

Assyriologie

M. Jean-Marie DURAND, professeur

LES ROIS DE MÉSOPOTAMIE ET LEURS PROPHÈTES (I)

Des nomades sédentarisés

Après avoir étudié les structures bédouines des groupes humains appelés Amorrites, si différentes de celles de la région irakienne du Centre et du Sud, ce qui nous a occupés les premières années de ce cours, il fallait voir quelle vie ils ont menée quand ils ont entrepris de former une communauté sédentaire.

Le mieux était de l'aborder par leur façon d'exercer le pouvoir, car c'est ce dont parlent le plus leurs documents, ce qui nous avait permis auparavant de mieux comprendre leur fonctionnement tribal.

Pendant deux ans, ensuite, nous avons étudié l'exercice de la divination. Pour un moderne, c'est une grande limitation au « despotisme oriental », la « crainte des dieux » étant seule à mettre un frein à la toute puissance royale.

Des modernes s'y sont intéressés, y voyant une source de conflit possible entre « pouvoir politique » et « pouvoir religieux », comment un clergé, apparemment formé d'humains intéressés, avait pu détourner les profits que faisait sur le dos de ses serfs un pouvoir royal insatiable.

Par exemple, G. Dossin dans « Une révélation du dieu Dagan à Terqa », *Revue d'Assyriologie (RA)*, 42, 1948, p. 125-134, écrit :

On se demande si le ministre de Mari n'a pas négocié secrètement avec le collègue sacerdotal du temple de Dagan à Terqa un arrangement dans l'affaire des Benjaminites et si, pour le faire accepter d[u roi] Zimri-Lim, il n'a pas eu recours à la persuasion puissante d'une révélation divine par le songe... Dans le rêve qu'il est censé envoyer à Malik-Dagan, le dieu ne conseille-t-il pas à Zimri-Lim de prêter une attention plus pieuse à son sanctuaire de Terqa, lui assurant en retour la défaite des Benjaminites ? S'il ne s'agit là que d'une coïncidence, il faut reconnaître qu'elle est d'une parfaite opportunité.

Dans la mesure où le roi avait besoin, pour agir, de l'aval de la divinité et où les devins le révélaient ou non, il est logique (et un peu trop facile !) de souligner

a priori leur importance et la place prépondérante qui devait être la leur dans l'État. Le seul texte de Mari qui pourrait aller dans ce sens contient en fait une dénonciation calomnieuse contre Asqûdum par un adversaire politique que le roi ne prit pas très au sérieux. Il est certain que beaucoup de devins ont joué un rôle politique important à l'époque documentée par Mari, mais ce n'est pas en tant que tels qu'ils l'ont assumé.

Des carrières de devins

1. Ainsi la carrière d'**Asqûdum** : il a vu le vent venir, vers la fin du roi Samsî-Addu, qui avait conquis tout le nord du P.-O. ; quittant l'administration centrale pour une région périphérique moins tenue par les hiérarchies existantes, il a rejoint deux de ses fils déjà en poste à Mari. Tenté par une vie nouvelle, il fit le pari de l'aventure ailleurs. Quoique devin, il sentait donc son avenir bouché dans la capitale impériale.

On lui voit d'abord une activité mineure, devin parmi d'autres, s'occupant de divinations d'ordre secondaire. Il est soudain magnifié quand devient roi de Mari quelqu'un qui est son beau-frère. Nous ne savons pas s'il a aidé à son retour, ni même de quand date son mariage avec la princesse Yamama, mais, dès qu'il participe aux affaires, il ne fait plus de divination, mais en fait faire.

Ce n'est pas le pouvoir politique qui l'intéresse, mais de faire de l'argent : il s'empare très vite de terres un peu partout, installe son réseau familial ; lorsqu'il lui faut rendre, avec la paix, les propriétés qu'il a accaparées après la révolte des Benjaminites, il quitte ses fonctions palatiales pour de grandes opérations commerciales en aval de Mari avec Babylone et en amont avec Carkémish, tout en gardant de bons rapports avec le roi et en lui rendant des services.

On le voit alors profiter d'une sorte d'internationale des devins qui, loin de se repasser des recettes de divination, échangent des marchandises rares à des tarifs préférentiels pour les revendre à bon prix.

Asqûdum va à Carkémish pour constituer des convoiements de vin, non pour y chercher des secrets. Il y noue des relations très étroites avec celui qui est chef des marchands, ou ministre, du roi de Carkémish. Quand il perd la vie, suite à une tempête sur l'Euphrate, celui qui en transmet la nouvelle au roi remarque que le devin a pris le bateau un jour défavorable, où il aurait donc mieux fait de rester chez lui.

La fortune pour Asqûdum dépend étroitement de sa proximité avec la personne royale ; il sait parfaitement jouer de son réseau, depuis l'un des principaux royaumes de l'époque.

2. De la même façon, fait aussi carrière un autre devin de l'époque de Samsî-Addu, **Itûr-Asdû**. C'était un mince personnage, à l'époque antérieure à Zimrî-Lîm, marié lui aussi à une princesse royale de Mari, Partum, et il profite de son apparemment avec le nouveau roi pour entrer dans l'administration des grands centres militaires : il passe de Mari à Saggâratum, puis à Nahur en Haute-Djéziré.

Son ambition, à lui aussi, est de se constituer un patrimoine foncier dans le royaume au gré de ses nominations ; sa fortune récente est convoitée par les collègues qui profitent de ses missions lointaines pour mettre la main dessus.

Dans les deux cas, il ne s'agit nullement de « mages » à la Cagliostro, mais d'administrateurs ; si l'on n'avait nul indice de leurs anciennes fonctions, on ne les devinerait pas.

Leurs situations sont donc très différentes de celles d'un Isaïe qui fait partie de la cour en tant que prophète, ou encore d'un Jérémie ; ceux-là font un vrai métier de cette « vocation », toute leur vie, et lui doivent leur place politique.

3. En dehors de Mari, un autre devin, **Haqba-Hammu**, connaît une promotion spectaculaire puisqu'il devient roi à Karanâ grâce à Babylone. Il nous est connu comme devin surtout parce qu'il se proclame tel sur son sceau ; sous Zimrî-Lîm, il est l'un des ministres principaux du royaume de Karanâ et mène plusieurs opérations militaires. Lui aussi, il est l'époux d'une princesse royale locale, dame Iltâni, fille d'un ancien roi de Karanâ, Samu-Addu, d'avant Zimrî-Lîm, et sœur d'Asqur-Addu, fugitif roi de la ville. Là encore, il y a apparemment à une famille royale.

4. Lorsque Andarig, voisine de Kurdâ, bascule dans le camp babylonien, des forces armées accompagnent jusqu'à Kurdâ son nouveau roi **Hulâlum**, bien connu en Babylonie pour des activités de marchand et sa correspondance avec Asqûdum de Mari ; ils parlent entre eux de l'internationale des devins. Il devait certes appartenir à la famille royale d'Andarig, mais il est soupçonné d'avoir été lui aussi un devin.

Si des devins sont importants, c'est donc lorsqu'ils sont des gens riches qui font fructifier leur fortune. Ils le sont grâce à leur situation familiale et, peut-être, par la commercialisation des restes de leurs divinations : viande, laine, tendons des animaux dont ils ont consulté les entrailles. On ne connaît pas, cependant, leurs tarifs, ni, en définitive, leurs patrimoines, auxquels l'on n'a accès que fragmentairement.

Rien ne permet de voir dans leurs activités un contre-pouvoir politique. Ils donnent plutôt l'impression d'affairistes d'une sorte particulière. La divination n'était nullement un frein au pouvoir à l'époque, mais plutôt un des moyens sûrs de profiter du pouvoir royal.

Ces spécialistes de l'avenir sont à cette époque bien plus que ce que leur technique à des époques plus récentes laisserait supposer ; loin d'être des opposants, ils étaient l'une des conditions fondamentales de l'équilibre du groupe.

La divination appui de l'État

1. La divination était effectivement un des moyens pour un groupe de définir son territoire propre. La divination était locale, nationale éventuellement, non internationale. On prenait les sorts en fonction d'un quadrillage du royaume. La région envisagée par un devin montre les prétentions territoriales sectorielles et les

probabilités de risques encourus, dans une zone définie, par l'intrusion d'allogènes dans ce sanctuaire. Le devin défend une zone, concurrentement aux forces militaires qui la protègent. Il n'y a pas de frontière sans devin.

Ses prédictions sont diurnes : pour la nuit, la communauté se replie en effet derrière ses murailles et abandonne l'extérieur aux puissances de la Nuit ou aux forces hostiles, montrant une dichotomie territoriale : un espace communautaire est défini par la limite jusqu'à laquelle s'exercent les activités diurnes. Aussi un royaume syrien forme-t-il un espace politique discontinu et non d'un seul tenant.

Un texte remarquable, la *Prière aux Dieux de la nuit*, a pu faire croire qu'il y avait une hépatoscopie nocturne :

Les Princes sont engourdis,
 Les verrous sont abaissés, les portes sont installées,
 De bruyants qu'ils étaient, les gens sont silencieux...
 (Longue invocation aux Dieux de la nuit, les Étoiles majeures)
 Dans l'examen d'entrailles que je vais faire,
 Dans l'agneau que je dédie
 Mettez une réponse sans ambiguïté !

Ce texte est inconnu en Syrie et est une production ancienne de l'Est, pas de l'Ouest : il pourrait donc être une innovation propre à la façon dont la technique hépatoscopique a évolué en Irak du centre ou du Sud. Cependant, même à l'époque récente, la divination par l'examen des entrailles y a été diurne.

L'explication la plus simple est donc que le devin prépare, en fait, avant l'aube ce qu'il va demander aux dieux dès que le soleil sera là. Mais, la nuit aussi est un temps spécial, où on laisse « sous les étoiles » les préparations concoctées de jour pour qu'elles se chargent de l'apport des luminaires célestes.

C'est également le moment des démons et de la magicienne, celui où ils sont censés opérer leurs maléfices ; il s'agit donc d'une action exceptionnelle de contre-magie. On supplie les Puissances nocturnes, les Étoiles, de veiller quand dorment les Grands Dieux et que les verrous sont mis au Ciel, comme ils l'ont été à la porte de la cité : la sorcière ne pourra pas préparer, la nuit, ses maléfices pendant l'absence divine.

Les grandes prières aux Dieux de la nuit témoignent d'un monde inversé : le travail a cessé et s'est instaurée la peur ; elles sont le fait d'un rituel magique pour que le mal ne profite pas de l'inaction.

L'activité normale des devins suppose en effet celle des humains et cherche à l'aider ; elle n'existe pas indépendamment de la seconde et cesse avec elle.

2. Un deuxième point, corollaire : plutôt que des directives contraignantes, le roi recevait du devin des assurances et la confirmation que son action ne serait pas entravée par le mauvais vouloir divin.

C'est là que le système a une limite : si deux rois qui s'affrontent reçoivent des assurances contradictoires, le choc humain se double par un affrontement divin. Cette conception est fondamentale dans la pensée du Proche-Orient : si le « conjurateur » est plus puissant que le « magicien », c'est que le premier combat

au nom des forces du Bien et de la Lumière (le Soleil-Šamaš) et le second *motu proprio* au nom d'une technique religieuse inversée. Le second peut faire beaucoup de mal, mais il est démuné par rapport au premier. Le Bien triomphe, ou se révèle comme tel.

On le voit bien dans l'affrontement que rapporte *Exode* vii 10-12 :

Aaron jeta son bâton devant Pharaon et ses serviteurs, et il devint serpent. Pharaon convoqua alors les sages et les sorciers...

Ils jetèrent chacun son bâton et les bâtons devinrent serpents, mais le bâton d'Aaron avala leurs bâtons.

La même histoire existe dans un apologue sumérien et on retrouve le thème dans les textes prophétiques : cf. Herman Vanstiphout, *Epics of Sumerian Kings*, 2003, p. 43 :

Tous deux jetèrent des œufs de poisson dans la rivière.

Le sorcier ferra une grosse carpe, mais

La vieille femme Sagburu ferra un aigle.

L'aigle attrapa la grosse carpe et s'envola vers la montagne.

De nouveau ils jetèrent des œufs de poisson dans la rivière.

Le sorcier ferra une brebis avec son agneau, mais

La vieille femme Sagburu ferra un loup.

Le loup attrapa la brebis avec son agneau et les emmena vers la steppe.

La troisième fois, ils jetèrent des œufs de poisson dans la rivière.

Le sorcier ferra une vache avec son veau, mais

La vieille femme Sagburu ferra un lion.

Le lion s'empara de la vache et de son veau et les emporta vers le marécage.

Etc.

La divinité d'un lieu a pour charge de s'en occuper et ne prend jamais le parti de l'ennemi ; de ce fait, le devin est confiné au rôle d'aide du roi. La seule péripétie envisageable est que le Dieu, au nom duquel sont pris les présages, soit plus ou moins fort que celui de la communauté à laquelle on s'affronte.

Aussi, si une divinité décide d'abandonner son lieu, elle va désormais accorder toute son attention à une nouvelle royauté. Cela est affirmé par le vainqueur qui légitime ainsi son nouveau pouvoir :

Samsî-Addu : « Itûr-Mêr m'a donné les Bords-de-l'Euphrate à régir ». (Inscription)

Hammu-rabi : « Lorsque Dagan se mit en colère et me donna les Bords-de-l'Euphrate... » (Code de lois)

3. Troisième limitation à l'influence politique du devin : les Amorrites de l'Ouest avaient établi un système de grands serments qui liaient magiquement serviteurs et maître ; ils représentent les précurseurs du système de serments jurés des néo-Assyriens (*adê*) que Lionel Marti nous a exposé en référence au I^{er} millénaire. Tous les serviteurs à l'époque de Mari, comme l'a montré D. Charpin, absorbaient une boisson en prêtant serment, qui leur pourrissait les entrailles en cas de parjure.

En ce sens le roi tenait religieusement tous ceux qui lui avaient prêté serment de fidélité ; les devins prêtaient serment comme les autres fonctionnaires.

4. Quatrième limitation : le roi ou les grands serviteurs devant qui les devins prenaient les sorts, étaient si au courant de la valeur des signes qu'on ne pouvait leur raconter n'importe quoi, ni leur cacher quoi que ce soit. L'expérience divinatoire était partagée entre le devin et les tenants du pouvoir. La science hépatoscopique en était encore à Mari à un niveau primaire : les signes constatés sur le foie avaient valeur en eux-mêmes. Les lettres royales, y compris celles des reines, sont emplies de considérations techniques : elles ne se contentent pas de transmettre des résultats, bons ou mauvais, mais attachent de l'importance à la façon dont on les a obtenus.

On n'en est pas encore à la grande complexité hépatoscopique du I^{er} millénaire, où l'on voit les maquettes multiplier les cas de figure.

La science hépatoscopique est en outre à l'époque la seule référence, sans être doublée par d'autres techniques : c'est elle qui validait alors les autres signes venus des dieux. On peut l'acquérir par la fréquentation des lieux de sacrifices ; l'éducation de base de qui veut participer à la puissance se compose de la lecture du cunéiforme pour contrôler l'information qu'apportent les hommes et de la lecture hépatoscopique pour celle qu'envoient les dieux. Les rois avaient l'une et l'autre.

Au premier millénaire, au contraire, il faut manipuler une pluralité de méthodes divinatoires (présages fortuits, présages astraux) et tout est compliqué par le fait qu'il existe une liste de jours fastes et néfastes qui valident les présages, voire les inversent. « Rendre un verdict ominal » est alors devenu un acte de haute spécialisation qui requiert une grande science, le contrôle d'un *corpus* énorme, la consultation d'abondants commentaires avec des réponses éventuellement ambiguës. Le devin est alors devenu un érudit grâce à plusieurs spécialisations lentes à acquérir.

Les aspects chamaniques du devin mariote

Si le devin est nécessaire à Mari pour l'acte divinatoire, c'est qu'il y est irremplaçable, suite à un rapport particulier avec la connaissance de l'avenir : non seulement « il sait », mais il peut poser la bonne formulation ; ce n'est pas une simple question de technicité.

Le devin y participe encore au monde chamanique ; pour cela, il est encore étroitement associé dans l'Ouest à celui que nous considérons comme un prophète.

À la différence de ce qui se passe dans les régions orientales du Proche-Orient, le devin mariote était encore fondamentalement un inspiré.

1. C'est lui qui avait la capacité de formuler la question ominale : on recourt pour cela au terme *kapâdum*, inconnu à Babylone dans cet emploi. *Kapâdum* y signifie « ruminer en soi » une question ou un sujet. On l'utilise ainsi pour qui porte en lui une envie en attendant le moment favorable pour la réaliser.

Sous sa forme babylonienne, *kapâdum* n'a pas d'étymologie ; sous sa forme médioassyrienne, *kapâtu*, il est apparenté à l'arabe *kafata* qui convoie la notion de « ramener à soi », ou de « se concentrer pour obtenir le maximum d'efficacité ».

Le devin devait donc être capable d'intérioriser une question pour pouvoir ensuite la poser à la divinité. Sans nier qu'il ait à acquérir la science divinatoire et sa maîtrise, il avait donc aussi un don inné ; c'est cette qualité intrinsèque qui faisait qu'on ne pouvait se passer de lui pour l'acte divinatoire, alors que les gens au pouvoir n'étaient qu'informés de ce que l'on pouvait lire sur le foie de l'agneau sacrifié.

Intérioriser la question garantissait que la figure ominale sur la surface du foie était bien une réponse et non pas quelque chose de fortuit.

2. Son action exigeait proximité et substitution. Le devin mariote ne procédait pas à distance, mais avec un *Erzatz* du sujet sous la main :

(a) La motte de terre (*kirbânum*) représentait un lieu. Une ville soumise envoyait au suzerain une motte de son terroir, ce qui est peut être un symbole, mais surtout un substitut. Ainsi, la reine restée dans la capitale pouvait-elle procéder à des interrogations sur les villes à attaquer.

Dans *ARM XXVI* 103 les devins babyloniens prennent les présages sur une série de très vastes territoires, à l'étonnement des Mariotes qui constatent qu'ils n'ont pas de *kirbânum* ; le chef babylonien répond qu'ils n'en ont pas besoin.

(b) La boucle de cheveux et la cordelette *sissiktum* étaient des substituts de la personnalité.

Ils permettaient d'aller plus avant dans l'interrogation oraculaire. Cela est montré par un texte de l'époque comme *OBTR 65*

« Dis à Iltâni : ainsi parle Aqba-hammu.

Au sujet de la mèche et de la cordelette que tu m'as fait porter, j'ai procédé à l'interrogation oraculaire (*têrtam êpuš*) en prenant comme support (*ana muhhi*) la mèche et la cordelette : les présages sont sains. Le serviteur sur lequel se trouve la main du dieu guérira tout à fait car il n'y a nul manquement. »

Pour ce qui est du contact avec le sujet, j'ai interprété trop vite dans *ARM XXVI* le « toucher du front » (*ibid.*, p. 39). Il ne s'agit pas du même geste que celui par lequel le devin touche (*lapâtum* employé absolument) l'agneau pour le consacrer : dans la *Prière du devin*, ce dernier marque d'ailleurs l'agneau en lui enlevant deux touffes de laine. Mais il fait aussi quelque chose au front (*pûtum*) de la personne à propos de laquelle il interroge : ce n'est plus le simple *lapâtum* qui signifie « toucher avec la main » et qui a, à part le fait d'entrer en contact avec quelqu'un, le sens de « donner une mission à quelqu'un, le rendre capable de faire quelque chose », mais l'emphatique *lupputum* qui veut dire « frotter, gratter, asperger d'un liquide ». Le devin doit enduire du sang de la victime le sujet, car cette expression ne survient qu'après la prise d'oracle. S'il s'agissait d'huile, on utiliserait un autre verbe, *pašâsum*, celui de l'onction, ce qui n'est pas le cas.

ARM XXVI 114 : « j'ai procédé à l'interrogation oraculaire. J'ai enduit le front de NP (*pût NP ulappit*) »

A.3308 : « J'ai fait mettre par écrit la route que doit suivre l'armée et je l'ai fait porter chez mon seigneur. En fonction de cette tablette (d'itinéraire) il faut (a) que les devins enduisent le front des guides et (b) que pour l'expédition qui aura de bons présages, leurs guides prennent la tête de la troupe... »

On dissocie ici le choix des guides et l'itinéraire de l'expédition. La route a été établie séparément, certainement en fonction de prises oraculaires particulières : ces présages étaient envoyés au roi et servaient à guider l'armée.

C'est donc le devin mariote (que l'on ne considère pas aujourd'hui comme une personne consacrée) qui était le marqueur du sujet. Il pourrait avoir manipulé ce liquide extrêmement dangereux qu'était le sang de la victime. C'est en tout cas lui qui le versait (*naqûm*) dans les rites avec hépatoscopie, c'est-à-dire quasiment tous. Or, le sang ne doit pas être présent dans la viande mangée : c'est une carcasse (*pağrum*) qu'on offre aux morts. Le sang est la marque du vivant, ce qui devait être offert aux dieux. À la même époque, quand le cuisinier égorgé (*tabâhum*) l'animal, on disait, de façon étonnante, non pas qu'il « tuait », mais qu'il « faisait revenir le souffle » (sans doute à la source d'où était censée venir toute vie ?). La signification de l'expression est aujourd'hui claire, quoique le premier traducteur ait « naturellement » compris « ranimer l'animal ». Il y a donc encore beaucoup de questions non résolues concernant le fait de mettre à mort l'animal.

3. Le devin participait au sacré. À Mari, dans une discussion à propos de la paix entre les différentes tribus des Bédouins, quelqu'un qui ne veut pas prendre parti dit :

A.3845 : « Discutez entre vous : faites la paix ou la guerre ; moi, je ne m'approcherai pas de vous. Tel le devin levant le cèdre devant Šamaš, je me trouve lever la paix pour le pays tout entier... »

Ce « lever du cèdre » est important parce que la fumigation fait venir les dieux. L'« odeur (du sang du sacrifice) qui attire les dieux comme des mouches » est connue dans la littérature du déluge. La fumigation d'encens est une caractéristique du devin de l'Est aussi.

Dans A.3845, l'appelant est censé faire venir les dieux des deux parties au pacte qui va être conclu et l'accord divin est l'écho de celui des hommes. Le devin se veut ainsi quelqu'un qui ne favorise personne ; son rôle se borne à faire venir les dieux comme témoins.

Cette notation, isolée à Mari, renvoie à un fait connu par un texte énigmatique, « la Prière du devin », éditée par I. Starr, d'époque paléobabylonienne : ce que le devin récite aux dieux avant l'acte divinatoire montre clairement son caractère d'intermédiaire avec le sacré.

En voici les lignes introductrices, en traduction corrigée, car je ne comprends pas toujours comme l'éditeur ce texte difficile :

Ô Soleil-Šamaš, dieu de la décision ! Ô Orage-Addu, dieu du rituel de divination !
 Je suis porteur pour vous d'un ovin-mâle (*ša-a-am*) libre (*ellum*), fils de la brebis (*ša-a-ti*, cf. arabe *šawwā, šā'*), d'un sacrifice, l'agneau à la toison variée,
 La prière-incarnée, dont la laine frise, libre (*ellum*), qui s'est déversé (*it-ta-ab-ku*) du sexe (*pūqum* = « l'étroitesse ») de la brebis,
 Dont le berger n'a arraché de mèche ni à droite, ni à gauche. C'est pour toi (= patient) que j'arrache une mèche de lui, à droite et à gauche ;
 Par la résine il y a invitation au banquet pour les grands dieux ! Que la résine de cèdre vous invite !

Dans l'interrogation à laquelle je procède, dans le rituel que j'accomplis, placez à vous deux l'(information) sûre !

(*Invocation à d'autres grands dieux d'être présents au « jugement » ; il est celui qui les fait venir*).

Le devin définit la pureté de l'animal offert, son caractère mâle, l'authenticité de sa race (l'expression est très archaïque ; on dit de même *hi'arum mâr atânim*, « ânon fils de l'ânesse », en opposition à d'autres animaux qui pourraient servir de substitution ; l'expression se retrouve dans la Bible), le fait qu'il n'ait pas servi et soit « libre » (de ses mouvements). Le devin détermine ensuite l'idéal de réponse des dieux en 120 lignes, énumérant ce qu'il espère trouver comme marques omniales dans l'animal.

Il est surtout, selon la fin de cet introït, celui qui « fait venir les dieux » qui doivent décider du sort de celui qui interroge. L'intermédiaire rappelle les règles du jeu : il ne peut plus intervenir ensuite, au gré de sa fantaisie, pour truquer le verdict, mais simplement constater ce que les dieux ont choisi, sans pouvoir dépasser le stade de « positif »/« négatif », donc celui d'une réponse limitée et peu explicite.

Ce texte atypique d'origine inconnue (les 2 exemplaires, dont un en 2 morceaux au Louvre, proviennent du commerce des Antiquités) recourt à des mots rares (*šū'u*, *šū'ātu*) et à des formes grammaticales inusitées (impér. duel). Ce texte a pu être importé vers l'est.

Ce caractère sacré explique qu'il n'y ait pas de femme-devin (*bârûm* n'a pas de féminin, sauf rarissimes expressions littéraires). Une femme pourrait exercer, techniquement, toutes les tâches du devin, mais son impureté périodique risquerait de l'y rendre inapte à des moments cruciaux.

Comment savoir tout ce que veulent les dieux ?

1. La divination est à Mari le moyen de savoir ce que veulent les dieux et, d'une façon générale, où on en est avec eux.

Cela convient pour l'avenir : à une question sur un projet la divinité répond par « oui » ou « non », donnant ou refusant son aval.

Ce procédé qui a créé à la longue toute une casuistique laisse en fait de côté des aspects importants du dialogue entre dieu et fidèle : ainsi il ne permet pas d'interroger sur ce qui s'est passé : à propos d'une maladie, le verdict indique le dieu, pas la raison de sa fâcherie.

Les Hittites ont recouru à la technique de « l'interrogation indéterminée » selon leur méthode des sorts propre : à une question, on ajoute des kyrielles de questionnements supplémentaires. La loi des grands nombres ne permet toutefois pas une interrogation sans problèmes : le processus par réponses binaires se bloque vite, l'oracle se mettant à se contredire.

2. Dans la réalité, les dieux sont capables de faire savoir au roi ce qu'ils pensent, éventuellement à l'occasion d'une interrogation, même d'un particulier.

ARM XXVI 1 : « Dans le présage pour Zimri-lim ou pour un simple particulier, au cours d'un acte d'extispicine, je dirai à Zimri-Lim, mon seigneur, le présage mauvais ou défavorable et je ne le cacherai pas. »

a) Ces renseignements ponctuels sont cependant inopinés : les textes hépatoscopiques peuvent aborder le passé ; les dieux font ainsi savoir, à Emar, qu'ils ont été choqués ; cf. *Journal Asiatique*, 192, 2004, en collaboration avec Lionel Marti, p. 22-23 :

Si la vésicule a mordu sur son flanc de droite, c'est que l'homme a eu commerce (« est allé à... », *ana ... illik*) avec sa sœur.

Si la vésicule a mordu sur le flanc de gauche, c'est que l'homme a eu commerce avec une de ses filles.

Si la vésicule a mordu sur son extérieur, c'est que l'homme a eu commerce avec sa propre fille.

Si la vésicule a mordu à son pied, au dedans, c'est que l'homme a eu commerce avec sa mère.

L'apodose au passé n'indique pas ce qui doit advenir. Ces sujets scabreux sont secrets d'alcôves et tabous transgressés, ce dont seuls témoignent des dieux qui voient tout. Cependant, on ne peut espérer observer normalement ces configurations hépatoscopiques si quelqu'un portait de telles accusations.

En fait, dans de tels cas judiciaires, on recourt à l'ordalie. Cette procédure aléatoire permet de voir si les dieux viennent ou non en aide au supposé coupable. Elle est codifiée comme une procédure d'exception, archaïsante ; elle ne se passe qu'en un seul endroit au Proche-Orient. C'est la vraie façon de provoquer les dieux en justice.

b) Les dieux peuvent avoir envie de s'exprimer sur des sujets sur lesquels on juge prudent de ne pas les interroger.

– Le moyen le plus simple pour eux est d'avertir par un rêve qu'il va se passer, ou qu'il s'est passé, quelque chose.

– Ils peuvent aussi envoyer une lettre.

Ce ne sont là que deux aspects du prophétisme qui représente, à l'époque, fondamentalement le mouvement inverse de la divination : les dieux décident de faire savoir aux humains ce qu'ils ne leur demandent pas.

3. Dans le cas d'une intervention oraculaire normale, on note plusieurs fois la présence aux côtés d'un devin d'un *âpilum*. C'est lui qui livre les exemples les plus clairs de prophéties.

Le verbe *apâlum*, d'où provient le terme *âpilum*, signifie couramment en akkadien « répondre oui à quelqu'un, le satisfaire » (= « lui répondre ce qu'il veut entendre ») ; il n'a pas d'étymologie, à moins de l'identifier à *apâlum* « venir après, être sombre », selon une excellente note de B. Landsberger dans *AfO* 3.

Le sens propre à l'Ouest semble avoir donc été « prêter sa voix à qq'un » dans le sens que l'on redit en second ce qu'un premier a dit sans être bien compris ; le *mâpalum* est le « traducteur ». L'*âpilum* est ainsi celui qui redit d'une autre façon ce que quelqu'un a d'abord dit. Traduire *âpilum* par « répondant » est maladroit car ce terme français a le sens de « garant ». Celui « qui prend la parole après » amplifie en fait le sens du signe porté sur la surface du foie.

Le terme d'*âpilum* n'a pas d'idéogramme sumérien qui lui corresponde ; cela montre bien qu'il ne fait pas partie des traditions de l'Est, où la langue ne connaît d'ailleurs bien que *âpil bâbi* qui signifie « concierge », « celui qui répond à la porte ».

D'après une lettre de l'intendant Nûr-Sîn (*FM VII*), ces *âpilum* étaient assez nombreux et représentaient un phénomène religieux important.

Outre des *âpilum* mâles, il y avait des *âpiltum*, femmes, alors qu'il n'y a pas de devins femmes. Le devin venait donc de l'extérieur poser une question au dieu, mais la réponse prolix était fournie par le personnel du temple ; c'est parmi ce dernier qu'il y avait des *âpilum* et des *âpiltum*.

À ceux-là s'ajoute la foule anonyme des *mubhûm* et des *mubhûtum* : le terme signifie « fou » et « folle » (« à la cervelle malade »). Les dieux parlent aussi par leur entremise.

Les *mubhûtum* (les « folles ») habitaient parmi la population villageoise normale, comme sans doute les *mubhûm*, alors que les *âpil(t)um* devaient faire partie du personnel du temple, dont on ne sait pas cependant où ils habitaient.

Les moments de la divination et de la prophétie

1. Le temps par excellence de la divination se disait *têbibtum*. On ne la prenait pas n'importe quand. Il y avait certes des urgences, mais aussi un moment privilégié. Le sens de ce terme n'est pas encore bien reconnu. Le *CAD T*, en retrait lexicologiquement, ne connaît le mot à Mari que comme « recensement du peuple », une sorte de purification rituelle générale parce que *ebêbum* signifierait « être pur ». En fait, à part pour une activité ponctuelle dans l'histoire de Mari, à la fin de la 5^e année de Zimri-Lîm, le terme n'est employé que pour le moment où l'on quitte un mois pour un autre, soit une période protégée auguralement pour une autre qui ne l'est pas encore. Ce moment d'indécision est celui de la « lune noire ».

Dans le cadre d'une année lunaire, moindre que l'année solaire, il s'agit de savoir quand se termine un mois et quand le suivant commence. « Mois » et « lune » se disent également *warhûm*, le *yarah* occidental. Les deux moments les plus importants sont le 1 où la lune n'apparaît plus et le 15-16 où il y a un rituel majeur de milieu de mois. La *têbibtum* calcule, en fait, l'apparition de la nouvelle lune. La période porte le nom déconcertant de *reš warhim* traduit souvent par « tête du mois », soit « début du mois », alors qu'il est sûr aujourd'hui qu'il s'agit surtout de sa fin : c'est la « source du mois/de la lune (suivants) », le nouveau mois découlant de l'ancien, selon la circularité (et non pas la linéarité) qu'a mise en évidence D. Charpin, en étudiant l'« éternité » mésopotamienne : l'année était une grande boucle temporelle qui revenait sur elle-même (« le Soleil revient à sa mère »), et ses divisions faisaient autant de boucles particulières. À Mari et Ešnunna apparaît un mot nouveau, *parsum*, « coupure » ; cf. G. Chambon, *FM XI*, p. 108 : le rite du *parsum* se produit à Mari le 28 d'un mois, lorsque commence le *reš warhim* ; à Ešnunna (à époque archaïque), un *parsum* est également documenté pour le *reš warhim*. Le *CAD P*, p. 197 enregistre le fait sans le comprendre.

En fait, *ebêbum* signifie non pas « être pur », mais « être bien calculé, ajusté ». La *têbibtum* du peuple de ZL 5 n'est que le calcul des survivants après de grands troubles ; un de ses effets est d'établir qui a droit à quoi dans le nouvel état des choses.

ARM I 7 : 33 : « La *tēbibtum* va être instaurée : alors, les champs seront mesurés et, à nouveau, on partagera les champs pour (les gens considérés comme constituant) le pays... »

À partir du sens primitif d'« être ajusté », est construite la forme II (D) *ubbubum* = « (ré)ajuster », « débarrasser de ce qui est superflu » : il s'agit d'ôter ce qui fait que la mesure est pleine, mais uniquement en apparence. Le fonctionnaire *ebbûm* est « celui dont l'estimation réajuste la quantité livrée ». On fait alors attention à deux réalités : ce qui est alloué en fonction des mesures officielles et sa réalité : un « litre » de grain comporte des impuretés (cailloux, son, paille, terre) qui font du volume mais ne sont pas consommables, créant en fait un déficit de livraison.

L'*ebbûm* réajuste la quantité versée, disant si le manque est négligeable ou intolérable ; pour ses activités d'arbitrage j'ai rendu *ebbûm* par « prud'homme ».

Dans l'akkadien récent le terme *ebēbu* est très utilisé par les rituels. En fait, il entre dans une séquence figée *ebbu u ellu, ebēbu u elēlu* ; c'est leur ensemble qui signifie « pur », « être pur ». D'une façon générale, l'état linguistique de l'akkadien ne connaît pas la conceptualisation mise au point par les Grecs : il procède par paires oppositionnelles ou complémentaires, le « concept » représentant un moyen terme entre les deux expressions. « *Ebbu u ellu* » (« nettoyé et libre (de ses mouvements) ») représente ainsi deux façons d'être pur : les parties mortes ont été ôtées et on exerce son efficence.

La *tēbibtum* n'est pas un fait propre à la région occidentale ; même si le terme semble y être inconnu, la réalité existe bien à Babylone, selon la note *NABU* 2009/9. Dans la *Tamītu* n° 1, publiée par W.G. Lambert, des présages sont pris par le devin, « à l'intérieur de ce mois-ci jusqu'au 30, et du mois commençant jusqu'au 2 ». D'autres exemples vont dans le même sens. Cela reflète la coutume d'inclure dans l'espace ominal à la fois le mois à venir et la période qui fait le lien avec le mois suivant, selon la volonté de ne pas laisser de « vacance ominale » où l'on agirait sans garantie divine.

À Mari, le roi ou l'autorité fait prendre les présages pour des durées très précises, qui valent pour le mois ou ses 15 premiers jours. Cela signifie que, lorsque l'on reprend les sorts au début du « mois entrant », c'est-à-dire pour le mois suivant, on se trouvait dans une période toujours protégée par la divinité, donc validée et où, théoriquement, ce que l'on fait est « sain ».

Dès lors on situe mieux plusieurs comptes rendus, comme Nougayrol n° B (= JCS 21, p. 220), où le 2 d'un mois on regarde les présages lors d'un sacrifice à une divinité « pour savoir ce qui va advenir à NP » ; ce NP est, selon Nougayrol n° C (ibid.), un chef de marchands pour lequel les sorts sont pris un 15. Un tel personnage se déplace et encourt de ce fait de grands dangers ; il est normal qu'il questionne l'oracle par périodes courtes : il le fait au début d'un mois, et le refait au milieu ; il agit comme tout responsable de communauté à protéger. Dans Kraus n° 17 (JCS 37, 1985, p. 127-218) : « J'ai "convoqué" ma fille, relativement au fait qu'elle n'a pas envoyé de présent à la déesse : peut-elle aller là où elle veut, ou bien, lorsqu'elle ira en amont, lui faut-il faire porter un présent à la déesse ? », on est un 28, au début de la *tēbibtum*.

Dans la « Prière du devin », l. 8, le passage crucial [*aš*]-*si-kum Šamaš* (^dutu) *šūtebib amtabar-ka* doit se traduire : « Je t'ai sommé de venir (= *ašši-kum*), ô Soleil ; fais le calcul des jours : me voici devant toi... » montre le devin arrivant au passage d'un mois à un autre : *šūtebib*, généralement compris à tort « rends-moi pur », se réfère à la *tēbibtum*.

L'enquête ne peut cependant être systématique car les circonstances précises de toutes les interrogations de particuliers ne sont pas connues.

Il est important dès lors de constater que les prophéties arrivent au roi à Mari au début d'un mois ; la conjonction que l'on a vue entre le *bârûm* et l'*âpilum*, lorsque ce dernier prophétise en concomitance à la prise des oracles peut à voir avec la *têbibtum* : lorsque l'on prend les présages pour l'État, la prophétie n'est qu'un écho des activités du devin, dans la mesure où elle amplifie ces dernières et leur donne une signification.

La collaboration du devin et du prophète

1. La coïncidence est patente dans l'extrême Ouest entre l'entreprise du devin et celle du « prophète », d'après les lettres qui viennent de l'Oronte : ce dernier prend la parole après le devin et amplifie sa réponse par « oui » ou par « non », sans détails.

Les devins hépatoscopiques qui ont à Mari un rapport particulier avec le sacré sont manifestement des laïcs qui assistent au sacrifice dans le temple, l'y accomplissent, mais habitent ailleurs.

En revanche l'*âpilum* est une personne du temple ; il est défini par un dieu. C'est sans doute pour cela qu'il y a des *âpiltum*, « prophétesses », mais non des femmes-*bârûm* ; autour du temple se crée en effet une société bis, d'hommes et de femmes : les premiers y sont des administrateurs (*šangûm*) ou des techniciens (*pâšisum*) au service de la divinité ; les secondes ont pour rôle de prier ; c'est chez elles qu'il faut chercher la vraie population à vocation religieuse. Autour de la divinité existe un cercle équivalent à celui qui entoure le roi : une multitude de femmes (harem) et des administrateurs, ainsi que des travailleurs à son service.

Dans la société laïque de Mari la parité homme-femme est loin d'exister. Des métiers sont surtout masculins, ceux à formation intellectuelle : les femmes scribes ne se trouvent qu'au service de certaines princesses. Le devin est appelé à bouger pour des missions particulières mais, surtout, il accompagne le général pour qui il prend les sorts : cela ne correspond pas à l'idée qu'on se fait de la femme amorrite ; elle participe au monde des affaires, mais sans se déplacer, ne s'exposant pas aux aléas du voyage ; elle fait ses affaires grâce à des commis ; les marchands d'Aššur laissent leurs épouses à Aššur et ont de nouvelles alliances matrimoniales à Kanesh. En revanche, on peut avoir à côté d'un dieu une épouse humaine, comme celle que nous appelons « grande-prêtresse », à Terqa, aux côtés de Dagan.

Qu'il y ait des femmes prophètes, mais non des femmes devins est important en ce que l'on y retrouve l'altérité de deux populations : laïcs (pratiquement l'entourage du roi) et gens du temple (l'entourage du dieu).

2. Il y avait une différence (sinon un antagonisme) entre le monde du temple et celui du roi. L'énoncé prophétique (*egerrum*) est un événement du temple sur lequel le roi demande à être tenu informé. Les dires des *âpil(t)um* sont transmis au roi, ce qui montre qu'ils parlent loin de lui ou en son absence, même si le

souverain peut solliciter directement un *âpilum* et lui confier une mission. À époque récente, l'antagonisme est montré par un texte hépatoscopique récent qui remarque : « le roi n'aura pas d'*âpilum* dans son palais ». Le vocabulaire est archaïsant, le passage peut venir d'un manuscrit désuet.

La prophétie passe souvent par l'échange de lettres ; elles sont le fait de tiers qui informent le roi, mais peuvent provenir aussi de la divinité elle-même ; un fait essentiel est que cette dernière parle toujours à la première personne par la bouche du prophète. Toute missive de ce dernier paraîtra automatiquement dès lors comme un message de la divinité elle-même. Plusieurs lettres de la sorte sont attestées, sans qu'elles renseignent sur les antécédents du message. De ce fait, on ne sait pas sûrement s'il y a eu ou non prise oraculaire antérieurement à la prophétie, quoique ce soit très vraisemblable. D'autres communications avec le divin, comme le rêve, sont envisageables mais elles entraînaient, de toute façon, une prise oraculaire.

3. Ce couple devin/prophète, qui devait être fondamental dès l'origine, évolue au Proche-Orient de façon divergente :

– à l'Est, c'est le *bârûm* et les techniciens des domaines apparentés à l'hépatoscopie qui ont l'exclusivité de la divination ; on se méfie de plus en plus de la prophétie lyrique. Les textes divinatoires recourent de plus en plus à un style neutre et lourdement stéréotypé ;

– à l'Ouest, c'est le « prophète » qui assume les deux spécificités de « dire l'avenir » et de « révéler le passé » ; son style devait devenir de plus en plus poétique, jusqu'à la plus ample lyrique. Les techniques divinatoires sont jugées païennes et déviantes.

4. Des traces existent néanmoins d'une situation plus complexe à Babylone elle-même. Pour ne prendre qu'un exemple, ce que l'on appelle les « présages historiques » (apodose = « Oracle d'Ibbi-Sîn, vaincu par l'Élam ») relèvent de ce style dépassionné. Cependant, si l'on met ce qui paraîtrait le sec rappel d'un événement passé en rapport avec un grand texte littéraire comme la *Lamentation sur la destruction d'Ur*, on se trouve devant une description lyrique fort ample de la ruine du Pays ; cela vaut, pour celui qui se trouve devant un présage analogue à celui qu'avait obtenu le dernier empereur d'Ur avant sa défaite, toutes les prophéties lyriques de la Bible sur la ruine infligée par l'ennemi.

Défiances envers la prophétie

1. La préférence donnée à la divination sur la parole à l'Est est extrêmement claire dans un texte d'époque cassite (xv^e s. av.) publié par Lutz, en provenance de Babylone : il montre qu'on y préfère l'interrogation longue et minutieuse de l'hépatoscopie à une explication fluente (*ša dabâbim idbubu*). Il fait partie d'un ensemble de textes qui, à partir d'un rêve, en établissent la valeur au moyen de l'interrogation hépatoscopique.

Celui qui nous arrêtera est le remarquable Kraus n° 18 (*JCS*, 37, 1985) :

« (A₁) [Du fait que] dans son rêve, il se trouvait porter une torche, alors que pour le rituel de purification il n'y a pas de torche, qu'il avait vu la déesse, que c'est elle qui lui avait

mis la torche dans la main après l'avoir brandie, et qu'alors il a dit : "Va-t-on faire un rite de purification pour la déesse au milieu de la ville ? Puissé-je faire le rite de la purification pour la déesse lorsqu'elle entrera !", qu'il (en) a discuté tant et plus avec NP ("Miel du Temple"), (**A₂**) (puis), qu'il s'est couché une seconde fois et qu'il a vu 20 circonvolutions intestinales, qu'il a vu 2 Portes-du-Palais et des Excroissances, que cela ne lui (= NP) soit pas un mauvais présage ! »

Le 2^e rêve est suivi par les interrogations oraculaires suivantes :

- a) Dans ce rêve, c'est bon en ce qui concerne le roi. = 17 (**B₁** et **B₂**)
- b) Ce rêve même c'est la main d'un dieu et d'une déesse. = 18 (**C**)
- c) Doit-il envoyer (quelqu'un) et doit-on prier Ninlil? = 19 (**D**)
- d) Doit-il envoyer (quelqu'un) et doit-on prier Nuska? = 20 (**E**)
- e) Doit-il envoyer (quelqu'un) et doit-on prier (l'étoile gag-si-sá) Sirius? = 21 (**F**)
- f) Doit-il faire le voyage (lui-même)? = 22 (**G**)

Le contexte général montre que le rêveur demande s'il doit envoyer un messager après avoir fait des prières à tel ou tel dieu, puis s'il doit aller lui-même.

Le texte a fait l'objet de plusieurs traitements qui n'y ont pas reconnu que l'expression *itti ... ša dabâbi idbubu* signifie « (du fait qu')il a parlé tant et plus avec... » Le questionneur a fait un premier rêve dont le sens ne lui apparaît pas (sans doute ses deux rêves sont-ils incubatoires). Il en a discuté avec un certain « Miel-du-Temple », un nom de prêtre, sans arriver à quelque chose qui le satisfasse, puisqu'il se recouche, cette fois certainement pour incubation ; il est décidé alors de recourir à son propos à une très longue interrogation hépatoscopique. Il a vu effectivement en rêve deux présages extraordinaires qui ne sauraient se produire sur un foie normal.

Dans la seconde partie, chaque question est séparée de l'autre par une interrogation oraculaire. Les verdicts ominaux ne sont pas donnés, sans doute parce qu'ils allaient de soi.

On pose deux affirmations : la première concerne le roi : manifestement il n'y a pas de danger par rapport à lui ; la seconde concerne une colère divine, mais on ne sait pas s'il s'agit d'un dieu ou d'une déesse.

Apparemment, c'est là que le bât blesse, puisque les questions ultérieures vont envisager (sans qu'on nous en dise le pourquoi) les cas de Nin-lil (reine des dieux) et de Nuska (dieu du feu) ; puis est envisagé le cas d'Orion, une divinité nocturne. Chaque fois il s'agit d'envoyer quelqu'un après avoir adressé une prière. Cette dernière doit représenter le sacrifice qui est présenté et à partir duquel on fait l'hépatoscopie. Chaque interrogation suppose un jour différent.

La fin interroge sur le fait que l'individu pour qui on prend les sorts doive se déplacer lui-même.

Il y a deux questions pour lesquelles on prend des confirmations, (**A**) et (**B**) : c'est un indice que la réponse y a été positive. En revanche, de (**C**) à (**E**), on poursuit l'interrogation, car la réponse a dû être négative, donc nécessite une approfondissement de l'investigation.

Le résultat obtenu est fixé par écrit le 22, ce qui permet donc de savoir que le premier rêve (sans doute provoqué) s'est passé dans la nuit du 15 au 16 et le second dans celle du 16 au 17.

L'essentiel pour le présent propos est le refus de la discussion avec un interlocuteur autre qu'un devin. Le texte recourt au verbe *dabâbum* qui est une façon de parler avec emphase, « se plaindre », « dire du mal de quelqu'un », mais ici « discuter ».

La personne qui s'appelle « Miel de l'Ekur » devait être dans le temple un oniromancien. Certainement pas un *âpilum*, puisque la nomenclature n'existe pas à l'Est. Or « oniromancien » se dit *šâ'ilum*, « questionneur » ; ainsi s'appelait celui qui à Babylone servait d'intermédiaire entre Dieu et homme, non *âpilum* « répondeur ». Ce qu'il lui aurait dit aurait pu être considéré comme une prophétie : on la voit être refusée.

2. Cela peut paraître normal dans une région où la divination hépatoscopique tendait à occuper un contact direct et fluent avec la divinité. Il ne s'agit pas là d'une évolution récente, car on voit qu'à Babylone, contemporaine de Mari, une prophétie n'était pas automatiquement objet d'attention.

Ainsi, selon l'ambassadeur Yarîm-Addu, l'*âpilum* de Marduk à Babylone reste-t-il à la porte du palais, selon *ARM XXVI 371*.

« Relativement à la montée d'Îsme-Dagan vers Ekallâtum, dont mon seigneur a entendu parler à plusieurs reprises, elle ne s'est pas faite. Il s'est produit beaucoup de rumeurs à ce sujet et il a été en butte à des entreprises d'intimidation.

Un *âpilum* de Marduk s'est tenu à la porte du palais et voici ce qu'il n'a cessé de crier :

« Îsme-Dagan n'échappera pas à la main de Marduk. Elle est en train de nouer le sac et il sera son butin ! » Voilà ce qu'il n'a cessé de crier à la porte du palais et *nul ne lui a dit quelque chose*.

Au moment même où ils (Îsme-Dagan et les siens) allaient partir, il s'est tenu à la porte d'Îsme-Dagan et voici ce qu'il ne cessait de crier au milieu du rassemblement du peuple, tout entier :

« Tu es allé chez l'empereur d'Élam pour négocier des relations amicales mais, en négociant (son) amitié, tu as dépensé un trésor qui appartenait à Marduk et à la ville de Babylone : tu as épuisé silos et entrepôts qui m'appartenaient, sans reconnaissance à mon égard. Tu veux partir à Ekallâtum ? Quiconque a dépensé mon trésor, ne doit pas m'en réclamer l'accroissement ! »

Comme il ne cessait de crier cela dans le rassemblement du pays, tout entier, *nul ne lui a dit quelque chose*. »

On laisse donc l'individu hurler (*šitassûm*) sans lui répondre, comme si c'était un excité. Il n'est pas admis au palais, il refait sa déclaration « en public ».

Il existe un parallèle à cette histoire, c'est le refus d'admettre les envoyés d'Élam au palais de Babylone, faite par le même ambassadeur : eux aussi poussent des cris à la porte du palais : « on ne leur a pas donné satisfaction et ils partent ». Cependant, le lendemain, les deux principaux fonctionnaires de Hammu-rabi sortent à eux et leur expliquent les motivations du refus. La situation est différente avec l'*âpilum* de Marduk et on a l'impression que, puisque l'on ne le laisse pas entrer au palais, il en appelle au peuple. À Mari, également, lorsque l'injonction est publique, on ne peut pas l'ignorer.

À Babylone l'*âpilum* semble néanmoins un isolé, déconnecté des oracles hépatoscopiques, différemment de ce qui se passe dans le grand Ouest ou à Mari. Il vient hurler continuellement et nul ne lui parle, ni en bien, ni en mal.

Le terme d'*âpilum* est utilisé ici sans doute parce que la lettre est écrite par un Mariote qui emploie le mot courant chez lui : cela ne prouve pas qu'il y avait à Babylone, surtout dans le grand temple de Marduk, l'Esagil, quelqu'un qui portait réellement ce titre ; en

revanche, il y avait certainement dans la population de ce temple un individu susceptible de tenir un tel langage.

On ne le voit qu'apostropher, mais on remarque que, s'il s'agit bien d'un roi, ce n'est pas à celui de Babylone qu'il s'en prend. Il défend, d'autre part, les biens de Marduk, considérant qu'en échange de l'hébergement d'Isme-Dagan, les biens de ce dernier devraient appartenir au Dieu et à la ville de Babylone. Il est reproché à Isme-Dagan d'essayer de monnayer son retour chez lui auprès de l'Empereur d'Élam qui est, au moins en théorie, le suzerain des princes amorrites.

D. Charpin a pensé que les cris de l'*âpilum* de Marduk étaient en fait une critique directe des efforts de Hammu-rabi, lui-même, pour arranger ses affaires avec l'Élam. En fait, c'est bien Isme-Dagan qui est pris à partie et l'*âpilum* est nettement compris comme une des difficultés faite à l'exilé et une des embûches qui lui sont tendues.

On comprend que Yarîm-Addu, le mariote, en parle comme d'un *âpilum* : le hurleur s'identifie à la divinité. Il y a le style propre de ce genre de prophète, très concret et plein d'images : la main confectionne le ballot qui sert à transporter les matières, surtout la paille (*šaharram*) et l'interpelé est voué à être le butin du dieu. Le prince n'est plus qu'une matière à transporter, peu noble.

Le texte est tout plein de jeux de mots : « sortir de la main » signifie « échapper à son adversaire », mais aussi « guérir d'une maladie divine » ; *šaharrum* est le « sac à paille » qui fait écho au *šuhurratum* « silence du mort », ce qui s'abat sur le vaincu qui renonce à lutter. Le discours est à plusieurs niveaux : ce qui est dit évoque d'autres réalités, le plus souvent néfaste.

3. Il y a des époques à Mari, aussi, où l'on ne fait pas attention aux prophéties.

a) L'absence de prophéties à l'époque de Samsî-Addu et de Yasmah-Addu va de pair avec l'absence des bétyles pour le culte et la non-mention de rêve.

Cela pourrait être expliqué (D. Charpin) par le fait que, comme le siège du pouvoir se trouve alors à Šubat-Enlil, toutes les prophéties sont envoyées à la capitale et non à Mari où il n'y a plus qu'un « vice-roi » ; on devrait néanmoins avoir au moins un écho renvoyé depuis la capitale à Mari en réaction à ce que l'on avait appris. Il devrait, d'autre part, y avoir des messages indiquant à Yasmah-Addu à Mari que la prophétie était envoyée à la capitale et, surtout, mention de la rétribution qui, localement, est donnée généralement au prophète et entraîne une dépense.

Cela peut s'expliquer, plutôt, par une mentalité religieuse radicalement différente, maintenant que l'on sait que la famille de Samsî-Addu était originaire du Pays d'Akkad, peut-être même de la région d'Agadé, voire de la ville de Tuttub, selon la communication de L. Marti, « Une ambassade mariote à Sippar », = *ARM* XXVI 451, *FM* VI, p. 208.

Le fait est que l'on n'est pas religieux de la même façon dans l'Est et dans l'Ouest : au lieu de bétyles, représentations aniconiques de la divinité, on fait dans l'Est les dieux « à l'image des hommes » ; Zimrî-Lîm ne voue qu'une seule statue dans toute sa vie, et cela à la déesse Annunîtum de Šehrum. Or, il le fait si tôt à son arrivée dans son nouveau royaume qu'on le soupçonne d'avoir voué une statue apprêtée par le défunt roi de Mari, Yasmah-Addu. Šehrum était un centre bensim'alite proche de la capitale ; il est possible que le roi akkadien de Mari ait voulu faire quelque chose pour les Bensim'alites du royaume, au moment où Zimrî-Lîm tentait avec succès de le détrôner, à la tête d'une coalition bédouine. Par la suite, Zimrî-Lîm ne voue que des « trônes » aux divinités (cf. l'interprétation du veau d'or), voire des *nubalum*, ou sinon des ex-votos de lui.

b) Troublante également est l'absence de rêve, alors que, sous le règne de Yahdun-Lîm, on a le « songe d'Ayala », portant sur le choix de la capitale, qui montre à quel point on y faisait attention, alors que la documentation du père de Zimrî-Lîm, est très limitée en quantité.

c) Le fait dirimant est que nous avons désormais la preuve de l'existence de prophéties dans le cercle de Dagan à l'époque de Samsî-Addu, d'après un texte publié par D. Charpin, qui émane du ministre de Yasmah-Addu, Lâ'ûm.

FM VI n° 1, p. 34 : « Relativement aux barques de [Dagan], l'*âpilum* s'est dressé et, à deux reprises, il a dit à Bînum et aux serviteurs qui se trouvent à Terqa : "Les barques [de Dagan...] (...) les barques iront jusqu'à Tuttul". »

Le reste de la lettre parle de travaux de réfection de Terqa. La prophétie se passe un 27 du mois.

Ce texte est parallèle avec *ARM XXXVI 223* qui parle de la confection de ces barques. Ces textes sont très mutilés, mais leur datation est sûre.

Manifestement, il y a bien des *âpilum* qui parlent à l'époque de Samsî-Addu, mais on y fait plus ou moins attention. L'*âpilum* n'est mentionné que pour une seule affaire, manifestement de l'ordre de l'ordonnancement du culte, à une période de grande inquiétude pour la sécurité d'une des villes principales du royaume.

On est sûr, d'autre part, par des textes explicites, qu'il existe toujours des *muhûm*, des « fous », à Mari à l'époque éponymale. Ils participent à des rituels, ce qui n'est, cependant, pas le cas des *âpilum*. On reverra plus tard la question de savoir quel rapport existe entre *âpilum* et *muhûm*.

Lettres des dieux

1. Il existe deux prophéties dans l'Est, appartenant au monde de la déesse Kitîtum à Ešnunna, mais il s'agit, pour celui qui est bien conservé, d'un texte extrêmement isolé, hors contexte précis et dont ne peut qu'admirer le style obscur et amphibologique.

Ô roi Ibâl-pî-El, voici (ce que dit) Kitîtum :

Les trésors/secret des dieux sont placés devant moi/sont à ma portée :

vu que tu proclames ma gloire /que des ex-voto me sont sans cesse voués par toi, j'ouvrirai/je révélerai pour toi les secrets/ trésors des dieux.

etc.

Bob Moran, « An ancient Prophetic Oracle », *Mélanges Lofink*, Fribourg/Brisgau, 1993, a proposé qu'il s'agisse de prophéties mises par écrit, avec une annotation initiale indiquant le destinataire de la prophétie. Ce seraient les deux seuls cas de transcriptions de prophéties effectuées et archivées dans un temple, quoiqu'il ne s'agisse pas d'une « copie de bibliothèque », comme on en connaît à l'époque néo-assyrienne.

2. C'est une lettre, en fait. C'est sans doute par l'intervention d'un *âpilum* que l'on peut expliquer les lettres aux dieux et les lettres venant des dieux. Le genre se retrouve surtout dans la littérature et témoigne du dialogue direct et permanent

entre le croyant et sa divinité. Si les États akkadiens ne semblent pas y recourir, il ne devait pas en être de même à un niveau populaire. Il est vraisemblable que ces documents étaient le fait des *šá'ilum* (« interrogateurs ») à Babylone et on peut en supposer l'équivalent, plus à l'Ouest où existaient couramment des *âpilum*.

3. L'exemple le plus clair du procédé nous en a été conservé par un document unique de Mari, *ARM XXVI 194*, une lettre d'un *âpilum* d'un dieu-Soleil du Sindjar, dont *ARM XXVI 414* donne la situation historique :

« Atamrum, l'*âpilum* de Šamaš, est venu me (= le dignitaire mariote) trouver et m'a dit : "Envoie-moi un scribe officiel (*mâr bit tuppi*) compétent (*našrum*) que je lui fasse écrire le message que Šamaš m'a envoyé pour le roi". Voilà ce qu'il m'a dit. J'ai envoyé Utu.kam et il a écrit cette tablette ; cet homme lui (= le scribe) a suscité des témoins. Voici ce qu'il m'a dit : "Fais porter cette tablette rapidement et selon ce qui est dit qu'il agisse." Voilà ce qu'il m'a dit : maintenant, je viens de faire porter cette tablette chez mon seigneur. »

Dans la longue lettre, *ARM XXVI 194*, le dieu-Soleil promet mainte gloire au roi de Mari, mais multiplie aussi les demandes pour lui et d'autres dieux.

« Dis à Zimrî-Lîm : ainsi parle l'*âpilum* de Šamaš :
Ainsi parle Šamaš : Je suis celui du pays (= d'Andarig).
Que l'on expédie rapidement à Sippar, ville où je vis, un grand trône pour la demeure de ma plénitude ainsi que ta fille que je t'ai réclamée. Voilà que les rois qui t'ont affronté et t'ont pillé sans cesse, sont remis à ton pouvoir.
Voilà que le Bûcher t'a été donné dans le Pays.
Etc. »

La mission prophétique

1. Un point essentiel pour établir les rapports qu'entretenaient dans l'Ouest devin et prophète est la découverte que le *bârûm* s'appelait, en fait, *lnabum/*, chez les Bédouins, ce qui est l'origine même du terme qui désigne le prophète dans la Bible.

a) L'étymologie de *nābî'* en hébreu est longtemps restée mystérieuse et le verbe « prophétiser » ne l'explique pas car c'est un dénominaatif qui signifie au propre « se conduire en *nābî'* ».

b) Deux problèmes apparaissent désormais :

– le verbe *nabûm* en akkadien signifie « donner un nom », ou « prononcer un nom » ;

– la forme *lnabum/* qui apparaît dans les textes peut signifier « qui appelle » (*nâbûm*) ou « qui est appelé » (*nabûm*), selon qu'elle est active ou passive.

Si l'on regarde les parallèles hébreux les deux interprétations sont possibles :

– il peut s'agir de « "prononcer le nom" de YHWH ». C'est une légitimation du discours, on prononce le nom de celui sous le patronage duquel on se met. Ainsi, dans I *Rois* xviii 24, Élie dit-il aux (faux) prophètes :

« Je suis resté, moi seul, prophète de YHWH et les prophètes du Ba'al sont 450... Vous invoquerez alors le nom de votre dieu et moi j'invoquerai le nom de YHWH : le dieu qui répandra par le feu, ce sera lui le Dieu. »

L'histoire rappelle l'opposition des mages et des sorciers d'Égypte face à Moïse et Aaron et l'opposition du magicien et de la « vieille » du texte sumérien d'Enmerkar et Suhkešdanna, cité plus haut.

et, de même, *Jérémie* xxxiii 2-3, dit-il :

« Ainsi a parlé YHWH, ... lui dont le nom est YHWH : Appelle-moi et je te répondrai, je te révélerai des choses grandes et inaccessibles, que tu ne sais pas. »

Mais l'on connaît aussi *Jérémie* i 5-6 :

« La parole de YHWH me fut adressée pour me dire : "Avant même que Je te forme dans le ventre, Je te connaissais, et avant même que tu sortes du sein, Je t'avais consacré, et Je t'avais placé comme prophète pour les nations !" »

3. Plusieurs textes remarquables montrent désormais qu'être prophète à l'époque amorrite ne résultait pas d'un choix personnel, mais d'une décision divine, à laquelle on ne pouvait se soustraire sans risque personnel grave. Tout un chacun pouvait se voir asséner ce genre d'obligation, sans pour cela, d'ailleurs, être appelé *âpilum*, quoique le choix divin privilégiait ceux qui fréquentaient un lieu de culte, tout particulièrement les fous (*mubhûm*). Nul devin, cependant, ne semble avoir jamais connu une telle expérience. Le fait prophétique dépasse donc ceux qui pourraient à tort en être tenus pour des spécialistes.

L'inspiration divine s'emparait d'une individualité, mâle ou femme, jusqu'à en faire, éventuellement un être marginal, échevelé, capable de dévorer la viande crue, tout en délivrant son message.

Le prophète était dès lors, en Syrie au moins, tenu pour un envoyé de la divinité dûment patenté et il était accueilli à la cour du roi de Mari ou chez ses représentants locaux avec le même crédit et les mêmes égards que ceux que l'on accordait à un ambassadeur d'un des rois de l'époque. Cela n'empêchait certes pas les responsables politiques, qui semblent n'avoir cependant jamais mis en doute la sincérité de celui qui venait au nom d'un dieu et qu'ils traitaient comme tel, de s'informer si le message était d'importance ou non. La prophétie était une information comme une autre, à en juger par les lettres des gouverneurs qui l'ajoutaient à d'autres sujets plus banals, même s'ils la tenaient pour un sujet « sensible » ; à son propos, ils s'en remettaient comme toujours à la décision royale.

De la même façon que le devin « marquait » le sujet ominal, peut-être avec le sang de la victime, la divinité touchait le menton du prophète, comme le roi semble l'avoir fait, lui-même, pour un de ses commissionnés. En akkadien, le « menton » était le siège de la volonté : *kî mâla kinši-ia*, « avec tout mon menton », indique un maximum de ferveur. La symbolique du geste semble avoir été que désormais la volonté du prophète était tout entière soumise à celle de la divinité.

Fardeau de la prophétie

Le thème est corollaire du précédent. Il existe, en effet, à Mari un texte inattendu qui exprime en outre le malaise de celui qui, appelé par Dieu, est renvoyé après adoubement par lui « chez les humains ». L'histoire est racontée en contrepoint d'une mission donnée par le roi.

A. 450 : « Mon seigneur m'a installé à une grande tâche ; je n'en ai pas la force : (c'est) comme Dieu (qui) appelle une créature humaine (*awilūtām inabbū*) ; maintenant, moi, ver de terre (*tūltum*) de l'intérieur d'une fosse, mon Seigneur a touché mon menton, ce qui est le propre de sa divinité, et il m'a renvoyé chez les humains. »

Les problèmes pour accepter la « mission prophétique » sont bien soulignés par le texte biblique, mis à part *Isaïe* vi 6-8, les autres prophètes soulignent le caractère ardu de leur mission, pour lequel on connaît le jeu de mots de *Jérémie* xxiii 33, sur *maššā* qui signifie « oracle » et « fardeau » ou la fuite de *Jonas* I 1-3 à Tarsis.

Ainsi :

– *Jérémie* i 5-6, « Je dis : “Ah ! Ah ! Adonāi YHWH, voilà que je ne sais parler, car je suis un enfant !” »

xx 7, « Tu m'as séduit, YHWH, et j'ai été séduit, Tu m'as pris de force et Tu l'as emporté : j'ai été tout le jour un objet de risée, eux tous se moquent de moi... »

– *Ezéchiel* iii 14, « L'esprit m'avait soulevé ; Il m'emporta et j'allai, morose et l'esprit en fièvre, tandis que la main de YHWH était sur moi, puissante... »

– *Amos* vii 14-15 « Amos répondit et dit à Amasiah : “Je ne suis pas prophète et je ne suis pas fils de prophète, car je suis un bouvier et un pinceur de sycomores. Mais YHWH m'a pris de derrière le petit bétail et YHWH m'a dit : “Va prophétise à mon peuple, Israël!” »

La comparaison dénigrante avec le « ver » (*tūltum*) si frappante à Mari, se retrouve dans les textes poétiques de la Bible (*tōlē'ā^b*) :

Cf. *Job* 25 : 6 : « Si même la lune ne brille pas et si les étoiles ne sont pas pures à ses yeux, combien moins un homme cette vermine (*rimmā^b*), et un fils de l'homme, ce vermisseau (*tōlē'ā^b*). »

Cf. *Ps.* xxii 7 : « Et moi, je suis un vermisseau (*tōla'at*), non un homme, opprobre des hommes et méprisé du peuple. »

Mais, *Exode* iv 10 donne un autre parallèle étonnant où le prophète incapable de s'exprimer voit à ses côtés quelqu'un qui peut mettre en forme ses dires, comme l'*āpilum* du dieu-Soleil réclame un scribe *našrum* :

« Moïse dit à YHWH : “De grâce, mon Seigneur, je ne suis pas beau parleur, ni d'hier ni d'avant-hier, ni même depuis que Tu parles à ton serviteur, car j'ai la bouche lourde et la langue lourde.” (...) La colère de YHWH s'enflamma contre Moïse et Il dit : “N'y a-t-il pas Aaron, ton frère, le Lévitte ? Je sais qu'il saura parler, lui... Tu lui parleras et tu mettras les paroles dans sa bouche. Quant à Moi, Je serai avec ta bouche et sa bouche... C'est lui qui parlera au peuple pour toi et c'est lui qui te servira de bouche...” »

Tous ces parallèles entre la Bible et Mari sont frappants, même si chaque texte a sa spécificité, pour montrer la charge et non l'exaltation qu'il y avait à être un prophète.

La prophétie provoquée

1. On constate qu'il y a chez les prophètes de la Bible des alternances de prophéties et de silence.

Ezéchiel iii 26-27 fait dire à Dieu :

« Je ferai adhérer ta langue à ton palais, tu seras muet et tu ne seras pas pour eux l'homme qui réprimande... Mais quand je te parlerai, je t'ouvrirai la bouche et tu leur diras : "Ainsi a dit Adonāi YHWH". »

De la même façon, le *Rituel d'Ishtar* (*Florilegium marianum* 3, p. 58) ii 19'-25' précise-t-il :

« Si, à cette fin du mois (= moment de la *tēbibtum* et de la prise des oracles), l'extatique (*muhbūm*) est en état d'équilibre et qu'il ne convienne pas à vaticiner (= « faire le "fou" »), lorsque l'on aura atteint la section (chantée qui commence par) *māe urremen*, les chefs d'équipe laisseront aller les musiciens. S'il vaticine, on chantera le chant *māe urremen*... »

2. Cela amène à poser le problème des moyens de provoquer la prophétie, lorsque le prophète n'est pas sollicité par le dieu.

On ne peut pas, de fait, opposer « attitude prophétique passive » attendant la révélation divine et « attitude divinatoire active » provoquant la parole divine. De la même façon que /nabum/ peut s'interpréter comme un actif ou un passif, la prophétie pouvait être provoquée comme le montre *ARM X 4*, lettre de la reine au roi, au moment où le roi de Mari a pour adversaire, le roi Išme-Dagan :

« (a) À propos de l'expédition que mon seigneur va entreprendre, après avoir fait boire les signes (*ittatum*) mâle et femme, j'ai posé mes questions. L'augure est tout à fait excellent pour mon seigneur.

J'ai interrogé dans les mêmes conditions pour Išme-Dagan (= l'adversaire) mâle et femelle : son augure n'est pas bon et son affaire est placée sous le pied de mon seigneur. Voici ce qu'ils ont dit : "Mon seigneur a levé la canne : en la levant contre Išme-Dagan, il a dit : "Je te vaincrai à la canne. Oppose-toi, tant que tu veux ; je te vaincrai à la lutte."

(b) J'ai alors dit : "Mon seigneur participera donc à un combat armé ?"

Ils ont répondu : "On ne livrera pas de combat ; dès l'abord, ses alliés se débanderont. On coupera la tête d'Išme-Dagan et on la placera sous le pied de mon seigneur, en disant : "L'armée d'Išme-Dagan était nombreuse, mais malgré son nombre, ses alliés se sont débandés. Mes alliés à moi, (c'étaient) Dagan, Šamaš, Itūr-Mêr et Bêlet ekallim, ainsi qu'Addu, maître des oracles, eux qui vont aux côtés de mon seigneur!"

(c) Il ne faut pas que mon seigneur dise : "Elle les a fait parler par force".

On ne les fait pas parler. Certains parlent, d'autres résistent ; (en l'occurrence), ils ont dit : "Les alliés d'Išme-Dagan (sont composés de) prisonniers. De rébellions en fourberies, ils ne sont point sûrs pour lui. Ils ne lui obéiront pas."

Aussi son armée se débandera-t-elle devant mon seigneur. »

Les devins-prophètes sont dits ici *ittatum*, « signes », comme dans la Bible *Esaïe* viii 18 :

« Moi et les enfants que m'a donnés le seigneur, nous sommes des signes et des présages en Israël ».

tout comme dans l'épopée de Zimrî-Lîm, *ittum* désigne le devin/prophète.

La technique d'interrogation est ici la même que dans une technique hépatoscopique (« J'ai posé mes questions [sur le sort du roi] » est suivi d'une contre-épreuve à propos de l'adversaire), mais elle repose sur un échange de paroles directes. On est dans une situation où le prophète est « mâle et femme » : il s'agit

donc d'une population autre que celle des devins. Les réponses passent du « oui/non » à des énoncés de plus en plus explicites, qui culminent sur une prophétie véritable au même ton lyrique qu'un péan de victoire.

La technique utilisée est celle de la boisson, non spécifiée, il est vrai. Cette procédure devait être largement utilisée à haute époque, mais elle n'est plus attestée dans la Bible que sous la forme d'un interdit, comme le montrent *Isaïe* xxviii 7 :

« Prêtre et prophète divaguent sous l'effet de la boisson enivrante, ils s'embrouillent à cause du vin, ils titubent en cours de vision, ils chancellent en rendant le verdict. Toutes les tables sont couvertes de vomissements répugnants, sans une place nette. »

ou *Michée* ii 11 :

« Qu'un homme aille au vent et qu'il invente des mensonges : "Je vais baver pour toi, par le vin et par la boisson enivrante", ce sera le baveur de ce peuple (avec un jeu de mots entre *shékar* "boisson enivrante" et *shèqèr* "mensonge"). »

Désormais, on tient compte de deux sortes d'ivresses, la meilleure étant celle qu'apporte l'esprit divin :

Isaïe xxix 9 : « Soyez ivres, mais non de vin, titubez mais non sous l'effet de la boisson enivrante ! »

Jérémie xxiii 9 : « J'ai été comme un homme ivre et comme un homme qu'a dominé le vin, à cause de YHWH et à cause de ses paroles de sainteté ! »

Il n'est pas impossible que le célèbre oracle de la « Dive Bouteille » ou l'adage latin *in vino veritas* ne soient les lointains échos de ces anciennes pratiques, quoique, en nos périodes de grande salubrité, ce soit plutôt de la « bouche des enfants » ou « du fonds d'un puits » que l'on s'attende à voir surgir dame Vérité.

ACTIVITÉS DE LA CHAIRE

Publications du professeur

Livres

Durand J.-M. & Jacquet A. (éd.), *Centre et périphérie. Approches nouvelles des orientalistes* (Actes du colloque organisé par l'Institut du Proche-Orient Ancien du Collège de France, la Société asiatique et le CNRS (UMR 7192) les 31 mai et 1^{er} juin 2006, Paris, Collège de France), Cahiers de l'Institut du Proche-Orient Ancien du Collège de France, I, 2009.

Durand J.-M. & Jacquet A. (éd.), *Magie et Divination dans les Cultures de l'Orient* (Actes du colloque organisé par l'Institut du Proche-Orient ancien du Collège de France, la Société asiatique et le CNRS (UMR 7192) les 19 et 20 juin 2008, Paris, Collège de France), Cahiers de l'Institut du Proche-Orient ancien du Collège de France, III, 2010.

Articles

Durand J.-M., « Les nomades dans la documentation mariote. Présentation de la problématique », dans Moatti C., Kaiser W. & Pébarthe C. (éd.), *Le Monde de l'itinérance en Méditerranée de l'antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle et d'identification*, Tables-rondes, Madrid 2004 - Istanbul 2005, Ausonius éditions, Études 22, Bordeaux, 2009, p. 39-49.

Durand J.-M., « Un conflit diplomatique évité », dans Barreyra Fracaroli D.A. & del Olme Lete G. (éd.), *Reconstructing a Distant Past. Ancient Near Eastern Essays in Tribute to Jorge R. Silva Castillo, AuOr Sup.* 25, Sabadell, 2009, p. 91-96.

Durand J.-M., « La vallée du Khabur à l'époque amorrite », dans Ziegler N. et Cancik E., (éd.), *Entre les Fleuves, Untersuchungen zur historischen Geographie Obermesopotamiens im 2. Jahrtausend v. Chr. = Berliner Beiträge zum Vorderen Orient*, Band 20, 2009 [2010], p. 39-57.

Durand J.-M., « The Banks of the Euphrates Along the Bishri », *Al-Rāfidān*, Special Issue, 2010, p. 253-262.

Durand J.-M., « Divination et magie à l'époque amorrite », dans *Magie et Divination dans les Cultures de l'Orient, Cahiers de l'Institut du Proche-Orient Ancien du Collège de France*, III, 2010, p. 1-21.

Durand J.-M., « Dur Katlim(m)u/Šeh-Hamad, how and why ? », dans *Dūr-Kalimmu 2008 and Beyond, Studia Chaburensia*, Vol. 1, 2010, p. 49-66.

Durand J.-M., « Être chef d'un État amorrite », dans *City Administration in the Ancient Near East, Proceedings of the 53^e Rencontre Assyriologique Internationale*, vol. 2, 2010, p. 31-58

Colloques avec participations

Formation of Tribal Communities in the Bishri Mountains, université de Tokyo, 21-23 novembre 2009.

2^e rencontres franco-japonaises à l'université de Tsukuba (24 novembre 2009), prof. Shigeo Yamada.

Susa and Elam. Archaeological, Philological, Historical and Geographical Perspectives, Ghent, du 14 au 17 décembre 2009.

Journées en l'honneur du prof. Gernot Wilhelm, à la Freie Universität Berlin, 21-22 janvier 2010.

3^e rencontres franco-japonaises à la Fondation Hugot (mars 2010) avec N. Ziegler et prof. Shigeo Yamada.

11^{es} journées franco-syriennes, avril 2010, Damas, prof. Fayssal Abdallah.

Les Vivants et leurs morts, colloque international des chaires d'Assyriologie et des Milieux bibliques, Collège de France, 15-16 avril 2010.

La Faute et sa punition, 6^e colloque orientaliste, CNRS et Société asiatique, Collège de France, 21-22 juin 2010.

Invitation au Collège de France

Le professeur Benjamin Foster, Yale University, a été professeur invité en juin 2010, pour quatre conférences concernant l'empire d'Agadé et son administration (cf. résumé, *infra*, p. 1010-1011).

Mission de terrain

Avril 2010 : mission au musée de Damas.

Activités de René Lacroix, ATER près la chaire d'Assyriologie

Recherches

La thèse, « Description du dialecte laze d'Arhavi (caucasique du sud, Turquie). Grammaire et textes », a été soutenue en décembre 2009, Lyon.

Ce travail est une description du dialecte laze d'Arhavi, suivie de textes. Le laze appartient à la famille des langues caucasiennes du sud (ou « kartvèles »), comme le mingrélien, le géorgien et le svane. Il est parlé dans le nord-est de la Turquie. Dans le recensement turc de 1965, qui représente la dernière statistique officielle, 85 108 personnes déclaraient parler cette langue. Toutefois, le nombre de locuteurs pourrait être plus élevé.

Le laze est une langue non écrite et en danger. Tous les locuteurs sont bilingues laze-turc ; les jeunes de moins de 25 ans environ comprennent encore la langue mais ne la parlent pas. Jusqu'à présent, le laze nous était connu principalement à travers des descriptions soit anciennes, soit incomplètes. Le présent travail est la première étude approfondie d'un dialecte laze qui ne se limite pas à un aspect particulier de la grammaire.

Dans la première partie, les points suivants sont successivement développés : la phonologie, les processus phonologiques et morphophonologiques, le syntagme nominal, les pronoms interlocutifs, démonstratifs et emphatique-réfléchi, les interrogatifs et indéfinis, les postpositions, les adverbes, le verbe fini, le verbe non fini, la phrase simple et la phrase complexe (relatives, circonstancielles, complétives et conditionnelles). Dans le chapitre sur le verbe fini sont étudiés en particulier le système des indices pronominaux, les tiroirs verbaux, les préverbes spatiaux et affirmatifs, les opérations sur la valence (moyen, applicatif, potentiel-déagentif, causatif), les verbes irréguliers et la formation des lexèmes verbaux, et est présentée une classification morphologique des verbes. Une hypothèse est proposée pour expliquer l'origine de certains indices pronominaux suffixés. Dans le chapitre sur la phrase simple sont observées les propriétés syntaxiques des arguments nucléaires, en particulier des sujets non canoniques.

Dans la seconde partie sont présentés dix textes récoltés lors de voyages de terrain.

L'analyse est située dans le cadre des grammaires à orientation typologique. En conséquence, on s'écarte de la tradition de description des langues caucasiennes du sud, calquée sur la grammaire du géorgien, lorsque cela permet de mieux comparer les faits du laze à ce qui a pu être observé dans d'autres langues.

Publications pour 2009-2010

Chapitres d'ouvrages collectifs

Lacroix R., « Benefactives in Laz », in Kittila, Seppo et Zúñiga, Fernando (éds), *Benefactives and malefactives. Case studies and typological perspectives*, John Benjamins, 2010, 16 pages.

Lacroix R., Laz Middle Voice. In : Ergativity and Voice. Authier, Gilles et Haude, Katharina (éds). Mouton de Gruyter. 2010, 34 pages.

Lacroix R., The multi-purpose subordinator *na* in Laz. In : Clause combining in cross-linguistic perspective. Diessel, Holger et Gast, Volker (éds). Mouton de Gruyter, 2010, 19 pages.

Articles

Lacroix R., « Laz Relative Clauses in a Typological and Areal Perspective », in Austin, Peter K., Oliver Bond, Monik Charette, David Nathan et Peter Sells (éds), *Language Documentation and Linguistic Theory 2*, Londres, SOAS, 2009, 10 pages.

Lacroix R., « Ditransitive Constructions in Laz », in Chitoran, Ioana et Creissels, Denis (éds), Numéro spécial de *Linguistic Discovery*, 2010, 20 pages.

Communications à des colloques

« The Origin of Set II Suffixes in the Kartvelian Languages : a Hypothesis », *Advances in Kartvelian Morphology and Syntax (Caucasian Language Issues 10)*, Brême, 29-30 septembre 2009.

« Laz Relative Clauses in a Typological and Areal Perspective », *Language Documentation and Linguistic Theory 2*, SOAS, Londres, 13-14 novembre 2009.

« Selective Determiners Originating from Relativization and their Use as Topic markers in Laz », *Syntax of the World's Languages*, Lyon, 23-26 septembre 2010.

Séminaires

« Laz Prenominal Relative Clauses: A Typologically Uncommon Strategy », 37, *Österreichische Linguistiktagung*, session *Languages of the Caucasus – Sprachen des Kaukasus*. Salzburg, 5 décembre 2009.

« Ditransitive Constructions in Laz », *Caucasian Languages - Workshop for Young Linguists*, Lyon, 8-9 avril 2009.

« Le Vent », enregistrement audio d'un texte laze raconté par Nurettin Akdemir, transcrit, glosé et traduit. Archivé au LACITO, 2010 (http://lacito.vjf.cnrs.fr/archivage/tools/list_rsc.php?lg=Laze).