

Religions du monde syro-mésopotamien : histoire et archéologie

Maria Grazia Masetti-Rouault



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/3227>

DOI : [10.4000/asr.3227](https://doi.org/10.4000/asr.3227)

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 15 octobre 2020

Pagination : 21-48

ISBN : 978-2909036-48-9

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Maria Grazia Masetti-Rouault, « Religions du monde syro-mésopotamien : histoire et archéologie », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 127 | 2020, mis en ligne le 20 juillet 2020, consulté le 04 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3227> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3227>

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* 2

Prenant la suite de l'étude et de la réflexion historique proposées pendant l'année académique précédente¹ sur les trois premières tablettes du poème épique et théologique babylonien appelé *Enuma Elish*, le séminaire principal de l'année 2018-2019 a permis de mener à terme l'analyse de ce texte, fondamental pour comprendre la culture, la religion, ainsi que l'idéologie politique des sociétés mésopotamiennes, au premier millénaire av. n. è. Les quatre dernières tablettes de l'*Enuma Elish* contiennent un discours désormais centré sur les actions, les fonctions, ainsi que la nature et les qualités du pouvoir de Marduk. Divinité poliade de Babylone, il est promu à la royauté sur le panthéon à la fin du deuxième millénaire av. n. è., remplaçant ainsi Enlil, le dieu de Nippur, sans coup d'état ni guerre de religion. Dans les tablettes IV-VII le récit réorganise non seulement la structure du monde divin pan-babylonien, mais aussi celle du cosmos et du paysage géographique mésopotamien, désormais soumis au contrôle de ce dieu jeune, intelligent et victorieux dans tous ses projets. Ce discours théologique et poétique, qui se configure aussi comme une étymologie partielle de la forme et du fonctionnement du monde réel et

-
1. Cf. M. G. MASETTI-ROUAULT, « Littérature, mythe et idéologie : mythes et modèles des récits de la création du monde. Lecture de l'*Enuma Elish* 1 », *Annuaire EPHE-SR* 126 (2019), p. 85-102. Comme l'année précédente, le travail d'étude et d'interprétation a exploité surtout l'édition récente du texte de l'*Enuma Elish* publiée par W. G. LAMBERT, *Babylonian Creation Myths*, Winona Lake (IN) 2013, p. 49-134. La numérotation des tablettes et des lignes utilisée ici, dépend de cette édition. Voir aussi W. G. LAMBERT et S. B. PARKER, *The Babylonian Epic of Creation. The Cuneiform Text*, Oxford 1966. Les traductions de référence consultées pendant les cours ont été : celle, en français, de J. BOTTÉRO, « La glorification de Marduk », dans J. BOTTÉRO et S. N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris 1989, p. 602-679 ; en anglais, celle de B. R. FOSTER, « Epic of Creation », dans *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, Bethesda (Maryland) 2005, p. 436-486. Enfin, la contribution de J. BOTTÉRO, « Antiquités mésopotamiennes », à l'*Annuaire EPHE-SHP 1975-1976* (1975), p. 77-126, a constitué une référence de base à notre travail.

naturel, permettant d'y reconnaître un modèle de « genèse »², peut être séparé en deux sections principales. La première reste éminemment narrative (T. IV-VIa), comme dans les trois premières tablettes, tandis que la dernière (T. VIb-VII) s'en différencie clairement. Elle est constituée par l'énonciation, dans un style presque hymnique et rituel, d'une série de « noms »/titres attribués à Marduk par les dieux, et qui, par leur connotation théologique, définissent et fixent sa nature divine et son autorité.

De la théogonie à la cosmogonie, par la théomachie : le rôle de Marduk

Dans le récit de la tablette IV, la matière première du réel, féminine, Tiamat la Mer, l'eau salée – qui, comme nous l'avons vu dans le cours précédent, se mélangeant avec l'eau douce, le principe mâle Apsu, a généré les premiers « couples » de divinités primordiales – finit par manifester toute sa force et sa violence. Pous-sée à abandonner son attitude maternelle par une partie de ses descendants, qui refuse d'autres évolutions, elle agresse les autres dieux, plus jeunes et actifs, dont Marduk est devenu le champion et le représentant légitime, afin de les punir de leur arrogance et de leur insubordination. La narration avait déjà montré que cette situation finale et fatale – le duel qui voit Marduk affronter et tuer son ancêtre Tiamat –, a été mise en place par une stratégie implicite pensée par son père, le dieu Ea, avec le soutien du grand-père Anu, et qu'elle avait pour but de lui assurer la royauté cosmique totale, sur le panthéon et sur le monde. C'est Ea qui est à l'origine de la chaîne d'événements trouvant son point culminant dans la guerre lancée par Tiamat, quand il a mis à mort (de façon préventive) Apsu, ayant compris que ce dernier avait décidé d'exterminer la génération des dieux à laquelle il appartenait, coupables d'avoir perturbé, par leur « bruit », son repos. Ensuite, quand, devant la furie de Tiamat, qui réclame vengeance pour le meurtre de son « époux », aucun dieu ne semble pouvoir lui faire face, c'est encore Ea qui propose à son fils Marduk d'assumer le rôle de champion de la communauté divine menacée. En échange de son engagement à les défendre, Marduk exige des dieux, ses pairs, la convocation d'une assemblée, qui devra lui reconnaître préalablement un pouvoir royal éternel.

Les tablettes IV et V véhiculent ainsi la partie finale du thème qui, dans la première partie du poème (T. I-III), s'était progressivement transformé d'une narration théogonique en une théomachie intergénérationnelle, dont les résultats vont permettre de mettre en place la cosmogonie (T. IV). C'est en tant que roi, légitime et de plus, victorieux, qu'après la bataille Marduk dispose du cadavre de Tiamat, s'en servant pour créer les structures et les espaces du réel dans lesquels le cosmos et le paysage naturel dans son ensemble sont alors formés. En ouverture de la tablette VI, le récit de l'anthropogonie conclut la « genèse » du monde dans le poème, scellé à son tour par une référence, synthétique mais solennelle, à l'organisation définitive, par Marduk, du panthéon et du gouvernement du cosmos. La

2. Cf. 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 ; A. HEIDEL, *The Babylonian Genesis. The Story of Creation*, Chicago 1951.

manifestation de l'ordre ainsi instauré à l'avantage du panthéon aboutit en premier lieu à la construction matérielle de Babylone par les dieux qui ensuite, au cours d'une cérémonie dans son temple, l'Esagil, confirment, par un serment, leur soumission totale et pérenne à l'autorité de Marduk. Il s'agit de la dernière scène de la narration : la fin de la tablette VI, et l'ensemble de la VII, sont en effet constitués par la citation des discours directs tenus pendant le même rite – l'éloge du roi du panthéon présenté collégalement par les dieux à travers l'énonciation de ses « noms ». Accompagnés de leur exégèse, ces versets fonctionnent comme une sorte de *Te Deum* conclusif du poème. Ils fournissent une définition globale des fonctions et qualités divines uniques de Marduk dans un système qui reste par ailleurs polythéiste, présentant sous une forme paradigmatique ce que la séquence narrative « historique » et épique de sa prise de pouvoir avait montré.

La prise de pouvoir par Marduk et la question de la légitimité royale

La fin du récit dans la tablette III était déjà centrée sur la récapitulation analytique et répétée des événements qui avaient déterminé la situation dans laquelle se trouvaient les dernières générations des dieux responsables du « bruit ». Devant la menace représentée par Tiamat, qui, préparant la guerre, avait créé une armée de monstres et remplacé Apsu par un dieu plus jeune (cf. T. I, 110-162), ainsi que, d'autre part, en raison de l'apparente incapacité et/ou du refus, de la part de leur élite – les dieux Ea et Anu (T. II, 79-118) – de l'affronter en bataille, ces dieux sont représentés, selon un modèle mythologique bien connu, dans une attitude presque infantine, incapables de réagir, terrorisés et réduits au silence³. Dans cette atmosphère apocalyptique, la proposition faite par Marduk d'assumer leur défense avait aussi été déjà énoncée dans la narration (T. II, 153-162), ainsi que son acceptation de la part de ce premier panthéon, qui fête alors, en banquetant, la solution trouvée (T. III, 123-138). Tandis qu'à ce point du récit, au début de la tablette IV, on aurait pu s'attendre – comme le laissait prévoir la séquence narrative traditionnelle des épopées mythologiques, en particulier dans le cycle de Ninurta⁴ – à l'introduction immédiate du duel entre Marduk et Tiamat, la composition de l'*Enuma Elish* présente une variante originale et intéressante. En effet, le départ au combat de Marduk est différé par l'analyse des différentes phases de la cérémonie par laquelle le panthéon, réuni en assemblée, consacre Marduk comme autorité suprême, répondant à sa requête d'établir pour lui, de façon préalable à son combat, un « destin exalté ». La signification de ce terme est indiquée explicitement par Marduk : les dieux doivent reconnaître que, dorénavant, de façon exclusive, lui seul aura le

3. Cf. par ex., le « mythe d'Anzû », dans J. BOTTÉRO et S. N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, « Ninurta le Preux », p. 393-396.

4. Cf. J. BOTTÉRO et S. N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, « Ninurta le Preux », p. 338-429 ; 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.

droit d'« établir le destin » de tous, sans possibilité de discussion ni de contestation (T. II, l. 158-162).

Que ce droit corresponde de fait au pouvoir « royal », à la capacité d'établir la fonction de toutes les forces agissant dans le monde, de tous les dieux (ainsi que, par la suite, de tous les hommes), est montré aussi par le fait que, de façon parallèle, Tiamat, dans le contexte de la préparation à la guerre, avait déjà organisé une cérémonie au fond semblable. Si, à la fin de la tablette I, ce passage de la narration n'était pas très clair (T. I, 147-162), maintenant, par la requête similaire de Marduk au panthéon au début de la tablette IV, il prend tout son sens. Pour remplacer Apsu, Tiamat avait choisi un (jeune) dieu, Qingu, comme son époux, chef de son armée et roi de l'ensemble de sa progéniture resté attaché à l'ordre ancien, sans autre explication et d'ailleurs sans grand effet : Qingu ne jouera aucun rôle spécifique dans le combat contre Marduk⁵. Si la délégation du pouvoir qui semble avoir lieu à cette occasion comporte l'intervention rituelle d'une parole « magique » de la part de Tiamat (T. I, 153a), l'action la plus significative et visible de la cérémonie est la cession à Qingu de la propriété de la « Tablette des Destins »⁶. Dans la tradition mythologique et théologique mésopotamienne, cet objet représente l'autorité suprême sur le panthéon et dans le monde, dont la gestion est réservée à Enlil. Jamais décrite dans sa forme ou son aspect, ni d'ailleurs par ses contenus, cette « tablette » est un objet en contact avec le corps des dieux, qui peut être attaché à leur poitrine, sans par ailleurs avoir un reflet quelconque dans la tenue cérémonielle des rois « humains ». Dans le « mythe d'Anzû », de tradition akkadienne, l'aigle Anzû, afin d'usurper le pouvoir cosmique, vole la « Tablette des Destins » à son maître Enlil, provoquant l'arrêt immédiat du fonctionnement – et du « bruit » – du monde. Ninurta, qui l'a récupérée après une âpre bataille, la rend ensuite à Enlil, non sans avoir envisagé auparavant la possibilité de la garder pour lui et d'exercer le pouvoir royal, intention qui lui sera reprochée⁷.

Depuis l'époque paléo-babylonienne, les différentes parties du cycle de Ninurta avaient déjà mis en évidence l'importance de la possession de la « Tablette des Destins » – notamment dans le mythe d'Anzû –, comme condition pour l'exercice de la royauté divine. D'autre part, avait été discutée aussi la possible et implicite

5. Voir W. G. LAMBERT, *Babylonian Creation Myths*, p. 221-224.

6. K. SONIK, « The Tablet of Destinies and the Transmission of Power in *Enuma elish* », dans G. WILHELM (éd.), *Organization, Representation and Symbols of Power in Ancient Near East, Proceedings of the 54 RAI, at Wurzburg, 20-25 July 2008*, Winona Lake (IN) 2012, p. 387-396 ; 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 61th Rencontre Assyriologique Internationale, Geneva and Bern, 22-26 June 2015*, Louvain 2018 (Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 40), p. 163-178 ; A. R. GEORGE, « Sennacherib and the Tablet of Destinies », *Iraq* 48 (1986), p. 133-146.

7. B. R. FOSTER, « Epic of Creation », p. 555-578 ; J. BOTTÉRO et S. N. KRAMER, « Ninurta le Preux », p. 90-393 (« mythe d'Anzu ») ; p. 418-420 (mythe « La tentation et la punition de Ninurta », ou « Ninurta and the Turtle »), p. 418-420.

contradiction entre la valeur symbolique de cet objet et le fait qu'Enlil, qui en avait perdu le contrôle et qui était incapable de poursuivre le voleur, était toujours resté légalement roi du panthéon, tandis que Ninurta, qui s'était battu avec succès pour la récupérer, n'avait pas accédé pour autant à la royauté. Ce problème institutionnel a été surmonté dans la narration par l'exaltation de la grandeur morale du jeune dieu qui, ayant intériorisé les règles de l'ordre politique, renonce finalement à garder pour lui le pouvoir acquis par le combat. Bien que, dans une composition en sumérien narrant son retour à Nippur après sa victoire, la « Tablette des destins » n'apparaisse pas, Ninurta y est montré, de façon symétrique au final du mythe d'Anzû, rendant volontairement ses armes et ses trophées de guerre à Enlil, qui les accepte et les purifie. Accueillant le dieu, considéré comme son fils dans ce récit, il lui accorde la normalisation de son statut (marginal) de guerrier et une meilleure intégration dans la structure théologique du panthéon et des cultes locaux⁸. Pour cette raison, le comportement de Ninurta, dieu actif et démiurgique, devient le modèle et le paradigme de l'attitude attendue des rois mésopotamiens, et en particulier assyriens, dans leur relation avec les divinités poliades⁹. S'ils les servent de façon parfaite, réalisant leurs plans avec tout l'héroïsme nécessaire, cela ne les autorise en aucun cas à considérer la royauté comme une promotion, ni à s'attribuer des qualités divines ou semi-divines¹⁰. Le poème de Gilgamesh roi d'Uruk, surtout dans la version composée à la même époque que l'*Enuma Elish*, confirme cette conception, même si le discours n'est plus centré sur la question de la royauté et de son pouvoir, mais plutôt sur le problème de la mort, dimension immuable de la nature humaine, même pour un roi.

Dans l'*Enuma Elish*, la question de la possession de la « Tablette des Destins » et de son contrôle, traditionnellement associés aux pouvoirs d'Enlil, joue sans doute un rôle central dans la structure de la composition, et revient sans cesse dans le récit, de façon explicite ou à travers différents stratagèmes narratifs. Au début de la tablette IV, les dieux, ayant déjà conféré officiellement à Marduk la royauté selon la formulation requise – tout en insistant, en passant, sur son engagement à s'occuper de leur entretien une fois obtenue la victoire (T. IV, 1-18) –, avant de le laisser partir au combat, s'adonnent à une procédure étrange, qui rompt avec l'atmosphère du récit (T. IV, 19-28). Ensemble, au milieu de leur assemblée, ils « font exister », une constellation – il s'agit de la première « création » objective de l'histoire – et demandent à Marduk de la faire disparaître, puis réapparaître, par « l'œuvre de sa bouche », en prononçant donc un ordre verbal, comme le fera

8. J. BOTTÉRO et S. N. KRAMER, « Ninurta le Preux », p. 377-389, « An.gim, ou le retour de Ninurta à Nippur ».

9. Cf. A. ANNUS, *The God Ninurta in the Mythology and Royal Ideology of Ancient Mesopotamia*, Helsinki 2002 (Archives of Assyria Studies 14).

10. M. G. MASETTI-ROUAULT, « Le roi mésopotamien, ou la divinité comme tentation », dans D. HAMDONOVIC (éd.), *Aux origines des messianismes juifs. Actes du colloque international tenu en Sorbonne, Paris, le 8 et 9 juin 2010, Supplements to Vetus Testamentum* 158, Leyde-Boston (2013), p. 15-31.

plus tard Yawhé dans la Genèse (Gn 1-2a)¹¹. Marduk s'exécute et, naturellement, il réussit : son premier « couronnement », peut alors se terminer, par l'attribution des symboles qui caractérisent la royauté, et par l'énonciation finale, de la part des dieux, de l'ordre de tuer Tiamat (T. IV, 29-34).

S'il est évident que c'est le propre des constellations d'apparaître et de disparaître dans le ciel, la requête des dieux, le test auquel ils soumettent Marduk, correspond à une vérification, par l'expérience et la preuve directe, visible et objective, que le transfert du pouvoir « royal » – donc, de façon implicite ou métaphorique, de la « Tablette des Destins » – entre l'assemblée divine et Marduk, a vraiment fonctionné et qu'il est désormais « réel » et définitif, comme l'était l'adoubement de Qingu par Tiamat. Ce passage, toutefois, est redondant, dans la mesure où il n'y a pas de raisons d'imaginer un résultat différent de ce qui a été prévu comme effet de la cérémonie d'investiture de Marduk – son départ à la bataille. Le récit de ce test est donc là pour fournir des informations supplémentaires, qui ne concernent pas tant l'histoire de Marduk que, d'une part, une nouvelle conception de la nature de la « Tablette des Destins » et, de l'autre, le statut même de la narration. Puisqu'il y a donc une relation explicite entre cet objet et la royauté (divine), le passage en question indique que, au moins dans le cadre du panthéon mésopotamien, le pouvoir cosmique, qui est « créatif », réside dans l'assemblée elle-même, et résulte de l'accord global et de la volonté partagée par tous les dieux. Une fois établi ce point central par l'apparition de la première constellation, l'assemblée, contrainte par la situation et l'attaque imminente de Tiamat, renonce à ce pouvoir et le transmet de façon pérenne au dieu « guerrier » Marduk, selon les conditions qu'il a fixées. Marduk assume ainsi son pouvoir « royal » sur le panthéon de façon légitime, par une décision unanime de l'assemblée, avant même de l'obtenir comme résultat de son courage, de sa force et de sa violence, après sa victoire sur Tiamat.

En ce qui concerne le statut de la narration, le même épisode indique que l'autorité du discours de l'épopée et sa véracité ne sont pas uniquement le produit d'un savoir religieux et mythologique fondé sur le récit. Pour se manifester, cette autorité utilise aussi la puissance du raisonnement « scientifique », démonstratif et objectif¹². Cela reste vrai même si, évidemment, le test mis en place est complètement théorique, virtuel – une expérience intellectuelle à son tour fondée sur un récit, celui des témoins, les narrateurs et les lecteurs du poème. Encore une fois, les éditeurs du texte font ainsi entendre leur voix, manifestant leur présence et leur pouvoir de régler les choses divines, qu'ils connaissent avant, et mieux que

11. Cf. 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.

12. M. G. MASETTI-ROUAULT et O. ROUAULT, « Expériences et essais au début du temps : Marduk et le chat de Schrödinger », sous presse.

les dieux. La même conception du récit apparaît dans l'édition du poème de Gilgamesh, dans la version composée à la fin du deuxième millénaire¹³.

Guerre et paix, dans le nouvel ordre

Le duel entre Tiamat et Marduk, qui, du point de vue de la structure narrative, constitue le centre du poème et le point de rupture dramatique dans la chaîne des événements, occupe en réalité une partie quantitativement limitée du texte (T. IV, 71-104), surtout si on la compare à celle qui est réservée à la description des préparatifs, puis des résultats du combat. De façon parallèle au récit de la préparation à la guerre par Tiamat dans la Tablette I, Marduk est d'abord montré en train de choisir son armement, dont la panoplie correspond aux diverses phases de sa stratégie d'attaque. Tandis que la Mer avait généré une série de monstres primordiaux mélangeant les caractéristiques d'animaux différents – désignés par les assyriologues sous le nom de *Mischwesen*¹⁴ –, formant ainsi son armée (T. I, 133-146), Marduk, seul face à elle, crée d'abord un arc et des flèches, auxquels il ajoute des forces de la nature, le feu et les vents (T. IV, 35-60), à l'origine cadeau d'Anu à sa naissance, qu'il sait contrôler et avec lesquels il avait joué, finissant pour perturber Tiamat (T. I, 89-109). Dans ce contexte, par la citation explicite de ses armes – le déluge/les pluies et les vents de la tempête – Marduk est représenté comme une hypostase bien identifiable de la figure du « dieu de l'orage » syro-mésopotamien, ainsi qu'anatolien¹⁵. Dans des traditions mythologiques attestées, au moins pour le monde syrien, depuis la fin du troisième millénaire, ce dieu se bat avec les mêmes armes contre un ennemi monstrueux – en particulier la Mer, mais aussi la Montagne –, dans un *Chaoskampf*, souvent dans le cadre de conflits de succession, mais aussi afin de « sauver », ou de réorganiser le monde¹⁶. Si le « babylonien » Ninurta n'arrive pas à conquérir la royauté cosmique, les autres dieux « syriens », comme Addu, ou encore Ba'al, ou hourrites, comme Teshup, grâce à leur victoire,

-
13. M. G. MASETTI-ROUAULT, « Compte rendu des conférences de l'année 2016-2017 », *Annuaire EPHE-SR* 125 (2018), p. 113-137 ; cf. A. R. GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, Oxford 2003.
 14. F. A. M. WIGGERMANN, « Mischwesen. A. Philologisch. Mesopotamien », dans D. O. EDZARD (éd.), *Reallexicon des Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, vol. 8, Berlin 1994, p. 222-246 ; voir aussi A. GREEN, « Mischwesen. A. Archaologie. Mesopotamien ; s.a. Löwenadler, Löwendrache, Löwenmensch und Menschenlöwe », dans D. O. EDZARD (éd.), *Reallexicon*, p. 246-264.
 15. D. SCHWEMER, *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen. Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen*, Wiesbaden 2001, qui toutefois ne reconnaît pas Marduk comme un possible avatar du dieu de l'orage mésopotamien ; Ph. 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.
 16. M. G. MASETTI-ROUAULT, « Armes et armées des dieux dans les traditions mésopotamiennes », dans Ph. ABRAHAMI et L. BATTINI (éd.), *Les armées du Proche-Orient ancien 3^e-1^{er} millénaire av. J.-C.*, Oxford 2008, p. 219-230 ; voir aussi 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 mythologème du combat entre le dieu de l'orage et la mer en Mésopotamie », *MARI Annales de Recherches Interdisciplinaires* 7 (1993), p. 41-61.

finissent par voir reconnue leur autorité royale, et par remplacer leur prédécesseur¹⁷. Par le jeu de l'intertextualité, reliant explicitement l'image de Marduk à celle de ces « dieux de l'orage », la question théologique et idéologique exprimée par les vicissitudes du couple Enlil/Ninurta peut alors être définitivement surmontée et même effacée, remplacée par une conception de la royauté divine restructurée de façon originale. Le combat de Marduk contre la Mer n'est pas présenté comme un épisode d'une guerre de succession, mais il détermine une nouvelle dimension du réel dans le temps, le récit de l'*Enuma Elish* s'ouvrant, après la victoire, sur la « création » du monde, de Babylone et enfin des hommes. Le rôle d'Enlil est désormais superflu dans le système, et il n'a plus de raison d'exister : Marduk, roi divin légitime dès le départ, n'a donc pas à se battre contre lui.

On peut remarquer que, comme auparavant l'avait fait Ea en tuant Apsu (T. I, 61-65), Marduk, et aussi Tiamat, utilisent par ailleurs dans le combat un autre élément – leur force personnelle, la capacité de manipuler le savoir magique pour aggraver et se défendre, déjà évoquée dans l'épisode de la création et destruction de la constellation : le dieu a, sur ses lèvres, un charme, une parole puissante, et de plus il garde avec lui, comme Ulysse rendant visite à Circé (*Odyssée*, X, 282-301), une « plante » magique (T. IV, 61-62) pour sa protection (T. IV, 71-91). Tiamat est vaincue parce que Marduk arrive à bloquer grandes ouvertes sa bouche et ses lèvres, l'empêchant ainsi de prononcer ses incantations (T. IV, 97-98)¹⁸. L'évocation de ce type de forces (obscur ?) dans le contexte du combat, attribué aux deux adversaires, est intéressante, se référant sans doute aux savoirs et aux pouvoirs « primordiaux » dont dispose non seulement Tiamat, mais surtout Marduk et son père Ea. Ils les utilisent pour lutter contre toute forme du mal dans la littérature et dans la pratique des exorcismes – les savoirs propres à la catégorie des intellectuels et des technocrates éditeurs de l'*Enuma Elish* –, mais qui peut-être ont aussi une relation ambiguë avec la question et la gestion du pouvoir politique institutionnel. Il n'en reste pas moins que, s'il gère cette force magique, qui lui vient aussi de la délégation de pouvoir reçue par l'assemblée divine, c'est avec ses armes et sa violence que Marduk met à mort Tiamat.

Le bref choc des armes est précédé puis doublé dans le récit par un duel verbal, Marduk (de parfaite mauvaise foi, du point de vue des lecteurs de l'épopée) reprochant à Tiamat d'être à l'origine, et la seule responsable, du conflit, puisqu'elle a refusé de pardonner l'attitude irrespectueuse des « jeunes » dieux ses enfants, mais aussi et surtout par sa désignation de Qingu comme son époux. Pour l'avoir

17. M. G. MASETTI-ROUAULT, « Fathers and Sons in Syro-Mesopotamian Pantheons: Problems of Identity and Succession in Cuneiform Traditions », dans L. MARTI (éd.), *La famille dans le Proche-Orient Ancien : réalités, symbolismes, et images. Proceedings of the 55th Rencontre Assyriologique Internationale, Paris 6-9 July, 2009*, Winona Lake 2014, p. 133-140. Pour les relations entre les traditions anatoliennes, mésopotamiennes et grecques concernant la succession à la royauté dans le panthéon, voir M. L. WEST, *The East Face of Helicon. West Asian Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford 1997 (2003), p. 276-283.

18. Comme Ninurta l'avait fait se battant contre Anzû, suivant le conseil d'Ea, cf. J. BOTTÉRO et S. N. KRAMER, « Ninurta le Preux », p. 400-402.

élevé au rang d'Anu, elle est accusée d'avoir ainsi attaqué formellement la « royauté » d'Anshar son père (T. IV, 76-84). Aucune défense n'est possible : lançant son attaque, Tiamat assume le comportement (hystérique) attendu d'une femme, devient « folle », crie, tremble et lance ses malédictions (T. IV, 87-92), jusqu'à ce que Marduk la tue. Sans plus nommer la « Tablette des Destins », le sens du combat est ainsi reformulé et redéfini : Marduk ne lutte pas seulement pour sauver le panthéon de la destruction, mais surtout, en premier lieu, pour défendre le principe de royauté (divine) qui, à ce point, semble se dessiner dans la narration selon un principe dynastique générationnel (Anshar/Anu/Enlil ? Ea ?/Marduk). Par conséquent, une fois Tiamat mise à mort et son armée faite prisonnière, le premier acte de Marduk est d'enlever à Qingu la « Tablette des Destins », d'y apposer son sceau et de l'accrocher à sa poitrine, affirmant ainsi sa possession légitime et définitive (T. IV, 119-122). Dès lors, il peut procéder à l'organisation du monde, à partir du cadavre de Tiamat (T. IV, 128-146 ; T. V, 47-62). Le texte souligne que la nouvelle de sa mort parvient jusqu'au panthéon, signalée par son sang transporté par le vent, par ordre de Marduk (T. IV, 131-134). Les dieux correctement informés et enfin soulagés rejoignent alors Marduk, là où le cosmos va prendre forme et où sa gestion sera distribuée entre les dieux majeurs : le nom d'Enlil fait une apparition exceptionnelle dans ce contexte, cité dans la triade canonique des responsables des trois dimensions du monde, ciel/terre/région chtonienne, Anu/Enlil/Ea (T. IV, 146).

Dans la tablette V le récit s'arrête momentanément sur le champ de bataille, mettant en scène le triomphe du vainqueur qui, exécutant un jugement implicite, inflige à son ennemi battu une punition exemplaire, la scène aboutissant par ailleurs à la « création » du monde réel. Cette séquence trouve son modèle, encore une fois, dans le cycle de Ninurta : dans le poème du *Lugal-e*, après sa victoire sur l'Asakku, le mauvais génie de la montagne, le dieu met en place la géographie des vallées du Tigre et de l'Euphrate, et juge ensuite les pierres, alliées de son ennemi, décidant de leur sort. Il reçoit alors les louanges de ses soldats, ainsi que des dieux réunis pour l'accueillir, et la bénédiction d'Enlil¹⁹. Il faut toutefois remarquer que ce type de récit est parallèle aussi à un schéma narratif attesté dans les inscriptions royales assyriennes, en particulier celles d'époque médio-assyrienne, presque contemporaines de la composition de l'*Enuma Elish*, quoiqu'avec une signification idéologique plus précise. Après sa victoire, le roi Adad-nirari I^{er} (1308-1275 av. n. è.) contemple la cité et la région qu'il vient de conquérir et, si sa première idée est de les détruire totalement, comme elles le méritent, puisqu'elles ont provoqué la guerre, il réfléchit sur les avantages qu'offriraient à l'Empire leur intégration et leur exploitation. Dès lors, dans un esprit de « colonisation », le roi intervient positivement dans le paysage organisant et améliorant sa production²⁰.

19. J. BOTTÉRO et S. N. KRAMER, « Ninurta le Preux », p. 352-365.

20. A. K. GRAYSON, *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (to 1115)*, *The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian Periods*, vol. I, Toronto-Buffalo-Londres 1987, p. 158, l. 55-60 ; M. G. MASETTI-ROUAULT, « Urban Planning and Neo-Assyrian History », dans G. B. LANFRANCHI, R. MATTILA et R. ROLLINGER (éd.), *Writing Neo-Assyrian History. Sources, Problems and Approaches*, Helsinki 2019 (State Archives of Assyria Studies 29), p. 365-381.

Selon la même logique, grâce à l'intelligence de Marduk et à ses capacités de programmation, le cadavre de Tiamat n'est pas abandonné à la destruction. Démembré, il devient instrumental dans le processus de création de l'univers et d'au moins une partie des formes du paysage géologique et naturel, ainsi que des phénomènes atmosphériques et climatiques, mis en place et en fonction à partir de segments de son corps (qui n'est pas liquide) et de ses sécrétions (T. V, 47-62). Les inscriptions royales néo-assyriennes insisteront volontiers sur ce motif littéraire de la transformation du paysage des pays conquis par le roi, qui utilise à cette fin les cadavres, ainsi que le sang, des ennemis qu'il vient de tuer²¹.

Malgré l'état fragmentaire du texte de la tablette V, qui n'a pas pu être entièrement reconstitué, il est évident qu'il n'y a aucun effort de la narration pour fournir une description complète ou détaillée de la création du cosmos et de la nature, en particulier des êtres vivants, sous leurs différents aspects et formes : l'explication de l'origine et de l'ordre du monde n'est pas la finalité du discours²². Dès le début du texte, des précisions sont fournies uniquement dans le récit de l'organisation du système céleste (T. V, 1-46), pour laquelle Marduk a recours aussi à son pouvoir créatif personnel, installant, à nouveau, des « constellations »²³. L'attention prêtée dans *l'Enuma Elish* aux mouvements réguliers des corps célestes est manifestement à associer à leur importance pour la détermination du temps et l'organisation du calendrier rituel comme de l'année « civile », qui sont des prérogatives royales²⁴. Constituant un des indicateurs les plus fiables de la présence et du contrôle de l'État dans toutes les administrations, mais également dans les pratiques religieuses et économiques de la société, la datation dépendait d'une décision royale, prise sur la base des observations directes et des conseils des spécialistes associés à la cour. Le monde créé par Marduk est donc une entité gouvernable, puisqu'il connaît le temps.

Comme on l'a déjà remarqué, la deuxième partie de la tablette V insiste par ailleurs sur le fait que la victoire de Marduk ne fait pas *tabula rasa* du passé. En effet, tout ce qui avait fait partie de la période « primordiale », avant le temps et la chronologie, n'a pas disparu, rien n'est perdu : non seulement les savoirs et les forces, mais aussi la matière et les formes antiques subsistent, reprogrammées,

21. Voir par ex., A. K. GRAYSON, *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC (1114-859 BC)*, The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian Periods, vol. 2, Toronto-Buffalo-Londres 1991, p. 197, l. 52b-53 (Assurnasirpal II).

22. W. G. LAMBERT, *Babylonian Creation Myths*, p. 169-201.

23. Cf. W. HOROWITZ, *Mesopotamian Cosmic Geography*, Winona Lake (IN) 1998, p. 107-129.

24. M. E. COHEN, *Festivals and Calendars of the Ancient Near East*, Bethesda (Maryland) 2015 ; H. HUNGER, « Kalender », dans D. O. EDZARD (éd.), *Reallexicon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, vol. 5, Berlin-Leipzig 1997, p. 297-300 ; D. CHARPIN et N. ZIEGLER, « Masters of Time: Old Babylonian Kings and Calendars », dans L. FELIU, J. LOOP, A. MILLET ALBÀ et J. SANMARTÍN (éd.), *Time and History in the Ancient Near East. Proceedings of the 56th Rencontre Assyriologique Internationale at Barcelona, 26-30 July 2010*, Winona Lake 2013, p. 57-68 ; M. G. MASETTI-ROUAULT, « Telling a Story, Giving the Time in Mesopotamia: a Literary Point of View », dans Ph. ABRAHAMI et L. BATTINI (éd.), *Ina marri u qan tuppi. Par la bêche et le stylet ! Cultures et sociétés syro-mésopotamiennes. Mélanges offerts à Olivier Rouault*, *Ancient Near Eastern Archaeology* 5 (2019), p. 147-156.

recyclées et réutilisées sous le contrôle et l'autorité royale de Marduk. Apsu et Tiamat sont désormais transformés en espaces, les milieux où la nature et l'histoire événementielle commencent leur progression. Les trois dimensions du monde mis en place – ciel, terre et ce qui est sous la surface de la terre – sont solidement encadrées dans leurs modes de fonctionnement et retenues dans leurs frontières par les limites et les lois établies, de façon parfaite, par l'autorité de Marduk, qui toutefois confie – peut-être rend – à son père Ea la surveillance de tout le système (T. V, 64-68). À ce stade final de la « création », évoquant sans doute le geste parallèle de Ninurta envers Enlil, le roi du panthéon présente formellement à Anu la « Tablette des Destins » comme preuve ultime de sa victoire et de la légitimité de son pouvoir, lui demandant sans doute son approbation formelle (T. V, 69-70). Qingu et les dieux qui ont soutenu Tiamat sont déjà considérés comme « morts » (T. IV, 119-120), mais les *Mischwesen*, prisonniers de guerre, désarmés et enchaînés à ses pieds, sont devenus désormais ses fidèles serviteurs. Leur représentation (iconographique ?), que Marduk installe alors dans un endroit liminal, aux portes de l'Apsu, est un signe destiné à conserver la mémoire de cet événement (T. V, 73-76). Ce traitement explique et souligne leur résilience et l'importance de la fonction des *Mischwesen* dans la culture et la religion mésopotamienne de l'âge du Fer, bien qu'ils appartiennent manifestement à un autre temps, une autre culture, qu'ils communiquent aux hommes : Bérose, dans son œuvre en grec *Babyloniaca*, donnera encore à un des *Mischwesen*, la « bête » Oannès, le rôle de transmetteur de la civilisation et de la culture aux premiers hommes²⁵. Les éditeurs du texte de l'*Enuma Elish* sont déjà pleinement conscients de l'importance de la pérennité et de la continuité du réel et de sa connaissance pour leur propre conception de l'histoire : dans leur vision d'un monde parfait, sous l'autorité de Marduk, aucune fracture du temps, ni déluge, ni apocalypse, ne sont plus possibles ni concevables.

Un détail de la « genèse » : la création de l'homme

Les décisions prises par Marduk, ainsi que sa grande beauté physique – après qu'il a récupéré, le combat fini, sa tenue et son aspect royaux (T. V, 92-96) –, suscitent l'émotion et la satisfaction de toutes les générations de dieux, qui considèrent que l'ensemble des engagements qu'il avait pris a été pleinement respecté. Comme s'il était nécessaire de le faire, pendant cette réplique d'une cérémonie de couronnement²⁶, les dieux confirment à l'unisson le titre royal de Marduk reconnaissant

25. S. M. BURSTEIN, *The Babyloniaca of Berossus*, Sources from the Ancient Near East I, Malibu 1978, p. 155-157 : voir aussi J. HAUBOLD, « The World of Berossus. An Introduction », dans J. HAUBOLD, J. B. LANFRANCHI, R. ROLLINGER et J. STEELE (éd.), *The World of Berossus. Proceedings of the International Colloquium on the Ancient Near East between Classical and Ancient Oriental Traditions, Hatfield College, Durham, 7th-9th July, 2010*, Wiesbaden 2013 (Classica et Orientalia 5), p. 3-11. M. G. MASETTI-ROUAULT, « L'apokallu-poisson et son image : notes sur la conservation et la diffusion d'éléments de la culture mésopotamienne au Proche-Orient à l'époque préclassique », *Semitica* 52-53 (2007), p. 37-55.

26. Voir en général, dans le rituel assyrien, S. PARPOLA, *Assyrian Royal Rituals and Cultic Texts*, Winona Lake (IN), 2017 (State Archives of Assyria 20), p. 15-17.

sa victoire, et ils lui apportent des dons, montrant tous publiquement leur soumission, même les dieux qui sont ses ancêtres directs, qui auraient pu se soustraire au geste, revendiquant leur autorité naturelle et générationnelle sur lui (T. V, 77-116). Ainsi que le font souvent les rois mésopotamiens dans leurs inscriptions, qui décrivent après une victoire militaire leur programme de constructions monumentales, c'est dans ce climat détendu et festif que Marduk annonce la fondation de sa propre résidence royale, indiquée par l'apparition dans le texte d'un toponyme enfin « historique », Babylone (T. V, 119-130), après ceux des fleuves Tigre et Euphrate (T. V, 53-55). Centre du cosmos et lieu de contact entre ses différentes dimensions, Babylone sera la résidence virtuelle préférentielle des dieux, d'où ils gouvernent le monde, en présence et sous le contrôle de Marduk : le panthéon se réjouit à la perspective de cette construction (T. V, 131-138). C'est apparemment le choix d'établir une résidence pour les dieux et un palais royal dans le « monde », après que le comptage du temps ait été établi, qui déclenche la réflexion au terme de laquelle Marduk décide de créer l'homme. Le début de la tablette VI constitue une réécriture, voire une réinterprétation, de l'histoire racontée dans le poème paléo-babylonien de l'*Atrahasis*²⁷, repris aussi, à la même époque, par la dernière version de l'épopée de Gilgamesh, dans la tablette XI.

Dans l'*Atrahasis*, la création de l'homme par Ea, avec l'aide d'une déesse-mère, avait été présentée comme une solution technique pour mettre fin à un conflit de classe ravageant le panthéon gouverné par Enlil, après la révolte armée d'une classe inférieure de divinités, contrainte au travail dans les champs pour garantir l'entretien de l'élite. Tout en servant de façon satisfaisante l'ensemble du panthéon, l'humanité, qui ne connaît pas la mort, devient progressivement une force de la nature, dont la masse et l'activité finissent pour produire du « bruit », dérangeant le repos des dieux. Enlil en décide alors la destruction totale, utilisant en dernier lieu l'arme du déluge. Pourtant Ea, attaché à son invention, désobéissant à l'ordre royal, sauve son ami Utnapishtim – l'*Atrahasis*, le « Très Sage » – et sa famille. Quand, après le déluge, les dieux réalisent la nécessité, pour leur propre survie, du service des hommes, Utnapishtim est en bonne position pour leur proposer un contrat, un accord politique : la société s'engage à servir correctement les dieux à travers la dynamique sacrificielle, mais désormais, dans le nouveau système, elle a l'assurance qu'il n'y aura jamais plus de déluges. Au début du développement de la société amorrite paléo-babylonienne, l'humanité peut ainsi se projeter en confiance vers le futur. Toutefois, comme le révèle le discours de fond porté par l'épopée de Gilgamesh, cette perspective optimiste est limitée, voire contredite, par l'expérience de chaque personne : afin d'éviter une augmentation infinie de la masse humaine, la mort, selon les conditions alors acceptées, réduit la taille démographique de la société, et raccourcit désormais drastiquement la durée de

27. W. G. LAMBERT et A. R. MILLARD, *Atra-ḫasīs, the Babylonian Story of the Flood*, Oxford 1969 ; J. BOTTERO et S. N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, « La grande Genèse babylonienne », p. 526-601.

la vie de chaque homme²⁸. Nature humaine et nature divine restent ainsi strictement séparées, pour toujours.

Dans la tablette VI de l'*Enuma Elish*, à travers le récit de l'anthropogonie, presque tous ces thèmes sont reformulés selon la nouvelle conception du monde et de l'histoire de l'époque. Intégrant la même critique à l'*Atrahasis* développée dans le poème de Gilgamesh, concernant le caractère inéluctable de la mort pour les hommes, l'épopée trouve une autre solution, tenant manifestement compte de débats précédents, comme cela avait été le cas pour le cycle de Ninurta. Tandis que dans l'*Atrahasis* la création de l'homme avait été le produit habile d'une situation de crise grave en cours, qui menaçait le règne d'Enlil, la nouvelle anthropogonie dépend uniquement des capacités intellectuelles et rationnelles de Marduk. Dans une atmosphère pacifiée et sereine, le roi du panthéon va résoudre ainsi, avant même qu'ils ne se manifestent, les problèmes sociaux et économiques s'ouvrant avec la création de « Babylone » – non seulement l'entretien des dieux dans leurs résidences, mais aussi le fait, perceptible, que le panthéon est effectivement formé par deux catégories de divinités, potentiellement rivales (T. VI, 1-10). Dans ce contexte, ce qui est assez nouveau et sans doute significatif, c'est le fait que son père Ea intervienne à ce point de la narration dans l'opération prévue pour créer l'homme – à partir du sang d'un dieu, la formation de la structure osseuse des hommes (T. VI, 11-16) –, transformant ce moment en un procès suivi d'une exécution, et le champ de bataille en tribunal.

L'anthropogonie devient ainsi, dans l'*Enuma Elish*, une nouvelle occasion de confirmer la légitimité absolue de la procédure suivie par Marduk, impliquant de façon explicite l'ensemble du panthéon non seulement dans le sacrifice d'un dieu, rituellement nécessaire, mais aussi dans tout le conflit contre Tiamat, du début à sa fin. Il est en effet évident que Tiamat n'est pas, *stricto sensu*, une déesse, et que d'autre part son sang a été utilisé d'une autre manière : il fallait donc trouver un autre dieu. Pour remplacer le meneur de la révolte ouvrière contre Enlil, sous l'impulsion d'Ea (T. VI, 15-16) Marduk demande alors à l'assemblée des dieux de collaborer, et de lui indiquer qui est le « vrai » responsable de l'attaque de Tiamat, le coupable ultime, qu'il se chargera de punir lui-même (T. VI, 21-26). Bien qu'au cours du combat Marduk ait porté la même accusation contre Tiamat, c'est sur une base juridique identique, sans se référer à un délit de complicité, que maintenant les dieux condamnent, à l'unanimité, le prisonnier Qingu. Considérée du point de vue des lecteurs du texte qui connaissent toute l'histoire, cette sentence est prononcée à tort et de mauvaise foi (T. VI, 27-32). Les éditeurs de l'*Enuma Elish* exploitent ici la force de leur récit, ajusté aux exigences de l'idéologie : comme les dieux, les lecteurs, qui ne peuvent que l'accepter, assument ainsi, à leur tour, une partie de responsabilité dans les événements. On ne peut pas exclure que cet épisode reflète aussi une critique implicite, et peut-être satirique, de ce mode de gestion « royal » de la justice, que nous avons du mal à reconnaître ou à admettre

28. D. KATZ, « Time in Death and Afterlife: the Concept of Time and Belief in the Afterlife », dans L. FELIU, J. LOOP, A. MILLET ALBÀ et J. SANMARTÍN (éd.), *Time and History* (n. 22), p. 117-125.

dans un poème « théologique », destinée à célébrer le concept de royauté (divine). Amené déjà entravé devant Ea, Qingu est alors exécuté, et son sang utilisé pour la « création » des hommes, destinés à travailler pour les dieux, leur rendant ainsi leur liberté – et le repos (T. VI, 31-34). Dans le système parfait établi par Marduk, fondé sur l'équilibre des forces, des masses, de l'offre et de la demande des services, il n'y a plus aucune possibilité d'expression pour d'éventuelles remontrances de la part des hommes quant à leur désir d'immortalité, ni non plus pour des apocalypses destructrices du chef-d'œuvre de la création. Quand, au VII^e siècle av. n. è., il faudra expliquer dans quelles conditions la ville de Babylone a pu être attaquée et détruite par le roi assyrien Sennachérib, la chancellerie impériale, composant le « poème d'Erra »²⁹, mettra en avant le fait que Marduk avait disparu, attiré par la ruse d'un dieu hostile loin de sa cité et de son temple, et reclus, pour un bref moment, dans le monde souterrain.

Administration du panthéon, ordre et apo théose

Sans aucune référence dans ce contexte ni à la mort ni à la mise en place du sacrifice comme structure et modalité de base de la relation religieuse entre les hommes et les dieux – donc sans faire aucune allusion non plus à la fonction de la royauté et au rôle des rois dans la société – après l'anthropogonie, la narration revient ensuite, rapidement, sur le thème critique de la division des dieux en classes, qui, dans l'*Atrahasis*, avait failli provoquer la chute du panthéon d'Enlil. Ce partage, manifestement inévitable, est désormais introduit comme choix royal de Marduk, fruit de son intelligence, qui sépare les 600 « Anunnaki » en deux groupes équivalents, présentés aussi comme « gardes » de l'ordre établi. Doués des mêmes privilèges, honneurs et revenus (T. VI, 9-10. 45-46), ils sont associés par moitié respectivement au ciel et au monde chthonien (T. VI, 39-44). La proposition spontanée de la part des Anunnaki d'assumer la charge de la construction matérielle de Babylone avec tous les temples – où aussi la triade divine traditionnelle Anu/Enlil/Ea trouve sa place – est expliquée comme étant l'expression de leur reconnaissance de l'équilibre cosmique global établi par Marduk (VI, 47-73). Un an après, célébrant la fin des travaux, une autre cérémonie, un « banquet » dans l'Esagil, le temple de Marduk, espace et épisode qui deviennent ainsi la « scène » finale qui conclut l'*Enuma Elish*, revient inlassablement sur la consécration par les dieux de la royauté de Marduk, mais aussi sur leur approbation, à l'unanimité, de l'organisation définitive du nouveau polythéisme babylonien, détaillant l'articulation complexe et le fonctionnement du panthéon. Au-delà des Anunnaki, cinquante dieux « majeurs » – toutefois non identifiés par leurs noms, sans doute correspondant aux Igigi (mais il faut remarquer aussi que « 50 » est le chiffre qui symbolise Enlil, dont ils sont le contrepoids) – se constituent apparemment comme une assemblée stable, membres du gouvernement du monde qui entoure Marduk

29. J. BOTTÉRO et S. N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, « La dernière grande composition mythologique », p. 681-707 ; M. G. MASETTI-ROUAULT, « Compte rendu des conférences de l'année 2008-2009 », *Annuaire EPHE-SR* 117 (2010), p. 125-129.

dans l'Esagil, tandis que sept autres dieux « des destins » sont chargés de « prendre des décisions », formant une sorte de haute cour (T. VI, 78-81).

Dans un contexte qui fait explicitement référence, dans son cérémonial, à un couronnement (ou au renouvellement d'un couronnement), Marduk est confirmé dans son autorité royale par le panthéon, en particulier et de façon explicite par les dieux ses ancêtres directs, montrant ainsi qu'il pouvait y avoir un risque de contestation, de ce côté-là. Dans un premier temps le rite correspond à la valorisation et à la célébration des armes de combat, présentées par Marduk et maintenant maniées par Anu, dont la dignité également royale est ainsi affirmée avec insistance. L'utilisation d'armes « divines » est bien connue, depuis l'époque paléo-babylonienne, dans les cérémonies de couronnement dans les cours royales amorrites³⁰. Par l'intervention d'Anu, qui lui donne un « nom » spécial, l'arc de Marduk se transforme à cette occasion en une nouvelle constellation lumineuse dans le ciel, événement qui pourrait marquer aussi une référence marginale, discrète mais nécessaire, au rôle spécial de la déesse Ishtar dans le panthéon pan-babylonien (T. VI, 85-91). En effet, à l'exception de brefs passages rappelant la présence et le rôle de Damkina, mère de Marduk (T. I, 78-84 ; T. V, 81-82), aucune autre déesse identifiée par un nom n'est citée ni dans la cour de l'Esagil, ni dans l'épopée en général³¹. Le dernier segment de ce long cérémonial est constitué par la description, verbale et gestuelle, d'un rite de serment officiel – comparable, par exemple, au cérémonial des *adê*, avec une fonction politique spécifique³² – par lequel tous les dieux s'engagent de manière définitive à respecter la royauté de Marduk ainsi que l'ordre établi (T. V, 95-100). La suite, dans la continuité du même rite, est représentée par la proclamation par les dieux des « noms » attribués à Marduk, et de leur explication théologique, dernière version et évolution finale du « destin exalté » que leur roi leur avait demandé.

Tout comme le travail physique des Anunnaki a bâti Babylone et l'Esagil, le travail herméneutique des dieux majeurs, lié à l'attribution des « noms », crée une représentation théologique nouvelle, globale et définitive, après une longue évolution, de la divinité de Marduk. Son « nom » d'Asalluhi (T. VI, 101), donné par Anshar, permet dès le début de la séquence de l'identifier comme étant le fils d'Ea, qui partage les savoirs et les pouvoirs du dieu d'Eridu³³. À commencer par « Marduk », les autres 50 noms, correspondant aux 50 dieux de son entourage, sont prononcés par l'assemblée tout entière, invitée par Anshar à se joindre à la louange. Se référant explicitement à ses gestes dans l'épopée et aux règles et lois qu'il a imposées au monde, au panthéon ainsi qu'aux hommes, les « noms » définissent

30. Cf. M. G. MASETTI-ROUAULT, « Armes et armées des dieux dans les traditions » (n. 15) ; voir aussi S. PARPOLA, *Assyrian Royal Rituals* (n. 26).

31. K. SONIK, « Gender Matters in Enuma eliš », dans R. H. BEAL, S. W. HOLLOWAY et J. SCURLOCK (éd.), *In the Wake of Tikva Frymer-Kensky*, Piscataway 2009, p. 85-101.

32. Cf. S. PARPOLA et K. WATANABE, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths, State Archives of Assyria 7*, Helsinki 2008, p. XV-XXV.

33. W. G. LAMBERT, *Babylonian Creation Myths*, p. 251-255.

la relation de Marduk avec l'existant³⁴. Dans la mesure où cette relation est apparemment unique et globale, Marduk assumant les noms et les fonctions attribués aussi par la tradition à d'autres dieux et donc s'identifiant à eux³⁵, la définition de sa divinité, décrite dans la partie finale de l'*Enuma Elish*, a pu être interprétée comme un premier essai, ou la manifestation d'une tendance, vers le monothéisme ou, au moins, vers l'hénothéisme³⁶. Enlil lui-même réapparaît et il lui donne son cinquantième et dernier nom, lui offrant un de ses propres titres, « Seigneur des (tous les) Pays » (T. VII, 135-136).

Considérant que la péricope contenant les cinquante noms n'est plus rédigée comme un récit, mais qu'elle s'articule plutôt comme une sorte d'hymne destiné à la glorification de Marduk, son insertion dans le cadre de l'épopée a pu sembler quelque peu étrange et problématique, ce qui a permis de la considérer comme un ajout secondaire, formulé à partir d'autres traditions littéraires et liturgiques. Dès les premières éditions de l'*Enuma Elish*, les assyriologues avaient en effet remarqué la dépendance de cette partie du texte, dans son articulation ainsi que dans ses contenus, envers des traditions théologiques spécialisées, portées par la typologie textuelle des « listes des dieux », qui en auraient donc fourni la source et le modèle original³⁷. Il s'agit des textes parmi les plus antiques connus de la production cunéiforme dans le cadre des écoles sribales, composés et utilisés par les spécialistes afin d'organiser la connaissance encyclopédique des dieux et de leur monde à partir, par exemple, de leur généalogie, de la structure de chaque famille divine, et de leurs fonctions respectives dans les panthéons locaux³⁸. L'étude critique de la fin de la tablette VI et de l'ensemble de la VII a toutefois mis progressivement en évidence le fait que la structure et les contenus de la section finale trouvent des références claires dans l'ensemble du poème – par exemple dans des titres portés par Marduk (cf. T. I, 101-102 ; T. IV, 17 ; T. V, 112) ou dans le récit de ses actions –, ce qui porte à exclure une possible origine autonome de cette section. De fait, depuis l'édition en 1958 de la grande liste des dieux appelée *An : Anum*³⁹, la relation entre les titres et les fonctions de Marduk qui lui sont attribués dans l'entrée qui le concerne (qui suit celles destinées respectivement à son père

34. W. G. LAMBERT, *Babylonian Creation Myths*, p. 147-168 ; J. BOTTÉRO et S. N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, « Antiquités », p. 106-113.

35. Voir par ex. Enbilulu T. VII, 57-69 ; Girru, T. VII, 115-118 ; Addu, T. VII, 119-121.

36. Cf. R. LABAT, « Mardouk, dieu unique », dans « 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. 70-74 ; voir aussi W. G. LAMBERT, « Ancient Mesopotamian Gods, Superstition, Philosophy, Theology », *Revue de l'histoire des religions* 207 (1990), p. 115-130.

37. Cf. L. W. KING, *The Seven Tablets of Creation*, vol I, p. 158-181 ; F. M. L. BÖHL, « Die fünfzig Namen der Marduk », *Archiv für Orientforschungen* 11 (1936), p. 191-218.

38. W. G. LAMBERT, « Götterlisten », dans E. WEIDNER et W. VON SODEN (éd.), *Reallexicon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, vol. 3, Berlin-New York 1975-1971, p. 473-479 ; voir aussi, Id., « Göttergenealogie », p. 468-470.

39. R. L. LITKE, *A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists AN: ^da-nu-um and AN: ANU ša amēli* (1958), et *Texts from the Babylonian Collection* 3, New Haven 1998.

Ea et à sa mère Damkina)⁴⁰, et ceux qui se trouvent dans la section des « 50 noms » dans l'*Enuma Elish*, est largement reconnue, bien que la correspondance ne soit pas totale, en particulier dans l'ordre même des entrées. Se trouve ainsi confirmée l'hypothèse selon laquelle les auteurs de l'*Enuma Elish*, afin de créer cette section conclusive, ont utilisé de façon directe des extraits, des informations provenant de ce type de listes, exploitant leur autorité intellectuelle ainsi que religieuse⁴¹. D'autre part, ils les ont librement adaptés aux besoins de leur composition, du message à véhiculer, les remaniant de façon littéraire, créative mais toujours cohérente. Dans ce choix éditorial, ils auraient pris comme modèle, encore une fois, le poème d'Anzu : quand Ninurta, invité à plusieurs reprises par les dieux à rendre à Enlil la « Tablette des Destins » et l'autorité royale sur le panthéon, cède enfin et accepte, les dieux expriment leur approbation en lui attribuant rituellement une série de « noms »/titres⁴².

Le travail accompli pour la composition de cette partie de l'*Enuma Elish* a comporté la transformation d'une série des données qui, dans les « listes des dieux », sont présentées selon une structure paradigmatique, en deux ou plusieurs colonnes, en des syntagmes relativement complexes, formant des versets, qui identifient un aspect du dieu, sans toutefois revenir à la construction d'une séquence narrative. Dans *An : Anum*, qui en présente deux, la première colonne liste les « noms » des dieux, regroupés selon des principes divers (assonance ou signe cunéiforme utilisé), tandis que la seconde donne l'explication ou l'exégèse du « nom », en akkadien ou en sumérien. Dans l'*Enuma Elish*, par contre, le « nom » et sa signification sont dits par les voix mêmes des dieux, changement radical qui semble vouloir oblitérer la provenance (textuelle) des données théologiques évoquées. Mais en réalité la structure même des syntagmes alignés, l'utilisation de certaines formes spécifiques de l'écriture des listes – comme par exemple la succession des entrées ou le signe indiquant la répétition verbatim d'un terme ou d'une séquence dans la ligne suivante –, sont des indicateurs explicites, pour les lecteurs des tablettes, de leur origine, ainsi que de la culture et des savoirs des éditeurs.

Les commentaires aux « Noms de Marduk », connus par des textes plus récents que l'*Enuma Elish*⁴³, révèlent la relation intrinsèque et profonde entre chaque nom et son interprétation, qui n'est pas juste une exégèse, une opération herméneutique libre, mais une recherche du sens déterminé par leur forme « matérielle » écrite – les signes cunéiformes, les idéogrammes et leurs différentes valeurs, sémantiques ou phonétiques, et leur séquence, selon les langues prises en considération, l'akkadien et le sumérien. Les intellectuels babyloniens qui ont édité le poème

40. Cf. R. L. LITKE, *A Reconstruction*, p. 89-95, l. 185-235.

41. A. SERI, « The Fifty Names of Marduk in *Enūma eliš* », *Journal of American Oriental Society* 126/4 (2006), p. 507-519.

42. B. R. FOSTER, « Epic of Creation », p. 574-576.

43. J. BOTTERO, « Les noms de Marduk, l'écriture et la "logique" en Mésopotamie ancienne », dans M. DE JONG ELLIS (éd.), *Essays on the Ancient Near East in Memory of J. Finkelstein*, *Memories of the Connecticut Academy of Arts and Sciences* 19, New Haven 1977, p. 5-28; W. G. LAMBERT, *Babylonian Creation Myths*, p. 139-144.

n'hésitent donc pas à montrer que la glorification finale de Marduk par la parole de tous les dieux dépend directement du paradigme de leur propre raisonnement, du système de l'écriture cunéiforme, de la logique des codes appris et partagés, mis en place par les traditions sribales des listes lexicales et des savoirs qu'elles conservent⁴⁴. La section listant les « Noms de Marduk », parfaitement équivalente et comparable, dans son fonctionnement, au récit de l'histoire de Marduk depuis la genèse même du réel, quand rien n'avait de « nom » ni de destin, n'est donc pas juste un *Gloria in excelsis* final, mais déjà aussi une *Summa theologiae* de l'antiquité mésopotamienne, qui se propose de représenter la structure du monde et du temps par un modèle unique.

Conclusions

L'*Enuma Elish*, à travers la description de la prise de pouvoir de Marduk, apportant la démonstration de sa légitimité absolue, exprime ainsi, sans crainte, et pour ceux qui savent lire, la conscience de la puissance et de la pertinence de leur pensée, que les intellectuels babyloniens avaient désormais mûrie. Cette puissance va bien au-delà de leur influence et de leur engagement dans la production de l'idéologie qui les associe aux pouvoirs politiques de la royauté et de l'état, comme on le suppose souvent, mais elle se situe sur un autre plan du discours, pas encore explicite ni autonome. Peut-être les assyriologues ne se trompent-ils pas quand ils supposent que les éditeurs de l'*Enuma Elish* ont accepté une commande du roi de Babylone Nabuchodonosor I (1125-1104 av. n. è.). Ce dernier aurait eu besoin d'un texte qui, à l'occasion du retour de la statue de Marduk en ville, aurait célébré la promotion du dieu à la royauté sur le panthéon cosmique, afin d'illustrer de nouvelles aspirations politiques internationales, les siennes et celles de l'État⁴⁵. Mais de fait, à cette occasion, les intellectuels ont fourni un produit littéraire qui est devenu aussi un manifeste de leur fonction dans le monde et dans la société, montrant l'évolution de la culture et des savoirs qu'ils gèrent et dont ils sont les responsables, exprimée par les formes, pour nous ambiguës, du mythologique et du religieux.

44. A. CAVIGNEAUX, « Lexicalische Listen », dans D. O. EDZARD (éd.), *Reallexicon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, vol. 6, Berlin-New York 1983, p. 609-641 ; C. LECOMPTE, « Temps, mémoire et évolution des cultures aux époques archaïques : écriture du passé et listes lexicales », dans L. FELIU, J. LOOP, A. MILLET ALBÀ et J. SANMARTÍN (éd.), *Time and History* (n. 22), p. 145-158.

45. 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.

Mission archéologique française à Qasr Shemamok : la campagne de fouilles de 2019

La huitième campagne de fouilles de la mission française à Qasr Shemamok (Kurdistan, Irak), dirigée par M. G. Masetti-Rouault (EPHE-PSL), a eu lieu du 26 septembre au 31 octobre 2019. Le site se trouve à 25 km au sud-ouest d'Erbil, sur la route allant vers Gwer et le Zab supérieur, sur la rive gauche/sud du Shiwarzor, entre les villages de Tarjan et de Sa'adawa (fig. 1). Les recherches de la mission à Qasr Shemamok ont débuté en 2011, grâce à l'accord et à la collaboration de la Direction des Antiquités d'Erbil et aux financements fournis par le ministère des Affaires étrangères français, par la Section des sciences religieuses de l'EPHE-PSL, ainsi que par d'autres institutions scientifiques et académiques françaises et européennes⁴⁶. Travaillant sur un projet à la fois interdisciplinaire et pluridisciplinaire, l'équipe de la campagne de fouilles 2019 a été composée de chercheurs et d'étudiants originaires d'universités et autres institutions scientifiques européennes, mais aussi de professeurs, enseignants et étudiants des universités du Kurdistan, en particulier l'université Salaheddin à Erbil et l'université de Soran⁴⁷.

46. CNRS, UMR 8167 et UMR 5133 ; universités Rome 3, Bologne et Pavie (Italie) ; Institut polytechnique de Barcelone, ETH de Zurich, et université Cardinal Wyszyński, Varsovie.

47. L'équipe de la campagne de 2019 a travaillé sur les sites de Qasr Shemamok et Kandara Qal, ainsi que dans la salle qui lui est réservée au Musée des civilisations d'Erbil. Elle a été composée de 18 personnes, sous la direction de M. G. Masetti-Rouault (archéologue et épigraphiste, EPHE-PSL et UMR 8167), et, comme directeur-adjoint, O. Rouault (professeur honoraire, archéologue, épigraphiste et responsable de la topographie, université Lyon 2, associé à l'UMR 5133). À Qasr Shemamok, dans le chantier A, sous la direction d'O. Rouault, ont travaillé le Prof. O. Mahmoud, de l'université de Soran (Kurdistan, Irak), Mme E. Noyer (archéologue, étudiante en master EPHE-PSL) et Mme R. Llinàs Queralt (architecte à l'Institut polytechnique de Barcelone et archéologue), avec l'assistance du Prof. Narmin Ali Mohamed Amen, (université Salaheddin, Erbil, département d'archéologie). Dans le chantier B, Mme E. Vegué Llorente (archéologue, architecte, Institut polytechnique de Barcelone) et le Dr. Sarood Taher, assistante à l'université Salaheddin d'Erbil, ont collaboré avec M. G. Masetti-Rouault dans la fouille du secteur. Sur le chantier de Kandara Qal, le travail a été réalisé par le Prof. R. Dolce (université de Rome 3), accompagnée par une de ses étudiantes, Mme C. Curcio. Le Dr. P. Poli (chercheur associée à l'université de Pavie) a été responsable des activités de l'équipe au Musée des civilisations, réalisées en collaboration avec Mme M.-J. Pierrat (ingénieur d'études CNRS, retraitée, auditeur EPHE-PSL), Mme D. Griffon (médecin, auditeur EPHE-PSL), étudiant le matériel archéologique, et enregistrant les données dans notre base informatique. Le Dr. I. Calini (post-doc EPHE-PSL), tout en collaborant dans les fouilles à Kandara Qal, a réalisé l'analyse du matériel céramique provenant de tous les chantiers, avec la collaboration du Dr. Abdullah Bakr Othman, assistant à l'université Salaheddin d'Erbil, département d'archéologie. M. Adnan al Hashmi (technicien dessinateur, Erbil) a mis ses compétences de dessinateur au service de la mission. La campagne de prospection géologique a été réalisée par l'équipe formée par le Prof. V. Picotti (ETH, Zurich, Suisse), le Dr. S. Cremonini et le Dr. V. Rossi (université de Bologne, Italie), assistés par O. Rouault et M. G. Masetti-Rouault et en collaboration avec le directeur des Antiquités d'Erbil, M. Nader Babakr Mohamed. Présents sur les chantiers sur des périodes limitées, le Prof. P. Azara, architecte et professeur à l'Institut polytechnique de Barcelone, a discuté avec les architectes et les archéologues de la mission de différents aspects de la question de l'urbanisme et de ses modifications à Qasr Shemamok. Le Prof. J. Tomczyk (université Cardinal Wyszyński, Varsovie) a réalisé les études anthropologiques, et a fouillé une tombe parthe conservée au Musée des civilisations d'Erbil. M. Ph. Arson

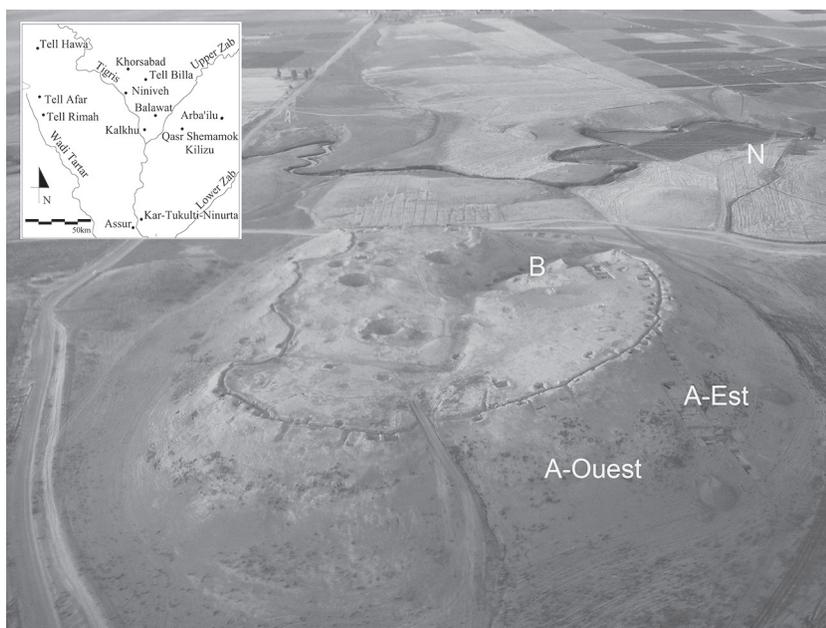


Fig. 1. Qasr Shemamok et la rivière Shiwazor, vu du Nord-Ouest.
Copyright de la Mission archéologique française à Qasr Shemamok. DR.

Le site de Qasr Shemamok, qui couvre au moins 70 hectares, a été identifié depuis le XIX^{e} siècle par l'archéologie mésopotamienne alors naissante comme étant la ville de Kilizu, capitale d'une province de l'empire assyrien. En effet, ont été rapidement retrouvées sur le site des briques inscrites en cunéiforme, annonçant la construction d'une enceinte tant autour de la « citadelle », située dans la partie nord, que de la « ville basse » au sud, par le roi Sennachérib (VII^{e} siècle av. n. è). Les vestiges de ces structures ont donné au site sa forme actuelle, encore reconnaissable dans le paysage de la plaine. Toutefois, au cours du temps, depuis l'antiquité tardive jusqu'à l'époque moderne et contemporaine, la continuité des occupations après la chute de l'Empire assyrien – en particulier de type militaire, explicable par l'importance de la position géographique du site, au croisement d'importantes routes interrégionales –, a effacé une grande partie des niveaux plus anciens. Dès le début de ses recherches, la mission française a mis en évidence des vestiges d'époque néo-assyrienne surtout dans le chantier A, sur la pente sud de la citadelle,

(ingénieur de recherche, CNRS) a réalisé des enregistrements audiovisuels tant à Qasr Shemamok qu'au musée d'Erbil. La mission souhaite remercier le directeur des Antiquités de la région d'Erbil, M. Nader Babakr Mohamed, M. Qadri Ali, M. Ahmadjodat Ali et Mme Hazan Ali, représentants de la Direction des Antiquités d'Erbil auprès de notre mission. Le Dr Keifi, directeur général des Antiquités du KRG, nous a assuré de son soutien, et cette année il nous a rendu visite sur nos chantiers.

où on a découvert une rampe monumentale, en briques cuites, bâtie dans le cadre du programme de construction décidé par Sennachérib, amenant jusqu'au quartier royal. Dans le chantier B, dans la partie nord de la citadelle, ont été fouillés les vestiges du palais du roi Adad-nirari I^{er} (XIII^e siècle av. n. è.), identifié par une inscription cunéiforme de ce roi, montrant que la cité avait fait partie de l'empire médio-assyrien depuis ses débuts.

Durant les campagnes 2017 et 2018, la mission française a travaillé surtout dans ces mêmes zones A et B de la citadelle, afin d'étudier l'histoire de la ville avant son intégration dans l'empire médio-assyrien⁴⁸. En effet, une tablette cunéiforme, trouvée à Qasr Shemamok, a fourni une information nouvelle, montrant qu'avant la période médio-assyrienne et l'occupation par Adad-nirari I^{er}, et sans doute pendant la période du Bronze Récent, la ville ne s'appelait pas Kilizi, mais Tu'e, dans le « pays de Kunsikh » et qu'elle était gouvernée par un roi portant un nom hurrite, Irishti-enni.

Le chantier A-Ouest, QS08-2019

Le chantier A-Ouest (fig. 2), situé dans la partie médiane de la pente sud du tell, offre l'opportunité d'étudier des niveaux anciens dans un secteur périphérique de la citadelle. Les fouilles des années précédentes avaient permis de mettre au jour, sous une couche de colluvion, les restes de deux phases d'une terrasse assyrienne en briques rouges, qui recouvraient et scellaient des constructions du Bronze Récent. Ces dernières étaient, plus bas dans la pente, adossées à un grand massif de briques semblant bien constituer les restes du mur urbain qui entourait la citadelle.

Les opérations de 2019 ont été destinées à préciser les relations entre ces éléments et leur interprétation, qui restait en partie hypothétique. Le dégagement, dans le nord du chantier, d'une partie de la terrasse rouge a permis de confirmer l'existence de deux phases de construction bien distinctes, dont la plus récente doit très probablement être attribuée au roi Sennachérib. Le massif de briques a été percé non seulement par les tombes récentes découvertes l'an dernier, mais aussi par de très volumineuses fosses d'époque hellénistique, destinées à contenir les restes d'activités artisanales (couches de cendre alternant avec des couches d'argile). Nous y avons retrouvé un beau matériel en argile ou en céramique, dont une partie en place : des bouteilles dont une miniature, fragments de lampes, des pesons, des tessons de belle céramique peinte en rouge. La fouille soigneuse de ces structures ne nous a pas permis d'atteindre à cet endroit les niveaux du Bronze Récent, dont la fouille reste une des priorités de la prochaine mission.

Plus bas dans la pente, au sud du chantier, nous avons repris l'étude du grand mur clairement associé aux constructions du Bronze Récent contre lequel elles s'appuyaient, et qui l'ont même, par endroits, légèrement entamé. Le dégagement de

48. Cf. M. G. MASETTI-ROUAULT, « Mission archéologique française à Qasr Shemamok : la campagne de fouilles de 2018 », *Annuaire EPHE-SR* 126 (2019), p. 103-110 ; Id., « Mission archéologique française à Qasr Shemamok : la campagne de fouilles de 2017 », *Annuaire EPHE-SR* 125 (2018), p. 128-137.

ce mur permet maintenant d'assurer qu'il ne s'agit pas des restes d'un grand bâtiment, mais d'une partie de l'enceinte qui entourait la citadelle sûrement à l'époque du Bronze Récent, dont la construction pourrait peut-être remonter à une époque bien plus ancienne (fig. 2). La face extérieure, vers le sud du mur est inclinée vers l'intérieur, sans doute pour lui assurer une plus grande résistance. Ce mur, large de plus de 10 mètres, a continué à être utilisé aussi après le Bronze Récent et son dénivelé était à l'évidence resté visible dans le paysage urbain pendant une très longue période : nous avons en effet retrouvé, au sud derrière le mur, des objets d'époque beaucoup plus récente, qui avaient été jetés là ou qui étaient tombés à l'occasion du délitement des bâtiments voisins : des tessons sassanides, parthes et hellénistiques, et surtout un important fragment d'une tablette cunéiforme néo-assyrienne, avec une belle empreinte de sceau cylindre. Il s'agit d'un contrat enregistrant une transaction datée du règne du roi Assarhaddon, le fils de Sennachérib, année du *limmu* de Banbâ (767 av. n. è.).

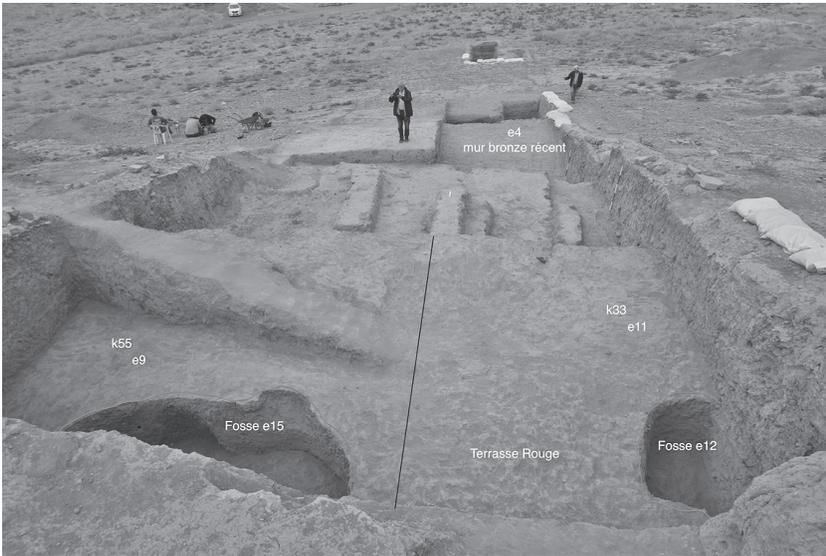


Fig. 2. Vue générale du chantier A-Ouest, vers le sud.
Copyright de la Mission archéologique française à Qasr Shemamok. DR.

Les recherches de cette campagne ont donc précisé de façon très satisfaisante nos hypothèses de l'an passé, et nous avons ainsi préparé le terrain pour continuer, l'an prochain, la fouille des constructions du Bronze Récent qui s'appuient contre le mur, à l'intérieur de la citadelle, et qui sont en partie recouvertes par les restes des terrasses rouges assyriennes. Nous pourrons aussi, continuant la fouille plus vers le sud, étudier tout l'espace entre la face sud de ce mur et la ville basse.

Les Chantiers B-Ouest et B-Nord, QS08-2019

Dans le Chantier B (fig. 1), nous avons d'abord reconsidéré les résultats des fouilles de 2018, et en particulier les structures identifiées dans la partie B-Ouest. Nous avons alors mis en évidence les caractéristiques de la façade du palais du roi médio-assyrien Adad-nirari I^{er} (1308-1275 av. n. è.) et constaté qu'elle s'était écroulée. Cette situation nous a permis, cette année, de vérifier que les structures encore visibles de ce palais ne semblaient pas avoir de fondations, ayant été bâties directement sur une masse de briques en argile rougeâtre, différentes par ailleurs de celles utilisées dans le reste de la construction médio-assyrienne.

Pendant la campagne 2019, notre premier objectif a été l'étude de cette structure en briques crues, attestée toujours sous la cote du sol du palais d'Adad-nirari I^{er} (296 m). Son extension dans le chantier, ainsi que la qualité des briques, dont la forme et l'orientation restent par ailleurs assez difficiles à déterminer avec précision, nous ont poussés à ne pas la considérer comme un « mur », mais comme une terrasse (e6), une plateforme bâtie pour soutenir une autre construction. Tenant compte de sa position stratigraphique, et de la nature du bâti, dès 2018 nous l'avions attribuée au niveau précédant celui du palais d'Adad-nirari I^{er}, et datée donc du Bronze Récent, sans doute final. Un nouveau nettoyage des sections est et sud du chantier B-Ouest a confirmé notre hypothèse que le « palais d'Adad-nirari » était le résultat d'une lourde intervention architecturale opérée par les Assyriens sur un « palais » plus ancien, sans doute celui d'un roi local chassé par l'expansion assyrienne. Ce serait ce palais « fantôme », résidence de la royauté « locale » mitannienne, qui aurait été bâti sur le sommet de la terrasse rougeâtre.

Nous évaluons actuellement la largeur maximale de cette terrasse (nord-est/sud-ouest) à environ 11 m, et sa hauteur à 3 m 28 (max 296 m, min. 292, 72 m). Un sondage ouvert en 2018 dans la partie nord du chantier B-Ouest, repris et approfondi cette année jusqu'à la cote de 291, 50 m, n'a pas permis de retrouver la structure e6 à une cote inférieure à 292, 72 m. Afin de réétudier dans l'ensemble la séquence stratigraphique des niveaux néo-assyriens, medio-assyriens et du Bronze Récent identifiée au cours des fouilles du chantier B, Est et Ouest, ainsi que, spécifiquement, de vérifier si la terrasse rougeâtre pouvait se prolonger – ou trouver une structure correspondante – en direction du nord-ouest, vers la limite nord du site et la rive du Shiwazor, nous avons ouvert des nouveaux espaces de fouille – le chantier B-Nord – sur la pente orientale de la partie nord-ouest de la citadelle (fig. 3). Ici la surface du tell se trouve à une cote maximale proche des 300 m, correspondant à l'arasement de l'occupation militaire irakienne bombardée en 2003. D'ailleurs, un des cratères les plus larges est situé sur cette même pente, coupant les niveaux de l'Antiquité tardive, sassanides, parthes et hellénistiques. Une sorte de ravine ou de « wadi », formé et rempli par les eaux de pluie provenant de la surface de la citadelle et descendant vers le nord, sépare le nouveau chantier B-Nord du chantier B-Ouest.

Nous avons placé nos carrés de fouille plus au nord-est de la limite du cratère moderne, et commencé les recherches sur la pente, relativement raide, comme un « sondage en escalier » (*step trench*), dont les marches correspondent à peu près à

la diagonale des carrés topographiques. Les effets de la colluvion, dans les couches proches de la surface sont évidents en particulier dans la contamination du matériel céramique, la céramique d'époque parthe et sassanide se retrouvant jusqu'aux niveaux les plus bas, dans le tracé de la ravine. D'autre part, sur la pente même, à des époques relativement récentes, ont été bâties des installations apparemment destinées au travail artisanal, intrusives dans les vestiges de mur de différentes époques. Entourées par des petites fosses, des amas de pierres, des galets et des fragments de briques cuites, ces installations ont été progressivement détruites par l'érosion, puis couvertes par la colluvion, rendant leur datation exacte pour le moment impossible.



Fig. 3. Vue du chantier B-Nord, vers le nord-ouest.
Copyright de la Mission archéologique française à Qasr Shemamok. DR.

La fouille a révélé, dans la partie plus haute de la pente, une occupation de l'âge du Fer II, néo-assyrienne, marquée par la présence d'un tannour, un four, associé à un sol en terre et à un muret, dans un contexte domestique apparemment ouvert. Plusieurs outils – des fusaïoles en pierre, des pesons de métier à tisser – évoquent le travail des femmes. Ce niveau est bâti sur les restes d'un mur (max. 297,23 m) en briques crues, orienté nord-est/sud-ouest. Dans la pente, ce mur et la couche de terre argileuse associée couvrent directement, à leur tour, la partie la plus élevée d'une grande structure argileuse, formée par des alignements de briques crues de grandes dimensions, (max 295,68 m). Pour le moment, la cote la plus basse à laquelle cette structure a été relevée est 294,17 m.

Bien qu'orientée de façon semblable au premier mur identifié dans le secteur, attribué à l'époque néo-assyrienne, les briques qui composent cette structure sont manifestement de dimensions différentes, plus grandes. Assemblées apparemment sans mortier, leur forme est difficile à distinguer sur la surface plane, restant toutefois visible en section. Ici aussi, comme dans le chantier B-Ouest, cette masse de briques bien orientées – dont la largeur maximale constatée pour le moment par la fouille est d'environ 4 m, et la hauteur maximale 1,30 m –, ne semble pas correspondre à un mur. Il s'agit plutôt d'une « terrasse », d'un type semblable à celle qui a été découverte en face (e6), dans le chantier B-Ouest, sous le sol du palais d'Adad-nirari I^{er}. La différence entre les deux contextes archéologiques consiste, d'une part, dans l'absence d'une structure datable de la période médio-assyrienne, ou même Bronze Récent, sur le sommet de la terrasse identifiée dans le chantier B-Nord, et de l'autre dans le fait que sa cote minimale est bien plus haute que celle de la terrasse de B-Ouest, de l'autre côté du wadi. L'explication de cette situation est apparue clairement quand la fouille a montré que la structure en B-Nord recouvre et est fondée sur une ancienne surface de tell (max. 293,44), argileuse, de couleur blanchâtre. Sous ce premier niveau, élargissant la fouille, nous avons pu rapidement mettre en évidence une série de murs et des couches appartenant à des espaces bâtis différents.

La datation de cette occupation manifestement ancienne, qui se trouve sous la « terrasse » du Bronze Récent et qui la soutient, est donnée par la céramique trouvée dans les couches associées, qui est de la typologie dite « Ninive 5 », fine et surtout incisée. Elle est caractéristique des sociétés complexes, préurbaines et urbaines, en Mésopotamie du Nord, et elle est datée par les spécialistes, en général, du début de l'âge du Bronze Ancien, et du troisième millénaire av. n. è. La découverte de ce tell ancien – donc déjà une ruine, au moment de la construction de la terrasse rougeâtre du Bronze récent – est importante : c'est la première fois que des structures de cette époque sont identifiées sur le site de Qasr Shemamok, attestant non seulement l'antiquité de l'occupation sur la rive sud du Shiwazor, mais aussi sa possible longue continuité – après, peut-être, un abandon vers le milieu du troisième millénaire.

En effet, dans des couches accumulées, au moins partiellement, par la colluvion qui a rempli des fosses intrusives dans le niveau Ninive 5, nous avons découvert aussi de la céramique du Bronze Moyen, ainsi que du Bronze Récent, mais aucune trace de matériaux du Fer I, de la période médio-assyrienne, ni non plus akkadienne ou post-akkadienne (fin du III^e millénaire av. n. è.). Cette situation pourrait indiquer que, même si les occupations correspondantes, du Bronze Moyen et du Bronze Récent, ont disparu de la stratigraphie en place, nous pouvons supposer leur existence à proximité, ou dans un environnement proche. Les recherches dans les années prochaines pourront fournir des informations nouvelles sur cette période antique de l'histoire de la région et de la cité que les Assyriens appelaient Kilizi.

Le chantier K, Kandara Qal

Réalisées dans un espace de dimensions limitées, dans le cadre d'une intervention de fouilles de sauvetage, dont notre mission a été chargée par la Direction des Antiquités d'Erbil – les vestiges se trouvant dans des champs cultivés de façon intensive – les recherches sur le site de Kandara Qal, à environ 2 km en amont de Qasr Shemamok, ont produit des données nouvelles. Tandis qu'on avait déjà reconnu, pendant des prospections de surface précédentes, les occupations de la fin du Chalcolithique, et la continuité entre les périodes urukéenne et Ninive 5, les fouilles de la campagne 2019 (fig. 4) ont permis d'identifier sans doute aussi une occupation de la fin du Bronze Ancien ou du Bronze Moyen, attestée par des structures et par la présence d'une quantité importante de matériel céramique.



Fig. 4. Kandara Qal, vue générale du locus k2.
Copyright de la Mission archéologique française à Qasr Shemamok. DR.

Le chantier N : la canalisation voûtée en briques cuites

Une des découvertes les plus importantes de cette année 2019 a été réalisée par une équipe de la Direction des Antiquités de la région d'Erbil à laquelle notre mission a été rapidement associée. En effet, cette construction en briques cuites, mise au jour au cours de l'hiver dernier par un paysan lors de travaux de terrassement, a, dès le départ, été considérée comme appartenant aux niveaux urbains du site de Qasr Shemamok, se trouvant entre la limite nord de la citadelle et la rive du Shiwazor. Les premières fouilles ont été entreprises au printemps 2019 sous la

direction de M. Nader Babakr Mohamed, le directeur des Antiquités, en collaboration avec les membres de notre mission le Prof. Omar Mahmoud et le Prof. Narmine Ali Mohamed Amen. À l'automne, tandis que l'équipe des géologues analysait l'environnement naturel et géographique de la construction, M. G. Masetti-Rouault et O. Rouault, accompagnés par les architectes de la mission, ont poursuivi l'étude du contexte général de cette structure.

Interprétée d'abord comme une possible tombe assyrienne, en raison de sa position enterrée et apparemment isolée, ainsi que de la présence d'une voûte, la construction, mieux fouillée, a ensuite été identifiée comme un segment d'une canalisation souterraine appartenant à un vaste système, destinée à l'évacuation des eaux usées. Malgré son mauvais état de conservation, perturbé tant dans l'antiquité que plus récemment, la qualité du bâti et son articulation complexe, avec un tracé apparemment à angle droit, révèlent encore la nature monumentale de la structure, qui était à l'évidence intégrée dans les fondations d'un bâtiment de prestige et de caractère monumental, un temple ou un palais. Cette hypothèse est renforcée par la comparaison avec des canalisations semblables, identifiées à Tell Asmar et à Assur, et datées de la fin de l'âge du Bronze Ancien, ou du Bronze Moyen, qui sont associées aux quartiers résidentiels de la royauté, ou à des temples importants.



Fig.5. Chantier N, la canalisation, vue du nord-ouest.
Copyright de la Mission archéologique française à Qasr Shemamok. DR.

Les ruines de la canalisation près de Qasr Shemamok – notre chantier N –, révélant la présence d'un bâtiment important et de prestige situé à l'extérieur de l'enceinte bâtie par Sennachérib, peuvent ainsi indiquer que la cité, aux époques plus anciennes, aurait pu avoir une organisation urbaine différente, avec une extension

des quartiers de prestige vers le nord et plus près de la rivière. La canalisation, ainsi que son environnement naturel et bâti, continueront à être étudiés par notre équipe dans le futur, ces recherches, combinant approche archéologique et environnementale, pouvant révéler des aspects encore inconnus de l'histoire de la cité et de la région.