREVE et J. G. WESTENHOLZ, *Goddesses in Context. On Divine Powers, Roles, Relationships and Gender in Mesopotamian Textual and Visual Sources*, OBO 259, Fribourg/Göttingen, 2013, p. 191-199.

<sup>17</sup> FLP 1674 : (22) *iš-dī* <sup>84</sup>GU.ZA-ka (23) *a-na-ku* <sup>d</sup>ki-ti-tum (TL.24) *ú-da-na-an la-ma-<sup>1</sup>sa<sup>1</sup>-[am]* (25) *na<sup>1</sup>-šī-ir-tam aš-ta-ak-na-ak-<sup>1</sup>kum<sup>1</sup>* (26) *[ú]-zu-un-ka li-ib-ba-šī-a-am*. M. DEJONG ELLIS, « The Goddess Kititum Speaks to King Ibalpiel: Oracle Texts from Ishchali », *MARI* 5, 1987, p. 235-266 ; p. 258-259.

<sup>18</sup> Le terme de *lamassum* est constamment accordé au féminin, ce que j'ai donc respecté dans mes traductions.

<sup>19</sup> W 19900, 1 : (1) *re-e-ú ki-nu šum-šu dam-qum* (2) *la-ma-sà-šu da-ri-tum* (3) *a-na bi-tim É.AN.NA i-te-ru-ub*. Pour cette prophétie, voir en dernier lieu D. CHARPIN, « Uruk à l'époque paléo-babylonienne », in *CDOG* 8 (avec bibliographie).

<sup>20</sup> AbB 14 91 : (1) *a-na a-bi-ia ša DINGIR-šu ba-ni-šu* (2) *la-ma-sà-am da-ri-tam id-di-nu-šum* (3) *qī-bī-ma* (4) *um-ma* <sup>d</sup>ZA.BA<sub>4</sub>.BA<sub>4</sub>-na-ši-ir-ma.

<sup>21</sup> AbB 1 61 : (1) *[a-na a-b]i-ia ša be-lí ù be-el-ti ú-ba-a[l-l]a-[t]ú* (2) *[qī]-bī-ma* (3) *[um]-ma la-ma-sà-ni ka-ri-ib-ta-ka-ma* (4) *be-lí ù be-el-ti da-ri-iš u<sub>4</sub>-mi a-bi ka-ta* (5) *li-ba-al-li-tú* (6) *[b]a-la-ṭa-am tū-ub li-ib-bi-im* (7) *[l]a-ma-as-sí qá-bé-e ù ma-ga-ri-im* (8) *i-na É.GAL su-mu-la-DINGIR* (9) *be-lí ù be-el-ti a-na da-ri-a-tim* (10) *a-na a-bi-ia ka-ta li-iš-ru-ku* (11) *ik-ri-ib ak-ta-na-ar-ra-bu* (12) *ma-har be-lí-ia ù be-el-ti-ia* (13) *a-[n]a a-bi-ia ka-ta li-ib-ba-šū-ú*.

<sup>22</sup> Selon l'excellente traduction du CAD : « quick to obtain favor (for you) » (CAD L, p. 61b). Le mot à mot est de « parole et accord » (*lamassi qabê u magârim*).

le palais de Sumu-la-El.<sup>11-13</sup> Que la prière (*ikribum*) que je ne cesse de faire soit par devant mon Seigneur et ma Dame pour toi, mon père. »

Ce texte appelle plusieurs remarques. L'indication « *lamassum* de "parole et accord" » montre qu'il s'agit ici d'un être qui intercédiera pour le père de la religieuse auprès du roi<sup>23</sup>. La bonne formulation de la requête entraînera une réponse positive. L'intercession est le fait d'une religieuse-*nadītum* auprès du dieu auquel elle est vouée, sans doute Šamaš, et de sa parèdre, Aya<sup>24</sup>. Le nom même de la religieuse mérite d'être relevé : Lamasani signifie « notre *lamassum* ». La jeune fille que l'on vouait à une divinité devenait la *lamassum* de toute la famille.

On pourrait donc avoir l'impression que le terme *lamassum* décrit une sorte de « génie protecteur ». On voit qu'il peut s'agir d'un homme qui sert d'intermédiaire dans un palais, ou d'une religieuse qui prie pour sa famille. Cependant, les grands dieux pouvaient être eux-mêmes les divinités protectrices (*lamassum*) d'une personne. On trouve ainsi dans une lettre, après l'indication qu'il faut mettre les troupeaux de moutons à l'abri de l'ennemi dans la région du Yahrurum šaplum<sup>25</sup> :

« Qu'ils y restent une année ! Que Marduk, ton *lamassum*, les garde en bon état ! »

On considérait en particulier que les rois avaient le dieu de leur capitale comme *lamassum*. À l'époque de Rim-Sin de Larsa, on connaît deux hauts fonctionnaires qui portent des noms typiques de l'onomastique aulique<sup>26</sup> : Šamaš-Rim-Sin-lamassašu et Nergal-Rim-Sin-lamassašu, à comprendre comme « Rim-Sin : Šamaš/Nergal est sa divinité protectrice ». Parfois, ces noms étaient abrégés par l'omission du nom du roi, par exemple en Nergal-lamassašu<sup>27</sup>. Ce cas permet de voir qu'un individu peut avoir plusieurs divinités protectrices (*lamassum*). Comme l'a fait remarquer M. Stol, le choix des noms divins ne doit en l'occurrence rien au hasard : Šamaš était en effet le dieu principal de Larsa, capitale du royaume et Nergal celui de Maškan-šapir, sorte de capitale-bis. Autre exemple : le ministre-SUKKAL du roi de Babylone Abi-ešuh s'appelait de manière significative Marduk-

<sup>23</sup> Pour la mention du « palais de Sumu-la-El », voir ma note sur « Les deux palais de Babylone », *NABU*, 1991, n. 59.

<sup>24</sup> S'il s'agit d'une *nadītum* vouée à Šamaš (la lettre provient vraisemblablement de Sippar). L'expression « Mon Seigneur et ma Dame » renvoie à Marduk et Zarpanitum si l'on a affaire à une *nadītum* de Marduk ; voir L. BARBERON, *Archibab 1. Les religieuses et le culte de Marduk dans le royaume de Babylone*, Mémoires de NABU 14, Paris 2012, p. 14-15.

<sup>25</sup> AbB 1 7 : (23) MU 1.KAM šī-na li-zi-z[a]-ma (24) <sup>d</sup>AMAR.UTU la-ma-sà-k[a] (25) li-ša-al-li-im-šī-na-ti. On pourrait aussi traduire : « Que Marduk les fasse garder en bon état par ton *lamassum* », mais cf. *infra* n. 27.

<sup>26</sup> Cf. M. STOL, « Old Babylonian Personal Names », *SEL* 8, 1991, p. 191-212 ; spéc. p. 209.

<sup>27</sup> Les lettres adressées à (Rim-Sin-)Nergal-lamassašu ont été publiées par N. VELDHUIS, « Old Babylonian Documents in the Hearst Museum of Anthropology, Berkeley », *RA* 102, 2008, p. 49-70 (n<sup>os</sup> 1-5).

lamassašu<sup>28</sup> ; son nom complet était sûrement Marduk–(Abi-ešuh–) lamassašu. Du coup, il faut réinterpréter le nom d'un proche du roi Himdiya dans le royaume d'Andarig. R. Whiting avait proposé une lecture <sup>d</sup>UTU.DINGIR.KAL.GA et compris le nom comme signifiant Šamaš-ilumdannum (donc « Šamaš est un dieu fort »), ce qui est sans parallèle<sup>29</sup>. Il faut en fait lire : <sup>d</sup>UTU.<sup>d</sup>LAMA.BI = Šamaš-lamassašu « Šamaš est sa divinité protectrice », le possessif -šu renvoyant implicitement au roi Himdiya<sup>30</sup>.

On voit donc l'élasticité du concept de *lamassum* : le terme pouvait s'appliquer à un humain comme à une divinité, et parmi les divinités aussi bien aux « grands dieux » qu'à des divinités secondaires.

## 2.2. Les dieux-portiers

Parmi les divinités que nous considérons comme « secondaires » et qui sont qualifiées de *lamassum*, on trouve notamment des dieux installés aux portes des temples et qui servaient d'intermédiaires entre les visiteurs venus de l'extérieur et les divinités, installées au cœur du sanctuaire. Dans l'épilogue du Code de Hammu-rabi figure ce passage très significatif<sup>31</sup> :

« Que le *šêdum* et la *lamassum*, les dieux de l'entrée de l'Esagil (*ilû êribût Esagil*), ainsi que les (murs de) briques de l'Esagil rendent bonne ma réputation (*igerrê ... lidammîqû*) chaque jour auprès de mon Seigneur Marduk et ma Dame Zarpanitum. »

On traduit en général *ilû êribût Esagil* par « les dieux qui entrent dans l'Esagil » : il s'agit plus précisément des divinités gardiennes de l'entrée, qui accueillent le visiteur, puis entrent dans le temple pour transmettre sa prière aux dieux résidant à l'intérieur. L'expression *igerrê dummuqum* ici employée est cruciale pour comprendre le rôle de ces gardiens. Il s'agit de

<sup>28</sup> K. VAN LERBERGHE et G. VOET, « Kassite Mercenaries at Abiešuh's Fortress », in A. KLEINERMAN et J. M. SASSON (éds.), *Why Should Someone Who Knows Something Conceal It ? Cuneiform Studies in Honor of David I. Owen on His 70th Birthday*, Bethesda 2010, p. 181-186, n<sup>os</sup> 2:8 ; 3:9 et 4:13.

<sup>29</sup> R. M. WHITING, « The Tell Leilan Tablets : A Preliminary Report », *AJA* 94, 1990, p. 568-579 ; p. 576 ; copie dans D. PARAYRE, « Notes sur la glyptique de Tell Leilan à l'époque paléo-babylonienne », in D. CHARPIN et F. JOANNES (éds.), *Marchands, diplomates et empereurs. Études sur la civilisation mésopotamienne offertes à Paul Garelli*, Paris 1991, p. 389-396 ; p. 394.

<sup>30</sup> Au passage, cela confirme que Šamaš est la divinité principale d'Andarig. Cf. D. CHARPIN, « Une ville d'Apum au sud du Djebel Sindjar », in N. ZIEGLER et E. CANKIK-KIRSCHBAUM (éds.), *Entre les fleuves II. D'Aššur à Mari et au-delà*, BBVO 24, Gladbeck 2014, p. 65-76 ; p. 70.

<sup>31</sup> Stèle du Code de Hammu-rabi R.XXV : (48) *še-du-um la-ma-súm* (49) DINGIR.DINGIR *e-ri-bu-ut* (50) É.SAG.ÍL (51) SIG<sub>4</sub> É.SAG.ÍL (52) *i-ge-er-re-e* (53) *u<sub>4</sub>-mi-ša-am* (54) *i-na ma-har* (55) <sup>d</sup>AMAR.UTU *be-lí-ia* (56) <sup>d</sup>zar-pa-ni-tum (57) *be-el-ti-ia* (58) *li-dam-mi-quí*. La traduction de M. Roth ne me paraît pas très satisfaisante : « May the protective spirits, the gods who enter the Esagil temple, and the very brickwork of the Esagil temple, make my daily portents auspicious before the gods Marduk, my lord, and Zarpanitu, my lady » (M. ROTH, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Writings from the Ancient World 6, Atlanta 1995, p. 135).

présenter la requête de quelqu'un auprès d'un dieu ou d'un roi de façon favorable, en sorte que la réponse soit positive. Le mot *igerrûm* a donc un double sens. Il désigne d'abord la « réputation » d'une personne : celui qui intercède en sa faveur doit « rendre bonne » (*dummuqum*) cette réputation. Dans un deuxième temps, *igerrûm* désigne aussi l'« oracle » prononcé par une divinité, suite à la requête de celui qui intercède en faveur d'une personne. Ce sont des hymnes en sumérien qui permettent de comprendre en détail le processus.

On peut d'abord citer un hymne adressé au roi de Babylone Samsu-iluna, lorsqu'il visita le temple du dieu Enki dans l'extrémité méridionale de son royaume, à Eridu<sup>32</sup> :

« Que le dieu-qui-se-tient, la bonne divinité protectrice, soit celui qui intercède favorablement en ta faveur dans le sanctuaire de l'Abzu, pour toujours ! »

On sait que l'E-abzu est l'un des noms que portait le temple principal d'Eridu. On aurait donc ici affaire à une visite de Samsu-iluna à Enki et à sa cour divine dans son temple d'Eridu ; la mention du dingir-gub-ba, littéralement « dieu-qui-se-tient », sorte d'huissier à la porte du temple qui annonce aux divinités dans leur cella l'arrivée d'un visiteur, se retrouve dans un autre hymne, qui concerne cette fois le roi de Larsa Rim-Sin dans la ville d'Ur<sup>33</sup> :

« Rim-Sin, nommé par An et Enlil,  
 quand tu entres par la grand-porte sublime, la grand-porte d'Ur,  
 que le bon Udug, que le pacifique Lama,  
 portiers de la grand-porte sublime,  
 s'illuminent (de joie) à ta vue !  
 À ta prière qu'à Nanna et Ningal  
 ils ont fait parvenir,  
 puissent-ils t'apporter une réponse (i<sub>5</sub>-gar) de vie et de paix !  
 Qu'ils fassent sortir pour toi de l'intérieur de l'Ekišnugal  
 une bonne [parole<sup>2</sup>] qui réjouit, un mot de bienvenue !  
 Que les dieux de vie de la grand-porte sublime  
 t'ouvrent les vantaux !  
 Que les dieux protecteurs, gardiens de la grand-porte sublime,  
 se réjouissent à ta vue!  
 Puissent leurs traits s'illuminer pour toi ! »

Le texte s'achève ainsi (l. 40-48) :

<sup>32</sup> TCL 16 43 : (38') dingir-gub-ba <sup>4</sup>lama-s[a<sub>6</sub>-g]a lú-i<sub>5</sub>-gar-sa<sub>6</sub>-ga-zu hé-a èš-e-abzu-a u<sub>4</sub>-da-ri-šè. Cf. D. CHARPIN, *Le Clergé d'Ur au siècle d'Hammurabi (XIX<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles av. J.-C.)*, HEO 22, Genève/Paris 1986, p. 279. Le sumérien i<sub>5</sub>-gar-sa<sub>6</sub> est l'équivalent de l'akkadien *igerrê dummuqum*.

<sup>33</sup> UET 6/1 103 : 6-20 ; cf. *Le Clergé d'Ur*, p. 282-283. Le texte a été réédité par N. M. BRISCH, *Tradition and the Poetics of Innovation: Sumerian Court Literature of the Larsa Dynasty (c. 2003-1763 BCE)*, AOAT 339, Münster 2007, p. 204-209 Appendix 9 « Rim-Sin D ».

« Que les dieux-qui-se-tiennent à la grand-porte,  
 (et) les dieux-qui-entrent favorables<sup>34</sup>,  
 à ta droite et à ta gauche, en vue d'une vie  
 d'éternité, s'avancent avec toi !  
 Ta prière à Nanna et Ningal,  
 puissent-ils l'amener dans (le temple) !  
 Un oracle favorable (giskim sa<sub>6</sub>-ga), qui soit sans limitation de temps à ton  
 côté,  
 ce qu'il peut y avoir de meilleur pour toi, puissent-ils te le procurer !  
 Ô Rim-Sin, mon roi ! »

La scène se passe à l'entrée de l'Ekišnugal, le temple du dieu-Lune à Ur<sup>35</sup>. De part et d'autre de la porte se tenaient des gardiens divinisés, qui sont désignés dans le texte de plusieurs façons. A la l. 8, il est question du « bon Udug (= akk. *šêdum*) » et du « pacifique Lama (= akk. *lamassum*) » ; plus bas, on parle des « dieux de vie » et des « dieux de paix » (ll. 16 et 18). Enfin, les ll. 40 et 41 mentionnent les « dieux-qui-se-tiennent (dingir-gub-ba) à la grand-porte » et les « dieux-qui-entrent (dingir-ku<sub>4</sub>-ra) »<sup>36</sup>. Ces deux dernières appellations semblent renvoyer aux quatre divinités précédemment mentionnées par leurs noms (ll. 36-39) : les plus significatifs sont <sup>d</sup>n<sub>1</sub>-erim-šu-tab-bi « Celui qui émousse la méchanceté » et <sup>d</sup>du<sub>11</sub>-ga-ab-šu-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub> « Parle : il répétera (cela devant le dieu) »<sup>37</sup>. Il faut donc imaginer deux paires de statues flanquées de part et d'autre du passage (cf. l. 42 « à ta droite et à ta gauche »). Si leur forme est inconnue, leur fonction en revanche est claire<sup>38</sup>. Comme leurs noms mêmes l'indiquent, une première paire, celle des « dieux-qui-se-tiennent », doit empêcher les forces hostiles d'entrer et signaler aux divinités principales l'arrivée de visiteurs ; la paire des « dieux-qui-entrent » (dingir-ku<sub>4</sub>-ra) était chargée de transmettre aux dieux le message du visiteur et de revenir avec leur réponse (i<sub>5</sub>-gar).

Je m'en tiens ici aux témoignages paléo-babyloniens, mais on en possède de plus tardifs dans des textes littéraires comme le *Ludlul bēl nēmeqi*<sup>39</sup>.

<sup>34</sup> N. Brisch a traduit les ll. 40-41 : « When the guardian deities of the magnificent city-gate/Greet the entering gods », ce qui me semble un contresens.

<sup>35</sup> En dépit des réserves de N. Brisch (p. 208 *ad* l. 7), je maintiens l'interprétation que j'ai donnée jadis : l'affaire ne se passe pas à la porte de la ville, mais à celle du sanctuaire Ekišnugal (cf. l. 11, 14 et 40-48 !).

<sup>36</sup> N. Brisch a commenté : « I wonder if dingir ku<sub>4</sub>-ra here refers to Rīm-Sîn himself, the god who enters the city », quoiqu'elle ait plus haut traduit par un pluriel (« the entering gods »). Vu le dossier ici réuni (et déjà dans *Le Clergé d'Ur*), cette hypothèse doit être abandonnée.

<sup>37</sup> Selon A. FALKENSTEIN : « Gott : Sprich ! Er wiederholt es (vor der Hauptgottheit) », *BiOr* 22, p. 283b. <sup>d</sup>du<sub>11</sub>-ga-ab-šu-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub> est également connu comme dingir-gub-ba de l'Ebabbar (cf. C. J. GADD, *Iraq* 22, 1960, p. 164-165).

<sup>38</sup> Je vais ici un peu plus loin que je ne l'avais fait dans *Le Clergé d'Ur* dans la distinction entre dingir-gub-ba et dingir-ku<sub>4</sub>-ra.

<sup>39</sup> A. ANNUS et A. LENZI, *Ludlul bēl nēmeqi. The Standard Babylonian Poem of the Righteous Sufferer*, SAACT 7, Helsinki 2010, notamment p. 28 et p. 43 (iv 56).

### 2.3. L'intercession dans les palais

Le recours à des intermédiaires lorsqu'on ne pouvait directement accéder aux détenteurs du pouvoir se faisait de la même manière dans le monde des humains, et le vocabulaire employé était identique. Ainsi, la princesse Inib-šarri écrivait-elle à Šunuhra-Halu<sup>40</sup> :

« Intercède favorablement pour moi (lit. rends bons mes *igerrû*) auprès du roi : est-ce que je ne vis pas dans un pays étranger ? »

Vivant loin de Mari, la princesse avait besoin de quelqu'un qui la représente devant le roi. Šunuhra-Halu, secrétaire du roi, devait donc jouer entre Inib-šarri et Zimri-Lim le même rôle d'intermédiaire que les dieux gardiens de l'Ekišnugal entre le roi Rim-Sin d'une part, et le couple divin Nanna/Ningal de l'autre. On voit donc comment l'étiquette qui régissait l'accès au roi dans le palais était transposée dans le domaine du temple.

Un tel cas n'a rien d'unique<sup>41</sup>. On peut encore citer cette lettre du prince yaminite Šura-Hammu à Habdu-Malik, « premier ministre » du roi de Mari Zimri-Lim<sup>42</sup> :

« Que se taisent celui qui me calomnie et celui qui dit du mal de moi devant mon père : intercède en ma faveur (lit. rends bon mes *igerrû*). »

Un double mouvement – négatif et positif – est ici décrit pour que la réputation de Šura-Hammu auprès de Zimri-Lim soit améliorée : non seulement les calomnies et les médisances doivent cesser, mais Habdu-Malik doit aussi dire du bien de lui. On trouve le même mouvement, en sens inverse, dans une malédiction du Code de Hammu-rabi. Le roi de Babylone demande que le roi futur qui ne respecterait pas son œuvre soit puni<sup>43</sup> :

« Que Ninlil, la grande mère, dont la parole a du poids dans l'Ekur, la dame qui intercède pour moi (*mudammiqat igerrêya*), (...) rende mauvais son cas (*awassu tilemmin*) par devant Enlil. »

On voit bien le chiasme entre l'action favorable envers Hammu-rabi (*igerrê dummuqum*), dont Ninlil doit dire du bien dans l'Ekur, temple de son époux Enlil, et l'action négative envers son adversaire, dont elle doit présenter le cas à son époux sous un jour défavorable (*awâtam lummunum*).

De manière significative, on retrouve exactement la même expression (*igerrê dummuqum*) dans une lettre de la princesse Erišti-Aya. Celle-ci avait

<sup>40</sup> ARM 10 78 : (9) *ù i-ge-er-re-e°* (10) IGI LUGAL *du-um-mi-iq* (T.11) *ú-ul i-n[a m]a-tim* (12) *ša-ni-tim wa-aš-ba-ku*.

<sup>41</sup> Les exemples qui suivent ont été réunis par J.-M. Durand dans ARM 26/1, p. 385 dans sa discussion du terme *igerrû*.

<sup>42</sup> Inédit A.730 : (23) ... *a-ki-il* (24) *kar-šī-ia* *ù qa-bi* (25) *la dam-qa-ti-ia ma-ha-ar a-bi-i[a]* (26) *[i]i-qi-lu-ma i-gi-re-e* (27) *du-um-mi-iq*. Citation par J.-M. DURAND, ARM 26/1, p. 385, n. 43 (je considère *[i]i-qi-lu-ma* comme l'optatif I de *qiālum*).

<sup>43</sup> Stèle du Code de Hammu-rabi R.XXVI : (81) <sup>d</sup>NIN.LÍL (82) AMA *ra-bi-tum* (83) *ša qi-bi-sà* (84) *i-na É.KUR kab-ta-at* (85) NIN *mu-dam-mi-qa-at* (86) *i-ge-er-re-ia* (...) (89) *i-na ma-har* <sup>d</sup>EN.LÍL (90) *a-wa-sú li-le-mi-in*.

été consacrée au dieu Šamaš comme religieuse-*nadītum* dans le cloître de Sippar. Elle écrivit à son père, le roi de Mari<sup>44</sup> :

« Ne suis-je pas ton emblème-*šurīnum* priant (*kârībum*), qui intercède pour toi (lit. rend bon tes *igerrû*) dans l'Ebabbar (= le temple de Šamaš) ? »

Après avoir vu un cas d'intercession d'un humain auprès d'un roi, puis d'une déesse auprès d'un dieu, on a ici un cas « mixte » : un humain intercédant auprès d'une divinité.

### 3. LES ÉPOUSES QUI INTERCÈDENT AUPRÈS DE LEUR MARI

Je voudrais pour terminer faire intervenir dans l'analyse de l'intercession un facteur supplémentaire, celui du genre ; non pour céder à une mode qui – comme toutes les modes – sera bientôt dépassée. Mais parce qu'en l'occurrence, la prise en considération de la différence entre hommes et femmes est signifiante.

#### 3.1. Des déesses intercèdent auprès de leur époux

Un individu nommé Ninurta-qarrad a écrit une lettre-prière à la déesse Ninmug, dans laquelle il lui demande d'intercéder en sa faveur auprès de son époux, le dieu Išum<sup>45</sup> :

« Dis à ma Dame Nin-mug : ainsi (parle) Ninurta-qarrad, ton serviteur. Išum écoute ce que tu dis : intercède pour moi concernant cette faute que j'ai commise. Quand tu auras intercédé pour moi, j'apporterai joyeusement (lit. avec un visage lumineux) un sacrifice à Išum et pour toi j'apporterai un mouton. Quand je ferai des louanges par devant Išum, je prononcerai aussi tes louanges ! »

Il est intéressant de voir que le vocabulaire employé dans cette lettre est de type juridique : ce que j'ai traduit par « intercéder » (*qatâtî leqûm*) signifie exactement « se porter garant de quelqu'un auprès d'un créancier ou d'une autorité »<sup>46</sup>. On voit donc ici que l'intermédiaire auquel le pécheur a recours est en l'occurrence l'épouse du dieu dont il espère le par-

<sup>44</sup> ARM 10 38 = LAPO 18 1195 : (9) *a-na-ku ú-ul šu-ri-in-ka-a* (10) *ka-ri-bu-um ša i-na É.BABBAR-ri/-im* (11) *i-gi-ri-ka ú-da-ma-ḡú*.

<sup>45</sup> AbB 13 164 : (1) *a-n[a] be-el-ti-ia* <sup>d</sup>NIN[N].MU[G] (2) *qf-bí-ma* (3) *um-ma* <sup>d</sup>NIN.URTA-*qar-ra-ad wa-ra-ad-ki-ma* (4) *qá-ba-ki* <sup>q</sup>i-šum *i-še-mi* (5) *a-na an-ni-tim hi-ti-tim* (6) *ša ub-l[a]m qá-ta-ti-ia* (7) *it-ti* <sup>q</sup>i-šum *li-qé-a* (8) *i-nu-ú-ma qá-ta-t[i-i]a* (9) *te-el-te-qé* (10) *i-na pa-ni-in na-am-ru-tim* (11) *a-na* <sup>q</sup>i-šum *ni-qf-a-am* (12) *ub-ba-la-am* (13) *ù a-na ka-ši-im* (14) UDU.NÍTA *ub-ba-la-[a]m* (15) *i-nu-ú-ma da-li-li* (16) *a-[n]a [m]a-[h]ar* <sup>q</sup>i-šum (17) *a-da-la-lu* (18) *ù da<sup>l</sup>-li-li-ki* (19) *lu-ud-lu-ul*. Voir l'édition commentée de A. LENZI, *Reading Akkadian Prayers and Hymns : An Introduction*, Atlanta 2011, p. 105-109.

<sup>46</sup> Voir H. NEUMANN, « Schuld und Sühne. Zu den religiös-weltanschaulichen Grundlagen und Implikationen altmesopotamischer Gesetzgebung und Rechtsprechung », in J. HENGSTL et U. SICK (éds.), *Recht gestern und heute. Festschrift zum 85. Geburtstag von Richard Haase*, Philippika 13, Wiesbaden 2006, p. 27-43.

don. On possède bien d'autres exemples, notamment avec l'expression *abbûtam šabâtum* analysée plus haut. Un texte hémérologique dit ainsi à propos de l'individu concerné<sup>47</sup> :

« La déesse Ningal interviendra pour lui (*abbussu iŝabbat*) auprès du dieu Sin. »

Il s'agit là d'une constante dans la religion mésopotamienne. S'adressant au dieu Nabu, le roi Assurbanipal évoque sa parèdre en ces termes<sup>48</sup> :

« Que Tašmetu, la grande Dame, ton épouse bien-aimée, qui intercède pour moi (*šābitat abbûtf*) auprès de toi, ne cesse de te demander (de protéger) ma vie [chaque jour] dans le lit bien préparé ! »

On relève également dans cette prière du roi Nabonide au dieu Šamaš<sup>49</sup> :

« Quand tu t'installes dans ta cella seigneuriale, la demeure de ta fonction de juge, que les dieux de ta ville et de ton temple apaisent tes soucis (lit. ton foie), que les grands dieux satisfassent ton cœur ! Puisse Aya, la grande épouse-*kallatum*, qui réside dans la chambre à coucher (*bît mayyali*), faire briller ton visage constamment, puisse-t-elle chaque jour te dire du bien de moi ! »

L'allusion au lit conjugal dans ces deux derniers textes est remarquable : implicitement, c'est en jouant avec l'appétit sexuel de leur époux que les déesses étaient censées influencer sur ses décisions... De manière significative, on ne connaît pas de cas où on demanderait à un dieu de servir d'intermédiaire auprès de son épouse, même lorsque c'est celle-ci qui détient le pouvoir, comme Gula à Isin.

<sup>47</sup> A. LIVINGSTONE, *Hemerologies of Assyrian and Babylonian Scholars*, CUSAS 25, Bethesda 2013, p. 112 ii : (38) ... <sup>d</sup>NIN.GAL (39) *ana* <sup>d</sup>30 *ab-bu-su ta-ša-ba-at*.

<sup>48</sup> Le texte figure sur des colophons de la bibliothèque d'Assurbanipal à Ninive : H. HUNGER, *Babylonische und assyrische Kolophone*, AOAT 2, Neukirchen-Vluyn 1968, p. 106 n° 338 : (21) [<sup>d</sup>tašme]tu DAM GAL-tú hi-ir-tú na-ram-ta-ka (22) *ša-bi-ta-at ab-bu-ut-ti* (23) *ina mah-ri-ka ina ma-a-a-al tak-né-e* (24) [<sup>d</sup>ūmišam] *la na-par-ka-a li-ter-riš-ka ba-lá-ti*.

<sup>49</sup> S. LANGDON, *VAB* 4, p. 259, n° 6 (restauration de l'Ebabbar à Sippar), avec correction d'après M. Nissinen, « Akkadian Rituals and Poetry of Divine Love », in *Melammu Symposia II*, Helsinki, 2001, p. 93-136 (p. 106) : (ii.17) *ina papāhi bēlūtika šubat dayyānūtika ina ašābika* (18) *ilāni ālika u bītika lišapšihū kabtatka* (19) *ilāni rabūti lib-baka liṭibbi* (19) *Aya kallati rabūti āšibat bît mayyali kayyānamma pānūka lišnammir ūmišam dami < q > tāya liqbīku*.

Voir également le texte bilingue cité par le CAD § p. 24b, où l'on demande à la déesse Aya : « Prends ma défense auprès de ton époux bien-aimé, l'héroïque Šamaš ! » (OECT 6 pl. 19 : ur-sag šul <sup>d</sup>utu-ra mu-ut-na ki-āg-zu ubi dib-ba-ta : *ana qarrādi eṭlu* <sup>d</sup>Šamaš *hā'iri narāmeki abbūtf šabtf-ma*).



### 3.2. Des épouses intercèdent auprès de leur mari

Les cas où on passe par la femme pour atteindre le mari (rois ou hauts responsables) ne sont pas aussi fréquents qu'on pourrait le croire. Je me limiterai à un seul exemple, qui nous provient une fois encore d'Alep<sup>50</sup>. Le roi d'Alep Yarim-Lim avait souhaité que son gendre, le roi de Mari Zimri-Lim, lui fasse présent d'une musicienne, nommée Duššuba ; peut-être l'avait-il remarquée lorsque Zimri-Lim lui rendit visite peu auparavant<sup>51</sup>. Or, comme l'a montré Nele Ziegler, les musiciennes n'étaient pas seulement appréciées pour leur art : elles devenaient dans certains cas des concubines<sup>52</sup>. Gašera, épouse de Yarim-Lim, ne voyait manifestement pas cela d'un bon œil et elle demanda à son gendre de ne pas donner suite à cette demande. Zimri-Lim lui avait répondu<sup>53</sup> : « Si je la donne à quelqu'un d'autre, alors Yarim-Lim ne se fâchera-t-il pas contre moi ? » La reine d'Alep ne fut donc pas convaincue qu'elle obtiendrait gain de cause. Le roi de Mari poursuivit sa lettre ainsi<sup>54</sup> :

« <sup>9-10</sup>Lorsque je suis arrivé à Mari, toi, tu avais envoyé sans discontinuer de nombreuses lettres. <sup>11</sup>Voilà que tu en as (encore) envoyé une à ta fille. <sup>12-14</sup>J'ai donc appris ce que tu avais écrit à ta fille Šibtu, qu'il fallait la refuser. <sup>14-16</sup>Je ne donnerai pas cette femme à Yarim-Lim ; je la donnerai à Aplahanda. <sup>17-19</sup>Calme-toi en ce qui concerne cette femme ; ne t'inquiète plus d'aucune façon à son propos ! »

On voit donc comment la reine d'Alep passa par l'intermédiaire de sa fille pour obtenir satisfaction : manifestement, Šibtu sut convaincre son époux.

### 3.3. Des femmes consacrées intercèdent auprès d'un dieu

Cela nous conduit à une nouvelle façon de comprendre l'intercession des femmes consacrées, décrites comme *kāribtum* etc. De nombreuses allusions

<sup>50</sup> ARM 10 139 = LAPO 18 1191.

<sup>51</sup> Pour la visite de Zimri-Lim dans le royaume d'Alep à la fin de l'année 9 de son règne, voir D. CHARPIN et N. ZIEGLER, *Florilegium marianum V. Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite: essai d'histoire politique*, Mémoires de NABU 6, Paris 2003, p. 214-216.

<sup>52</sup> N. ZIEGLER, *Florilegium marianum IV. Le Harem de Zimri-Lim. La population féminine des palais d'après les archives royales de Mari*, Mémoires de NABU 5, Paris 1999.

<sup>53</sup> ARM 10 139 = LAPO 18 1191 : (6) [a-n]a ša-ni-im a-na-ad-di-in ù šī-ir ia-ri-im-li-i[m]a (7) [a-na i]a-šī-im ú-ul i-na-az-zī-qa-a-[am]. J.-M. Durand avait traduit dans LAPO 18 : « Je la donnerai à quelqu'un d'autre. Cependant, n'est-ce pas contre moi que Yarim-Lim se fâchera ? » Ma traduction suit celle de G. DOSSIN et A. FINET dans ARM 10 : puisque l'allongement du a dans i-na-az-zī-qa-a-[am] indique que la l. 7 est une interro-négative, l'inaccompli de la l. 6 doit avoir valeur de conditionnel.

<sup>54</sup> ARM 10 139 = LAPO 18 1191 : (9) [i-nu-ma a-na m]a-ri<sup>ki</sup> ak-š[u-d]am (10) [at-ti ka]-ia-an-[m]a ta-aš-[ta-ap-pa-ri-im] (11) [a-nu-um-ma a-na] DUMU.MUNUS-ki ta-aš-[pu-ri-im] (12) [ù ša a-na<sup>munus</sup>]i-ib-tu ma-[a]r<sup>\*</sup>-[ti-ki] (13) [ša ka-le]-[e<sup>1</sup>ša ta-aš-[pu-ri-im] (T.14) [eš-me]-ma<sup>\*</sup> MUNUS ša-a-ti a-n[a ia-ri-im-li-im] (15) ú-ul a-na-ad-di-in-[ši-ma] (16) [a]-na ap-la-ha-an-da a-na-ad-[di-in-ši] (R.17) [aš]-šum MUNUS ša-a-ti li-[ib-bi-ki] (18) né-eh-hi-ma mi-im-m[a at-ti-ma] (19) aš-šum MUNUS ša-a-ti l[a] t[a-na-a'<sub>4</sub>-i-di].

montrent qu'elles étaient chargées de prier pour leur famille. Ainsi, la fille du roi d'Isin Lipit-Ištar, consacrée comme prêtresse-*entum* de Ningublaga à Ur, est-elle décrite comme « celle qui se tient dans le Gabura afin de prier pour lui »<sup>55</sup>. De même, Kunšim-matum, installée comme *ugbaltum* à Terqa, écrivit-elle à son frère Yasmah-Addu<sup>56</sup> : « Je suis celle qui prie (*kâribtum*) pour toi devant Dagan », et ajoutait plus loin<sup>57</sup> :

« Voici la constante prière que j'exprime devant Dagan : “Puisse Yasmah-Addu être en bonne santé. Quant à moi, que je bénéficie de sa protection !” »

Le même rôle d'intercesseur était tenu par Erišti-Aya, vouée à Šamaš comme religieuse-*nadîtum* à Sippar, qui se décrit également comme « celle qui prie » (*kâribtum*) pour le roi de Mari<sup>58</sup>. Elle précisait, comme on l'a déjà vu<sup>59</sup> : « Ne suis-je pas ton emblème priant (*šurînum kâribum*), qui intercède pour toi dans l'Ebabbar ? »

Cette intercession était explicitement souhaitée par les membres de la famille de la religieuse. Ainsi, le devin Haqba-Hammu demanda à sa belle-sœur Amat-Šamaš, *nadîtum* à Sippar<sup>60</sup> : « Prie pour moi devant ton seigneur (= Šamaš) ». Amat-Šamaš reprocha en revanche à sa sœur Itani, épouse de Haqba-Hammu, de ne pas lui avoir adressé une demande analogue<sup>61</sup> : « Tu ne m'as pas dit : “Approche-toi de ta maîtresse (= Aya) et prie pour moi ” ». Autrement dit, cette *nadîtum* avait le sentiment que son rôle, consistant à intercéder pour les membres de sa famille, n'était pas pris au sérieux par sa sœur.

Pour remplir cette tâche, les religieuses quittaient leur domicile, suivies d'une servante qui portait leur siège jusqu'au temple<sup>62</sup>. Cette intercession ne se manifestait pas seulement par des prières, elle comportait aussi des offrandes : c'est ainsi que Erišti-Aya fit porter au temple des bijoux « pour la vie » de son père (ARM 10 40 : 7'-10'). On voit également une certaine Ina-libbi-eršet affranchir une esclave qu'elle avait adoptée et élevée et la vouer à Aya « pour sa vie et la vie de la maison de son père<sup>63</sup> ». Les *nadî-*

<sup>55</sup> D. CHARPIN, *Le Clergé d'Ur*, Genève/Paris 1986, p. 221.

<sup>56</sup> ARM 10 3 = LAPO 18 1194 : (33) *a-na-ku ka-ri-ib-ta-ka* IG[I<sup>d</sup>]da-gan.

<sup>57</sup> ARM 10 3 = LAPO 18 1194 : (40) *aṅ-na-tum ša* IGI<sup>d</sup>[a-g]an (41) *ak-ta-na-ra-ba-k[u]-um* (42) *um-ma-mi [ia-ás-m]a-ah-<sup>d</sup>İŠKUR* (43) *lu ša-li-im-ma* (44) *ú a-na-ku i-na ší-il-li-šu* (45) *lu-ud-mi-iq*.

<sup>58</sup> ARM 10 40 = LAPO 18 1198 : (5') *ka-ri-ib-ta-ka*.

<sup>59</sup> ARM 10 38 = LAPO 18 1195 : (9) *a-na-ku ú-ul šu-ri-in-ka-a* ( 10) *ka-ri-bu-um ša i-na É.BABBAR-ri-im* (11) *i-ge-ri-ka ú-da-ma-quí*. On retrouve la même expression raccourcie en ARM 10 42 : (9) *a-na-ku ú-ul mu-da-mi-qa-at* (10) *i-ge-ri-ka-a* ( T.11) *í<sup>l</sup>-na É.BABBAR-ri-im* « Ne suis-je pas celle qui intercède pour toi dans l'Ebabbar ? »

<sup>60</sup> OBTR 134: (15) *ma-ha-ar be-<sup>l</sup>li-ki ku-ur<sup>l</sup>-bi-<sup>l</sup>im<sup>l</sup>*.

<sup>61</sup> OBTR 134: (21) *a-na be-el-ti-ki tú-hi ku-ur-bi-im* ( 22) *ú-ul ta-aq-bé-em*.

<sup>62</sup> L. BARBERON, *Archibab 1*, p. 205.

<sup>63</sup> BM 96987 : 8-9, selon l'interprétation que j'ai donnée de ce texte dans <http://www.archibab.fr>.

*tum* faisaient aussi des offrandes spécifiques de farine, de bière et de quartiers de viande<sup>64</sup>.

Or ces femmes consacrées avait un statut très clair : elles étaient considérées comme des épouses du dieu. Soit comme épouse principale, avec parfois le titre explicite de DAM DINGIR « épouse du dieu », soit comme épouses secondaires, avec le titre de LUKUR = *nadītum*<sup>65</sup>. Il est d'ailleurs significatif que des statues vouées par ces femmes aient parfois été interprétées comme des représentations de divinités : tel est le cas de la statuette de Enanatum découverte par Woolley à Ur, identifiée à tort lors de sa découverte comme une statue de Ningal, alors qu'elle est seulement vouée à cette déesse et représente une religieuse-*entum* fille du roi d'Isin Išme-Dagan<sup>66</sup>. Dans le cas des religieuses de Sippar, on voit très bien la complémentarité entre l'épouse principale du dieu Šamaš, Aya, qui porte le titre de kallatum<sup>67</sup>, et ses épouses secondaires, les religieuses-*nadītum*. L'intercession de ces dernières auprès du dieu auquel elles ont été vouées s'explique donc parfaitement sur le modèle du recours à des épouses pour qu'elles interviennent auprès de leur mari.

## CONCLUSION

L'étude du phénomène de l'intercession nous permet de mieux comprendre les mécanismes mentaux à l'œuvre en Mésopotamie, tant dans les relations socio-politiques que dans les contacts que les hommes tentaient d'établir avec les dieux. Le sentiment général était que les détenteurs du pouvoir étaient des êtres lointains : pour être sûr de leur faire passer un message et de recevoir une réponse positive, mieux valait passer par un intermédiaire, qu'il fallait bien sûr ne pas oublier de remercier, de préférence par quelque présent...

<sup>64</sup> Mais contrairement à ce qui a été écrit, les *nadītum* ne fournissaient pas les offrandes alimentaires du soir et du matin pour Šamaš et Aya (R. HARRIS, « The *naditu* Women », in *From the Workshop of the Chicago Assyrian Dictionary. Studies Presented to A. Leo Oppenheim*, Chicago 1964, p. 106-135, spéc. 121, n. 44). Cette interprétation reposait sur une mauvaise traduction de PBS 7 105:13-15. Il faut suivre celle de M. STOL, *AbB* 11, p. 105 : « At the morning and evening offering, I always pray before my Lord and my Mistress for your health. » L'indication n'a qu'une valeur temporelle.

<sup>65</sup> Pour plus de détails, voir D. CHARPIN, « Religious Personnel : Priests and Priestesses », in G. RUBIO (éd.), *Handbook of Ancient Mesopotamia*, Boston/New-York, sous presse.

<sup>66</sup> L. WOOLLEY et M. MALLOWAN, *The Old Babylonian Period*, UE 7, Londres 1976, p. 57. Attribution correcte dans A. SPYCKET, *La statuaire du Proche-Orient ancien*, HdO, Leyde/Cologne 1981, p. 252-253. L'inscription figure dans D. R. FRAYNE, *Old Babylonian Period (2003-1595 BC)*, RIME 4, Toronto 1990, p. 43-44 n° 13.

<sup>67</sup> Voir L. BARBERON, *Archibab* 1, p. 8, n. 29 et N. ZIEGLER, *Florilegium marianum IV*, p. 44-45.