

Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible

**Actes du colloque organisé par le Collège de France,
Paris, les 5 et 6 mai 2015**

édités par

Thomas Römer, Hervé Gonzalez, Lionel Marti

**Peeters
Leuven - Paris - Bristol, CT
2019**

La collection *Orbis Biblicus et Orientalis* publie des monographies, des volumes thématiques réunissant plusieurs auteurs et des actes de colloques scientifiques dans le domaine des études bibliques (Bible hébraïque et Septante), de l'assyriologie, de l'égyptologie et d'autres disciplines consacrées à l'étude du Proche-Orient ancien dans un sens large, telles que l'archéologie, l'iconographie et l'histoire des religions. Le comité éditorial et les institutions partenaires reflètent la qualité académique et la perspective interdisciplinaire de la collection. Des manuscrits peuvent être proposés par l'intermédiaire d'un membre du comité éditorial. Ils sont examinés par le comité dans son ensemble, qui peut les soumettre à des pairs de réputation internationale pour une évaluation indépendante. Lue sur tous les continents, la série s'engage à une large diffusion grâce notamment à son ouverture à la publication en *open access*. L'ensemble des volumes de la série – y compris les publications épuisées – est archivé sur le référentiel numérique de l'Université de Zurich (www.zora.uzh.ch).

Contact: Christoph.Uehlinger@uzh.ch



La publication en *open access* de cet ouvrage bénéficie du soutien de l'Académie Suisse des Sciences Humaines et Sociales.

A catalogue record for this book is available from the Library of Congress.

ISBN 978-90-429-3973-8

eISBN 978-90-429-3974-5

D/2019/0602/47

© 2019, Peeters, Bondgenotenlaan 153, B-3000 Leuven, Belgium

No part of this book may be reproduced in any form or by any electronic or mechanical means, including information storage or retrieval devices or systems, without the prior written permission from the publisher, except the quotation of brief passages for review purposes.

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|---|-----|
| Avant-propos | VII |
| Image des dieux et image de Dieu au Proche-Orient ancien, ou une mise en garde pour ne pas mettre sur le même plan Dieu et l'image des dieux <i>Stefan M. Maul</i> | 1 |
| À l'image d'une statue <i>Michaël Guichard</i> | 12 |
| Le culte des bétyles dans la documentation cunéiforme d'époque amorrite <i>Jean-Marie Durand</i> | 15 |
| Les symboles divins dans les archives paléo-babyloniennes <i>Dominique Charpin</i> | 38 |
| Faire des statues divines – et après ? <i>Nele Ziegler</i> | 52 |
| La question de la représentation divine dans le monde assyrien : le cas de la salle du trône du palais d'Aššurnasirpal II à Kalhu <i>Lionel Marti</i> | 64 |
| Le roi divinisé et son image dans le culte à Ougarit <i>Herbert Niehr</i> | 88 |
| Monothéisme, intolérance et iconoclasme. Débats autour du dieu unique d'Akhénaton <i>Youri Volokhine</i> | 112 |
| Représentations des « peuples de la mer » dans l'iconographie du Proche-Orient ancien : vers la formulation d'un nouveau paradigme philistin <i>Shirly Ben-Dor Evian</i> | 127 |

| | |
|--|-----|
| Le « maître des autruches » : une représentation de Yhwh dans le Sud du Levant ? <i>Fabian Pfitzmann</i> | 142 |
| « Voici tes dieux, Israël, qui t'ont fait monter du pays d'Égypte » (1 R 12,28) : représentations matérielles de Yahvé dans le culte officiel du royaume d'Israël <i>Martin Leuenberger</i> | 174 |
| Pourquoi faut-il interdire les images divines ? Les origines et fondements idéologiques de l'interdiction des images de Yhwh dans le judaïsme naissant <i>Thomas Römer</i> | 197 |
| Le dieu de l'orage en chef de guerre : une représentation traditionnelle de Yhwh réinterprétée contre la domination hellénistique (Zacharie 9,14) <i>Hervé Gonzalez</i> | 212 |
| Image cultuelle et présence divine dans le livre de Daniel <i>Pierre Keith</i> | 255 |
| « Mais maintenant mon œil t'a vu » : Job et la représentation du divin <i>Jean-Daniel Macchi</i> | 271 |
| Figures fondatrices dans les traditions d'Esdras et des Maccabées <i>Sylvie Honigman</i> | 285 |
| Retour sur une polémique antique : le culte de l'âne ou de la tête d'âne dans le temple de Jérusalem <i>David Hamidović</i> | 310 |
| Le Coran en son temps. La figure pragmatique du divin <i>Jacqueline Chabbi</i> | 334 |
| Représentations de dieux dans des dessins d'enfants <i>Pierre-Yves Brandt, Christelle Cocco, Grégory Dessart et Zhargalma Dandarova</i> | 347 |
| Index des sources antiques | 371 |

LES SYMBOLES DIVINS DANS LES ARCHIVES PALÉO-BABYLONIENNES*

Dominique Charpin
(Collège de France)

Abstract: Scholars have generally opposed two ways of representing the gods in ancient Mesopotamia. Classically, gods were figured as statues, usually anthropomorphic; more recently, emphasis has been placed on aniconic representations. This contribution examines a third element, the symbols (or “emblems”) of deities. Under these modern terms, most authors mix two realities clearly distinguished by the Old Babylonian texts: the *kakkum*-weapons (^{giš}TUKUL) and the *šurînum*-symbols (ŠU.NIR). The weapons were not specific to this or that deity: both Šamaš and Sin possessed an *ax-paštum*, and a god could possess several different weapons. On the other hand, the *šurînum* emblem only applied to one specific deity, such as the sun disk (*šamšum*) for Šamaš, the crescent moon (*uskarum*) for Sin, or the lightning (*birqum*) for the Storm-god.

Dans le cadre de ce colloque « Représenter dieux et hommes », j’ai choisi de m’intéresser moins à la façon dont les hommes *se représentaient* les dieux à l’époque paléo-babylonienne qu’à la manière dont ils les faisaient *être présents*. On a généralement opposé deux façons de représenter les dieux en Mésopotamie : classiquement, ils étaient figurés sous forme de statues, généralement anthropomorphiques. Plus récemment, Jean-Marie Durand a mis l’accent sur les représentations aniconiques, montrant que, dès l’époque paléo-babylonienne, les bétyles constituaient une partie essentielle de la religiosité bédouine¹. Dans cette contribution, je voudrais mettre l’accent sur un troisième élément, complémentaire des deux premiers : ce que nous appelons les symboles des divinités.

L’étude de cette réalité bute sur un double problème de vocabulaire, moderne et antique. Les assyriologues emploient généralement les mots, dérivés du grec, de « symboles », ou d’« emblèmes ». Les anciens Mésopotamiens avaient recours à deux mots différents : *kakkum* (^{giš}TUKUL) et *šurînum* (ŠU.NIR). La question est de savoir si ces deux termes sont des variantes ou des synonymes. La plupart des auteurs ont considéré qu’il

* Cette contribution a été rédigée dans le cadre du projet « Digibarchi », financé par PSL (Université de Recherche Paris Sciences et Lettres) pour 24 mois (2016-2017). La liste des abréviations utilisées et la transcription des textes cités dans cette contribution peuvent être trouvés sur <http://www.archibab.fr>.

1. Voir DURAND (2005), ainsi que sa contribution dans le présent volume.

ne fallait pas faire de différence entre ces deux mots², mais d'autres ont été – prudemment – d'un avis différent³. Je voudrais revenir ici sur cette question cruciale, et ce, sans mélanger les attestations de toutes les époques comme on l'a fait trop souvent. L'accent sera donc mis ici sur les données issues des documents d'archives paléo-babyloniens, sans négliger les autres témoignages textuels ni les données iconographiques.

1. *KAKKUM* ET *ŠURÎNUM* : DES SYNONYMES, OU DES RÉALITÉS DIFFÉRENTES ?

1.1. *Des synonymes ?*

On trouve les deux termes employés l'un à côté de l'autre dans cette apodose divinatoire⁴, qui affirme que le dieu a exprimé son « désir d'«armes» [*kakkum*] et d'emblèmes [*šurînum*]. »

Il pourrait s'agir d'une paire de synonymes, comme lorsqu'on qualifie une personne ou un groupe d'« ennemi et hostile » (*ayyâbum u lemnum*), ou encore lorsqu'il est question de « bataille et combat » (*kakkû u tâhâzum*). La plupart des auteurs traitent en effet indifféremment des armes divines (*kakkum*) ou des symboles divins (*šurînum*). Certains s'appuient sur le nom de l'an 7 de Samsu-iluna⁵ :

Année où le roi Samsu-iluna a voué à Marduk une arme (^{giš}TUKUL) puissante, sublime emblème (ŠU.NIR) brillant, plaqué d'or et d'argent fauve, parure du temple, et l'a fait briller dans l'Esagil comme une étoile du ciel.

Dans cette formulation, on a en effet bien l'impression que ŠU.NIR est une apposition à ^{giš}TUKUL et qu'un seul objet a été voué dans l'Esagil, le temple de Marduk. Dans sa discussion sur les « armes d'Aššur », S. Holloway⁶ a mis en outre l'accent sur le fait que « ŠU.NIR/*šurinnu* is equated with GIŠ.TUKUL/*kakku* in several lexical texts ». Il mentionne également

2. C'est le cas de GRONEBERG (2000, 293) ; SLANSKI (2003). Plus récemment, c'est aussi le cas de PONGRATZ-LEISTEN (2011, 106b), qui parle de l'arme de Ninurta dans l'article « Standarte » et de STOL (2012).

3. Notamment VEENHOF (2003) ; réunissant les témoignages relatifs au dieu Šamaš à Larsa et à Sippar, il notait l'apparition de la scie-*šaššarum* à côté de l'emblème-*šurînum* et indiquait (p. 326) : « This suggests that we have to differentiate “emblems” from the “symbols” ».

4. AO 7028 : 2 [*e-r*]i-iš-ti ka-ki ù šu-ri-ni (NOUGAYROL 1941, 81).

5. MU *sa-am-su-i-lu-na* LUGAL.E ^{giš}TUKUL KAL ŠU.NIR MAH NÌ.BABBAR.RA KÙ.GI KÙ. BABBAR HUŠ GAR.RA ME.TE É.E.KE₄ ^dAMAR.UTU.RA A MU.NA.RU.A É.SAG. ÍL.LA.KA MUL AN.GIN₇ MI.NI.IN.MUL.LA.A. Cf. HORSNELL (1999, 187-190) : « The year: Samsu-iluna, the king, dedicated to Marduk a powerful weapon, a magnificent emblem/standard, a shining object overlaid <with> red gold and silver, suitable for the temple, and made it shine in the Esagila like a star of heaven. »

6. HOLLOWAY (2001, 169).

certaines textes administratifs de Mari relatifs à des « armes divines », où selon lui les deux désignations alternent pour désigner la même réalité artisanale et conclut : « GIŠ.TUKUL/*kakku* and ŠU.NIR/*šurinnu* were used interchangeably in this context. »

1.2. Le cas du dieu Šamaš

Les choses ne sont en réalité pas si simples. Prenons le cas du dieu-soleil Šamaš. Nous savons qu'il avait comme symbole la scie, qui lui servait chaque matin à couper les montagnes situées à l'est du disque terrestre, de façon à pouvoir sortir du monde souterrain et effectuer son parcours diurne au-dessus de la terre. De nombreux sceaux-cylindres le représentent ainsi, depuis l'époque d'Akkad. Sur ce sceau-cylindre (fig. 1), il est identifiable par les rayons qui sortent de ses épaules⁷ :



Fig. 1. Dessin de T. Rickards, d'après BLACK & GREEN (1992, 183).

La scie-*šaššarum* était utilisée pour régler certains litiges, comme dans cet exemple de Sippar où un homme contestait la superficie d'un terrain qu'il a vendu⁸ :

Le terrain a été vérifié par la scie de Šamaš.

Cela signifie que l'arpentage a été effectué en présence de la scie du dieu Šamaš, apportée sur place pour décourager toute tentative de tricherie. Doit-on penser que la scie-*šaššarum* était l'emblème-*šurînum* du dieu Šamaš ? On pourrait le croire, en voyant le texte suivant citer côte à côte l'emblème-*šurînum* du dieu-lune Sin de façon indéterminée, mais de façon plus précise la scie-*šaššarum* de Šamaš⁹ :

Ils ont établi (la superficie de la maison) par le moyen de l'emblème-*šurînum* de Sin et de la scie de Šamaš et ils l'ont partagée à égalité.

On remarquera que dans ce texte, le nom de la scie-*šaššarum* est précédé du déterminatif divin. À cause du parallèle avec l'emblème-*šurînum*

7. BRAUN-HOLZINGER (1996, 241 n° 16).

8. CT 2 45 : (9) *i-na ša-ša-ri-im ša* ^dUTU (10) *É us-sà-ni-iq-ma*.

9. VS 9 130//131 : (6) *i-na ŠU.NIR ša* ^dEN.ZU (7) *ù* ^dša-ša-rum *ša* ^dUTU *ú-bi-ru-ma (mi-it-ha-ri-iš) (8) i-zu-zu-ú*.

de Sin, on pourrait en conclure que la scie-*šaššarum* était l'emblème de Šamaš. Mais que penser de ce procès¹⁰ ?

L'emblème de Šamaš, la scie de Šamaš et le dragon de Išhara sont entrés dans le cloître-*gagûm* (pour une déclaration sous serment).

Puisque l'on cite précisément le dragon-*bašmum* d'Išhara, la scie-*šaššarum* de Šamaš doit être mise sur le même plan. Mais que faire de la mention de l'emblème-*šurînum* de Šamaš qui précède ? Il me semble que la solution serait de considérer la scie-*šaššarum* comme l'arme-*kakkum* de Šamaš, alors que son emblème-*šurînum* serait le disque solaire, qu'on trouve parfois représenté à l'extrémité d'une hampe dans des sceaux-cylindres paléo-babyloniens. De la même manière, Sin aurait eu une hache-*paštum* comme arme¹¹ et son symbole-*šurînum* serait le croissant de lune (*uskarum*).

1.3. Des emblèmes divinisés

Ces emblèmes divins, on l'a vu, pouvaient être divinisés : cela se marque par l'inscription dans les textes du même déterminatif divin que devant les noms de divinités. Par ailleurs, ces symboles pouvaient être soumis au même rituel d'ouverture de la bouche que les statues de culte. Deux textes administratifs de Mari enregistrent ainsi des dépenses diverses¹²

Lors de "l'ouverture de la bouche" de l'emblème-*šurînum* et du repose-pied-*kilzappum* de Šamaš.

Cet exemple montre à la fois que le *šurînum* est un objet bien précis, ici distingué du *kilzappum*, qui est le repose-pieds de la statue du dieu : la divinité était manifestement représentée assise.

Il me semble qu'on peut interpréter en ce sens un sceau-cylindre (fig. 2), qui représente de manière classique un orant suivi d'une déesse-lama, priant devant une divinité assise. La divinité est Šamaš : il siège sur un trône qui est une représentation stylisée d'une montagne et il tient dans sa main droite une scie-*šaššarum*. On voit sous les pieds du dieu un repose-pied, qui correspond au *kilzappum* du texte de Mari, et qui est surmonté par un taureau androcéphale barbu portant une tiare à cornes. Entre l'orant et le dieu, on voit un animal à cornes et un disque solaire au-dessus.

10. CT 2 47 : 19 : (18) ŠU.NIR ša ^dUTU (19) ša-ša-rum ša ^dUTU (20) ba-aš-mu-um ša eš-ha-ra (21) a-na ga-gi-m i-ru-bu-ma.

11. Les références dans les textes de Mari ont été réunies par le *Chicago Assyrian Dictionary* P, 265b ; ces documents administratifs montrent les phases successives de la fabrication de cette arme.

12. ARM 18 69 : (14) i-nu-ma pí-it pí-i (15) ša šu-ri-ni ù ^{giš}GÌR.GUB ša ^dUTU (20/ix/Zimri-Lim 3). Texte parallèle du 23/ix/Zimri-Lim 3, à savoir ARM 18 54 : (14) i-nu-ma pí-it pí-im (15) ša ŠU.NIR ù ^{giš}GÌR.GUB ša ^dUTU.



Fig. 2. D'après E. A. Braun-Holzinger (1996, pl. 38 n° 899).

1.4. Le disque solaire = l'emblème-šurînum de Šamaš

Si l'on reprend ce que nous avons vu auparavant, on peut dire que dans certains cas, Šamaš est représenté par un disque solaire. Mais Šamaš n'est jamais représenté sous la forme d'une scie : il est soit représenté de manière anthropomorphe tenant en main une scie, soit sous la forme d'un disque solaire. Que le disque solaire soit l'élément central d'un emblème-šurînum est indiqué par plusieurs noms d'années paléo-babyloniens tardifs. C'est le cas du nom de l'an 10 d'Abi-ešuh¹³ :

Année où le roi Abi-ešuh (...) a fait entrer dans l'Ebabbar un disque solaire en lapis-lazuli, un très grand emblème, et une statue faite en or (le) représentant en prince.

On pourrait croire qu'il est ici question de trois objets : le disque solaire, l'emblème-šurînum et la statue. Mais heureusement, trois autres noms d'années plus tardifs nous remettent sur la bonne voie. Il s'agit d'abord du nom de l'an 13 du roi Ammi-ditana¹⁴ :

Année où le roi Ammi-ditana a fait entrer dans l'Ebabbar de grands disques solaires en cristal de roche, qui sont en haut d'un emblème-šurînum.

On relève dans le nom de l'an 6 d'Ammi-šaduqa 6¹⁵ :

13. HORSNELL (1999, 251-252) : MU *a-bi-e-šu-uh* (...) AŠ.ME^{na}.ZA.GÌN.NA ŠU.NIR GAL.GALLA ù ALAM KÙ.GI.GA ME.DÍM NAM.NUN.NA.NI É.BABBAR.RA I.NI.IN.KU₄.RA.

14. HORSNELL (1999, 287) : MU *am-mi-di-ta-na* LUGAL.E AŠ.ME GAL.GALLA^{na}.DU₈.ŠÍ.A.KE₄ ŠU.NIR.RA Ì.MAH.EŠ.A É.BABBAR.RA.ŠÈ IN.NE.EN.KU₄.RA. On a suivi la traduction de PIENKA (1998, 64).

15. HORSNELL (1999, 332) : MU *am-mi-ša-du-qá* LUGAL.E AŠ.ME Ì.MAH.A ŠU.NIR.RA U₄.GIN₇ DALLA ÍB.TA.È.A É.BABBAR.RA.ŠÈ IN.NE.EN.KU₄.RA. On retrouve ici la même expression Ì.MAH (parallèle à Ì.MAH.EŠ.A), mais préposée à ŠU.NIR.RA alors qu'elle était postposée dans le nom d'Ammi-ditana 13 (d'où la traduction contournée de PIENKA 1998, 100).

Année où le roi Ammi-šaduqa a fait entrer dans l'Ebabbar un disque solaire en haut d'un emblème-*šurînum*, brillant comme le jour.

On peut enfin citer le nom de l'an 7 de Samsu-ditana. Ce cas est privilégié, car on a retrouvé une tablette nous donnant le nom complet de l'année et non pas une formule abrégée, avec sa traduction en akkadien¹⁶ :

Année où le roi Samsu-ditana a fabriqué des disques solaires en cristal de roche, emblèmes-*šurînum* qui brillent comme le jour, qui sont travaillés avec du lapis-lazuli, de l'or rouge et de l'argent lavé, et les a fait entrer dans l'Ebabbar pour Šamaš, le seigneur élevé, qui a agrandi sa royauté.

Ce genre d'emblème surmonté par un disque solaire est parfois représenté dans la glyptique, comme sur ce sceau-cylindre d'un dévôt de Šamaš (fig. 3) :



Fig. 3. D'après E. A. Braun-Holzinger (1996, pl. 38 n° 899).

Ces trois noms d'années confirment que le disque solaire constitue l'emblème-*šurînum* de Šamaš, tandis que la scie-*šaššarum* est son arme-*kakkum*. Autrement dit, nous arrivons à une conclusion exactement inverse de celle du CAD, qui a inclus dans son article *kakku* un paragraphe intitulé « 3. standard with divine symbol »... Encore un exemple du danger de l'argument d'autorité rappelé lors du colloque par Christoph Uehlinger – quelle que soit par ailleurs l'admiration qu'on doit avoir pour l'entreprise du Dictionnaire de Chicago, sans lequel l'assyriologie ne serait pas ce qu'elle est !

16. HORSNELL (1999, 364) : MU *sa-am-su-di-ta-na* LUGAL.E AŠ.ME.DIDLI.A^{na}.DU₈.ŠI.A.KE₄ ŠU.NIR.RA U₄.GIN₇ Ì.ZALAG.GE.EŠ.A^{na}.ZA.GÌN.NA KÙ.GI HUŠ.A KÙ LUH.A.BI.DA.KE₄ ŠU.A MAH.BI ÍB.TA.AN.DU₇.UŠ.A BÍ.IN.DÍM.MA.ÀM^dUTU EN AN.TA.GÁL.LA.AŠ NAM.LUGAL.A.NI BÍ.IB.GU.LA.AŠ É.BABBAR.RA.ŠÈ IN.NE.EN.KU₄.RA. Cf. PIENKA (1998, 133-134) ; elle note que l'akkadien fait de *šurînum* une apposition, alors que le sumérien met une marque de génitif.

2. LE DIEU ET SON ARME/SES ARMES

Je voudrais dans la deuxième partie de cette contribution mettre l'accent sur les armes des dieux : il me semble qu'il est essentiel de les comprendre de manière très concrète, au premier degré, et nullement comme des représentations symboliques des dieux.

2.1. *Le dieu distingué de son arme*

L'arme du dieu est distinguée du dieu lui-même, aussi bien dans des contextes juridiques privés que lors de la conclusion d'alliances.

2.1.1. *Dans des contextes juridiques privés*

On sait que la série *Ana ittišu* correspond au manuel des formules juridiques en usage à Nippur à l'époque paléo-babylonienne, même si les manuscrits connus sont plus tardifs. On y relève ce passage¹⁷ :

Par devant Ninurta, l'arme de Ninurta a été installée : il (= le plaignant) a établi ce qui lui appartenait et il l'a pris.

Il faut bien sûr comprendre ici que l'individu qui cherche à récupérer ses biens a recours à l'arme du dieu. Quand on dit que celle-ci est installée devant le dieu, cela signifie devant la statue du dieu, ce qui montre que c'est avec la statue que le dieu est identifié, pas avec son arme ; mais l'arme est le moyen par lequel le dieu intervient. Cette conclusion a été récemment confirmée par deux textes paléo-babyloniens, qui sont encore plus précis.

Il s'agit d'abord d'un procès rédigé à Dur-Abiešuh au temps de Samsuditana¹⁸, qui retrace une procédure qui suit les usages de Nippur dont sont originaires juges et parties¹⁹ :

⁷³Le jour même, ce Gimil-Marduk ⁷⁴a levé l'arme de Ninurta en présence de (liste de dignitaires). ⁷⁸Les témoins ont donné leur témoignage devant Ninurta, le dieu de leur ville, ⁷⁹que (etc.).

Là encore, on voit comment le scribe distingue soigneusement l'arme du dieu lui-même.

Par ailleurs, une collection de modèles de rédaction de procès de Nippur indique²⁰ :

17. LANDSBERGER (1937, 85), Ai VI iii : 42-46 IGI ^dNIN.URTA.KA.TA ^{giš}TUKUL ^dNIN.URTA.KE₄ Ì.GUB.BA.ÀM NÌ.NAM.BI IGI.BÍ.IN. ZAG_x ŠU.BÍ.IN.TI // *i-na ma-har* ^dNIN.URTA *kak-ku ša* ^dNIN.URTA *iš-ša-kin-ma mìn-ma-šu i-be-er-ma il-qi*.

18. Pour ce lot d'archives, on me permettra de renvoyer à ma chronique, CHARPIN (2015).

19. Le texte a été publié par GEORGE (2009, 133 n° 17) : (73) *i-na ú-mi-šu-ú-ma gimil-^dAMAR. UTU šu-ú* (74) ^{giš}TUKUL *ša* ^dNIN.URTA *a-na ma-har* (...) (78) *iš-ši-a ši-bu ši-bu-us-sú-nu ma-har* ^dNIN.URTA DINGIR URU^{ki}-šu-nu (79) *ki-ma* etc.

Ils se sont tenus dans (la cour) Ubšu-ukkina devant (l'arme) Udbanuila. Les témoins ont été produits : ils ont confirmé que (etc.).

La scène se passe dans la cour du temple de Ninurta, qui est nommée, devant l'arme divine, qui n'est pas ici désignée comme telle, mais par son nom. Il est bien connu qu'en Mésopotamie l'attribution d'un nom se faisait beaucoup plus largement que dans notre culture : temples et palais avaient un nom, mais aussi les murailles des villes ou les canaux. Les statues avaient un nom, mais aussi les « armes » divines²¹. En l'occurrence, le sumérien du nom Udbanuila est difficile à comprendre²² ; il a été glosé en akkadien par *ûmu lâ padû* « orage sans pitié ».

La crainte que de telles armes divines pouvaient susciter est parfois perceptible. Dans un procès qui eut lieu à Nippur en l'an 19 de Samsu-iluna, un certain Šumum-libši contestait un champ à deux autres personnes. On convoqua des témoins²³ :

Les juges leur ordonnèrent de donner leur témoignage par devant Udbanuila. Mais Šumum-libši de son plein gré dit : « Je ne veux pas soumettre les témoins à Udbanuila ».

Un arrangement à l'amiable fut finalement trouvé. On voit bien que le plaignant redoutait de voir des proches soumis à une telle épreuve. Le rôle de ces armes était en effet notamment d'empêcher les faux témoignages. Cela est montré explicitement par un document rédigé près de Kiš, qui nous donne le nom de l'arme du dieu Zababa : « Qui saisit son parjure » (*^dka-mi-ta-mi-šu*)²⁴. On comprend dès lors le rôle que jouaient ces armes divines dans la vie juridique, en particulier lorsqu'il n'y avait aucun autre moyen de départager les deux parties, comme une preuve écrite ou des témoins : ces armes sortaient des temples pour se rendre sur place, par exemple sur un champ dont la propriété était contestée. Le clergé qui ac-

20. Le texte a été publié par KLEIN & SHARLACH (2007) ; p. 10 ii : (13) UB.ŠU.UKKIN.'NA' (14) ^dUD.BA.NU.[ÍL.LA] (15) 'IN'.GUB.B[U.UŠ] (16) 'LÚ' KI.IN[IM.MA.BI] (17) IM.TA.È.E.[EŠ]. Ces auteurs n'ont pas reconnu le nom de l'arme de Ninurta (p. 10 ii : 14 = 20 ^dutu KU nu x [x x]), dont la lecture a été donnée par GEORGE (2009, 152a).

21. Noter que dans son livre K. RADNER (2005) n'a pas traité du nom des armes divines, alors qu'elle a dressé p. 43 sqq. un tableau du nom des stèles, statues et autres objets votifs.

22. COOPER (1978, 124).

23. BE 6/2 49 : (28) DI.KU₅.MEŠ *ši-bu-ú-us-sú-nu* (29) *ma-har* ^dUD.BA.NU.ÍL *qá-ba-a-am iq-bu-ú-šu-nu-ši* (30) *šú-mu-um-li-ib-ši i-na mi-it-gur-ti-šu* (31) LÚ.KI.INIM.MA.MEŠ *a-na* ^dUD.BA.NU.ÍL (32) *ú-ul ú-sa-an-na-aq-šu-nu-ti iq-bi-ma*.

24. VS 22 28 : 40 (cf. CHARPIN 1985, 276). Le suffixe *-šu* renvoie à peu près certainement au dieu Zababa. Ce nom rappelle celui des statues de lions placées à l'entrée du temple d'Ištar à Mari (CHARPIN 1984, 46 n° 3) : « Qui étrangle l'ennemi de Samsi-Addu sur l'ordre de la déesse Ištar » (cf. DURAND 1993a) et « Qui boit le sang des ennemis de Samsi-Addu sur l'ordre de la déesse Ištar ».

compagnait ces armes payait une redevance au temple, mais se faisait rétribuer pour son service²⁵.

2.1.2. Lors de la conclusion d'alliances

On sait que, lors de la conclusion des alliances à distance, chaque roi envoyait à son homologue ses dieux pour qu'il prête serment. Un texte de Mari relatif à la conclusion d'une alliance de Zimri-Lim avec le roi d'Ešnunna est particulièrement intéressant²⁶ :

À présent, mon seigneur a envoyé chez son père ses dieux, les grandes armes et nous ses serviteurs, pour procéder au *lipit napištim* et pour nouer la frange du père et du fils pour l'éternité.²⁷

À la mention traditionnelle de l'envoi des dieux, s'ajoute celle, unique à ma connaissance, de l'envoi des « grandes armes » (*kakkî rabûtim*). Lorsque j'ai cité cet extrait en 1991, j'avais traduit par « grands emblèmes », mais ce que j'ai écrit ci-dessus me conduit à corriger cette traduction. Que sont ces grandes armes ? Deux interprétations sont possibles, qui ne sont pas mutuellement exclusives. Il peut s'agir des armes que les dieux ont données au roi pour l'aider dans son combat²⁸. Par ailleurs, ces armes sont garantes de la sincérité du serment d'alliance. On ne relève donc pas de différence entre les serments prêtés dans le cadre des alliances et ce qu'on a déjà vu en matière de droit privé.

2.2. Les dieux et leurs armes : des relations non univoques

Il faut comprendre ces armes comme des instruments vraiment utilisés par les dieux : cela explique qu'un dieu puisse avoir plusieurs armes et qu'une même arme puisse être utilisée par plusieurs dieux.

2.2.1. Les armes de Šamaš

Nous avons déjà vu que le dieu Šamaš avait comme arme la scie-šaššarum. Mais ce n'est pas la seule « arme » qui lui appartenait, loin de là. Le bilan a

25. Voir HARRIS (1965), à compléter désormais par l'étude de STOL (2012).

26. A.3354+ (lettre de Išhi-Dagan à Zimri-Lim) : (17) *i-na-an-na be-lí DINGIR.meš-šu* ^{giš}TUKUL. MEŠ *ra-bu-tim* ù ÌR.MEŠ-šu *ne-e-ti* (18) *a-na še-er a-bi-šu a-na na-pí-iš-tim šu-ul-pu-tim* (19) ù *sí-sí-ik-ti a-bi-im* ù *ma-ri-im* (20) '*a*'-na *da-re-e-tim ra-ka-si-im iṭ-ru-da-an-né-e-ti* (CHARPIN 1991, 163 n. 60).

27. Comparer cette expression avec ARM 26/2 449 : 55 *sí-sí-ik-tum da-re-tum bi-ri-ni ik-ka-aš-ša-ar* « une alliance (lit. une frange) éternelle sera nouée entre nous ».

28. On rappellera ici brièvement le cas du dieu de l'orage d'Alep, qui fit parvenir à Zimri-Lim pour son couronnement les armes avec lesquelles le dieu s'était battu contre la Mer (cf. DURAND 1993b ; le texte A.1858 est devenu FM VII 5, et le texte A.1968, FM VII 38 [DURAND 2002]).

été fait par K. R. Veenhof il y a une douzaine d'années²⁹ : Šamaš avait aussi comme armes le filet-*saparrum* qui, tels les rayons du soleil, pouvait s'abattre sur le parjure, mais aussi la hache-*paštum* et le piège-*huhârum*. Toutes ces armes sont mentionnées dans le contexte de procès, parfois plusieurs ensemble. Ainsi en est-il de ce procès de Larsa, où deux frères se disputent après le partage de l'héritage paternel. Le roi Rim-Sin les envoya au temple de Šamaš, où le *kârum* décida de soumettre le plaignant à l'épreuve du serment. Pour cela,³⁰

La hache double (*paštum*) de Šamaš, la "pierre" de Šamaš, le piège-*hurârum* de Šamaš furent installés.

2.2.2. L'arme-gamlum du dieu Amurrum

Prenons maintenant le cas du dieu Amurrum. On le trouve souvent dans la glyptique associé avec une arme courbe³¹. Un sceau-cylindre permet d'identifier celle-ci grâce à une légende explicite (fig. 4)³² :

Amurrum, tenant l'arme courbe (ZUBI = *gamlum*) du combat dans la main, délivrant du péché.



Fig. 4. Sceau-cylindre Hermitage 6447, d'après M.- Th. Barrelet (1987, 54).

29. VEENHOF (2003, 327 n° 37) : « Šamaš's weapon and double-axe are signs of power, the trap a means of catching criminals, his 'saw' may have a mythological background, his '(weighing ?) stone' (*abnum*) and 'great abacus' (*nikkassû rabûtum*, see CAD N/II s.v. 229, 4) may reflect the role of the Šamaš temple in checking weight standards and providing clearance of accounts. »

30. TCL 10 34 : 11-13. Le même triptyque se retrouve dans YOS 12 73 et AUAM 73.3193 (citations dans CAD P, p. 266a). Noter aussi le triptyque hache-*paštum*, "pierre" de Šamaš et grand abaque (*nikkassû rabûtum*) dans TCL 10 4 : 29-30 LEEMANS (1991, 313 § 2 n° 1).

31. Pour l'iconographie, cf. KUPPER (1961).

32. ^dDINGIR.MAR.TU / ^{giš}ZUBI.ŠEN ŠU.GÁL / ŠUL.A.LUM DU_g.DU_g. Cf. DURAND (1987, 57-58) ; commentaire dans ARM 21, p. 344. Pour la lecture du nom du dieu, cf. RICHTER (1998).

Cette légende doit être rapprochée de la description d'une stèle-*narûm* qu'on trouve dans une lettre de Mari³³ :

¹⁹ Sur une haute estrade, à gauche, une représentation d'Amurru
²⁰ lève l'arme courbe (*gamlum*). ²¹ Face à lui, (il y a) une représentation
 de mon seigneur faisant la prière. ²² Au-dessus de la représentation,
²³ (il y a) un disque solaire (*šamšum*) et un croissant lunaire (*askarum*).

Ce texte est très important, car il donne trois éléments : la représentation anthropomorphique du dieu Amurru, l'arme que celui-ci tient en main et enfin des symboles d'autres divinités, en l'occurrence ceux des dieux Soleil-Šamaš et Lune-Sin.

Nous savons que, comme d'autres armes divines, cette arme-*gamlum* d'Amurru pouvait être utilisée dans des contextes judiciaires. On voit ainsi un accord entre deux personnes pour le partage d'une maison avoir en tête des témoins une arme du dieu Lagamal, puis « les armes-*gamlum* du dieu Amurru »³⁴.

Noter que Eva Braun-Holzinger a mis en garde contre une identification simpliste du dieu à l'arme courbe avec Amurru, car d'autres dieux sont ainsi représentés³⁵. Les témoignages textuels montrent aussi que l'arme courbe *gamlum* n'était pas spécifique du dieu Amurru, car on la trouve aussi rattachée à Dagan à Mari³⁶.

On peut aussi le constater dans un texte juridique qui mentionne le recours aux armes-*gamlum* des dieux Šamaš et Ninsianna³⁷ :

¹⁻⁴ Uselli, Šu-Nirah ainsi que son épouse sont montés au sujet de l'argent et des affaires de la maison de leur père ⁵⁻⁷ par devant Šamaš, Ninsianna et leurs armes-*gamlum*. Ceux-ci ont siégé : ⁸ Šu-Nirah et son épouse s'est purifié^(sic) pour Uselli ¹¹⁻¹³ et Uselli s'est purifié pour Šu-Nirah. » ¹⁴⁻²⁰ 6 témoins. ²¹⁻²² Date.

Il est intéressant de voir un purificateur-*mussirum* en tête des témoins : selon toutes vraisemblances, c'est lui qui a manipulé ces armes-*gamlum*, permettant aux deux frères de se partager l'héritage paternel sans contestation.

2.2.3. Des armes non spécifiques

Le cas de l'arme-*gamlum* est loin d'être isolé : d'autres armes n'avaient rien de spécifique. On a vu plus haut une mention de la hache double *paštum*

33. FM VIII 38 (DURAND 2005) ; cf. CHARPIN (2005).

34. TIM 5 16 : (13) IGI ^dha-bi-iš ša ^dla-ga¹-[ma-al] (14) 'IGI ga¹-am-la-tim ša ^dMAR.'TU' (cf. HIRSCH 1970, 114a). On peut penser que *hâbiš* (lit. « Qui écrase ») est le nom de l'arme de Lagamal : voir *supra* § 2.1.1. le nom de l'arme de Zababa.

35. BRAUN-HOLZINGER (1996, 242).

36. S.143,60 (ARM 32, p. 271) : travaux sur le *gamlum* de Dagan (cf. ARM 22 203+ : iv 54-57).

37. DURAND (1990) : édition commentée de PUL 333 (voir l'édition électronique dans www.archibab.fr).

du dieu Sin³⁸, mais cette arme est également attestée dans des contextes juridiques paléo-babyloniens pour les dieux Nin-gišzida³⁹, Uraš⁴⁰, ou encore Šamaš⁴¹.

CONCLUSION

Comme souvent en ce qui concerne la Mésopotamie, les choses sont moins tranchées que nous ne l'aimerions. Notre esprit cartésien recherche à établir une relation univoque et réciproque entre dieu et symbole : un dieu devrait être représenté par un symbole et un seul, un symbole ne devrait renvoyer qu'à un dieu et un seul. On voit que tel n'est pas le cas. Mais les choses sont moins compliquées si nous respectons la distinction que faisaient les anciens Mésopotamiens entre les armes-*kakkum* et les symboles-*šurînum* : alors que les armes n'étaient pas spécifiques de telle ou telle divinité, le *šurînum* était propre à une divinité, comme le disque solaire (*šamšum*) pour Šamaš, ou le foudre (*birqum*) pour le dieu de l'Orage⁴².

Bibliographie

- Barrelet, Marie-Thérèse (1987) « En marge de l'étude de quelques empreintes de cylindres-sceaux trouvés dans le palais de Mari » (avec une contribution de J.-M. Durand), *MARI* 5 : 53-64.
- Black, Jeremy & Anthony Green (1992) *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An illustrated Dictionary*, Londres : The British Museum.
- Braun-Holzinger, Eva Andrea (1996) « Altbabylonische Götter und ihre Symbole. Benennung mit Hilfe der Siegellegenden », *Baghdader Mitteilungen* 27 : 235-359.
- Charpin, Dominique (1984) « Inscriptions votives d'époque assyrienne », *MARI* 3 : 41-81.
- (1985) « Un quartier de Babylone et ses habitants sous les successeurs d'Hammurabi », *Bibliotheca Orientalis* 42 : 265-278.
- (1991) « Un traité entre Zimri-Lim de Mari et Ibâl-pî-El II d'Ešnunna », dans D. Charpin & F. Joannès (éds), *Marchands, diplomates et empereurs. Études sur la civilisation mésopotamienne offertes à Paul Garelli*, 139-166. Paris : ERC.

38. Voir plus haut § 1.2 n° 11. Pour une attestation dans un contexte juridique, voir PBS 8/2 264 : 14. Il est question d'un serment prêté à Ur dans le *dublamâhum* par la hache de [Nanna/Sin] : le nom du dieu est à restituer, mais ne fait aucun doute.

39. FAOS 2 159 : 19 (lettre de Kisurra).

40. GAUTIER Dilbat 13 : 8.

41. Voir ci-dessus § 2.2.1 n° 30 et voir en outre YOS 12 442 : 1.

42. Noter la fabrication de foudres en or et argent pour le dieu Addu par le roi de Babylone Abi-ešuh, commémorée dans le nom de l'année « aa » (HORSNELL 1999, 267).

- (2005) « Textes et images : le cas de deux stèles paléo-babyloniennes », *NABU* 2005/95.
- (2015) « Six nouveaux recueils de documents paléo-babyloniens », *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 109 : 143-196
- Cooper, Jerrold S. (1978) *The Return of Ninurta to Nippur*, AnOr 52. Rome : Pontificium Institutum Biblicum.
- Durand, Jean-Marie (1987) « Traduction de la légende du cylindre N.6447 », *MARI* 5 : 57-58.
- (1990) « Mussirum », *NABU* 1990/1.
- (1993a) « kanâqum = « étrangler », *NABU* 1993/112.
- (1993b) « Le mythologème du combat entre le Dieu de l'orage et la Mer en Mésopotamie », *MARI* 7 : 41-61.
- (2002) *Florilegium marianum VII. Le culte des pierres et les monuments commémoratifs en Syrie amorrite*, Mémoires de NABU 9. Paris : SEPOA.
- (2005) *Florilegium marianum VIII. Le culte des pierres et les monuments commémoratifs en Syrie amorrite*, Mémoires de NABU 9. Paris : SEPOA.
- George, Andrew R. (2009) *Babylonian Literary Texts in the Schøyen Collection*, CUSAS 10. Bethesda : CDL Press.
- Groneberg, Brigitte (2000) « Tiere als Symbole von Göttern in den frühen geschichtlichen Epochen Mesopotamiens : von der altsumerischen Zeit bis zum Ende der altbabylonischen Zeit », dans D. Parayre (éd.), *Les animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques*, Topoi supplément 2, 283-320. Lyon : Maison de l'Orient Méditerranéen Jean Pouilloux.
- Harris, Rivka (1965) « The Journey of the Divine Weapon », dans H. G. Güterbock & Th. Jacobsen (éds), *Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy-Fifth Birthday, April 21, 1965*, AS 16, 217-224. Chicago : University of Chicago Press.
- Hirsch, Hans (1970) « Recension de : J. van de Dijk, Texts in the Iraq Museum Vol. V. Old Babylonian Contracts and Related Material », *Archiv für Orientforschung* 23 : 113-114.
- Horsnell, Malcolm J. A. (1999) *The Year Names of the First Dynasty of Babylon. Volume 2. The Year-Names reconstructed and Critically Annotated in Light of their Exemplars*. Hamilton : McMaster University Press.
- Klein, Jacob & Tonia Sharlach (2007) « A Collection of Model Court Cases from Old Babylonian Nippur (CBS 11324) », *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 97 : 1-25.
- Kupper, Jean-Robert (1961) *L'iconographie du dieu Amurru dans la glyptique de la I^{re} dynastie babylonienne*. Bruxelles : Palais des académies.
- Landsberger, Benno (1937) *Die Serie ana ittišu*, MSL 1. Rome : Pontificium Institutum Biblicum.
- Leemans, Wilhelmus F. (1991) « Textes paléo-babyloniens commençant par une liste de personnes », dans D. Charpin & F. Joannès (éds), *Marchands, diplomates et empereurs. Études sur la civilisation mésopotamienne offertes à Paul Garelli*, 307-332. Paris : ERC.

- Nougayrol, Jean (1941) « Textes hépatoscopiques d'époque ancienne conservés au musée du Louvre : I. – les textes hépatoscopiques anciens », *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 38 : 67-88.
- Pientka, Rosel (1998) *Die spätaltbabylonische Zeit: Abiesuh bis Samsuditana. Quellen, Jahresdaten, Geschichte*, Imgula 2/1-2. Münster : Rhema.
- Pongratz-Leisten, Beate (2011) « Standarte », *Reallexikon der Assyriologie* 13 : 106-110. Berlin/ New York : De Gruyter.
- Radner, Karen (2005) *Die Macht des Namens. Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung*, Santag 8. Wiesbaden : Harrassowitz.
- Richter, Thomas (1998) « Die Lesung des Götternamens AN.AN.MAR.TU », dans D. I. Owen & G. Wilhelm (éds), *General Studies and Excavations at Nuzi 10/2*, SCCNH 9, 135-137. Bethesda : CDL Press.
- Slanski, Kathryn (2003) « Representation of the Divine on the Babylonian Entitlement Monuments (*kudurrus*), Part I: Divine Symbols », *Archiv für Orientforschung* 50 : 308-323.
- Stol, Marten (2012) « Renting the divine weapon as a prebend », dans T. Boiy *et al.* (éds), *The Ancient Near East, A Life! Festschrift Karel Van Lerberghe*, OLA 220, 561-582. Louvain : Peeters.
- Veenhof, Klaas R. (2003) « Fatherhood is a Matter of Opinion. An Old Babylonian Trial on Filiation and Service Duties », dans W. Sallaberger *et al.* (éds), *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift C. Wilcke*, OBC 14, 313-332. Wiesbaden : Harrassowitz.