

2411-2645-10

Université de Montréal

Le fatalisme dans la littérature mésopotamienne

par

Jean-René Pelletier

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade
Maître ès arts (M.A.) Théologie - Études bibliques

Juin 1998

© Jean-René Pelletier, 1998



3 HIL 242.10

BL
25
U54
1998
V.022

Université de Montréal

Le titulaire dans la discipline mentionnée

par

Jean-François Poirier

Membre nommé à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade
Maîtrise en arts (M.A.) Théologie - Études linguistiques

Juin 1998

© Jean-François Poirier, 1998



Université de Montréal

Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Le fatalisme dans la littérature mésopotamienne

Présenté par :

Jean-René Pelletier

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Robert David
Al denia da Silva
Jean Duhaime

Mémoire accepté le : 98.09.02

Sommaire

Sujet précis de la recherche

Dans notre recherche, nous abordons la question du fatalisme dans la littérature mésopotamienne. Nous examinerons comment cette notion se déploie dans les différents genres littéraires suméro-akkadiens tels les mythes, les prières et les conjurations.

Le but de l'étude

Dans les mythes et épopées mésopotamiens, l'avenir annoncé au héros par les dieux ne peut pas être détourné malgré tous ses efforts faits dans ce sens. Par contre, les prières, les conjurations et les exorcismes laissent entendre que le futur n'est pas un avenir absolu, mais conditionnel. Nous posons alors la question suivante : De quel avenir s'agit-il? D'un avenir inéluctable ou non? Notre recherche essaiera de déterminer la raison ou les raisons de cette double conception du destin. L'hypothèse est que les mythes portent une conception du fatalisme différente de celle qui transparait dans les prières et les exorcismes. L'objectif est donc de vérifier cela. Cette comparaison nous permettra d'examiner la conception suméro-akkadienne de l'avenir, de la fatalité et du destin.

Démarche de l'étude

Nous examinerons le fatalisme dans la littérature mésopotamienne en procédant en quatre points. Nous ferons d'abord l'étude du vocabulaire suméro-akkadien concernant le fatalisme et le destin. Ensuite, nous définirons les genres littéraires des textes mésopotamiens que nous utiliserons au cours de notre recherche. Nous examinerons les genres littéraires des mythes et celui des prières conjuratoires. Nous ferons par la suite l'examen d'un mythe qui

constitue un bon exemple de la fatalité présente dans les mythes. Nous ferons, en dernier lieu, l'étude du fatalisme et du destin dans un deuxième corpus littéraire composé de prières, conjurations et exorcismes. Nous examinerons la conception du fatalisme sous-jacente à ces textes.

Les résultats et les conclusions générales

Ce cheminement en quatre étapes nous permet de cerner la conception du fatalisme qui transparaît à travers les mythes et les prières. Nous remarquons que dans les mythes le destin est beaucoup plus irrévocable que dans les prières. Les personnages dans les mythes sont soumis aux destinées qui leur sont imposées par les dieux et malgré tous les efforts pour tenter de se soustraire à la force du destin, ils ne peuvent y échapper. Par contre, nous avons remarqué que dans les prières, les prières conjuratoires surtout, il est possible d'échapper à son destin et même d'annuler le sort prédit par de mauvais présages.

Les résultats de recherche sont donc les suivants : le genre littéraire mythe détermine la nature irrévocable du destin. Le mythe doit, par définition, soutenir le suspense et l'action et ainsi prolonger les obstacles et le mauvais sort que le héros doit combattre. Par contre, les prières conjuratoires ont comme but spécifique de dissiper le mal pressenti. La conception du destin qui leur est sous-jacente est alors tout autre que celle présente dans les mythes.

Une autre raison nous permettant d'expliquer cette double conception du destin est la transition de la culture mésopotamienne des Sumériens aux Akkadiens. Les Sumériens utilisaient surtout le mythe comme texte liturgique alors que les Akkadiens ont développé le genre littéraire prière. Nous remarquons donc que la double conception du fatalisme s'explique à la fois par les deux genres littéraires étudiés, mais aussi par l'avènement de la mentalité akkadienne qui possède une conception de la fatalité différente de celle exprimée auparavant dans les mythes sumériens.

La méthode

Au cours de notre recherche sur le fatalisme dans la littérature mésopotamienne nous faisons d'abord la critique textuelle des textes et, ensuite, la critique des formes et des genres littéraires. Nous favorisons une approche synchronique dans l'étude des textes. Pour ce qui est de l'étude de textes bien spécifiques, nous faisons une analyse des structures et l'exégèse des mots les plus significatifs. Nous faisons aussi, tout au long de la recherche, une analyse comparative entre les textes sumériens et les textes akkadiens.

Table des matières

Sommaire	_____	i-iv
Table des matières	_____	v-ix
Introduction	_____	1-6

Chapitre I :

Le vocabulaire suméro-akkadien concernant la notion de fatalisme

1. <u>Les notions actuelles de destin et de fatalité</u>	_____	7-8
2. <u>La définition du destin en sumérien</u>	_____	9
2.1 Définition de <i>NAM.TAR</i>	_____	10
2.2 Définition de <i>ME</i>	_____	13
2.2.1 Le terme <i>ME</i> et les destins	_____	15
3. <u>La définition du destin en akkadien</u>	_____	18
3.1 <i>šimtu</i> comme ordre déterminé	_____	18
3.2 <i>šimtu</i> comme nature des choses	_____	21
3.3 Autres significations de <i>šimtu</i>	_____	23
4. <u>Conclusion</u>	_____	27

Chapitre II :
Les genres littéraires “mythe” et “prière”

1.	<u>Genre littéraire mythe</u>	29-30
	1.1 Étymologie du mot	30
	1.2 Le mythe comme discours	32
	1.3 Le mythe comme représentation	32
	1.4 Le mythe et ses catégories	33
2.	<u>Les mythes mésopotamiens</u>	35
	2.1 Les mythes sumériens	36
	2.2 Les mythes akkadiens	37
3.	<u>Le genre littéraire prière</u>	38
	3.1 La prière mésopotamienne	39
	3.1.1 Les mots pour dire “prière”	39
	3.1.2 Distinction entre les prières sumériennes et les prières akkadiennes	41
	3.1.3 Les différentes sortes de prières	44
4.	<u>Les prières conjuratoires</u>	45
	4.1 Les prières du conjurateur	46
	4.2 Les prières conjuratoires à main levée	47
	4.3 Les prières conjuratoires spéciales	49
5.	<u>Conclusion</u>	49

Chapitre III :
Le mythe *Le rêve de Dumuzi et sa mort*

1.	<u>Le cycle d’Inanna et le cycle d’Ištar</u>	51-52
1.1	Différences entre les mythes d’Inanna et d’Ištar	53
1.1.1	Le cycle d’Inanna (Déesse de l’amour)	53
1.1.2	Le cycle d’Ištar (Déesse de l’amour)	57
1.1.3	Les différences et similarités entre ces deux cycles	58
2.	<u>Le mythe <i>Le rêve de Dumuzi et sa mort</i></u>	60
2.1	Sources	61
2.2	Résumé du mythe	61
2.3	Structure du mythe	62
2.3.1	Le cadre du rêve	63
2.3.2	Le contenu du rêve	64
2.3.3	L’interprétation du rêve	65
2.3.4	La réalisation du rêve	67
2.4	Étude exégétique du récit du rêve	68
2.4.1	<i>Šuttu/MA.MU</i>	68
2.4.2	<i>BÚR/pašaru</i>	72
2.4.3	Le dieu Utu	76
2.4.4	Les démons <i>GALLÁ</i>	77
3.	<u>Conclusion</u>	80

Chapitre IV :
Les prières conjuratoires

1.	<u>Les prières conjuratoires</u>	83-84
1.1	Les prières du conjurateur	86
1.2	Les prières conjuratoires à main levée	87
1.3	Les prières conjuratoires spéciales	88
2.	<u>Les autres genres de prières conjuratoires</u>	91
2.1	Le genre Šurpu	91
2.2	Le genre “lettres-prières” aux dieux	92
3.	<u>Les exorcismes</u>	93
4.	<u>Les incantations</u>	95
5.	<u>Les <i>namburbû</i> et la divination</u>	97
6.	<u>Les <i>namburbû</i> et les prières contre les mauvais rêves</u>	104
7.	<u>Conclusion</u>	108
	<u>Conclusion générale</u>	111-118
	<u>Bibliographie</u>	i-xi

Introduction

0.1 L'objet de la recherche

Dans notre étude, nous abordons la question du fatalisme dans la littérature mésopotamienne. Les notions reliées à la fatalité, telles le destin et le sort, sont charnières pour comprendre une civilisation, car elles définissent la relation de l'homme à la divinité. Elles présentent les croyances d'un peuple concernant les modes et les degrés d'engagement de la divinité dans ses rapports avec l'être humain, sa création. De plus, l'étude de la notion de fatalisme permet d'examiner le degré d'autonomie de l'homme par rapport aux dieux. Est-il complètement libre ou est-il soumis aux destinées qui lui sont imposées par les dieux? Dans la croyance mythologique mésopotamienne, les dieux sont les organisateurs du monde. Ils fixent le déroulement et la nature des choses. Nous sommes alors en droit de nous demander si l'homme est souverain et autonome dans un tel agencement du monde par les dieux.

Dans cette recherche, notre postulat de départ est que dans les mythes et épopées mésopotamiens l'avenir annoncé au héros par les dieux ne peut être détourné malgré tous les efforts faits en ce sens. *L'Épopée de Gilgameš* en est un bon exemple. Le héros cherche l'immortalité, combat tous les obstacles mis sur sa route, mais finit par réaliser que seuls les dieux possèdent le secret de la vie et que le destin des hommes est de mourir. C'est ce que nous dit l'extrait suivant de cette épopée : "On n'a jamais reproduit l'image de la mort : et pourtant l'homme depuis ses origines, en est prisonnier!(...) Ils (les dieux) ont imposé la mort comme la vie, nous laissant ignorer le moment de la mort"¹. Un autre exemple de cette même épopée le montre encore : "La vie-sans-fin que tu recherches, tu ne la trouveras

¹ J. BOTTÉRO, *L'Épopée de Gilgameš. Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, Paris, Gallimard, (L'aube des peuples), 1992, p. 182, tablette X, fragment Sm 1681, ll.26.31-32.

jamais! Quand les dieux ont créé les hommes, ils leur ont assigné la mort, se réservant l'immortalité à eux seuls"².

Contrairement à cette épopée qui présente le destin comme étant décidé irrévocablement par les dieux, les prières, conjurations, incantations et exorcismes présentent une tout autre conception. Ces genres littéraires laissent entendre que l'avenir n'est pas absolu, mais conditionnel : il dépend des rites accomplis par les humains et des prières qu'ils adressent aux dieux. En effet, ceux-ci peuvent être invoqués afin de changer le déroulement des événements qu'ils ont déjà planifiés. Notre recherche essaiera de déterminer la raison ou les raisons de cette double conception du destin en Mésopotamie. Nous posons donc la question suivante aux textes que nous étudierons : dans quelle mesure l'avenir dévoilé par les dieux est-il absolu? Autrement dit, y a-t-il un moyen de modifier l'avenir annoncé?

Nous sommes conscients que nous étudierons des textes issus de deux cultures : la sumérienne et l'akkadienne³. Étant donné le syncrétisme entre ces deux cultures, il n'est pas toujours aisé de saisir ce qui est propre à l'une et ce qui appartient à l'autre. Nous ferons la distinction lorsque cela nous sera possible.

0.2 Situation du problème

Plusieurs assyriologues parlent de la notion de destin dans le cadre d'études ayant d'autres buts. Elle est, selon eux, primordiale pour comprendre la culture mésopotamienne et c'est pourquoi ils y consacrent toujours quelques pages. Les seuls ouvrages consacrés

² *Ibid.*, p. 255, fragments complémentaires de Berlin et de Londres, coll.III, ll.2-5.

³ Il est impératif de noter que ces deux civilisations sont contemporaines. Les Akkadiens du III^e millénaire constituaient une civilisation beaucoup moins éclosée et raffinée que celle des Sumériens vivant à la même période. Voir pour cette remarque et pour les relations entre Sumériens et Akkadiens, J. Bottéro, "Religiosité et raison en Mésopotamie", dans J. BOTTÉRO et al., *L'Orient ancien et nous. L'écriture, la raison, les dieux*, Paris, Albin Michel, (Chaire de l'I.M.A.), 1996, pp. 15-92.

entièrement à la notion de destin sont celui de Y. Rosengarten et celui de M. David⁴. Les travaux de Rosengarten traitent plus précisément des *ME* et ceux de David dressent un portrait général de la mentalité mésopotamienne. Notre étude a ceci de particulier qu'elle consiste en une étude du vocabulaire et en une analyse de la notion de destin dans deux corpus littéraires. À la différence des ouvrages cités ci-haut, nous tentons d'expliquer la ou les raisons des différentes conceptions du destin et de la fatalité en Mésopotamie. Notre étude est donc tout à fait pertinente et originale puisqu'aucun ouvrage systématique ne décrit le destin et les corpus de textes qui le présente.

0.3 Démarche

Notre recherche comporte quatre chapitres, chacun possédant sa propre conclusion. Dans un premier chapitre nous ferons l'étude du vocabulaire suméro-akkadien concernant le fatalisme et le destin.

Dans un second temps, nous définirons le genre littéraire des textes mésopotamiens que nous étudierons au cours de notre recherche : les mythes et les prières. Ces deux corpus de textes nous donneront une vue d'ensemble sur les principales raisons expliquant la double conception du destin en Mésopotamie : celle qui transparaît à la lecture des mythes dans un premier temps, et des prières dans un deuxième temps.

L'exercice de définition des genres littéraires nous permettra, dans un troisième chapitre, d'étudier de façon plus approfondie le mythe sumérien *Le rêve de Dumuzi et sa mort*. Nous avons choisi d'étudier ce mythe plutôt qu'un autre parce qu'il est un parfait exemple de la conception du fatalisme dans les mythes sumériens.

⁴ Y. ROSENGARTEN et A. BAER s.j., *Sumer et le sacré. Le jeu des prescriptions (me), des dieux et des destins*, Paris, Éditions E. de Boccard, 1977 et M. David, *Les dieux et le destin en Babylonie*, Paris, PUF, (Mythe et religion, 23), 1949.

Notre quatrième chapitre consistera à faire l'étude du fatalisme et du destin dans un deuxième corpus littéraire composé de prières. Il ne s'agit pas d'étudier toutes les prières, mais seulement les prières conjuratoires et celles qui sont liées aux pratiques de l'exorcisme et de la divination appelées *namburbû*. Nous examinerons la conception du fatalisme qui se dégage de ces textes et verrons qu'ils sont principalement issus de la culture akkadienne.

En conclusion, nous ferons une comparaison de la notion de fatalité et de destin entre les deux corpus littéraires étudiés. Cette comparaison nous permettra de vérifier qu'un grand nombre de prières, par exemple celles contre les mauvais rêves et les mauvais présages, montrent que la croyance en la possibilité de renverser le destin annoncé en rêve était bien ancrée chez les Mésopotamiens. Plusieurs assyriologues confirment d'ailleurs cet état de fait en affirmant que les mauvais présages dans les rêves pouvaient être annulés, contrecarrés ou renversés par l'emploi de paroles et rituels magiques ou par l'intervention favorable des dieux⁵. L'exemple des rites et prières *namburbû* est éloquent à ce sujet car ils nous montrent que les Mésopotamiens croyaient que les mauvais présages pouvaient être dissipés. Les conséquences d'une telle conception sont alors que le destin peut être changé et qu'il n'est pas irrévocable. Nous tenterons donc, dans la mesure du possible, d'expliquer la conception de la fatalité qui paraît être différente dans les mythes sumériens et les prières akkadiennes.

0.4 Méthode

Il faut dire encore un mot sur les choix méthodologiques que nous ferons tout au long de notre parcours. Dans l'étude des textes, nous favoriserons une approche synchronique plutôt qu'une approche diachronique. Nous aborderons donc les mythes et les prières dans leur forme actuelle. En ce qui concerne le mythe *Le rêve de Dumuzi et sa mort*, nous proposerons, premièrement, une analyse de sa structure. Cette analyse mettra en évidence une série de mots dont nous ferons, dans un deuxième temps, l'exégèse. En ce qui concerne

⁵ H.W.F. SAGGS, *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel*, London, Athlone Press, (Jordan Lectures 12), 1978, p. 134.

les autres mythes et les prières, nous utiliserons une approche comparative entre les textes sumériens et akkadiens. Comme nous l'avons mentionné plus haut, nous sommes cependant conscients des difficultés d'une telle approche, d'autant plus que plusieurs textes sumériens cachent une mentalité akkadienne.

Chapitre I

Le vocabulaire suméro-akkadien concernant la notion de fatalisme

Dans ce chapitre, nous étudierons le vocabulaire suméro-akkadien concernant la notion de fatalisme. Dans un premier temps, nous mentionnerons rapidement le vocabulaire actuel entourant les notions de destin et de fatalité. Dans un deuxième temps, nous analyserons les significations des mots sumériens *NAM.TAR* et *ME* qui renvoient au destin. Ensuite nous vérifierons les divers sens du mot akkadien *šimtu* que nous traduisons souvent par “destin”. Cette étude du vocabulaire nous permettra de clarifier la conception mésopotamienne de la fatalité.

1. Les notions actuelles de destin et de fatalité

Dans le langage contemporain, nous pouvons trouver plusieurs mots qui renvoient à la notion de fatalisme, comme providence, sort, destin et fatalité. Selon le *Dictionnaire de la langue philosophique* la providence est “l’action par laquelle Dieu dirige le cours des événements, de manière que les créatures réalisent leur fin”⁶. Le destin est défini comme étant une “puissance mystérieuse qui fixerait d’une façon irrévocable le cours des événements, de l’existence des choses, des personnes et des peuples”⁷. Considérant ces définitions, nous voyons que notre conception du destin est fondamentalement ancrée dans la croyance en une puissance surnaturelle dirigeant le cours des événements et de nos vies. La définition du sort va dans le même sens. Cette notion est définie comme étant ce qui “préside aux événements dont la cause ne peut être déterminée et la suite des événements eux-mêmes considérés comme conduits par une puissance extérieure à la série des causes”⁸.

⁶ P. FOULQUIÉ, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, PUF, 1982, p. 586.

⁷ *Ibid.*, pp. 162-163.

⁸ *Ibid.*, p. 687.

La fatalité est, quant à elle, définie comme étant “le caractère de ce qui arrive nécessairement et indépendamment des circonstances parce qu’il est dit que cela arrivera”⁹. La fatalité est donc une conception de la nature des choses qui pousse à croire que l’avenir, la réalité et le déroulement de la vie sont fixés selon un schéma préétabli. Le fatalisme représente la mise en système de ces différentes notions. Il est défini comme une “doctrine selon laquelle la destinée de l’homme est déterminée d’avance indépendamment de ce qu’il pourra vouloir et faire”¹⁰.

Nous pouvons remarquer qu’il s’agit là de notions à peu près synonymes et parfois ambiguës : chacune semble renvoyer aux autres. Nous croyons donc que nous avons affaire à des notions complexes, dont les seules définitions ne suffisent pas à rendre pleinement compte de la croyance en un ordre des choses préétabli, en une unité subordonnée au chaos. Dans la mentalité mésopotamienne, ces notions étaient-elles plus claires? C’est ce que nous examinons dans les pages qui suivent.

2. La définition du destin en sumérien

Nous devons d’abord mentionner qu’il n’y a pas de mot en langue mésopotamienne (cunéiforme) qui corresponde à nos propres définitions des mots destin, fatalité, sort, etc. Cette culture possède cependant des mots qui s’en rapprochent beaucoup. Nous examinerons donc ces mots pour savoir s’ils concordent avec les définitions actuelles que nous venons de voir.

⁹ *Ibid.*, pp. 271-272.

¹⁰ *Ibid.*, p. 272.

2.1 Définition de *NAM.TAR*

Le mot sumérien qu'on traduit habituellement par destin est *NAM.TAR*, littéralement "ce qui est tranché"¹¹. Pourtant, ce mot possède un champ sémantique plus vaste. Il signifie d'abord la mort, le sort et la maladie comme le montrent les textes suivants :

- Or Evil Plague, or Fever sickness, or unclean Disease (*NAM.TAR*)¹².
- (Le jeune) homme qui, sous l'emprise de son destin (*NAM.TAR*), gémit douloureusement. Le jeune homme au sort (*NAM.TAR*) de qui est attaché la prostration¹³.
- (...) twitching of limbs, terror, chills, losses, hunger, want, sleeplessness, as much as can be (came upon them) (*MŪTU NAM.TAR*)¹⁴.
- The fourteenth year : Nabu-nasir became ill and died (*NAM.MEŠ*) in his palace ¹⁵.
- Curse and Headache (*NAM.TAR*) may...¹⁶

NAM.TAR signifie aussi le sort, le destin d'un individu :

- (...) he shall eat, and a bird will take his *NAMTARU* up to heaven (*NAM-TA-RA-ŠŪ*)¹⁷.

¹¹ H. LIMET, "Destin (Religion sumérienne)", dans *Dictionnaire des religions*, Paris, Flammarion, 1974, p. 398.

¹² R. CAMPBELL THOMPSON, *The Devils and Evil Spirits of Babylonia*, London, Luzac and Co., v. II, 1904, p. 120.

¹³ S. LACKENBACHER, "Note sur l'Ardat-Lilī", *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, 65 (1971), p. 124, col.1 face, l.3.

¹⁴ "namtaru", dans *Assyrian Dictionary of the University of Chicago*, E. Reiner Ed., Chicago, Oriental Institut, J.J. Augustin, v.11 partie I (1980), p. 247.

¹⁵ A. K. GRAYSON, "Chronicle Concerning the Period from Nabu-masir to Shamash-shuma-ukin", dans *Assyrian and Babylonian Chronicle*, New York, J.J. Augustin, 1975, p. 71, l.11.

¹⁶ S. LANGDON, *Babylonian Penitential Psalms*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, (Oxford Edition of Cuneiform Texts, v.VI), 1927, p. 39, l.2.

¹⁷ E. E. KNUDSEN, "An Incantation Tablet from Nimrud", *Iraq*, 21 (1959), p. 57, ll.38-39.

- Le mauvais sort (*NAM.TAR*) me tient en sa main, emporte mon souffle de vie...¹⁸
- My fate (*Ù-NAM-TAR-RA-KE₄*) has come my way, I am lifted onto a place of destruction, I cannot find an omen¹⁹.
- I, Hammu-rāpī, whose fate (*NAM.TAR*) Enlil has in great manner decreed²⁰.
- Ea, Šamaš, Asalluhi, it is in your power to decree destinies (*NAM.TAR.MEŠ*) to draw the cosmic designs²¹.

Le mot *NAM.TAR* représente aussi une classe de démons très populaire dans la mythologie mésopotamienne. Ils sont des démons messagers de la mort et des démons maladies. Ce que les textes suivant montrent :

- The evil Spirit and Fever (*NAM.TAR/namtaru*) of the desert²².
- Evil demons (*NAM.TAR (NAM.TA.RU)*) filled the holy land, the merciless²³.
- May Nergal stand by, the lord of the verdict, from whose presence the *gallû*-demons and the *NAM.TAR* creep into hiding²⁴.
- S'il vomit du sang, il a été frappé d'un coup de *NAMTAR*, il mourra²⁵.
- That the evil Plague-demon (*NAM.TAR*) which hath seized upon him. May vanish away from him²⁶.

¹⁸ S.N. KRAMER, *L'histoire commence à Sumer*, Paris, Arthaud, 1975, p. 130, l.3.

¹⁹ W.W. HALLO, "Individual Prayer in Sumerian: The Continuity of a Tradition", *Journal of American Oriental Society*, v. 88 (1968), p. 85, l.12.

²⁰ E. Sollberger, "Two Old-Babylonian Royal Inscriptions", dans M. De JONG ELLIS, *Essays on the Ancient Near East in Memory of J.J. Finkelstein*, Hamden, Archon Books, (Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, v.19), 1977, pp. 197-199.

²¹ Cité dans "*šimtu*", dans *Assyrian Dictionary of the University of Chicago*, E. Reiner Ed., Chicago, Oriental Institut, J.J. Augustin, v.17 partie III (1992), p. 12.

²² R. CAMPBELL THOMPSON, *op. cit.*, v. I, p. 183, l.5.

²³ Cité dans "*namtaru*", *art. cit.*, p. 247.

²⁴ *Ibid.*, p. 248.

²⁵ R. LABAT, *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux*, Leiden, E.J. Brill, p. 39, l.183.

²⁶ R. CAMPBELL THOMPSON, *op. cit.*, v. II, p. 100.

- Le méchant Utug, le méchant Lama fondent sur lui; Dîmme et Dîmabi s'approchent, la nuit, Et de même Namtar et Azagga²⁷.

Le mot *NAM.TAR* exprime encore la puissance même des démons. Le destin en tant que force est démontré dans les textes suivants :

- A *NAMTARU*, (who is) submersion and destruction, holds him. A *NAMTARU* who suppresses the land like a bad storm²⁸.
- Wicked ghost, *NAMTARU* who has bound the land²⁹.
- The evil Spirit (*NAM.TAR/namtaru*) which hath cast its glance on the man³⁰.

Finalement, *NAMTAR* est le nom d'un démon et d'un dieu du monde souterrain. Il est le vizir et le lieutenant d'Ereškigal, la reine des Enfers. Il tient une place importante dans deux mythes akkadiens. Dans *La Descente d'Ištar aux Enfers*, où Namtar condamne Ištar sous l'ordre de sa reine : "Va, Namtar, Lâche sur elle (Ištar) les Soixantes maladies"³¹. Nous examinerons ce mythe dans notre troisième chapitre. Le mythe *Nergal et Ereškigal* parle aussi de *NAM.TAR*. Ereškigal dit dans ce mythe : "Namtar, mon page, je t'envoie chez notre père Anu" (l.46). Voici quelques textes dans lesquels *NAM.TAR* est un dieu du monde des Enfers :

- (...) let Girra hand them over to *NAM.TAR*, the vizier of the nether world³².

²⁷ C.-F. JEAN, *La religion sumérienne d'après les documents antérieurs à la dynastie d'Isin (-2186)*, Paris, Geuthner, 1931, p. 222. Texte de la Dynastie d'Isin parlant d'un malade.

²⁸ E. E. KNUDSEN, *art. cit.*, p. 56, l.44.

²⁹ S. LANGDON, "Restauration of the "Utukkê" Limnûti Series, Tablet C", *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, 28 (1931), p. 160, ll.21-22.

³⁰ R. CAMPBELL THOMPSON, *op. cit.*, v. I, p. 183, l.9.

³¹ J. BOTTÉRO et S.N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, Paris, Gallimard, (Bibliothèque des histoires), 1989, p. 322, "*La Descente d'Ištar aux Enfers*", l.69.

³² Cité dans "*namtaru*", *art. cit.*, p. 247.

- Pour que Namtar diminue leur rumeur! Que soufflent contre eux, tempête, maladies, fièvres, épidémies et pestilence!(...) Pour que Namtar diminuât le tumulte des hommes³³.
- Les Grands-dieux, au nombre de cinquante, prirent place. Et chargèrent des décisions les Dieux-des-destins (*ili* NAM.MEŠ), au nombre de Sept ³⁴.

En conclusion, le mot *NAM.TAR* est considéré de façon négative chez les Sumériens. Il désigne la mort, la force des démons, les démons eux-mêmes, un démons en particulier et, par extension, la fatalité et le sort associés au monde de la mort. Ces définitions rendent compte d'un acte, d'un événement ou d'une situation irréversible. Le mot *NAM.TAR* est donc lié à ce qui est définitif et tranché, en somme, à ce qui est irrémédiable et irrévocable.

2.2 Définition de *ME*

La signification du mot *ME* est complexe et aucune explication n'est fournie sur sa nature ou son origine. Nous trouvons les *ME* mentionnés dans plusieurs mythes dont celui bien connu intitulé *Inanna et Enki*, rédigé en sumérien. Dans ce mythe, Inanna reçoit d'Enki plusieurs pouvoirs en cadeaux, 105 au total³⁵. Le mythe dit : "À la sainte Inanna, ma fille, je vais offrir, l'Office de En, la Fonction sacrée, l'Office de la guerre, la Rébellion, la Prospérité,..." (coll.II, l.21 et coll.V, ll.1.3.53.61-62), or il est admis que tous ces pouvoirs sont les *ME*³⁶. Ils représentent dans ce mythe la base des civilisations sumériennes, les arts de la civilisation. Dans un autre texte, *l'Exaltation d'Inanna*, plusieurs vers parlent des *ME* : "Lady of all the *ME*'s, resplendent light,(...) Oh my lady, you are the guardian of all the great *ME*'s! You have picked up the *ME*'s, you have hung the *ME*'s on your hand, you

³³J. BOTTÉRO et S.N. KRAMER, *op. cit.*, p. 555, "La grande Genèse babylonienne", coll. IV, l.10.

³⁴ *Ibid.*, p. 642, "L'Épopée de la Création", coll. IV, l.121.

³⁵ *Ibid.*, pp. 230-256.

³⁶ M. DAVID, "L'ordre du monde selon la théologie sumérienne d'après des recherches nouvelles", *Revue philosophique*, 2 (1981), p. 219.

have gathered up the *ME*'s..." (ll.1-8)³⁷. Dans un autre mythe, *Enki ordonnateur du monde*, les *ME* sont assignés par décret d'Enki aux autres dieux, à plusieurs villes et aux éléments de la nature comme les fleuves et les marécages; le dieu leur assigne des destins de façon à organiser le monde³⁸. Par exemple, la ville de Sumer reçoit comme augures favorables : "Se multipliera ton gros bétail!", "Profusion de bergeries te seront construites!", "Ton sanctuaire authentique se haussera jusqu'au ciel, Et les Anunna y arrêteront les destins!" (ll.206-209). Le dieu Dumuzi se fait assigner comme destin : "C'est Dumuzi, Ušumgalanna, l'ami de An, qu'il (Enki) préposa à la bergerie!" (l.365).

Selon G. Castellino, les *ME* sont "l'archétype, la règle qui constitue la racine de l'existence des êtres et des activités créées, et qui les dirige dans leur développement en en fixant la nature et le fonctionnement"³⁹. En somme, les *ME* ont un "pouvoir ordonnateur"⁴⁰. J. Bottéro nous met cependant en garde contre cette définition car, selon lui, il n'y a pas de mot mésopotamien pour dire "archétype", "principe", "loi" ou "concept". Il nous dit que les Mésopotamiens "préfèrent des cas concrets et individualisés, qu'ils accumulaient et faisaient varier pour suggérer ainsi, par ce biais, l'idée générale"⁴¹.

Nous préférons donc la définition plus réaliste que nous donne S.N. Kramer. Il explique que les Mésopotamiens croyaient que tous les plans et lois de l'univers avaient été établis avec une grande précision lors de la création. Ces plans et lois consistaient en *ME*, c'est-à-dire en un assortiment de puissances, décrets, normes et droits qui régissaient tous les aspects

³⁷ W.W. HALLO et J.J. A. van DIJK, *The Exaltation of Inanna*, New Haven and London, Yale University Press, (Yale Near Eastern Reserches, 3), 1968, p. 15.

³⁸ J. BOTTÉRO et S.N. KRAMER, *op. cit.*, pp. 165-187, Voir aussi l.191.

³⁹ Cité dans M. DAVID, *art. cit.*, p. 221.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 219.

⁴¹ J. BOTTÉRO, *Mésopotamie. L'écriture, la raison, les dieux*, Paris, Gallimard, 1987, p. 167. Comme nous le soulignerons dans le chapitre IV, il s'agit du principe même de la science en Mésopotamie.

de la vie civilisée⁴². C'est aussi l'avis de Mme Rosengarten qui traduit *ME* par "Prescriptions"⁴³. Cette traduction propose l'idée que les *ME* ont un certain rapport à la détermination des choses, à leur ordonnance et à leur fixation dans le cours de la vie. Dans ce sens, W.G. Lambert affirme lui-aussi que le terme *ME* est la fonction essentielle qu'un objet, classe de personne ou institution avait dans la société ou la nature⁴⁴.

2.2.1 Le terme *ME* et les destins

Selon les définitions que nous venons d'examiner, il est facile de voir que les *ME* ont un rapport avec la notion de destin. Rosengarten affirme d'ailleurs que le destin tient le rôle d'un moyen terme entre les *ME*, appartenant aux dieux, et leur accomplissement dans le monde comme acte de fixation des destins individuels. Elle dit : "(...) la fixation des Destins m'apparaît comme un moyen terme entre les *ME* qui le subordonne et ceux qui lui sont subordonnés"⁴⁵. Les destins sont alors fondés sur les *ME*. Elle ajoute : "Cette naissance des *ME* n'est donc pas, je crois, une création *ex nihilo* : elle désigne seulement leur incarnation, par la détermination des sorts, dans le monde humain. Incarnation qui, en fait, donne vie aux *ME*"⁴⁶.

Les *ME* sont ainsi à la base de l'existence du monde tel que les Mésopotamiens le connaissaient. Les dieux organisent le monde, comme nous l'avons vu dans le mythe *Enki ordonnateur du monde*, selon les pouvoirs dont ils disposaient. Bottéro traduit d'ailleurs

⁴² S.N. KRAMER, *From the Poetry of Sumer*, Berkeley, University of California Press, 1979, p. 45.

⁴³ Y. ROSENGARTEN, *Sumer et le sacré. Le jeu des prescriptions (me), des dieux et des destins*, Paris, Editions E. de Boccard, 1977, p. 100.

⁴⁴ Cité dans H.W.F. SAGGS, *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel*, London, Athlone Press, (Jordan Lectures 12), 1978, p. 71.

⁴⁵ Y. ROSENGARTEN, *op. cit.*, p. 100.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 103.

le mot *ME* par “Pouvoirs”⁴⁷. Il fait allusion dans cette traduction à l’action d’agencement du monde par les dieux; ils ont un pouvoir ordonnateur. Ce sont eux qui assignent la nature des choses et qui décrètent par le fait même un destin à ces dites choses, c’est-à-dire :

ce qui les (les choses) constitue, les distingue et les définit, ce qui donne un sens original à leur existence à chacune et conditionne son emploi particulier dans l’ordre aussi bien culturel que naturel; il (*ME*) renvoie simultanément aux facultés, aux pouvoirs, également propres à ces hauts personnages, d’assigner, puis de faire fonctionner au mieux, en bonne règle par la collation de noms, ces destins⁴⁸.

Nous remarquons alors que les destins sont fixés selon les *ME* et que ces derniers sont des Prescriptions faites en vues d’une fixation conséquente des destins. C’est pourquoi les *ME* sont comme les destins. Ils sont tous deux l’expression de l’ordre du monde⁴⁹. Rosengarten résume cette idée :

Les Prescriptions des grands dieux préfigurent les destins fixés, comprenant eux-mêmes la détermination des Prescriptions particulières ou subordonnées. Ces dernières fondent les qualités ou les caractères d’une partie ou d’une parcelle de l’Univers, mais en fonction de tout ce qui était prescrit originellement⁵⁰.

Le rapport entre les *ME* et les destins se présente sous un autre aspect, à savoir la connaissance et l’intelligence. Rosengarten fait en effet un lien très intéressant entre la connaissance des *ME* et la fixation des destins. Elle fait remarquer que le mythe *Enki ordonnateur du monde* annonce que le dieu Enki connaissait parfaitement les destins. Elle ajoute ensuite: “A nous de comprendre, à la lumière d’autres textes, que cette connaissance résulte de la possession des *ME*”⁵¹. En effet, dans ce mythe et dans le mythe *Inanna et Enki*,

⁴⁷ J. BOTTÉRO et S. N. KRAMER, *op. cit.*, p. 183.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 183.

⁴⁹ Y. ROSENGARTEN, *op. cit.*, p. 14

⁵⁰ *Ibid.*, p. 100.

⁵¹ *Ibid.*

le dieu Enki est le principal détenteur des *ME*. Il n'est pas étrange de voir que ce dieu est le dieu de l'intelligence, des connaissances secrètes et magiques, des arts et métiers⁵². Nous remarquons donc une forte relation entre la possession et la connaissance des *ME* et l'organisation du monde par les dieux. C'est ce que le texte suivant laisse entendre au sujet du dieu Enlil : "Comme un père procréateur, tu fais en sorte que les Prescriptions (*ME*) soient le destin des pays", littéralement, "Comme un père procréateur, les Prescriptions (*ME*), destin des pays étant, toi, tu fais être"⁵³. Dans cet exemple, les destins semblent être l'achèvement et l'accomplissement des *ME* tels que prononcés par les dieux selon la connaissance qu'ils ont des *ME*. Mme Rosengarten explique d'ailleurs que "les Prescriptions dont sont investis les dieux et les princes divinisés exigent d'eux allégeance et soumission(...) Toutefois, ils auront le mérite d'exécuter correctement les Prescriptions et de les mener à bonne fin, c'est-à-dire à leur accomplissement"⁵⁴. Il semble ainsi que la possession des *ME*, c'est-à-dire la connaissance de la nature des choses et des destins, oblige les dieux à réaliser et à organiser le monde selon la nature propre des choses.

Il est intéressant de noter que dans certains textes nous voyons que les décrets divins, les *ME*, n'étaient pas inaltérables. Les dieux pouvaient changer les décisions prises antérieurement. C'est ce que la lamentation suivante nous montre : "An altered his holy word(...) ; Enlil(...) changed his decree of fate"⁵⁵. Le destin serait alors non pas une loi gouvernant le monde et la nature, mais bien une volonté et une décision divine⁵⁶.

⁵² Voir H. McCALL, *Mythes de la Mésopotamie*, Paris, Éd. du Seuil, (Inédit Sagesses), 1994, p. 43.

⁵³ Y. ROSENGARTEN, *op. cit.*, p. 97.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 95.

⁵⁵ H. et J. LEWY, "The Origin of the Week and the Oldest West Asiatic Calendar", dans *Hebrew Union College Annual*, v.XVII (1942-43), p. 37.

⁵⁶ Ceci semble aussi être l'argumentation de M. DAVID dans "La théorie astrobiologique et la notion babylonienne de Destin", *Revue de l'histoire des religions*, 81 (janv-juin 1946), p. 76.

3. La définition du destin en akkadien

Le destin et la fatalité sont souvent définis en akkadien par le mot *šimtu*⁵⁷. Il ne s'agit toutefois pas d'une adéquation parfaite. Nous examinerons donc comment ce mot est défini par différents auteurs et dictionnaires et quelle portée il a dans la mentalité mésopotamienne. L'*Assyrian Dictionary* définit ce terme de la façon suivante : ordre déterminé, nature des choses, décrets divins⁵⁸. Pour vérifier cette définition, nous procéderons en trois points. Nous étudierons d'abord la signification d'ordre déterminé. En deuxième lieu, nous étudierons la signification de *šimtu* comme nature des choses et finalement les autres significations de ce mot.

3.1 *šimtu* comme ordre déterminé.

Le mot *šimtu* signifie d'abord l'ordre déterminé. Le *Dictionnaire des religions* affirme que *šimtu* :

est le plan d'ensemble d'une existence humaine particulière (...) avec sa durée plus ou moins longue, avec les capacités et les lacunes du sujet, sa part de chance et de malchance, de réussites et d'échecs, plan d'ensemble voulu comme tel par les dieux qui seuls en disposent et l'établissent une fois pour toutes à la venue du sujet à l'existence⁵⁹.

Cet aspect du mot *šimtu* renvoie à notre propre définition du mot fatalisme. Il exprime le fait que les événements et le cours de la vie sont fixés selon un plan déjà établi par les puissances divines. C'est le point de vue également de T. Jacobsen :

⁵⁷ H. LIMET, *art. cit.*, p. 396.

⁵⁸ “*šimtu*”, dans *Assyrian Dictionary of the University of Chicago*, v. 17 partie III (1992), p. 12.

⁵⁹ H. LIMET, *art. cit.*, p. 396.

As the government is responsible for the smooth running of a nation's economy, for defense and internal peace, law and order, so the gods were the powers for order in nature, for peace and prosperity in social life⁶⁰.

C'est aussi ce que les textes suivants laissent entendre :

- Elles m'ont fixé pour destins (*šimtu*) une vie perpétuelle et l'exercice de la souveraineté sur tous les lieux habités⁶¹.
- Lugaldimmerankia, roi des dieux et de la totalité des cieux et de la terre, qui fixe les destins (*šimtu*) des dieux⁶².
- Ô divine Matrice, toi qui arrêtes les destins (*šimtu*). Impose donc aux hommes la mort⁶³.
- Incantation (*šiptu*) : Lofty Ishtar, creatress of humanity. Who fixes the laws (*šimtu*), dwelling in chapels, Ishtar the adorned⁶⁴.

L'expression "la Tablette-aux-destins", qui revient souvent dans les mythes et autres textes religieux, démontre aussi comment *šimtu* représente l'ordre orchestré, organisé et déterminé par les dieux. À ce sujet, Bottéro écrit :

Les destins des créatures, résultats d'autant de décisions délibérés des dieux, étaient souvent présentés comme consignés sur une fameuse Tablette-aux-destins, dont le détenteur était le dieu souverain⁶⁵.

⁶⁰ T. Jacobsen, "Toward the Image of Tammuz", dans T. JACOBSEN et W. L. MORAN, *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture*, Cambridge, Harvard University Press, (Harvard Semitic Series, v.XXI), 1970, p. 38.

⁶¹ M.-J., SEUX, *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, Éd. du Cerf, 1976, p. 102. Hymne à Ishtar de Ninive.

⁶² *Ibid.*, p. 125. Hymne à Nabû.

⁶³ J. BOTTÉRO et S.N. KRAMER, *op. cit.*, p. 554, "La grande Genèse babylonienne", coll. VI, ll.47-48.

⁶⁴ S. LANGDON, "A Ritual of Atonement Addressed to Tammuz and Ishtar", *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, 13 (1916), p. 114, ll.11-12.

⁶⁵ J. BOTTÉRO, *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Paris, Gallimard, 1987, p. 126.

C'est ce que nous dit encore une mention de la Tablette dans un hymne à Nabû. Cet hymne attribue au dieu un nom, celui de "porteur de la tablette des destins des dieux, de tous les Igigu suprêmes"⁶⁶. De plus, *l'Épopée de la création*, dans laquelle Marduk est glorifié et mis au rang de dieu premier, démontre la possibilité de la fixation des destins par la possession de la Tablette-aux-destins. En effet, lorsque Tiamat remet cette dite Tablette à Gingu, elle lui dit par la suite : "Qu'irrévocable soit ton ordre. Que ta parole se réalise. Qingu ainsi surexalté, et mis en possession de la Suprématie..."⁶⁷. Cette citation démontre bien que celui qui possède la Tablette est tout-puissant dans l'organisation des choses et dans la fixation des destins. De plus, lorsque Marduk terrasse Gingu, il lui ôte la Tablette-aux-destins⁶⁸. La possession de la Tablette est alors ce qui permet à Marduk d'organiser le monde et de créer l'homme.

Von Soden confirme la définition de *šimtu* comme ordre déterminé en traduisant ce mot à la fois par *Festgesetzte*, "asseoir les lois" (ce qui a été établi), par *Schicksal*, "le destin", par *Geschick*, "le sort", et par *des Bestimmers*, c'est-à-dire "le fixant/décidant des destins"⁶⁹.

Parallèlement à ces définitions, J. Bottéro fait remarquer que, selon la mythologie mésopotamienne, les dieux ont créé l'univers tel qu'on le connaît. De cette façon, nous dit-il, il est possible de penser qu'une fois cette création du monde terminée, "les dieux ne pouvaient cesser de le diriger, de le gouverner, d'assurer le fonctionnement successif. Ils procédaient par décisions efficaces, ce que l'on appelait les destinées, qu'ils fixaient ou arrêtaient..."⁷⁰.

⁶⁶ M.-J. SEUX, *op. cit.*, p. 135.

⁶⁷ J. BOTTÉRO et S. N. KRAMER, *op. cit.*, p. 613, "*L'Épopée de la Création*", Coll. II, 1.44.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 630, coll. IV, 1.121.

⁶⁹ W. von SODEN, "*šimtu*", dans *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1995, p. 1238.

⁷⁰ J. BOTTÉRO, *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, p. 270.

Un autre mot akkadien peut être rapproché de *šimtu* et de sa définition en tant qu'ordre déterminé par les dieux. Il s'agit de *isqu*. Ce mot est défini de cette façon : lot, part, fortune, sort et destinée assignée par les dieux⁷¹. C'est ce que le mythe suivant présente : “You (Éa, Šamaš, Asalluhi) are the ones who establish the nature of things (*ši-mā-ti*), who prescribe the courses of events, who allot (good and bad) destinies (*is-qi-e-ti*) for heaven and earth”⁷². Un autre exemple montre que ce mot renvoie à l'établissement des destins : “May (the gods) establish (*is-qi-šu*) as his fortune a life lasting through many days”⁷³.

3.2 *šimtu* comme nature des choses.

Le mot *šimtu* renvoie aussi à la nature des choses elles-mêmes, c'est-à-dire, à leur essence⁷⁴. Le fait que le destin renvoie à la nature d'une chose n'est pas une évidence pour notre esprit actuel. Nous examinerons donc de quelle façon les Mésopotamiens faisaient une telle association. Ces derniers considéraient l'acte d'attribution des noms comme étant l'attribution d'une essence : “on regardait le nom presque comme synonyme d'essence”⁷⁵. En effet, ils ne concevaient pas de différence entre la chose et le mot qui la désigne, le mot était “une qualité intrinsèque et constitutive de la chose qu'il nommait : au fond, la chose elle-même”⁷⁶. De plus, nous avons mentionné plus haut que les Mésopotamiens croyaient en un gouvernement du monde par les dieux et, comme l'affirme J. Bottéro, dans le but “de la

⁷¹ “*isqu*”, dans *Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, v.7 (1960), p. 198.

⁷² Cité dans *Ibid.*, p. 201.

⁷³ *Ibid.*, p. 201.

⁷⁴ “(...) ce qui fait qu'elle (la chose) est telle qu'elle est...”, H. LIMET, art. cit., p. 395.

⁷⁵ C.-F. JEAN, “Les noms théophores de personnes”, dans *La religion sumérienne d'après les documents antérieurs à la dynastie d'Isin (-2186)*, Paris, Geuthner, 1931, p. 223.

⁷⁶ J. Bottéro, “Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne”, dans J.-P. VERNANT et *al.*, *Divination et rationalité*, Paris, Éd. du Seuil, (Recherches anthropologiques), 1974, p. 163, note 5.

fixation préalable des destinées, *id est* des noms, de toutes choses par ces mêmes dieux”⁷⁷. Ce sont les dieux qui, en organisant le monde, nomment les choses et leur attribuent par le fait même une destinée et une nature. Bottéro ajoute de façon conclusive que le nom “était l'expression d'une volonté et d'une décision particulière des dieux concernant celui qui en était le sujet (...) chacun précisait son destin”⁷⁸. Nous en avons un exemple dans *l'Épopée de la création*, où Marduk reçoit cinquante noms. Ces noms représentent “tous les pouvoirs, les mérites et les attributs qu'ils définissaient de lui”⁷⁹. Ceci montre que le nom est l'expression de l'essence ou de la nature d'une chose, car nommer, dans la mentalité mésopotamienne, est ce qui fixe à la fois la nature et le destin d'une chose ou d'un individu⁸⁰. Cette phrase d'introduction du mythe *Enûma eliš* nous en donne un autre exemple : “Et alors que des dieux, nul n'était encore apparu, qu'ils n'étaient ni appelés de noms, ni lotis de destins...” (ll.7-8). Dans un autre mythe, Ninurta, le dieu de la guerre et de la chasse, arrête le destin de l'Asakku, un démon pathogène, en disant : “Désormais, on ne t'appellera plus Asakku, mais Pierre”⁸¹.

Le mot *šimtu* signifie donc la nature même des choses. Ceci est dû au fait logique que la condition nécessaire d'une chose représente en quelque sorte sa caractéristique principale, son essence et sa nature. Le mot *šimtu* représente ainsi ce qu'une chose doit posséder pour être telle qu'elle est. C'est pourquoi nous pouvons affirmer, comme le fait M. Cavigneaux, que *šimtu* a le même sens que “ce qui convient parfaitement à”, “ce qui appartient à” et “ce qui

⁷⁷ *Ibid.*, p. 164.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 126.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 125.

⁸⁰ À ce sujet, voir entre autres, H. LIMET, *L'anthroponymie sumérienne dans les documents de la 3e dynastie d'Ur*, Paris, Édition “Les belles lettres”, 1968 et J.A. BLACK et F.N.H. AL-RAWI, “A Contribution to the Study of Akkadian Bird Names”, *Zeitschrift für Assyriologie*, 17 (1987), pp. 117-125.

⁸¹ J. BOTTÉRO et S.N. KRAMER, *op. cit.*, p. 352, “*Lugal.e*”, l.326.

va avec”⁸². Cette idée est exprimée dans les phrases suivantes : le pain est “essentiel à la vie” (*šimat balāti*), la tiare est “l’emblème inséparable de la divinité” (*šimat ilūti*)⁸³.

3.3 Autres significations de *šimtu*.

Le mot *šimtu* désigne aussi l’acte d’attribution d’un lot, d’une portion et d’un sort personnel et des décrets divins⁸⁴. Ce mot désigne la part de force, d’autorité, de pouvoir, d’intelligence, de santé ou de succès assignée par les dieux à un roi, un individu, un temple, un dieu ou un objet⁸⁵. Cet aspect du mot *šimtu* nous montre que le destin n’est pas la résultante du hasard. Il n’est pas librement fixé mais décidé et décrété par les dieux. Il est fonction d’attributions, de décrets, et, comme nous l’avons vu, de “Prescriptions” divines. En voici quelques exemples :

- Le jour où les parts (*šimtu*) ont été attribuées à tous, celle qui m’a été réservée, c’est la souffrance⁸⁶.
- Tu fixes leur destin (*šimtu*), tu tranches des décisions pour eux⁸⁷.
- C’est à toi qu’il appartient de fixer les destins (*šimtu*), de prescrire les normes⁸⁸.
- May Nanna decree your fate (*šimtu*) on the “Day of Sleep”⁸⁹.
- Lorsque le grand Anu, roi des Anunnaki, et Bel, le seigneur du ciel et de la terre, celui qui détermine la destinée (*ši-ma-at*) des hommes...⁹⁰

⁸² A. CAVIGNEAUX, “L’essence divine”, *Journal of Cuneiform Studies*, 30 (1978), p. 179.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ “*šimtu*”, *art. cit.*, v.17 partie III (1992), p. 14.

⁸⁵ H. LIMET, *art. cit.*, p. 397.

⁸⁶ S.N. KRAMER, “Le premier Job”, dans *L’histoire commence à Sumer*, p. 132.

⁸⁷ M.-J., SEUX, *op. cit.*, p. 227. Hymne du conjurateur pour le roi.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 261. Prière à Shamash pour l’inauguration d’une maison.

⁸⁹ S. N. KRAMER, “Sumerian Literary Texts”, *Iraq*, 22 (1960), p. 62.

⁹⁰ R.F. HARPER, *The Code of Hammurabi King of Babylon about 2250 B.C.*, Chicago, University of Chicago Press, 1904, p. 3, Introduction du Code d’Hammurabi, ll. 1-7.

Le mot *šimtu* peut aussi signifier : “Disposition légale”, “testament”, comme le montre le texte suivant :

- PN drew up a will (*ši-im-ti*) (for the disposition) of his estate in Kanis⁹¹.

Ou encore “coutumes”, “normes”, “conventions culturelles”, tel qu’il est mentionné dans cette prière :

- (...) drink the beer (Enkidu), it is the custom (*šimtu*) of the land⁹².

Ce mot désigne aussi une épithète divine :

- Shamash, le seigneur qui fixe les destins (*šimtu*), c’est toi⁹³.
- Ninlil, great princess, goddess of the decrees (*šimtu*)⁹⁴.
- (Marduk) Ašaru : celui qui, conformément à son Nom, a réglé les Destins (*šimtu*) pour les dieux⁹⁵.

Il apparaît souvent comme qualificatif d’autres mots:

Des noms :

- (...) (Marduk) le terrassa et en fit un dieu-mort; il lui ôta la Tablette-aux-destins⁹⁶.

Des endroits considérés saints :

⁹¹ Cité dans “*šimtu*”, *art. cit.*, p. 18.

⁹² *Ibid.*, p. 13.

⁹³ M.-J., SEUX, *op. cit.*, p. 284.

⁹⁴ Cité dans “*šimtu*”, *art. cit.*, p. 13.

⁹⁵ J. BOTTÉRO et S.N. KRAMER, *op. cit.*, p. 651-652, “*L’Épopée de la Création*”, coll. IV, l.123.

⁹⁶ J. BOTTÉRO et S.N. KRAMER, *op. cit.*, p. 630, “*L’Épopée de la création*”, Coll. V, l.121.

- Pénétrèrent alors en la salle-aux-destins (*šimtu*) Enki-le-prince et l'experte Mammi⁹⁷.
- Lorsque tu sors du *Duku* où sont fixés les destins (*šimtu*)⁹⁸.

Des fonctions royales :

- (...) (Nabonidus) to whom Sin and Ningal assigned royal function (*ši-ma-at*) from (the time) he was in his mother's womb⁹⁹.
- I entered the house of succession an awesome place wherein reside the nature of kingship (*ši-mat*)¹⁰⁰.

Dans quelques textes, le mot *šimtu* est aussi personnifié. Nous en avons un exemple dans cette prière que le fidèle adresse à Ištar : “Que les Destins (*ši-ma-a-tu*), les déesses du pays soient joyeux!”¹⁰¹.

Le mot *šimtu* peut aussi être associé à la mort comme aboutissement du destin. Plusieurs articles du *Code d'Hammurabi* le montrent :

- Si le vendeur est allé vers son destin (c'est-à-dire est mort, *ši-im-tim*), l'acheteur devra...¹⁰²
- Si un homme marie une femme, qu'ils ont des enfants et qu'elle meurt (*ši-im-tim*)...¹⁰³
- (...) après que le père meurt (*ši-im-tim*)...¹⁰⁴

⁹⁷ *Ibid.*, p. 538, “*Atrahasis*”, Coll. I, l.249.

⁹⁸ M.-J. SEUX, *op. cit.*, p. 223. Prière du conjurateur pour le roi.

⁹⁹ Cité dans “*šimtu*”, *art. cit.*, p. 16.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ M.-J., SEUX, *op. cit.*, p. 100.

¹⁰² R.F. HARPER, *The Code of Hammurabi King of Babylon about 2250 B.C.*, pp. 14-15, article 12, tablette 8, l.5.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 56, article 162, tablette 26, l.83.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 58, article 166, tablette 27, l.59.

Pour compléter nos propos, il est essentiel d'examiner ce que A. L. Oppenheim affirme au sujet de *šimtu*. Selon lui, les traductions de *šimtu* comme "destin" et "sort" doivent être nuancées. Ce mot signifie plutôt :

une disposition tirant son origine d'un agent doté du pouvoir d'agir et de décider(...) *šimtu* confère, d'une façon mystérieuse, des privilèges : pouvoir d'exécution, droits, et même, lorsqu'elle a pour origine une divinité, des qualités (attributs) sur d'autres dieux, sur des personnes, sur des objets. Elle ne tire son efficacité que de la puissance et du droit de décision inhérents à l'agent qui opère¹⁰⁵.

Cette traduction renvoie cependant à la première définition donnée par le *Assyrian Dictionary* de *šimtu* comme "ordre déterminé". Il s'agit du pouvoir de décision et d'organisation des dieux. Ces derniers fixent les destinées des individus, des rois, des temples, etc. Le mérite de Oppenheim est par contre de nous faire remarquer que le terme *šimtu* consiste plus en une disposition qui confère un pouvoir d'exécution, qu'au résultat de la mise en oeuvre de ce pouvoir. Le terme *šimtu* dénoterait donc l'acte de fixation du destin et non le destin lui-même.

Oppenheim poursuit en affirmant que le mot *šimtu* se rapporte à l'acte par lequel chaque être humain reçoit son destin : *šimtu* déterminerait

la direction et le caractère que prendra sa vie. En conséquence, le nombre de jours, la nature et la succession des événements qui sont alloués à un individu étaient déterminés, croyait-on, par un acte d'une puissance innommée qui avait établi la *šimtu* de cet individu. Il est dans la nature de la *šimtu*, le lot de tout un chacun, de se réaliser forcément et non pas peut-être¹⁰⁶.

Cette définition nous montre que le rapport de *šimtu* avec le destin est exact. Elle nous fait aussi remarquer que la *šimtu* doit se réaliser obligatoirement et non pas alléatoirement. Une

¹⁰⁵ A. L. OPPENHEIM, "La psychologie mésopotamienne", dans *La Mésopotamie. Portrait d'une civilisation*, Paris, Gallimard, 1970, p. 211.

¹⁰⁶ *Ibid.*

inscription du roi Assournazirpal II (883-859) nous en donne un exemple lorsqu'il parle de ses victoires et conquêtes : "Voilà les *šimtu* prononcées (pour moi) par les grands dieux qui leur ont donné réalité comme ma propre *šimtu*"¹⁰⁷. Nous voyons ici le caractère de fatalité associé au destin (*šimtu*) en Mésopotamie et qui ressemble aux définitions du mot *NAM.TAR* en sumérien.

4. Conclusion

Les significations du mot *NAM.TAR* que nous avons étudiées (mort, sort, maladie, démons), montrent que les Sumériens concevaient le destin de façon négative et qu'ils avaient à l'encontre du destin et du sort une vision reliée au monde de la mort. Le fait que ce terme soit aussi un démon (Namtar) dans la cour d'Ereškigal, renforce cette conception négative associée au destin : celui-ci est strict, irrémédiable et irrévocable, tout comme l'est la mort.

Nous avons, par la suite, examiné les différentes significations du mot *ME*. Nous avons alors remarqué que ce mot est fortement lié aux destins, que ce soit lors de leur fixation ou lors de leur accomplissement. Nous avons mentionné que la relation des *ME* au destin témoigne de l'absence de contingence dans l'organisation du monde : les dieux sont les organisateurs du monde et ce sont eux qui fixent la destinée et le sort de chaque chose et de chaque être humain selon le pouvoir que leur procurent les *ME*.

L'étude du vocabulaire nous a ensuite amené à étudier les différentes significations du mot akkadien, *šimtu*, souvent traduit par destin. Nous avons alors vu que ce mot exprime à la fois l'ordre déterminé et la nature des choses. Nous concluons que le mot *šimtu* représente le fonctionnement du cycle de la vie et de la mort, qui est décidé et orchestré par les dieux. Les être humains et les objets sont ainsi assujetés au destin qui leur a été assigné¹⁰⁸. Nous

¹⁰⁷ Cité par A. L. OPPENHEIM, *Ibid.*, p. 211.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 212.

remarquons aussi que le mot *šimtu* est tributaire de la conception sumérienne. En effet, la conception akkadienne du destin est étroitement liée aux significations du mot *NAM.TAR* car elle suppose, elle aussi, l'impossibilité de changer le cours de la vie et de la mort. À cet égard, il est significatif que le dieu "messager de la mort" soit Namtar¹⁰⁹. Mourir, en Mésopotamie, signifie donc en quelque sorte accomplir et rencontrer son destin tel que décidé par les dieux.

Nous concluons qu'il est difficile de traduire en français les mots sumériens et akkadiens qui désignent les notions de destin et de fatalité dans la littérature mésopotamienne. Nous devons avancer avec discernement et prudence dans notre tentative d'élucider ces notions problématiques. Toutefois, le vocabulaire sumérien et akkadien nous montre que les Mésopotamiens croyaient en un avenir et une destinée fixés dès le début des temps par les dieux. Mais y avait-il moyen de les détourner? C'est ce que nous tenterons de voir dans les prochains chapitres.

¹⁰⁹ *Ibid.*

Chapitre II

Les genres littéraires “mythe” et “prière”

Pour répondre aux questions soulevées dans le premier chapitre, nous examinons maintenant les corpus littéraires où la question du fatalisme se pose le plus couramment. Il s'agit des mythes et des prières. Nous débuterons ce chapitre en essayant de comprendre ce qu'est un mythe. Puis, nous poursuivrons en distinguant les mythes sumériens des mythes akkadiens. Finalement, nous examinerons le genre littéraire prière et les différences entre les prières sumériennes et les prières akkadiennes. Cette étude nous permettra de justifier le choix du mythe et des prières que nous analyserons dans les troisième et quatrième chapitres.

1. Genre littéraire mythe

Il est difficile de trouver une définition du genre littéraire mythe qui soit acceptée par tous les spécialistes. D'ailleurs, comme le remarque M. Éliade, il est impossible qu'une seule définition du mythe puisse couvrir tous les types et toutes les fonctions de ce genre littéraire : "le mythe est une réalité culturelle extrêmement complexe, qui peut être abordée et interprétée dans des perspectives multiples et complémentaires"¹¹⁰. Afin de cerner quelques-unes des réalités du mythe, nous commencerons par établir l'étymologie du mot.

1.1 Étymologie du mot

Le mot mythe vient du grec *muthos* dont les significations les plus anciennes sont : "paroles exprimées" et "discours". Par la suite, ce mot vient à signifier "récit", "nouvelle", "message"; "dialogue", "conversation", "entretien"; "conseil", "ordre", "prescription"; "récit non historique", "récit fabuleux" et "conte"¹¹¹. Il y a donc un déplacement de sens : ce qui était

¹¹⁰ M. ÉLIADE, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, p. 14.

¹¹¹ A. BAILLY, "*μῦθος*", dans *Dictionnaire grec français*, Paris, Hachette, 1985, p. 1303.

à l'origine l'expression d'une parole est devenu, plus tardivement, l'expression d'un récit. Une des fonctions du mythe est donc de raconter quelque chose, il nous présente des actions qui, en bout de ligne, expriment un fait, une notion ou un sentiment¹¹². Comme le dit D. Dubuisson, le mythe présente "des faits arrangés en une histoire (*muthos*)"¹¹³. Borne va dans le même sens en affirmant que : "Le mythe est un récit qui mêle dans la même représentation imaginative une histoire de dieux, de demi-dieux, de héros..."¹¹⁴. Aristote disait déjà, dans *La poétique*, qu'une partie du mythe est la péripétie (1452b8). Il est *mimesis* d'une action (*mimèsis praxeôs*) et "à travers celle-ci principalement d'actants"¹¹⁵. De son côté M. Éliade déclare :

Le mythe raconte une histoire sacrée; il relate un événement fabuleux qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des "commencements". Autrement dit, le mythe raconte comment, grâce aux exploits des Êtres Surnaturels, une réalité est venue à l'existence, que ce soit la réalité totale, le cosmos, ou seulement un fragment : une île, un espèce végétale, un comportement humain, une institution. C'est donc toujours le récit d'une "création" : on raconte comment quelque chose a été produit, a commencé à être¹¹⁶.

¹¹² Bottéro et Kramer le qualifient comme "une histoire que l'on raconte", J. BOTTÉRO et S. N. KRAMER, *op. cit.*, p. 80.

¹¹³ D. Dubuisson, "Métaphysique du récit et genèse du mythe", dans H. LIMET, J. RIES et *al.*, *Le mythe son langage et son essence*, Louvain-la Neuve, Centre d'histoire des religions, (Homo religiosus 9), 1983, p. 64.

¹¹⁴ Cité par J. Vidal, "Aspects d'une mythique", dans H. LIMET, J. RIES et *al.*, *op. cit.*, p. 42.

¹¹⁵ P. GRAVEL, *Aristote. La poétique*, Montréal, Département de Philosophie, Université de Montréal, 1995, p. 20.

¹¹⁶ M. ÉLIADÉ, *op. cit.*, p. 15.

1.2 Le mythe comme discours

Bien que le mythe exprime des réalités parfois insaisissables, il demeure qu'il exprime quelque chose, et c'est ce fait d'exprimer qui lui donne son caractère propre. Le mythe est d'ailleurs souvent défini comme étant un moyen d'expression des premiers temps d'une civilisation donnée¹¹⁷. J. Ries nous dit : "Le mythe est une image par laquelle l'âme exprime ses pensées et ses sentiments"¹¹⁸. *Le dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* définit le mythe comme étant "un mode d'expression de vérités qui ne peuvent pas être exprimées autrement. Ce n'est ni un mode ni un procédé mais un langage exigé par la nature même de l'expérience religieuse(...) C'est un mode d'expression et pas du tout une explication"¹¹⁹. C'est de cette façon que nous pouvons dire avec J. Ries que le mythe est tautégorique - *to auton agoreuein* - c'est-à-dire, qu'il parle par soi-même et est un discours¹²⁰.

1.3 Le mythe comme représentation

Le mythe étant un mode d'expression pour une civilisation, il présente les croyances et les représentations d'un peuple. Ses éléments et aspects sont le reflet de la vie sociale et des conceptions morales des individus qui l'ont composé¹²¹. Le mythe nous donne donc accès à la pensée d'un peuple¹²². Il faut certes être prudent, mais il demeure que les mythes d'une civilisation sont constitués par des données qui révèlent la pensée et les croyances des

¹¹⁷ J. RUSS, "Mythe", dans *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Bordas, 1991, p. 186.

¹¹⁸ J. RIES, "Langage et message du mythe d'Homère au XIXe siècle", dans H. LIMET, J. RIES et *al.*, *op. cit.*, p. 26.

¹¹⁹ M. VILLER et *al.*, "Mythe", dans *Dictionnaire ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, (v.10), 1980, p. 1985.

¹²⁰ J. RIES, *art. cit.*, p. 29.

¹²¹ J. VIDAL, *art. cit.*, p. 41.

¹²² J. Ries affirme d'ailleurs que le mythe "fait état par lui-même d'une représentation du monde, d'une unité dans le genre humain". J. RIES, *art. cit.*, p. 30.

personnes l'ayant composé. Ainsi, le mythe présente les pensées des humains sur la nature, le divin et les événements les entourant. De cette façon, les mythes présentent des archétypes “qui constellent la nuit d'une expérience d'humanité plus archaïque que les forces et les formes de l'inconscient personnel”¹²³. Une des fonctions du mythe est donc d'organiser et d'agencer le monde de telle sorte qu'il exprime un état du réel tel que conçu par un peuple. P. Ricoeur nous dit d'ailleurs qu'un trait fondamental du mythe “est son caractère d'ordre, d'organisation, d'agencement(...) qui se réfracte dans tous les autres facteurs”¹²⁴. D. Dubuisson dit encore :

Il nous apaise et nous rassure en transformant notre existence hasardeuse en destin et en débarrassant notre univers chaotique de toute contingence et de tout accident (...) Les récits nous offrent les paradigmes parfaits que la vie nous refuse. Et les mythes, plus que tout autre récit, excellent à créer cette illusion¹²⁵

Nous croyons donc que l'étude des mythes nous permet de comprendre ou à tout le moins de s'approcher de la conception qu'a un peuple envers une notion particulière, car le mythe plonge ses “racines dans la propre existence quotidienne de ceux qui les inventaient et les pratiquaient”¹²⁶. Le mythe est alors un outil favorable pour investiger la mentalité d'une civilisation. C'est ce que nous ferons dans notre recherche.

1.4 Le mythe et ses catégories

Pour nous aider à clarifier le genre littéraire mythe, nous suivrons principalement la théorie de J. Vidal, mais aussi les données de J. Bottéro, S.N. Kramer et de J. Ries. J. Vidal divise le mythe en sept catégories : spéculaire, exemplaire, festive, tragique, androgyne, héroïque

¹²³ *Ibid.*, p. 43.

¹²⁴ Cité dans D. DUBUISSON, *art. cit.*, p. 78.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 66.

¹²⁶ J. BOTTÉRO et S. N. KRAMER, *op. cit.*, p. 89.

et divine¹²⁷. Ces catégories résument l'ensemble des définitions possibles du mythe. La première exprime le fait que le mythe est un miroir où les hommes se reconnaissent. Le mythe représente ainsi les archétypes d'une civilisation. Nous pouvons d'ailleurs, dans le cas qui nous intéresse, mentionner que la mythologie mésopotamienne est anthropomorphique, c'est-à-dire faite à l'image des hommes. La deuxième catégorie du mythe, appelée exemplaire, témoigne du fait que le mythe "propose des modèles à suivre (...) il détermine". La catégorie festive décrit l'exultation des humains devant le divin. Elle présente un des éléments essentiels du mythe, à savoir : "l'admiration pour les dieux, le dévouement tremblant à leurs personnes, le besoin de leur aide, l'exaltation de leur sublimité"¹²⁸. J. Ries écrit d'ailleurs : "Le mythe montre la relation réelle de la conscience humaine à Dieu"¹²⁹. La quatrième, dite tragique, indique que le mythe possède un récit dramatique où des personnages se meuvent. La catégorie androgyne indique que le mythe met en scène des notions parfois contradictoires : les hommes et le divin, le bien et le mal, l'espoir et la fatalité, la vie et la mort, etc. La sixième catégorie du mythe, nommée héroïque, témoigne des gestes courageux fondateurs du monde ou d'une partie de celui-ci. En dernier lieu, le mythe est dit divin car il montre des dieux accomplissant des actes fabuleux.

Le mythe est essentiellement religieux¹³⁰. Bottéro et Kramer expliquent : "Comme les fables, les mythes constituent, à leur manière, une forme inférieure de la démonstration et de l'explication (...) imagination calculée pour procurer une explication religieuse des choses"¹³¹. Selon ces auteurs, le mythe est un récit qui conditionne la conduite et la pensée,

¹²⁷ J. VIDAL, *art. cit.*, p. 42.

¹²⁸ J. BOTTÉRO et S. N. KRAMER, *op. cit.*, p. 80.

¹²⁹ J. RIES, *art. cit.*, p. 29.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 30.

¹³¹ J. BOTTÉRO et S. N. KRAMER, *op. cit.*, p. 83.

tout comme le fait la religion¹³². Le mythe est donc un critère “pour la direction et la rectitude de toute pensée et de toute activité”¹³³.

En résumé, nous croyons qu’un texte qui fait partie du genre littéraire “mythe” est un récit ou une histoire avec une péripétie. Il possède des intervenants divins et fait état d’un récit exemplaire pouvant servir de modèle à toute une civilisation. Le mythe exprime aussi, de façon paradigmatique, un événement de la vie ou un fait particulier.

2. Les mythes mésopotamiens¹³⁴

Le mythe fait partie intégrante de la vie et de la religion mésopotamienne. En effet, il a toujours tenu une place importante dans les cultures sumérienne et akkadienne¹³⁵. Il est difficile aujourd’hui de dire si un mythe en écriture sumérienne présente les conceptions

¹³² Bottéro et Kramer nous disent des mythes qu’ils “sacralisent des prescriptions en fournissant des raisons de s’y conformer (...) ils sont l’idéologie religieuse”. J. BOTTÉRO, et S. N. KRAMER, *op. cit.*, p. 81.

¹³³ W.F. OTTO, *Essais sur le mythe*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1991, p. 6.

¹³⁴ Il faut être prudent dans la transposition de nos genres littéraires dans les textes mésopotamiens. Nous appelons certains textes des hymnes, des mythes, des prières, mais ces distinctions sont modernes. Les Mésopotamiens classaient les textes selon leur première phrase. Voir à ce sujet, P. Michalowski, “Sumerian Literature: An Overview”, dans SASSON, J.M., Ed., *Civilisation of the Ancient Near East*, New York, Simon & Schuster, (v. IV), 1995, p. 2283.

¹³⁵ Sur les mythes mésopotamiens voir J. BOTTÉRO et S. N. KRAMER, *op. cit.*; R. LABAT, *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Paris, Fayard/Denoel, (Le trésor spirituel de l’humanité), 1970; S. N. KRAMER, *Sumerian Mythology*, New York, Harper & Row, 1961 et J. M. DURAND, “Les écrits mésopotamiens”, dans *Écrits de l’Orient*, Paris, Desclée, 1986, pp. 107-156.

akkadiennes ou les conceptions sumériennes car l'écriture sumérienne est demeurée dans la culture akkadienne comme langue et écriture liturgique¹³⁶.

2.1 Les mythes sumériens

La majorité des compositions mythologiques sumériennes sont de la période du vieux babylonien (XVIIIe siècle) lorsque le sumérien n'était plus une langue vivante. Nous possédons cependant plusieurs mythes qui datent de la dynastie d'Akkad (2334-2154), d'Ur III (2112-2004) et d'Isin I (2017-1794). Ils sont généralement constitués par un assez petit nombre de vers (entre 500 et 1000). Ces mythes sont les premières oeuvres littéraires et leur récit n'est donc pas d'une grande complexité. Les dieux y sont présentés comme étant des divinités amORALES, détachés de l'homme, leur personnalité n'est pas complexe et ils sont rattachés aux phénomènes naturels qu'ils représentent¹³⁷.

Selon S. N. Kramer, les mythes sumériens peuvent être regroupés en trois catégories : les mythes des origines, qui sont les plus nombreux et qui traitent de la création et de l'organisation de l'univers, les mythes "KUR", qui traitent du monde infernal et les mythes variés¹³⁸. Nous trouvons dans les mythes des origines des textes appelés "Prologue du tournoi...". Il s'agit de mythes qui mettent en opposition deux actants et qui servent à décrire et à expliquer la genèse d'un état de fait. Comme par exemple les mythes appelés "Été contre Hiver", "Arbre contre Roseau", "Céréale contre Menu-bétail". Les mythes sumériens usent largement de la technique de la répétition, en général mot pour mot, afin de

¹³⁶ Ce commentaire est aussi valable pour l'étude du genre littéraire prière. Les prières sumériennes sont souvent issues de scribes akkadiens (sémites) qui utilisaient la langue sumérienne.

¹³⁷ Pour les caractéristiques des mythes sumériens voir W. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1960, p. 5.

¹³⁸ S. N. KRAMER, *Sumerian Mythology. A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C.*, New York, Harper and Row, 1961, p. XIII.

renforcer la réalité décrite. Comme la plupart de ces mythes étaient dits à haute voix et mimés dans des fêtes religieuses, la répétition permettait de souligner l'importance de certains passages et encourageait l'auditoire à s'engager dans l'action¹³⁹. De plus, ces répétitions et formules témoignent de la présence d'une tradition orale sous-jacente à l'écriture de ces mythes¹⁴⁰.

2.2 Les mythes akkadiens

Les mythes akkadiens sont beaucoup plus nombreux et plus longs. Ils témoignent d'une évolution et d'un raffinement dans la langue et l'écriture qui débuta vers le XVIIIe siècle avec l'avènement de la première langue sémite¹⁴¹. Les mythes akkadiens traitent eux aussi des origines mais proposent des explications beaucoup plus poussées. En effet, les mythes akkadiens cherchent à expliquer l'origine du monde, des humains, de leur vie, de leur mort et de leur souffrance. Ils évoquent des âges fabuleux et nous présentent une organisation du monde des dieux qui est, finalement, celle des humains transposée.

Le mythe akkadien le plus connu est sans doute celui qu'on nomme *Enûma eliš*, littéralement "Lorsque là-haut", appelé aussi *l'Épopée de la création*. Ce mythe de 1 100 vers, répartis en sept tablettes, est attesté par de nombreux manuscrits depuis la fin du IIe millénaire. Il parle de la glorification de Marduk et va des origines du monde jusqu'à l'apparition de l'être humain. Le poème appelé *Atrahasis*, ou du *Supersage*, est aussi très important. Le plus vieux manuscrit de cette oeuvre date du XVIIIe siècle. Ce mythe raconte la création de la race humaine et la décision des dieux de la laisser vivre malgré ses défauts.

¹³⁹ À ce sujet, voir H. McCALL, *Mythes de la Mésopotamie*, Paris, Éditions du Seuil, 1954, pp. 129-130.

¹⁴⁰ G. S. KIRK, *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and other Cultures*, Berkeley, Cambridge University Press, (Sather Classical Lectures, V.40), 1975, pp. 115-118.

¹⁴¹ J. Bottéro, "Akkadian Literature: An Overview", dans SASSON, J.M. Ed., *Civilisation of the Ancient Near East*, New York, Simon & Schuster, (v. IV), 1995, p. 2294.

La littérature mésopotamienne, sumérienne et akkadienne, nous a aussi livré d'autres mythes rattachés aux cycles de la nature et aux grandes interrogations posées par la vie et la mort, tels que les mythes autour des grandes divinités comme Enlil, Enki, Ninurta et Inanna/Ištar. Dans cette recherche nous accorderons une attention spéciale aux mythes concernant Dumuzi, plus particulièrement au mythe intitulé *Le rêve de Dumuzi et sa mort*, qui appartiennent précisément à l'ensemble des mythes de la déesse Inanna/Ištar. Nous avons choisi ces mythes plutôt que d'autres, puisqu'il s'agit de mythes dont les récits représentent bien le fatalisme. En effet, ces récits montrent, entre autres choses, comment le héros, Dumuzi, tente de se soustraire à son destin annoncé dans un rêve qu'il fait.

3. Le genre littéraire prière

Selon *le Dictionnaire de la Bible*, la prière est avant tout un dialogue avec Dieu ou avec un être surnaturel. Elle est :

Le moyen de communication, le point par lequel la créature limitée atteint le créateur, le maître aux pouvoirs sans limites. Il n'est pas de religion où la prière fasse défaut. Celle-ci est l'expression la plus nette de la vie, plus que les rites, les dogmes ou les systèmes théologiques. Dans ce dialogue avec la divinité, l'homme met en action sa foi et son espérance ; en suppliant, il reconnaît la puissance et la providence des êtres surhumains ; en louant, il rend hommage à leur souveraineté. La prière est essentielle à l'homme religieux, comme le fait de penser est essentiel à tout être doué de raison¹⁴².

¹⁴² L. PIROT, "Prières", dans *Dictionnaire de la Bible*, Paris, Letouzey et Ané, (Supplément 8), 1972, p. 556.

3.1 La prière mésopotamienne

3.1.1 Les mots pour dire “prière”

Les mots pour dire prière sont, en akkadien, *sullû* et *suppû* (*SIS.KUR* et *SUB* en sumérien)¹⁴³. Le mot *sullû* signifie à la fois le nom “prière” et le verbe “prier”, “implorer les dieux”¹⁴⁴. Le mot *suppû* signifie lui-aussi “prière”, “supplication” et le verbe “prier”¹⁴⁵.

W. Lambert fait cependant une distinction entre ces deux mots : *suppû* serait plutôt lié à la prière et *sullû* à la supplication. Nous trouvons ces mots mentionnés dans un hymne à Šamaš : “You observe, Šamaš, prayer (*su-up-pa*), supplication (*su-la-a*), and benediction (*ka-ra-bi*)”¹⁴⁶ ou encore “Prayer (*su-up-pu-u*), supplication (*su-ul-lu-u*), and prostration. Offer him (le dieu) daily and you will get your reward. Then you will have full communion with your god”¹⁴⁷.

Les prières débutent souvent par l’inscription *ÉN*, “conjuración” en sumérien, ou *šiptu*¹⁴⁸ en akkadien. Bottéro affirme d’ailleurs que ces deux mots sont synonymes : “*šiptu* est toujours marqué par le sumérogramme *ÉN*, mot de même racine que *āšipu* et qui désigne, de soi, le

¹⁴³ Voir à ce sujet, “Gebet I” et “Gebet II”, dans E. WEIDNER et W. von SODEN, *Reallexikon der Assyriologie*, Walter de Gruyter, v. III, 1971, pp. 156-170.

¹⁴⁴ “*sullû*”, dans *Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, v.15 (1984), pp. 365-368.

¹⁴⁵ “*suppû*”, dans *Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, v.15 (1984), pp. 393-395.

¹⁴⁶ W. G. LAMBERT, “Preceptive Hymns”, dans *Babylonian Wisdom Literature*, p. 135, l.130.

¹⁴⁷ *Ibid.*, “Precepts and Admonitions”, p. 105, ll.139-141 et note 1.

¹⁴⁸ Ce mot est de la même racine que *āšipu*, l’exorciste, et il désigne le rite oral, la formule magique, l’incantation et, de façon générale, une prière. Voir “*šiptu*”, dans *Assyrian Dictionary of the University of Chicago*, v.17 partie III (1992), pp. 86-91.

rite oral typique de ce dernier : la formule magique, l'incantation, mais qui, en de nombreux cas, marque en fait une pure et simple prière¹⁴⁹. Le mot *šiptu* est utilisé dans *l'Enuma eliš*.

Marduk y recoit cinquante noms dont celui de :

Asalluhi.Namtila : Dieu vivificateur,
Lui qui, d'accord avec sa propre nature, a restauré tous les dieux en
perdition!
Le Seigneur qui, de son Incantation (*šip-ti-šu*) sainte, a rendu la vie aux
"dieux-morts" (ll.152-154).

Le mot prière est quelque fois rendu par le mot sumérien *SUB*¹⁵⁰, qui est un signe composite formé du signe de la bouche et de celui de la main¹⁵¹. La prière était ainsi associée aux mains et à la bouche. Ces deux éléments sont surtout rencontrés sous la IIIe dynastie d'Ur (2112-2004) et ils n'apparaissent pas avant la dynastie d'Akkad (2334-2154). Une prière en fait état : "Šamaš, when thou enterest into the horizon of heaven(...) May the door of heaven salute thee with prayer (*SUB*)"¹⁵².

Un autre mot sumérien désigne la prière : *INIM.INIM.MA*. Ce mot est plutôt lié aux prières conjuratoires. On le traduit souvent par "formule" parce qu'il renvoie à des prières destinées

¹⁴⁹ J. BOTTÉRO, "Les exorcismes complémentaires des oracles. Comment on se gardait du mal prédit par les oracles?", dans *Mythes et rites de Babylone*, Paris, Honoré Champion, (École des Hautes Études, Tome 328), 1985, p. 43. C'est aussi ce dont J. Læssøe témoigne en traduisant *šiptu* par "Incantation". Voir les en-têtes des conjurations/incantations dans J. LÆSSØE, *Studies on the Assyrian Ritual and Series bît rimki*, Kobenhavn, Ejnar Munksgaard, 1955.

¹⁵⁰ Voir C.-F. Jean, *La religion sumérienne d'après les documents antérieurs à la dynastie d'Isin (-2186)*, pp. 217-218.

¹⁵¹ G.R. DRIVER, *Semitic Writing. From Pictograph to Alphabet*, London, Oxford University Press, (The Schweich Lectures of the British Academy), 1944, p. 52.

¹⁵² S. LANGDON, *Babylonian Penitential Psalms*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, (Oxford Edition of Cuneiform Texts, v.VI), 1927, p. 11, ll.1.5.

à écarter le mal. Nous le trouvons souvent comme titre aux prières conjuratoires que nous verrons plus loin.

3.1.2 Distinction entre les prières sumériennes et akkadiennes

Comme nous l'avons mentionné pour les mythes, la langue sumérienne est restée dans la culture akkadienne, il est donc difficile de distinguer les textes de l'une et l'autre cultures. Nous devons nous résoudre à faire quelques chevauchements ici et là. Il demeure cependant que la majorité des prières que nous avons aujourd'hui sont d'origine akkadienne.

Les prières sumériennes sont incluses dans les mythes ou se trouvent à la fin d'hymnes, qui sont des prières de louange, ou d'inscriptions commémoratives. Elles n'ont pas d'existence dans la littérature sumérienne comme genre littéraire distinct et spécifique¹⁵³. La prière sumérienne s'est développée en genre propre au début du IIe millénaire sous l'influence des prières akkadiennes (assyro-babyloniennes)¹⁵⁴.

Les Akkadiens ont donné naissance à plusieurs genres littéraires uniques. La plus grande nouveauté consiste dans l'apparition de textes expliquant la façon dont les dieux doivent être adorés, c'est-à-dire des textes décrivant les rituels appropriés¹⁵⁵. Ces textes expliquent en détail les gestes qui doivent être accomplis lors des cérémonies liturgiques. Ils contiennent des prières très élaborées et des hymnes. Les prières dans ces rituels dépassent cependant

¹⁵³ W. von SODEN, *The Ancient Orient. An Introduction to the Study of the Ancient Near East*, pp. 225-227.

¹⁵⁴ *Ibid.*, pp. 225-226.

¹⁵⁵ Ces textes sont unique aux Akkadiens mais il faut noter que leur teneur pouvait fort bien exister auparavant dans la tradition orale.

le cadre purement liturgique et sont souvent, en fait, des prières sacramentelles¹⁵⁶ destinées à sanctifier l'orant.

Les Akkadiens possédaient plusieurs sortes de prières : les hymnes, les lamentations¹⁵⁷, les incantations et les prières personnelles, ces dernières constituant le corpus le plus imposant¹⁵⁸. Les prières akkadiennes sont adressées aux divinités afin que celles-ci libèrent l'orant de la souffrance, le réconcilient avec son dieu personnel ou lui pardonnent ses fautes¹⁵⁹. Il est toutefois difficile de distinguer précisément les différents genres de prières. Par exemple, les prières personnelles sont souvent associées aux incantations car elles contiennent plusieurs rituels magiques.

Les prières personnelles consistent en une plainte à un dieu personnel comme quoi ce dernier n'a pas aidé l'orant, a perdu intérêt en lui, n'a pas jugé le cas mis devant lui et a laissé l'homme souffrir injustement¹⁶⁰. Elles se sont aussi développées vers la même époque chez les Hittites et les Égyptiens. Ces prières témoignent d'une nouvelle dimension dans la

¹⁵⁶ Il s'agit de prières "adressées aux dieux en vue d'obtenir d'eux la mise à l'écart d'une menace, d'un malheur ou d'un mal, et faites d'un mélange de rites oraux et de rites manuels qui se confortent mutuellement", voir J. BOTTÉRO, *Mésopotamie. L'écriture, la raison, les dieux*, p. 154.

¹⁵⁷ Certains passages dans les textes de lamentations sont des prières. Le texte *Lamentations sur la destruction de Nippur* en est un exemple. Il débute par de nombreuses plaintes qui finissent par être entendues du dieu Enlil. Ce dernier prend les habitants de Nippur en pitié et ordonne la restauration de la ville. S.N. KRAMER, "Les premières lamentations liturgiques", dans *L'histoire commence à Sumer*, pp. 181-186.

¹⁵⁸ Il est important de mentionner qu'il est difficile de différencier les prières, car il n'existe pas de critères précis pouvant permettre de distinguer les prières en différentes catégories. Ainsi, plusieurs incantations, lamentations et conjurations sont aussi des prières. Pour l'explication de cette problématique, voir W. von SODEN, *The Ancient Orient. An Introduction to the Study of the Ancient Near East*, Grand Rapids, Eerdmans Pub., 1994, p. 225.

¹⁵⁹ M.-J. SEUX, *op. cit.*, p. 228.

¹⁶⁰ Plusieurs exemples sont données dans *Ibid.*, pp. 145-164.

religion mésopotamienne, celle d'une relation personnelle avec la divinité; les dieux ne sont plus inatteignables comme les mythes et prières sumériens le laissent entendre¹⁶¹.

La prière personnelle, appelée aussi prière au dieu personnel, témoigne en effet d'une attitude religieuse importante, à savoir que l'homme est en étroite relation avec les dieux. Les hommes étant plus proches des dieux, ils peuvent ainsi leur demander aide et compassion pour leurs souffrances et libération s'ils se repentent. En voici un exemple :

Mon dieu très grand, qui fais don de vie,
 Qui juge sans appel, dont l'ordre est immuable,
 Je me suis tourné vers toi, mon dieu, je suis venu en ta présence, je t'ai
 cherché, mon dieu, je me suis agenouillé à tes pieds;
 Accueille mon imploration, abolis ma dette,
 Dissipe les *mamit*¹⁶² qui pèse sur moi, extirpe la récurrence de mon mal, expulse
 mon mal,
 Chasse de mon corps la maladie...¹⁶³

L'apparition des dieux personnels amène aussi une sensibilisation aux mauvais actes que l'être humain peut commettre. Il y a une responsabilisation des actes. É. Dhorme affirme d'ailleurs :

Pour les Babyloniens et les Assyriens, la faute, volontaire ou involontaire, consciente ou inconsciente, irrite la divinité. Le dieu de l'homme détourne son regard du pécheur. Celui-ci est alors abandonné à des puissances

¹⁶¹ Voir aussi à ce sujet, T. JACOBSEN et W.L. MORAN, "Ancient Mesopotamian Religion", dans *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture*, Cambridge, Harvard University Press, (Harvard Semitic Series, v.XXI), 1970, pp. 44-45.

¹⁶² Le mot *māmītu* désigne plusieurs choses : la malédiction résultant de la violation d'un serment, plusieurs autres actes considérés comme des fautes, un démon femelle. Voir M.-J. SEUX, *op. cit.*, p. 251, note 1.

¹⁶³ M.-J. SEUX, *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, Éd. du Cerf, (Littératures anciennes du Proche-Orient, 8), 1976, pp. 205-206, "Prière au dieu personnel".

malfaisantes qui s'emparent de lui et le font souffrir, jusqu'à ce que par la magie il ait recouvré la pureté du coeur et du corps¹⁶⁴.

Durant la période sumérienne, les dieux dirigeaient tous les aspects du monde et les fidèles devaient se résoudre à subir tous les contrecoups du plan divin. Par contre, l'apparition d'une religion et d'un dieu personnel chez les sémites amène une autre conception : les dieux peuvent intervenir dans la vie et les affaires personnelles d'un individu. Ceci permet alors à l'être humain de faire appel aux dieux pour recevoir de l'aide et leur demander des oracles favorables. L'homme devient responsable devant son dieu de ses fautes; mais, de son côté, le dieu devient lui aussi responsable d'accepter les demandes du suppliant lorsque ce dernier a bien agi et observé la piété d'usage à son égard. Ce que la prière suivante montre : "If his actions were displeasing to his god, (...), if he sinned against his god, if he sinned against his goddess, may he be absolved, may he be wiped clean..."¹⁶⁵.

3.1.3 Les différentes sortes de prières

Nous possédons plusieurs textes qui montrent que la prière tient une place importante et essentielle dans le quotidien de l'homme mésopotamien. Les extraits des prières personnelles suivantes confirment cette réalité : "Tourne-toi vers moi, ô mon dieu", "Je levai les mains vers lui (Aššur) pour qu'il soit défait au combat (l'ennemi)", "Šamaš, sauve-moi!"¹⁶⁶. C'était le secours divin, accordé aux Mésopotamiens à travers la prière, qui permettait l'accès à une vie longue et accomplie. Bien que les Sumériens possédaient plusieurs sortes de prières, elles n'étaient pas aussi développées que chez les Akkadiens. Les prières que nous étudierons sont donc principalement d'origine akkadienne.

¹⁶⁴ É. DHORME, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, PUF, (Les anciennes religions orientales, II), 1949, p. 260.

¹⁶⁵ E. REINER, "Lipšur Litanies", *Journal of Near Eastern Studies*, v. XV (juillet 1956), p. 137, ll.85.90.

¹⁶⁶ M.-J. SEUX, *op. cit.*, pp. 13-14.

Les textes mésopotamiens nous ont laissé plusieurs genres de prières. Nous pouvons premièrement citer les prières officielles et consacrées par le culte et la liturgie. Il y a aussi les prières classées selon le sujet qui les utilise. Par exemple, les prières du roi, du devin, du conjurateur, du responsable du temple ou de toute autre personne. Nous pouvons encore les classer selon les divinités auxquelles elles sont adressées.

Nous préférons cependant la classification selon laquelle les prières sont divisées d'après le but qu'elles ont et selon la forme et le genre littéraire qu'elles revêtent¹⁶⁷. Nous pouvons ainsi mentionner les prières de louange (hymnes), les prières pénitentielles, les prières conjuratoire (les prières du conjurateur, les prières conjuratoires à main levée et les prières conjuratoires spéciales : contre les mauvais présages, les sortilèges, les malédictions et les spectres), les prières du devin et les prières royales (prières du roi et prières pour le roi). Pour les fins de notre étude, nous examinerons en détail les prières dites de conjuration. Il s'agit d'un genre de prière uniquement akkadien. Notre sujet étant le fatalisme, nous croyons que se sont ces prières qui le présentent le mieux.

4. Les prières conjuratoires

La prière conjuratoire est destinée à conjurer les maux dont quelqu'un est affligé. Ces maux peuvent être la maladie, la mort ou les dommages matériels. Ce type de prière est aussi utilisé pour racheter les fautes d'un individu. La prière conjuratoire a encore comme but d'écarter ou de détourner le mauvais destin d'un individu, un sort qui lui a été jeté, un événement de mauvais augure, l'apparition de démons, un mauvais rêve ou tout autre événement portant en lui un malheur.

¹⁶⁷ Il s'agit d'ailleurs de la méthode de classification utilisée par les mésopotamiens eux-mêmes. M.-J., SEUX, *op. cit.*, p. 14. Voir aussi du même auteur, "La prière en Mésopotamie", dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris Beauchesne, 1986, p. 2200-2202 et "Hymnes et prières aux dieux de Mésopotamie", dans *Prières de l'Ancient Orient*, Paris, Cerf, (Cahiers Évangile, supplément 27), 1979, pp. 5-57.

Pour les fins de notre étude sur le fatalisme, nous croyons que les prières conjuratoires correspondent le mieux aux formules conjuratoires servant à dévier ou changer le destin d'un individu. Nous nous attarderons donc davantage à ce genre de prière. Comme nous l'avons mentionné plus haut, il existe trois sortes de prières conjuratoires : les prières du conjurateur, les prières conjuratoires à main levée et les prières conjuratoires spéciales.

4.1 Les prières du conjurateur

Les prières du conjurateur appartiennent à un genre bien particulier, destiné au dieu-soleil Utu/Šamaš, appelé *INIM-INIM-MA KI-^dUTU-KAM* : "Formules (prières) à réciter là où est Šamaš"¹⁶⁸. Ces prières s'adressent à UTU/Šamaš car il est le dieu de la justice, le juge par excellence et, comme le disent souvent les textes, le "juge des cieux et de la terre"¹⁶⁹. Ce genre de prière possède une structure précise :

- 1) La description imagée du lever du soleil.
- 2) L'éloge du dieu.
- 3) La légitimation du conjurateur.
- 4) La demande de salut pour le patient (absolution de ses fautes et délivrance des maux qui l'affectent).
- 5) La formule d'action de grâces se terminant par l'expression : "Et moi, le conjurateur, ton serviteur, que je chante tes louanges!"¹⁷⁰.

Ce genre de prière est surtout utilisé pour contrer les sortilèges de toutes sortes.

¹⁶⁸ M.-J. SEUX, *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*, p. 21.

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ *Ibid.*

4.2 Les prières conjuratoires à main levée

Les prières conjuratoires à main levée se rapprochent beaucoup du genre ci-haut mentionné. Ces prières dites *ina imitti karābu*, c'est-à-dire : “Être en prière de la main droite”, n'existent qu'en langue akkadienne¹⁷¹. Ces prières sont souvent représentées sur les sceaux-cylindres d'Ur III (2112-2004), la main y est levée à la hauteur de la bouche. Comme nous l'avons vu, le terme prière est composé du signe *KA* (bouche) avec lequel est inscrit le signe *ŠU* (main); ce qui veut dire “mettre la main à la bouche, d'où prier”¹⁷². Nous trouvons une prière à main levée dans *La Descente d'Inanna aux Enfers* (l.353), *Le rêve de Dumuzi*, l.164, 191,226) et dans le mythe *Lugalbanda et le Mont Hurum* (l.146, 178, 209, 233). Elle est toujours accompagnée d'un rituel fort précis.

La prière à main levée possède habituellement les éléments suivants¹⁷³ :

1) Une louange de la divinité invoquée : ses titres, ses épithètes laudatives, son attitude bienveillante, sa disposition à exaucer la personne qui l'invoque, à lui pardonner ses fautes, à la sauver du péril ou à la tirer des maux où l'ont plongé ses fautes.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 24.

¹⁷² H. LIMET, *L'expérience de la prière dans les grandes religions*, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, (Homo religiosus 5), 1980, p. 22, note 14.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 22.

2) Une présentation et une justification de l'orant. Par exemple, "Moi N., fils de N."¹⁷⁴, "Moi, ton serviteur"¹⁷⁵, "J'ai invoqué ton nom"¹⁷⁶, "J'ai saisi le bord de ton vêtement"¹⁷⁷, etc.

3) Une plainte éventuelle dans laquelle l'orant se déclare malade, effrayé, tourmenté et victime de maux divers.

4) Une demande qui exprime le voeu d'être pris en considération, en pitié ou d'être exaucé. Elle mentionne autant les bienfaits attendus, délivrance du mal, retour à la santé, destin favorable, longue vie, que ce qui les conditionne : absolution des fautes, intervention de la divinité, envoi de génies protecteurs. Nous en avons un exemple dans la conjuration suivante tirée d'une prière au dieu Adad : "Que ce mal ne s'approche pas de moi, de mon palais et de mon pays, qu'il ne me rejoigne pas, ne me serre pas de près, ne m'atteigne pas!"¹⁷⁸.

5) Une action de grâces qui sert de conclusion. Cette louange présente l'attitude de l'orant devant le dieu comme nous le voyons dans une prière au dieu Adad : "Que je glorifie ta divinité"¹⁷⁹, "Que je dise tes hauts faits, que je chante ta louange"¹⁸⁰. Elle peut aussi être une

¹⁷⁴ Voir les prières adressées au dieu Nabu et aux étoiles, *Ibid.*, p. 295, 298, 300 et 346.

¹⁷⁵ Voir la prière adressée au dieu Enlil, *Ibid.*, p. 275.

¹⁷⁶ Voir la prière adressée au dieu Šamaš, *Ibid.*, p. 287.

¹⁷⁷ Voir les prières adressées aux dieux Šamaš, Marduk et Gula, *Ibid.*, p. 288, 294, 335 et 337.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 307.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 310.

¹⁸⁰ Voir, entre autres, les prières adressées aux dieux Adad, Nergal et Ninurta, *Ibid.*, p. 307, 311, 314 et 316.

litanie composée de phrases comme “Que les cieux se réjouissent à ton sujet”¹⁸¹, “Que les dieux de l’univers te bénissent”¹⁸².

4.3 Les prières conjuratoires spéciales

Les prières conjuratoires spéciales sont des prières conjuratoires à main levée mais orientées vers une situation bien précise. Ainsi, par exemple, “Un spectre m’accable sans cesse”, “À cause du rêve que j’ai vu cette nuit”, “Un sorcier m’a ensorcelé”, etc. Elles appartiennent aux rites appelés *nam-búr-bi*, “Sa dissipation”, et elles portent le nom du mal à combattre : “Formules en cas d’apparition de morts”, “Formules pour dissiper les mauvais rêves”, etc. Ces prières présentent de façon détaillée le mal dont est atteint le patient et sont davantage accompagnées de rites magiques. Comme le dit M.-J. Seux, dans ces conjurations “le processus magique est central”¹⁸³.

5. Conclusion

Nous avons fait l’étude du mythe pour comprendre les *a priori* du genre littéraire que nous utiliserons au troisième chapitre en étudiant le mythe *Le rêve de Dumuzi et sa mort*. Nous avons remarqué que le mythe avait deux fonctions principales. D’abord, il est un discours, il ne se veut pas une explication mais bien l’expression d’un état de fait. Deuxièmement, le mythe est une représentation. Il présente la façon de penser et les conceptions des gens l’ayant composé. Ainsi, le mythe exprime, par ses nombreux procédés littéraires, ses allusions, ses images et ses actants, les états de faits de la nature, les croyances d’une civilisation et les sentiments d’un peuple. C’est pour ces raisons qu’il nous est permis

¹⁸¹ Voir les prières adressées aux dieux Šamaš et Marduk, *Ibid.*, p. 289 et 292.

¹⁸² Voir les prières adressées aux dieux Šamaš, Marduk, Nabu et Ištar, *Ibid.*, p. 286, 292, 298 et 323.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 28.

d'utiliser le mythe comme un outil d'investigation de premier ordre. Il nous donne accès au discours d'une civilisation et nous permet de comprendre leur conception du monde. Il n'est pas pure fiction et imagination. Il est considéré, dans les cultures anciennes, comme une vérité.

Nous avons ensuite examiné les mythes sumériens et les mythes akkadiens. Les seules différences entre ces deux corpus de textes sont leur date de composition et leur raffinement littéraire et conceptuel. Les mythes sumériens présentent des dieux associés à leur rôle dans la nature et les mythes akkadiens des dieux plus humains. Comme nous l'avons mentionné, nous utiliserons dans notre travail un mythe sumérien, *Le rêve de Dumuzi et sa mort*, ce mythe répondant le plus à notre sujet de recherche.

Dans un deuxième temps, nous avons décrit le genre littéraire prière. Nous avons remarqué que la prière est un genre littéraire essentiellement akkadien, tout comme les incantations et les exorcismes. Bien qu'il existe plusieurs sortes de prières en Mésopotamie, nous avons choisi d'étudier plus précisément les prières conjuratoires, puisque c'est dans ces prières que les sujets demandent l'aide des dieux pour les sauver d'un mal quelconque et, ainsi, de changer leur destinée ou de renverser leur sort.

Chapitre III

Le mythe *Le rêve de Dumuzi et sa mort*

Dans ce chapitre, nous examinerons les conceptions de la fatalité qui sont exprimées dans le mythe *Le rêve de Dumuzi et sa mort*. Ce mythe s'avère important pour les fins de notre recherche puisqu'il est un excellent exemple de la notion de destinée en Mésopotamie. Dans l'examen de ce mythe, nous étudierons premièrement les différences de contenu entre les deux cycles (sumérien et akkadien) auxquels le dieu Dumuzi/Tammuz appartient. Nous examinerons ensuite les mots, les images et les éléments présents dans le mythe *Le rêve de Dumuzi* et qui peuvent être rattachés à l'étude du fatalisme.

1. Le cycle d'Inanna et le cycle d'Ištar

Pour nous permettre de mieux situer le contexte littéraire dans lequel nous utiliserons le mythe *Le rêve de Dumuzi*, nous examinons maintenant le cycle de mythes sur Inanna/Ištar auquel ce mythe appartient. La déesse Inanna/Ištar est la déesse la plus importante du panthéon de Sumer et d'Akkad¹⁸⁴. Les Sumériens lui donnaient le nom d'Inanna qui signifie "dame du ciel". Les Akkadiens l'appelaient Ištar, nom sémitique de signification incertaine, mais qui désigne l'étoile du matin, la planète Vénus. Cette déesse est une personnalité composite, un exemple de syncrétisme suméro-sémitique. En effet, elle réunit plusieurs divinités : elle est l'étoile qui brille dans le ciel de l'aurore et, comme telle, la déesse de

¹⁸⁴ Sur l'importance de cette déesse voir le chapitre de T. JACOBSEN, "Individual Divine Figures. Inanna = Infinite variety", dans *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven and London, Yale University Press., 1976, pp. 135-144; D. WOLKSTEIN et S. N. KRAMER, *Inanna Queen of Heaven and Earth. Her Stories and Hymns from Sumer*, New York, Harper and Row, 1983 et E. DHORME, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949, pp. 67-78. Pour les origines anciennes de cette déesse voir S.N. KRAMER, "Sumero-akkadian Interconnections: Religious Ideas", dans *Geneva, IXe Rencontre assyriologique internationale*, Genève, (Nouvelle série, Tome VIII), 1960, pp. 272-282.

l'amour et de la fécondité; mais elle est aussi l'étoile qui apparaît au firmament le soir et devient alors la déesse de la guerre.

Inanna/Ištar est à l'origine d'un cycle de mythes que Bottéro et Kramer regroupent en deux parties : Inanna/Ištar guerrière et Inanna/Ištar amoureuse. Dans cette deuxième catégorie, ils distinguent encore les mythes concernant les amours d'Inanna/Ištar avec Dumuzi/Tammuz¹⁸⁵. Le mythe *Le rêve de Dumuzi et sa mort* fait partie de ceux-ci. Pour mieux cerner sa portée il nous faut dès maintenant étudier les différences de contenu entre les mythes qui appartiennent à Inanna et ceux qui appartiennent à Ištar dans leurs amours.

1.1 Différences entre les mythes d'Inanna et d'Ištar

1.1.1 Le cycle d'Inanna (Déesse de l'amour)

Le cycle des amours entre Inanna et Dumuzi est composé de plusieurs mythes : *La Descente d'Inanna aux Enfers*, *Autre version du dernier épisode d'Inanna aux Enfers*, *Le rêve de Dumuzi et sa mort*, *Complainte d'Inanna sur le trépas de Dumuzi* et *Inanna et Bilulu*.

En comparaison avec le cycle d'Ištar, celui d'Inanna est beaucoup plus important. Il présente de nombreux éléments qui ne sont pas dans les versions akkadiennes. Avant d'examiner ces différences, nous expliquerons d'abord le contenu des différents mythes de ce cycle. Le premier est un des mythes les plus connus de la culture mésopotamienne et un des premiers à avoir été traduit du sumérien. Il s'agit de *La Descente d'Inanna aux Enfers* qui date de la première moitié du IIe millénaire.

¹⁸⁵ Dumuzi/Tammuz est l'époux d'Inanna/Ištar. Cet extrait de mythe dit au sujet d'Inanna : "Beloved bride of Ušumgalanna (un des nom de Dumuzi)", W.W. HALLO et J.J. A. van DIJK, *The Exaltation of Inanna*, New Haven and London, Yale University Press, (Yale Near Eastern Reserches, 3), 1968, p. 29, l.111. Le mythe *La Complainte d'Inanna sur le trépas de Dumuzi* le montre aussi : "Comme Inanna pleure amèrement son époux", J. BOTTÉRO et S.N. KRAMER, *op. cit.*, p. 312, l.2.

Le mythe nous raconte que la déesse Inanna veut partir pour l'Enfer sans qu'on ne sache la raison, peut-être sous l'effet d'un coup de tête. Elle se prépare pour le voyage, fait ses recommandations à son assistante en cas de malheur, et part. À l'entrée des Enfers, Inanna rencontre le portier-en-chef du monde d'En-bas qui l'annonce à sa soeur Éreškigal, la reine des lieux¹⁸⁶. Inanna est alors introduite dans le monde souterrain, mais non sans avoir traversé les sept portes du royaume des morts et sans s'être fait dépouiller de tous ses vêtements. Le rite de dépouillement montre l'affaiblissement et la mort prochaine de la déesse, d'autant plus que toutes les parures étaient des porte-pouvoirs qui la mettaient à l'abri des forces maléfiques¹⁸⁷. C'est seulement alors que Ereškigal porte sur elle "un regard : un regard meurtrier!" (l.164) et suspend son cadavre à un clou, tel un simple vêtement, une dépouille (ll.162-168). Trois jours après, sans nouvelle de la déesse, le monde d'En-haut s'inquiète. Enlil, avec le conseil d'Enki, entreprend de sauver sa fille. Il lui redonne la vie, mais il apprend qu'il doit trouver un substitut, qui doit prendre la place d'Inanna, pour la sortir de cet endroit : "Si donc Inanna veut remonter du monde d'En-bas, Elle doit nous remettre un substitut!" (ll.274-277). Accompagnée des démons, elle cherche

¹⁸⁶ L'expression "monde d'En-bas" signifie l'espace sous la terre qui est le monde des morts. Les Mésopotamiens croyaient que la terre était un disque flottant sur les eaux souterraines et qu'elle était entourée d'une sphère ronde. Il y avait donc une demi-sphère en haut, qui correspond au ciel et au firmament, et une autre demi-sphère en dessous, qui représente le monde des morts et le monde infernal. Pour l'illustration de la cosmogonie mésopotamienne, voir J. BOTTÉRO et S. N. KRAMER, *op. cit.*, p. 71. Le monde des Enfers est décrit entre autres dans B. ALSTER, Ed. et al., *Death in Mesopotamia. XXVIe Rencontre assyriologique internationale*, Copenhagen, Akademisk Forlag, (Mesopotamia. Copenhagen Studies in Assyriology, v. 8), 1980; E. Cassin, "La mort : valeur et représentation en Mésopotamie ancienne", dans G. GNOLI et J.-P. VERNANT, *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982, pp. 355-372 et J. BOTTÉRO, "Les inscriptions cunéiformes funéraires", dans *Ibid.*, pp. 373-405.

¹⁸⁷ J. BOTTÉRO, "Le pays sans retour", dans *Apocalypse et voyages dans l'au-delà*, Paris, Cerf, 1987, p. 73. Sur le dépouillement des vêtements comme symbole de mort, voir A. Da SILVA, "La symbolique des rêves et des vêtements dans les mythes sur Dumuzi", dans le bulletin de la *Canadian Society for Mesopotamian Studies*, 22 (1991), pp. 31-35 et le Conte du MESNIL Du BUISSON, *Le sautoir d'Atargatis et la chaîne d'amulettes*, Leiden, E.J. Brill, 1947.

à tout prix un remplaçant. Elle épargne son assitante, Ninšubur, son ménestrel, Šara, et son capitaine, Lulal, qui l'attendaient vêtus de vêtements misérables et prosternés dans la poussière¹⁸⁸. Et voilà que les démons trouvent Dumuzi, son amant, “confortablement installé sur une estrade majestueuse” (ll.332-334). La déesse, furieuse, jeta sur lui “un cri de damnation” et dit aux démons : “C’est lui! Emmenez-le!” (ll.340-341). Dumuzi est donc escorté par les démons vers les Enfers mais, avec l’intervention du Dieu Utu, il put s’enfuir.

À ce moment, la tablette est cassée. Ce passage flou parle cependant d’une mouche. Elle révèle aux démons la cachette de Dumuzi, en échange de quoi Inanna lui assigne un destin favorable¹⁸⁹. Le récit continue à la ligne 384 où nous apprenons qu’Ereškigal explique à Dumuzi qu’il peut partager son sort avec sa soeur. Ereškigal dit : “Toi, ce sera seulement la moitié de l’année, Et ta soeur l’autre moitié” (l.390).

Dans une autre version du mythe, les démons se rendent chez Inanna pour lui réclamer son substitut. Elle leur livre alors Dumuzi. Ce dernier implore Utu qui le sauve en le changeant en python. Dumuzi part ensuite se cacher chez sa soeur, Geštinanna. Cette dernière ne révélant point où se cachait Dumuzi, les démons vont voir dans la “sainte bergerie” de Dumuzi et le capturèrent.

Vient ensuite, dans ce cycle, le mythe qui nous intéresse, *Le rêve de Dumuzi*, que nous aborderons en détail plus loin dans ce chapitre. Il faut toutefois mentionner que ce mythe

¹⁸⁸ Ce sont là des signes de deuil. Voir E. CASSIN, “La mort: Valeur et représentation en Mésopotamie ancienne”, dans *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris, Science de l’homme, 1982, pp. 355-372.

¹⁸⁹ La mouche est une personnification de la mort car elle peut, dans le symbolisme mésopotamien, trouver celui qu’elle veut. Voir à ce sujet A. Draffkorn Kilmer, “The Symbolism of the Fly in the Mesopotamian Flood Myth and some further Implications”, dans F., ROCHBERG-HALTON, *Language, Literature, and History: Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner*, New Haven, American Oriental Society, (American Oriental Series v. 67), 1987, p. 179.

finit par la mort de Dumuzi. On n’y parle pas d’une remontée semestrielle ou d’un substitut. Dumuzi meurt.

Un autre mythe de cette série s’intitule : *La complainte d’Inanna sur le trépas de Dumuzi*. Il montre Inanna pleurant la perte définitive de son époux Dumuzi. En effet, ce mythe débute en nous présentant les lamentations d’Inanna qui regrette la mort de son époux et qui relate sa grandeur. Lorsque cette élégie prend fin, le dieu Dumuzi s’enfuit de la ville et, sans que nous sachions pourquoi, il est pourchassé par sept démons, qui finissent par le rattraper. Il fait alors appel à Utu, qui lui permet de s’enfuir en le changeant en gazelle. Il est à nouveau tourmenté lorsqu’il se rend sur le sein d’Inanna, qui ne semble pas contente de le revoir malgré la complainte qu’elle fit dans les 28 premiers vers. Inanna déchaîne alors contre lui un terrible ouragan qui tue Dumuzi. On peut bien se demander pourquoi Inanna tue Dumuzi après avoir pleuré sa perte. La seule réponse nous vient de Bottéro et Kramer qui affirment : “il a valu au récit mythologique de s’enrichir, comme ailleurs, d’un couplet lyrique”¹⁹⁰. Il semble donc que les scribes ont voulu mettre l’emphase sur les lamentations d’Inanna en les disposant au début, quitte à inverser l’ordre chronologique du récit.

Le mythe suivant, intitulé *Inanna et Bilulu*, présente une complainte du même genre : “Ma complainte pour toi! (Dumuzi), Je la ferai entendre jusque dans l’Arali-infernal” (II.2-3). Une fois de plus, Inanna est encore très peinée de la perte de son époux, “Ô Dumuzi, sanglottait-elle, Sanglottait-elle sans répit!” (II.34-35). Un autre mythe nous parle aussi des sentiments d’Inanna envers la perte de son époux : “Only on account of your captive spouse, on account of your captive child¹⁹¹, Your rage is increased, your heart unassuaged”¹⁹².

¹⁹⁰ J. BOTTÉRO et S.N. KRAMER, *op. cit.*, p. 318.

¹⁹¹ La signification du nom Dumuzi est d’ailleurs *DUMU*, enfant/fils, et *ZI*, vie/nourriture ou encore stable/fidèle. Ce qui donnerait “Fils de la vie”. Le mot *ZI* est cependant controversé lorsque mis en relation avec *DUMU*. Pour la signification des mots sumériens, voir W. W. HALLO et J.J.A. van DIJK, *The Exaltation of Inanna*, New Haven and London, Yale University Press, (Yale Near Eastern Reserches, 3), 1968, pp. 73 et 95; pour *ZI* comme stable/fidèle M.-J. SEUX, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, Paris,

1.1.2 Le cycle d'Ištar (Déesse de l'amour)

Le cycle des amours entre Ištar et Tammuz est beaucoup plus réduit que celui d'Inanna et Dumuzi. En fait, il est seulement composé d'un mythe : *La Descente d'Ištar aux Enfers*. Ce mythe reprend sensiblement les mêmes thèmes que *La descente d'Inanna aux Enfers*.

Ce mythe akkadien débute de la même façon que son équivalent sumérien, mais l'atmosphère est toute autre. Ištar décide de se rendre en Enfer sans que nous sachions pourquoi. Pourtant, ici, elle menace le gardien de la porte d'entrée s'il ne la laisse pas passer. Éreškigal, bien que offusquée et dérangée par l'arrivée impromptue d'Ištar, ordonne à son portier de la recevoir selon les rites d'usage. Le portier la fait donc passer au travers des sept portes successives, la dépouillant d'une pièce de vêtement à chaque porte. Lorsqu'Ištar fût dépouillée, Éreškigal la condamna à mort par l'entremise de son Lieutenant Namtar : "Va Namtar(...) lâche sur elle les Soixante maladies"(l.69). À l'instar de notre premier mythe, la disparition d'Ištar sur terre causa plusieurs catastrophes naturelles :

Or, une fois Ištar ainsi retenue en Enfers, Voici que nul taureau ne montait plus de vache, Nul baudet ne fécondait plus d'ânesse, Nul homme n'engrossait plus de femme : Chacun dormait seul en sa chambre, Et chacune s'en allait coucher à part! (Il.75-80)

Les dieux étant préoccupés par cette situation, Éa décida de créer l'Inverti (Āṣu-šu-namir) qui se rend, en vain, chez Ereškigal afin de libérer Ištar. Ici encore la déesse doit fournir un remplaçant si elle veut quitter les Enfers. Éreškigal prépare alors une tromperie. Elle dit à Namtar de préparer Tammuz : "Fais-le se laver d'eau-claire, se frotter de parfum, se revêtir d'une tenue d'éclat : Qu'il batte Baguette bleue, et que des filles de joie lui animent le coeur!" (Il.127-130). Le récit ne fait aucune allusion à la réaction d'Ištar. La soeur de Tammuz appelée ici Belili, qui ne se doutait de rien, pousse alors des cris déchirants

Létouzey et Ané, 1967, pp. 460-461.

¹⁹² W. W. HALLO et J.J.A. van DIJK, *The Exaltation of Inanna*, p. 33, ll.141-142.

lorsqu'elle s'aperçoit qu'on lui ravit son frère. Le mythe fini alors par cette phrase : "Lorsque remontera Tammuz, Baguette bleue et Cercle rouge remonteront avec lui! Remonteront, pour l'escorter, ses pleureurs et pleureuses" (l.137).

1.1.3 Les différences et similarités entre ces deux cycles

Le mythe *La Descente d'Ištar*, ne reprend pas tous les éléments de *La Descente d'Inanna*. Le mythe akkadien ne parle aucunement des préparatifs du voyage, des instructions à l'assistante d'Inanna, du prétexte qu'utilise la déesse pour entrer aux Enfers et de tous les détails de la recherche d'un substitut. Le mythe akkadien possède cependant des éléments nouveaux, tels la description des Enfers, "la mise en mal de la déesse par les soixante maladies"¹⁹³, la présence de Namtar et les catastrophes dûes à la disparition d'Ištar¹⁹⁴. Il s'agit toutefois de différences de contenu peu significatives pour notre propos.

De façon plus importante, nous remarquons que Dumuzi est surtout présent dans le cycle sumérien et qu'il y a même un mythe entier traitant de sa mort. Les mythes akkadiens parlent de Tammuz mais de façon beaucoup plus ténue et secondaire. Est-ce à dire que ce dieu, Tammuz, perd de son importance dans la culture akkadienne?

La différence la plus notable est la présentation de la fuite de Dumuzi dans les mythes sumériens lorsqu'il tente de se soustraire aux démons par l'entremise de Utu. Cette fuite n'est même pas mentionnée dans le mythe akkadien. Tammuz est seulement pris par Namtar. Il est d'emblée considéré comme le substitut logique d'Ištar. Nous remarquons donc que Dumuzi tente par tous les moyens d'échapper à son destin, celui de remplacer Inanna aux Enfers, alors que Tammuz est immédiatement soumis aux destinées qui lui sont

¹⁹³ J. BOTTÉRO et S.N. KRAMER, *op. cit.*, p. 326.

¹⁹⁴ À ce sujet, voir G. S. KIRK, "The Nature of Myths in Ancient Mesopotamia", dans *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Berkeley and Los Angeles, Cambridge University Press, (Sather Classical Lectures 40), 1975, pp. 84-131.

imposées. Nous assistons peut-être dans les mythes sumériens à un fatalisme beaucoup plus strict et irrévocable, étant donné que Dumuzi, même en étant un dieu, en recevant la faveur des autres dieux et l'aide de ses proches, ne peut se soustraire à son sort.

Autre différence majeure est le rôle d'Inanna/Ištar pour désigner Dumuzi/Tammuz comme celui qui devra la remplacer aux Enfers. Dans le récit sumérien, Inanna, après que les démons aient désigné trois personnes comme substitut possible, désigne elle-même Dumuzi comme celui qu'ils doivent prendre; elle le condamne et c'est par sa parole qu'il est précipité aux Enfers. Par contre, dans le récit akkadien, Ištar n'a pas de rôle dans la désignation de Tammuz comme substitut. Ereškigal désigne elle-même Tammuz, par l'intermédiaire de Namtar, comme étant celui qui sera le remplaçant. Le mythe akkadien allège donc le rôle d'Ištar dans la descente de Tammuz aux Enfers¹⁹⁵.

Nous remarquons aussi que le mythe *Le rêve de Dumuzi et sa mort* ne fait pas allusion à la recherche d'un substitut et à la remontée semestrielle de Dumuzi, alors que dans *La descente d'Inanna aux Enfers* et dans *La descente d'Ištar aux Enfers*, à la fin de ces mythes, la remontée de Dumuzi/Tammuz est annoncée. Il s'agit d'un fait unique. Il explique fort probablement que la perte de Dumuzi/Tammuz n'est pas finale mais seulement temporaire. Ce dieu pourra remonter des Enfers à chaque milieu d'année lorsque sa soeur ira prendre sa place¹⁹⁶, tandis que, dans le mythe sumérien *Le rêve de dumuzi et sa mort*, Dumuzi semble condamné à rester mort pour toujours.

¹⁹⁵ J. BOTTÉRO et S.N. KRAMER, *op. cit.*, p. 327.

¹⁹⁶ Selon l'avis de plusieurs assyriologues (Jacobsen, Kramer, Bottéro), la disparition de Tammuz, le dieu de la fertilité, sous terre pendant la moitié de l'année correspond à la saison chaude et sec en Mésopotamie. Cette saison s'étend d'ailleurs du mois de Tammuz (juillet) au mois de Kislim (décembre). Voir à ce sujet, T. JACOBSEN, "Toward the Image of Tammuz", dans *History of Religion*, 1 #2 (1962), pp. 189-213 et J. BOTTÉRO, "Le paysans-retour", dans *Apocalypse et voyages dans l'au-delà*, Paris, Cerf, 1987, p. 81.

La présence de plaintes dans le cycle sumérien est aussi unique par rapport au cycle akkadien. Le contenu de l'élégie du mythe *La plainte d'Inanna sur le trépas de Dumuzi* nous fait prendre conscience que la mort de Dumuzi est un fait non seulement regrettable, mais surtout définitif et irrémédiable. L'existence de cette plainte, qui déplore la mort et la perte de Dumuzi, démontre que ce dieu peut difficilement remonter des Enfers périodiquement; il est véritablement mort. Le mythe *Inanna et Bilulu* renforce aussi cet état de fait. De plus, un autre mythe, *La plainte du roseau eršemma de Dumuzi*, déplore lui aussi la perte de Dumuzi¹⁹⁷. Ce texte date de la période d'Isin-Larsa (2025-1763). Dumuzi y est comparé à un roseau : "Roseau irrémédiablement fauché et qui a disparu, c'est de la disparition de Dumuzi dont il s'agit. C'est leur roseau unique qui a été emporté (...) Princesse (Inanna), c'est pour cela que tu parles en pleurant" (ll.12-14.19.20).

2. Le mythe *Le rêve de Dumuzi et sa mort*

Comme nous pouvons le constater, les mythes sur Inanna/Ištar traitent beaucoup de Dumuzi/Tammuz et plus particulièrement de sa mort. Il s'agit d'un thème essentiel dans ces deux cycles. La mort de Dumuzi est cependant traitée plus en détail dans le mythe intitulé *Le rêve de Dumuzi et sa mort* qui n'est présent que dans le cycle d'Inanna. Ce mythe reprend plusieurs éléments du mythe *La Descente d'Inanna* : les démons qui pourchassent Dumuzi, la fuite de Dumuzi et l'imploration au dieu Utu. Ces trois similarités sont en effet presque identiques dans les deux mythes et elles sont décrites selon les mêmes images¹⁹⁸.

¹⁹⁷ F. BRUSCHWEILER, "La plainte du roseau, eršemma de Dumuzi, MAH 16014", *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, 84 (1990), pp. 119-124. Ce mythe n'est pas considéré comme faisant partie du cycle Inanna/Dumuzi.

¹⁹⁸ Il est intéressant d'examiner ce que B. Alster dit à cet effet. Selon lui, les récurrences et les passages presque identiques dans le cycle d'Inanna/Ištar-Dumuzi/Tammuz font état de la tradition orale entourant les mythes mésopotamiens. En effet, les mythes étant souvent racontés et chantés durant les fêtes religieuses, les mariages et autres événements, ces passages font état d'une poésie possédant des formules qu'il était possible de transférer et de répéter d'un mythe à l'autre, rendant ainsi la mémorisation de plusieurs mythes plus aisée. B. ALSTER, "The Formulaic Structure of Dumuzi's Dream", dans *Dumuzi's Dream*.

Toutefois, Inanna n'a pas de rôle dans le mythe *Le rêve de Dumuzi et sa mort*. C'est plutôt Geštinanna, sa soeur, qui joue un rôle important. Nous examinerons donc ce dernier mythe.

2.1 Sources

Le mythe se trouve disposé en 22 tablettes comprenant 267 lignes. Ces 22 tablettes ont été recomposées à partir de 63 fragments provenant de Nippur, Ur, Kiš et d'endroits inconnus¹⁹⁹. Ces fragments datent de la période du vieux-babylonien (2025-1725) et sont rédigés en sumérien. Nous retrouvons cependant des traces, fort négligeables, d'une traduction en akkadien. Étant donnée la présence d'un si grand nombre de fragments, il a été impossible pour les assyriologues d'établir une version originale. Il existe donc plusieurs variantes pour une même section, mais le corps du texte ne change pas d'une version à l'autre. B. Alster nous dit : "In a number of cases the inclusion of lines in some duplicates and omission of the same lines in other duplicates cannot be explained only on the basis of the technical process of copying"²⁰⁰. Une première traduction a été commencée par S.N. Kramer en 1969. Elle a été achevée par B. Alster en 1972 et reprise, pour le texte en français, par Kramer en 1989²⁰¹. Nous utilisons B. Alster pour la version sumérienne du mythe et celle de Kramer pour le texte en français.

2.2 Résumé du mythe

Le mythe débute avec le héros, Dumuzi, qui a le pressentiment de sa mort. À cause de ce pressentiment il part se réfugier dans la steppe du désert. Il s'endort et fait un rêve assez

Aspects of Oral Poetry in a Sumerian Myth, Copenhagen, Akademisk Forlag, 1972, pp. 15-27.

¹⁹⁹ Pour la liste complète des sources, voir B. ALSTER, *Ibid.*, "List of plates", p. 6, "Sources for Dumuzi's Dream", pp. 45-48 et "Classification of Variants", pp. 123-133.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 129.

²⁰¹ J. BOTTÉRO et S.N. KRAMER, *op. cit.*, p. 300.

étrange. Dumuzi voit des joncs qui se serrent, un roseau s'incliner vers lui, un autre s'écarter de lui, des arbres élancés qui se lèvent d'eux-mêmes, de l'eau versée sur son foyer, le couvercle de sa baratte ôté, sa coupe décrochée de son clou, sa houlette qui disparaît, un rapace qui enlève un agneau de son troupeau, un faucon qui enlève un passereau de sa roselière, ses boucs qui balaient la poussière, ses béliers qui piétinent le sol, sa baratte qui gît à terre, sa coupe en miettes et son bercail désert. Dumuzi raconte alors à sa soeur, Geštinanna, son rêve. Celle-ci, "qui connaît le sens des songes", lui dit que ce rêve est de mauvais augure : il doit mourir, les démons viendront le chercher bientôt. Dès lors, Dumuzi essaye par tous les moyens possibles de fuir à sa destinée. Il se cache dans la verdure de la steppe. Trahi par son ami qui révèle aux démons sa cachette, il se fait prendre. Il a alors recours à Utu, le dieu-soleil. Celui-ci exauce sa prière et le change en gazelle lui permettant ainsi d'échapper aux démons. Deux autres fois, le dieu Utu le sauve. Dumuzi s'enfuit ensuite chez Belili-l' Ancienne mais là aussi les démons le rattrapent. Utu lui permet de s'enfuir pour la dernière fois. Il se rend alors chez sa soeur Geštinanna où les démons le tuent.

2.3 Structure du mythe

Le rêve de Dumuzi est un rêve qui préfigure de façon symbolique le futur du rêveur et qui comporte une série d'actes, de gestes et d'événements peu rationnels. Ces deux critères nous permettent d'affirmer qu'il s'agit d'un rêve symbolique²⁰² et prémonitoire, puisqu'il dévoile l'avenir du rêveur, transmet le message en forme d'images allégoriques et a besoin d'être

²⁰² En Mésopotamie les récits de rêves symboliques se trouvent principalement dans les documents mythologiques et épiques. Ainsi, le rêve de Dumuzi dans le mythe du même nom et les rêves de Gilgameš et Enkidu dans l'*Épopée de Gilgameš*. Voir A. Da SILVA, *La symbolique des rêves et des vêtements dans l'histoire de Joseph et de ses frères*, Montréal, Fides, (Héritage et Projet), 1994, pp. 47-48.

interprété par un spécialiste²⁰³. Ce rêve n'a donc pas de signification intrinsèque et doit par conséquent être interprété pour acquérir une signification.

Selon Oppenheim, les récits de rêves obéissent à une structure bien précise²⁰⁴. Premièrement, on décrit le cadre du rêve. Deuxièmement, on présente le contenu du rêve. Troisièmement, se trouve son interprétation où les images cachées du rêve sont expliquées et, finalement, sa réalisation. Malgré son long récit (265 lignes), ses abondantes répétitions et procédés de toutes sortes, sans doute évocateurs d'une poésie de transmission orale, le mythe du rêve de Dumuzi suit cette même structure.

2.3.1 Le cadre du rêve

Dans ce mythe, le cadre du rêve est précédé d'un pressentiment négatif du héros qui le pousse à gagner la steppe. Alors "le coeur gonflé de larmes", il entrevoit sa mort, il demande à la nature et à sa mère de se lamenter et de pousser des cris.

Le cadre du rêve obéit lui-même à un schéma :

1. Le lieu du rêve.
2. Les circonstances du rêve.
3. L'effet de surprise du rêve.

Dans le mythe de Dumuzi, le rêve a lieu dans la steppe, décrite aussi par les mots "landes" (ll.5-6), "marécage" (l.6) et "verdures" (l.15-17). Le rêveur est certainement endormi, comme le laissent entendre les expressions suivantes :

²⁰³ A. Da SILVA, "La symboliques des rêves et des vêtements dans les mythes sur Dumuzi", *Bulletin of the Canadian Society for Mesopotamian Studies*, 22 (1991), p. 31.

²⁰⁴ A. L. OPPENHEIM, *Le rêve et son interprétation dans le Proche-Orient ancien*, Paris, Horizon de France, 1959, pp. 49-62.

Couché parmi la verdure, Couché parmi la verdure, (l.15)
 Le pasteur demeurerait couché parmi la verdure, (l.16)
 Et, tandis qu'il restait ainsi, allongé parmi la verdure (l.17)
 Il rêva.

Au réveil Dumuzi a la réaction typique de tous les rêveurs :

Il se réveilla en sursaut : c'était un songe!
 Il frissonnait : c'était une vision!
 Épouvanté, il se frotta les yeux (ll.18-19)

L'effet de surprise, de terreur et de crainte au réveil est toujours mentionné. Le mot akkadien utilisé est le verbe *negeltû*, littéralement "s'éveiller en sursaut"²⁰⁵. Ce mot fait d'abord état d'une transition entre le rêve et l'éveil et, deuxièmement, il marque l'effroi du dormeur à son réveil. La brutalité du réveil confère un caractère unique au rêve car "aucun autre rêve ne pourra par la suite effacer le choc éprouvé. L'allusion à l'émoi du dormeur semble répondre au désir de souligner la vivacité, sinon l'objectivité du rêve, preuve de sa validité et de son authenticité"²⁰⁶.

2.3.2 Le contenu du rêve

À son réveil, Dumuzi s'exclame :

Amenez-moi, amenez-moi, amenez-moi ma soeur,
 Amenez-moi ma soeur Geštinanna,
 Amenez-moi celle qui sait chanter : amenez-moi ma soeur,
 Amenez-moi la lettrée, l'experte en tablettes : Amenez-moi ma soeur,
 Amenez-moi cette jeune éveillée, qui sait le sens des songes : Amenez-moi ma soeur!,
 Amenez-moi cette chevronnée, compétente et qui connaît le sens des songes : Amenez-moi
 ma soeur,
 Que je lui soumette (*BÚR*) mon rêve! (ll.19-25)

²⁰⁵ A. L. OPPENHEIM, *op. cit.*, p. 55. Cette traduction est conservée dans la traduction de Bottéro et Kramer : "Il se réveilla en sursaut" (l.18).

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 56.

Alors, il raconte en détail à sa soeur les images allégoriques du rêve (ll.26-41). Il s'agit d'une succession de tableaux incompréhensibles :

- 1- Foisonnaient des joncs
- 2- Se serraient des joncs
- 3- Un roseau inclina sa tête
- 4- D'un roseau à deux tiges, l'une s'écarta
- 5- Des arbres élancés se levaient d'eux-mêmes
- 6- De l'eau fut versée sur les braises du foyer de Dumuzi
- 7- Le couvercle de la baratte fut ôté
- 8- La jolie coupe fut décrochée de son clou
- 9- Sa houlette disparut
- 10- Un rapace enleva un agneau du troupeau
- 11- Un faucon emporta un passereau
- 12- Les boucs balayaient la poussière
- 13- Les béliers piétinaient le sol
- 14- La baratte gisait à terre
- 15- La coupe était en miette
- 16- "Dumuzi demeurait inanimé, Et le bercail désert!"

2.3.3 L'interprétation du rêve

Le rêve de Dumuzi étant un rêve symbolique, il ne possède pas de message avant d'avoir été interprété et, une fois transformé en message, il est témoin du futur du rêveur. L'interprétation du rêve est donc un fait important, c'est pourquoi le rêve symbolique et son interprétation forment un tout. Le rêve symbolique, selon Oppenheim, ne doit toutefois pas obligatoirement être interprété par un "devin-scientifique", mais plutôt par un sage, "dont le génie ou le dieu lui donne le pouvoir de voir à travers le déguisement fantastique jusqu'au coeur du message"²⁰⁷. Ce rôle est tenu dans notre mythe par Geštinanna, "qui connaît le sens des songes" (l.24). Le rêve de Dumuzi est en quelque sorte une protase, qui consiste en l'observation d'un phénomène particulier. C'est sur la base de ce rêve que Geštinanna

²⁰⁷ A. L. Oppenheim, "Rêves divinatoires dans le Proche-Orient ancien", dans R. CAILLOIS et G. E. von GRUNEBO, *Le rêve et les sociétés humaines*, Paris, Gallimard, 1967, p. 332.

peut par la suite tenter de disséquer et déchiffrer l'oracle qui se cache derrière ce présage, en somme, "la part d'avenir qui s'y cache"²⁰⁸. Geštinanna lui explique alors toutes les images qu'il a vues, une à une (ll.41-69). Elles sont toutes de mauvais augure et laissent entrevoir les circonstances tragiques de la mort du héros :

<u>Éléments du rêve :</u>	<u>Leur signification :</u>
1- Foisonnaient des jonc	Assasins embusqués
2- Se serraient des joncs	Assasins embusqués
3- Un roseau inclina sa tête	La mère de Dumuzi
4- D'un roseau à deux tiges, l'une s'écarta	Geštinanna séparée de Dumuzi
5- Des arbres élancés se levaient d'eux-mêmes	Des malveillants
6- De l'eau fut versée sur les braises du foyer de Dumuzi	Bercail transformé en un lieu de silence
7- Le couvercle de la baratte fut ôté	Un méchant qui s'en emparera
8- La jolie coupe fut décrochée de son clou	Dumuzi tombera des genoux de sa mère
9- Sa houlette disparut	Un petit démon le battera
10- Un rapace enleva un agneau du troupeau	Un méchant qui forcera l'abandon des bêtes
11- Un faucon emporta un passereau	Un gros démons qui arrachera Dumuzi à son troupeau
12- Les boucs balayaient la poussière	La chevelure de Geštinanna sera hérissée vers le ciel
13- Les béliers piétinaient le sol	Geštinanna lacérera ses joues de ses doigts
14- La baratte gisait à terre	Les bras de Dumuzi seront enchaînés

²⁰⁸ J. Bottéro, "Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne", dans J.-P. VERNANT et al., *Divination et rationalité*, p. 99.

- | | |
|---|-------------------------------------|
| 15- La coupe était en miette | Les mains de Dumuzi seront ligotées |
| 16- “Dumuzi demeurait inanimé, Et le
bercaïl désert!” (l.41) | <i>Idem</i> (l.68) |

2.3.4 La réalisation du rêve

Malgré tous les efforts de Dumuzi pour empêcher l’accomplissement des mauvais présages expliqués par Geštinanna, le rêve se réalise : Dumuzi finit par mourir. En effet, ce mythe montre que Dumuzi, malgré l’aide de sa soeur, de sa mère et du dieu Utu, ne peut se détourner du destin prédit par son rêve. Il ne peut le changer, même s’il s’enfuit et se cache.

La réalisation du rêve débute après que Geštinanna conseille à Dumuzi de se dissimuler dans la verdure et dans des tranchées profondes pour échapper aux démons. Dumuzi demande à Geštinanna et à son ami de ne pas trahir sa cachette. Aussitôt, une troupe de démons hétéroclites arrivent et le cherchent. Geštinanna ne dit pas aux démons où Dumuzi se trouve, mais son ami le trahit et indique où il se cache.

C’est alors que le cycle des trois prises et évasions de Dumuzi commence :

- 1- Capture de Dumuzi par les démons (ll.151, 181, 219 et la capture finale, l.256)
- 2- Dumuzi fait appel à Utu pour le sauver (ll. 164, 191 et 228)
- 3- Utu accepte et le change en Gazelle (ll. 175, 201 et 238)
- 4- Dumuzi se sauve à Kulbireš-Dildareš (l.179), chez Belili-l’*Ancienne* (l.206) et chez sa soeur Geštinanna (l.243).

Le héros tente incessamment d’échapper à son sort, mais n’y parvient jamais ou à tout le moins seulement temporairement. Les conséquences du rêve symbolique de Dumuzi paraissent incontournables et il semble être impossible à quiconque, même à un dieu recevant l’aide des dieux, de s’en sortir. Les démons attrapent Dumuzi définitivement au saint bercaïl de Geštinanna (l.256). Ils le tuent selon les images qui étaient présentes dans le rêve et qui furent interprétées par Geštinanna :

Ils jetent au feu le piquet de (...), ce qui doit être accompli par la 1ère couple de démons;
 Ils ôtent le couvercle de la baratte, ce qui est fait par la 3e couple;
 Ils décrochent la jolie coupe de son clou, ce qui est fait par la 4e couple de démons;
 Ils jetent au feu la houlette de Dumuzi, ce qui est fait par la 2e couple;
 Ils jetent au sol et brisent la baratte; ce qui est fait par la 5e couple;
 Ils jetent au sol et brisent la coupe de Dumuzi; ce qui est fait par la Xième couple de démons;
 “Dumuzi fut sans vie, et le bercail abandonné” (1.256-266).

Le mythe présente donc l'impossibilité pour le héros d'échapper à son rêve et à l'interprétation qu'en fait Geštinanna. L'irrévocabilité du destin prédit par le rêve de Dumuzi peut tenir du fait que, pour les Mésopotamiens, l'avenir annoncé par les rêves était incontournable; ou il peut tenir du fait que le sort de chacun était inchangeable parce que décidé d'avance par les dieux. Nous y reviendrons.

2.4 Étude exégétique du récit de rêve

Dans l'analyse exégétique du récit du rêve, nous ne tiendrons compte que des mots et des concepts qui nous aideront à saisir l'importance du récit pour notre étude sur le fatalisme.

2.4.1 *Šuttu/MA.MU*

Dans la tradition mésopotamienne, le rêve est étroitement lié au sommeil et à la nuit. Les Sumériens rendaient le mot “rêve” par *Ù*, dont le sens premier est sommeil. De plus, en akkadien, le mot pour dire “rêve”, *šuttu*, est de la même racine que le sommeil, *šittu*²⁰⁹. Dans les deux langues, il n'y a cependant pas de mot pour exprimer le verbe rêver²¹⁰. Sans sommeil il ne peut y avoir de rêve. Le rêve est donc une expérience qui a lieu durant le sommeil et, même si le mot sommeil n'est pas mentionné comme dans le rêve de Dumuzi,

²⁰⁹ A. L. OPPEHEIM, *Le rêve et son interprétation dans le Proche-Orient ancien*, p. 16.

²¹⁰ On disait seulement “voir un songe”, voir J. BOTTÉRO, *Mésopotamie. L'Écriture, la raison, les dieux*, pp. 136-137.

il est supposé par le contexte. Le terme *šuttu* a cependant plusieurs significations²¹¹. Il signifie le fait de rêver, mais aussi le rêve comme moyen de communication des dieux envers les hommes et, plus précisément, “une révélation directe des dieux”²¹². Il est d’ailleurs une sorte de révélation inspirée où la connaissance du futur est communiquée directement par une divinité; le même phénomène s’observe aussi dans les visions et les extases. Le rêveur recoit en rêve, *ina šutti*, une révélation des dieux²¹³. Le rêve est donc considéré comme étant causé par les dieux eux-mêmes car ils peuvent communiquer par cette voie privilégiée avec l’être humain et l’influencer²¹⁴. A. Bouché-Leclercq dit : “Pris dans son ensemble, le monde antique n’a jamais douté un seul instant que les songes ne fussent suscités dans l’âme par une influence divine”²¹⁵. Par exemple, dans l’*Épopée de Gilgamesh*, le dieu Éa dit : “J’ai seulement fait voir à Supersage un songe, Et c’est ainsi qu’il a appris ce secret”²¹⁶.

Cependant, ce mot signifie aussi quelque chose porteur de mal ou propice au mal²¹⁷. D’ailleurs, en sumérien, l’idéogramme *MA.MU*, “rêve”, signifie aussi “créature de la nuit”²¹⁸. C’est ce mot qui est utilisé dans notre mythe : “Que je lui soumette mon rêve (*MA-*

²¹¹ “*šuttu*”, dans *Assyrian Dictionary of the University of Chicago*, v.17 partie III (1992), pp. 405-407.

²¹² A. Da SILVA, “Le rêve comme expérience démoniaque en Mésopotamie”, *Sciences religieuses* 22/3 (1993), p. 302.

²¹³ J. Bottéro, “Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne”, dans J.-P. VERNANT et al., *Divination et rationalité*, pp. 89-90.

²¹⁴ A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l’antiquité*, Bruxelles, Anastatique, (Culture et Civilisation), Tome I, 1963, p. 279.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 279.

²¹⁶ J. BOTTÉRO, *L’Épopée de Gilgamesh. Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, Paris, Gallimard, (L’aube des peuples), 1992, p. 196, l.187.

²¹⁷ “*šuttu*”, *op. cit.*, v.17 partie III (1992), pp. 405-407.

²¹⁸ Pour l’interprétation de *MA.MU* comme “créature de la nuit” voir A. Da SILVA, “La symbolique des rêves et des vêtements dans les mythes sur Dumuzi”, dans *Bulletin of the Canadian Society for Mesopotamian Studies*, 22 (1991), p. 32. Le mot *MA.MU* est parfois

MÚ)” (1.25). Or les thèmes du rêve et du sommeil sont ambivalents. Étant donné que le rêve a lieu pendant le sommeil, il est considéré comme un phénomène dangereux, voir démoniaque. Certes, le sommeil permet la restauration des forces, mais “il évoque aussi un état proche de la mort où, sans défense, l’être humain constitue une proie facile aux forces maléfiques”²¹⁹. Les Mésopotamiens considéraient en effet certains rêves comme des démons errant dans la nuit et s’attaquant à ceux qui n’étaient pas protégés. Les rêves sont alors considérés comme étant des entités qui “se déplacent rapidement dans la nuit” et qui “s’insinuent comme des souffles à travers de minuscules ouvertures pour visiter le dormeur”²²⁰. D’ailleurs, certains des dieux des rêves, comme MA.MU, Zaġīqu (littéralement, souffle, esprit, être inconsistant)²²¹ et AN.ZA.QAR sont en rapport direct avec le monde souterrain et les démons. Dans un vocabulaire suméro-akkadien, ils apparaissent côte à côte avec des démons nocturnes²²². Ils sont aussi dit les fils et messagers de Šamaš²²³. Selon une croyance mésopotamienne, Šamaš, le dieu-soleil, poursuit son voyage sous terre à son coucher et voyage parmi le royaume des morts durant la nuit. De plus, il est dit que le soleil, tout comme la lune, meurt lors de son passage sous terre pour revivre à son lever²²⁴.

précédé du qualificatif divin, *dingir*, ce qui en fait le “dieu-Rêve”. À ce sujet cf. A. L. OPPENHEIM, *Le rêve et son interprétation dans le Proche-Orient ancien*, 1959, p. 32.

²¹⁹ A. Da SILVA, “Le rêve comme expérience démoniaque en Mésopotamie”, dans *Sciences religieuses* 22/3 (1993), p. 301.

²²⁰ A. L. OPPENHEIM, *Le rêve et son interprétation dans le Proche-Orient ancien*, p. 43.

²²¹ J. Bottéro, “Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne”, dans J.-P. VERNANT et al., *Divination et rationalité*, p. 137.

²²² A. L. OPPENHEIM, *op. cit.*, p. 33.

²²³ *Ibid.*, pp. 32-33.

²²⁴ Voir à ce sujet, M. Leibovici, “La Lune en Babylonie”, dans M. LEIBOVICI et al., *La Lune, mythes et rites*, Paris, Éditions du Seuil, (Sources Orientales, 5), 1960, p. 104.

Le rêve en Mésopotamie est donc considéré de façon négative. Il est perçu comme un phénomène démoniaque et il est porteur de malheurs et de malédictions²²⁵. Voyons par exemple ce que Gilgamesh affirme au sujet de son compagnon Enkidu : “Mon ami a vu un songe irréparable. Du jour où il l’a vu, il a perdu ses forces!”²²⁶. Une prière nous en donne aussi un exemple : “À cause du rêve que j’ai vu cette nuit, je crains, j’ai peur et je suis effrayé”²²⁷. Le rêve est donc considéré comme une puissance du mal. Il est alors normal que dans notre mythe, Dumuzi soit effrayé par le rêve qu’il vient d’avoir. Le lien entre le rêve et le monde infernal est encore établi par le rôle de l’interprète des rêves, comme nous le verrons plus loin.

Si les rêves sont un moyen de communication des dieux envers les hommes, les dieux peuvent transmettre aux hommes certains messages concernant leur avenir prochain. Le rêve reflète alors l’intention des dieux envers l’individu : un rêve agréable était un signe de bien-être pour un individu et un mauvais rêve signe de malheur. Sous cet angle, comme le remarque Oppenheim, le rêve est comme le destin (*šimtu*). Tous deux sont le reflet de la “puissance” des dieux²²⁸. Ainsi, tout comme les oracles et les présages, les rêves sont considérés comme révélant la volonté des dieux²²⁹. Le rêve heureux est donc le présage, même momentané, d’un destin favorable pour un individu. Le rêve désagréable témoigne, quant à lui, que l’individu est affligé d’un destin peu favorable et dangereux. Le mythe *Le rêve de Dumuzi* en est un très bon exemple.

²²⁵ Voir à ce sujet, A. Da SILVA, “Le rêve comme expérience démoniaque en Mésopotamie”, pp. 301-310.

²²⁶ J. BOTTÉRO, *L’Épopée de Gilgamesh. Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, Paris, Gallimard, (L’aube des peuples), 1992, tablette VII, coll. VI, ll.5-6.

²²⁷ M.-J. SEUX, *op. cit.*, p. 372.

²²⁸ A.L. OPPENHEIM, *op. cit.*, p. 26.

²²⁹ C.-F. JEAN, *op. cit.*, p. 216.

2.4.2 *BÚR/pašaru*

Comme nous venons de le mentionner, toute expérience onirique est réputée dangereuse. Le rêveur doit toujours raconter son rêve puisque le rêve est “un mauvais rêve, tant qu’il n’a pas été interprété”²³⁰. Il appartient à la catégorie des mauvais rêves²³¹. Raconter un rêve à quelqu’un est donc la façon la plus simple de se libérer des forces néfastes de l’expérience onirique. D’où l’empressement de Dumuzi à raconter son rêve à sa soeur. La formule qu’utilise Dumuzi pour décrire son rêve à Geštinanna est : “Que je lui soumette mon rêve (...) Voici le détail de mon rêve” (*MA.MÚ GA.MU.UN.NA.BÚR*, 1.25). Le verbe “soumettre” est traduit du sumérien *BÚR*. Pour éclaircir ce terme, il nous faut cependant nous référer à son équivalent akkadien *pašaru*, qui est une traduction que l’on retrouve dans les listes et vocabulaires²³². Le sens général du mot *BÚR/pašaru* est “séparer, couper, dissoudre, défaire, dissiper, raconter en détail, faire disparaître et résoudre”²³³. Une prière en donne des exemples : “Conjuration to undo (*búr.ru.da.ke*₄) the oath²³⁴” et “May his sin

²³⁰ A. L. OPPENHEIM, “Rêves divinatoires dans le Proche-Orient ancien”, dans *Le rêve et les sociétés humaines*, p. 333.

²³¹ Même les rêves oubliés sont dangereux “car les conséquences néfastes d’un mauvais rêve se produisaient toujours, que le rêveur s’en souvienne ou non”, A.L. OPPENHEIM, *Le rêve et son interprétation dans le Proche-Orient ancien*, p. 180.

²³² Voir à ce sujet les explications de Bottéro dans J. BOTTÉRO, “Les exorcismes complémentaires des oracles. Comment on se gardait du mal prédit par les oracles?”, dans *Mythes et rites de Babylone*, pp. 31-32.

²³³ *Ibid.*, p. 31-32. Ces traductions sont corroborées par le sens que Mullo Weir donne au mot *BÚR/pašaru*. Il signifie “enlever dans le sens d’interpréter” et “dissiper dans le sens de délivrer”. C. J. MULLO WEIR, *A Lexicon of Accadian Prayers in the Rituals of Expiation*, London, Oxford University Press, 1934, p. 263.

²³⁴ E. REINER, *Šurpu. A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations*, Osnabrück, Biblio Verlag, (Beiheit 11), 1970, tablettes V-VI, p. 35, l.172.

be poured out today, may it be wiped off him (*pa-aṭ-ra-áš-šú*), be release for him”²³⁵. *BÚR/pašaru* est un mot difficile à traduire et possède plusieurs significations²³⁶.

En ce qui concerne les rêves, ce verbe apparaît dans deux contextes différents : “dans l’un, il a pour sujet la personne qui fait le rêve, et dans l’autre, celle qui l’interprète”²³⁷. Dans le premier cas, *BÚR/pašaru* signifie “raconter un rêve en détail”²³⁸. Ainsi, lorsque Dumuzi demande sa soeur pour lui soumettre et lui raconter (*BÚR*) son rêve, il fait alors l’action du verbe *BÚR/pašaru* qui est de rapporter le contenu de son rêve.

En soumettant/racontant son rêve à sa soeur, Dumuzi tente de se soustraire des mauvais effets venant avec son rêve. Or, cette opération repose sur le pouvoir de la parole. Ainsi quand Dumuzi se réveille, sa réaction fut celle d’appeler sa soeur pour lui “raconter” (*BÚR*) son rêve. Il était aussi possible d’échapper au destin annoncé par un rêve en accomplissant plusieurs rites. L’action de raconter un rêve en est un, et nous en retrouvons plusieurs autres dans *Le Livre des Rêves*²³⁹. Dans ce traité plusieurs actions sont décrites pour

²³⁵ *Ibid.*, tablettes V-VI, p. 35, ll.185-186.

²³⁶ Ce terme dénote d’ailleurs un genre d’incantation appelée *úh-búr-ru-da* qui contient quatre prières où des dieux sont identifiés à la place de Šamaš comme juges : “You who like Šîn and Šamaš decide lawsuits, judge my case, hand down my verdict!”. Pour plus de détails voir J. LÆSSØE, *Studies on the Assyrian Ritual and Series bît rimki*, Kobenhavn, Ejnar Munksgaard, 1955, pp. 27-28.87-88.

²³⁷ A. L. OPPENHEIM, *Le rêve et son interprétation dans le Proche-Orient ancien*, p. 119.

²³⁸ B. ALSTER, *op. cit.*, p. 90.

²³⁹ *Le Livre des rêves*, nommé aussi *Traité d’Oniromancie*, est un recueil de textes disposé sur onze tablettes d’origine akkadienne. Il consiste en l’énumération de conjurations, ce qui constitue le genre littéraire *namburbû* (*NAM.BÚR.BI* en sumérien), pour se garder des conséquences néfastes d’un mauvais rêve et les dissiper (d’où la présence du mot *BÚR*), en l’énumération des présages pouvant être tirés des rêves, les ominas, et en une liste d’actions rituels servant à se protéger ou à se libérer des effets néfastes d’un rêve. Ce livre présente donc à la fois des conjurations, des explications sur les présages et des rituels de toutes sortes. Voir à ce sujet, A.L. OPPENHEIM, “*Le Livre des Rêves assyrien*”, dans *Le rêve et son interprétation dans le Proche-Orient ancien*, pp. 155-182.

dissiper le mal venant avec les rêves. Par exemple, il était possible de raconter son rêve à des mottes d'argile et de les jeter à l'eau ou de les enterrer. Elles assumaient alors le contenu et les mauvais présages du rêve. C'est ce que la conjuration suivante démontre :

Motte! En ta substance ma substance s'est fondue! Ainsi que je vais maintenant te jeter, motte, dans l'eau et que tu te pulvériseras et te désagrèreras, puissent les conséquences néfastes des tous les rêves vus, s'en aller, se dissoudre, être entraînés à soixante double-lieues de mon corps!²⁴⁰

Dans le deuxième cas, c'est-à-dire quand le verbe *BÚR/pášaru* a pour sujet la personne à qui le rêve est raconté, il désigne : "expliquer" et "interpréter", c'est-à-dire élucider "le sens omineux"²⁴¹ et traduire les symboles "en un message clair"²⁴². Il est important d'interpréter un rêve car un rêve non-interprété peut receller des conséquences néfastes inconnues. Ainsi, si un rêve est interprété, il deviendra intelligible et ne représentera plus un danger pour le rêveur²⁴³. L'interprétation d'un rêve symbolique est alors une procédure qui permet de dissiper les mauvais effets d'un rêve. Le mot *BÚR/pášaru* signifie donc se "libérer du mal" et "dissoudre (la puissance néfaste contenue dans le rêve)"²⁴⁴.

Étant donnée que le rêve symbolique est considéré comme un présage, donc difficile à comprendre, il faut un interprète pour traduire l'image onirique. Dans le cas de Dumuzi, il s'agit de sa soeur. Elle est appelée, comme on l'a mentionné plus haut, "celle qui connaît

²⁴⁰ Cité dans A. L. OPPENHEIM, *Le rêve et son interprétation dans le Proche-Orient ancien*, p. 119.

²⁴¹ J. BOTTÉRO, *Mythes et rites de Babylone*, p. 32.

²⁴² A. L. OPPENHEIM, *Le rêve et son interprétation dans le Proche-Orient ancien*, p. 120.

²⁴³ À ce sujet voir M. LEIBOVICI, "Les songes et leur interprétation à Babylone", dans *Les songes et leur interprétation*, Paris, Seuil, 1959, p. 67.

²⁴⁴ J. Bottéro dit du mot *BÚR/pášaru* qu'il signifie "un danger plus ou moins menaçant que l'on dissipe ou que l'on dissout"; le terme signifie donc "procédure de dissolution" ou "procédure d'annulation". Voir pour ces définitions J. BOTTÉRO, *Mythes et rites de Babylone*, p. 33.

le sens des rêves” (l.24). Les spécialistes de la divination des songes étaient appelés des *ša'ilu*, *ša'iltu* au féminin, (*ENSI* en sumérien), à savoir, “celui/celle qui interroge les dieux”²⁴⁵. On leur donnait aussi le nom de *mupaššir šunâtê*, littéralement, “éclaircisseur de songes”²⁴⁶. Or, dans la littérature suméro-akkadienne, la *ša'iltu* est à la fois habiletée à consulter l'esprit des morts et à interpréter les rêves²⁴⁷. Cette double compétence confirme les liens étroits entre l'univers des rêves et le monde des morts comme nous l'avons souligné plus haut.

Dans notre mythe, Geštinanna répond à Dumuzi lorsqu'il lui demande d'interpréter son rêve : “Dumuzi, ton rêve n'est pas favorable, il ne peut être *BÚR!*” (*nam-ma-an-búr-e*, l.42)²⁴⁸. Elle affirme ici que le rêve de Dumuzi ne peut subir l'action du verbe *BÚR*, c'est-à-dire que les conséquences néfastes du rêve ne peuvent être dissipées et que la réalisation du rêve ne peut être évitée. Oppenheim dit d'ailleurs : “ un rêve interprété ne constitue plus par lui-même un danger, bien qu'aucune interprétation ne puisse modifier le contenu du message qu'il apporte”²⁴⁹. Dans le même sens, il ajoute : “Bien qu'elle ne soit jamais formulée, l'idée de la marche inéluctable du destin et de la mort inévitable domine toute l'histoire de Tammuz (Dumuzi)”²⁵⁰.

²⁴⁵ J. Bottéro, “Symptômes, signes, écritures”, dans J.-P. VERNANT, *Divination et rationalité*, Paris, Éd. du Seuil, (Recherches anthropologiques), 1974, p. 128.

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ Voir M. LEIBOVICI, *op. cit.*, pp. 67-68.

²⁴⁸ Traduction de A. L. OPPENHEIM, *Le rêve et son interprétation dans le Proche-Orient ancien*, p. 120. Voir aussi la traduction de J. BOTTÉRO et S. N. KRAMER, *op. cit.*, p. 302 : “Ton rêve est de mauvaise augure, mon frère, que je voudrais ne pas l'interpréter!” (l.42).

²⁴⁹ A. L. OPPENHEIM, *op. cit.*, p. 122.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 108.

L'acte d'abolition du mal et des mauvais effets rattachés aux rêves, est étroitement associé à l'action divine. Ce sont les dieux qui en dernier recours enlèvent ou suppriment les mauvaises conséquences venant avec un rêve. Même si, par exemple, les mottes d'argiles lancées à la rivière peuvent permettre de faire disparaître les mauvais présages, il demeure que la rivière et les mottes sont étroitement liées aux dieux et que ce sont eux qui ont pouvoir sur les phénomènes naturels et qui font donc l'action de dissolution du mal²⁵¹. C'est pourquoi, croyons-nous, que Dumuzi implore Utu pour le sauver de ce que son rêve a prédit. C'est aussi la raison pour laquelle il est important de prononcer des prières aux dieux lorsqu'un mauvais présage se présente. Nous examinerons cela en détail au chapitre suivant.

2.4.3 Le dieu Utu

Dumuzi demande l'aide de Utu à trois reprises dans notre mythe. Pourquoi fait-il appel à ce dieu plutôt qu'à un autre? Le dieu Utu est considéré comme le dieu-soleil, le dieu de la puissance de la lumière, l'ennemi de la noirceur et, conséquemment, il est associé à la justice et à la rectitude²⁵². Il est le juge des dieux et des hommes²⁵³; celui qui "dispense à chacun son destin"²⁵⁴. Utu est le dieu le plus fréquemment invoqué, avec Ea-Asalluhi et Adad, dans les *namburbû* pour contrer les mauvais présages prédits par les rêves²⁵⁵. L'équivalent akkadien de Utu, Šamaš, est le dieu présidant aux activités divinatoires, le "dieu par

²⁵¹ J. BOTTÉRO dit : "la rivière n'avait de pouvoir que par la volonté des dieux suprêmes", dans J. BOTTÉRO, *Mythes et rites de Babylone*, p. 57.

²⁵² T. JACOBSEN, *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven and London, Yale University Press, 1976, p. 134.

²⁵³ *Ibid.*

²⁵⁴ A. L. OPPENHEIM, *op. cit.*, p. 121.

²⁵⁵ J. BOTTÉRO, *Mythes et rites de Babylone*, p. 58.

excellence de la divination”²⁵⁶; comme le montrent les prières suivantes : “Šamaš, tu es le juge du monde d’en haut et du monde d’en bas, le Seigneur du mort, le guide du vivant” et “Šamaš, qui délie celui qui est lié, qui fait revivre le mort, qui détourne le mal qu’annoncent les signes et les présages”²⁵⁷. Nous reviendrons sur le rôle de Šamaš dans les prières dans notre chapitre sur les prières conjuratoires.

Dumuzi se croyant victime d’une injustice de la part des démons, il est alors normal qu’il invoque Utu à le sauver d’une si grande iniquité, d’autant plus qu’il est le dieu qui décide de la destinée des hommes et qui peut, par conséquent, agir sur l’avenir de Dumuzi. Nous avons toutefois vu que Utu n’a pas été en mesure de changer le destin de Dumuzi, même si les liens familiaux qui les lient sont forts : “Utu! Tu est le frère de ma femme! Et je suis le mari de ta soeur”(l.165).

Nous constatons que Dumuzi invoque Utu à trois reprises. Il s’agit sans doute d’un procédé littéraire qui maintient le suspense de l’action, mais qui souligne surtout l’amplitude de la prière et l’impossibilité du dieu à répondre. En effet, trois fois Dumuzi fait appel à Utu et trois fois celui-ci ne peut le libérer définitivement. Il est important de remarquer que, dans sa prière à Utu, Dumuzi lève les mains au ciel pour l’implorer (l.164). Cette action s’apparente grandement au rituel des prières conjuratoires à mains levées que nous verrons dans le chapitre suivant.

2.4.4 Les démons *GALLÁ*

Les textes mésopotamiens nous présentent plusieurs sortes de démons et chacune semble avoir une spécificité et un champ d’action particulier. Il est cependant difficile d’en dresser un portrait exact étant donné que les assyriologues n’ont pas trouvé de liste précisant le

²⁵⁶ J. BOTTÉRO, “Symptômes, signes, écritures”, dans *Divination et rationalité*, pp. 137-138.

²⁵⁷ M.-J. SEUX, *op. cit.*, pp. 356-357, “Prières contre les mauvais présages à Šamaš”.

rôle des nombreux démons nommés dans les textes²⁵⁸. Le terme *etemmu*, par exemple, représente l'ombre des morts qui erraient sur la terre parmi les vivants. D'autres démons sont plutôt la cause directe d'une maladie, de la mort ou d'une folie mentale²⁵⁹. Certains démons sont aussi associés à l'idée de souffle et de vent, *sharu*²⁶⁰. Nous retrouvons aussi dans plusieurs textes la mention des sept démons, qui sont souvent appelés des vents mauvais ou des puissances maléfiques : Utukku, Alû, Etemmu, Gallû²⁶¹, Ilu, Rābušu et Namtar²⁶². Les démons sont toujours associés, comme l'affirme E. Cassin, à ce qui est noir : "L'être démoniaque est noir; (...); il est en quelque sorte réfractaire à la lumière, même la clarté du jour n'arrive pas à le rendre lumineux"²⁶³. Les démons sont donc très variés dans cette culture et ne sont pas présentés de façon précise.

Le terme sumérien utilisé pour désigner les démons dans le mythe sur la mort de Dumuzi est *GALLÁ* (Il.110-118). Selon Mullo Weir, ce terme est le nom d'un démon maléfique. Il ajoute aussi que les démons *GALLÁ* peuvent être rapprochés du démon NAMTARU, qui

²⁵⁸ Voir à ce sujet, R. CAMPBELL THOMPSON, *The Devil and Evil Spirits of Babylonia*, London, Luzac and Co., v. I, 1904, pp. XXIV-XLVII.

²⁵⁹ J. Bottéro, "La mythologie de la mort en Mésopotamie ancienne", dans B. ALSTER Ed., *Death in Mesopotamia, XXVIIe Rencontre assyriologique internationale* (Mesopotamia 8), Copenhagen, Akademisk Forlag, 1980, pp. 27-29.

²⁶⁰ Pour une présentation et une énumération des démons voir H.W.F. SAGGS, "The Divine in Relation to Good and Evil", dans *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel*, London, Athlone Press, (Jordan Lectures 12), 1978, pp. 93-124, citation de p. 98, note 21. Pour l'association des démons et du vent se référer à M. Leibovici, "Génies et démons en Babylonie", dans D. MEEKS et M. LEIBOVICI, *Génies, anges et démons*, Paris, Éditions du Seuil, (Sources Orientales, 8), 1971, pp. 85-112.

²⁶¹ Le terme *GAL*, *LÁ* est un mot sumérien rendu *gallû* en akkadien. Voir J. BOTTÉRO et S. N. KRAMER, *op. cit.*, p. 74.

²⁶² *Ibid.*

²⁶³ E. Cassin affirme que la lumière (*melammu*) représente l'organisation de la vie, à l'opposé de la noirceur qui représente la mort. E. CASSIN, *La splendeur divine. Introduction à l'étude de la mentalité mésopotamienne*, Paris, Mouton & co. (Civilisations et Sociétés, 8), 1968, pp. 121-122.

est le nom d'un démon de la peste²⁶⁴. Ce démon, NAMTARU, est d'ailleurs dit démon de la mort, du mauvais sort et de la fièvre²⁶⁵. Selon G. Contenau, les démons *GALLÁ* font partie des sept démons célèbres de la mythologie mésopotamienne. Ces sept démons comprennent aussi NAMTAR/Namtâru²⁶⁶. Le démon Namtar est d'ailleurs, comme nous l'avons vu au chapitre I et dans le mythe *La Descente d'Ištar aux Enfers*, le vizir d'Ereškigal, la reine des Enfers. Il est dit des démons *GALLÁ* qu'ils saisissent le corps des hommes soit pour le rendre malade ou soit pour le faire périr²⁶⁷. Un extrait d'une incantation le montre : "they brought suffering, all kind of diseases" (*nì-zi-gàl-la-kam*)²⁶⁸.

Dans le mythe sur la mort de Dumuzi, les *GALLÁ* sont décrits de cette façon :

Dédaigneux des offrandes de nourriture et de boisson, Ne mangeant point la farine épanchée en sacrifice, Ne buvant pas l'eau versée en libation, N'acceptant pas les cadeaux séducteurs, Ne Comblant pas de volupté un giron de femme, Ni ne serrant dans leurs bras de doux bambins, Ils n'appréciaient pas l'ail piquant, Et ne consommaient ni poissons ni poireaux!²⁶⁹.

Nous pouvons noter que les démons sont ici décrits selon les mêmes images que celles que nous retrouvons dans le mythe *La Descente d'Inanna aux Enfers* (ll.345-351). Après ce portrait peu flatteur des démons, le mythe *Le rêve de Dumuzi* présente leur origine et

²⁶⁴ C. J. MULLO WEIR, *op. cit.*, p. 95 et p. 233.

²⁶⁵ H.W.F. SAGGS, "The Divine in Relation with Good and Evil", dans *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel*, p. 99.

²⁶⁶ Nous avons d'ailleurs remarqué dans notre premier chapitre l'identité entre les démons, et le destin (*NAM.TAR*). Voir Chapitre I, 2.1 : Définitions de *NAM.TAR*.

²⁶⁷ H. LIMET, *op. cit.*, p. 23.

²⁶⁸ J. van DIJK, A. GOETZE et M. I. HUSSEY, *Early Mesopotamian Incantations and Rituals*, New Haven and London, Yale University Press, (Yale Oriental Series - Babylonian Texts v.XI), 1985, p. 45, l.6.

²⁶⁹ J. BOTTÉRO et S. N. KRAMER, *op. cit.*, p. 305, ll.111-119.

l'arrivée chez Geštinanna. Ils voyagent par paires et arrivent de plusieurs villes : Adab, Aksak, Uruk, Ur et Nippur (ll. 119-129).

Les démons sont, comme les rêves, associés à la nuit, à l'obscurité et au monde des enfers. La présence des démons dans le mythe sur la mort de Dumuzi supporte et conduit donc le récit de sa mort, puisqu'ils sont associés à la mort et à la fatalité.

3. Conclusion

Nous avons fait l'étude du mythe *Le rêve de Dumuzi et sa mort* pour tenter de nous immiscer dans la conception Mésopotamienne du destin et de la fatalité. Nous avons examiné les deux cycles de mythes dans lesquels Dumuzi/Tammuz sont présents : celui d'Inanna et celui d'Ištar. Ceci nous permet de signaler quelques similarités entre les conceptions sumériennes et akkadiennes de la fatalité. Ces deux cycles utilisent tous deux les mêmes images pour rendre compte de la fatalité et de la mort : les démons et le monde souterrain, deux signes annonciateurs d'un destin fatidique dans la culture mésopotamienne. Les différences entre le cycle d'Inanna et celui d'Ištar sont toutefois plus significatives. La plus grande présence de Dumuzi dans le cycle d'Inanna, le rêve qu'il fait, les démons qui le pourchassent, ses nombreuses tentatives de fuite, les nombreuses implorations au dieu Utu, sa mort et les plaintes d'Inanna sont des éléments uniques au cycle sumérien. Comme nous l'avons vu, ils témoignent tous d'un destin impossible à dissiper et irrévocable. L'étude de ce cycle nous a donc permis de découvrir la conception qu'ont les Sumériens de la destinée; celle-ci est imposée et décidée par les dieux de façon définitive.

Nous avons brièvement remarqué qu'il était possible d'échapper aux conséquences prédites par un rêve. En effet, il y avait des prières et des rites purificateurs à cet effet. Or, même avec l'aide de la prière, Dumuzi n'a pas pu échapper à ce que son rêve a prédit. Pourquoi? Nous sommes ici en présence d'un rêve symbolique qui annonce l'avenir du rêveur. Ainsi, les éléments présents dans le rêve, l'interprétation qu'en fait Geštinanna et la réalisation du

rêve démontrent que la destinée de Dumuzi ne peut être changée. Ce mythe témoigne donc de l'irrévocabilité du destin, une notion très présente dans la conception sumérienne de la fatalité.

Il faut toutefois mentionner que le destin ne semble pas être aussi irrévocable dans la culture akkadienne. En effet, lorsque nous avons comparé le cycle d'Inanna au cycle d'Ištar, nous avons remarqué quelques différences entre ces deux cycles. Le cycle akkadien ne parle presque pas de Tammuz et sa mort n'est pas mentionnée. Dans ce cycle, il n'y a même pas de plainte pour rappeler la perte du dieu Tammuz. Nous voyons là une différence dans la conception du fatalisme entre les deux cycles étudiés. Les Sumériens avaient une conception du destin qui supposait qu'il était irrémédiable et irrévocable; Dumuzi en est une preuve. Il tente de se soustraire à son sort mais n'y parvient pas et meurt. Les mythes akkadiens présentent plutôt le destin comme une force qu'il est possible d'éviter ou encore de renverser; tout comme Tammuz ne meurt pas et peut remonter des Enfers; il ne tente pas d'échapper à son sort.

En dernier lieu, il faut mentionner les aspects naturalistes de ce mythe. En effet, ce mythe explique le changement des saisons et la raison d'une telle variation dans la nature. Une des raisons religieuses prédominantes du cycle de mythes sur Dumuzi/Tammuz est donc sa mort comme l'expression du cycle annuel de la fertilité et de la sécheresse. Cette explication ne couvre cependant pas la signification entière du mythe. Il est toutefois fort intéressant de

remarquer que ce mythe met en scène deux acteurs diamétralement opposés, réunis dans un seul personnage, à savoir Dumuzi, le dieu de la fertilité, et la mort²⁷⁰.

²⁷⁰ Les actions que Dumuzi pose dans les mythes et sa personnalité font dire à B. Alster que Dumuzi est une figure binaire, faisant un pont entre l'homme et dieu, entre la vie et la mort et entre le désert et la ville. Il est en effet un homme en tant que berger, mais aussi un dieu en tant qu'époux de la déesse Inanna. De plus, les mythes nous montrent que, même s'il est un dieu, il peut mourir. Le dieu Dumuzi établit aussi un lien entre la ville et le désert, il est roi d'Uruk en compagnie d'Inanna et il est un berger. Ses qualités nous permettent alors d'affirmer que Dumuzi est un dieu occupant une grande place dans le quotidien mythique des hommes et des femmes mésopotamiens. B. ALSTER, *Dumuzi's Dream. Aspects of Oral Poetry in a Sumerian Myth*, pp. 14-15.

Chapitre IV

Les prières conjuratoires

Nous venons de voir l'impossibilité de Dumuzi d'échapper à son destin. Il fait un rêve prédisant sa mort et, malgré l'interprétation de sa soeur Geštinanna et l'aide du dieu Utu, il ne peut échapper à ce que son rêve a prédit. Mais le destin n'est pas, dans la culture suméro-akkadienne, aussi incontournable que ce mythe le laisse entendre. Nous avons remarqué au chapitre III qu'il y avait en Mésopotamie des prières et rituels dans lesquels on demandait aux dieux de détourner les mauvais rêves, les mauvais présages et le destin. De plus, comme nous l'avons mentionné au chapitre II, il s'agit presque exclusivement de textes akkadiens : des prières, des conjurations, des incantations et des exorcismes, tous reposant sur le principe des rites *namburbû* qui sont des rituels de défense contre le mal annoncé. L'étude de ces textes que nous proposons dans ce quatrième chapitre nous montre que les Mésopotamiens concevaient peut-être le destin comme étant contournable. Dans un premier temps, nous examinerons les prières conjuratoires, les incantations et les exorcismes. Nous étudierons, en deuxième lieu, en quoi consiste les *namburbû* et la divination akkadienne. En dernier lieu, nous analyserons l'importance des *namburbû* pour annuler le mauvais sort prédit par les rêves.

1. Les prières conjuratoires

Les prières conjuratoires arrivées jusqu'à nous datent des environs du XVe au XIIIe siècles et elles sont exclusivement akkadiennes. Il s'agit toutefois d'un genre littéraire attesté depuis l'époque babylonienne ancienne (2025-1725)²⁷¹. Comme nous l'avons vu au chapitre II, ce genre de prière possède une structure précise : la description imagée du lever du soleil,

²⁷¹ H. Limet, "La prière personnelle chez les Sumériens", dans H LIMET et J. RIES, *L'expérience de la prière dans les grandes religions*, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, (Homo Religiosus 5), 1980, p. 19, note 2.

l'éloge du dieu, la légitimation du conjurateur, la demande de salut pour le patient (absolution de ses fautes et délivrance des maux qui l'affectent), la formule d'action de grâces se terminant par l'expression : "Et moi, le conjurateur, ton serviteur, que je chante tes louanges!"²⁷². Les prières conjuratoires sont destinées à flatter les dieux pour qu'ils agissent en faveur du prieur pour le protéger et écarter le mal dont il souffre. Elles laissent entendre qu'il est possible d'échapper à son destin, car leur objectif est précisément de détourner et d'annuler le mauvais sort.

Les prières conjuratoires comportent deux opérations bien distinctes. Il y a d'abord les gestes, comportements, actions et manipulations qui consistent tous en gestes manuels destinés à combattre de façon opératoire le mal. Il s'agit des *drômena* comme les appelaient les Grecs. Les textes qui relatent ces rites sont entièrement akkadien, mais ils ont sûrement été transmis oralement auparavant²⁷³. Il y a ensuite les rites oraux, les *légomena*, qui consistent en paroles, adresses, invocations, adjurations, incantations et prières²⁷⁴. Dans les incantations, par exemple, les rites oraux consistent à commander et ordonner aux choses visées de se dissiper²⁷⁵. Les rites oraux sont aussi efficaces que les rites manuels, car ils expriment de façon plus précise les idées véhiculées par un rituel, mais aussi parce que la parole possède un pouvoir sur les choses, comme nous l'avons vu avec l'examen des *ME* dans le chapitre I.

²⁷² *Ibid.*, p. 19.

²⁷³ J. Bottéro, "Akkadian Literature: An Overview", dans J.M. SASSON, *Civilisation of the Ancient Near East*, New York, Simon & Schuster, (v. IV), 1995, p. 2297.

²⁷⁴ J. BOTTÉRO, "Les exorcismes complémentaires des oracles", dans *Mythes et rites de Babylone*, p. 42.

²⁷⁵ Pour de nombreux exemples, voir, *Ibid.*, pp. 54-56.

1.1 Les prières du conjurateur

Les prières du conjurateur sont récitées par le prêtre ou l'Āšipu, le maître des exorcismes²⁷⁶. Il était aussi nommé Barû, du verbe *barû*, examiner, inspecter, observer²⁷⁷. Les fonctions de ces prêtres étaient directement liées à la divination car ils examinaient les présages pour en extirper les oracles qu'ils contenaient. Ce sont donc eux qui prononçaient ensuite les prières et conjurations appropriées pour dissiper les mauvais présages contenus dans les oracles. Les prières que font les conjurateurs sont ainsi des prières conjuratoires et des incantations puisqu'elles sont destinées à écarter le mal dont souffre quelqu'un. Il existe cependant plusieurs sous-classes dans le genre littéraire "prière conjuratoire", comme les prières aux dieux de la nuit qui appartiennent aux rites appelés *NAMBÚRBI/namburbû* qui, nous l'avons mentionné, servent à dissiper le mal et les mauvais présages. D'autres prières du conjurateur sont à l'attention du roi : "Le roi, lui, qu'il vive et tant qu'il vivra qu'il dise tes hauts faits"²⁷⁸. Plusieurs de ces prières font aussi partie du genre des prières à main levée que nous verrons plus loin.

Les prières du conjurateur sont appelées *inim-inim-ma ki-^dutu-kam*²⁷⁹, ce qui veut dire "formules (prières) à réciter là où est Šamaš". Elles font appel au dieu Šamaš car il est le juge suprême; il est donc le plus habilité à rendre un jugement en faveur de l'intéressé, que ce soit pour écarter le mauvais sort, renverser le destin ou assurer le bien-être de quelqu'un.

²⁷⁶ "Āšipu", dans *Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, v.1, partie II (1968), p. 435.

²⁷⁷ J. Bottéro, "Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne", dans J.-P. VERNANT et al., *Divination et rationalité*, p. 129.

²⁷⁸ M.-J. SEUX, *op. cit.*, p. 223.

²⁷⁹ Comme nous l'avons constaté, le mot *INIM.INIM.MA* (prière) est le sumérien de *šiptu* (Incantation). Ils désignent tous deux parole, formule, formule magique, prière et incantation. J. BOTTÉRO, "Le manuel de l'exorciste", dans *Mythes et rites de Babylone*, pp. 43-44.101.

Le dieu Šamaš possède aussi l'épithète *tēbibtu*, qui veut dire "purificateur"²⁸⁰. Il est alors avisé de l'implorer pour que justice soit rendue et pour que le priant soit purifié de tout mal. Comme le montre l'exemple ci-dessous, les prières qui lui sont adressées débutent par l'éloge du dieu, venant ensuite la demande faite par le conjurateur pour le salut du patient : "Le juge éminent, qui assure la justice au pays d'en haut et d'en bas, c'est toi! (...) Que cette femme enfante heureusement, (...), Qu'en présence de ta divinité sortilèges et maléfices soient dissous; comme un rêve qu'ils soient dissous"²⁸¹. Ces prières servent à flatter Šamaš et c'est pourquoi elles finissent toujours par la phrase : "Et moi, le conjurateur, ton serviteur, que je chante tes louanges!". Elles sont donc essentiellement orientées de manière à placer quelqu'un dans la faveur de Šamaš pour qu'il le protège.

1.2 Les prières conjuratoires à main levée

Les prières conjuratoires à main levée, trouvées en akkadien seulement, sont les plus utilisées dans les rituels et c'est pourquoi plusieurs rites les accompagnent. La prière à main levée n'a pas de fonction spécifique, si ce n'est, comme toute prière conjuratoire, de protéger et d'absoudre le prier de tout mal. Il s'agit, comme nous l'avons vu, du quatrième élément des prières conjuratoires et qui consiste en une demande qui exprime le vœu d'être pris en considération, en pitié ou d'être exaucé. Les rites accompagnant ces prières consistent en la préparation du sol où se déroulera la prière, en l'installation d'une table à offrande et de brûle-parfums et en des offrandes alimentaires (viandes, pains, miel, vin,...)²⁸². La prière suivante aux dieux de la nuit nous en donne un exemple :

²⁸⁰ J. LÆSSØE, *op. cit.*, pp. 86-87.

²⁸¹ M.-J. SEUX. *op. cit.*, p. 217.

²⁸² L'objectif des offrandes est "d'amener le dieu soleil, le juge qui se sert des rêves pour faire connaître ses décisions, à conférer pouvoir et force à la contre-magie que son adorateur va accomplir". A.L. OPPENHEIM, *Le rêve et son interprétation dans le Proche-Orient ancien*, p. 182.

Ô Dieux de la grande Nuit
 Soyez-moi présents
 Et dans les prières que je récite
 Et l'agneau que je consacre,
 Placez la vérité²⁸³.

1.3 Les prières conjuratoires spéciales

Ce genre de prière, qui appartient au genre *namburbû*, est destiné à combattre et à dissiper un mal bien précis : mauvais présages, sortilèges, malédiction, spectres, etc. Elles sont aussi utilisées comme formule en cas d'apparition des morts et dans le cas où un spectre a saisi quelqu'un. Une prière conjuratoire spéciale adressée à Dumuzi contre les spectres et "tout mal" nous en donne un exemple :

Dumuzi, tu es Seigneur, le pasteur d'Anu, le fils D'Éa,
 L'amant d'Ištar, la reine, le chef du pays
 Vêtu du *Kusitu*²⁸⁴ et portant le bâton²⁸⁵,
 Le créateur de tout, le Seigneur de l'enclos à bétail
 Qui mange un pur gâteau cuit sous la cendre
 Et qui boit l'eau très pure de l'outre.

Moi, N., fils deN., dont le dieu est N. et la déesse N.,
 je me suis tourné vers toi, je t'ai cherché;
 Le méchant fouineur, promoteur de mal,
 Qui est attaché à moi et me poursuit sans cesse pour me faire du mal,
 Le méchant fouineur, promoteur de mal, qui est attaché à moi,

Livre-le au fort Humbaba, démon (*gallû*) qui ne pardonne pas,
 Pour qu'il soit écarté de moi; fais-moi don de souffle de vie
 Et extirpe-le de mon corps, emmène-le avec toi.
 Moi, ton serviteur, que je vive, que je sois sauf,
 Que je te voie en ces jours même

²⁸³ J. Bottéro, "Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne", dans J.-P. VERNANT et al., *Divination et rationalité*, p. 79.

²⁸⁴ Il s'agit d'une sorte vêtement soigné.

²⁸⁵ Il s'agit du bâton du pasteur et du berger.

Et que je proclame tes hauts faits, que je chante tes louanges!²⁸⁶

Cette prière débute en rendant grâce et hommage au dieu interpellé. Vient ensuite la présentation du mal accablant l'orant et la demande de libération. Cette prière montre bien comment il était possible de prier un dieu dans le but qu'il accomplisse un acte pour changer le destin d'un individu ou pour qu'il le protège. Une autre prière, trouvée dans un mythe sur Dumuzi, renforce cette affirmation. Ce mythe, nommé *A New Dumuzi Myth*, débute avec l'arrivée de Dumuzi qui présente une offrande de pain au dieu Utu et à la déesse Nanna. Dumuzi explique que son troupeau a été attaqué et que plusieurs calamités se sont abattues sur lui et ses proches. Il demande alors à ces deux divinités de dissiper les maux qui l'affligent. Les dieux acceptent et font disparaître les différents maux. En conséquence, le troupeau de Dumuzi prospère et ses chèvres produisent quantité de lait. La prière de Dumuzi va comme suit :

Oh and Woe! Utu, Utu, pray be my friend,
 Oh and Woe! Nanna, Nanna, pray be my companion,
 From my snake-menaced ewe (brebis), make the snake go away,
 From my scab-afflicted mother goat, make the scab (renard) go away, (...)
 As for me, fashion a divine hand against the treacherous Kurgara²⁸⁷.

Ce mythe, bien qu'il soit sumérien, montre avec quelle étonnante facilité Dumuzi a pu éviter les calamités affligeant son troupeau. Il n'a eu qu'à faire une prière et à apporter des offrandes à Utu et Nanna. L'exemple de la prière sumérienne ci-haut nous permet cependant de constater qu'elle n'emploie pas de formules conjuratoires aussi fortes que les prières akkadiennes. En fait, il n'y a pas de conjuration ou d'incantation dans les prières sumériennes, seulement des demandes. Ceci témoigne fort probablement d'une plus grande distance entre l'homme et les dieux chez les Sumériens. L'attitude des Sumériens dans les

²⁸⁶ M.-J. SEUX, *op. cit.*, pp. 440-441.

²⁸⁷ Le Kurgarra est un individu associé à la mort et au monde infernal. S.N. KRAMER, "A New Dumuzi Myth", *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, 84 (1990), pp. 143-149.

prières semble être la suivante : “il ne reste qu’à se plaindre, à exciter la pitié, à faire valoir des arguments sentimentaux(...) et à attendre la miséricorde divine”²⁸⁸. De cette façon, si le mal disparaît c’est que les dieux ont accepté la plainte et ont pris des dispositions favorables envers le prieur. Toutefois, il semble qu’il demeure difficile dans la culture sumérienne de renverser les mauvais présages annoncés. Ceci confirme ce qu’on a constaté dans le mythe *Le rêve de Dumuzi*. Les mauvais présages prédits par le rêve de Dumuzi ne peuvent être dissouts malgré les demandes d’aide à Utu de lui permettre d’échapper aux démons. Dumuzi implore Utu trois fois dans ce mythe avec cette prière :

Utu, tu es le frère de ma femme, Et je suis le mari de ta soeur!
 C’est moi qui, dans l’Éanna, apportais des victuailles.
 Moi qui ai présenté les cadeaux de noces à Uruk.
 C’est moi qui ai baisé les augustes lèvres,
 Et me suis trémoussé sur les beaux genoux d’Inanna!
 Change mes mains en mains de gazelle, Et mes pieds en pieds de gazelle,
 Afin que j’échappe aux démons, Et que je me transporte jusque Kulbireš-Dildareš
 Utu, comme on accepte une offrande, agréa ses larmes,
 Et, en homme de coeur, lui témoigna compassion! (Il.165-175).

Cette prière débute par un appel personnel au dieu. Dumuzi lui rappelle qu’ils font partie de la même famille et qu’Utu devrait donc l’aider. Il n’y a pas de formules conjuratoires formelles ou d’actes rituels magiques. Il s’agit seulement d’une simple requête. Dumuzi demande ainsi à Utu de lui permettre d’échapper aux démons et Utu accepte. Pourtant, à la fin, il ne peut pas échapper à sa destinée et il meurt. Le mythe *Le rêve de Dumuzi* montre donc qu’il est difficile d’échapper aux mauvais présages et à son destin. Peut-être est-ce dû au fait que son destin a été prédit par un rêve. C’est ce que nous examinerons plus précisément dans l’étude plus loin des prières contre les mauvais rêves.

²⁸⁸ H. LIMET, *art. cit.*, p. 23.

2. Les autres genres de prières conjuratoires

2.1 Le genre *Šurpu*

Il existe d'autres sortes de prières akkadiennes qui ont comme but d'annuler le mal et la mauvaise fortune. Il arrivait qu'on ne savait pas exactement la cause du mal et des souffrances accablant quelqu'un, comme le montre cette exclamation : "My god, I do not know what my sin is"²⁸⁹. C'est alors qu'on avait recours aux prières et aux incantations nommés *Šurpu*. Celles-ci étaient regroupées en de longues listes d'offenses d'ordre moral, éthique, social et rituel, qui avaient pu être commises par le priant. En voici des exemples :

Who said to the captive: leave him captive!, to the man in bonds: bonds him tighter! He does not know what is a crime against god, he does not know what is a sin against the goddess (...) He used to follow wherever blood was shed, he ate what was taboo in his city, he betrayed the affairs of the city...²⁹⁰

Ces incantations débutent avec différentes inscriptions, telles "Incantation (*ÉN*). Be it released, great gods, god and goddess, lords of absolution"²⁹¹, "Asalluhi, exorcist among the gods, will undo..."²⁹² ou encore "Incantation. I rest with you Marduk, to keep safe and sound..."²⁹³.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 3.

²⁹⁰ *Ibid.*, pp. 14-15, tablette II, ll.31-32 et 94-96.

²⁹¹ E. REINER, *Šurpu. A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations*, Osnabrück, Biblio Verlag, (Beiheit 11), 1970, p. 13, tablette II, ll.1-3.

²⁹² *Ibid.*, p. 19, tablette III, ll.1-2.

²⁹³ *Ibid.*, p. 25, tablette IV, l.1.

Après l'énumération des fautes que l'orant a pu commettre et de toutes les situations possibles dans lesquelles une faute a pu être commise, ces prières se terminent avec des phrases comme : "may stand by Šamaš, lord of judgement, may he release sin, may stand by Adad, lord of oracles, may he draw away sickness..."²⁹⁴. Ces prières consistent donc en des énumérations longues et variées des différentes fautes commises et en des demandes aux dieux qui peuvent intervenir favorablement envers l'orant²⁹⁵.

Ce genre littéraire est aussi accompagné de pratiques rituelles. Il y a d'ailleurs une tablette de la série *Šurpu* appelée Tablette-des-rituels : "When you perform the ritual for the *Šurpu* series, you set up a brazier(...) you put trimmed reeds crosswise on top of the brazier..."²⁹⁶. Le feu est ici un rite de purification destiné au prier. Les objets jetés au feu sont associés aux fautes de ce dernier et leur destruction le libère²⁹⁷. Ce genre littéraire est, en conclusion, utilisé pour détourner et annuler toutes les sortes de maux, même ceux inconnus du prier.

2.2 Le genre "lettres-prières" aux dieux

Ce genre de prière consiste en un rituel. L'orant inscrit sa prière sur une tablette en glaise et la dépose dans une cellule du temple près de la statue du dieu qu'il implore. La tablette est alors considérée comme prenant la place de la prière orale de l'orant²⁹⁸. Il s'agit en quelque sorte d'une prière permanente. Ces prières obéissent à une structure littéraire précise. Il y a d'abord la salutation et l'adresse au dieu. Vient ensuite le message lui-même

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 28, tablette IV, ll.93-94.

²⁹⁵ J. Bottéro, "Akkadian Literature: An Overview", dans J.M. SASSON, *Civilisation of the Ancient Near East*, New York, Simon & Schuster, (v. IV), 1995, p. 2299.

²⁹⁶ E. REINER, *op. cit.*, pp. 11-12 et ll.1-2.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 3.

²⁹⁸ Pour une étude complète de ce genre littéraire voir, "II. The Neo-Sumerian Letter-Prayers", dans W.W. HALLO, "Individual Prayer in Sumerian: The Continuity of a Tradition", *Journal of American Oriental Society*, v. 88 (1968), pp. 75-80.

que l'orant veut transmettre à sa divinité. Ce message peut être une plainte, une protestation ou une prière de supplication. Comme l'affirme van Dijk au sujet de ces prières : "Les images, le style, le profond pessimisme, le sentiment d'une souffrance imméritée, d'un injuste abandon et finalement même le doute, tout cela rappelle à l'esprit le monologue du juste souffrant"²⁹⁹. L'objectif des lettres-prières est de délivrer l'orant de maladies, de lui rendre sa liberté, de le favoriser dans sa profession, etc. En voici des exemples : "Si donc ma Dame est du ciel, (et si elle) peut arracher de mes membres le *gálla*-démon qui est dans mon corps, qu'elle me pose à pied sur le sol ferme de la vie"³⁰⁰, "Undo my wrong-doings and I will sing thy praises"³⁰¹.

3. Les exorcismes³⁰²

Les assyriologues s'accordent pour dire que les exorcismes existaient déjà chez les Sumériens mais dans un état embryonnaire. Ce sont les Akkadiens qui ont pleinement développé ce genre littéraire. Le plus vieux exemple d'exorcisme date de la période de Fara (2600)³⁰³. Les textes du genre exorcisme sont aussi des prières, car ils contiennent plusieurs demandes envers les dieux. Ce genre littéraire fût certainement introduit dans le système religieux comme moyen de combattre le mal car la religion akkadienne assignait le mal aux

²⁹⁹ J.J.A. van DIJK, *La sagesse suméro-akkadienne. Recherches sur les genres littéraires des textes sapientaux*, Leiden, E. J. Brill, 1953, p. 16.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 16, ll.15-16.

³⁰¹ S. LANGDON, "Fragment of a Liturgy to Innini of Erech", dans *Babylonian Penitential Psalms to which are added Fragments...*, Paris, Librairie orientale Paul Geuthner, (Oxford Edition of Cuneiform Texts, v. VI), 1927, p. 43, l.49.

³⁰² Il est important de mentionner que ce sont ici des exorcismes officiels tels que prescrits par le clergé. Les lois assyriennes prévoyaient d'ailleurs la mort comme punition envers ceux qui faisait des préparations magiques et des exorcismes. Voir l'article 47 de la tablette A, coll. VII, du code des lois assyriennes, G. CARDASCIA, *Les lois assyriennes*, Paris, Éd. du Cerf, (Littératures anciennes du Proche-Orient, 2), 1969, pp. 231-236.

³⁰³ J. BOTTÉRO, "Akkadian Literature: An Overview", dans J.M. SASSON Ed., *Civilisation of the Ancient Near East*, p. 2298.

dieux qui utilisaient les démons pour punir ceux qui contrevenaient à leur volonté et qui commettaient donc des fautes envers eux³⁰⁴. Les exorcismes étaient alors utilisés pour demander aux dieux de changer leur décision de punition envers quelqu'un et pour arrêter les démons venus châtier l'individu sous l'ordre des dieux.

Le mot utilisé pour décrire ce genre littéraire est *āšipūtu*³⁰⁵. Ce mot renvoie à l'exorcisme lui-même, à l'art d'exorciser, à la pratique des exorcismes et au corpus de textes des exorcismes. L'exorciste est, quant à lui, nommé, nous l'avons vu, *āšipu*³⁰⁶. Les exorcistes avaient d'ailleurs un dieu patron, Asalluhi³⁰⁷, comme le montre l'incantation suivante : "Asalluhi, god of magic (*ÉN/a-ši-pu-ti*)"³⁰⁸. Bottéro décrit les exorcismes de cette façon : "(...) véritable culte adressé à la divinité, tourné vers elle et la reconnaissant comme maîtresse du monde, mais ayant pour but d'obtenir d'elle un avantage pour le fidèle, et ce par un mélange d'actes significatifs et de paroles adaptées, à la fois à ces actes et au but recherché"³⁰⁹.

Comme le montre une incantation au dieu Šamaš, les exorcismes sont accompagnés de plusieurs rites et paroles magiques : "Šamaš, by the pronouncement of justice which exists only before you, by Ea's greatness, by Asalluhi's magic, (...), May she (the witch) be

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 2298.

³⁰⁵ "*āšipūtu*", dans *Assyrian Dictionary of the University of Chicago*, v.1 partie II (1968), p. 435.

³⁰⁶ À ce sujet voir le chapitre très complet de J. BOTTÉRO, "Le manuel de l'exorciste et son calendrier", dans *Mythes et rites de Babylone*, pp. 65-112.

³⁰⁷ "*āšipūtu*", *op. cit.*, p. 435.

³⁰⁸ R.D. BIGGS, "The ŠĀ.ZI.GA Incantations and Rituals", dans *ŠĀ.ZI.GA. Ancient Mesopotamian Potency Incantation*, Locust Valley NY, J.J. Augustin Pub., (Texts from Cuneiform Sources, v. II), 1967, p. 17, l.15.

³⁰⁹ J. BOTTÉRO, "Les exorcismes complémentaires des oracles", dans *Mythes et rites de Babylone*, p. 58.

changed, and may I be straight!”³¹⁰. Ils étaient aussi utilisés dans la médecine pour guérir le patient, comme le montre cet extrait de texte : “may Asalluhi, release you by means of the plants of the mountains and the plants of the deep”³¹¹. Un autre texte nous montre de quelle façon les *āšipūtu* étaient utilisés et les rituels qui les accompagnaient :

They have completely performed numerous *nambúrbû*-rituals, the Bath house ritual, the ritual for sprinkling the house, the ritual of the corpus of the exorcism, the lamentations, all belonging to the corpus of written rituals³¹².

4. Les incantations

Les incantations, nous dit Bottéro, sont de véritables prières³¹³. Ceci est dû au fait que la démarche des incantations est l’utilisation de formules d’implorations, de prières et de paroles auto-efficaces. En effet, les incantations possèdent, comme les prières, des demandes, par exemple celle-ci : “May the god of human beings, releasing the sins with the pure censer of the gods, make you pure like heaven, make you immaculate like earth...”³¹⁴.

Les incantations sont aussi utilisées pour prévenir et parer la sorcellerie, la magie, les présages maléfiques et pour contrecarrer les démons. *L’Enuma eliš* nous donne un exemple où le mot incantation réfère à l’acte de prévenir le mal : “Leur bouche proférera un Charme

³¹⁰ J. LÆSSØE, *op. cit.*, p. 46, ll.34-35.45.

³¹¹ R.D. BIGGS, *op. cit.*, p. 17, ll.15-16.

³¹² Cité dans “*āšipūtu*”, *op. cit.*, v.1, partie II (1968), p. 436.

³¹³ J. BOTTÉRO, *op. cit.*, p. 58.

³¹⁴ J.J.A. van DIJK, A. GOETZE et M. I. HUSSEY, *op. cit.*, p. 37, #49, ll.21-23.

auguste, En l'appelant, Tutu.tu₆.kù³¹⁵ : Celui qui de sa sainte Incantation a arraché tout mal!" (ll.33-34). Elles sont aussi utilisées de façon très simples :

- You recite the incantation three times over a copper ring and put it on your finger so that when you enter into the presence of the king he will be pleased with you³¹⁶.
- You recite the incantation over his arm seven times and he will get well³¹⁷.

D'autres sont cependant plus directes et incisives :

- (...) You will speak thus : Star of stars! I am sick at the teeth; the word is a word of recovery, take away the sickness of my teeth!³¹⁸
- May any evil which may be in my body, my flesh and my sinews, be removed like water from my body and go forth from my body!³¹⁹.

L'un des objectifs des incantations est aussi d'éloigner et de banir les démons de certains endroits. Les prières d'incantations sont, selon Bottéro : "une combinaison magique de paroles et de manipulations complémentaires - qu'en d'autres termes on jugeait capables d'agir par soi-même sur les démons, de les forcer à céder du terrain et à déguerpir, avec leur malplaisant appareil..."³²⁰. En voici quelques exemples :

³¹⁵ Le mot *tû*, écrit *TU₆* en sumérien, est le charme oral, la formule incantatoire. Plusieurs conjurations (*šiptu*) terminent d'ailleurs avec la mention *TU₆ÉN*, "Formule d'incantation/prière". À ce sujet, voir J. BOTTÉRO, *Mythes et rites de Babylone*, p. 44; É. DHORME, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, PUF, (Les anciennes religions orientales, II), 1949, p. 267 et C.-F. JEAN, *op. cit.*, p. 222, note 4. F. Delitzsch, traduit ce mot par "beschwörung", adjuration, évocation, exorcisme, et par "Zauberformel", formule magique, F. DELITZSCH, "TU", dans *Assyrisches Handwörterbuch*, London, Luzac and co., 1968, p. 701.

³¹⁶ Cité dans "*šiptu*", dans *Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, v.17, partie III (1992), p. 90.

³¹⁷ *Ibid.*

³¹⁸ J. van DIJK, A. GOETZE et M. I. HUSSEY, *op. cit.*, p. 23, #12, ll.35-37.

³¹⁹ J. LÆSSOE, *op. cit.*, p. 47, ll.54-55.

³²⁰ J. BOTTÉRO et S.N. KRAMER, *op. cit.*, p. 77.

- Unto my body, may they not draw near, before me, may they wreak no evil, nor follow behind me...³²¹
- By the Great Gods I exorcise thee, that you mayest depart!³²²
- I conjure you by heaven, by earth, by the river, by Enšādu and Hadanīš: the house I enter, you shall not enter!³²³

Il existe de nombreuses sortes d'incantations dirigées vers toutes sortes de maux à combattre : contre divers démons, pour calmer les enfants, contre les maux de têtes, contre les mauvais rêves, etc³²⁴.

Un autre genre d'incantation, les litanies, qui sont des prières formées de courtes invocations, contiennent des *namburbû*. Ces prières font partie de la catégorie *namerimburruda* et leur formule d'introduction est *inim.inim.ma nam.erim.bur.ru.da.kám*, ce qui veut dire, "Conjuration pour dissiper le sort"³²⁵. Ces incantations finissent par la phrase suivante : "When you have recited this incantation, the curse will be removed"³²⁶.

5. Les *namburbû* et la divination

Il est important d'examiner la divination pour deux raisons. Il s'agit d'un genre littéraire exclusivement akkadien et, deuxièmement, il nous ouvre une porte sur la conception que les

³²¹ R. CAMPBELL THOMPSON, *The Devil and Evil Spirits of Babylonia*, London, Luzac and Co., v. I, 1904, p. 23.

³²² *Ibid.*, p. 37.

³²³ J.J.A. van DIJK, A. GOETZE et M.I. HUSSEY, *op. cit.*, p. 51, #92, ll.25-29.

³²⁴ *Ibid.*, pp. 9-15.

³²⁵ E. REINER, "Lipšur Litanies", *Journal of Near Eastern Studies*, v. XV (juillet 1956), p. 138, l.121a.

³²⁶ *Ibid.*, p. 130.

Akkadiens se faisaient sur la possibilité de connaître et de contrer le futur. C'est à l'aide de cette science que ce peuple cherche à percer "les ténèbres qui couvrent le destin"³²⁷.

En effet, les prières et les rituels destinés à effacer le mauvais destin sont intimement liés à la science de la divination. Ils sont en quelque sorte des réponses aux faits observés dans l'examen divinatoire. Ces rituels sont les *namburbû* et servent à effacer les mauvais présages prédits par la divination. Les premiers témoignages indirects de la divination en Mésopotamie remontent au milieu du III^e millénaire. Les témoignages directs, à savoir les documents expressément consacrés à la divination, sont du début du II^e millénaire; se sont tous des textes religieux akkadiens³²⁸. Les textes relatifs à la divination sont de plusieurs ordres : traités de casuistique divinatoire et de consultation oraculaire, des comptes rendus d'autopsies (les *tamîtu*), des adresses ou adjurations, des recueils de réponses divines oraculaires, des directives pour "la préparation et l'exécution de cérémonies divinatoires, des formules à réciter avant ou pendant ces cérémonies"³²⁹, des prières et des invocations comprenant des gestes sacramentels³³⁰, des préparatifs et des manipulations à l'intention des *barû* (les devins), *Le livre des rêves* et les *namburbû*.

La divination fonctionnait en deux moments : la protase et l'apodose. La protase est une observation. Ces observations étaient de plusieurs ordres : observation du foie et de plusieurs organes internes d'animaux sacrifiés, observation des phénomènes naturels, météorologiques et des astres, observation des mouvements des oiseaux, observation des comportement animaux et des insectes, observation des motifs de l'eau versée au sol,

³²⁷ É. DHORME, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, PUF, (Les anciennes religions orientales, II), 1949, p. 272.

³²⁸ J. Bottéro, "Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne", dans J.-P. VERNANT et al., *Divination et rationalité*, p. 112.

³²⁹ *Ibid.*, p. 78.

³³⁰ Comme nous l'avons déjà mentionné, il s'agit de gestes pour la dissipation d'un mauvais sort ou d'un mal. Ils consistent en rites oraux et en rites manuels, voir J. BOTTÉRO, *Mésopotamie. L'écriture, la raison, les dieux*, p. 154.

observation des formes de la fumée d'encensoirs, observation des dessins que fait l'huile dans l'eau, observation d'anormalités chez les animaux et les nouveaux-nés et observation des rêves³³¹. Dans les textes, la protase est habituellement introduite par *šumma* : "s'il se trouve que", "posé", "supposé que" ou "si".

L'apodose consiste en présages pouvant être tirés de tous les éléments d'une observation. Elle était seulement un avertissement de ce qui pourrait arriver si un phénomène donné ce présente, ce qui convient précisément au mot latin équivalent, *omen*³³². Les apodoses étaient constituées sur la base d'observations passées.

La "science" mésopotamienne classait tous les phénomènes observés en longues listes qui avaient comme but d'observer les effets de causalité dans le monde. La "science" divinatoire pouvait alors aspirer à mieux prévoir ce qui risquait d'arriver, car une telle relation de causalité avait déjà été observée. La divination n'était donc pas laissée au hasard. Elle reposait sur la conception que le futur n'est pas aléatoire, mais repose sur les circonstances présentement existantes. Il était donc possible de lire dans le présent ce qui arriverait dans l'avenir et de tenter de changer ce dernier³³³. Saggs propose ici deux conceptions importantes sur la divination³³⁴. Premièrement, la divination repose sur le fait que les dieux doivent vouloir communiquer leur intention aux hommes pour les informer de la forme que

³³¹ Pour les noms de ces diverses méthodes de divinations voir J. BOTTÉRO, "Les exorcismes complémentaires des oracles. Comment on se gardait du mal prédit par les oracles?", dans *Mythes et rites de Babylone*, pp. 29-64 et H.W.F. SAGGS, "Communication with the Divine", dans *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel*, London, Athlone Press, (Jordan Lectures 12), 1978, pp. 125-152.

³³² A. L. OPPENHEIM, *La Mésopotamie. Portrait d'une civilisation*, Paris, Gallimard, 1970, p. 221.

³³³ Il est intéressant de noter que le même phénomène sous-tend les textes de jurisprudence et de médecine : "Si telle chose arrive, telle autre devra se produire". Il s'agit de la logique de causalité. Voir J. Bottéro, "Akkadian Literature: An Overview", dans J.M. SASSON, *Civilisation of the Ancient Near East*, p. 2299.

³³⁴ H.W.F. SAGGS, *op. cit.*, pp. 125-126.

le futur prendra. Elle est une technique de communication avec les dieux. La divination repose donc sur le fait que les dieux communiquent, veulent et peuvent communiquer leur intentions aux gens intéressés : ceux qui prennent les bons moyens pour découvrir l'avenir que les dieux réservent aux humains. C'est pourquoi l'on croyait que les dieux inscrivaient eux-mêmes les signes à lire dans les objets divinatoires, tout comme ils le faisaient avec les rêves. Par exemple : "Šamaš, You inscribe the oracle on the inside of the sheep"³³⁵. Saggs conclut alors que si les dieux ont laissé à l'homme la chance de voir le futur, les hommes doivent alors se conformer à l'intention ainsi révélée des dieux. Ensuite, la deuxième conception que Saggs propose consiste à dire que le futur n'est pas arbitrairement dirigé par les dieux; ils ont un plan. Il est alors possible de le deviner, de se le faire révéler par une divinité et même de lui demander que ce futur soit favorable.

Dans le domaine de la divination, lorsque l'on tentait de deviner le futur et de chercher dans le présent une préfiguration de l'avenir, il arrivait souvent que des mauvais présages soient observés. C'est dans ces cas que les prières et les genres littéraires que nous venons de voir étaient utilisés. Il s'agit ici, comme nous l'avons mentionné, du principe des *légomena* : paroles, adresses, invocations, adjurations, incantations et prières, en somme, des demandes auto-efficaces³³⁶. L'on tentait aussi de renverser les présages défavorables par des rituels de toutes sortes, les *drômena* : gestes, comportements, actions et manipulations qui consistent tous en gestes manuels et en rituels destinés à combattre de façon opératoire le mal.

Ces rituels reposaient sur un principe : les *namburbû*. Le mot *namburbû* est souvent inscrit au début ou à la fin des textes de divination. Il ne désigne pas le rituel en tant que tel, mais bien le principe qui leur est sous-jacent et qui consistait en la dissolution du mal prédit dans l'apodose, d'où la présence du mot *BÚR/bur* dont nous avons déjà fait l'étude et qui signifie

³³⁵ *Ibid.*, p. 126.

³³⁶ J. BOTTÉRO, "Les exorcismes complémentaires des oracles. Comment on se gardait du mal prédit par les oracles?", dans *Mythes et rites de Babylone*, p. 42.

dissipation, dissolution. En effet, pour annuler les mauvais présages prédit dans un acte divinatoire, on utilisait le principe des *namburbû*.

D'ailleurs, la plupart des prières conjuratoires que nous venons de voir sont en fait des *namburbû*, car leur objectif est celui de dissiper le mal ou tous autres présages maléfiques. Les textes traitant des *namburbû* sont cependant tardifs et datent de la première moitié du IIe millénaire³³⁷. Ils consistent en une combinaison de paroles, de formules conjuratoires et de gestes pour transformer en bien "le sens de l'avenir prévu par les devins"³³⁸. Ils étaient attachés de près à la divination car ils étaient utilisés immédiatement après qu'un oracle défavorable ait été observé. Bottéro dit : "on utilise le *namburbû* lorsque cet avenir est sombre"³³⁹.

Voici un exemple tiré du texte, *A Ritual of Atonement addressed to Ištar and Tammuz*³⁴⁰. La cérémonie débute avec un rituel accompli par l'Ašipu, le prêtre. Le souffrant, qui se plaint d'être malade à cause d'un sort qu'on lui a jeté, prononce une longue prière. Il fait ensuite deux autres courtes prières et une prière d'adoration à Tammuz. Voici un exemple de ces prières :

Without thee the *gallû*-demon approaches not the sick.
 Without thy interference ban and knot are not tied.
 I, someone, son of someone, whose god is someone (...)
 The wicked spy, the supporter of evil,
 Which attached itself to my body and for evil pursues me,
 This day remove from my body and grant peace to thy raging earth.

³³⁷ Pour la datation de ces textes voir J. BOTTÉRO, *Mythes et rites de Babylone*, p. 61.

³³⁸ J. Bottéro, "Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne", dans J.-P. VERNANT et al., *Divination et rationalité*, p. 80.

³³⁹ J. BOTTÉRO, *Mythes et rites de Babylone*, p. 33, note 4.

³⁴⁰ Cette cérémonie est décrite dans S. LANGDON, "A Ritual of Atonement Addressed to Tammuz and Ishtar", *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, 13 (1916), p. 106.

That before Ištar thrice he shall recite...³⁴¹

Il récite ces prières trois fois chacune³⁴². Ensuite, le prêtre récite un chant pour Tammuz et débute ses manipulations magiques. Il finit par une incantation à Ištar qu'il récite sept fois. Ce rituel montre la coexistence des prières et des rituels pour contrer le mauvais sort et le destin. Son nom, *A Ritual of Atonement*, l'indique d'ailleurs. Il est un rituel d'expiation dans lequel l'orant tente d'échapper à son destin. Encore une fois, l'incantateur et le conjurateur pouvaient recourir à deux moyens pour influencer la volonté divine : la parole, qui est consacrée par le geste, et le geste qui est consacré par la parole³⁴³.

En voici un autre exemple. Ce rituel est très complet et présente l'ensemble des rituels et paroles utilisés dans les *namburbû* :

Si, en la maison de l'intéressé il est survenu un produit-malformé, soit de gros bétail, soit de petit, soit de bovidé, (...), soit d'homme;

Pour détourner ce malheur, en sorte qu'il n'approche pas de l'intéressé ni de sa maisonnée : Tu t'en iras à la Rivière et tu y dresseras une clôture-de-roseaux, à l'intérieur de laquelle tu déssimineras de l'herbe-de-jardin. Tu mettras-en-place un petit-autel-rustique-en-roseaux, sur lequel tu épandras : sept pains-pour-offrandes-rituellles, de la bière des dattes et de la farine-*sasqu*. Tu disposeras un brûle-parfums, (...), Tu disposeras ce produit-malformé (ainsi apprêté) par dessus les herbes-de-jardin, ayant fait mettre à genoux l'intéressé tu lui feras dire ceci :

Incantation. Ô Šamaš, Juge du ciel et de la terre, Seigneur du droit et de l'équité, (...), Du malheur à provenir de ce produit-malformé écarte-moi :

³⁴¹ *Ibid.*, pp. 114-115, ll.17-26.

³⁴² Le nombre trois revient à plusieurs reprises dans les conjurations et les incantations. Il s'agit d'un nombre qui représente un ensemble complet et fini. Si une prière est récitée trois fois, cela veut dire qu'elle ne peut acquérir plus de pouvoir et qu'elle a été exploitée à son maximum. Dans le mythe sur la mort de Dumuzi, celui-ci implore Utu trois fois. Cela signifie qu'il ne pouvait faire plus pour échapper aux démons.

³⁴³ É. DHORME, "Magie, divination, astrologie", dans *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, PUF, (Les anciennes religions orientales, II), 1949, p. 267.

qu'il ne m'atteigne pas! Que ce malheur s'enfuie loin de moi-même, pour que jour-après-jour je te bénisse et que ceux qui me contemplent (ainsi délivré par toi) célèbrent à jamais tes louanges! Il récitera par trois fois cette incantation...³⁴⁴

et tu diras, toi-même (le devin), sur la rivière : Conjuraton. Toi, Rivière, créatrice de tout, Un-tel, fils d'Un-tel, dont le dieu est Tel, et Telle la déesse, et sur qui un monstre a placé le malheur dont il a crainte et effroi, fais passer loin de lui le malheur de ce monstre, qu'il ne l'approche pas, qu'il ne le touche pas, qu'il ne le presse pas! Que ce malheur s'éloigne de sa personne, et, journellement, il te bénira, et ceux qui verront son exemple chanteront ta louange à jamais. Par ordre des dieux Éa et Asalluhi, emmène ce malheur, que tes rives ne le laissent pas échapper, conduis-le jusqu'à tes profondeurs! Arrache ce malheur, redonne vie et gaîté! Tu diras cela trois fois, puis tu laveras l'intéressé. Tu jetteras alors dans la rivière telle et telle plante, et le monstre avec des provisions de route et des cadeaux. Tu déferas les préparatifs et tu t'agenouilleras. Et l'intéressé rentrera chez lui!³⁴⁵

Cette incantation est un exemple de rituel *namburbû* servant à dissiper le mal venant avec un mauvais présage. Elle se développe en quatre moments distincts. Il y a d'abord le titre, la protase, dans lequel sont nommés les différents présages que l'on veut faire disparaître. Viennent ensuite les rites manuels accompagnateurs, qui renforcent le troisième moment de l'incantation : l'adresse aux dieux. C'est dans cette partie que se trouve le *namburbû*, car il est question d'écarter et de dissiper le malheur. Cette prière demande au dieu que le malheur s'enfuit loin de l'intéressé, qu'il ne l'atteigne pas. La dernière partie concerne le devin, le chef incantateur. Elle présente et explique comment le mal sera bel et bien dissout. Cette partie renforce la dissolution du mal car il est expliqué comment il sera annulé. La présence de l'eau et de la Rivière symbolisent d'ailleurs la purification et l'effacement du mal.

³⁴⁴ Incantation et rituel pris dans J. BOTTÉRO, "Les exorcismes complémentaires des oracles. Comment on se gardait du mal prédit par les oracles?", dans *Mythes et rites de Babylone*, pp. 44-45.

³⁴⁵ Cette dernière partie de la prière se trouve dans A. CAQUOT, "La divination babylonienne", dans *La divination*, Paris, PUF, (Rites et pratiques religieuses), 1968, pp. 72-73.

6. Les namburbû et les prières contre les mauvais rêves

Dès la fin du III^e millénaire, à l'époque sargonide (2334-2279), les Mésopotamiens ne s'employaient pas seulement à interpréter les rêves mais aussi à en conjurer les mauvais présages quand cela était nécessaire³⁴⁶. L'interprétation des rêves est une des parties des "sciences" divinatoires en Mésopotamie et elle fonctionne habituellement en protase et apodose. Citons quelques exemples : "Si un homme dans son rêve fait une porte : le mauvais démon le conduira"³⁴⁷, "S'il mange de la poussière : décrépitude, il sera dans le besoin, son dieu s'éloignera de lui, confusion"³⁴⁸ ou encore, de façon plus positive, "Si on lui donne un sceau de pierre rouge, il aura des fils et des filles"³⁴⁹. De façon générale, les rêves aisément considérés comme bons par le rêveur et le devin étaient des signes de richesse future, de bonne chance, de naissance d'un fils, etc. Les rêves considérés comme de mauvais augure prédisaient la pauvreté, la famine, les calamités, la mort, l'approche de démons, etc³⁵⁰.

L'on pouvait effacer le mauvais présage annoncé par un rêve en disant des prières fort simples et en accomplissant des rituels : faire une libation de vinaigre et se laver les mains avec de l'alcali avant de se lever, se lever du pied gauche du côté droit du lit, raconter son rêve à une tige de roseau et la brûler, ou encore, comme nous l'avons déjà vu, raconter son rêve à des boulettes d'argiles et en disposer³⁵¹. Ces prières sont généralement adressées aux

³⁴⁶ A. CAQUOT, *Ibid.*, p. 55.

³⁴⁷ Voir à ce sujet, A. L. Oppenheim, "Le Livre des rêves assyrien", dans *Le rêve et son interprétation dans le Proche-Orient ancien*, pp. 155-182, citation p. 162.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 166.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 167.

³⁵⁰ H.W.F. SAGGS, *op. cit.*, pp. 132-133.

³⁵¹ Oppenheim nous dit à ce sujet : "Ces actes prescrits par ce rituel sont à deux fins : éloigner la contamination par des moyens magiques (lavage des mains), et duper les mauvais démons en sortant du lit de façon à leur échapper". A. L. OPPENHEIM, *op. cit.*, p. 177.

dieux des rêves (Zaqîqu et MA.MU) et à Šamaš, et elles ont parfois comme titre “Prière pour changer en bons les mauvais rêves”³⁵².

Voici un exemple de prière simple adressée à Šamaš. Cette prière a comme prescription “Il récitera ceci devant Šamaš, main levée, et sera délivré” :

Šamaš, tu es juge, rends un jugement pour moi;
 Tu prononces des décisions, prononce une décision pour moi,
 Rends bénéfique le rêve que j’ai vu;
 Que j’aie heureusement mon chemin, que j’acquière un compagnon;
 Šamaš, qu’il y ait en mes jours de la chance pour moi,
 Šamaš, qu’il y ait en mes mois de la chance pour moi!³⁵³

Dans cette prière, l’orant demande tout simplement à Šamaš de “décider” et de “trancher” que son rêve soit bon : “Rends bénéfique le rêve que j’aie vu, que j’aie heureusement mon chemin”.

En voici une autre. Elle fait partie des *namburbû* oraux contre les rêves et contient en guise de conclusion une sorte d’explication sur les effets à attendre de la récitation de cette prière :

Si l’intéressé a vu un mauvais rêve, pour que le malheur qu’il laisse prévoir ne l’atteigne point, avant de poser le pied sur le sol, il s’exprimera ainsi en son fort intérieur : “Ce rêve que j’ai vu, de par Šîn et Šamaš, il EST de bon-augure, il EST de bon-augure, oui, certes, il EST de bon-augure!”. Ayant dit cela, il aura rendu-bon son propre présage et le malheur à redouter de ce rêve ne l’approchera point³⁵⁴.

³⁵² *Ibid.*, p. 178.

³⁵³ M.-J. SEUX, *op. cit.*, p. 369.

³⁵⁴ Cité dans J. BOTTÉRO, “Les exorcismes complémentaires des oracles. Comment on se gardait du mal prédit par les oracles?”, dans *Mythes et rites de Babylone*, p. 43.

Il existait aussi des *namburbû* manuels qui servaient à annuler le mauvais sort prédit par les rêves. Nous avons d'ailleurs déjà vu un de ces exemples dans le chapitre III. Il s'agissait de raconter son rêve à une motte d'argile qui assumait alors, par la loi de transfert, le contenu maléfique du rêve³⁵⁵. Une prière nous donne un autre exemple de rituel accompagnant les prières contre les mauvais rêves :

Tu as surgi, Šamaš, de la montagne des cèdres,
 Les dieux jubilent à ton sujet, l'humanité se réjouit à ton sujet;
 Le devin t'apporte du cèdre, la veuve de la farine grillée,
 La femme pauvre de l'huile; le riche, de sa richesse, apporte un agneau.
 Moi, je t'apporte une motte de terre, produit de l'Apsû.
 En ma pincée a été ta pincée (celle de Šamaš),
 En ta pincée a été pincée ma pincée;
 À mon argile est mêlée ton argile, à ton argile est mêlée mon argile.
 De même que toi, motte, je te jette à l'eau pour que tu te délayes, te
 dissolves; Et sois éliminée, que le mal qu'annonce le rêve que j'ai vu pendant
 la nuit - Que j'aie vu un dieu, que j'aie vu un roi, que j'aie vu un notable, que
 j'aie vu un prince, que j'ai vu un mort, que j'aie vu un vivant -,
 Comme toi, qu'il tombe à l'eau pour qu'il se délaye, se dissolve³⁵⁶
 Et sois éliminé! Bélier de tempête, égorgé avec un poignard de vent!
 Les morts en mangent et en boivent, mais ce n'est que du vent!
 De même que la pointe des pieds ne peut pas rejoindre le talon,
 Que le mal qu'annonce le rêve que j'ai vu pendant la nuit ne s'approche pas
 de moi, ne me rejoigne pas!³⁵⁷

Nous voyons que ce rituel a pour but d'écarter un mauvais rêve. L'orant accomplit une série d'actes et de paroles magiques (*namburbû*) pour éliminer complètement le rêve qu'il a eu et donc le mal annoncé. Il transfère les mauvais présages du rêve sur la motte d'argile et demande ensuite à Šamaš d'empêcher que le mal prédit par le rêve ne puisse s'approcher de lui.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 52.

³⁵⁶ Une autre prière à Šamaš témoigne aussi de ce rite. "Que ce mal franchisse le fleuve, passe au-delà de la montagne, (...), Šamaš, que le rêve que j'ai vu soit favorable...". M.-J. SEUX, *op. cit.*, p. 371, note 16.

³⁵⁷ *Ibid.*, pp. 370-371.

Dans une prière au dieu Nusku, nous trouvons un autre rituel pour effacer le sort prédit par les mauvais rêves. La prière est précédée d'une action rituelle :

devant la Lampe il (...) une botte de roseaux (...) il coupera le bord du côté droit de son vêtement³⁵⁸ et le placera devant la Lampe. Il dira :
 Nusku, tu es le compagnon de Šamaš;
 Tu es juge, rends un jugement pour moi.
 Ce rêve qui m'a été apporté à la veille du soir, à la veille médiane, à la veille du matin, et dont tu sais ce qu'il est, moi je ne le sais pas,
 S'il est favorable, que le bien (qu'il annonce) ne me néglige pas;
 S'il est mauvais, que le mal (qu'il annonce) ne m'atteigne pas;
 Il n'est pas mien! De même que ce roseau a été arraché
 Et ne revient pas à l'endroit de l'arrachement, que ce bord a été coupé à mon vêtement, Et, une fois coupé, ne revient pas à mon vêtement, que le mal (qu'annonce) ce rêve, Qui m'est venu à la veille du soir, à la veille médiane, à la veille du matin, Ne m'atteigne pas; il n'est pas mien!³⁵⁹

Il y a ici deux objets qui sont utilisés dans cette prière et qui témoignent d'un rite manuel. Le roseau devait être brisé en deux après la récitation de la prière et enveloppé dans une étoffe pour que le tout soit ensuite brûlé à l'aide de la lampe mentionnée³⁶⁰. La dissipation des mauvais présages fonctionne ici par analogie. L'orant associe son rêve au roseau et à son vêtement. Lorsqu'ils sont détachés de leur endroit de provenance, cela signifie que le rêve, maintenant associé à ces deux éléments, sera lui aussi dissocié de son origine, à savoir l'orant lui-même. Il y a donc transfert du rêve vers les deux objets et analogie lorsqu'ils sont détruits et arrachés à leur environnement d'origine. Ces deux pratiques dépassent "le domaine de l'analogie pour atteindre le domaine de l'identité : par ce geste aucun malheur

³⁵⁸ Le côté droit était considéré comme le côté maléfique dans la culture mésopotamienne. Par exemple, dans la divination sur les vols des oiseaux, si un oiseau faisait un vol de droite à gauche en passant devant l'observateur, il s'agissait d'un oracle favorable, et vice-versa. Voir à ce sujet A.L. OPPENHEIM, *La Mésopotamie. Portrait d'une civilisation*, p. 219.

³⁵⁹ M.-J. SEUX, *op. cit.*, p. 373. Pour une autre traduction voir A.L. OPPENHEIM, *Le rêve et son interprétation dans le Proche-Orient ancien*, p. 176.

³⁶⁰ Le feu est d'ailleurs le symbole de Nusku, dieu du feu et de la lumière. Voir, É. DHORME, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, PUF, (Les anciennes religions orientales, II), 1949, pp. 59-60.

ne peut parvenir au rêveur”³⁶¹. Ceci signifie donc pour l’orant que son rêve est détaché de lui et détruit³⁶². Les prières et les rituels que nous venons de voir montrent donc qu’il était possible que le mal prédit par un rêve puisse être écarté.

7. Conclusion

Il apparaît que l’avenir présupposé par les nombreux genres littéraires akkadiens que nous venons d’étudier dans ce chapitre est un avenir possible, qui pourrait être mais qui ne devrait pas inéluctablement et nécessairement être. Le futur dévoilé par la divination ou l’oniromancie pouvait être contrecarré, combattu et annulé. Une réponse à ce fait est peut-être la base “non-divine” de la divination³⁶³. En effet, les rituels *namburbû* reposent plus sur des paroles et des gestes opératoires que sur des demandes et des prières.

De plus, nous avons observé que la divination akkadienne pouvait, par l’enregistrement de la causalité observée dans tous les événements de la nature, prédire le mauvais sort annoncé dans un mauvais présage. Il existait des formules et des rituels auto-efficaces, les *namburbû*, pour changer le destin prédit.

Les présages obtenus par des moyens divinatoires et dans les rêves n’étaient donc pas rattachés à un destin irrévocable et absolu. Ceci vient peut-être du fait, comme nous le fait remarquer Bottéro, que le rôle des dieux en Mésopotamie est d’administrer le monde; ils le gouvernent et fixent les sorts et les destins; leurs décisions sont liées aux circonstances et

³⁶¹ A. Da SILVA, *La symbolique des rêves et des vêtements dans l’histoire de Joseph et de ses frères*, Montréal, Fides, (Héritage et projets 52), 1994, p. 86.

³⁶² Voir à ce sujet H. ROUILLARD et J. TROPPER, “TRPYM, rituels de guérisons et cultes des ancêtres d’après I Samuel XIX 11-17 et les textes parallèles d’Assur et de Nuzi”, *Vetus Testamentum Supplement*, 37 (1987), p. 349, note 21. La même idée est valable lorsque quelqu’un se rase les cheveux ou change son vêtement.

³⁶³ H.W.F. SAGGS, *op. cit.*, pp. 135-137.

elles peuvent être changées tout comme, sur le modèle d'ici-bas, les décisions des rois peuvent l'être³⁶⁴.

La conception akkadienne du fatalisme qui ressort de ce chapitre semble donc être la suivante :

Cet avenir ainsi découvert n'était pourtant jamais qu'une décision portée par les dieux, un destin arrêté par eux, selon les circonstances : et, comme on pouvait obtenir du souverain qu'il revînt sur ce qu'il avait d'abord décrété, il existait des moyens, par recours au culte sacramentel et exorcistique, (...), de faire commuer aux dieux leur sentence condamnatoire³⁶⁵.

Nous observons que les Akkadiens ont une conception beaucoup moins contraignante de la fatalité. Les interrogations dans les textes sont plus nombreuses et ils tentent d'échapper à leur destin par des prières, des incantations et des opérations magiques. Les maladies, les infortunes et les attaques des démons ne sont plus considérées comme de simples accidents ou des malchances. Ce sont les dieux qui permettent que ces événements arrivent, parce que l'homme les a offensés. Le prieur peut donc s'attendre à être sauvé des mauvais présages s'il agit bien, et puni s'il commet des fautes. Ainsi, les hommes sont responsables : si un homme souffre et subit l'attaque des puissances maléfiques, c'est qu'il a offensé les dieux.

Ces idées sont contraires à la conception du destin que nous avons observée dans le chapitre III au sujet des mythes sumériens, à savoir que ce sont les dieux qui décrètent le destin de façon irrévocable. En effet, il semble que pour les Sumériens "les dieux disposaient d'un pouvoir de décision arbitraire, puisqu'ils acceptaient ou refusaient de prendre en considération les doléances de leurs fidèles"³⁶⁶. Ainsi, une prière pouvait fonctionner ou

³⁶⁴J. BOTTÉRO, "L'oniromancie", dans *Mésopotamie. L'écriture, la raison, les dieux*, pp. 154-155

³⁶⁵ J. BOTTÉRO et S.N. KRAMER, *op. cit.*, p. 78.

³⁶⁶ H. LIMET, *op. cit.*, p. 23.

non. Nous avons observé dans ce chapitre que la prière sumérienne est surtout une résignation devant la toute puissance des dieux : “L’attitude de l’orant paraît être celle de l’humilité”³⁶⁷. Dans ce contexte, nous pouvons dire que la responsabilité des Sumériens face aux événements de leur vie est presque nulle car c’était les dieux qui, en définitive, étaient les responsables de tout bien et de tout malheur. Il y a cependant des traces, comme dans *Le rêve de Dumuzi*, qui montrent que les Sumériens essayaient, par la prière, d’agir sur la volonté divine. L’attitude majeure demeure cependant l’humilité et leurs prières ne possèdent pas de demande précises, formelles et auto-efficaces.

Nous voyons ici comme deux facettes de la religion sumérienne et akkadienne. La religion, empreinte de crainte, de terreur et de servilité et, à l’opposé, un rapport aux dieux se déroulant dans la proximité et l’entre-aide³⁶⁸.

Il y a donc une différence profonde dans la conception du fatalisme dans la littérature mésopotamienne entre les mythes sumériens et les prières akkadiennes. Les mythes présentent le destin comme étant irrévocable et les prières comme étant changeable, même si décrété par les dieux.

³⁶⁷ C.-F. JEAN, *op. cit.*, p. 220.

³⁶⁸ M. David, “Le code d’Hammurabi et la notion babylonienne de destin”, *Archiv Orientalia*, 15 (1946), p. 348.

Conclusion

L'étude du fatalisme dans la littérature mésopotamienne nous amène maintenant à tirer des conclusions plus précises. Dans ce mémoire, nous avons tenté de comprendre pourquoi la fatalité est différente dans les mythes et dans les prières. Nous avons examiné les deux corpus de textes dans lesquels la notion de fatalisme se déploie le plus. Nous croyons maintenant être en mesure de présenter quelques éléments de réponse qui nous permettent de saisir la ou les raisons de la double conception du fatalisme.

5.1 L'étude du vocabulaire

D'abord, par l'étude du vocabulaire sumérien, nous avons remarqué que les termes servant à rendre les notions de fatalisme, destin, sort et fatalité, possèdent une connotation négative car ils sont associés aux démons et à la mort. Ils sont l'expression d'une impossibilité de changer le déroulement de la vie. Grâce au terme *ME*, nous avons cependant vu que les Sumériens concevaient aussi le destin comme relevant des puissances supérieures et qu'il était entre les mains des dieux de décider et de trancher le destin du monde. L'étude du vocabulaire akkadien nous a permis de voir que la notion de fatalisme renvoie au plan établi par les dieux pour chaque homme et chaque chose. Ainsi, dans ces deux cultures, ce sont les dieux qui établissent et qui décident la destinée du monde.

5.2 L'étude des genres littéraires mythe et prière

Nous avons remarqué que les mythes et les prières sont deux genres littéraires très différents et qu'ils ne présentent pas les mêmes conceptions sur la vie, la mort et le destin. Le mythe est un récit qui supporte un déroulement d'action. Ce faisant, il maintient le suspense et prolonge l'action; le héros fait face à des obstacles et sa destinée est difficile à surmonter.

Ceci nous permet d'affirmer que la fatalité doit être présente dans le genre littéraire mythe. En fait, la fatalité n'est qu'un procédé littéraire du mythe. De plus, celui-ci étant l'expression de la vie concrète de l'homme au milieu des forces de la nature qui pèsent sur sa destinée, il présente ces forces dans toute leur puissance. La nature est inaltérable et le mythe reflète cette réalité³⁶⁹. Il présente et donne sens à une réalité qui se vit chaque jour et dans laquelle l'homme ne peut que subir les conséquences. Le mythe est donc un genre littéraire où la fatalité est très présente.

Nous avons remarqué que la conception de la fatalité dans les mythes contraste fortement avec celle présente dans les prières et les conjurations. Le genre littéraire prière témoigne d'une évolution dans la conception du fatalisme, à savoir que le destin peut être modifié, malgré le fait qu'il est décidé et tranché par les dieux. En effet, la prière n'est pas un récit d'actions. Elle ne présente pas une histoire exemplaire, mais plutôt une relation et une proximité avec les dieux, un dialogue avec eux. Ainsi, si l'homme est proche des dieux, il peut, par la prière, espérer qu'ils répondront favorablement à son appel et qu'ils changeront sa destinée. Le destin peut alors être altérable puisque les dieux peuvent intervenir, sous l'action de la prière du fidèle qui les adore, dans la destinée des hommes. En plus, si la prière est le témoin d'une relation avec les dieux, il y a une certaine conscientisation des fautes qui s'opère car les dieux et les hommes deviennent responsables les uns envers les autres, à savoir, respectivement, l'obligation d'aider le prieur lorsqu'il le demande et l'obligation de bien agir et de respecter la volonté des dieux.

Nous remarquons donc que la fatalité et le destin sont plus rigoureux dans les mythes que dans les prières car il s'agit de deux genres littéraires différents. Leurs objectifs et leurs contenus ne sont pas les mêmes.

³⁶⁹ L. PIROT, "Mythe", dans *Dictionnaire de la Bible*, Paris, Letouzey et Ané (Ed.), (supplément 8), 1972, p. 258.

5.3 L'étude d'un mythe

À la suite de l'étude du vocabulaire et des genres littéraires, nous avons examiné et comparé les cycles dans lesquels le dieu Dumuzi/Tammuz est présent. Nous avons vu qu'il s'agit d'un cycle sumérien et d'un cycle akkadien et qu'ils présentent deux conceptions fort différentes de la fatalité. Par exemple, le cycle sumérien possède, contrairement au cycle akkadien, plusieurs plaintes sur la mort de Dumuzi. Cette comparaison nous a permis d'affirmer que, à la différence des mythes akkadiens, le mythe sumérien présente par son contenu, sa forme et son vocabulaire, une conception de la fatalité qui est irrémédiable et inchangeable. L'étude plus approfondie d'un mythe sumérien dans lequel la question du fatalisme était bien représentée, le mythe intitulé *Le rêve de Dumuzi et sa mort*, nous a amené à la même conclusion sur l'irrévocabilité du destin chez les Sumériens.

5.4 L'étude de la prière

Après l'étude d'un mythe, nous avons étudié le genre littéraire des prières conjuratoires, des exorcismes et des incantations. Nous avons remarqué que ces genres littéraires sont principalement akkadiens et qu'ils consistent en paroles, formules, prières, rites et moyens auto-efficaces, les *namburbû*, pour changer le destin établi par les dieux. Nous avons aussi vu qu'il était possible de connaître le destin établi par les dieux grâce à la divination. Cette science akkadienne permettait en effet aux humains de savoir l'avenir que les dieux réservaient à leur égard. Elle comportait des indications sur les différents moyens à prendre pour annuler le mauvais sort prédit par les devins. Différents textes, tels les rites et prières *namburbû* et *Le livre des rêves*, nous montrent que les Akkadiens considéraient le destin comme pouvant être modifié.

Le chapitre IV nous a donc permis de remarquer qu'il y a une différence profonde dans la conception du fatalisme entre les deux cultures étudiées. Les Sumériens ne présentent pas dans leurs prières des demandes formelles concernant leur vie. Ils demandent seulement,

comme la prière dans le mythe sur la mort de Dumuzi, une faveur de la part des dieux; ils sont résignés face à la toute-puissance des dieux. Par contre, les Akkadiens font des demandes beaucoup plus directes et précises. Ils accomplissent des rites et récitent des prières qui ont pour but de dissiper le destin découvert par la divination ou dans un rêve, et qui, en définitive, est établi par les dieux.

5.5 Les différentes conceptions du fatalisme chez les Sumériens et les Akkadiens

Il nous est maintenant possible d'affirmer qu'il y a une double conception du destin en Mésopotamie. La culture sumérienne s'est "estompée" au début du II^e millénaire au moment où le "patrimoine culturel" des Sumériens tombe aux mains des premiers Sémites, les Akkadiens³⁷⁰. Il s'agit d'une période de grand mouvement politique qui se termina par l'établissement de la I^{ère} dynastie de Babylone dans tout le sud de la Mésopotamie. L'avènement des Akkadiens dans la tradition sumérienne amena plusieurs changements, dont de nouveaux genres littéraires et une nouvelle conception de la nature des dieux. Nous avons vu la signification de ces nouveaux genres littéraires pour le fidèle et la conception du destin qu'ils présentent. Pour ce qui est de la nouvelle conception des dieux, elle est directement rattachée à la conception akkadienne du destin. Les dieux deviennent moins rattachés à leur rôle dans la nature, tel le soleil, la lune et le ciel, et acquièrent une personnalité propre. Bottéro dit de ces nouveaux dieux qu'ils "se présentent comme des êtres indépendants et intelligents, capables de sentiments élevés et de décisions nobles"³⁷¹. Cette nouvelle conception de la divinité influence directement la mentalité du peuple akkadien concernant la fatalité. Les dieux sont :

devenus des personnalités justes et justicières : le moindre manquement, positif ou négatif, volontaire ou involontaire, à leurs ordres, à leurs volontés, constitue désormais une offense à leur autorité, une révolte : un péché, qu'il est entre leurs mains de châtier(...) Ils disposent à leur gré des événements,

³⁷⁰ J. BOTTÉRO et S. N. KRAMER, *op. cit.*, p. 66.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 68.

heurs et malheurs des hommes, selon un plan qu'ils sont seuls à connaître et contre quoi se brisent notre raison et notre volonté³⁷².

Les dieux deviennent donc en quelque sorte responsables du déroulement de la vie d'un fidèle. Un mauvais présage, un mauvais augure ou un destin funeste est alors dû aux dieux; ils l'ont permis et décidé. Le destin n'est plus, comme auparavant, relatif à la cruauté et à l'inaltérabilité de la nature. En effet, chez les Sumériens, les dieux sont confinés au rôle qu'ils jouent dans la nature et les actions qu'ils posent reflètent ce rôle. Le destin n'est pas modifiable puisque qu'il est décidé par les dieux et que ces derniers sont définis selon leur fonction dans la nature. La fatalité est, comme les dieux, le reflet de la nature qui est inchangeable et immuable. Par contre, chez les Akkadiens, les dieux sont plus humains et capables de décisions nobles. Le destin peut alors être changé lorsque le fidèle s'adresse à son ou ses dieux par la prière. Le destin peut d'autant plus être renversé lorsque le fidèle utilise des moyens magiques et auto-efficaces pour le dissiper.

À propos de la culture akkadienne, Bottéro écrit :

Cet avenir ainsi découvert (par la divination) n'était pourtant jamais qu'une décision portée par les dieux, un destin arrêté par eux, selon les circonstances : et, comme on pouvait obtenir du souverain qu'il revînt sur ce qu'il avait d'abord décrété, il existait des moyens, par recours au "culte sacramentel" et "exorcistique", de faire commuer aux dieux leur sentence condamatoire³⁷³.

Nous concluons qu'il y a deux raisons pour expliquer la double conception de la fatalité en Mésopotamie. La première est l'existence de deux genres littéraires bien distincts, qui présentent et amènent des conceptions différentes de la vie, de la mort et du destin. La seconde consiste en l'évolution de la culture sumérienne à la culture akkadienne qui se fit

³⁷² *Ibid.*, p. 68.

³⁷³ *Ibid.*, p. 78.

vers le XVIII^e siècle. Il y a eu une évolution dans la langue, les textes, les genres littéraires et incidemment dans les conceptions de la vie.

Il faut cependant mentionner un fait commun aux deux civilisations étudiées : malgré leur conception du destin différente, l'organisation du monde appartient aux dieux. Ce sont eux qui dirigent le destin des humains et qui fixent leur destinée, qu'elle soit altérable ou non, l'homme mésopotamien n'est libre qu'à l'intérieur de la destinée qui lui est assignée. Il subit le sort que les dieux lui ont imposé.

Bibliographie

Ouvrages de références, articles d'encyclopédies et de dictionnaires :

- Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago, Oriental Institute & J.J. Augustin, v.1, partie II (1968), pp. 435-436, v.7 (1960), pp. 199-200, v.11 partie I (1980), pp. 247-249, v.15 (1984), pp. 365-368, v.17 partie III (1992), pp. 11-20, p. 90, pp. 393-395 et pp. 405-407.
- BAILLY, A., *Dictionnaire grec français*, Paris, Hachette, 1969.
- DELITZSCH, F., *Assyrisches Handwörterbuch*, London, Luzac and Co., 1968.
- FOULQUIÉ, P. , *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, PUF, 1982.
- GELB, I. J., *Glossary of Old Akkadian*, Chicago, University of Chicago Press, (Material for the Assyrian Dictionary, #3), 1957.
- LABARRIÈRE, P. -J., “Providence”, dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1986, pp. 2464-2476.
- LIMET, H., “Destin (Assyrie et Babylonie)” et “Destin (Religion sumérienne)”, dans *Dictionnaire des religions*, Paris, Flammarion, 1974, pp. 395-398.
- MARCUS, D., *A Manual of Akkadian*, Lanham, University Press of America, 1978.
- PIROT, L., *Dictionnaire de la Bible*, Paris, Letouzey et Ané (Éd.), (supplément 8), 1972.
- REESE, W.L., *Dictionary of Philosophy and Religion. Eastern and Western Thought*, New Jersey, Humanities Press, 1980.
- RUSS, J., *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Bordas, 1991.
- von SODEN, W., *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1995.
- WEIDNER, E., et W. von SODEN, “Gebet I” et “Gebet II”, dans *Reallexikon der Assyriologie*, Berlin, Walter de Gruyter, v. III, 1971.

Monographies, chapitres de livre et articles :

- ABUSCH, I. T., *Babylonian Witchcraft Literature*, Atlanta, Scholars Press, (Brown Judaic Studies, 132), 1987.

- ALSTER, B., *Dumuzi's Dream. Aspects of Oral Poetry in a Sumerian Myth*, Copenhagen, Akademisk Forlag, 1972.
- ALSTER, B. Ed. et al., *Death in Mesopotamia. XXVIe Rencontre assyriologique internationale*, Copenhagen, Akademisk Forlag, (Mesopotamia. Copenhagen Studies in Assyriology, v. 8), 1980.
- BIGGS, R.D., *ŠÁ.ZI.GA. Ancient Mesopotamian Potency Incantation*, Locust Valley NY, J.J. Augustin Pub., (Texts from Cuneiform Sources, v. II), 1967
- BLACK, J.A. et F.N.H. AL-RAWI, "A Contribution to the Study of Akkadian Bird Names", *Leitschrift für Assyriologie*, 17 (1987), pp. 117-125.
- BOISSIER, A., *Choix de textes relatifs à la divination assyro-babylonienne*, Genève, Kundig, 1905.
- BOTTÉRO, J., *L'Épopée de Gilgameš. Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, Paris, Gallimard, (L'aube des peuples), 1992.
- *Mythes et rites de Babylone*, Paris, Honoré Champion, (École des Hautes Études, Tome 328), 1985.
- *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Paris, Gallimard, 1987.
- "La mythologie de la mort en Mésopotamie ancienne", dans B. Alster Ed., *Death in Mesopotamia, XXVIe Rencontre assyriologique internationale*, Copenhagen, Akademisk Forlag, (Mesopotamia 8), 1980, pp. 27-29.
- "Les inscriptions cunéiformes funéraires", dans *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris, Science de l'homme, 1982, pp. 373-406.
- "Les exorcismes complémentaires des oracles. Comment on se gardait du mal prédit par les oracles?", dans *Mythes et rites de Babylone*, Paris, Honoré Champion, (École des Hautes Études, Tome 328), 1985, pp. 29-64.
- "Religiosité et raison en Mésopotamie", dans *L'Orient ancien et nous. L'écriture, la raison, les dieux*, Paris, Albin Michel, (Chaire de l'I.M.A.), 1996, pp. 15-92.
- "Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne", dans J.-P. VERNANT et al., *Divination et rationalité*, Paris, Éd. du Seuil, (Recherches anthropologiques), 1974, pp. 70-200.

- “Akkadian Literature: An Overview”, dans J.M. SASSON Ed., *Civilisation of the Ancient Near East*, New York, Simon & Schuster, (v. IV), 1995, pp. 2293-2304.
- BOTTÉRO, J. et S. N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, Paris, Gallimard, (Bibliothèque des histoires), 1989.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, A., *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Bruxelles, Anastatique, (Culture et civilisation), 1963.
- BRUSCHWEILER, F., “La plainte du roseau, eršemma de Dumuzi, MAH 16014”, *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, 84 (1990), pp. 119-124.
- CAMPBELL THOMPSON, R., *The Devil and Evil Spirits of Babylonia*, London, Luzac and Co., (Tome I et II), 1904.
- CAQUOT, A., “La divination babylonienne”, dans *La divination*, Paris, PUF, (Rites et pratiques religieuses), 1968, pp. 25-82.
- CARDASCIA, G., *Les lois assyriennes*, Paris, Éd. du Cerf, (Littératures anciennes du Proche-Orient, 2), 1969.
- CASSIN, E., “La mort : Valeur et représentation en Mésopotamie ancienne”, dans *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris, Science de l'homme, 1982. pp. 355-372.
- *La splendeur divine. Introduction à l'étude de la mentalité mésopotamienne*, Paris, Mouton & co. (Civilisations et Sociétés, 8), 1968.
- CAVIGEAUX, A., “L'essence divine”, *Journal of Cuneiform Studies*, 30 (1978), pp. 177-185.
- COHEN, M.E., *The Canonical Lamentation of Ancient Mesopotamia*, Maryland, Capital Decisions Limited, (v. 1), 1988.
- CONTENAU, G., *La magie chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris, Payot, (Bibliothèque historique), 1947.
- COUTURIER, G., “La mort: Mésopotamie et Israel”, dans *Essais sur la mort*, Montréal, Fides, (Héritage et projet, #29), 1985, pp. 51-98.
- Da SILVA, A., “La symbolique des rêves et des vêtements dans les mythes sur Dumuzi”, bulletin de la *Canadian Society for Mesopotamian Studies*, 22 (1991), pp. 31-35.

- “Le rêve comme expérience démoniaque en Mésopotamie”, *Sciences religieuses*, 22/3 (1993), pp. 301-310.
- *La symbolique des rêves et des vêtements dans l'histoire de Joseph et de ses frères*, Montréal, Fides, (Héritage et projets, 52), 1994.
- DAVID, M., “La théorie astrobiologique et la notion babylonienne de Destin”, *Revue de l'histoire des religions*, 81 (janv-juin 1946), pp. 73-80.
- “L'ordre du monde selon la théologie sumérienne d'après des recherches nouvelles”, *Revue philosophique*, 2 (1981), pp. 213-227.
- “Le code d'Hammurabi et la notion babylonienne de destin”, *Archiv Orientalia*, 15 (1946), pp. 341-351.
- *Les dieux et le destin en Babylonie*, Paris, PUF, (Mythe et religion, 23), 1949.
- DAVIES, T. W., *Magic, Divination and Demonology Among the Hebrew and their Neighbours*, New York, Ktav Publishing House Inc., 1969.
- De JONG ELLIS, M., *Essays on the Ancient Near East in Memory of J.J. Finkelstein*, Hamden, Archon Books, (Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, v.19), 1977.
- DHORME, É., *Langues et écritures sémitiques*, Paris, P. Geuthner, (Études sémitiques), 1930.
- *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, PUF, (Les anciennes religions orientales, II), 1949.
- DRAFFKORN KILMER, A., “The Symbolism of the Fly in the Mesopotamian Flood Myth and some further Implications”, dans ROCHBERG-HALTON, F., *Language, Literature, and History: Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner*, New Haven, American Oriental Society, (American Oriental Series, v. 67), 1987, pp. 175-180.
- DRIVER, G.R., *Semitic Writing. From Pictograph to Alphabet*, London, Oxford University Press, (The Schweich Lectures of the British Academy), 1944.
- DURAND, J.M., “Les écrits mésopotamiens”, dans *Écrits de l'Orient*, Paris, Desclée, 1986, pp. 107-156.

- ÉLIADE, M., *Cosmologie et alchimie babyloniennes*, Paris, Gallimard, (Arcades 21), 1991.
- ENGNELL, I., *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Oxford, Basil Blackwell, 1967.
- FINET, A., "Le pouvoir et les dieux en Mésopotamie", dans HEUSCH, L. et al., *Le pouvoir et le sacré*, Bruxelles, Université libre de Bruxelles, Institut de Sociologie, (Annales du Centre d'études des religions, 1), 1962, pp. 75-81.
- *Le code de Hammurapi*, Paris, Éd. du Cerf, (Littératures anciennes du Proche-Orient, 6), 1973.
- FRANKFORT, H. et H.A., WILSON, J.A. et T. JACOBSEN, *Before Philosophy. The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Harmondsworth, Penguin Ed., 1949.
- GADD, C.J., *Ideas of the Divine Rule in the Ancient East*, London, Oxford University Press, 1948.
- GNOLI, G. et J.-P. VERNANT, *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982.
- GRAVEL, P., *Aristote. La poétique*, Montréal, Département de Philosophie, Université de Montréal, 1994.
- GRAYSON, A. K., "Chronicle Concerning the Period from Nabu-masir to Shamash-shumakuin", dans *Texts from Cuneiform sources. Assyrian and Babylonian Chronicle*, New York, J.J. Augustin, (v.5), 1975, pp. 69-86.
- GUILLAUME, A., "La religion suméro-babylonienne", dans *Prophétie et divination chez les Sémites*, Paris, Payot, (Bibliothèque historique), 1950, pp. 9-79.
- GURNEY, O. R., "Tammuz Reconsidered: Some Recent Developments", *Journal of Semitic Studies*, v.7 #2 (1962), pp. 147-160.
- HALLO, W.W., "Individual Prayer in Sumerian: The Continuity of a Tradition", *Journal of American Oriental Society*, v. 88 (1968), pp. 71-86.
- HALLO, W.W. et J.J.A. van DIJK, *The Exaltation of Inanna*, New Haven, Yale University Press, (Yale Near Eastern Researches, 3), 1968.
- HARPER, R.F., *The Code of Hammurabi King of Babylon about 2250 B.C.*, Chicago, The University of Chicago Press, 1904.

- JACOBSEN, T., *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven and London, Yale University Press, 1976.
- “Inanna and Bilulu”, *Journal of Near Eastern Studies*, 12 (1953), pp. 160-187.
- “Toward the Image of Tammuz”, *History of Religion*, 1 #2 (1962), pp. 189-213.
- JACOBSEN, T. et S. N. KRAMER, “The Myth of Inanna and Bilulu”, *Journal of Near Eastern Studies*, v.XII (1953), pp. 160-190.
- JACOBSEN, T. et W. L. MORAN, *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture*, Cambridge, Harvard University Press, (Harvard Semitic Series, v.XXI), 1970.
- JEAN, C.-F., *La religion sumérienne d’après les documents antérieurs à la dynastie d’Isin (-2186)*, Paris, Geuthner, 1931.
- KINNIER WILSON, J. V., *The Legend of Etana. A New Edition*, Warminster, Aris & Phillips Ltd, 1985.
- *The Rebel Lands. An Investigation into the Origins of Early Mesopotamian Mythology*, Cambridge, Cambridge University Press, (Oriental Publications, 29), 1979.
- KIRK, G. S., *Myth. Its Meaning & Function in Ancient and Other Cultures*, Berkeley, Cambridge University Press, (Sather Classical Lectures, v.40), 1975.
- KNUDSEN, E. E., “An Incantation Tablet from Nimrud”, *Iraq*, 21 (1959), pp. 54-61.
- KRAMER, S. N., “A New Dumuzi Myth”, *Revue d’assyriologie et d’archéologie orientale*, 84 (1990), pp. 143-149.
- “Death and Nether World According to Sumerian Literary Texts”, *Iraq*, 22 (1960), pp. 59-67.
- *From the Poetry of Sumer. Creation, Glorification, Adoration*, Berkeley, University of California Press, 1979.
- *Le berceau de la civilisation*, Nederland, TIME-LIFE International, (Les grandes époques de l’homme), 1975.
- *L’histoire commence à Sumer*, Paris, Arthaud, (Clefs du savoir), 1975.

- *Lamentations over the Destruction of Ur*, Chicago, University of Chicago Press, (Oriental Institute of the University of Chicago, Assyriological Studies, 12), 1940.
- “Law and Justice: Gleanings from Sumerian Literature”, dans LEBEAU, M. et P. TALON, *Akkadica. Reflets des deux fleuves*, Leuven, Peeters, (Supplementum VI), 1989, pp. 77-82.
- *Sumerian Mythology. A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C.*, New York, Harper and Row, 1961.
- KRAMER, S. N. et J. MAIER, *Myths of Enki, The Crafty God*, New York, Oxford University Press, 1989.
- LABAT, R., *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Paris, Fayard/De Noël, (Le trésor spirituel de l'humanité), 1970.
- LACKENBACHER, S., “Note sur l’Ardat-Lilî”, *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, 65 (1971), pp. 119-154.
- LÆSSØE, J., *Studies on the Assyrian Ritual and Series bit rimki*, Kobenhavn, Ejnar Munksgaard, 1955.
- LAMBERT, W. G., *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1960.
- “Myth and Ritual as conceived by the Babylonians”, *Journal of Semitic Studies*, v.13 (1968), pp. 104-112.
- “Literary Style in First Millenium Mesopotamia”, dans HALLO, W.W., *Essays in Memory of E.A. Speiser*, New Haven, American Oriental Society, (American Oriental Series, v. 53), 1968, pp. 71-89.
- LANGDON, S., “Restauration of the “Utukkê” Limnûti Series, Tablet C”, *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, 28 (1931), pp. 159-163.
- “A Ritual of Atonnement Addressed to Tammuz and Ishtar”, *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, 13 (1916), pp. 107-117.
- *Babylonian Penitential Psalms to which are added Fragments of the Epic of Creation from Kish in the Weld Collection of the Ashmolean Museum excavated by the Oxford-Field Museum Expedition*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, (Oxford Edition of Cuneiform Texts, v. VI), 1927.

- LEIBOVICI, M., “Génies et démons en Babylonie”, dans *Génies, anges et démons*, Paris, Éd. du Seuil, (Sources Orientales, 8), 1971, pp. 85-112.
- “La Lune en Babylonie”, dans *La Lune, mythes et rites*, Paris, Éd. du Seuil, (Sources Orientales, 5), 1962, pp. 99-112.
- “Les songes et leur interprétation à Babylone”, dans *Les songes et leur interprétation*, Paris, Éd. du Seuil, (Sources Orientales, 2), 1959, pp. 63-86.
- LEWY, H. et J., “The Origin of the Week and the Oldest West Asiatic Calendar”, *Hebrew Union College Annual*, v. XVII (1942-43), pp. 1-152.
- LIMET, H., “Les démons méchants de la Babylonie”, dans LIMET, H et J. RIES, *Anges et démons. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve*, Louvain-la-Neuve, Centre d’histoire des religions, (Homo religiosus, 14), 1987, pp. 21-25.
- *L’expérience de la prière dans les grandes religions*, Louvain-la-Neuve, Centre d’histoire des religions, (Homo religiosus, 5), 1980.
- *L’anthroponymie sumérienne dans les documents de la 3e dynastie d’Ur*, Paris, Édition “Les belles lettres”, 1968.
- LIMET, H., J. RIES et al., *Le mythe son langage et son essence*, Louvain-la Neuve, Centre d’histoire des religions, (Homo religiosus, 9), 1983.
- McCALL, H., *Mythes de la Mésopotamie*, Paris, Éd. du Seuil, (Inédit Sagesses), 1994.
- MICHALOWSKI, P. , “Sumerian Literature: An Overview”, dans SASSON, J.M., *Civilisation of the Ancient Near East*, New York, Simon & Schuster, (v. IV), 1995, pp. 2279-2292.
- MULLO WEIR, J., *A Lexicon of Accadian Prayers in the Rituals of Expiation*, London, Oxford University Press, 1934.
- NOUGAYROL, J., *Mésopotamie*, Paris, Bloud et Gay, (Religion du monde), 1995.
- NOUGAYROL, J. et al., *La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines*, Paris, PUF, (XIVe Rencontre Assyriologique Internationale, Bibliothèque des Centres d’études supérieures spécialisés), 1966.
- OPPENHEIM, A. L., *Le rêve et son interprétation dans le Proche-Orient ancien*, Paris, (Horizon de France), 1959.

- *Ancient Mesopotamia*, Chicago, The University of Chicago Press, 1965.
- *La Mésopotamie. Portrait d'une civilisation*, Paris, Gallimard, 1970.
- "Rêves divinatoires dans le Proche-Orient ancien", dans CAILLOIS, R. et G. E. von GRUNEBO, *Le rêve et les sociétés humaines*, Paris, Gallimard, 1967, pp. 325-333.
- "Perspectives on Mesopotamian Divination", dans NOUGAYROL, J. et *al.*, *La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines*, Paris, PUF, (XIV^e Rencontre Assyriologique Internationale, Bibliothèque des Centres d'études supérieures spécialisés), 1966, pp. 35-44.
- OTTO, W.F., *Essais sur le mythe*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1987.
- POTTIER, R., *Anthropologie du mythe*, Paris, Éditions Kimé, 1994.
- REINER, E., *Šurpu. A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations*, Osnabrück, Biblio Verlag, (Beiheit 11), 1970.
- "Lipšur Litanies", *Journal of Near Eastern Studies*, v. XV (juillet 1956), pp. 129-148.
- ROSENGARTEN, Y. et A. BAER s.j., *Sumer et le sacré. Le jeu des prescriptions (me), des dieux et des destins*, Paris, Éditions E. de Boccard, 1977.
- ROUILLARD, H. et J. TROPPER, "TRPYM, rituels de guérisons et cultes des ancêtres d'après I Samuel XIX 11-17 et les textes parallèles d'Assur et de Nuzi", *Vetus Testamentum Supplement*, 37 (1987), pp. 340-361.
- ROUX, G., *La Mésopotamie. Essai d'histoire politique, économique et culturelle*, Paris, Éd. du Seuil, (L'univers Historique), 1985.
- SAGGS, H.W.F., *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel*, London, Athlone Press, (Jordan Lectures 12), 1978.
- SCHELLING, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, Paris, Aubier, (Tome I), 1945.
- SEUX, M.-J., *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, Éd. du Cerf, (Littératures anciennes du Proche-Orient, 8), 1976.
- *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, Paris, Letouzey et Ané, 1967.

- “La prière en Mésopotamie”, dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1986, pp. 2200-2202.
- *Prières de l’Ancient Orient, Cahiers Évangile supplément 27*, Paris, Cerf, 1979, pp. 5-57.
- van DIJK, J.J.A., *La sagesse suméro-akkadienne. Recherches sur les genres littéraires des textes sapientaux*, Leiden, E. J. Brill, 1953.
- van DIJK, J.J.A., A. GOETZE et M.I. HUSSEY, *Early Mesopotamian Incantations and Rituals*, New Haven and London, Yale University Press, (Yale Oriental Series - Babylonian Texts v.XI), 1985.
- VILLER, M., et al., “Mythe”, dans *Dictionnaire ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, (v. X), 1980, p. 1985.
- von SODEN, W., *The Ancient Orient. An Introduction to the Study of the Ancient Near East*, Grand Rapids, Eerdmans Pub., 1994.
- WOLKSTEIN, D. et S. N. KRAMER, *Inanna. Queen of Heaven and Earth, Her stories and Hymns from Sumer*, New York, Harper & Row Publishers, 1983.
- WRIGHT, G.E., *The Bible and the Ancient Near East*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1979.