

Religions du monde syro-mésopotamien : histoire et archéologie
**Littérature, mythe et idéologie : mythes et modèles
des récits de la création du monde**

Maria Grazia Masetti-Rouault



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/2538>

DOI : 10.4000/asr.2538

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 15 septembre 2019

Pagination : 85-110

ISBN : 978-2909036-47-2

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Maria Grazia Masetti-Rouault, « Littérature, mythe et idéologie : mythes et modèles des récits de la création du monde », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 126 | 2019, mis en ligne le 19 septembre 2019, consulté le 26 mai 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/2538> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.2538>

Religions du monde syro-mésopotamien : histoire et archéologie

Maria Grazia MASETTI-ROUAULT

Directrice d'études

Littérature, mythe et idéologie : mythes et modèles des récits de la création du monde

Lecture de l'*Enuma elish* I

Le séminaire principal de l'année 2017-2018 a porté sur la lecture et l'analyse des trois premières tablettes d'un des plus importants textes mythologiques mésopotamiens, un poème épique à contenu théologique écrit en akkadien, sans doute à la fin du deuxième millénaire av. n. è. Connu sous le nom d'*Enuma elish* (e-nu-ma e-liš, *Enūma eliš*), « Lorsqu'en haut... », incipit de la première des sept tablettes cunéiformes qui le contiennent, ce texte a été identifié, étudié et traduit depuis longtemps¹. Ses éditions les plus récentes, intégrant la totalité des fragments disponibles, offrent désormais une version du récit pratiquement continue, presque complète, à l'exception d'une partie de la tablette V. Pendant le cours, nous avons utilisé, comme base pour notre analyse du texte akkadien, surtout l'édition et la vaste étude réalisées par W. G. Lambert, dans son ouvrage posthume, récent (2013) *Babylonian Creation Myths*², nous référant également à la traduction en français par J. Bottéro³, ainsi qu'à celle, en anglais, de B. R. Foster⁴. Les façons multiples selon lesquelles les spécialistes qui ont travaillé sur ce texte l'ont présenté au public donnent déjà une idée du sens, des valeurs et des fonctions différentes qui,

1. G. SMITH, *The Chaldean Account of Genesis*, New York 1876 ; cf. J. BOTTÉRO, « Antiquités assyro-babyloniennes », *Annuaire de l'EPHE-SHP* 1975-1976 (1976), p. 77-126.
2. W. G. LAMBERT, *Babylonian Creation Myths*, Winona Lake (IN) 2013, p. 49-134. Voir aussi W. G. LAMBERT et S. B. PARKER, *The Babylonian Epic of Creation. The Cuneiform Text*. Oxford 1966. Parmi d'autres éditions récentes, P. TALON, *The Standard Babylonian Creation Myth Enuma Elish*, Helsinki 2005 ; T. R. KÄMMERER et K. A. METZLER, *Das babylonische Weltschöpfungepos Enuma Eliš*, Munster 2012 (*Alter Orient Altes Testament* 375).
3. J. BOTTÉRO, « La glorification de Marduk », dans J. BOTTÉRO, J. et S. N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris 1989, p. 602-679 ; cf. G. GÖSTA, *enūma eliš – Weg zu einer globalen Weltordnung. Pragmatik, Struktur und Semantik des babylonischen « Lieds auf Marduk »*, Tübingen 2014.
4. B. R. FOSTER, *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature* (n. 4), cf. « Epic of Creation », p. 436-486.

au cours du temps, ont été attribués à l'*Enuma elish* dans la tradition des études assyriologiques, ainsi qu'historiques et historico-religieuses de l'Antiquité. Elles expliquent aussi la difficulté, perceptible encore aujourd'hui, de situer le moment de la création et la position précise de ce texte dans le cadre de la littérature akkadienne, et syro-mésopotamienne au sens plus large, non seulement du point de vue de la chronologie, mais aussi de sa nature et de sa typologie. C'est en suivant spécialement ces problématiques que les cours se sont développés durant cette année.

Interprétations de l'*Enuma elish*

Dès sa découverte, l'*Enuma elish* a été reconnu et a circulé en premier lieu comme une composition littéraire religieuse à thème cosmogonique, décrivant la création du monde et de l'homme, ainsi que de la cité de Babylone et de son temple, la « tour »⁵. Pour cette raison, comme cela avait déjà été fait pour le mythe de l'*Atrahasis*, qui cite le « déluge universel »⁶, il a été mis rapidement en relation avec les traditions bibliques contenues dans les premiers chapitres du livre de la Genèse (Gen 1-11), en particulier avec Gen 1-2⁷. Il est toujours apparu évident et indiscutable que cette « *Babylonian Genesis* »⁸ dépendait d'une idéologie religieuse polythéiste, montrant que la cosmogonie en question était le résultat final d'une théogonie, de la formation d'un panthéon et enfin d'une théomachie. Toutefois, le fait que la narration se focalise progressivement sur l'action démiurgique d'un seul dieu parmi les autres, Marduk, et sur sa stratégie pour atteindre un pouvoir royal cosmique et universel – qui, à la fin du poème (tablette VII), est reconnu et célébré de façon définitive⁹ –, a permis de considérer l'*Enuma elish*, au moins dans une certaine perspective, comme la manifestation d'une tendance, ou même d'une évolution (positive) de la

-
5. Cf. par exemple, L. W. KING, *The Seven Tablets of Creation: or, the Babylonian and Assyrian Legends concerning the Creation of the World and of Mankind*, Londres 1902; R. LABAT, *Le Poème babylonien de la création*, Paris 1935, ainsi que dans R. LABAT, « Les grands textes de la pensée babylonienne », dans R. LABAT, A. CAQUOT, M. SZNYCER et M. VEYRA, *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Paris 1970, p. 15-349, cf. p. 36-70.
 6. W. G. LAMBERT et A. R. MILLARD, *Atra-ḫasīs, the Babylonian Story of the Flood*, Oxford 1969; BOTTÉRO, KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme* (n. 3), p. 527-564.
 7. S. ALLARD, « Le mythe de Babylone du XVI^e au XIX^e siècle », dans B. ANDRÉ-SALVINI (éd.), *Babylone, Catalogue de l'exposition Babylone*, Paris 2008, p. 437-453; M. G. MASETTI-ROUAULT, « Du bon usage de la mythologie mésopotamienne », dans X. FAIVRE, B. LION et C. MICHEL (éd.), *Et il y eut un esprit dans l'Homme. Jean Bottéro et la Mésopotamie*, Paris 2009, p. 19-29. Sur la question *Bibel und Babel Streit*, cf. S. PONCHIA, « Riflessioni a cent'anni dalla polemica Babel-Bibel », *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 107-1 (2013), p. 85-99.
 8. Cf. A. HEIDEL, *The Babylonian Genesis. The Story of Creation*, Chicago 1951; désormais, voir R. HENDEL, « Genesis 1-11 and Its Mesopotamian Problem », dans E. S. GREEN (éd.), *Cultural Borrowings and Ethnic Appropriation in Antiquity*, Stuttgart 2005, p. 23-36; en général, M. BAUKS, *Die Welt am Anfang: zum Verhältnis von der Vorwelt und Weltentstehung in Gen. 1 und in der altorientalischen Literatur*, Neukirchen-Vluyn 1997.
 9. Cf. J. BOTTÉRO, « Les noms de Marduk, l'écriture et la "logique" en Mésopotamie ancienne », dans M. de JONG ELLIS (éd.), *Essays on Ancient Near East in Memory of J. J. Finkelstein (Connecticut Academy of Arts and Sciences, Memoir 19)*, New Haven 1977, p. 5-28; A. SERI, « The Fifty Names of Marduk in Enūma eliš », *Journal of the American Oriental Society* 126-4 (2006), p. 507-519.

religion mésopotamienne vers l'hénothéisme, sinon déjà vers une forme implicite de monothéisme¹⁰. Pour la même raison, sur le modèle de la fonction et du fonctionnement des « livres » révélés des religions monothéistes, la critique assyriologique a mis en évidence d'abord la qualité proprement « religieuse » de ce texte mythologique, qui aurait constitué l'objet, le contenu primaire de la croyance, ainsi que la *summa* et la base de tous les savoirs de la société mésopotamienne dans son ensemble. L'attestation de son utilisation dans la liturgie célébrée dans le temple – l'*Enuma elish*, était lu par un « prêtre », devant la statue de Marduk, pendant les rites du « Nouvel An », l'*Akitu* babylonien – dans un texte par ailleurs tardif¹¹, n'a pu que confirmer et renforcer cette façon de le considérer et de l'interpréter dans le cadre de la culture et de la littérature cunéiforme.

Une conséquence collatérale de cette lecture du poème a été la reconnaissance tardive, d'ailleurs toujours limitée, de l'originalité et des qualités littéraires et poétiques du texte, composé en *Standard Babylonian*, la langue officielle de la culture mésopotamienne qui est mise en place pratiquement à la même époque que la composition du poème¹². La connotation « religieuse » qui reste attribuée à l'*Enuma elish* dans l'interprétation moderne et qui a orienté, par exemple, le style d'une partie des traductions, a sans doute contribué à diminuer, dans la perception moderne, sa valeur formelle, esthétique, mais aussi « philologique », en conséquence aussi de son éventuelle fonction rituelle. Cette dévaluation en tant qu'œuvre littéraire est visible surtout quand le poème est comparé, même indirectement, à un autre ouvrage mythologique et légendaire, dont la dernière version lui est presque contemporaine, l'épopée de Gilgamesh¹³, généralement considérée comme le chef-d'œuvre de la littérature mésopotamienne. En effet, on ne peut pas nier que l'histoire de Gilgamesh, le roi d'Uruk « qui a tout vu » cherchant en vain une vie sans fin, a rencontré un accueil bien plus enthousiaste de la part d'une audience moderne, même populaire¹⁴, aux goûts enfin « laïques ». L'épopée de Gilgamesh, dont des traductions circulent de façon autonome en tant qu'œuvre

-
10. Cf. R. LABAT, « Mardouk, dieu unique », dans R. LABAT, A. CAQUOT, M. SZNYCER et M. VEYRA, *Les religions du Proche-Orient asiatique* (n. 5), p. 15-349, cf. p. 70-74 ; W. G. LAMBERT, « Ancient Mesopotamian Gods, Superstition, Philosophy, Theology », *Revue de l'histoire des religions* 207 (1990), p. 115-130 ; cf., *contra*, par exemple J. COOPER, « Assyrian Prophecies, the Assyrian Tree, and Mesopotamian Origins of the Jewish Monotheism, Greek Philosophy, Christian Theology, Gnosticism and Much More », *Journal of the American Oriental Society* 120-3 (2000), p. 430-444.
 11. Cf. F. THUREAU-DANGIN, *Rituels accadiens*, Paris 1921, p. 136, l. 279-284, du « Rituel de la fête du Nouvel An à Babylone ».
 12. Cf. B. R. FOSTER, « Enuma Elish as a Work of Literature », *Canadian Society of Mesopotamian Studies Journal* 7 (2012), p. 19-23.
 13. A. R. GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, Oxford 2003. Voir aussi M. G. MASETTI-ROUAULT, « Compte rendu des Conférences de la Chaire Religions du monde syro-mésopotamien : 1. Littérature, mythe et idéologie. L'épopée de Gilgamesh (V) : la mort et le temps. 2. La mission archéologique française à Qasr Shemamok », *Annuaire EPHE-SR* 125 (2018), p. 113-137.
 14. Voir T. ZIOLKOWSKI, *Gilgamesh Among Us: Modern Encounters With the Ancient Epic*, Ithaca (NY) 2011 ; <https://fr.wikipedia.org/wiki/Gilgamesh>, section 3, ainsi que Google, Gilgamesh-Images.

littéraire antique, presque un « roman » et sans plus aucune référence aux traditions bibliques, est lue aujourd'hui par un public intéressé surtout à son style et à ses contenus philosophiques, capable d'apprécier la conception « réaliste » de l'homme et de son destin reflété dans le récit, libérée de toute considération métaphysique.

En ce qui concerne l'*Enuma elish*, s'éloignant de l'attitude traditionnelle qui le compare exclusivement aux textes bibliques, les assyriologues ont été progressivement plus attentifs à la narration mythologique et à la signification théologique spécifique du poème, tout en restant attachés à la question de la « création » comme fondation théologique de la religion. Plutôt que le récit de la cosmogonie, a été mise en évidence la centralité du thème de l'ascension, voire du changement de statut, du dieu Marduk, de façon telle que l'*Enuma elish* a pu être présenté aussi comme une épopée célébrant, en premier lieu, la « Glorification de Marduk »¹⁵, selon la définition de J. Bottéro. À l'origine divinité poliade de la cité de Babylone dès l'époque des dynasties amorrites et du règne de Hammourabi (xviii^e siècle av. n. è.), dont il est le patron de la dynastie, dans l'*Enuma elish*, Marduk devient le roi du panthéon mésopotamien et de la totalité du cosmos – nature et société –, étant le vrai protagoniste d'un récit destiné à expliquer la légitimité de son pouvoir universel. S'ouvre ainsi, pour les historiens, la voie pour orienter d'une façon différente l'interprétation du mythe et de ses caractéristiques, et pour étudier la situation et les motivations qui ont déterminé la création du texte et de son usage, dans le contexte politique et social de son temps.

« Mythes de création », savoirs préscientifiques, idéologies et la réception du texte

Naturellement, dans la recherche actuelle, ces tendances ne sont ni antagonistes ni mutuellement exclusives, comme les travaux mêmes de W. G. Lambert le montrent : s'il présente le texte comme un « *Creation myth* »¹⁶, il a d'autre part analysé de façon approfondie les relations que l'*Enuma elish* entretient avec l'ensemble de la culture mésopotamienne, sumérienne et akkadienne, de la littérature mythologique aux spéculations idéologiques, théologiques et érudites attestées dans d'autres typologies textuelles. Cela revient à dire que, en tout cas, tant la (brève) section théogonique du récit, où Marduk n'a pratiquement aucun rôle, que la section cosmogonique, où Marduk est le seul protagoniste, continuent à être considérées comme indispensables et préalables à son investiture à la royauté cosmique, qui est confirmée après sa victoire contre Tiamat/la Mer, la mère des dieux, qui les

-
15. Voir W. SOMMERFELD, *Der Aufstieg Marduks. Die Stellung Marduks in der babylonischen Religion des zweiten Jahrtausend v. Chr. (Alter Orient, Altes Testament 213)*, Neukirchen-Vluyn 1982; LAMBERT, *Babylonian Creation Myths* (n. 2), p. 248-263; et S. DALLEY, *Myths from Mesopotamia*, Oxford 1989, p. 228-277.
 16. W. G. LAMBERT, « A New Look at the Babylonian Background of Genesis », *The Journal of Theological Studies* n. s. 16 (1965), p. 287-300; Id., « Mesopotamian Creation Stories », dans M. J. GELLER et M. SCHIPPER (éd.), *Imagining Creation*, Leyde, Boston (MA) 2008, p. 15-60; voir aussi T. JACOBSON, *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven, Londres 1976, p. 167-191.

avait menacés de mort. En tout cas, au moins une partie des travaux comparatifs avec les traditions bibliques, mais également les recherches sur l'impact de l'*Enuma elish* sur la littérature et les savoirs de la Grèce antique, ont conduit à des résultats importants, non seulement du point de vue de l'herméneutique de l'épopée, mais aussi de celui de la reconstruction de la communication et de la transmission de ses contenus à d'autres cultures, qui lui sont postérieures¹⁷. En ce qui concerne les contacts avec le judaïsme et les influences sur la littérature vétértestamentaire, c'est la période de la permanence d'un groupe d'intellectuels juifs à Babylone, à l'époque de l'exil, après la conquête de Jérusalem de la part de Nabuchodonosor II, qui est identifiée comme la situation idéale où l'*Enuma elish* a pu être étudié et appris, par exemple dans des contextes scolaires et scribaux¹⁸. Bien qu'il n'y ait pas trace d'aucune forme de traduction intégrale du texte en araméen ou en grec, dès l'époque hellénistique, à partir de l'œuvre du savant babylonien Bérosee, les *Babyloniaca*, nous savons qu'au moins une partie des contenus de l'*Enuma elish* a été transmise, étudiée et commentée dans le monde parlant grec. Les fragments cités et conservés dans les textes d'autres auteurs contiennent des passages à sujet théogonique/cosmogonique et relatifs aux « sciences » astronomiques et naturelles. Ils sont associés dans ce contexte à des extraits d'autres documents historiques, littéraires et philosophiques, considérés comme propres aux intellectuels mésopotamiens de l'époque, définissant leur identité culturelle¹⁹.

Problèmes de datation

Perçue dès l'Antiquité classique, cette spécificité du discours narratif et poétique de l'*Enuma elish*, de véhiculer un système articulé et très complexe de connaissances sur la nature, la culture, la politique et l'histoire, autorise une lecture du poème à des niveaux différents, au-delà de son rôle de texte fondateur d'une nouvelle conception religieuse de l'immanence du divin dans le monde. La représentation

-
17. Voir par exemple J. HAUBOLD, *Greece and Mesopotamia: Dialogues in Literature*, Cambridge 2013, p. 58-72; S. SCULLY, « The Theogony and the *Enuma elish* », dans B. HALPERN et K. S. SACHS (éd.), *Cultural Contact and Appropriation in the Axial-Age Mediterranean World*, Leyde, Boston (MA) 2017, p. 38-59.
 18. Cf. S. MILSTEIN, *Tracking the Master Scribe: Revision through Introduction in Biblical and Mesopotamian Literatures*, New York 2016; S. L. SANDERS, *From Adapa to Enoch: Scribal Culture and Religious Vision in Judea and Babylon*, Tübingen 2017.
 19. P. TALON, « Enūma eliš and the Transmission of Babylonian Cosmology to the West », dans R. M. WHITING (éd.), *Melammu 2. Mythology and Mythologies. Methodological Approaches to Intercultural Influences. Proceedings of the Second Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project, held in Paris, France, October 4-7 1999*, Helsinki 2001, p. 265-277; voir aussi J. HAUBOLD, « 'Wisdom of the Chaldeans': Reading Berossus, *Babyloniaca* Book I », p. 31-45; J. SEELE, « The 'Astronomical Fragments' of Berossus in Context », p. 99-113, et S. DALLEY, « First Millennium BC Variations in Gilgamesh, Atrahasis, the Flood Story and the Epic of Creation: What was available to Berossus ? », p. 165-176, dans J. HAUBOLD, G. B. LANFRANCHI, R. ROLLINGER et J. STEELE (éd.), *The World of Berossus. Proceedings of the 4th International Colloquium on « The Ancient Near East between Classical and Ancient Oriental Traditions », Hatfield College, Durham, 7th-9th July 2010*, Wiesbaden 2013.

alternative de la royauté cosmique de Marduk pourrait avoir généré une nouvelle religion, qui serait bien adaptée surtout aux besoins de la société et des élites mésopotamiennes à l'âge du fer II-III et de ses empires, le néo-assyrien et le néo-babylonien. C'est sur ces points et ces niveaux divers de lecture que nous avons centré la réflexion. Certes, des copies de l'*Enuma elish* ont été retrouvées surtout dans les bibliothèques des palais bâtis par l'empire néo-assyrien (VIII^e-VII^e siècles av. n. è.) tant dans ses capitales que dans le reste des territoires sous son contrôle²⁰, et il est facile de reconnaître la relation entre la conception théologique, cosmique et « universaliste », du poème et l'idéologie impériale assyrienne, puis babylonienne²¹. Sans compter les références, voire les citations de son texte dans d'autres documents, dès le début du premier millénaire, la position centrale de l'*Enuma elish* dans les cultes, les rites et le cérémonial des cours royales, et sans doute aussi en présence de la population urbaine²², est indubitable, attestée en particulier par la production de commentaires, érudits et mystiques, au texte²³ ainsi qu'à la mise en scène rituelle du récit²⁴. Toutefois, par rapport à la tradition religieuse et à son autorité, ces mêmes commentaires révèlent aussi des développements alternatifs, hétérodoxes, parfois potentiellement disruptifs, de la spéculation théologique mésopotamienne centrée sur Marduk. Les intellectuels et les technocrates de l'époque semblent avoir trouvé dans la rédaction de certains commentaires un moyen de codifier, conserver et enseigner des nouvelles formes de pensée, qui utilisent, en les renversant, les mêmes métaphores et symboles créés dans le poème, afin de construire un autre discours, parallèle et opposé. Le contrôle sur les savoirs enseignés et discutés était donc, sans doute, plus tolérant qu'on ne le suppose habituellement, dans un régime oriental « despotique », où on s'attendrait à voir régner une pensée unique.

Les efforts créatifs attribués aux éditeurs de l'*Enuma elish* pour communiquer un message idéologique très construit, dense et spécifique, décrivant le cosmos comme un monde globalisé gouverné par une autorité centrale légitime – contre lequel s'ouvrirait alors la possibilité d'une controverse « théologique » –, semblent situer ainsi la composition du texte au temps du début des empires proche-orientaux et de leurs tensions impérialistes du premier millénaire av. n. è. Ces régimes

20. LAMBERT, *Babylonian Creation Myths* (n. 2), p. 3-9.

21. F. M. FALES, *Guerre et paix en Assyrie. Religion et impérialisme*, Paris 2010; B. PONGRATZ-LEISTEN, *Religion and Ideology in Assyria*, Berlin 2017.

22. B. PONGRATZ-LEISTEN, *Ina šulmi īrub. Die kulttopographische und ideologische Programmatik der akītu-Prozession in Babylonien und Assyrien im 1. Jahrtausend v. Chr.*, Mayence 1994.

23. LAMBERT, *Babylonian Creation Myths* (n. 2), p. 135-144; E. FRAHM, « Counter-texts, Commentaries and Adaptations: Politically Motivated Responses to the Babylonian Epic of Creation in Mesopotamia, the Biblical World and Elsewhere », *Orient* 45 (2010), p. 3-33; Id., « The Perils of Omnisignificance: Language and Reason in Mesopotamian Hermeneutics », *Journal of Ancient Near Eastern History* (2018), p. 1-23; E. FRAHM et E. JIMÉNEZ, « Myth, Ritual and Interpretation. The Commentary on *Enuma eliš* I-VII and a Commentary on Elamite Month Names », *Hebrew Bible and Ancient Israel* 4-3 (2015), p. 293-343.

24. A. LIVINGSTONE, *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*, Oxford 1987 (1986); Id., *Court Poetry and Literary Miscellanea*, Helsinki 1989, p. 82-91, 92-96.

pouvaient trouver dans le poème, et dans les rites générés, des supports utiles pour stabiliser leur assise institutionnelle et politique aussi au sein de la société elle-même, assyrienne puis babylonienne²⁵. Dans le cas de l'empire néo-assyrien, le texte de l'*Enuma elish* avait certes dû subir quelques adaptations, pour intégrer le glissement du rôle principal de Marduk vers le dieu « national » Assur, requis par la ligne politique anti-babylonienne, très forte à la cour ninevite²⁶. Bien qu'aussi la datation de la majorité des textes, et des fragments du texte, du poème, indique cette même chronologie (VIII^e-VII^e siècles)²⁷, persiste encore aujourd'hui, parmi les spécialistes, une sorte d'inquiétude, une incertitude quant à la définition précise de l'époque et du temps de la formation du poème. Sur le modèle de l'évolution de la structure de l'épopée de Gilgamesh écrite en *Standard Babylonian* – résultat d'un processus de révision et de reconfiguration de la narration à partir d'un cycle de récits, dont des versions en sumérien et en akkadien sont attestées depuis le début du deuxième millénaire²⁸ –, le texte connu de l'*Enuma elish* aussi a été considéré comme l'état final d'un ensemble de compositions littéraires et hymniques dédiées à Marduk, dieu de la dynastie amorrite de Babylone, élaborées dès le début du deuxième millénaire²⁹. Dès cette époque antique, la théologie concurrentielle de Marduk aurait essayé de se substituer, sans succès, à celle d'Enlil, dieu poliade de Nippur, mais également roi du panthéon mésopotamien dans son ensemble, et au moins jusqu'à la fin du deuxième millénaire.

Malgré ces propositions, qui, de façon un peu vertigineuse, font descendre ou remonter de quelques siècles la date de la création du poème, l'hypothèse de base, la *working hypothesis* qui continue à recueillir encore aujourd'hui l'accord le plus général de la part des assyriologues, reste celle proposée en 1964 par W. G. Lambert, qui fait de l'*Enuma elish* une production – dans une langue littéraire nouvelle – émanant du même milieu intellectuel et religieux qui a composé également l'épopée de Gilgamesh. En effet, dans un article marquant son époque³⁰, Lambert a identifié dans la période du règne du roi Nabuchodonosor I^{er}, de la deuxième

25. Cf. P. TALON, *The Standard Babylonian Creation Myth Enuma Elish*, Helsinki 2005.

26. P. MICHALOWSKI, « Presence at Creation », dans T. ABUSCH, J. HUEHNERGARD et P. STEINKELLER (éd.), *Lingering over Words. Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*, Atlanta (GA) 1990, p. 381-396; W. G. LAMBERT, « The Assyrian Recension of *Enuma eliš* », dans H. WAETZOLD et H. HAUPTMANN (éd.), *Assyria im Wandel der Zeiten, XXXIX Rencontre Assyriologique Internationale, Heidelberg 6.-10. July 1992*, Heidelberg 1997, p. 77-79.

27. LAMBERT, *Babylonian Creation Myths* (n. 2), p. 442.

28. J. H. TIGAY, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, Wauconda (IL) 1982; J. BOTTÉRO, *L'épopée de Gilgamesh*, Paris 1992; B. R. FOSTER, *The Epic of Gilgamesh*, New York, Londres 2001.

29. Voir S. DALLEY, « Statues of Marduk and the date of *Enūma eliš* », *Altorientalische Forschungen* 25 (1997), p. 163-171; J. S. TENNEY, « The elevation of Marduk revisited: festivals and sacrifices at Nippur during the High Kassite period », *Journal of Cuneiform Studies* 68 (2016), p. 153-180. Cf., *contra*, LAMBERT, *Babylonian Creation Myths* (n. 2), p. 439-442.

30. W. G. LAMBERT, « The reign of Nebuchadnezzar I: A turning point in the history of the Mesopotamian Religion », dans W. S. McCULLOUGH (éd.), *The Seed of Wisdom: Essays in Honour of T. J. Meek*, Toronto 1964, p. 1-13. Voir aussi, LAMBERT, *Babylonian Creation Myths* (n. 2), p. 271-275.

dynastie d'Isin (ca 1125-1104 av. n. è.), le moment de la création du texte de la part du clergé et des savants babyloniens, sans doute afin de répondre à une commande royale. Sortant de la longue période de crise politique qui avait vu la fin de la dynastie cassite sur le trône de Babylone, au moment où le système des tribus araméennes/chaldéennes restructurait la gouvernance du centre et du sud de la plaine mésopotamienne³¹, Nabuchodonosor I^{er} avait lancé un programme militaire d'envergure, aussi afin de stabiliser son autorité à Babylone. Si des guerres l'opposent au nord aux Assyriens, c'est de ses luttes apparemment victorieuses contre l'Élam, au sud-est, qu'on a choisi de faire l'opération la plus symbolique de son règne, signalée par le retour d'une statue de Marduk à Babylone. Razziee à l'occasion d'une attaque élamite, après avoir passé une longue période en exil, la statue a pu être récupérée et réinstallée dans son temple³². C'est l'occasion précise pour laquelle l'*Enuma elish* aurait été composé, établissant un lien évident entre, d'une part, l'élection légitime de Marduk à la royauté par le panthéon, sa victoire sur le chaos, la création du cosmos et de l'homme, en enfin le choix de Babylone comme sa résidence et centre du monde et, de l'autre, l'idéologie et les aspirations politiques de Nabuchodonosor I^{er} et de sa cour.

L'*Enuma elish* entre littérature, idéologie et religion

Une lecture attentive révèle toutefois que, pour les auteurs/éditeurs de l'*Enuma Elish*, il ne s'agissait pas uniquement d'établir, à des fins de « propagande », une identité entre une action guerrière et héroïque d'un roi et celle d'une divinité contre les mêmes ennemis, relation souvent exploitée par l'art ou la littérature mésopotamiennes. Déjà la stèle des Vautours, conservée au Louvre, datée du milieu du troisième millénaire, représente sur les deux faces du monument respectivement le roi de Lagash Eannatum et le dieu poliade Ningirsu/Ninurta, célébrant, chacun à sa façon, selon un protocole approprié, la même victoire sur un ennemi commun, les gens d'Umma³³. La tradition mythologique mésopotamienne comprenait également des récits opposant une divinité guerrière à une force du chaos liée à la nature – par exemple, une représentation de la montagne –, comme dans le cas de deux textes sumériens, « Inanna et l'Ebih »³⁴ ou *Lugal-e*³⁵. Ce dernier mythe, qui a été traduit en akkadien, illustre la lutte d'un dieu jeune, guerrier, armé des forces de l'orage, Ninurta, qui après avoir défendu le monde contre l'attaque d'un « génie » de la Montagne, juge et punit son armée de pierres, réorganise le paysage mésopotamien et rend possible l'agriculture irriguée – sans pour autant revendiquer la

31. J. A. BRINKMAN, *A Political History of Post-Kassite Babylonia (1158-722 BC)*, Rome 1968, p. 104-115 ; cf. B. R. FOSTER, *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature* (n. 4), p. 376-387, pour d'autres typologies de textes présentant la politique de Nabuchodonosor I^{er}.

32. Voir S. DALLEY (n. 29). Pour d'autres compositions littéraires appartenant à la même tradition, voir B. R. FOSTER, *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature* (n. 4), p. 360-364 (époque cassite) et p. 388-391 (Nabuchodonosor I^{er} ?).

33. Cf. A. BENOIT, *Art et archéologie : les civilisations du Proche-Orient ancien*, Paris 2003, p. 224-227.

34. BOTTÉRO, KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme* (n. 3), p. 219-229.

35. *Ibid.*, p. 339-377.

royauté sur le panthéon, qui reste la prérogative du dieu Enlil. Le mythe « bilingue » de l'*Anzû* – le duel entre Ninurta et l'aigle Anzû, qui a volé les regalia à Enlil – utilise la même structure³⁶. La critique assyriologique a déjà évoqué la possibilité que la victoire de la déesse Inanna sur l'Ébih racontée dans le mythe puisse de fait célébrer la soumission et l'intégration de cette région dans l'empire d'Akkad, à la fin du troisième millénaire. De la même façon, on a pu montrer que le cycle mythologique de Ninurta, daté du début du deuxième millénaire, était assumé, en particulier par les intellectuels et les artistes de la cour néo-assyrienne, pour définir et représenter l'idéologie de la royauté, et ses rapports avec la religion³⁷. Il présente des analogies évidentes aux récits élaborés sur des articulations du « mythogème » des combats du « dieu de l'Orage » contre les forces du Chaos, qui est désormais largement reconnu comme le modèle et le paradigme exploités pour décrire et justifier la fonction du roi dans la société et sur la nature, surtout en Mésopotamie du nord, en Syrie et au Levant, ainsi que dans le monde anatolien³⁸.

L'*Enuma elish* – Marduk se battant contre la Mer, comme Ba'al à Ugarit³⁹ – appartient sans l'ombre d'un doute à la même tradition mythologique et littéraire, et il se réfère de façon continue aux récits dont Ninurta est le protagoniste, bien que ce dieu, en fin de compte, n'obtient pas la royauté et n'arrive pas à remplacer Enlil⁴⁰. Toutefois, son texte n'est pas juste le dernier développement de la liste et du cycle de ces mythes. Dès son début – des éléments constitutifs de la narration au style et à la connotation des situations, des personnages, des paysages évoqués –, l'*Enuma elish* se présente comme le résultat d'un processus créatif plus subtil et très complexe, marquant explicitement une différence par rapport à la composition

-
36. *Ibid.*, p. 389-418 ; B. R. FOSTER, *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature* (n. 4), p. 555-578.
37. A. ANNUS, *The God Ninurta in the Mythology and Royal Ideology of Ancient Mesopotamia*, Helsinki 2002.
38. Cf. P. H. J. HOUWINK TEN CATE, « The Hittite Storm God: his Role and his Rule According to Hittite Cuneiform Sources », dans D. J. W. MEIJER (éd.), *Natural Phenomena. Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East*, Amsterdam 1992, p. 83-148 ; P. BORDREUIL et D. PARDEE, « Le combat de Ba'lu avec Yammu », *MARI, Annales de Recherches Interdisciplinaires* 7 (1993), p. 63-70 ; J.-M. DURAND, « Le mythogème du combat entre le dieu de l'Orage et la Mer en Mésopotamie », *MARI Annales de Recherches Interdisciplinaires* 7 (1993), p. 41-61 ; M. G. MASETTI-ROUAULT, « Armes et armées des dieux dans les traditions mésopotamiennes », dans P. ABRAHAMI et L. BATTINI (éd.), *Les armées du Proche-Orient ancien III^e-I^{er} millénaire av. J.-C.*, Oxford 2008, p. 219-230. En général, sur le « dieu de l'Orage » voir D. SCHWEMER, *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen. Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen*, Weisbaden 2001, qui toutefois ne reconnaît pas Marduk comme un possible avatar du dieu de l'Orage mésopotamien.
39. M. G. MASETTI-ROUAULT, « Écritures, cultures et mythes : globalisation des savoirs et construction d'une identité locale à Ugarit », dans P. BORDREUIL, F. ERNST-PRADAL, M. G. MASETTI-ROUAULT, H. ROUILLARD-BONRAISIN et M. ZINK (éd.), *Les écritures mises au jour sur le site antique d'Ugarit et leur déchiffrement, 1930-2010, Commémoration du quatre-vingtième anniversaire du déchiffrement de l'alphabet cunéiforme de Ras Shamra-Ugarit*, Paris 2013, p. 19-31.
40. W. G. LAMBERT, « Ninurta Mythology in the Babylonian Epic of Creation », dans K. HECKER et W. SOMMERFELD (éd.), *Keilschriftliche Literaturen. Ausgewählte Vorträge der XXXII Rencontre Assyriologique Internationale*, Berlin 1986, p. 55-60.

des autres « mythes ». Le poème ne se limite pas à raconter une histoire qui véhicule ou « reflète » une idéologie, expliquant et justifiant l'institution de la royauté (divine) ou un de ses succès particuliers. Ses auteurs ont exploité et mobilisé une série bien plus vaste de connaissances, de savoirs, de matériaux et de lexiques provenant d'autres typologies textuelles et littéraires, afin de construire un cadre général nouveau pour la prise de pouvoir par Marduk, et créer un autre monde⁴¹, différent : dans ce monde, le dieu de Babylone remplace Enlil sans le rencontrer, ni se battre contre lui. Enlil n'est pas là.

Théogonies, théomachies et cosmogonies en Mésopotamie antique

L'*Enuma elish* est le premier texte narratif mésopotamien qui manifeste le besoin de faire coïncider le début de son histoire par une évocation de l'origine du réel, identifiée comme la mise en place d'un panthéon : la suite des événements dépend directement de cette situation, de la structure même de la réalité décrite par le récit. La section théogonique, puis cosmogonique, qui ouvre la narration, constitue une rupture forte avec la vision des « origines » attestée dans le reste de la littérature mythologique et rituelle, associée à une prétention nouvelle – celle d'identifier les raisons, voire la relation causale entre les « faits », toutes les étapes de la narration. Les conceptions mésopotamiennes, sumériennes et akkadiennes, sont longtemps restées attachées à l'idée qu'il n'y a jamais eu de « création » au sens propre du terme, qui s'opposerait au vide, à un « néant » originel, développant par ailleurs des récits selon des orientations diverses. Dans ce système de pensée, les dieux majeurs du panthéon mésopotamien (du sud) – la triade des divinités mâles, composée par Anu, divinité poliade d'Uruk, dieu du ciel étoilé, Enlil, à Nippur, dieu de l'air et du vent, et longtemps roi du panthéon mésopotamien, et enfin Enki/Ea, à Eridu, dieu de l'intelligence et des savoirs – ont toujours été présents et actifs dans les récits des origines⁴². Après un partage apparemment pacifique et équitable des compétences et des sphères d'action, qui détermine par ailleurs une hiérarchie, la « création » – la mise en place du monde tel qu'il est connu par les hommes –, dépend d'eux, directement ou indirectement. Elle est réalisée tantôt par « construction » ou par organisation à partir de l'existant, tantôt selon une sorte de génération, à l'exclusion toutefois de toute intervention d'une divinité féminine, d'une « déesse terre » ou même « mère », à laquelle n'est éventuellement attribué un rôle que dans les anthropogonies.

Plutôt que de donner une (autre) explication, même mythologique, de la « création » du monde – sujet qui n'est manifestement pas vraiment intéressant, ni central, dans le programme narratif du poème –, le récit de la théogonie (tablette I, l. 1-15)⁴³ se structure en réponse à la nécessité de reconstruire une généalogie traçable pour Marduk, dernier dieu dont la « naissance » est mentionnée dans le texte

41. Cf. P. MICHALOWSKI, « Presence at Creation » (n. 26).

42. BOTTÉRO, KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme* (n. 3), p. 478-496.

43. Les lignes sont indiquées suivant l'édition de LAMBERT, *Babylonian Creation Myths* (n. 2), n. 2, p. 49-134.

(l. 73-84). Les mythologèmes relatifs à la théogonie et aux naissances divines sont également plutôt rares dans la tradition mésopotamienne⁴⁴, qui, afin de représenter les relations et les interactions entre les dieux, préfère, à la forme poétique et syntagmatique, une formulation non-narrative et paradigmatique, inscrivant leurs noms dans les « listes divines ». Il s'agit d'une des productions textuelles parmi les plus antiques, destinée à organiser et à conserver par l'écriture les savoirs religieux – mais sans utilisation rituelle ni référence liturgique évidentes –, qui catalogue les dieux selon leur appartenance à un groupe précis, en fonction de leur relation, familiale ou fonctionnelle, avec une divinité principale⁴⁵. La section théogonique portée par l'*Enuma elish* est reconnaissable comme une composition formée de noms extraits des listes divines, manipulation érudite destinée à montrer comment la ligne généalogique de Marduk – enfant d'un couple divin, avec un père, (Enki)/Ea, et une mère, Damkina – se relie directement à celle d'Anu, père d'Ea. Est ainsi éliminée et remplacée définitivement la série des ancêtres divins d'Enlil, offrant une autre preuve objective (non-narrative) de la réussite de l'« ascension » de Marduk à la royauté divine⁴⁶. De l'ancêtre/grand-père Anu, la généalogie de Marduk remonte, par des couples de noms divins, au point et au contexte d'origine de toute la génération des dieux du panthéon à laquelle appartient Ea. Ce point est identifié, de manière originale, comme étant l'étendue aquatique représentée par le mélange des eaux du couple Tiamat/ la Mer : la « mère », et Apsu/l'eau douce : le « père ».

Dans la mesure où ces deux noms, qui ne sont pas précédés par le déterminatif indiquant leur nature divine, ne sont cités que de façon très limitée, au-delà de l'*Enuma elish*, dans les textes religieux mésopotamiens, ni non plus dans les listes divines, leur introduction au début de la théogonie représente un phénomène intéressant. Le choix du mélange des eaux comme lieu et temps des origines, déjà très commenté, a souvent été considéré par les assyriologues comme un premier essai, naïf et maladroit, d'évoquer des concepts qui seront développés seulement beaucoup plus tard – par exemple dans le cadre de la culture et de la science grecques. Il aurait été conçu et visualisé à partir de l'image du paysage côtier et marécageux du sud de la Mésopotamie, où l'estuaire du Tigre et de l'Euphrate rejoint le Golfe⁴⁷. Toutefois, considérant la nature de ce récit, l'articulation complexe de sa construction, bâtie en exploitant des connaissances très spécialisées,

44. Mais cf. BOTTÉRO, KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme* (n. 3), le mythe en sumérien « Enlil et Ninlil », p. 105-115, ou encore « Enki et Ninhursag », p. 151-164.

45. W. G. LAMBERT, « Götterlisten », dans E. WEIDNER et W. VON SODEN (éd.), *Reallexicon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, vol. 3, Berlin, New York 1957-1971, p. 473-479 ; voir aussi, ID., « Göttergenealogie », p. 468-470.

46. Cf. LAMBERT, *Babylonian Creation Myths* (n. 2), p. 405-426 ; cf. R. L. LITKE, *Of the Assyro-Babylonian God-Lists AN: 'a-nu-um and AN: ANU ša amēli*, New Haven 1998, p. 20-22, l. 1-15, cf. n. 3 et n. 6.

47. Cf. LAMBERT, *Babylonian Creation Myths* (n. 2), « The Founding of Eridu », p. 366-375. Voir maintenant sur les paysages du sud et leur importance dans le développement de la société et de la culture mésopotamiennes, J. R. POURNELLE et G. ALGAZE, « Travels in Edin: Deltaic Resilience and Early Urbanism in Greater Mesopotamia », dans A. McMAHON et H. CRAWFORD (éd.), *The Late Chalcolithic of Mesopotamia, in Honour of Joan Oates*, Oxford 2014, p. 7-34.

il est possible de penser que la citation de la triade Apsu/Mummu/Tiamat reflète plutôt une volonté de rendre, de façon analogique, un nouveau concept, celui de la « matière », envisagée comme l'eau, masse sans forme, mais capable de générer et de se formater de par la présence d'un troisième élément, Mummu, la « forme »/ le modèle de la réalité – l'intellect, qui exploite pour agir, et mettre en marche le monde, la nature « binaire », double, de l'eau elle-même, salée et douce⁴⁸. Cette définition de la situation des origines permet de mettre en évidence, au-delà d'un éventuel principe préscientifique de la physique, plutôt le rôle de la « forme », de l'intellect créateur du réel, rôle et pouvoir qui sont aussi ceux des auteurs du poème.

Narration, articulations des savoirs et intertextualité

La construction de la suite du récit après la théogonie confirme cette nouvelle façon de concevoir et de manifester les possibilités créatives des « narrateurs ». Si le début de l'*Enuma elish* est pris comme l'idée qu'à la fin du deuxième millénaire la culture mésopotamienne se faisait de l'origine du monde, on ne peut éviter de ressentir, d'un point de vue littéraire, la relative pauvreté de la narration – en comparaison, par exemple, avec le récit biblique. Le manque de précision et de détails, pourtant nécessaires pour la compréhension de la suite du poème, et l'obscurité ou l'incohérence de certains passages (par exemple, la représentation du corps de Tiamat, ou la dimension spatiale des événements racontés), ont généré une quantité d'interprétations diverses, convergeant dans une critique quant à la qualité du texte. Dans ces conditions, il est difficile d'imaginer quelle réception le poème aurait pu recevoir aussi dans l'Antiquité, même dans un contexte liturgique. Par contre, cette perception négative du « script » de la narration, qui demande souvent à la capacité des lecteurs d'intégrer ce qui manque au récit, s'efface quand on réalise que l'*Enuma elish*, et en particulier sa section théogonique, ont des objectifs différents quant à l'élaboration d'un discours sur la création. Au lieu de chanter la gloire de Marduk de façon encore plus sonore, comme nous l'avons mis en évidence, les auteurs ont privilégié la technique de fournir pour le dieu une généalogie originale, utilisant des savoirs des intellectuels, des technocrates et des spécialistes du sacré de l'époque, normalement exploités dans le cadre de leurs compétences – de la divination à l'exorcisme, ou à la gestion des rites et des cultes⁴⁹. C'est sans doute cela, la découverte qui émerge de l'écriture, puis de la lecture du poème : une prise de conscience du pouvoir de la narration, quand elle devient une des formes à travers lesquelles les connaissances et la culture spécialisées des savants babyloniens s'expriment sur un axe syntactique, impactant ainsi le monde et l'histoire. Le texte du poème n'est plus juste « mythologique » : ce n'est plus seulement la structure articulant ses contenus qui est signifiante. Le discours

48. Cf., sur le rôle d'*Ummu*, P. TALON, « *Enūma eliš* and the Transmission of Babylonian Cosmology to the West » (n. 19); J. HAUBOLD, « From Text to Reading in *Enūma Eliš* », *Journal of Cuneiform Studies* 69 (2017), p. 221-246.

49. A. C. RENDU-LOISEL, « Le prêtre incantateur est-il un scribe raté? Incantations et langages efficaces dans l'ancienne Mésopotamie », *Parcours anthropologiques* 13 (2018), p. 94-109.

est porté surtout par la capacité de la composition de rendre visible le réseau contextuel et intertextuel sur lequel la narration repose – les « textes » qu'elle commente, complète ou contredit.

L'écriture de l'*Enuma elish* construit ainsi une trame, un système référentiel où sont reconnaissables plusieurs typologies textuelles, des textes « scolaires » – les listes divines et lexicales –, aux textes mythologiques et épiques, et à la littérature « sapientielle » et religieuse⁵⁰. Le renvoi à d'autres types de savoirs codifiés n'est jamais mécanique, ni de simple parti pris, fonctionnant par des isoglosses, et destiné à permettre des raccourcis. En fait, rappelant la tradition et son autorité, cette façon de produire le texte permet d'innover en la récrivant, parfois la renversant, tout en restant dans le même cadre idéologique. Ce processus est en acte dès le début du poème, dans l'insertion, après la théogonie, d'une théomachie, un récit fondé sur conflits et meurtres. Même si certains textes évoquent aux origines une « séparation » initiale entre le ciel et la terre au moment de la « création », l'opération n'est jamais définie dans la mythologie mésopotamienne comme un acte violent, ou guerrier⁵¹. Sont attestés aussi des récits qui se servent de métaphores sexuelles pour rendre compte de l'apparition du monde naturel, végétal et animal, le geste fécondateur étant alors attribué surtout à Enlil⁵². De fait, se conserve au cours du deuxième millénaire l'idée que le monde aussi a toujours existé, dans un état « naturel », peu organisé et sauvage, situation qui va changer quand l'un de ces dieux intervient, toujours sans user de sa force – juste de ses pouvoirs. Un texte mythologique en sumérien montre Enki/Ea – à l'occasion d'un voyage triomphal au cours duquel il traverse en bateau tous les pays connus –, en train de faire démarrer et évoluer la production, voire l'économie du monde, sans aucune manifestation de violence, seulement par sa connaissance de l'écosystème et par son savoir-faire. Il restructure le paysage, mettant en connexion toutes les forces présentes – y compris les sociétés et les cultures déjà établies dans les différentes parties de l'horizon géographique mental de l'époque⁵³. Ayant confié chaque type de paysage et d'activité à une divinité spécifique, Enki/Ea rend ainsi le monde habitable et très productif, source de l'approvisionnement abondant nécessaire à la survie et à la vie des dieux dans leurs temples – ce qui représente, dans la théologie mésopotamienne, la finalité même de la création⁵⁴. C'est pour cette fonction

50. Cf. A. SERI, « The Fifty Names of Marduk in Enūma eliš » (n. 9), p. 507-519.

51. Lambert, *Babylonian Creation Myths* (n. 2), p. 169-171 ; BOTTÉRO, KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme* (n. 3), p. 479 (début du texte sumérien de la tablette XII de Gilgamesh) ; p. 503 (début du texte « Le récit bilingue de la Création de l'homme »). Toutefois, une version violente et transgressive de la « création » est attestée dans le mythe « Theogony of Dunnu », LAMBERT, *Babylonian Creation Myths* (n. 2), p. 387-395, et BOTTÉRO, KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme* (n. 3), p. 472-478.

52. BOTTÉRO, KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme* (n. 3), p. 481-482, « Le prologue du tournoi "Été contre Hiver" ». Mais cf. aussi, p. 151-164, « Enki et Ninhursag ».

53. BOTTÉRO, KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme* (n. 3), p. 165-169, « Enki ordonnateur du monde », cf. p. 171-174.

54. Cf. par exemple, BOTTÉRO, KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme* (n. 3), p. 488-489 (début d'une prière liturgique pour la refondation d'un temple). Voir aussi, M. G. MASETTI-ROUAULT,

spécifique, la transformation de la nature par le travail pour entretenir les dieux, qu'il deviendra nécessaire de « créer » aussi l'homme, œuvre finale d'Ea, étudiée, dans ses conséquences ultimes, dans le poème akkadien de l'*Atrahasis*, composé à l'époque paléo-babylonienne, au début de deuxième millénaire⁵⁵.

Théomachie et royauté

Rien, dans ces mythes qui alludent à la situation des origines, ne relève donc d'une action héroïque, d'une attitude guerrière mettant en valeur l'énergie, le courage ou la prouesse militaire d'un dieu, par rapport à d'autres forces : le *Chaoskampf*, ni la théomachie ne font pas partie des mythologèmes utilisés dans ces contextes. Pourtant, de façon originale, la logique narrative de l'*Enuma elish* connecte rapidement, à la scène de la théogonie, le récit du conflit entre des dieux, dans une formulation qui se laisse reconnaître comme parallèle non seulement à celle du cycle de Ninurta, mais aussi à la mythologie du « dieu de l'Orage » syro-mésopotamien. Par ce biais, fait irruption dans le poème la question de la royauté (divine) qui leur est associée⁵⁶. La théomachie – en tout cas, le récit de la victoire d'un dieu dans un conflit contre des forces extrêmes – se retrouve ainsi à être la condition de la cosmogonie, qui peut se mettre en place seulement après que l'affrontement avec Tiamat ait eu lieu. Marduk a besoin du cadavre de l'ennemi vaincu comme écran et matière première pour organiser le cosmos, confirmant l'efficacité de l'autorité royale qui lui a été attribuée par l'assemblée divine.

La théogonie a mis en place une génération de dieux « jeunes » et très actifs, par ailleurs non identifiés, à laquelle Ea appartient. Par le « bruit » de leur agitation, les dieux perturbent le calme de la matière, déterminant ainsi la décision, de la part d'Apsu, soutenu par Mummu, de les exterminer, malgré l'opposition explicite de Tiamat (t. I, l. 21-54). C'est ainsi (t. I, l. 55-70) que débute la narration d'une longue théomachie, qui se prolonge jusqu'à la quatrième tablette, divisée en deux parties. Dans la première, la plus brève, c'est le dieu Ea qui prend la défense de son groupe, et élimine Apsu, de façon préventive et par ses pouvoirs magiques. Ayant pris possession de son cadavre, il en fait sa résidence, où va naître Marduk (t. I, l. 60-104). La seconde partie de la théomachie décrit, après une provocation dont Marduk est le responsable, l'attaque que Tiamat lance contre les dieux, pour venger, plus que les agressions subies, le meurtre de son parèdre, après avoir constitué une armée de génies et de monstres (t. I, 105-162).

« Les sentiments des dieux pour les hommes. Théologie et mythologie dans la littérature mésopotamienne », dans S. AUFRÈRE et M. MAZOYER (éd.), *Clémence et châtement. Actes IV^e Colloque organisé par les cahiers KUBABA (Université Paris-I Sorbonne) et Institut Catholique de Paris, 7-8 décembre 2006*, Paris 2009, p. 315-323.

55. W. G. LAMBERT, et A. R. MILLARD, *Atra-ḫasīs, the Babylonian Story of the Flood* (n. 6); BOTTÉRO, KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme* (n. 3), « La grande Genèse babylonienne », p. 526-601.

56. LAMBERT, *Babylonian Creation Myths* (n. 2), p. 202-217.

Tandis que cette dernière partie, qui se prolonge dans les deux tablettes suivantes, renvoie directement aux textes du cycle de Ninurta ainsi qu'à ceux narrants des combats d'autres dieux mineurs⁵⁷, le conflit opposant Apsu et Ea apparaît sans doute plus original dans son développement. D'abord, parce que le *casus belli* qui comportera la décision d'Ea de tuer Apsu est décrit comme une question de « bruit », *hubūru*⁵⁸, le récit est resitué dans le cadre établi du poème de l'*Atrahasis*⁵⁹. Irrité par le « bruit » généré par l'humanité, qui a été créée par Ea afin qu'elle travaille au service des dieux, pacifiant ainsi une théomachie en cours, Enlil, roi du panthéon, décide de l'exterminer par le déluge. Son plan est annulé dans son effet final apocalyptique par l'intervention d'Ea, qui sauve de l'extermination Utnapishtim, l'*Atrahasis*, « le Très sage », son ami. Après le déluge, ce roi intelligent arrive à établir avec Enlil une sorte de « contrat » ou de convention : il accepte pour ses descendants la charge du service dû aux dieux par le culte sacrificiel, en échange de leur engagement à ne jamais plus détruire la société des hommes, qui est indispensable à leur survie. Dans l'*Enuma elish*, tandis qu'Ea garde son rôle de dieu « sauveur », les dieux ont remplacé les hommes en tant que victimes menacées, et Apsu se retrouve à la place d'Enlil. Mais le récit se développe d'une façon différente : tandis qu'Enlil n'a pas eu de problème, Ea tue Apsu et prend littéralement sa place, occupant son espace, l'*apsu*, l'étendue des eaux douces souterraines ; tous les dieux sont sauvés. Ea, de façon cohérente, utilise dans le conflit avec Apsu ses compétences magiques au lieu de sa valeur guerrière : aucune comparaison, ou forme de rivalité, ne sera possible avec l'action future de son fils Marduk. Si donc l'*Enuma elish* réécrit et met à jour l'*Atrahasis*, l'analogie s'arrête net sur les modalités de la lutte. D'autre part, le final apparemment optimiste de l'*Atrahasis*, qui prévoit une certaine réglementation, et même une forme d'équilibre dans les relations hommes/dieux, est par le même mouvement annulé, et l'accord donc caduque.

Le conflit entre Apsu et Ea : histoire, narration et information

La prise de conscience des possibilités ouvertes à la narration, révélée par cette restructuration puissante du récit de l'*Atrahasis* – qui avait pourtant formé la base de la culture et de la religion mésopotamienne pendant tout le deuxième millénaire, qui avait été cité encore dans l'épopée de Gilgamesh et ensuite était entré à faire part de la tradition biblique – est perceptible dans une structure narrative spécifique de la tablette I de l'*Enuma Elish*. L'attaque « préventive » d'Ea contre Apsu est rendue possible (et justifiée) par le fait que le dieu a été informé, de quelque façon, des intentions meurtrières de son lointain ancêtre. Apsu est en effet décrit, dans une longue scène, en train d'en parler avec Tiamat, puis avec Mummu (t. I, l. 29-54), mais ces conversations restent privées, connues seulement par les lecteurs, puisqu'ensuite – de façon quelque peu redondante –, le texte informe,

57. *Ibid.*, p. 202-247, 281-298, 326-329, 361-365, 381-386.

58. Cf P. MICHALOWSKI, « Presence at Creation » (n. 26) ; voir, en général, A. C. RENDU-LOISEL, *Les chants du monde. Le paysage sonore de l'ancienne Mésopotamie*, Toulouse 2016.

59. Cf. n. 6.

de façon explicite mais sans indiquer qui est le messager (t. I, l. 55-58) qu'elles ont été rapportées au groupe des dieux responsables du « bruit ». L'information les a jetés dans la panique, provoquant leur « silence ». Cette situation narrative, bien connue en particulier par le cycle de Ninurta – l'assemblée divine terrorisée, incapable d'organiser sa défense, et sauvée *in extremis* par l'entrée en scène d'un champion, un jeune héros – permet de mettre en évidence d'une part le pouvoir du « narrateur », qui a décidé d'informer les dieux des plans meurtriers d'Apsu, mais aussi, de l'autre, l'attitude du personnage d'Ea (t. I, l. 59-80). À la différence de ses pairs, le dieu des savoirs, une fois informé, réfléchit et comprend le sens de ce qu'il a appris. Sans doute peut-il même prévoir les développements ultimes de l'histoire que seul le « narrateur » connaît déjà – le triomphe de Marduk, son fils. Pour les rendre possibles, Ea élabore une stratégie, et il se prépare ainsi à l'action, tuer Apsu avant même que ses menaces aient pu commencer à se réaliser, utilisant sa maîtrise du pouvoir magique et efficace de la parole.

Cette manifestation de la présence un peu encombrante des « narrateurs » dans le texte est confirmée, à plusieurs reprises, et d'une façon encore plus marquée, dans la suite du récit. La narration décrit dans le détail ce qui s'est passé après la mise à mort d'Apsu, et la première attaque de Marduk contre Tiamat (t. I, l. 105-109). Poussée par son propre désarroi, et par les reproches d'un autre groupe – indéfini – de dieux, qui, se sentant menacé à son tour, demande vengeance et protection contre le meurtrier d'Apsu, Tiamat se décide enfin à réagir. Elle génère une série des monstres et de génies – des *mischwesen* bien connus par les traditions religieuses, souvent représentés dans l'iconographie – constituant une armée, sous le commandement de Qingu, un nouveau « roi » des dieux, afin d'attaquer et de détruire Ea, ses pairs, ainsi que leurs ancêtres (t. I, l. 110-162, t. II, l. 1-3)⁶⁰. Le texte signale le fait que cette fois seulement Ea a reçu l'information sur la constitution de cette armée et l'imminence de l'attaque, toujours sans nommer la source. Après avoir réfléchi, il rencontre son grand-père, le dieu Anšar, et il lui répète, *verbatim*, la même séquence des événements et des dialogues (t. II, l. 11-48), que le lecteur (comme d'ailleurs Ea lui-même) vient d'entendre de la voix du « narrateur » : les deux disent exactement la même chose. Anšar répond, discutant de la responsabilité, de la « faute » d'Ea dans le début des hostilités, que le dieu au fond ne nie pas. Au contraire, il assume les choix faits, invoquant par ailleurs – de façon apparemment contradictoire – son incapacité à prévoir le résultat final de l'épisode – l'offensive de Tiamat (t. II, l. 49-70). Le récit en effet transmet l'idée que tout se passe comme Ea l'avait prévu, et selon la logique préétablie de la narration⁶¹. Parti en reconnaissance, ayant constaté la puissance de l'armée de Tiamat, Ea déclare alors officiellement renoncer à se battre, même par les armes de la magie, comme le fera aussi l'autre dieu-ancêtre convoqué par Anšar, Anu, le père d'Ea (t. II, l. 79-122). De cette façon, une fois que les dieux qui auraient

60. Cf. LAMBERT, *Babylonian Creation Myths* (n. 2), p. 221-235.

61. Cf. pour une autre interprétation, J. HAUBOLD, « From Text to Reading in *Enūma Eliš* » (n. 48), p. 221-246.

pu revendiquer un droit ou bien une priorité à la succession d'Enlil se sont exclus eux-mêmes d'une possible concurrence avec Marduk, on peut revenir à la situation initiale – la panique, glaçant les dieux rassemblés, qui gardent le silence. Sont ainsi réunies les conditions idéales qui permettent à Ea de réaliser son plan : ayant expliqué à Marduk la stratégie à suivre, il convainc le jeune dieu de se présenter à Anšar, s'affirmant prêt à se battre contre Tiamat et sûr de la victoire. Mais Marduk – qui semble connaître les problèmes rencontré autrefois par Ninurta, qui malgré ses victoires n'avait jamais pu devenir roi – pose une condition précise à son acceptation de la mission de vaincre la Mer : il demande à Anšar de convoquer une assemblée de tous les dieux menacés par Tiamat, afin qu'ils lui reconnaissent et lui attribuent, préalablement, une autorité royale, lui déléguant une partie de leurs pouvoirs⁶² (t. II, l. 136-162), même avant sa victoire attendue.

La totalité de la tablette III est occupée par la répétition – sauf pour les formules introductives et explicatives – du récit contenu dans la tablette II, les parties concernant la haine de Tiamat, la création de son armée, son discours agressif *verbatim*, le refus d'Anu et d'Ea de l'affronter en bataille, ainsi que la proposition et la requête de Marduk. La narration, reformulée maintenant comme un discours direct d'Anšar, est présentée comme le message oral qu'il confie à Kakka, son ministre, afin qu'il le transmette au couple de dieux-ancêtres ses parents, pour leur expliquer la situation et les convier à l'assemblée requise par Marduk (t. III, l. 13-66). Le même texte est ensuite utilisé une deuxième fois, à la suite, en tant que discours tenu par Kakka devant les destinataires, rapportant les paroles d'Anšar (t. III, l. 71-124). Le reste des dieux n'est pas convoqué de la même manière, mais ils semblent réagir en entendant les cris d'angoisse des ancêtres, et se diriger ensemble vers le lieu de la résidence d'Anšar, où, dans un climat de fin de crise, et de fête, soulagés, ils vont investir Marduk de la royauté sur leur assemblée, avant son départ à la guerre (t. III, l. 125-138).

Conclusions

La double répétition du récit de la tablette II dans celui de la tablette III, qui le rend peu informatif et presque inutile dans la logique du poème, est une structure de l'expression attestée dans d'autres textes littéraires, mythologiques et poétiques, en akkadien comme dans d'autres langues sémitiques. Elle peut sans doute être expliquée comme une caractéristique des récits dépendant de traditions orales figées, conséquence des besoins de l'oralité même, et peut-être de sa récitation dans le cadre liturgique. Considérant toutefois que toute la rédaction du texte de l'*Enuma elish* apparaît comme le résultat d'une recherche précise et attentive de style, de lexique, de thèmes, on ne peut éviter de penser que le choix de reprendre trois fois

62. G. GÖSTA, « Decreeing fate and name giving in *enūma eliš*. Approaching a fundamental Mesopotamian concept with special consideration of the underlying assumptions and of the conditions of possibility of human knowledge », dans P. ATTINGER, A. CAVIGNEAUX, C. MITTERMAYER et M. NOVÁK (éd.), *Text and Image. Proceedings of the 61^e Rencontre Assyriologique Internationale, Geneva and Bern, 22-26 June 2015*, Louvain 2018, p. 163-178.

la même séquence des événements, et de la proposer à nouveau avec des changements mineurs, a une fonction précise. Il reflète et dépend d'un essai pour spécifier la qualité et la nature de la narration même du poème, dans la relation qu'elle crée entre les auteurs, les lecteurs et les protagonistes de l'histoire. Le récit n'est donc pas une création d'origine divine, il ne révèle pas ce que les dieux pensent, disent et font. C'est presque le contraire : apparemment, à la fin du deuxième millénaire av. n. è. on savait déjà que l'histoire est pensée, mise en place et produite par ses « narrateurs », des intellectuels, des poètes, des savants qui construisent un monde, une réalité nouvelle pour les « lecteurs ». Ils exploitent toutes les connaissances, les idées, les images disponibles, afin d'influencer, de changer et de faire évoluer la culture qu'ils partagent. Ce n'est qu'après que le récit ait été formé, écrit et raconté, que les dieux et les rois peuvent se l'approprier, en faire leur discours et leur modèle d'action, sans doute pour dire la même chose.

Mission archéologique française à Qasr Shemamok : la campagne de fouilles de 2018

La septième campagne de fouilles de la mission française à Qasr Shemamok⁶³ a eu lieu du 1^{er} au 30 octobre 2018, sur le site qui se trouve à 25 km Sud-Ouest d'Erbil (Kurdistan Irak) sur les rives du Shiwazor.



Fig. 1. Carte de la Mésopotamie, et position de Qasr Shemamok/ Kilizu.
© Mission Archéologique française à Qasr Shemamok

63. Cf. M. G. MASETTI-ROUAULT, « Mission archéologique française à Qasr Shemamok : la campagne de fouilles 2017 », *Annuaire de l'EPHE-SR*, 125 (2018), p. 128-137.

Nos recherches y ont débuté en 2011, avec le soutien de la direction des Antiquités d'Erbil, financées principalement par le ministère des Affaires étrangères français (MEAE) ainsi que par la section des Sciences Religieuses de l'EPHE PSL⁶⁴. Le projet scientifique de la mission est à la fois interdisciplinaire et pluridisciplinaire, centré sur l'étude de l'évolution de l'occupation urbaine du site, de son intégration dans le système politique et économique de la région, ainsi que de son impact sur le paysage environnant⁶⁵. Comme d'habitude, en 2018 l'équipe se composait de chercheurs et d'étudiants d'universités et autres institutions scientifiques de France et d'Europe, ainsi que du Kurdistan irakien⁶⁶.

Le site de Qasr Shemamok a été identifié dès le XIX^e siècle comme l'importante ville de Kilizu, qui, au début du premier millénaire avant J.-C., faisait partie de l'empire assyrien, capitale d'une de ses provinces, située au cœur même de son système politique et administratif. Le site, qui couvre plus de 70 hectares, a été visité et décrit dans les ouvrages de l'anglais Austen Henri Layard et du français Victor Place, les premiers archéologues de la Mésopotamie du nord, puis exploré, pendant une seule campagne de fouilles, par l'italien G. Furlani, en 1933. Aucune de ces opérations n'a permis d'évaluer correctement l'histoire des occupations qui

-
64. D'autres fonds et formes de soutien sont fournis, en France, par l'UMR 8167 Orient et Méditerranée, le Labex Resmed (Paris), l'UMR 7619 METIS (Paris), et par l'UMR 5133 Archéorient (Lyon).
65. M. G. MASETTI-ROUAULT, « Rethinking Assyrian History: New Archaeological Research at Qasr Shemamok », *Études Mésopotamiennes – Mesopotamian Studies* 1 (2018), p. 47-53.
66. L'équipe de la mission 2018, dirigée par M. G. Masetti-Rouault (Directrice d'études, EPHE-PSL) était composée par O. Rouault (Professeur honoraire, Université Lyon 2 et UMR 5133 Archéorient), responsable du chantier A, ainsi que du travail topographique et de l'équipe des épigraphistes; par le D^r P. Poli (associée Université de Pavie, archéologue), par le D^r I. Calini (post-doc EPHE-PSL, archéologue et céramologue) et par M^{me} M.-J. Pierrat (auditrice EPHE-PSL), qui ont travaillé surtout à l'étude du matériel provenant des fouilles au musée des Civilisations d'Erbil; du prof. J. Tomczyk (anthropologue, Université Cardinal Wyszyński, Varsovie); par le prof. P. Azara et le D^r T. Schürch (architectes, Institut Polytechnique de Barcelone); par M. P. Arson (I. R. CNRS, Paris) qui réalise un programme d'archivage visuel et sonore de nos travaux; par M^{me} C. Sanchez (chercheur associée UMR 6249 Chrono-environnement, Besançon), responsable d'un programme de prospection géomagnétique et analyse des images prises par drone du site, en collaboration avec la direction des Antiquités d'Erbil. Le prof. J. Ur (Université de Harvard) a fourni une partie importante de la documentation photographique par drone exploitée par la mission : qu'il en soit remercié. Dans le chantier A, ont travaillé le prof. O. Mahmoud (archéologue, Université de Soran, Kurdistan irakien) et M^{me} S. Bosch Serra (architecte et archéologue, Barcelone); dans le chantier B, sous la responsabilité de M. G. Masetti-Rouault, les fouilles ont été réalisées par M^{me} M. Shahriyari (archéologue, EPHE-PSL), M^{me} E. Vegué (architecte et archéologue stagiaire, Institut Polytechnique de Barcelone), et M^{me} P. Leroy (archéologue, doctorante de l'Université de Lille). Le prof. R. Dolce et le D^r M. Rossi (archéologues, Université de Rome III) ont été responsables des recherches à Kandara Qal, site à proximité de Qasr Shemamok. Nous tenons à remercier, pour la qualité et l'efficacité de leur travail dans le cadre de notre équipe, M. Ali Qadri et M. Ahmadjodat Ali, représentants de la direction des Antiquités d'Erbil, ainsi que son directeur, M. Nader Babakr Mohamed, qui s'est investi personnellement dans la collaboration scientifique et technique avec notre mission. Nos remerciements vont aussi aux fonctionnaires de la Représentation Diplomatique du Gouvernement Régional du Kurdistan irakien à Paris, pour leur soutien et leur aide.

ont formé le site lui-même, une « citadelle » entourée par une vaste « ville basse », délimitée par une enceinte encore visible dans le paysage. Malgré la trouvaille de plusieurs briques cuites avec des inscriptions en cunéiforme, annonçant la restructuration de la cité de Kilizu de la part de Sennachérib, roi d'Assyrie (début VII^e siècle av. n. è.)⁶⁷ par la construction de l'enceinte ainsi que d'un palais nouveau dans la citadelle, les niveaux assyriens à Qasr Shemamok sont restés longtemps inconnus, le site ayant été occupé, jusqu'à une époque très récente, surtout par des constructions et structures militaires, destinées à exploiter sa position stratégique très importante pour contrôler les communications entre la vallée du Tigre et les plaines qui la séparent du piémont des Zagros – la région d'Erbil, l'antique Arba'il/Arbèles.

En effet, comme la mission française a pu le constater, les niveaux assyriens à Qasr Shemamok ne sont pas bien conservés, même si c'est l'intervention des Assyriens qui a donné au site sa forme actuelle. La citadelle, tournée vers le nord, donc parallèle à la rive sud (gauche) du Shiwazor, contrôle la route entre Erbil, à l'est, et les rives du Tigre, qui mène, en amont, vers Ninive/Mossoul, capitale de l'empire depuis le règne de Sennachérib, ainsi qu'à l'ouest, à travers la plaine du Makhmour, vers Kalakh/Nimroud et, en aval, vers Assur/Qalat Sherqat, la capitale religieuse traditionnelle de l'empire assyrien (fig. 1). Nos fouilles ont montré que les niveaux assyriens, tant ceux de la ville basse – aujourd'hui couverte par les champs agricoles – que ceux identifiés sur la citadelle, ont été recouverts et scellés par des occupations postérieures, celles des périodes hellénistique/perse, parthe et sassanide⁶⁸. Les niveaux de l'Antiquité tardive ont été détruits et recouverts en particulier par la construction d'une forteresse surveillant les routes et la plaine de Shemamok à l'époque ottomane puis, plus récemment, par l'installation d'un campement militaire moderne de l'armée irakienne. Ses structures ont été bombardées au cours des derniers conflits, opération qui a laissé de vastes cratères à la surface de la citadelle.

Durant les premières campagnes⁶⁹, la mission française a principalement étudié les niveaux de l'Antiquité tardive, sassanide, parthe et hellénistique/perse, mettant au jour les vestiges d'une ville, lieu de vie et de travail d'une société entière. Nous avons ainsi pu montrer que le site n'était pas à ces époques seulement une forteresse, bien que la citadelle, en particulier dès la période parthe, ait été occupée surtout par des bâtiments qui n'avaient pas de fonctions résidentielles, mais plutôt administratives et de stockage. En ce qui concerne les époques plus anciennes, de l'âge du fer, la mission française a étudié, dans le chantier A, sur la pente sud de la citadelle, les vestiges des murs et de la plateforme assyrienne en briques crues du

67. Cf. M. G. MASETTI-ROUAULT et O. ROUAULT, « Les briques inscrites de Qasr Shemamok : migrations, réutilisations et valeur documentaire », dans B. PERELLO et A. TENU (éd.), *Parcours d'Orient. Recueil de textes offert à Christine Kepinski*, Oxford 2016, p. 209-217.

68. Cf. M. G. MASETTI-ROUAULT et I. CALINI, « Materials from French excavations in Erbil area (2011-2013): Qasr Shemamok », dans K. KOPANIAS et J. MACGINNIS (éd.), *Archaeological Research in the Kurdistan Region of Iraq and the Adjacent Regions*, Oxford 2016, p. 209-2018.

69. M. G. MASETTI-ROUAULT, « Recherches de la mission française à Qasr-Shemamok-Kilizu : premiers résultats », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* IV (2016), p. 1694-1705.

premier millénaire avant J.-C., bâtie principalement selon le plan voulu par Sennachérib, dans le cadre de sa réorganisation de la structure impériale dans cette région, entre Arba'il et Ninive. On y a découvert en particulier, dans le chantier A, une rampe monumentale construite en briques cuites – dont une conserve une inscription de Sennachérib –, reliant la ville basse à son propre palais. Ce bâtiment, dont nous n'avons pas trouvé de traces, devait être installé au sommet de la citadelle, sur une très grande plateforme qui recouvrait des niveaux plus anciens. Le même type de situation a été reconnu dans le chantier B, sur le côté nord-est de la citadelle. Au moins deux niveaux différents correspondant à la période néo-assyrienne, du premier millénaire avant n. è., y ont été identifiés. Par ailleurs, dans la partie plus occidentale du chantier, a été découvert un sol en briques cuites, appartenant au palais d'un autre roi assyrien Adad-nirari I^{er} (XIII^e siècle av. n. è.), qui a régné à une époque bien plus ancienne (XIII^e siècle av. n. è.), pendant la période médio-assyrienne, comme l'annonce une inscription cunéiforme inscrite sur des briques d'un sol.

Durant les campagnes de 2017 et 2018⁷⁰, la mission française a travaillé dans ces deux zones A et B, focalisant son travail sur l'étude de l'histoire de la ville avant l'intégration dans l'empire assyrien, au moins à partir de la période d'Adad-nirari I^{er}. Il s'agissait de comprendre comment se sont mis en place tant le contact entre les deux cultures que la transition entre un pouvoir et gouvernement locaux et le système « impérial » en voie de construction par l'état médio-assyrien. Dans le chantier A, les recherches de la saison 2018 ont permis d'améliorer, approfondir et compléter notre connaissance des différentes périodes et phases de l'occupation du site documentées par la séquence stratigraphique identifiée dès l'année précédente, en 2017. L'équipe a d'abord fouillé et démonté en partie les vestiges de la plateforme en briques crues construite durant la période néo-assyrienne – au sommet de laquelle avaient été bâtis la terrasse et le palais de Sennachérib –, qui constitue actuellement la surface de la pente sud de la citadelle. Nous avons constaté que la couche de briques appartenant à ces plateformes avait été perturbée et coupée par de nombreuses tombes intrusives, provenant principalement de niveaux récents. Les premières analyses anthropologiques, dont les résultats doivent être confirmés, semblent indiquer qu'il s'agit d'un cimetière où ont été inhumés des femmes et des enfants montrant les signes d'une malnutrition prolongée. La fouille nous a ensuite permis de constater que la masse de briques crues appartenant à la phase de construction la plus ancienne de la terrasse couvre une occupation de type sans doute domestique, attribuable à la période médio-assyrienne.

70. Cf. M. G. MASETTI-ROUAULT, O. ROUAULT et O. MAHMOUD, « Late Bronze and Iron I-II Levels in Qasr Shemamok », dans Dishad A. MARF ZAMUA (éd.), *Proceedings of the Conference « Archaeology and Heritage of Hawler Erbil held at Salaheddin University, Erbil, 8th-9th May 2018 »*, Erbil 2018, p. 346-366.



Fig. 2. Chantier A, vue du sud-est : niveaux médio-assyrien.
© Mission Archéologique française à Qasr Shemamok

La datation de ce niveau est indiquée par l'étude de la céramique associée à ces espaces, qui s'est révélée très intéressante, en particulier par le décor peint sur la surface de certains récipients. Cette situation semble indiquer une période assez longue de contacts et d'échanges entre la culture locale, de type « mitannien », influencée par la culture hourrite, et l'identité (médio-)assyrienne naissante, qui avait son centre dans la cité d'Assur, en aval sur le Tigre, ouverte aussi aux relations avec le monde syrien et amorite. Le niveau le plus ancien identifié dans la stratigraphie de ce quartier du chantier A, sans doute en contact avec la « ville basse », se compose de maisons avec un matériel céramique qui, en majorité, apparaît semblable à celui trouvé, par exemple, sur le site de Nuzi, Yorgan Tepe, près de Kirkuk, et daté de l'âge du bronze récent, et qui toutefois sera diffusé, dans le cours du temps, aussi vers le monde syrien du nord et le Levant. Des constructions importantes – en particulier un mur d'enceinte de grandes dimensions, peut-être associé à un fossé – recouvertes plus tard par la terrasse/enceinte de l'époque néo-assyrienne, limitaient l'installation du Bronze Récent au sud. L'intérêt principal des opérations de fouille de 2018 a été de retrouver et d'identifier assez d'éléments architecturaux et de matériel pour nous donner la possibilité de mieux calibrer et d'affiner notre connaissance de la culture matérielle de ces périodes du Bronze Récent, à la transition vers l'âge du fer. Nous avons aussi pu mettre en relation ces changements avec l'expansion de l'empire médio-assyrien ainsi qu'avec la

formation de sa culture, situations peu connues et relativement mal documentées tant dans le monde syrien que mésopotamien.

Dans le chantier B, les fouilles de 2018, à partir des structures identifiées dans sa partie orientale, – en particulier, les vestiges d'un bâtiment de prestige, officiel, sans doute un palais – ont atteint effectivement le niveau du sol intégrant des briques inscrites au nom du roi Adad-nirari I^{er}, à présent conservées au musée d'Erbil. Ces inscriptions indiquent explicitement la présence, dans la cité de Kilizu, d'un palais bâti par ce roi, donc de propriétés foncières appartenant à la couronne assyrienne. La mission a étudié d'abord la transition entre les niveaux néo-assyrien et médio-assyrien, tentant de comprendre pourquoi, comment et dans quelles conditions le nouveau palais, découvert lors de la campagne de 2017, avait remplacé celui construit par Adad-nirari I^{er}. La réouverture et l'élargissement du sondage, réalisé en 2014 pour relever la séquence stratigraphique associée au sol du palais d'Adad-nirari I^{er}, ont permis de mieux comprendre certains aspects de sa construction et sa relation avec l'urbanisme de la cité et son environnement.

Les fouilles ont mis en évidence les vestiges d'une possible façade de ce palais, ainsi que la présence d'une rampe d'accès bâtie en briques cuites, se développant le long de ce mur, avec une pente marquée montant de l'ouest vers l'est. La rampe aurait mené les visiteurs provenant de la porte de la cité ouverte sur la route et les berges du Shiwazor, par une avenue nord/sud – correspondant au ravin qui coupe actuellement en deux la partie nord de la citadelle – jusqu'au palais. Le seuil formé de briques inscrites permettait le passage vers un espace comportant un sol bâti de façon particulièrement élaborée – une sorte de mosaïque de petits galets, de fragments de gypse et de briques –, une salle ou peut-être une terrasse ouverte. La structure de la rampe était soutenue par une sorte de « glacis », un amas fait de terre et de briques cuites, recouvert par un habillage organisé en carrés constitués de fragments de pierre et de briques cuites.



Fig. 3. Chantier B, vue de nord :
vestiges de la façade du palais d'Adad-nirari I^{er}, de la rampe et du « glacis ».
© Mission Archéologique française à Qasr Shemamok

La rampe, le mur qui lui était associé ainsi que le « glacis » semblent s'être effondrés au même moment dans la pente nord, leurs ruines laissées sur place, ne montrant aucune tentative de restauration. L'espace interne du palais lui-même à proximité de cette entrée a été comblé volontairement, du moins en partie, par la construction d'un nouveau mur, dont les fondations sont posées à même le sol plus ancien. Il est impossible pour le moment de savoir si l'écroulement et l'abandon du bâtiment d'Adad-nirari I^{er} sont imputables à une attaque militaire, à une révolte locale, ou simplement à une faiblesse de la construction, dépendant de la position topographique du palais, installé dans un secteur instable de la surface de la citadelle. Ces conditions pourraient expliquer pourquoi la résidence du roi assyrien à Kilizu a dû être déplacée et reconstruite sur une nouvelle terrasse – celle découverte en 2017? –, sur une zone plus à l'est, et à une cote plus élevée du site.

Comme dans le chantier A, l'équipe a constaté que, dans le chantier B, le bâtiment royal de l'époque médio-assyrienne avait été construit sur les vestiges d'un niveau datable, très probablement, du Bronze Récent. À ce stade initial de la fouille, la qualité du bâti propre à ce niveau paraît en effet être différente de celle des constructions (médio-)assyriennes, utilisant un type de brique crue à l'argile plus rougeâtre, de dimensions plus grandes, sans enduits visibles, qui vont former des structures apparaissant encore comme très hautes et massives, bien que très

érodées et en très mauvais état de conservation. Nous ne pouvons pas encore dire si les murs identifiés comme appartenant à ce niveau plus ancien définissent les espaces d'un bâtiment – peut-être le palais du roi mitannien local, régnant avant l'arrivée du pouvoir assyrien – ou bien s'ils ne sont que des parties d'une terrasse monumentale, du Bronze Récent, que le bâtiment royal médio-assyrien aurait exploité pour y établir sa fondation.

S'intégrant dans les objectifs principaux que nous avons établis pour la campagne de fouilles 2018 – l'étude de l'occupation du site de Qasr Shemamok et de la ville qui contrôlait la plaine, avant l'incorporation dans l'empire médio-assyrien et depuis le troisième millénaire avant notre ère –, nous avons commencé un programme de recherches sur le site de Kandara Qal, avec l'accord et la collaboration de la direction des Antiquités d'Erbil. Même si l'opération sur ce site, à environ un kilomètre en amont de Qasr Shemamok, sur la même rive sud du Shiwazor, a été de brève durée, elle a livré des informations importantes. Elle a permis de confirmer, comme les prospections de surface antérieures l'avaient déjà indiqué, la présence, dans tous les environs immédiats de Qasr Shemamok, d'installations sédentaires très anciennes, des périodes pré- et protohistoriques jusqu'aux débuts de l'urbanisation. Le matériel céramique réuni au cours de cette première opération comprend des marqueurs chronologiques assez clairs, associés surtout aux périodes d'Uruk et de Ninive V (quatrième et début du troisième millénaire av. n. è.). Il faut remarquer que des tessons de la même typologie ont été retrouvés aussi sur le site de Qasr Shemamok lui-même, dans des contextes secondaires.

Ces différentes thématiques de notre programme de recherches seront toutes poursuivies et approfondies lors de la prochaine saison de fouilles à Qasr Shemamok, mais aussi par l'interprétation des résultats de différentes analyses en cours sur des matériaux et échantillons provenant de nos chantiers. Nous nous attendons à obtenir ainsi des informations utiles en particulier pour résoudre des questions chronologiques, relevées à partir de la stratigraphie comparée des chantiers. Les résultats que nous pouvons présenter au terme de la campagne 2018 sont déjà suffisamment importants pour aider à la reconstruction de la séquence historique des occupations dans cette région, très proche d'Erbil, ainsi qu'à la compréhension du rôle et de la fonction du site urbain, lieu d'échanges culturels et économiques important entre les différentes régions et pouvoirs politiques du Proche-Orient ancien.