



” Deux incantations paléo-assyriennes. Une nouvelle incantation pour faciliter la naissance ”

Cécile Michel

► To cite this version:

Cécile Michel. ” Deux incantations paléo-assyriennes. Une nouvelle incantation pour faciliter la naissance ”. J.G. Dercksen. Assyria and Beyond : Studies Presented to Mogens Trolle Larsen, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, pp.395-420, 2004, PIHANS vol. 100. <halshs-00350503>

HAL Id: halshs-00350503

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00350503>

Submitted on 6 Jan 2009

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

DEUX INCANTATIONS PALÉO-ASSYRIENNES
Une nouvelle incantation pour accompagner la naissance

Cécile Michel

L'ancienne ville de Kaniš, en Anatolie centrale, a livré pour l'essentiel des archives privées assyriennes à caractère commercial. Néanmoins, on y a recensé quelques textes littéraires, parmi lesquels se trouvent plusieurs incantations.¹ Le corpus des incantations paléo-assyriennes ne cesse de croître avec le déchiffrement des tablettes découvertes depuis 1948 sur le site de Kültepe. On compte à présent sept textes de ce type, dont quatre sont déjà publiés: une incantation contre un chien noir (Kt a/k 611),² une incantation invoquant le roseau (Kt a/k 320)³ et deux incantations contre la démonsse Lamaštum (BIN 4, 126 et Kt 94/k 821).⁴ Trois autres tablettes encore inédites appartiennent à la catégorie des textes incantatoires, qui débutent par des formules dites «abracadabra». Outre le texte objet de cet article, les deux autres tablettes ont été exhumées en 1991 et 1994. La première comporte deux incantations, pour une potion magique(?) et pour le «cœur» puissant; sa publication est préparée par K. R. Veenhof (Kt 91/k 502). La seconde tablette contient une incantation contre le mauvais œil; elle sera publiée par M. T. Larsen (Kt 94/k 520).

La tablette Kt 90/k 178 a été exhumée par l'équipe de T. Özgüç au cours de la mission de 1990.⁵ Cette année-là, les archéologues ont retrouvé dans le secteur du *kārum* 371 tablettes et fragments dont les deux tiers émanant de la maison de Šumī-abīya, fils de Puzur-Ištar,⁶ appartiennent au propriétaire du bâtiment et à un certain Aššur-mūtappil. C'est dans cette maison qu'a vraisemblablement été découvert ce document littéraire.

¹ Pour un inventaire de la documentation paléo-assyrienne et une synthèse sur cette période, cf. en dernier lieu Michel 2003 et 2001; les incantations sont recensées respectivement aux pp. 137-138 (section 3.2.) et p. 38, n. 47. Je remercie B. Foster, K.R. Veenhof et N. Wasserman qui ont bien voulu relire cet article et m'ont fait part de leurs réflexions.

² Ce texte est publié par Veenhof 1996. Il a préalablement été cité par Landsberger & Jacobsen 1955: 17, Hirsch 1972: 82, Farber 1981: 72, édité par Farber 1990: 305-306 et traduit par Foster 1996: vol. I, 63, I.7.

³ Pour la bibliographie relative à ce texte, cf. Farber 1981: 53 et Veenhof 1996: n. 4, à laquelle il faut ajouter Hecker 1996 qui a publié le texte et Farber 1996 qui l'a commenté.

⁴ La première est éditée par von Soden 1956: 141-148, collationnée par Farber 1981: 53, 72 et traduite par Wiggermann 1983: 297 et Foster 1996: vol. I, 62, I.6. La seconde est publiée par Michel 1997c: 58-64 et commentée par Ford 1999 et Wasserman 2003: 90.

⁵ Je remercie T. Özgüç qui m'a confié la publication de cette incantation.

⁶ Ce lot, comprenant environ 250 textes, a été publié par Michel & Garelli 1997. Le reste des tablettes exhumées en 1990 est étudié par S. Çeçen. Cette incantation appartenait sans doute à Šumī-abīya, mais il est impossible de savoir comment elle est entrée en sa possession.

La tablette, Kt 90/k 178 (inv. musée 1-93-90), de couleur brun-jaune et de taille inférieure à la paume de la main (5,3 x 4,2 cm), est recollée en son milieu; sa surface a brûlé et se présente craquelée. Cette tablette est recouverte d'une écriture petite et serrée, mais droite et relativement nette. Presque tous les mots de la tablette sont séparés par un clou vertical (indiqué dans la transcription par le signe :).⁷

Le texte, scindé en deux par un double trait tiré entre les lignes 23 et 24, propose deux incantations différentes. La première incantation était récitée au moment de l'accouchement, afin de faciliter le travail de la femme en couche. La seconde, plus courte, est moins claire; la mention récurrente de la couleur verte peut faire penser à la bile. Il m'est particulièrement agréable d'offrir ce poème à Mogens Larsen, grand spécialiste de la documentation paléo-assyrienne, particulièrement sensible aux émotions exprimées par ses auteurs.⁸

**Incantation paléo-assyrienne
Kt 90/k, 178**

Face

F.	<i>ar-hu-um a-ra-ah</i>	Une vache, ô vache!
2.	<i>a-ra-ah-tum ar-ha-at</i> <i>ar-hi-iš : ta-ri-i : ar-hi-iš</i>	Le canal- <i>arahtum</i> est rapide. Rapidement elle est enceinte, rapidement
4.	<i>tù-lá-ad ar-hi-iš : i-lu-ku</i> <i>ma-ú i-pí-ša : i-na</i>	elle enfante, rapidement de l'«eau» sort de sa bouche. Elle burine
6.	<i>a-pí-ša : qá-qá-ra-am : té-sú-uq</i> <i>i-zi-bi-tí-ša : ta-ša-bi-iṭ</i>	le sol avec son mufle, avec sa queue elle balaye
8.	<i>bé-tám ma-na-me : lá-áš-pur</i> <i>ú lu-wa-e-er a-me-er¹-ú-at ša-sú-ra-tim</i>	la maison. Qui donc enverrai-je avec des ordres aux deux fois sept filles
10.	<i>7 ù 7-ma : ma-ri-ki-na</i> <i>ù ta-áp-šu-kà-tí-ki-na</i>	des Matrices, (en disant): «prenez vos bêches et
12.	<i>le-qé-a-nim-ma : ba-áb</i> <i>a-ra-ah-tim ha-ba-tum</i>	vos paniers et dégagez l'embouchure du canal?»
Tr.14.	<i>hu-ub-ta : šu-ma : za-kàr</i> <i>e-tù-da-ni šu-ma</i>	Si c'est un mâle, comme un bélier sauvage, si c'est

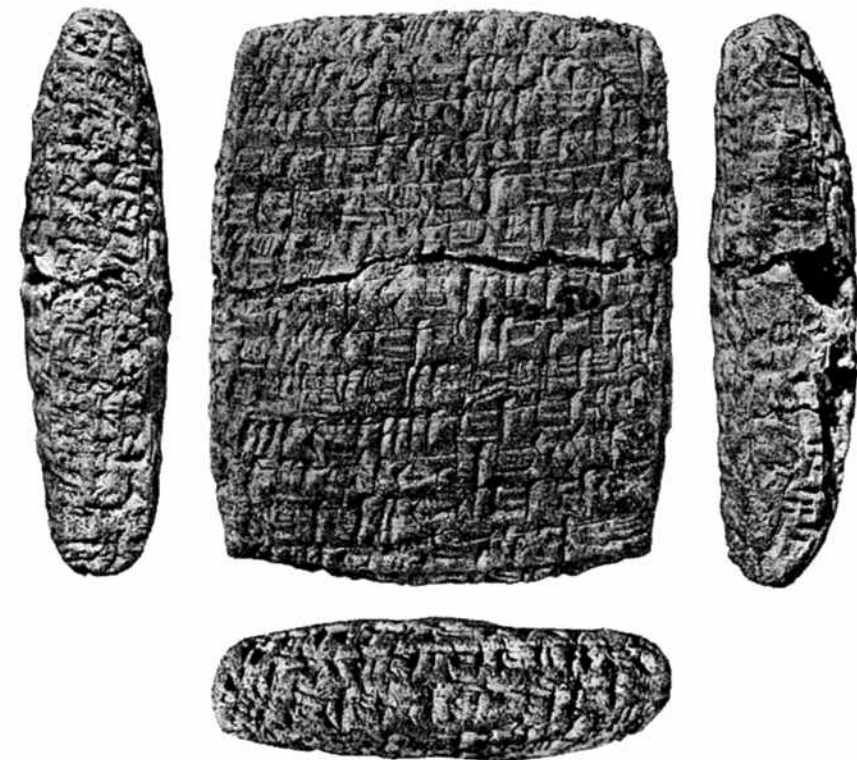
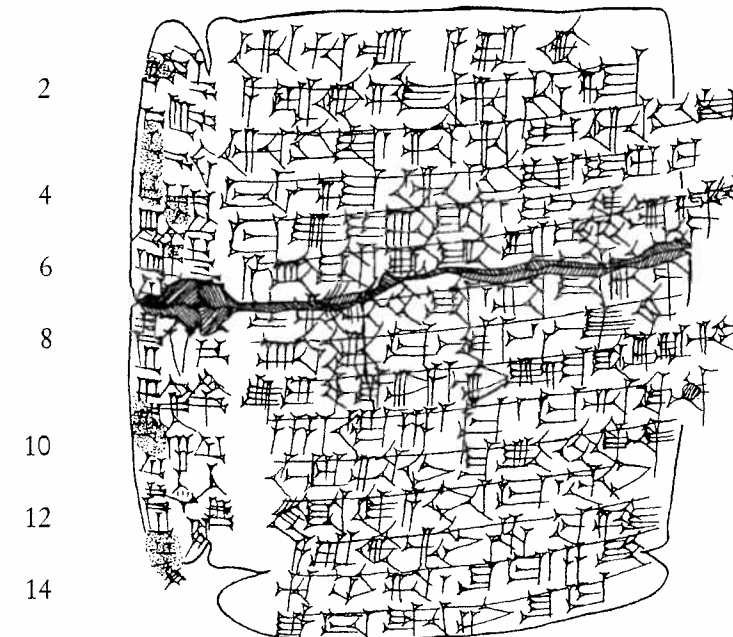
⁷ Le clou de séparation entre les mots, quasiment absent des incantations *BIN* 4, 126, Kt a/k 320, 611 et Kt 94/k 821, est en revanche presque systématique dans le texte encore inédit Kt 94/k 520. L'incantation Kt 91/k 502 présente des clous verticaux en début de chaque ligne, et d'autres répartis toutes les deux ou trois lignes à l'intérieur du texte. En dehors des incantations, dans la «parodie de Sargon», texte Kt j/k 97 baptisé ainsi par Foster 2002, chaque mot est aussi séparé du précédent par un clou vertical.

⁸ Cf. entre autres les articles suivants: Larsen 1971, 1982 et 2001.

Texte Kt 90/k 198

(Photo: C. Michel, traitement: M. Esline)

Face



Kt 90/k, 178

Revers

- | | | |
|-------|--|--------------------------------------|
| R.16. | <i>śi-ni-ša-at ša-pá-ra-ni</i> | une femelle, comme une vache |
| | <i>šu-ma : sâ-ak-pu-um : sâ-ki-ip</i> | sauvage, – si c'est un mort-né, |
| 18. | <i>i-li-šu : li-šé-lá-ma : k[i¹]-i</i> | qu'elle emporte celui rejeté par son |
| | | dieu –, |
| | <i>ša-ru-ú : ki-ra-nim : li-i[m-q]ú-tám</i> | comme un serpent de vigne, |
| | | qu'il tombe sur le sol. |
| 20. | <i>qá-qá-ar-šu : śí-ip-tu[m]</i> | L'incantation n'est pas mienne. |
| | <i>lá i-a-tum śí-pá-at Ni-ki-l[i-il₅]</i> | C'est l'incantation de Nikkilil, |
| 22. | <i>be-el śí-pá-tim ù be-el tí-i-i[m]</i> | le seigneur des incantations et |
| | | le maître incantatoire. |
| | <i>be-lá-at ša-sú-ra-tim l[i-dí]</i> | Que la Dame des Matrices |
| | | [(la) récite] ! |
| <hr/> | | |
| 24. | <i>e-er-qú-um e-ri-iq</i> | Il est vraiment vert ! |
| | <i>e-ri-iq-tum e-er-qá-at</i> | Elle est vraiment verte ! |
| 26. | <i>i-śí-li : mi-iṭ-ra-tim</i> | À l'ombre du verger |
| | <i>e-ri-iq-tim e-zu-um</i> | vert, la chèvre |
| 28. | <i>ba-ru-ma-tum ta-ar-té/e</i> | tachetée vient paître. |
| Tr. | <i>a-dí-śí-im kà-kà-a-am</i> | Je lui ai jeté une arme, |
| 30. | <i>lá a-ba-ra-śí : a-dí-śí-im</i> | (mais) je ne l'ai pas capturée. |
| | | Je lui ai jeté |
| | <i>śí-bi₄-r[a-a]m</i> | un bâton de berger, |
| CG. | <i>lá a-ša-áb-ta-śí : a-[d]í-śí-im</i> | (mais) je ne l'ai pas attrapée. |
| | | Je lui ai jeté |
| | <i>ba-pì-ra-/am</i> | du pain de bière, |
| | <i>ha-šu-a-am ù [tá]-áb-tám i-na</i> | du thym et du sel, |
| 34. | <i>[š]u-ur-śí-ša šu-ba-al-ku-tu[m]</i> | Je l'ai certainement délogée de |
| | <i>uš-ba-al-k[i-s]í</i> | sa position stable. |

Ce texte comporte donc deux incantations, toutes deux commençant exactement de la même manière, par deux lignes aux formules chantantes: les quatre mots qui composent ces deux lignes sont construits sur une même racine, les deux premiers au masculin et les deux suivants au féminin.

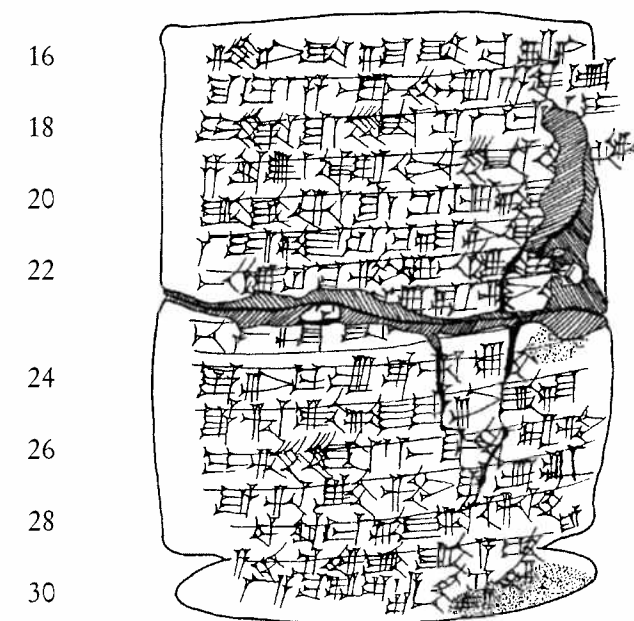
Dans la première incantation, de loin la plus longue, rédigée sur 23 lignes, le scribe joue sur les mots et associe les sons. Le texte est en effet rythmé par de nombreuses assonances, reprises de racines et parallélismes dans la construction des propositions:⁹

⁹ Cf. par exemple, la répétition du mot *arhiš* aux lignes 3 et 4, le jeu de mots entre *ippiša* et *appiša* des lignes 5 et 6, l'association *izzibbitiša* avec *tašabbīṭ* de la ligne 7, la construction en chiasme *illukū...ippiša/ina appiša...tašabbīṭ*, les rimes en *-kina* des lignes 10 et 11, la répétition des lettres *b*, *h* et *t* des lignes 12 à 14, le rythme donné aux lignes 14 à 16 par la construction en *šumma...-āni...*

Texte Kt 90/k 178

(Photo: C. Michel, traitement: M. Esline)

Revers



la musicalité du poème rend sa récitation chantante. Tout au long de cette incantation qui rappelle la légende de la Vache de Sîn, l'auteur met en parallèle l'accouchement d'une femme avec la parturition du bovidé et l'ouverture d'un canal dont on libère les eaux. Destiné à faciliter et accélérer le travail de la femme qui accouche, le texte rappelle les différentes étapes du processus: fécondation et grossesse, éjection du bouchon muqueux et agitation due aux contractions, perte des eaux et naissance d'un enfant mâle, femelle ou mort-né. Il se termine par la formule type des incantations au cours de laquelle l'exorciste invoque l'intervention d'une divinité.

arhum arah arahatum arhat
 arhiš tarri arhiš tullad
 arhiš illukū mā'ū ippīša
 ina appiša qaqqaram tessuq'
 izzibbitiša tašabbiṭ bētam
 mannammē lašpur u luwa'er
 ammeruāt šassūrātīm 7 u 7-ma
 marrīkina u tapšukkātīkina leqeānimma
 bāb arahīm habātum hubtā
 šumma zakar etūdāni
 šumma sinniṣat šapparāni
 šumma sakpum sakip ilišu lišēlama
 kī šar'u kirānim limqutam qaqqaršu
 šiptum lā yattum
 šipat Nikkilil bēl šipātīm u bēl tīm
 bēlat šassurātīm liddi

La seconde incantation, relativement bucolique, est peut-être destinée à guérir un patient bilieux, d'où la couleur verte invoquée constamment. Son texte ne comporte que onze lignes. S'il possède une introduction comparable à celle de la première incantation, en revanche, il ne semble pas se conclure; il est de plus dépourvu de toute formule caractéristique des incantations. Les lignes 29 à 32 sont construites de façon identique: l'auteur jette (*nadûm*) à une chèvre divers objets, mais ne parvient pas à l'attraper ou à saisir son attention. Les aliments et plantes qu'il mentionne ensuite feraient partie d'une thérapie magique.

Le scribe, auteur de cette tablette, utilise un syllabaire paléo-assyrien tout à fait classique, avec toutefois des signes *pur* (ligne 8) et *ak* (ligne 17) allégés. Il se conforme aux normes paléo-assyriennes en omettant systématiquement le redoublement consonantique¹⁰ et en assimilant le *n* des prépositions *an(a)* et *in(a)* à la première consonne

¹⁰ Cf. par exemple l. 3: *ta-ri-i (tarri)*, l. 4: *tù-lá-ad (tullad)*, *i-lu-ku (illukū)*, l. 6: *a-pí-ša (appiša)*, *qá-qá-ram* et l. 20: *qá-qá-ar-šu (qaqqaram, qaqqaršu)*, l. 7: *i-zi-bi-tí-ša (izzibbitiša)*, *ta-ša-bi-iṭ (tašabbiṭ)*, l. 8: *ma-na-me (mannammē)*, l. 9 et 23: *ša-sú-ra-tim (šassūrātīm)*, l. 10: *ma-ri-ki-na (marrīkina)*, l. 11: *ta-áp-šu-kà-tí-*

des mots qui les suit: *ippīša* pour *ina pīša* (l. 5), *izzibbitiša* pour *ina zibbitiša* (l. 7), *ammeruāt* pour *ana meruāt* (l. 9) et *iššilli* pour *ina šilli* (l. 26).

Le dialecte employé est, de même, clairement paléo-assyrien. On trouve par exemple l'optatif de la première personne du singulier vocalisé en *a* dans *lašpur* (l. 9), paléo-babylonien: *lušpur*,¹¹ ou encore l'usage du préfixe verbal *ta-* à la troisième personne du féminin singulier pour les animaux (l. 3 et 7 pour la vache et l. 28 pour la chèvre). On relève plusieurs cas d'assimilation vocalique régressive comme dans *izzibbitiša* (l. 7) pour *ina zibbitiša* ou encore dans la forme verbale typiquement paléo-assyrienne *illukū* (l. 4) pour *illakū* en babylonien. Certains mots présentent une forme nettement assyrienne tels *mer'uātum* (l. 9) au lieu de *mārātum*,¹² *etūdum* (l. 15) pour *atūdum*, *kirānum* (l. 19) pour *karānum*, *bēlat* (l. 23) pour *bēlet*, liste à laquelle il faut sans doute ajouter *tapšukkum* (l. 11) au lieu de *tupšikkum* ou encore *šar'um* (l. 19) à la place de *šērum*. L'introduction au discours direct, lorsque l'exorciste s'adresse aux deux fois sept filles des Matrices, est effectuée à l'aide de l'enclitique *-ma*, courant en paléo-assyrien pour délivrer le contenu d'un message.

Notes sur le texte

1-2. arhum arah arahatum arhat

Toutes les incantations paléo-assyriennes, exceptés les deux exemplaires destinés à combattre la démonsse Lamaštum, commencent par une telle formule où la même racine est répétée sous différentes formes. Cette succession de mots, considérée comme une formule magique, est désignée par le terme «abracadabra» par les commentateurs modernes qui renoncent généralement à en donner une traduction.¹³

Voici les différents exemples proposés par la documentation paléo-assyrienne:

– *damum damamum* Kt a/k 611, 1, incantation contre le chien noir. Le terme *damum* fait sans doute allusion au saignement dû à une morsure de chien.¹⁴

– *diqārummi diqārum* Kt 91/k 502, 1, consécration de la cuve de fermentation. Le terme *diqārum* désigne un grand récipient en forme de bol.

– *libbummi libbum* Kt 91/k 502, 16, incantation du cœur puissant contre une douleur interne (gaz ou saignement).¹⁵

– *qanu'ummi qanu'um* écrit en idéogrammes sumériens sous la forme: GI-mì GI Kt a/k 320, 1-2, invoque le roseau.¹⁶

ki-na (tapšukkātīkina), l. 14 et 15: *šu-ma (šumma)*, l. 26: *ši-li (šilli)*, l. 27: *e-zu-um (ezzum/enzum)*, l. 29: *kà-kà-am (kakkam)* ...

¹¹ Voir en dernier lieu Reiner 2001: 391.

¹² Dans les autres incantations paléo-assyriennes, ce mot est vocalisé en *a*: Kt a/k 611, 9: *ma-ru-a-at*, BIN 4, 126, 7: *ma-ar-tù* et Kt 94/k 821, 4: *ma-ra-at*.

¹³ Cf. Farber 1990: 308, qui parle de «magic formula», puis Foster 1996: 63 et Veenhof 1996: 428.

¹⁴ Voir les commentaires de cette ligne par Veenhof 1996: 428, Farber 1981: 70 et Farber 1996.

¹⁵ Les incipits des deux incantations de cette tablette sont cités par Veenhof 1996: 428.

On retrouve cette variation sur une même racine dans la seconde partie de la tablette. En effet, la seconde incantation débute, l. 24–25, par une construction tout à fait similaire aux deux premières lignes: *erqum eriq, eriqtum erqat*. Dans les deux cas, la racine est donnée à la première ligne à la forme masculine, puis à la forme féminine, ligne suivante.

Ces quelques mots, alignés pour leur consonance, proposent à la fois un rythme musical et des jeux de mots.¹⁷ Comme ils servent d'introduction à l'incantation, ils font vraisemblablement sens pour les anciens Mésopotamiens. En effet, chacun de ces termes a un rapport plus ou moins clair avec le contenu de l'incantation. Toute la tablette est parsemée de façon quasiment systématique de clous de séparation entre les mots excepté les deux formules dites «abracadabra» (l. 1–2 et 24–25). Celles-ci doivent sans doute être récitées d'un trait, sans reprendre sa respiration.

Dans le cas présent, la racine sémitique correspond à plusieurs sens différents, qui tous peuvent trouver une légitimité dans le contexte de l'accouchement. Ainsi, sur la racine *'RH*, sont construits les mots suivants:¹⁸

– *arāhum* «être rapide», peut renvoyer à l'adverbe *arhiš* mentionné à plusieurs reprises aux lignes 3 et 4 et qui plaide en faveur d'un accouchement rapide. Le second mot de la deuxième ligne, *arhat*, est une troisième personne du féminin singulier du permansif.

– *arhum* «vache», relie cette incantation pour faciliter la naissance au thème de la vache sacrée du dieu Sîn qui met bas.¹⁹ Les bovins représentent l'espèce domestique la plus précieuse pour l'homme et reçoivent parfois un nom, telle cette Geme-Sîn, «Esclave-de-la-Lune», fécondée par la divinité.²⁰ La forme *arah* de la première ligne est comprise comme un état absolu dénotant le vocatif.

– *arahtum* «un bras, un tronçon de l'Euphrate, un canal», est le plus souvent considéré comme le nom propre géographique. Le cours d'eau *arahtum* mentionné dans notre incantation s'apparenterait à un canal, ou tout du moins à un cours d'eau aménagé par l'homme; son nom serait construit sur la racine *'RH* «être rapide, se dépêcher». La description des canaux utilise de façon métaphorique le vocabulaire appliqué aux animaux: ils sont pourvus d'une bouche et d'une queue.²¹ L'incantation renvoie au motif,

¹⁶ La lecture akkadienne de ces deux premières lignes a été proposée par Veenhof 1996: n. 4, ainsi que Farber 1996 qui étudie tous les incipits d'incantations construits sur le modèle «X-mi X». Aux exemples qu'il cite on peut désormais ajouter l'incantation inédite Kt 94/k 520 identifiée par M. T. Larsen, qui débute ainsi: *e-nu-mi e-nu-um*.

¹⁷ Ainsi que l'a brillamment démontré Foster 2002, certains scribes paléo-assyriens sont particulièrement friands de jeux de mots.

¹⁸ Tous ces termes proviennent des dictionnaires *AHW*: 63, 67, 1429, *CAD A/2*: 221-222, 259-264 et *CDA*: 21, 23 et 425.

¹⁹ Dans le mythe de la «Vache de Sîn», Veldhuis 1991: 22 note que le mot utilisé pour désigner l'animal est *litu*; néanmoins, le mot *arhu* est utilisé une fois, dans la version médio-assyrienne de Kalhu, b (Lambert 1965), l. 26, formant un chiasme avec son homonyme *arhu* «mois».

²⁰ Lion 1998.

²¹ Stol 1980.

bien attesté dans ce contexte, de la libération des eaux d'un canal lors de l'ouverture de la digue pour illustrer la perte des eaux par la femme qui accouche.²²

– *arhum* ou *urhum* «un chemin, un passage», généralement difficile d'accès ou fermé pourrait faire allusion au chemin que doit parcourir le fœtus pour naître. Ce terme aurait donné naissance au mot *arahtum*.

– *arhum* «mois», peut renvoyer aux menstruations de la femme, ou encore aux neuf mois de la grossesse.²³

Un seul autre document de ce type, paléo-babylonien, propose l'expression «(femme)-*aruhtum*» pour une femme donnant naissance. Ce terme, qui apparaît dans la phrase «formule d'incantation pour la *aruhtum*», a généralement été rattaché au verbe *arāhum* signifiant «se hâter».²⁴ M. Stol a proposé que ce mot désigne la femme «who goes through the months», et soit construit sur le mot *arhum* «mois».²⁵ Il me semble que cette dernière explication ne doit pas être retenue pour notre texte. En accord avec la suite du poème, deux mots énumérés ci-dessus conviennent; d'une part *arhum* «la vache» et d'autre part *arahtum* «le canal». En outre, dans les quatre premières lignes, le scribe joue sur le sens *'RH* «être rapide».

L'hypothèse que le mot *arahtum* désigne ici un canal convient parfaitement au contexte de l'incantation. Mais alors, comment définir l'*aruhtum* de l'incantation VS 17, 33, 28? Sans doute ce terme fait-il allusion tout à la fois à la femme arrivée au terme de sa grossesse (mois) et pour laquelle on récite une incantation destinée à faciliter son accouchement (comparaison avec le canal) en le rendant rapide (*'RH*). On peut toutefois aussi imaginer que le terme *arahtum* corresponde à la forme paléo-assyrienne du mot babylonien *aruhtum*; il s'agirait alors d'une incantation pour l'*arahtum*, mot construit sur *arhum* «la vache», suivant en cela le même modèle que l'incipit de notre deuxième poème (*eriqtum*, forme paléo-assyrienne de *waruqtum*, construit sur *erqum*).

3–4. *arhiš tarri arhiš tullad*

À la ligne 3, le scribe continue ses jeux de mots sur la racine *'RH* avec l'adverbe *arhiš* «rapidement». Les verbes *erûm* et *walādum*, bien que rares, sont toutefois attestés en paléo-assyrien. Le premier intervient dans la seconde page d'une lettre, dans les nouvelles familiales échangées entre correspondants:²⁶ «j'apprends que ta sœur est enceinte! Ici, un voyageur qui est arrivé depuis la ville (d'Aššur) m'a informé ainsi: "La sœur d'Aššur-[x-x ...] à Aššur [...]»». Le second verbe apparaît dans la documentation

²² À côté du verbe *walādum* «donner naissance», il existe un autre verbe, *hiālum* «être en train d'accoucher», construit sur la racine *H'L*, «s'écouler», sans doute en allusion à la perte des eaux.

²³ Le texte néo-assyrien *BAM* III, Tf. 52, 248 iii 20 utilise effectivement ce substantif pour désigner les mois de grossesse de la vache sacrée du dieu Sîn: *arhiša ina gamāri* «quand ses mois étaient finis», c'est-à-dire «quand elle était arrivée à son terme»; cf. Veldhuis 1991: texte a, l. 20.

²⁴ Cf. VS 17, 33, 28: INIM.INIM.MA *a-ru-uh-tum*, édité par van Dijk 1975: 62, 63, n. 33; terme traduit par Cunningham 1997: 134, texte 106a par «for hastening».

²⁵ Stol 2000: 123.

²⁶ *KTS* 1, 42a: ¹⁷*a-ša-me-ma a-ha-at-kà* ¹⁸*e-ri-a-at a-na-kam* ¹⁹*a-li-kum ša iš-tù* ²⁰*a-lim^{ki} i-li-kà-ni úz-ni* ²¹*ip-tè um-ma šu-ut-ma* ²²*a-ha-at A-šūr-[x-x]* ²³*[a]-na a-lim^{ki} ma²-ha-[tām]* ...

juridique pour envisager la naissance d'un héritier, ou encore il y est fait mention dans une date faisant référence à un événement princier:²⁷ «Lorsque la Dame de la maison a accouché».

Dans l'incantation, ces deux lignes concernent en parallèle la vache mentionnée ligne 1 et la femme en travail pour laquelle cette incantation doit être récitée. En effet, le texte fait allusion à la vache sacrée du dieu Lune (Sîn) et rappelle les incantations pour les femmes qui mettent au monde un enfant.²⁸ Certaines d'entre elles présentent un formulaire plus ou moins semblable à ce texte:

– VS 17, 34, 1:²⁹ *ar-hu-um e-ri-a-at ar-hu-um ul-la-ad* «la vache est enceinte, la vache va vêler» (texte paléo-babylonien);

– BAM III, Tf. 53, 248 iii 54-55 (KAR 196): *ana-ku, e-ru-ú e-ra-ku-ma* «Je (la vache sacrée du dieu Sîn) suis enceinte» (texte néo-assyrien);

– *ibid.*, iv 5, 15: *ár-hiš Ū.TU* «elle donne(ra) naissance rapidement».

Une autre interprétation possible de ces lignes résulte d'une analyse différente du mot *arhiš*. Ce dernier peut en effet se décomposer ainsi: *arhum* «la vache» + *-iš*, élément de comparaison attesté dans le contexte des incantations.³⁰ Une telle lecture donne la traduction suivante: «Comme la vache, elle est enceinte, comme la vache, elle enfante», et permet de comparer la femme qui va accoucher à la vache de Sîn qui, selon la légende, a mis au monde le fruit de son union avec la divinité.

4-5. *arhiš illukū mā'ū IPPİŠA*

On retrouve cette même expression dans les malédictions de l'inscription d'Erišum à l'encontre de celui qui proférerait des mensonges à la porte-*mušlālum*. Toutefois, dans ce texte, le terme *mū* désigne plutôt le sang du fautif puni.³¹

Ce vers ferait allusion à la perte des eaux chez une femme qui va accoucher, ou encore à l'ouverture d'une digue pour libérer les eaux d'un canal; il peut même renvoyer à l'embouchure d'un fleuve, lieu où il se jette dans la mer. Mais il est également possible que, comme dans l'inscription d'Erišum, le terme *mū* ne soit pas à traduire par «eau» mais par tout autre liquide provenant du corps. Ainsi, chez la vache, l'un des signes précurseurs de la parturition est l'écoulement d'un liquide visqueux jaunâtre provenant du bouchon muqueux qui ferme l'utérus pendant la gestation. De même chez la femme,

²⁷ Kt a/k 851: ⁸*i-nu-mi be-lá-at* ⁹*E^{be-tim} tū-ul-du*. Pour les différentes références à ce verbe dans la documentation paléo-assyrienne, cf. Michel 1997b: 91-92.

²⁸ Sur ce thème, cf. Veldhuis 1989 et 1991.

²⁹ Ce texte présente beaucoup de similitudes avec l'incantation Kt 90/k 178; il a été édité par van Dijk 1972: 339-350 et commenté par Michel & Wasserman 1997.

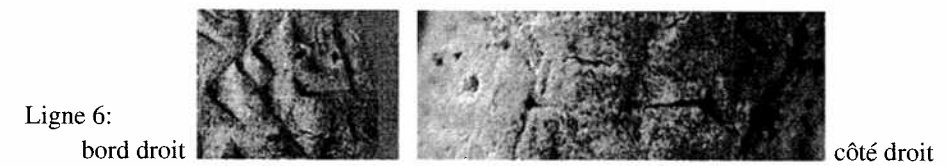
³⁰ Cette dernière interprétation m'a été suggérée par B. Foster. Pour les marqueurs de comparaison, cf. Wasserman 2003: 133.

³¹ Kt a/k 353 et son duplicata, Kt a/k 315: ⁴³... *ú ma-ú-š[u]* ⁴⁴*i-pí-šū-ma i-lu-ku* «et son eau jaillira de sa bouche», cf. Landsberger & Balkan 1950 et Grayson 1987: texte A.0.33.1, qui offre la traduction suivante du passage «the one who lies in the Step Gate, the demon of ruins will seize his mouth and his hindquarters, he will smash his head like a shattered pot, he will fall like a broken reed and water will flow from his mouth». Dans les deux textes, la forme verbale *illukū* est paléo-assyrienne, avec une assimilation vocalique régressive.

le bouchon muqueux qui protège le fœtus des bactéries et infections pendant la grossesse, est expulsé un ou deux jours avant l'accouchement.

5-6. *ina appiša qaqqaram tessuq'*

La lecture du verbe, à l'extrême fin de la ligne 6, pose problème. Si les deux premiers signes: *d/t/ṭé-s/šú/zu-* sont assez clairs, en revanche le signe suivant reste incertain, bien que proche d'un *az* ou d'un *uk*. Il s'agit certainement d'une forme conjuguée avec un préfixe *té-* correspondant à une troisième personne du féminin singulier, ou encore du permansif féminin, troisième personne du singulier, d'un verbe dont la racine commence par *d/t/ṭ*.



Peut-être faut-il corriger la lecture de ces signes en *ṭé-ra'-at'* sur la foi du document parallèle néo-assyrien BAM III, 248 (= KAR 196)? Ce texte, qui a également pour thème le vêlage, propose l. 56-57:³² «Avec mes cornes je fouis le sol, avec ma queue je fais tourner un nuage de poussière»; cette dernière phrase est aussi proche du vers suivant de notre incantation. Un commentaire de ce texte conjugue le verbe à la troisième personne, 11N-T3, l. 15:³³ «Avec ses cornes, elle fouit (*ṭerāt*) le sol». L'agitation de l'animal quelques heures avant le vêlage est un phénomène observé dans les étables; la bête piétine sur place et donne des coups de tête. On attendrait donc ici une forme de *ṭerūṭarā'um* «donner des coups, fouir». Cependant, d'une part une forme permansive paléo-assyrienne de ce verbe donnerait plutôt *ṭariat* et cette lecture impose trop de corrections au texte, d'autre part, le sujet n'est plus *qarnum* «la corne», mais *appum* «le mufle». Avec son mufle l'animal soulève des nuages de poussière qu'il balaye avec sa queue.

Si l'on suit les signes visibles sur la tablette, il faut trouver un verbe conjugué commençant par *té-s/šú/zu-x*, avec vraisemblablement comme dernière radicale une palatale. Les verbes à première radicale en aleph tels *esēh/kum* ou *esēqum* ne peuvent logiquement pas convenir car leur voyelle fondamentale est *i* et non en *u*. Si l'on considère que la sifflante représente la première radicale du verbe, rien n'explique alors

³² Texte traduit par Farber 1987: 276-277, *ina SI-ia, qaqqaru ṭerāku ina zibbatiya ušteššera turbu'i*. Voir aussi le texte IM 52265 qui utilise le verbe *letū* «fendre» dans *Sumer* 13, pl. 12, 5 qui donne la copie du texte: «il fend le sol avec ses meuglements», *iššasišu qaqqaram ilette*. Selon Bachvorova 2001: 69, l'attitude de la vache est l'image de la douleur et de la peur de la femme en travail.

³³ Ce texte de Nippur est publié par Civil 1974: 332, l. 15: *ina qar-ni-šú qaq-qar ṭe-ra-at*. Pour une traduction de cette tablette, cf. également Stol 2000: 69.

la vocalisation en *e* et non en *a* du préfixe.³⁴ Par conséquent, une forme *té-sú-uq* du verbe *esēqum* «inciser, graver», au lieu de la forme correcte *tessiq*, reste la moins mauvaise des solutions; ce verbe attesté dans la langue babylonienne du I^{er} millénaire est un synonyme d'*ešērum*, bien documenté par la documentation paléo-assyrienne. Une lecture *té-šú-úr* est également possible.

7–8. *izzibbitiša tašabbiṭ bētam*

Le verbe *šabātum* «balayer» est très fréquent dans les NAM.BÚR.BI où il est nécessaire de purifier la maison avant d'effectuer le rituel. Par ce geste, qui montre l'énerverment de l'animal, la vache nettoie le sol pour accueillir son petit. Juste avant le vêlage, on observe une relaxation des ligaments du pelvis qui provoque une descente de la queue entre les os proéminents.³⁵ Outre le parallèle cité ci-dessus, cette image intervient également dans la série *Šumma izbu*, dans le passage où les différentes attitudes d'un bovin sont décrites:³⁶ «Si un bœuf a balayé la poussière derrière lui avec sa queue, balaye (la poussière) sur lui...» Le nettoyage du sol de la maison renvoie par ailleurs à une activité féminine et rappelle la comparaison entre la femme qui accouche et la vache (de Sîn).

8–10. *mannammê lašpur u luwa'er ammeruāt šassūrātīm 7 u 7-ma*

La formule dite «*mannam lušpur*» a été étudiée en dernier lieu par Farber 1990 qui en recense toutes les attestations. L'usage de cette phrase dans ce texte témoigne d'une libre adaptation de motifs existants. Dans la plupart des occurrences relevées par Farber, le récitant invoque les filles d'Anu afin qu'elles apportent dans leurs récipients de l'eau pure, généralement destinée à apaiser toutes sortes d'irritations.³⁷ Cette eau fraîche est également utilisée dans les rituels accompagnant la naissance, comme dans la légende de Geme-Sîn, la vache du dieu Lune,³⁸ ou encore dans l'incantation paléo-babylonienne VS 17, 34; les filles d'Anu sont alors appelées à intervenir pour faciliter l'accouchement.

Le texte Kt 90/k 178 présente un début de formulaire tout à fait identique à ceux des exemples 2.2, 2.3 ou 2.6 (= VS 17, 34) proposés par Farber; en revanche, l'incantation

³⁴ Mis à part cette vocalisation erronée, on peut envisager par exemple le verbe *szâkum* (*ta-sú-ak'*) «broyer, pulvériser», mais ce verbe s'applique plutôt à ce que peuvent subir certains ingrédients dans une recette (AHw 1013a), ou encore le verbe *zâzum* (*ta-zu-az*) «partager, diviser», sens qui peut convenir dans ce texte.

³⁵ Site WEB de l'Institut Babcock pour la recherche et le développement international du secteur laitier, <http://www.babcock.cals.wisc.edu>. Lorsque le vêlage est imminent, en revanche, la bête tient sa queue en l'air.

³⁶ Moren 1980: 65, l. 95: BE GU₄ ina KUN-šú SAHAR ana EGIR-šú iš-lu : ana UGU-šú i-šal-lu. Selon K. R. Veenhof, *bētum* pourrait être une forme courte pour *bēt alpim*, «l'étable».

³⁷ Farber 1990: 302. Parfois, l'incantateur invoque les filles d'Ea (Kt a/k 611).

³⁸ Veldhuis 1991. Dans ce texte, les anges gardiens ou Lamassu sont envoyés par Sîn sur terre pour exécuter le rituel qui aidera Geme-Sîn à mettre bas. Sur les noms de bovins, cf. Lion 1998.

n'évoque pas les deux fois sept filles d'Anu, comme c'est le plus souvent le cas,³⁹ mais les deux fois sept filles des Matrices ou Déeses mères ainsi désignées, *šassūrātum*.

Dans le mythe akkadien d'Atra-hasīs, les dieux, fatigués de travailler, décident de créer l'homme pour qu'il se charge de cette corvée.⁴⁰ Dans sa tâche, la déesse mère Nintu est assistée par deux fois sept Matrices (*šassūrātum*), sept d'entre elles produisent des hommes, les sept autres fabriquent des femmes.⁴¹ La nature même de ces Matrices ou Déeses mères étant d'engendrer, il est tout à fait logique que l'on fasse appel à elles ou à leurs filles pour assister la femme en cours de travail. Leur intervention, explicitée dans les lignes suivantes, a également un rapport avec l'eau, dans la mesure où elles doivent en quelque sorte percer la poche des eaux et accélérer ainsi la naissance.

10–12. *marrīkina u tapšukkātīkina leqēnimma*

Ces lignes débutent les instructions données aux filles des Matrices. Tandis que dans les incantations faisant appel aux filles d'Anu ou d'Ea, celles-ci sont appelées à se munir de leurs récipients pour puiser et transporter l'eau destinée au patient,⁴² ici, les deux fois sept filles des matrices doivent se munir des outils propices aux travaux des canaux. En effet, la bêche, *marrum*, fréquemment utilisée pour creuser un canal, apparaît généralement avec des paniers-*qappu* ou *zabbīlu* dans les textes du I^{er} millénaire.⁴³ Le mot *tapšukkum*, au féminin pluriel, *tapšukkātum*, est la forme assyrienne de *tupšikkum*: il s'agit d'un panier servant au transport de la terre ou des briques. Le *tupšikku* est associé à la bêche *marru* dans le mythe d'Atra-hasīs (I 46) comme outils des dieux mineurs; dans les inscriptions royales néo-babyloniennes, il apparaît avec la bêche *marru* et la houe *allu*, pour toutes sortes de travaux ou corvées de construction ou restauration.

Une incantation fragmentaire de Ninive, relative à un dysfonctionnement interne du corps, sans doute une occlusion intestinale, offre un usage de la bêche assez proche de celui de notre incantation.⁴⁴ Après la formule «*mannam lušpur*» dont l'invocation est en partie détruite, les destinataires (fém.) des instructions doivent lever leur bêches (*marru*) en argent et leur pelles (*gidimmu*) en or afin d'ouvrir les canaux et les digues et que le

³⁹ Farber 1990: 303 relève, à la place des filles d'Anu, d'autres divinités censées venir aider l'exorciste: Enkidu, Šamaš ou encore Asalluhi. L'autre exemple paléo-assyrien qui utilise cette formule, Kt a/k 611 publié par Veenhof 1996, fait appel aux deux fois sept filles d'Ea.

⁴⁰ Lambert & Millard 1969.

⁴¹ Texte néo-assyrien CT 15, 49 iv, ll. 8–21, Lambert & Millard 1969: 62–63, Stol 2000: 114, Bottéro & Kramer 1993: 539 et Foster 1996: vol. I, 190. Noter que le CAD Š/2: 146b corrige le début de la l. 8. **tal-si-ma er-še-te mu-te-ti* ⁹⁷ à *7 ša-sú-ra-ti 7 ú-ba-na-a nita.meš* ¹⁰⁷ *ú-ba-na-a sal.meš*. La traduction de ce passage est la suivante: «Tu as appelé les sages-femmes expertes, deux fois sept Matrices, sept produisirent des hommes, sept produisirent des femmes.»

⁴² Ainsi, dans l'incantation paléo-assyrienne Kt a/k 611 (= Veenhof 1996: 430), 12–15, les filles d'Ea doivent se munir (*leqēā*) de leur jarres (*karpatīkina*) en cornaline et de leur pots (*kannīkina*) en chalcédoine.

⁴³ Cf. CAD M/1: 289a.

⁴⁴ Il s'agit du texte BAM V, Tf. 121, 508 ii 1–10. Une édition non commentée de ce passage est proposée par Farber 1990: 319–320.

malade se libère. Ainsi que le montrent les lignes suivantes, les filles des Matrices doivent faire usage de leurs outils pour ouvrir les vannes et faciliter la sortie du fœtus.

12–14. *bāb arahtim habātum hubtā*

L'expression *bāb arahtim* est attestée à plusieurs reprises dans la documentation paléo-babylonienne.⁴⁵ Le mot *bābum* peut désigner l'ouverture d'un canal ou encore l'embouchure d'une rivière. Selon les Annales de Sennachérib, l'ouverture d'un canal par l'homme se pratique à l'aide d'une bêche (*marrum*) et d'une pelle (*rapšum*) pour libérer l'eau⁴⁶ (*OIP* 2: 81, 30 Sennacherib).

Le verbe *habātum*, généralement employé dans le sens «piller, voler» signifie aussi «arracher, enlever, déblayer». L'expression *hubta habātu* peut donc se comprendre «déblayez (la terre à) déblayer». L'image véhiculée dans ces vers paraît évidente: dégager l'embouchure du canal pour en libérer les eaux correspond à l'ouverture du col de l'utérus pour laisser le passage au nourrisson. Il s'agit ici vraisemblablement de crever la poche des eaux: alors le liquide amniotique s'écoule et la phase d'expulsion du fœtus peut avoir lieu.

Selon l'imaginaire mésopotamien, la femme enceinte est comparée à une outre remplie d'eau, et l'idéogramme sumérien qui la désigne combine le signe du ventre (ŠA) avec celui de l'eau (A) ou encore de la descendance (A).⁴⁷ La femme qui se trouve en difficulté pendant le travail est décrite comme ayant l'utérus scellé.⁴⁸ Par conséquent, l'image du canal que l'on libère correspond magnifiquement à la perte des eaux suivie de la naissance; cette étape de l'accouchement doit être facilitée par l'intervention des deux fois sept filles des Matrices ou Déeses mères.

14–16. *šumma zakar etūdāni šumma sinnišat šapparāni*

Ces vers, qui envisagent le sexe de l'enfant à naître, se retrouvent dans l'incantation paléo-babylonienne *VS* 17, 34, 17–19.⁴⁹ Les mots *zakar* et *sinnišat*, à l'état absolu, présentent un suffixe *-āni*, forme adverbiale employée pour dénoter une comparaison.⁵⁰ Le nouveau né, garçon ou fille, est donc comparé à une paire sauvage attestée par ailleurs, *etūdum* et *šapparum*. À la place de la vache-*šapparum*, l'exemplaire paléo-babylonien propose le terme *napartum* toujours incompris, mais qui devrait correspondre

⁴⁵ Par exemple dans le contrat de location de bateaux *TIM* 5, 59, 14 ou encore dans la lettre *AbB* 1, 52, 13.

⁴⁶ Annales de Sennacherib *OIP* 2: 81, 30 et suivantes: «l'ouverture du canal s'est faite d'elle-même, sans l'aide de la bêche ou de la pelle... dont l'ouverture s'est faite sans le travail des mains de l'homme mais par le seul désir des dieux.»

⁴⁷ Stol 2000: 126–128.

⁴⁸ *BAM* III, Tf. 54, 248 iv 6–9, Stol 2000: 70.

⁴⁹ *VS* 17, 34, 17–19: *šumma zikar a-tu*-da-ni, šumma sinnišat napartani limqutam, qaqqaršum*. Cf. pour la collation et l'étude de ces lignes Michel & Wasserman 1997.

⁵⁰ Wasserman 2003: 133; l'auteur note que si les marqueurs de comparaison les plus fréquents en paléo-babylonien restent *kīma* et *kī*, on trouve sporadiquement dans les incantations des terminaisons en *-iš*, *-āni*, *-āniš* et *-um*.

à un bovin femelle.⁵¹ Dans d'autres incantations, le sexe du nouveau né est symbolisé par des objets qu'il regarde ou tient en main: une arme pour le garçon et un fuseau et une quenouille pour la fille.⁵²

17–18. *šumma sakpum sakip ilišu lišēlama*

Le terme *sakpum* vient de la racine *sakāpum* «rejeter». L'auteur de l'incantation envisage le cas où le bébé ne serait ni un garçon, ni une fille, ou plutôt un bébé dont le sexe importe peu. Il fait donc vraisemblablement allusion, avec ce mot, au résultat d'une fausse couche, un fœtus rejeté de l'utérus avant terme: un bébé mort-né.⁵³ L'expression *sakip ilišu*, que l'on retrouve dans les listes lexicales sous la forme LÚ.DINGIR.GUR.RA = *sā-ak-pá i-lí*,⁵⁴ doit logiquement être construite sur la même racine et signifier: «rejeté par son dieu».

La forme verbale *lišēlama/lišēlāma* pose problème dans la mesure où il ne peut s'agir que d'un optatif à la troisième personne du singulier augmenté d'un ventif/à la troisième personne du féminin pluriel, du verbe *šēlum* «affuter, aiguïser», utilisé généralement pour les dents ou les armes, ou encore du verbe *šālum* «revêtir, enduire», en parlant de plâtre ou de beurre. Aucun de ces deux verbes ne semble faire sens dans notre texte. Une autre possibilité consistant à couper le mot en deux et lire: *li-ší lá-ma*, et donc d'arrêter la phrase après l'optatif *lišši* du verbe *našūm* «porter, emporter», n'est pas meilleure.⁵⁵ La Dame des matrices (l. 23) pourrait être le sujet du verbe, car on trouve, sur des plaquettes en terre cuite, des représentations de fœtus associés à la déesse mère.

18–20. *kī šar'u kirānim limqutam qaqqaršu*

Le mot *za-ru-ú* pourrait se comprendre comme une graphie de *zar'um*, la forme paléo-assyrienne du mot *zērum* «graine, descendance, progéniture». Ce terme, écrit *za-ra-šu*, intervient dans les malédictions de l'inscription d'Erišum: «que les dieux arrachent sa semence».⁵⁶ Il pourrait également s'agir d'une forme paléo-assyrienne *šar'um* du mot

⁵¹ Pour W. von Soden, *BiOr* 35 (1978), 208 *napartum* est décrit comme «eine Frauenklasse»; Stol 2000: 64, n. 100 *na-ap-[t]a-ar-ta-ni* «cow on the loose»?

⁵² Par exemple van Dijk 1975: 61 et 65, textes UM 29-15-367, 46–47 et *VS* 17, 33, 22–24 (van Dijk 1972: 347) ou Cohen 1976: 133–140: texte 2 *AUAM* 73.3094.

⁵³ Selon Stol 2000: 28, ce terme ne figure pas parmi les mots utilisés pour désigner le produit d'une naissance prématurée: *kūbu*, *edamukku*, *kiršu* ou encore plus fréquemment *nīd libbi*, construit sur le verbe *nadūm* «jeter». Le mot *sakpum* peut alors être interprété de la même manière: «rejeté (du ventre de la mère)».

⁵⁴ Cf. la liste lexicale paléo-babylonienne Lú A 379 (= *MSL* 12: 169). La ligne suivante donne l'équivalence LÚ DINGIR.ZAG.TAG.GA = *ša* DINGIR *is-ki-pu-[š]u* «homme qu'un dieu a rejeté»; quelques lignes plus haut, l. 376 on retrouve LÚ SAG.GI.A = *sā-ak-p[u]*, entre les deux se trouvent l'homme saisi et l'homme lié.

⁵⁵ Avec un sens similaire, B. Foster me suggère de restituer le verbe ainsi: *li-šé-<bi>-lá-ma* car *wabulum* étant souvent utilisé pour apporter un enfant à ceux qui en désire, on pourrait ici comprendre au contraire qu'un enfant non destiné à vivre doit être emporté. Néanmoins, cette restitution ne me paraît pas correcte dans la mesure où non seulement elle implique une correction du texte, mais en outre, l'optatif paléo-assyrien du système III débute normalement par *lu-* (et non *li-* paléo-babylonien).

⁵⁶ Kt a/k 353, a/k 315, 25: *Aššur u Adad u Bēlum ilī za-ra-šu li-ik-sū-ma*, Grayson 1987, texte A.0.33.1.

šērum «serpent», présentant une forme curieuse d'état construit. Cette variante, attestée par une liste lexicale tardive, pourrait être d'origine ouest-sémitique.⁵⁷ Le choix de *šar'um* s'accorde assez bien avec le mot suivant, *kirānum*, forme paléo-assyrienne de *karānum* «vin, raisin, vigne». Le «serpent de la vigne» existe dans la documentation mésopotamienne. Attesté dans la liste lexicale UR₅.RA = *hubullu* XIV, l. 28: MUŠ GIŠ.GEŠTIN = *še-er ka-ra-nu*,⁵⁸ il intervient également dans le corpus des incantations. Dans ce type de textes consacrés aux serpents, le «serpent de la vigne» apparaît comme une espèce inoffensive, qui ne se bat pas avec l'exorciste.⁵⁹ L'animal appelé aujourd'hui «serpent des vignes» (*Ahaefulla nasuta*) présente une allure effrayante, vert brillant, muni d'une tête pointue avec une bouche vivement colorée; mais il ne fait pas partie des serpents venimeux. Il est mentionné dans de nombreux mythes.⁶⁰ Peut-être que le *šēr karānim* mésopotamien était quant à lui désigné ainsi par sa couleur proche de celle de la vigne?

Dans les incantations pour faciliter la naissance, l'expression «tomber sur le sol» est un synonyme du verbe «naître, venir au monde», l'image faisant référence à la position accroupie (*kamāsum*) de la femme lors de l'accouchement.⁶¹ Lorsque la Vache de Sîn met bas, le petit veau, qui sort normalement tout d'abord les pattes avant puis le museau, tombe sur le sol comme le petit d'une gazelle.⁶² Ainsi que le relève Veldhuis, la gazelle est symbole de rapidité dans les mouvements et sait également fuir le danger très vite; la comparaison invoque une délivrance rapide pour l'accouchée.⁶³ De même, le serpent est utilisé pour illustrer une naissance rapide et facile:⁶⁴ «qu'il sorte comme un serpent, qu'il glisse comme un serpenteau.» Le serpent des vignes symboliserait ici, de la même manière, un accouchement sans complication pour la mère et l'enfant.

20–23. *šiptum lā yattum šipat Nikkil[il] bēl šipātīm u bēl tīm bēlat šassurātīm li[ddi]*

Il s'agit là de la formule qui clôt traditionnellement les incantations où l'exorciste fait appel à l'intervention divine. Le dieu Nikkilil pourrait correspondre à Nin-kilin/m déjà attesté dans le corpus des incantations paléo-assyriennes.⁶⁵ Selon Krebernik, il doit être

⁵⁷ Cf. Malku V 53 *ša-ar-ú = še-[ru]* cité par le CAD S: 115b.

⁵⁸ Cf. MSL 8/2: 8.

⁵⁹ CBS 7005, 14–15: MUŠ GIŠ.GEŠTIN-na *ša it-ti wa-ši-pf-šu, im-ta-ah-šú*, cf. Finkel 1999: 224.

⁶⁰ Divers contes font également état de la présence de serpents dans les vignes, par exemple «Le conte du serpent», D. Roché, *Contes et légendes du catharisme*, Cahiers d'études cathares, (Arques, 1951), 32–34.

⁶¹ Stol 2000: 118–128. Voir le parallèle fourni par l'incantation paléo-babylonienne VS 17, 34, l. 18 *limqutam qaqqaršu*.

⁶² BAM III, Tf. 52, 248 iii 31 et Lambert 1965: 286, l. 33: «The calf dropped to the ground as (easily) as the young of a gazelle...» dupl. AMT 67, l. iii 21f.

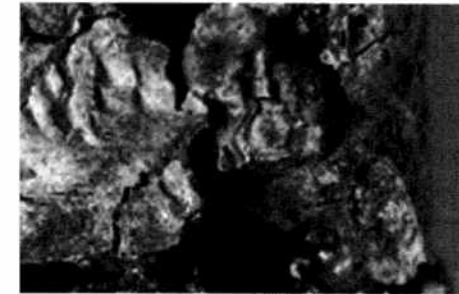
⁶³ Veldhuis 1991: texte a 31 et 32, p. 42.

⁶⁴ BAM III, Tf. 53, 248 iii 44, cf. Farber 1987: 276.

⁶⁵ Michel 1997c, l. 18: *št-pá-at Ni-ki-li-il*, et Krebernik 1984: 293 qui fait état d'une graphie ⁴*ni-ke-el-li* pour Nin-kilin. L'absence du déterminatif divin n'est pas exceptionnelle en paléo-assyrien et est attestée par ailleurs pour Nin-girima dans le même contexte, cf. JCS 9, 9, l. 34: *ni-gi-ri-ma* mentionné par Krebernik 1984: 238, n. 28. Ce même auteur, p. 260, montre qu'il faut distinguer Ningirima de Ninkilin, relié à la

distingué de la déesse Nin-girima, fréquente dans les rituels destinés à faciliter l'accouchement. D'autres auteurs pensent qu'aux époques anciennes, les deux divinités seraient confondues, mais seul Nin-kilin pourrait être tantôt dieu, tantôt déesse.⁶⁶ Le mot *tīm* est généralement l'élément final du texte d'une incantation, le plus souvent exprimé dans l'expression *tē šipti* (TU₆ ÉN).

fin des lignes 22 et 23:



La dernière ligne de cette première incantation comporterait le verbe *nadûm*, «jeter (un sort), réciter (une incantation)», à l'optatif. Cette forme verbale est déjà attestée par le texte paléo-babylonien CT 42, 32, l. 3: «Qu'Ea récite pour toi (*li-di-kum*) l'incantation de vie». La mention de la «Dame des matrices» rappelle l'aide demandée aux filles des Matrices mentionnées l. 9; selon la légende d'Atra-hasīs, il pourrait s'agir de Nintu, la déesse-mère, qui crée l'homme à l'aide des deux fois sept Matrices (ci-dessus note 41).

* *
*

24–25. *erqum eriq eriqtum erqat*

La deuxième incantation, nettement plus brève que la première, commence à la ligne 24. Ses deux premiers vers sont tout à fait parallèles, dans leur structure, à l'introduction de la première incantation, avec variations et jeux de mots sur la même racine, au masculin, puis au féminin. Tout comme aux lignes 1 et 2, on distingue un substantif au nominatif, peut-être suivi de son état absolu.

Le mot *erqum*, transcrit *e-er-qú-um*, serait une forme de l'adjectif *warqum* «jaune, vert», attesté sous une graphie proche dans un texte paléo-assyrien.⁶⁷ Le mot *eriq* pourrait correspondre à l'état absolu de cet adjectif. La seconde ligne, transposition de la précédente au féminin, pose toutefois problème. En effet, le féminin de (*w*)*a/erqum* n'est pas *eriqtum* mais (*w*)*a/eruqum*. Étant donné que l'on retrouve ce mot à la ligne 27, il faut

mangouste, précisant pour cette dernière divinité qu'elle ne joue aucun rôle dans les incantations (p. 262), ce qui est désormais à corriger. La déesse Nin-girima ne peut figurer dans le texte paléo-assyrien, le dernier signe visible de la ligne 21 commençant par un oblique.

⁶⁶ W. Heimpel, RIA 9 (2000), p. 424 ou encore J. Black & A. Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, (Londres, 1992), p. 132.

⁶⁷ Cf. ICK 1, 92, 4–5: 7 TÚG *lu-bu-ší, er-qú-tim*. Par contre, l'allongement de la première voyelle fait davantage penser à une forme paléo-babylonienne.

sans doute y voir une variante paléo-assyrienne de la forme féminine de l'adjectif. La forme *e-er-qá-at* correspond à l'état absolu du féminin de (*w*)*a/erqum*.

Ces différentes variations sur la racine correspondant aux couleurs jaune et verte pourraient faire penser à une incantation contre une affection hépatique, avec éventuellement sécrétion de bile. Un exemplaire néo-assyrien provenant de la bibliothèque d'Aššurbanipal comporte de nombreuses ressemblances avec le texte Kt 90/k 178 et peut être considéré comme une transcription tardive de la même incantation, pour laquelle, il n'existe, à notre connaissance, pas d'autre version:⁶⁸

La chèvre est verte, verte est sa progéniture, vert est son berger, vert est son pâtre. Elle mange de l'herbe verte dans un coin de verdure, elle boit l'eau verte d'un canal vert. Il lui jeta un bâton, (mais) elle ne s'est pas retournée; il lui jeta une motte de terre (mais) elle ne redressa pas la tête; il lui jeta une botte de thym et du sel: la bile commença à disparaître comme le brouillard. L'incantation n'est pas mienne, c'est l'incantation d'Ea et Asalluhi, l'incantation de Damu et Gula. Formule d'incantation.

Cette dernière incantation s'insère parmi d'autres recettes et incantations contre les maladies internes touchant au foie.⁶⁹ L'environnement vert dans lequel évolue et pâit la chèvre ferait penser à la couleur de la bile;⁷⁰ l'animal personnifiant la maladie a un comportement apathique et le pâtre, en lui jetant divers objets, n'arrive pas à attirer son attention ni à la faire réagir. En revanche, l'administration de remèdes tels le thym et le sel permet d'éliminer la bile.

Toutefois, aucun mot ne faisant allusion à la bile dans la version paléo-assyrienne, on ne peut pas exclure qu'il puisse s'agir d'une incantation contre une véritable chèvre.⁷¹

26–28. *iššilli miṣratim eriqtim ezzum barum(a)tum tartê*

Le mot *miṣirtum* désigne, selon le CAD,⁷² un type de verger ou de champ caractérisé par son système d'irrigation, plus fréquemment, ce mot renvoie au canal d'irrigation lui-même.

⁶⁸ BAM VI, Tf. 132, 578 ii 45-49: ⁴⁵ÉN ÛZ *ar-qá-at a-ruq* TUR-ša *a-ruq* ^{LÜ}SIPA-ša *a-ruq na-qid-sa* ⁴⁶ina *e-ki* SIG₇ ^Umes SIG₇ ^{mes} *ik-kal ina a-tap-pi a-ruq-ti* A^{mes} SIG₇ ^{mes} *i-šat-ti* ⁴⁷*i-suk-ši* ^{GIS}PA *ul ú-ter-ra pa-ni-ša : i-suk-ši kir-ba-nam ul ú-šaq-qa-a re-ši-ša* ⁴⁸*i-suk-ši bíl-li* ^UHAR.HAR *u MUN : mar-tu* GIN₇ *im-ba-ri ana ša-ha-hi it-bi*, ÉN *ul ia-ut-tu* ÉN ⁴É-[*a u* ⁴ASAL].^ULÚ.HI ÉN ⁴da'-mu *u* ⁴gu-la TU₆.ÉN. Ce texte est édité par Böck 1999: 421-423, Collins 1999: 231-232 et traduit par Foster 1996: 831; Ritter 1965: 312 en cite quelques extraits et indique que, selon la l. 59, les incantations recensées dans ce texte sont destinées à combattre la bile. La ligne 48' a été comprise de manière différente selon les auteurs: hormis Collins qui corrige l'akkadien du texte, on relève: Böck «Da schickte sich die Galle an, sich wie ein Nebelschwaden aufzulösen» et Foster «Bile beset the wasted man like a fog».

⁶⁹ Pour une interprétation de ce texte, cf. Böck 1999: 420-421.

⁷⁰ Notons toutefois que selon TDP, p. 64, l. 49-52, la bile peut être noire, rouge, verte ou blanche.

⁷¹ Comme parallèle éventuel, N. Wasserman me signale qu'il existe une incantation paléo-babylonienne contre le bêlement d'une chèvre malade, cf. Lambert 1991: 415.

⁷² CAD M/2: 144-145.

Le terme *i-ší-li* correspond à une contraction de la préposition *ina* avec *šillum*. Le mot *šillum* est bien connu en akkadien pour désigner «l'ombre, la protection», d'où le sens: «à l'ombre des vergers». Dans la mesure où *eriqtim* est un féminin singulier, le substantif auquel il s'accorde, *miṣratim*, est nécessairement un féminin singulier, variante non encore attestée de *miṣirtum*.

Le sujet de cette phrase est la chèvre, *ezzum* (*enzum*), écrit avec une graphie défective *e-zu-um*. L'adjectif *barrumum* (*burrumum* en babylonien) est généralement utilisé en paléo-assyrien pour qualifier le coloris des étoffes.⁷³ Lorsqu'il est employé pour les animaux, il signifie «tacheté, tigré»; le féminin donné par le texte, *ba-ru-ma-tum*, est fautif, on attendrait *barrumtum*, au singulier; ici, il s'agit du féminin pluriel, *barrumātum*. Contrairement à la version néo-assyrienne, la chèvre présente ici un pelage tacheté; peut-être sert-elle seulement de véhicule pour la maladie qui serait alors désignée par le mot *er(i)qum*?

La forme verbale *tartê* relate l'action exécutée par la chèvre, elle correspond à une troisième personne du féminin singulier du parfait du verbe *re'ûm* «pâitre», ou encore à un accompli du même verbe au sous-système 3.⁷⁴ Selon l'incantation parallèle BAM 578 ii 45-49, on pourrait traduire cette phrase ainsi: «la chèvre tachetée vient pâitre sur la rive verte ombragée du canal».

29–30. *addišim kakkâm lâ abārašši*

Les trois phrases suivantes débutent avec une forme verbale identique, donnant un rythme au poème. Cette forme, *a-dí-ší-im*, conjuguée à l'accompli de la première personne du singulier, peut être interprétée de différentes façons. Soit il s'agit du verbe *nadānum* «donner» avec assimilation des deux *n* de la racine, *addišim* «je lui ai donné», soit encore, il est question du verbe *nadûm* «déposer, jeter» ou encore «jeter un sort», dont le *n* initial a été assimilé à la seconde radicale, *addišim* «je lui ai jeté (un sort)». Selon la version néo-assyrienne de cette incantation, l'exorciste jette un bâton, puis une motte de terre vers la chèvre.

Le terme *kà-kà-a-am*, avec allongement de la voyelle finale, fait penser à l'akkadien *kakkûm* «lentilles»,⁷⁵ mais il peut également correspondre au mot *kakkum* «bâton, arme», par ailleurs attesté par la documentation paléo-assyrienne.⁷⁶ Le verbe *ba'ārum*, utilisé dans le sens «attraper un animal», s'applique généralement aux animaux sauvages, pour signifier «chasser», plutôt qu'aux animaux domestiques. La chèvre ne répondant plus à son pâtre présenterait un comportement anormal proche de celui d'un animal sauvage.

⁷³ TC 3, 69, 21: TÚG *ba-ru-ma-am*.

⁷⁴ Le verbe *re'ûm* est conjugué sur le même modèle que *le'ûm* en paléo-assyrien, cf. *al-té-e* dans ICK 1, 183, 22, et CCT 6, 28c, 18: *i-re-e-ú*. Il peut également s'agir de l'accompli du verbe *radā'um*, *tardê* «elle a suivi (la rive)».

⁷⁵ Stol 1985: 130 étudie les différents sortes de pois et signale que l'identification de *kakkû* avec les lentilles, bien qu'elle soit plausible, n'a jamais été prouvée.

⁷⁶ ATHE 27, 11; TC 3, 25, 18 et TTC 5, 11: *kà-ki a-lá-qé-(a)-ma* «je prendrai mon arme» ou encore TC 3, 93, 5-6 (Michel 2001: no. 253): *kà-ki ša A-šûr, ù A-šu-ri-tim im-hu-šú-/kà* «les armes d'Aššur et Aššuritum t'ont frappé». Il existe un «armurier-en-chef» *rabi kakkê* dans BIN 4, 163, 4 ou TC 3, 158, 9.

Cette phrase pourrait être traduite de deux manières distinctes, selon que l'auteur essaye de capturer l'animal par la ruse ou par la force: «je lui ai proposé des lentilles, mais je ne l'ai pas capturée» ou encore «je lui ai jeté une arme/j'ai donné de l'arme contre elle, mais je ne l'ai pas capturée»; cette dernière interprétation emploie l'expression *kakkam nadānum* déjà connue par la satire paléo-assyrienne sur les exploits de Sargon d'Agadé:⁷⁷ «en un jour j'ai donné de l'arme contre 70 villes». Le texte a fait l'objet d'une nouvelle lecture par Foster qui y a détecté de nombreux jeux de mots et propose de voir dans le mot *GA-GA-am* une «arme» ou encore, dans une lecture du texte à plusieurs degrés, un «cloître» ou la marque-*kakkum* recherchée en divination.⁷⁸ Ici, l'auteur de l'incantation utilise sans doute une méthode agressive, mais elle ne fonctionne pas.

30–32. *addišim šibirram lā aššabtašši*

Tout comme dans l'incantation de la bibliothèque d'Aššurbanipal, l'auteur, qui pourrait être en l'occurrence le berger, cherche cette fois-ci à attirer l'attention de la chèvre à l'aide de son bâton, comme le ferait n'importe quel berger avec ses bêtes. Le mot *šibirrum* correspond entre autres au «bâton de berger». Selon le *CAD*, les bergers utilisent le bâton *šibirrum* comme une arme, les rois, en tant que bons pasteurs, et les dieux en possèdent aussi.⁷⁹

32–34. *addišim bappiram hašūam u ṭabtam ina šuršiša šubalkutum ušbalkissi*

Le *bappirum* intervient dans la fabrication de la bière: constitué de différentes espèces d'orge non germé et concassé, il est ajouté à la macération du malt avant fermentation de l'ensemble à l'aide de la levure.⁸⁰ Le mot *hašūm*, également attesté sous la forme *ašū*, correspondrait au thym; cette plante est également employée, sous l'idéogramme ⁴har.har, dans l'incantation néo-assyrienne contre la bile (l. 48'). Outre son usage en cuisine comme herbe aromatique, le thym est réputé pour ses valeurs thérapeutiques, notamment pour activer ou faciliter les fonctions digestives, et plus particulièrement le travail du foie et de la vésicule biliaire. Thym et sel apparaissent conjointement en pharmacopée, et le pain de bière figure aussi parmi les ingrédients employés dans la fabrication de remèdes. La version néo-assyrienne de cette incantation ne mentionne que le thym et le sel, et on peut se demander si le mot *billu* (l. 48'), n'est pas une altération du mot *billatu* «pâte à bière», fréquemment utilisé par les exorcistes.

Le mot *šuršum* «fondement, racine», renvoie sans doute à la position ferme et entêtée de l'animal qui n'obéit pas, bien que, selon le dictionnaire, ce mot concerne plutôt les racines végétales ou encore les fondations de bâtiments et la base d'une montagne.⁸¹

⁷⁷ Kt j/k 97, 8-9: *i-na u₄-mi-im : iš-té-en₆, a-na 70 a-lá-ni : kà-kà-am : a-dt-in*. Ce texte est publié par Günbatti 1998 et ré-édité par Van De Mieroop 2000.

⁷⁸ Foster 2002.

⁷⁹ *CAD* Š/2: 378b. K. R. Veenhof propose de corriger le r[a] de *šibirram* en r[a] afin de retrouver le mot *šibittam* qui correspond à l'aneth.

⁸⁰ Michel 1997a: 103-104.

⁸¹ *CAD* Š/3: 363.

L'incantation se termine curieusement par deux formes conjuguées du verbe *nabalkutum* «bouleverser, déplacer» au système III. Les signes de la dernière ligne du côté gauche de la tablette sont très petits et débordent légèrement sur la tranche inférieure de la face. La première forme verbale, *šubalkutum*, tient lieu d'infinitif emphatique pour la seconde forme verbale, conjuguée à la première personne du singulier de l'accompli, *ušbalkit*.⁸² Le sujet de cette seconde forme verbale serait alors le même que celui des verbes des lignes 29, 30 et 32, à savoir le récitant. L'animal présentait jusqu'alors un comportement anormal, n'obéissant pas à l'agression ni au bâton de son berger; le remède magique (jeter un sort) dont on précise la nature la guérit de ses maux non mentionnés.

Commentaire

Les deux incantations proposées par cette tablette n'ont vraisemblablement pas de lien entre elles; en revanche toutes deux ont des parallèles dans la littérature incantatoire mésopotamienne. La seconde, relativement courte, paraît incomplète dans la mesure où non seulement le mal à traiter ne serait pas mentionné, mais en outre elle est dépourvue des formules classiques de cette catégorie de textes. Le seul parallèle connu lui est postérieur de plus d'un millénaire et de ce fait, le vocabulaire employé dans les deux versions varie considérablement.

La première incantation reprend en partie le motif de la vache de Sîn mettant au monde un petit. Cette incantation appartient au groupe de rituels catalogués dans le *Manuel de l'exorciste* sous la phrase:⁸³ «(Pour) la femme enceinte liée, (pour) la femme qui est en travail difficile, (contre) la démons Lamaštum, (pour) calmer le bébé». La majorité des incantations correspondant à cette catégorie qui ont été publiées possèdent un titre en rapport avec le sujet: «Incantation pour une femme qui est en travail difficile», «Incantation pour lier la source/la femme» ou encore «Incantation pour une femme qui souffre de saignements». Un grand nombre d'entre elles, en sumérien, sont d'interprétation difficile. Celle publiée ici n'a pas de formule d'introduction. Ces différentes incantations proposent plusieurs thèmes, construits par analogie avec l'état de la femme enceinte, le travail effectué lors de la naissance, l'enfant dans son liquide amniotique ou encore la délivrance: la vache qui vêle, le voyage d'un navire chargé comme image de la femme en travail, l'enfant navigant sur les mers déchaînées, l'aide divine par le biais d'envoyés chargés des instruments ou de l'eau nécessaire au bon déroulement de l'accouchement.⁸⁴

⁸² Le pronom personnel enclitique *ši* de la seconde forme verbale renvoie à la chèvre, et peut-être à travers elle, à la maladie.

⁸³ Bottéro 1985: 75, l. 15a-d. Selon Stol 2000: 59, la ligne 15a fait sans doute allusion à la lutte contre l'hémorragie.

⁸⁴ Van Dijk 1972: 340-341.

Bien que cette incantation n'ait pas inclus l'image du navire et du voyage de l'enfant à travers la tempête,⁸⁵ et que les envoyées divines ne soient pas porteuses de cruches d'eau, ce liquide est néanmoins omniprésent par la comparaison entre la parturition de l'animal, l'accouchement de la femme et l'ouverture d'un canal dont on libère les eaux. Ce canal pourrait être désigné par le mot *arahtum* qui, dans la littérature mésopotamienne, correspond généralement à un toponyme. À l'époque néo-babylonienne, Arahtum représente un canal majeur du nord de la Babylonie, tandis que dans les sources paléo-babyloniennes, ce mot renvoie à un bras ou tronçon de l'Euphrate: Babylone s'y trouverait.⁸⁶ Selon une étude récente, au début de la première dynastie de Babylone, l'Arahtum débute dans la branche de l'Euphrate qui coule vers Kiš, abreuve la capitale et Dilbat.⁸⁷ Sous Samsu-iluna et Abi-ešuh, les appellations des cours d'eau ont changées et l'Arahtum se prolonge au nord du point de départ de l'ancien Arahtum.

La mention d'un canal-*arahtum* dans une incantation paléo-assyrienne reste hypothétique; elle implique une origine sud-mésopotamienne pour le texte.⁸⁸ L'Assyrien qui a rédigé ce texte, découvert en Anatolie centrale, disposait vraisemblablement d'un original akkadien de la seconde moitié du III^e millénaire et s'est contenté de le recopier tout en le traduisant dans son propre dialecte: il a utilisé le syllabaire ainsi que les normes graphiques et grammaticales paléo-assyriennes. La copie n'est pour autant pas totalement fidèle, certains passages témoignant d'une adaptation libre des motifs traditionnels. Cette transposition lui a sans doute demandé un certain effort de concentration, et par voie de conséquence il a omis de respecter les césures des lignes. En effet, dans les incantations babyloniennes contemporaines, le scribe s'applique d'ordinaire à faire correspondre les phrases avec les lignes, chaque phrase étant contenue dans une ou deux lignes complètes. Or, dans le texte Kt 90/k 178, comme dans presque toutes les incantations paléo-assyriennes, les phrases enjambent constamment les lignes, excepté les deux formules magiques introductives des lignes 1-2 et 24-25. Dans ces dernières, le scribe a vraisemblablement copié le texte mot à mot, ce qui expliquerait les formes plutôt babyloniennes des mots *e-er-qué-um* ou *e-er-qa-at*.

Certains exorcistes mésopotamiens ont reçu une formation scribale, en témoigne le grand nombre d'incantations retrouvées: ils ont mis par écrit les incantations qu'ils connaissaient ou en ont composé de nouvelles. Mais elles peuvent également avoir été écrites ou recopiées par d'autres, dans le cadre de l'éducation scribale, en tant que textes appréciés pour leur valeur littéraire.⁸⁹ Qu'en est-il de leur présence dans les archives privées des marchands assyriens?

⁸⁵ Comme par exemple van Dijk 1973: 502-507; Cohen 1976: 133-140: texte 2; Finkel 1980: 37-52 (*YOS* 11, 40). Certains de ces textes s'attardent sur la période précédant les contractions.

⁸⁶ *RGTC* 3: 274-275.

⁸⁷ Gasche *et al.* 2002: 538-539.

⁸⁸ Wasserman 2003: 2, n. 6 suppose que les Assyriens de Kaniš utilisent les sources babyloniennes, cinq des neuf incantations paléo-assyriennes recensées ayant des parallèles dans la littérature du sud mésopotamien. Il relève aussi la mauvaise distribution des phrases par rapport aux lignes dans les textes paléo-assyriens.

⁸⁹ Wasserman 2003: 181-183.

Ce texte vient compléter le maigre corpus de documents non commerciaux retrouvés à Kaniš. Parmi ceux-ci on recense quelques textes littéraires ou scolaires:⁹⁰ une parodie de la légende de Sargon d'Akkad, sept tablettes contenant neuf incantations et une dizaine de tablettes scolaires proposant quelques calculs, mais aussi des vocabulaires ou des listes métrologiques. Ce corpus reste extrêmement limité comparé aux quelques 22 300 tablettes découvertes à ce jour sur le site de l'ancienne Kaniš, mais il s'étoffe peu à peu au fur et à mesure du déchiffrement des tablettes conservées au Musée des Civilisations Anatoliennes d'Ankara. À côté de ce groupe de documents, on recense également onze textes scolaires paléo-assyriens provenant d'Aššur; sur un total inférieur à une trentaine de tablettes, le rapport est, cette fois, très important. Ces proportions dépendent toutefois certainement du hasard des découvertes; l'apprentissage de l'écriture eut lieu dans un premier temps à Aššur et, dans un second temps, à Kaniš, alors que les marchands installés sur place y fondaient leur foyer.⁹¹

Excepté un petit lot découvert en 1984, les textes scolaires de Kaniš sont éparpillés dans différentes archives et ne forment pas de groupe cohérent. Les sept incantations, de même, proviennent de cinq archives différentes; elles ont vraisemblablement été conservées ou même commandées par les marchands pour un usage pratique. La correspondance paléo-assyrienne fait parfois allusion à des malades et à l'intervention de spécialistes pour les guérir; ceux-ci devaient disposer, comme partout ailleurs, d'incantations à réciter ou accrocher au chevet du malade. Les femmes enceintes, de même, devaient rechercher tout objet magique destiné à faciliter leur accouchement.

Bibliographie

- Bachorova, M. 2001: «Successful Birth, Unsuccessful Marriage: Aeschylus' *Suppliants* and Mesopotamian Birth Incantations», *NIN. Journal of Gender Studies in Antiquity* 2, 49-90.
- Böck, B. 1999: «Babylonische Divination und Magie als Ausdruck der Denkstrukturen des altmesopotamischen Menschen», dans J. Renger (éd.), *Babylon: Focus Mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne*, 2. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft 24.-26. März 1998 in Berlin, Saarbrücken, 409-425.
- Bottéro, J. 1985: *Mythes et rites de Babylone*, Paris.
- Bottéro, J. & Kramer, S.N. 1993: *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris (1989, réimp. 1993).
- Civil, M. 1974: «Medical Commentaries from Nippur», *JNES* 33, 329-338.
- Cohen, M.E. 1976: «Literary Texts from the Andrews University Archaeological Museum», *RA* 70, 129-144.

⁹⁰ Michel 2003: 135-141. Pour le texte relatif à Sargon, il faut ajouter Foster 2002.

⁹¹ Michel 1998: 253.

- Collins, T.J. 1999: *Natural Illness in Babylonian Medical Incantations*, Unpublished Diss. University of Chicago, University Microfilms International (99-34038), Ann Arbor.
- Cunningham, G. 1997: «*Deliver me from Evil*» *Mesopotamian Incantations 2500-1500 BC*, *Studia Pohl*: SM 17, Rome.
- Dijk, J. van 1972: «Une variante du thème de l'Esclave de la Lune», *OrNS* 41, 339-350.
- 1973: «Une incantation accompagnant la naissance de l'homme», *OrNS* 42, 502-507.
- 1975: «Incantations accompagnant la naissance de l'homme», *OrNS* 44, 52-79.
- Farber, W. 1981: «Zur älteren akkadischen Beschwörungsliteratur», *ZA* 71, 51-72.
- 1984: «Early Akkadian Incantations: Addenda et Subtrahenda», *JNES* 43, 69-71.
- 1987: «'Die Kuh des Sin': Ritual für schwierige Geburt», *TUAT* II/2, 274-277.
- 1990: «*Mannam lušpur ana Enkidu*: Some New Thoughts about an Old Motif», *JNES* 49, 299-321.
- 1996: «*qanu'ummi qanu'um*», *NABU* 1996/80.
- 1997: «*ištu api ilâmma ezēzu ezzet* Ein bedeutsames neues Lamaštu-Amulett», dans B. Pongratz-Leisten, H. Kühne & P. Xella (éd.), *Ana šadī Labnāni lū allik: Beiträge zu altorientalischen und mittelmeerischen Kulturen; Festschrift für Wolfgang Röllig*, *AOAT* 247, Neukirchen-Vluyn, 115-128.
- Finkel, I.L. 1980: «The Crescent Fertile», *Afo* 27, 37-52.
- Ford, J.N. 1999: «The Old Assyrian Incantation against Lamaštum Kt 94/k, 821, lines 11-13a», *NABU* 1999/56.
- Foster B.R. 1996: *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, Bethesda (2nd éd. 1996).
- 2002: «The Sargon Parody», *NABU* 2002/82.
- Gasche, H., Tanret, M., Cole, S.T. & Verhoeven, K. 2002: «Fleuves du temps et de la vie. Permanence et instabilité du réseau fluvial babylonien entre 2500 et 1500 avant notre ère», dans *Politiques et contrôle de l'eau dans le Moyen-Orient ancien, Annales Histoire, Sciences sociales* 57/3, 531-544.
- Goetze, A. 1955: «An Incantation against Diseases», *JCS* 9, 8-18.
- Grayson, K. 1987: *Assyrian rulers of the Third and Second Millennia BC*, Toronto.
- Günbatti, C. 1998: «Kültepe'den Akadlı Sargon'a Ait Bir Tablet», *Archivum Anatolicum* 3, 131-155.
- Hecker, K. 1996: «Schultexte aus Kültepe: ein Nachtrag», *NABU* 1996/30.
- 1998: «Über den Euphrat... Ortsbezogene Restriktionen in aA Kaufurkunden», *Archivum Anatolicum* 3, 157-172.
- Hirsch, H. 1972: *Untersuchungen zur altassyrischen Religion*, *Afo* 13/14 (2nd éd., 1972).
- Krebernik, M. 1984: *Die Beschwörungen aus Fara und Ebla*, Texte und Studien zur Orientalistik, Bd. 2, Hildesheim.
- Lambert, W.G. 1965: «A Middle Assyrian Tablet of Incantations», *AS* 16, 283-288.
- 1969: «A Middle Assyrian Medical Text», *Iraq* 31, 28-39.

- 1991: «Another Trick of Enki?», dans D. Charpin & F. Joannès (éd.), *Marchands, diplomates et empereurs. Etudes sur la civilisation mésopotamienne offertes à P. Garelli*, Paris, 415-419.
- Lambert, W.G. & Millard, A.R. 1969: *Atra-hasīs. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford.
- Landsberger, B. 1967: «Über Farben im sumerisch-akkadischen», *JCS* 21, 139-173.
- Landsberger, B. & Balkan, K. 1950: «Die Inschrift des assyrischen Königs Irišum», *Belleten* 14, 219-268.
- Landsberger, B. & Jacobsen, Th. 1955: «An Old Babylonian Charm against Merhu», *JNES* 14, 14-21.
- Larsen, M.T. 1971: «Slander», *OrNS* 40, 317-324.
- 1982: «Your Money or your Life! A Portrait of an Assyrian Businessman», *Societies and Languages of the Ancient Near East; Studies in Honour of I. M. Diakonoff*, Warminster, 214-245.
- 2001: «Affect and Emotion», dans W.H. van Soldt *et al.* (éd.), *Veenhof Anniversary Volume*, Leiden, 275-286.
- Lion, B. 1998: «Les noms de bovins à l'époque paléo-babylonienne», *Sources Travaux Historiques* 45-46, 11-20.
- Michel, C. 1997a: «A table avec les marchands paléo-assyriens», dans H. Waetzoldt & H. Hauptmann (éd.), *Assyrien im Wandel der Zeiten*, *CRRAI* 39, Heidelberg, 95-113.
- 1997b: «Les enfants des marchands paléo-assyriens», dans B. Lion, C. Michel & P. Villard (éd.), *Enfance et éducation au Proche-Orient ancien, Ktēma* 22, 91-108.
- 1997c: «Une incantation paléo-assyrienne contre Lamaštum», *OrNS* 66, 58-64.
- 1998: «Les marchands et les nombres: l'exemple des Assyriens à Kaniš», dans J. Prosecky (éd.), *Intellectual Life of the Ancient Near East*, *CRRAI* 43, Prague, 249-267.
- 2001: *Correspondance des marchands de Kaniš au début du II^e millénaire av. J.-C.*, Paris.
- 2003: *Old Assyrian Bibliography of Cuneiform Texts, Bullae, Seals and the Results of the Excavations at Aššur, Kültepe/Kaniš, Acemhöyük, Alişar and Boğazköy*, Leiden.
- Michel, C. & Garelli, P. 1997: *Tablettes paléo-assyriennes de Kültepe*, vol. 1 (Kt 90/k), Istanbul.
- Michel, C. & Wasserman, N. 1997: «Du nouveau sur *šumma zikar a-li-da-ni šumma sinniṣat na-ap-TA-ar-ta-ni*», *NABU* 1997/64.
- Moren, S.M. 1980: «*Šumma izbu XIX*: New light on the animal omens», *Afo* 27, 53-70.
- Reiner, E. 2001: «Who is Afraid of Old Assyrian?», dans W.H. van Soldt *et al.* (éd.), *Veenhof Anniversary Volume*, Leiden, 389-394.
- Ritter, E.K. 1965: «Magical-Expert (= *āšipu*) and Pysician (= *asû*). Notes on Two Complementary Professions in Babylonian Medecine», *AS* 16, 299-321.
- Röllig, W. 1985: «Der Mondgott und die Kuh. Ein Lehrstück zur Problematik der Textüberlieferung im Alten Orient», *OrNS* 54, 260-273.
- Stol, M. 1980: «Kanal(isation) A. Philologisch», *RIA* 5, 355-365.

- 1985: «Beans, Peas, Lentils and Vetches in Akkadian Texts», *BSA* 2, 127-139.
- 2000: *Birth in Babylonia and the Bible, its Mediterranean Setting*, Groningen.
- Van De Mieroop, M. 2000: «Sargon of Agade and his Successors in Anatolia», *SMEA* 42, 133-159.
- Veenhof, K.R. 1996: «An Old Assyrian Incantation Against a Black Dog», *WZKM* 86, 425-433.
- Veldhuis, N. 1989: «The New Assyrian Compendium for a Woman in Childbirth», *ASJ* 11, 239-260.
- 1991: *A Cow of Šîn*, Styx, Groningen.
- Von Soden, W. 1956: «Eine altassyrische Beschwörung gegen die Dämonin Lamaštum», *OrNS* 25, 141-148.
- 1961: Recension de H. H. Figulla, *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum*, Part XLII, Londres, 1959, *BiOr* 18, 71-73.
- Wasserman, N. 2003: *Style and Form in Old-Babylonian Literary Texts*, Leiden/Boston.
- Whiting, R.M. 1985: «An Old Babylonian Incantation from Tell Asmar», *ZA* 75, 179-187.
- Wiggermann, F.A.M. 1983: «Enige Lamaštu-bezweringen uit Oud-Babylonische en Nieuw-Assyrische tijd», dans K.R. Veenhof (éd.), *Schrijvend verleden*, Leiden, 297-300.
- Wilcke, C. 1985: «Liebesbeschwörungen aus Isin», *ZA* 75, 188-209.

DIE SÄULE IN ASSYRIEN

Peter A. Miglus

Die assyrischen Kaufleute, die ihren täglichen Geschäften in den kleinasiatischen Handelsniederlassungen nachgingen, waren dort mit einer für sie fremden Architektur konfrontiert: Angesichts der lokalen Residenzen konnten sie gelegentlich zu Fassaden hinaufblicken, deren Verschiedenheit von den geschlossenen Fronten der mesopotamischen Architektur ins Auge fallen musste – wie zum Beispiel die Pfostenreihen an den Außenfronten des Palastes in Acemhüyük.¹ Aber auch in ihren eigenen, nach der einheimischen Bautradition errichteten Häusern, fanden sich gelegentlich hölzerne Stützen, die Dachkonstruktionen der manchmal teilweise überdachten Höfe trugen.² Dauerhaft beeinflussen ließen sich die Assyrer davon allerdings nicht, und in dem damaligen Stadtbild von Assur sucht man vergeblich nach „Architekturimporten“ mit Pfeilern oder Säulen.

Anfänge der Pfeilerarchitektur in Kleinasien sind wohl in den neolithischen und chalkolithischen Pfostenbauten zu suchen. Ihre weitere Entwicklung in der Bronzezeit vollzog sich in einer engen Verbindung mit der vom Holzbalkenskelett und Steinsockel getragenen Mauerkonstruktion.³ Sie gipfelte in der Entstehung der monumentalen Architektur des hethitischen Großreichs mit ihren Pfeilerhallen und -toren. Pfeiler und Säulen – wenn auch anders verwendet – prägten damals auch die öffentlichen Bauwerke der minoisch-mykenischen Welt⁴ und des bronzezeitlichen Syriens.⁵ In Syrien brachte diese Entwicklung einen Pfeilerhof und einen Pfeilersaal als eigene Formen hervor, die sich beispielhaft an den Palastanlagen in Ebla, Qatna, Ugarit und Alalāḫ beobachten lassen. Im Palast der Schicht IV von Alalāḫ ist schließlich ein Prototyp der spät-hethitischen und aramäischen *ḫilāni*-Bauten zu vermuten,⁶ deren charakteristisches Merkmal eine auf Pfeilern oder Säulen gestützte Eingangshalle war.

Im benachbarten Mesopotamien findet man Säulen und Pfeiler seit der Uruk-Zeit.⁷ Dort erscheinen sie an verschiedenen Orten, um jedoch bald wieder zu verschwinden. Nie nahmen sie einen festen Platz in der mesopotamischen Architektur ein und waren an keinen bestimmten Bautyp oder einen funktional fest definierten Gebäudeteil gebunden.

¹ Özgüç 1977; dies. 1979.

² Özgüç 1953: Taf. 19. 20; Özgüç 1959: Pläne 3, 5; Heinrich 1973: 90.

³ Beispiele bei Naumann 1971: 86ff., 115ff., 131ff.

⁴ Küpper 1996: 79f., 94ff.

⁵ Naumann 1971: 405ff.

⁶ Frankfort 1952: 127ff.

⁷ Collon 1969: 1ff., liefert einen Überblick über die Verwendung von Pfeilern und Säulen im alten Mesopotamien.