

2m 11.3020.5

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

**L'IDÉOLOGIE ROYALE DANS LES SOCIÉTÉS
MÉSOPOTAMIENNES
OU
LE ROI MÉSOPOTAMIEN: UN DIEU SUR TERRE?**

par

SOL ELBAZ

Faculté de Théologie

**Mémoire présenté à la Faculté des Études Supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès arts (M.A.)
en Théologie - Études bibliques
Option: Religions du Proche-Orient ancien**

**JANVIER 2002
(c) Sol ELBAZ, 2002**



BL
25
154
2002
N.013

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES

Ce mémoire intitulé :

L'IDEOLOGIE ROYALE DANS LES SOCIÉTÉS MÉSOPOTAMIENNES
OU
LE ROI MÉSOPOTAMIEN: UN DIEU SUR TERRE?

présenté par

SOL ELBAZ

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Président-rapporteur :	Robert David
Directeur de recherche:	Jean Duhaime
Membre du jury:	Alain Gignac

Mémoire accepté le : 5 février 2002

SOMMAIRE

Le présent mémoire a eu pour point de départ le rôle du roi dans l'histoire humaine, lorsque les dieux sont déjà les rois de l'univers. Au cours de son règne le roi, "pasteur de son peuple" et "enfant issu des dieux", est lui-même "dieu de son pays". Il protège la veuve et l'orphelin, défend le faible contre le fort, le pauvre par rapport au riche. Il est théologiquement appelé "laboureur du peuple" et à ce titre, peut intervenir avec les éléments de la nature pour favoriser les récoltes. La fertilité du bétail et le bien-être de son peuple dépendent de lui. D'où vient-il que le roi détienne ces pouvoirs? Serait-il divin ? La question ne se pose pas lorsqu'il s'agit de sociétés où la divinité du monarque est reconnue d'emblée, comme en Egypte en ce qui concerne le pharaon. Cependant ce statut divin pose problème pour certains auteurs en ce qui concerne le souverain mésopotamien. Le présent travail se propose de trouver ce qui fait la différence entre les deux formes de monarchies.

Notre premier objectif a été de réunir les textes qui devaient servir de base à notre recherche. Ces textes étant réunis au chapitre II, nous avons procédé, au chapitre III, à une compilation des inscriptions royales pouvant nous livrer des indications concernant le caractère mythique ou réel du personnage royal. Nous découvrons à la fin de ce chapitre que le roi mésopotamien, qui se trouve être au centre de notre étude, porte dans ses titulatures la graphie du déterminatif divin devant son nom, et qu'il revêt des attributs appartenant aux dieux qu'il révère. Or, nous avons relevé que dans la littérature moderne, cette caractéristique divine pose problème quand la divinité du monarque mésopotamien est comparée à celle du pharaon égyptien. Pour certains auteurs, un double-argument justifie la non-divinité du roi mésopotamien par rapport au pharaon. Celui-ci est né dieu et meurt dieu alors que le roi mésopotamien, bien que déifié, reste un mortel. Ce qui nous a amenée à entreprendre une étude comparative des textes concernant ces deux formes de monarchie. Une première différence est à relever en ce qui concerne la perception de la mort dans les deux sociétés.

En Egypte la mort n'existe pas dans le sens où, passé la crise de la mort,

le défunt entreprend un long voyage pour aller poursuivre sa vie dans un "ailleurs". La mort est un moment critique où il s'agit, en quelque sorte, de sortir de la sphère terrestre pour aller ailleurs, où l'on continue de vivre comme ici-bas.

En Mésopotamie, rien de tel. La mort signifie la fin de la vie et l'au-delà est rebutant, sordide, fangeux; l'on s'y nourrit de boue et de poussière. Les dieux mésopotamiens, qui nous ont livré ces images de l'au-delà, en ont fait eux-mêmes la triste expérience, combien plus un humain, tout monarque qu'il soit !

Par contre, les dieux égyptiens auxquels le pharaon est identifié, ressuscitent comme le dieu Osiris qui conçoit son fils Horus après sa mort; ou le soleil qui réapparaît tous les matins après sa disparition nocturne. Dans cette différence dans la vision de la mort dans les deux pays, nous avons déjà des éléments de réponse pour le premier volet de ce double-argument. En effet, les théologies proche-orientales identifiant les monarques avec leurs divinités et leurs mythes, il en ressort que, comme ses dieux, le pharaon ne meurt pas, puisque comme eux, il ressuscite. De même le roi mésopotamien, comme ses dieux, meurt sans espoir de retour, puisque selon la tradition, nul ne peut sortir jamais du Pays-sans-retour. Ce qui demeure cohérent si l'on reste dans la vision interne de chacune des croyances.

Le second volet de l'argument concerne la naissance divine du pharaon par rapport à la déification du roi mésopotamien à un moment donné de son règne, ou lors de son accession au trône. En étudiant comparativement les mythes respectifs des origines de la monarchie, au dernier chapitre de ce mémoire, nous en relevons les ressemblances et les différences. Et, lorsque différences il y a, nous analysons en quoi celles-ci sont significatives et porteuses de sens dans leurs conceptions culturelles et théologiques de la monarchie. Nous croyons être en mesure de dire que le statut divin du roi mésopotamien est réel, mais non identique au statut du monarque égyptien. La différence tient à la conception particulière à chacune des

deux sociétés de leur vision du monde, c.à.d. leur perception de la vie et la mort, et des origines de la monarchie.

Mots-clés

Royauté - Mésopotamie - Égypte - Divinisation - Vie - Mort

SUMMARY

The present memoir has for a departure point the role the king plays in human history while the gods are already kings of the universe. During his royal reign the king, "shepherd of his people" and a "child born of the gods", is himself the "god of his country". He protects the widow and the orphan, the weak against the strong, the poor against the rich. He is theologically also called the "ploughman of the people" and according to his title he can intervene with the forces of nature to foster the abundance of the harvest. The fertility of the cattle and the well being of his people are dependant upon him. Where is it that the king derives these powers? Would he be divine ? The question is not asked when we are dealing in societies where the divinity of the king is taken for granted as in Egypt with Pharao. However, this divine status poses a problem for some authors as far as the mesopotamian sovereign is concerned. We propose to find what makes a difference between the two forms of monarchies.

Our first objective has been to gather textual elements that should serve as a basis for our research. These texts are gathered in chapter 2, and we have proceeded in chapter 3 to a list of royal inscriptions allowing to give us some indications concerning the mythical or the real character of the royal person. We discover at the end of this chapter that the mesopotamian king, at the center of our study, carries in his titles, the sign of the divine qualificative in front of his name. And his vestments belong to the gods that he reveres. However, we have noted that in modern literature this divine characteristic poses a problem when the mesopotamian monarch is compared to the egyptian pharao. For some authors a double-argument justifies the non-divinity of the mesopotamian king compared to Pharao. Pharao is born a god and dies a god, whereas the mesopotamian king, although deified, remains a mortal. Which has lead us to begin a comparative study of texts extant on the subject of the two kinds of monarchies. The first notable difference is in the relevant perceptions of death in the two societies.

In Egypt, death does not exist in the sense that, past the crisis of death, the defunct embarks on a long voyage to carry on his life "somewhere else". Death is a critical moment where one attempts to exit the terrestrial sphere to go "beyond" where life will continue as on this earth.

In Mesopotamia, there is nothing of the sort. Death signifies the end of life, and the other world is repulsive, sordid, swampy; one only feeds on mud and dust. Mesopotamian gods who have transmitted these images of yonder have themselves sadly experienced them. Mesopotamian kings, humans that they are, do experience death similarly.

On the other hand, the Egyptian gods to whom the Pharaoh is identified, resuscitate as does the god Osiris, whose son Horus was conceived after his death; or as does the sun which reappears every morning after its nightly disappearance. With those visions of the death and their differences in both countries, we have some elements of an answer to the first part of this double argument. In fact, near-eastern theologies identify monarchs with their divinities and their mythologies. It appears that Pharaoh like his gods, does not die, since like them, he resuscitates. Similarly, the Mesopotamian king dies like his gods, with no hope of return, since according to tradition, no one can come out of the Land-of-no-return. Therefore there is a coherence if one stays within the point of view of each belief system.

As to the second part of the argument it concerns the divine birth of Pharaoh, compared to the later deification of the Mesopotamian king, at a given time during his reign, or during his accession to the throne. By doing a comparative study of the respective myths of the origins of monarchy, in the last chapter of this paper, we draw the similarities and the differences. And when there are differences we analyse how these are significant and meaningful, in their cultural and theological conceptions of the monarchy. We think we are able to say that the divine status of the Mesopotamian king is real, but not identical to that of the Egyptian monarch.

The difference lies in the particular conception of each society in their vision of the world, i.e. in their perception of life and death and of the origins of monarchy.

Key-words

Monarchy - Mesopotamia - Egypt - Deification - Life - Death

TABLE DES MATIERES

Sommaire	iii
Table des matières	ix
Listes des abréviations	xii
Introduction	1

CHAPITRE I - POSITIONS EN PRESENCE

1.1 - Introduction	5
1.2 - Situation du problème	6
1.3 - Hypothèses de réponses	7
1.3.1- La fête du nouvel an	7
1.3.2- L'union d'un roi et d'une déesse	8
1.3.3- La grande interrogation	10
1.3.4- Identification du roi et des grands dieux	11
1.3.5- Identités multiples des grands dieux	12
a)- Identités de Marduk	13
b)- Identités de Tammuz	13
1.3.6- Divité du roi	14
- Identification avec l'arbre de vie	15
1.3.7- Le roi, objet de culte	18
1.3.8- Le nom du roi dans l'onomastique	20
1.4 - Conclusion	21

CHAPITRE II - LE CORPUS ET SES FORMES LITTERAIRES

2.1 - Introduction	23
2.2 - Les Dédicaces	23
2.2.1- Inscriptions royales de forme simple	23
a)- inscriptions courtes	23
b)- inscriptions développées	24
2.2.2- Inscriptions votives	25
2.2.3- Inscriptions sur sceaux royaux	25
2.3 - Les Chroniques	26
2.3.1- Inscriptions de fondations	26
2.3.2- Inscriptions sur stèles de victoires	30
2.3.3- Autres inscriptions	32
2.4 - Les Codes de lois	34

2.4.1- Code d'Ur-Nammu	34
2.4.2- Code de Lipit-Ishtar	37
2.4.3- Code de Hammurabi	39
2.5 - Conclusion	42
CHAPITRE III - ASPECTS DU PERSONNAGE ROYAL	
3.1 - Introduction	44
3.2 - Le roi en tant qu'individu	45
A)- Dédicaces	45
B)- Chroniques	47
C)- Codes de lois	48
3.3 - Le roi en tant que monarque	50
3.3.1- Dans son rapport avec les dieux	50
A) Dédicaces	51
a)- naissance et élection divines	51
b)- piété du roi	52
B) Chroniques	54
a)- naissance et élection divines	54
b)- piété du roi	56
C) Codes de lois	57
a)- naissance et élection divines	57
b)- piété du roi	58
3.3.2- Concernant la cité	63
A) Dédicaces	63
a)- le roi et la cité	63
b)- le roi et le bien-être du peuple	65
B) Chroniques	65
a)- le roi et la cité	65
b)- le roi et le bien-être du peuple	67
C) Codes de lois	68
a)- le roi et la cité	68
b)- le roi et le bien-être du peuple	70
3.3.3- Dans son rapport avec les étrangers	75
A) Dédicaces	75
a)- le roi et la guerre	75
b)- le roi et les pays soumis	77
B) Chroniques	77
a)- le roi et la guerre	77
b)- le roi et les pays soumis	79
C) Codes de lois	80
a)- le roi et la guerre	80
b)- le roi et les pays soumis	80
3.4 - Conclusion	83

CHAPITRE IV - SPLENDEUR DIVINE ET SPLENDEUR ROYALE

4.1 - Introduction	85
4.2 - Mots-clés	86
4.3 - Exégèse des mots-clés	87
4.4 - Analyse des textes	91
. Contexte	91
4.4.1- La splendeur et les dieux	91
4.4.2- La splendeur et le roi	94
4.4.3 - La splendeur et les objets sacrés	99
a)- le Temple	99
b)- les murs de la Cité	100
c)- les armes divines	101
d)- les insignes royaux	102
4.5 - Conclusion	105

CHAPITRE V - ROYAUTE EGYPTIENNE ET ROYAUTE MESOPOTAMIENNE

5.1 - Introduction	109
5.2 - La royauté égyptienne	109
5.2.1- Origines	110
5.2.2- Le roi, image de Rê	110
5.2.3 - Horus, fils d'Osiris	111
5.2.4- La résurrection du pharaon	112
5.2.5- La mort en Egypte	115
5.3 - La royauté en Mésopotamie	117
5.3.1- Origines	117
5.3.2- Le choix des dieux	118
5.3.3- Le roi "fils" des dieux	119
5.3.4- La divinité du roi	120
5.3.5- La mort du roi mésopotamien	122
5.4 - Ressemblances et dissemblances	123
5.4.1- Origines divines de la monarchie	123
5.4.2- La divinisation des monarques	124
5.5 - Une divinisation problématique	126
5.5.1- La mort en Mésopotamie	126
5.5.2- La déification du roi	129

CHAPITRE 6 - CONCLUSION

Bibliographie 140

Remerciements 151

LISTE DES ABRÉVIATIONS

AHw	W. von Soden, Akkadisches Handwörterbuch.
AI	Acta Iranica
ANET	Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament.
AJSL	American Journal of Semitic Languages and Literatures.
ArOr	Analecta orientalia.
AS	The Oriental Institute of the University of Chicago, Assyriological Studies.
BE	The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, Series A, Cuneiform Texts.
BRM	Babylonian Records in the Library of J. Perpont Morgan.
CAD	A.L. Oppenheim et al., The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago.
CAH	The Cambridge Ancient History (nouvelle édition refondue des volumes I et 2).
Corpus	E. Sollberger, Corpus des inscriptions 'royales' présargoniques de Lagash.
CT	Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum.
FT	H. de Genouillac, Fouilles de Telloh.
HUCA	Hebrew Union College Annual.
JAOS	Journal of the American Oriental Studies.
JCS	Journal of Cuneiform Studies.
JNES	Journal of Near Eastern Studies.
LIH	L.W. King, The Letters and Inscriptions of Hammurabi, King of Babylon.
MAD	I.J. Gelb, Materials for the Assyrian Dictionary.

NFT	G. Cros, Nouvelles fouilles de Tello.
OIP	The University of Chicago, Oriental Institute Publications.
Or NS	Orientalia NS.
RA	Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale
REC	F. Thureau-Dangin, Recherches sur l'origine de l'écriture cuneiforme.
RHR	Revue de l'histoire des religions.
RLA	E. Ebeling et B. Meissner (et successeurs), Reallexikon der Assyriologie.
SAB	The Scientific American Bulletin.
SL	A. Deimel, Sumerisches Lexikon.
TCL	Musée du Louvre, Département des Antiquités orientales, Textes cunéiformes.
TCS	Texts from Cuneiform Sources.
UE	Ur Excavations (série archéologique).
UET	Ur Excavations. Texts.
VS	Vorderasiatische Schriftdenkmaler der Koniglichen Museen zu Berlin.
WdO	Die Welt des Orients.
YOS	Yale Oriental Series, Babylonian Texts.
ZA	Zeitschrift fur Assyriologie und vorderasiatische Archaologie.

L'IDÉOLOGIE ROYALE DANS LES SOCIÉTÉS MÉSOPOTAMIENNES OU LE ROI MÉSOPOTAMIEN : UN DIEU SUR TERRE?

INTRODUCTION

Pour les Mésopotamiens, la royauté résidait dans le ciel parmi les dieux. Avant même qu'il n'y eût sur terre des princes pour l'assumer, le grand dieu Anu, maître du Ciel, détenait la toute-puissance dans le panthéon dont il était le Roi primordial. S'il est dit d'Anu : "O Anu, sans toi aucun seigneur ne trône, aucun roi n'est élevé", un hymne ancien dit d'Enlil, son fils : "O Enlil, lorsque les cieux et la terre furent créés, c'est toi qui étais roi!". Puis, par l'intermédiaire du dieu de la cité ou d'une divinité tutélaire, les grands dieux Anu et Enlil confieront au souverain les insignes royaux. En Sumer, le roi des premières cités, appelé LU.GAL "l'homme grand", est celui qui détient, au nom et pour le compte de la divinité, non seulement le sol, mais toute sorte de biens. Il est, par délégation, grand prêtre et monarque absolu. Lorsque la royauté "descendit du ciel", le roi mésopotamien, que les oracles désignent par le terme "awilum/amêlu", apparaît comme un être extraordinaire, à mi-chemin entre le ciel et la terre¹.

La royauté étant à la base de toute civilisation, la paix, la justice ne pouvaient prévaloir si aucun gouvernant ne s'en faisait le gardien; et c'était le rôle des dieux de jeter leur dévolu sur la personne de leur choix pour l'élire à cette fonction. Le roi était donc celui sur lequel le ou les grands dieux avaient posé leur regard, qu'ils ont nommé d'un bon nom et qu'ils ont choisi d'entre la multitude pour être élu au trône du pays. L'appel à gouverner pouvait aussi émaner du dieu de la cité, agissant en accord avec l'assemblée divine, le tout, bien entendu, dans un

¹ Cf. A. da Silva, "Les rois au Proche-Orient ancien" : leurs rapports avec les dieux et avec leurs sujets", dans *Faut-il attendre le messie ? Etudes sur le messianisme*, R. David, dir., col. "Sciences bibliques" # 5, Montréal, Médiaspaul, 1998, p.32.

rapport hiérarchique entre le gouverneur d'une cité, le dieu de la cité et l'ensemble du panthéon. Ce rapport est illustré dans cette inscription figurant sur la statue B de Gudéa, où Ningirsu² "fait appel au dieu personnel" de celui qui doit devenir le souverain; ou encore cet autre texte de Gudéa où Enlil, le chef de l'assemblée divine, entreprenait l'exécution de son décret "en chargeant Ningirsu", le dieu de la cité, de retenir l'inondation annuelle du Tigre à Lagash, pour indiquer aux habitants que quelque chose leur était demandée³.

Les dieux, ayant placé la justice comme fondement de la société, désiraient que le peuple jouît d'un gouvernement juste. Ainsi ce texte d'Assurbanipal II nous indiquant qu'Ishtar a muni le roi du "sceptre de la justice"; ou encore Hammurabi, dans le prologue de son code, se déclarant "appelé" par Anu et Marduk pour "faire paraître la justice dans le pays, détruire le mal et le coupable, empêcher le fort d'opprimer le faible", etc.⁴.

A présent, le sceptre, la couronne, la tiare et le bâton de commandement qui étaient à l'origine placés dans le ciel devant Anu, sont déposés dans le temple du dieu de la cité qui disposait maintenant de la royauté pour la période impartie par l'assemblée des dieux. Lors du couronnement, dans ce premier contact entre le nouveau monarque et les insignes royaux - rendus divins par la puissance immuable qui en émanait - cette puissance prenait possession de la personne du souverain et le rendait apte à régner.

Est-ce pour cela que le roi mésopotamien se qualifie de dieu au cours de son règne, lui qui par ailleurs est le vicaire, le pontife-EN, le purificateur, le serviteur humble et fidèle de son dieu tutélaire ? La chose n'est pas claire et les

² Ningirsu, dieu de la ville de Lagash.

³ Soulignons ici le rapport hiérarchique dans l'assemblée divine.

⁴ A. Finet, *Code de Hammurabi*, Paris Cerf, 1973, (Prologue), p. 45.

auteurs ne s'entendent pas sur le statut divin du monarque, lorsqu'il se dit "dieu des roi", "dieu de son pays", etc.

Le présent mémoire se propose d'examiner cette question du statut du roi et son rôle dans le salut de son peuple, dans la civilisation mésopotamienne. A cet effet, comme nous disposons d'un vaste corpus, nous avons pris le parti d'étudier spécifiquement les titulatures royales, lieu privilégié pour nous révéler les différents aspects du roi. Ces titulatures abondent en attributs qualifiant le roi et se référant soit à ses valeurs morales, lorsqu'il rétablit la justice dans le pays ou qu'il le comble de ses bienfaits, soit à des travaux qu'il a entrepris dans la ville ou dans le temple, soit à sa témérité face à l'ennemi, soit encore à l'individu-roi lui-même, lorsqu'il est fait référence à sa stature, au sens propre ou au figuré.

Sous sa forme la plus simple, le schéma de ces inscriptions est, en général, le suivant : d'abord vient le nom de la divinité à laquelle est dédiée une action ou une activité royale spécifique, puis le nom du souverain, le verbe exprimant cette action, puis son objet spécifique. Nous en verrons d'autres formes au chapitre trois de ce mémoire. Pour l'intérêt de notre travail, nous favoriserons les titulatures plus élaborées qui multiplient les qualificatifs nous donnant un éventail plus large de l'image du personnage royal, telle que perçue par son entourage ou par lui-même lorsqu'il fait son auto-portrait.

Nous procédons donc de la façon suivante : notre premier chapitre, sous le titre "Positions en présence", passe en revue, dans ses idées les plus fortes, la littérature existante concernant l'idéologie royale en Mésopotamie. Le chapitre 2 dresse l'inventaire du corpus littéraire comportant les inscriptions royales, que nous regroupons sous trois corps de textes classés selon les catégories suivantes :

1- "Dédicaces", pour les inscriptions royales inaugurant la construction d'un

bâtiment ou pour des dédicaces votives, par exemple;

2- "Chroniques", pour les inscriptions de fondations, les stèles de victoire, etc.;

3- "Codes de lois", pour les inscriptions figurant au prologue et/ou dans l'épilogue des codes de lois établis par certains monarques.

Le chapitre 3, sous le titre "Aspects du personnage royal", est une compilation des épithètes royales sumériennes et accadiennes⁵. A travers les différents qualificatifs récoltés dans chacun de ces corps de textes, nous essayons d'entrevoir l'image que l'on se faisait du roi, soit dans son entourage immédiat - le peuple, la cour, les scribes, ou le roi lui-même - soit dans des cercles plus éloignés, tels ces territoires lointains et ces "peuples nombreux" sur lesquels les dieux lui ont donné à régner.

Au chapitre 4, en étudiant la splendeur divine, nous complétons l'enquête par une approche historico-critique des textes et une analyse exégétique des mots-clés se rapportant à l'idéologie royale. Les résultats ainsi obtenus nous amèneront, au chapitre 5, à procéder à une étude comparative entre la monarchie mésopotamienne et la monarchie égyptienne qui sont souvent mises en parallèle par les auteurs actuels. Au terme de cette recherche nous dégagerons alors les conclusions qui s'imposeront quant au statut du roi mésopotamien et à son rôle dans le salut de son peuple.

⁵ Parmi ces épithètes, quelques unes ont été empruntées par des rois assyriens qui ont régné sur Babylone pendant quelque temps.

CHAPITRE I - POSITIONS EN PRESENCE

1.1- INTRODUCTION

Le roi mésopotamien, qui était appelé *awilum* "homme" par les oracles, était un mortel. Or, dans leurs titulatures, certains monarques, prétendant à la divinité, apposent le déterminatif divin devant leur nom et se font appeler "dieu" de leur pays. La question qui se pose est de savoir ce qu'implique au juste ce déterminatif divin : le roi mésopotamien est-il effectivement investi par les dieux de ce caractère divin dont il se réclame ?

Contrairement à la conception égyptienne où le caractère divin du pharaon pourrait être cité en parallèle pour éclairer le problème, le pharaon étant né dieu⁶, le roi mésopotamien est déifié au cours de son règne⁷ ou mieux, lors de son couronnement.

Dans notre quête d'éléments de réponse à cette interrogation, nous aurons pour tâche première, dans ce chapitre, de faire la revue de la littérature existante sur la déification du roi mésopotamien. Nous verrons que les opinions des auteurs ne convergent pas, certains lui confirmant le statut divin, d'autres soutenant le contraire. Parmi les auteurs qui se départagent très clairement entre ces deux opinions opposées, nous présentons, en tête de file, I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*⁸, pour la première de ces deux positions, et H.

⁶ Le pharaon était identifié avec Horus, dieu du ciel, fils d'Osiris, dieu solaire personnifiant le roi mort, et de la déesse Isis.

⁷ Certains rois ont adopté le déterminatif divin devant leur nom, non pas au commencement, mais vers la fin de leur règne. (voir infra).

⁸ I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Oxford, Basil Blackwell, (1st. ed. 1943) 1967, 261p.

Frankfort, dans *La royauté et les dieux*⁹, pour la seconde. Les autres auteurs qui seront cités à mesure que nous avancerons dans l'élaboration de ce texte, défendent l'une ou l'autre position, selon le cas.

1.2- SITUATION DU PROBLEME

Opposé à I. Engnell qui voit d'emblée la divinité du roi mésopotamien à travers les rituels religieux auxquels il est soumis, et autres identifications avec les grands dieux, H. Frankfort présente sa position sur le sujet de la façon suivante : "On traite généralement de la déification des rois mésopotamiens comme si l'emploi du déterminatif divin devant le nom de certains d'entre eux était parfaitement explicite; on ignore le conflit entre cet usage et la tendance prédominante en Mésopotamie"¹⁰.

Dans ses *Écrits sur la royauté sacrée*, L. de Heusch soulève la problématique d'une autre manière : "Lorsque Sargon fonde le premier empire d'Accad, à la tête des conquérants sémites, il se pose résolument en dieu. Tout pouvoir, parce que pouvoir, tend à devenir épiphanie. Quel est ce lien nécessaire entre le Pouvoir et le Sacré ?"¹¹. Se référant aux analyses de A Finet et de J. Pirenne, il constate que "la sacralisation religieuse du pouvoir royal tendant à la divinisation du roi accompagne et reflète la formation d'un Empire et la centralisation du pouvoir"¹².

⁹ H. Frankfort, *La royauté et les dieux. Intégration de la société à la nature dans la religion de l'ancien Proche Orient*, Paris, Payot, 1951, 436p.

¹⁰ H. Frankfort, *La royauté...*, p. 380, note 1.

¹¹ L. de Heusch, *Écrits sur la royauté sacrée*, Bruxelles, Editions de l'université de Bruxelles, 1987, p. 210.

¹² Voir L. de Heusch, et al., *Le pouvoir et le sacré*, Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, 1962, p. 51.

Après Hammurabi, en effet, et avec l'avènement de Babylone, précise-t-il, le monde divin lui-même subit une unification homologue à celle de l'Empire puisque l'on peut voir, dans les textes de la création, Marduk, une divinité secondaire, devenir dieu de la capitale, et prendre la tête du panthéon¹³.

1.3- HYPOTHESES DE RÉPONSE

1.3.1- La fête du nouvel an

La société mésopotamienne, qui associait sa survie matérielle à la succession cyclique des saisons, voyait dans la rigueur de certaines des saisons une lutte entre des pouvoirs divins et démoniaques, cosmiques et chaotiques¹⁴. Les rigueurs de l'hiver aboutissaient au printemps, tandis que le fléau de l'été était suivi des pluies automnales; mais nul ne pouvait, d'une fois à l'autre, prévoir l'issue heureuse ou malheureuse de ces combats divins. Au cours de ces luttes, une divinité¹⁵ était mise à mort avant de ressusciter. Des fêtes saisonnières importantes gravitaient autour de cette divinité qu'on adorait sous des noms variés, mais que nous connaissons surtout comme Tammuz¹⁶. Les lamentations sur sa mort pendant les chaleurs torrides de l'été constituaient la cérémonie religieuse la plus populaire parmi celles de toute l'année. L'une des fonctions du roi était précisément de maintenir l'équilibre entre les puissances cosmiques. En incarnant le dieu au cours des rituels saisonniers, il pouvait conjurer les fléaux naturels menaçant son peuple. Ainsi, lors de la célébration des fêtes du nouvel an, au début printemps, le roi

¹³ *Marduk passe à la tête du panthéon babylonien pour avoir combattu les monstres primordiaux qui menaçaient de détruire les grands dieux. (Voir infra).*

¹⁴ A.J.L. Wensinck, "The Semitic New Year and the Origin of Eschatology", *AcO* 1 (1923) : 169.

¹⁵ *Généralement le dieu Tammuz ou ses formes hypostatiques.*

¹⁶ *Primitivement, chaque dieu local avait sa fête du nouvel an qui était célébrée soit au début du printemps, soit au commencement de l'automne, dans la plupart des cités sumériennes. Voir G. Conteneau, La civilisation d'Assur et de Babylone, Paris, Payot, 1951, p. 168.*

devait se prêter à des rituels marquant la résurrection du dieu, sa victoire sur les puissances du mal¹⁷, et son mariage sacré avec la déesse-mère qui devait clore le rituel en une apothéose sublime.

1.3.2- L'union d'un roi et d'une déesse

Le renouveau de la nature au printemps était en effet conçu comme étant le fruit du mariage de la déesse-mère avec le dieu libéré. Leur union avait lieu dans la nature, et aussi dans leurs temples. Au cours du rituel, le roi avait à jouer le rôle de l'époux divin¹⁸. Dans l'atmosphère des solennités religieuses pleines d'émotions, chacun éprouvait d'abord la profonde incertitude des premières phases du rituel, et passait ensuite à l'anxiété, puis aux ardents transports de la victoire. Le but du rite étant de "garder le souffle vital de tous les pays", l'union du dieu (représenté par le roi) avec la déesse garantissait la prospérité du pays pour l'année à venir. Reste à savoir si un tel rituel faisait du roi un dieu au sens strict ?

La description la plus claire du roi apparaissant comme un dieu se trouve dans un hymne qui glorifie Ishtar du soir. Son époux, qui est en réalité le roi Idin-Dagan d'Isin, porte tour à tour le nom du roi et une épithète de Tammuz, *Ama-ushumgal-ana* "grand souverain du ciel"¹⁹.

H. Frankfort, croyant tenir là la clef du problème de la déification des rois

¹⁷ Vers le 8 Nisan, Marduk, qui était sauvé par son fils Nabû, sortait des Enfers et recouvrait la vie. Ce jour-là les dieux devaient solennellement se réunir dans la grande chapelle de l'Esagil (le temple de Marduk), et lui confier la toute-puissance. Voir R. Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1939, p. 163.

¹⁸ Ici c'est la déesse qui vient avoir commerce avec le roi de la cité, contrairement à la coutume existant en Egypte d'après laquelle un dieu prenait la place du roi, avec la reine-mère, dans l'acte sexuel. Se référer à la naissance d'Hatchepsout; cf. H. Frankfort, *La royauté...*, p. 73. (Voir infra).

¹⁹ R. Labat, *Le caractère ...*, p. 234 : "Le roi est complètement identifié avec le divin amant de la déesse et nous apparaît tantôt sous son nom humain, tantôt sous l'épithète divine de Tammuz".

mésopotamiens, suggère qu'il se peut bien que les seuls souverains déifiés, aient été ceux à qui une déesse avait commandé de partager sa couche. Pour cet auteur, l'hypothèse paraît trouver une confirmation dans un texte connu sous le nom de "déification de Lipit-Ishtar"²⁰. Ce texte montre comment ce roi fut déifié - comme prélude à un mariage sacré avec Ishtar - en fusionnant avec Urash, un dieu de la fécondité. Le texte se présente comme une suite de chants dont la construction laisse entendre qu'on les récitait comme rituel de déification, pour préparer le roi à son auguste fonction.

Le premier chant relate comment Anu, le grand dieu du ciel, institua Lipit-Ishtar roi du pays. Le souverain est appelé "enfant d'Enlil", ce qui constitue une première étape du rapprochement du roi et de la divinité avec laquelle il devait se confondre. Le rituel du mariage sacré faisait partie des cérémonies du nouvel an, à Isin, comme à Lagash, à Babylone et dans d'autres cités encore. Dans le second chant, Anu s'adressant directement à Lipit-Ishtar, déclare :

*Les gens à tête noire -
poussés comme des brebis -
feront dans leur asservissement,
le droit (chemin) pour toi,
O Lipit-Ishtar,
quant aux pays étrangers -
lointains (et immenses)
Tu seras leur roi²¹.*

Les deux chants suivants ressemblent aux deux premiers; cependant ils sont adressés, non plus au roi, mais au dieu Urash. C'était l'un des fils d'Enlil, ce qui

²⁰ Cf. un texte de H. Zimmern cité par H. Frankfort dans *La royauté...*, p. 383.

²¹ Cf. H. Frankfort, *La royauté...*, p. 383.

explique le titre d'"enfant d'Enlil" appliqué au roi dans les chants I et II. A l'endroit d'Urash, il est dit maintenant : "Ishtar est ton amante; puisse-t-elle prolonger ta vie!". Voeu curieux, adressé à un immortel, remarque Frankfort, mais qui pourrait avoir du sens si les chants faisaient partie du rituel gravitant autour du roi Lipit-Ishtar. Même si ostensiblement ces mots étaient adressés au dieu Urash, c'était au roi (maintenant identifié à ce dieu) qu'on les destinait.

1.3.3- La grande interrogation

La question se pose à présent de savoir si le rite a pu affecter définitivement la condition royale. Il n'est pas impossible, d'après Frankfort, que la déification de rois, comme l'exprime l'usage du déterminatif divin, ait dérivé du rôle qu'ils avaient joué dans le mariage sacré. Ce rite ne se limita d'ailleurs pas à Isin, comme on l'a vu plus haut : des références faites par des rois d'Ur indiquent que la forme en était la même dans cette ville également.

Il faut rappeler qu'en Egypte comme en Mésopotamie, le roi servait à stimuler le dynamisme de la nature, mais de part et d'autre, le caractère de cette activité différait. En Mésopotamie la déesse demandait un service, que le roi rendait. Et le roi était déifié pour l'occasion. En Egypte par contre, le pharaon n'était jamais déifié, puisqu'il était divin d'origine et d'essence. Ce qui amène H. Frankfort à en conclure que le pharaon était un dieu tandis que le roi mésopotamien, même quand il participait au mariage sacré, ne faisait rien de plus que mettre au service de sa divine maîtresse la plus grande force naturelle dont l'homme dispose²². De l'avis de Frankfort, cette distinction est importante quand bien même en pratique un roi incarne un dieu de part et d'autre.

²² Un hymne adressé au roi d'Ur se présente ainsi : "O Shulgi, tu as été créé pour la volupté d'Inanna". Cf. R. Labat, *Le caractère...*, p. 248, note 67.

I. Engnell est d'un autre avis; selon lui, le roi mésopotamien était identifié avec le grand dieu céleste, et donc avec l'ordre universel et avec le cosmos, et il rajoute que si la royauté disparaît, c'est le chaos : "the king is identical with the high god and hereby, with the universal order, with Cosmos, that he upholds by virtue of his functioning in the ritual. If he is gone -i.e. the kingship as such - Chaos prevails"²³. Puis, citant Hocart pour appuyer cette idée, la tâche première du monarque n'est pas celle d'être un roi terrestre, mais un roi-dieu-céleste-de-justice: "His chief task is not to be executive king - earthly king, but law-king-sky-god"²⁴, particulièrement lors de la fête du Nouvel an.

Car, d'une part, si le roi est l'époux de la déesse, c'est que, fruit d'une hiérogamie, il est lui-même issu des dieux. Le roi est enfanté par la déesse, et a pour père Anu, Enlil ou un autre dieu qu'il nomme *abu banu*, "the father-begetter". D'autre part, sa nature divine est confirmée au moment de son intronisation dans le *bit riduti*²⁵ et enfin lors de son couronnement. En effet, selon Labat, "l'intronisation et le couronnement dégageaient le souverain de son enveloppe humaine et révélaient sa nature exceptionnelle, confinant à la divinité"²⁶.

1.3.4- Identification du roi et des grands dieux

En Mésopotamie comme en Egypte, le roi est souvent comparé au soleil. Hammurabi déclare dans le préambule de son code: "Je suis le soleil de Babylone, qui fais lever la lumière sur le pays de Sumer et d'Akkad". Amar-Sin déifié s'intitule

²³ I. Engnell, *Studies ...*, p.15.

²⁴ A. M. Hocart, *Kings and Concillors*, p.135, cité par Engnell, *Studies...*, p.15.

²⁵ *Mot-à-mot : Palais de la succession*.

²⁶ R. Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1939, p. 81.

"un vrai dieu, le soleil de son pays"²⁷. Il en est ainsi d' Ur-Nammu lorsqu'il est présenté comme "prédestiné par le dieu Enlil pour régir le pays, comme Utu²⁸ lui-même", et de Lipit-Ishtar, lui aussi déifié, lorsqu'il est appelé "splendeur du pays", "qui s'avance comme le dieu Soleil"²⁹.

I. Engnell distingue deux aspects de l'identité du roi avec la divinité : son identité avec les grands dieux du ciel et celle avec le dieu de la fertilité; mais il ajoute que cette distinction est artificielle, aussi bien en sol suméro-accadien qu'en Egypte, car les grands dieux ont des identités multiples.

1.3.5- Identités multiples des grands dieux

Les grands dieux célestes Anu, Enlil, Samas, Sin, Marduk, etc., sont aussi des dieux de la fertilité, et la manifestation de Tammuz, la divinité de la végétation par excellence. Si, en effet, l'on se réfère à la religion sumérienne chtonique et à la sémitique astrale, explique Engnell, la divinité chtonique sumérienne Ningizzida-Ningirsu-Ninurta-Tammuz, formes hypostatiques de la même divinité, et le dieu-soleil accadien, ont fusionné faisant du dieu-soleil lui aussi, dans le culte, la divinité qui meurt et revient à la vie. C'est ainsi que, sous la période sargonique, le Samas sémitique a réuni les deux fonctions soit celles de divinité astrale et de la végétation³⁰. Et le rêve de Gudéa confirme l'identité entre Babbar et Ningizzida : Babbar le dieu-soleil "who before thee rose over the earth is (was) thy god Ningizzida"³¹.

²⁷ F. Thureau-Dangin, *Inscriptions suméro-akkadiennes*, p.283 brique E, l.10s., (trad. Jacobsen), in H. Frankfort, *La royauté...*, p. 395.

²⁸ Nom sumérien du dieu soleil, *Samas*.

²⁹ R. Labat, *Le caractère...*, p. 232.

³⁰ I. Engnell, *Studies...*, p. 21.

³¹ I. Engnell, *Studies...*, p. 20.

Engnell démontre ensuite les identités des dieux Marduk et Tammuz, et enfin celle du roi et de la divinité en général, comme suit :

a)- Identités de Marduk

I. Engnell présente l'identité théologique de Marduk comme étant celle d'un grand dieu qui est en même temps le dieu tutélaire de la cité de Babylone, et qui comporte également l'aspect d'un dieu de fertilité³² : "It seems to me quite evident that Marduk is a high god³³ who is obviously in a special way contemporaneously a city-god, in whom also the fertility aspect is inherent. The last feature is, indeed, even very prominent. Marduk, is at the same time a dying and reviving 'vegetarian deity', just as is Osiris, with whom, he has been combined. Just as the high god, then, reveals strong traces of a vegetation-deity, so the latter, on the other hand, exhibits features of a high god"³⁴.

b)- Identités de Tammuz

Quant au dieu de la végétation Tammuz, en tant que responsable de la fertilité, il aurait d'abord été, selon Engnell, un grand dieu lui-même, comme le révèlent les appellations qui lui sont attribuées : "That Tammuz - who in the texts is called *en, umun (bêlu)*, "lord, ruler"; *sib-zi-an-na (ré'û kenu sa same)*, "true shepherd of heaven"; *nin-ru-ru-gu*, "high sovereign"; *am-ra-an-na*, "brilliant master of heaven"; *usumgal-an-na*, "absolute ruler of heaven", etc., - was originally a chief

³² Lorsque Marduk, qui a vaincu les monstres primordiaux, est ramené de la mort par son fils Nabû, dans cette expérience de la mort et de la résurrection, Marduk acquiert l'aspect de dieu de fertilité.

³³ On appelle high gods les dieux célestes dont les plus réputés forment la triade Anu, Enlil et la déesse Ishtar. Dans le mythe de la création, pour avoir sauvé les grands dieux des monstres primordiaux, Marduk est nommé chef du panthéon babylonien.

³⁴ I. Engnell, *Studies...*, p. 22, note 1.

deity of extraordinary importance is plain". Il résulte de cette interprétation que la divinité qui représente la fertilité garde en même temps de fortes traces de l'aspect des grands dieux primordiaux : "According to the interpretation here set forth, Tammuz represents the fertility aspect, in comparison with the primordial high god, of whom, as we have seen, strong reminiscences are left"³⁵.

1.3.6- Divinité roi

Poursuivant son analyse, Engnell étudie la divinité du roi lorsqu'il est identifié avec les grands dieux, notamment Samas, Adad et le dieu de la végétation. En ce qui concerne le dieu Samas, par exemple, Pursin, roi d'Ur, "dieu véritable" est le "soleil" de son pays; Hammurabi, dieu-soleil de Babylone, fait se lever la lumière sur le pays de Sumer et Accad; quant aux rois assyriens, ils sont le "soleil de l'humanité entière"; ainsi : "Pursin of Ur is *dingir-zi(d)* "true god", and *d.babbar kalam-ma-na* "the sun-god of his country", etc. And Hammurabi says: (*anaku*) *d.Samsu babilî mushesi nurim ana mat sumerim u akkadim* "I am the sun-god of Babel, who causes light to rise over the land of the Sumerian(s) and the Accadian(s)". In Assyrian time *samsu kissat nise*³⁶ is a regular title of the king, used e.g. of Tukulti-Ninurta I, Adad-Nirari II, Assur-nasirpal, Salmaneser II, Essarhaddon³⁷. Avec le dieu de l'orage, Adad, poursuit Engnell, l'identification se fait spécialement lors des combats; mais par-dessus tout, le roi est la personnification de Marduk créateur et dieu national : "but, in an altogether peculiar way he corporalizes Marduk as creator- and national deity". Et ce genre d'identification du roi avec les grands dieux remonte aux temps sargoniques.

³⁵ I Engnell, *Studies...*, p. 22, note 5.

³⁶ (= soleil de tous les peuples ; de l'univers ; de la totalité) ; cf. R. Labat, *Manuel d'épigraphie akkadienne*, pp. 324, 331, 340.

³⁷ Cf. I. Engnell, *Studies...*, p. 23, notes 2, 3, 4.

Cependant le dieu auquel le roi est identifié le plus couramment et de façon importante, est le dieu de la végétation, "whatever his name may be, Marduk, Ninurta, Tammuz, or anything else". Cette identification avec Tammuz, le dieu-suprême-de la fertilité, se fait plus particulièrement avec le roi défunt : "and in particular, it would seem, does this identity prevail between the dead king and Tammuz, being so intimate that writers have - naturally - tried to explain the Tammuz cult as having originated out of the cult of kings, and Tammuz as a deified historical king"³⁸.

- Identification avec l'arbre de vie

Dans l'identification du roi avec Tammuz, divinité de la végétation, l'arbre (ou la plante) de vie est un intermédiaire de grande importance³⁹. Le cèdre (*erênu*), parmi les arbres de vie (le palmier, le tamaris, l'olivier), était un arbre majestueux. Sa "personnalité" mythique l'associait à tout ce qui est divin⁴⁰. Le fait de couper un arbre était assimilé à un meurtre. Dans les textes vieux-babyloniens, pour désigner l'acte d'abattre un cèdre, on employait le verbe *nerum* "tuer", expression exclusivement réservée aux vivants. Dans ce sens, l'arbre mis à mort est identifié au dieu de la fertilité et au roi lorsqu'il décède. Dispensatrices de vie, ces trois entités (le roi lorsqu'il "maintient le souffle vital de son pays", le dieu de la végétation, dont la mort est dispensatrice de vie, et l'arbre-de-vie, lorsqu'il est mis à mort), connaissent l'ordalie de la mort d'où cette identification commune. Plusieurs

³⁸ L'ancêtre sumérien de Tammuz : Dumuzi est le nom d'un roi antédiluvien, divinisé, dont le culte, semble dire Engnell, aurait été à l'origine du culte du dieu Dumuzi/Tammuz. (I. Engnell, *Studies...*, p. 24, note 6).

³⁹ En Mésopotamie, le *kiskanu* est l'arbre primordial. Il est le lieu de résidence du dieu de la fertilité, de l'agriculture (...). Ses racines descendent jusqu'à l'*apsu*, l'abîme primordial, résidence du dieu Ea, la "Demeure des eaux". (Voir J. Brosse, *Mythologie des arbres*, Paris, Plon, 1989, p. 28).

⁴⁰ La divinité de l'arbre est Nin-giz-zida "seigneur du vrai arbre". (Voir aussi infra pour ce qui est de l'aspect divin des objets sacrés. Cf. E. Sollberger et J.-R. Kupper, *Inscriptions royales sumériennes et akkadiennes*, Paris, Cerf, 1971, p. 117 (IC4a); et H. Frankfort, *La royauté...*, p. 406, note 1).

passages de Langdon soulignent cet aspect faisant ressortir l'identité du roi avec Tammuz à travers l'arbre de vie, médiateur entre le ciel et la terre, rappelle Engnell⁴¹.

S.H. Hooke, pour sa part, apporte d'autres précisions sur l'identification de l'arbre-de-vie, de la divinité, et du roi. Reprenant les représentations figurant sur les sceaux cylindres, il relève que le disque ailé (signe divin) se trouve alternativement au-dessus du pilier-de-l'arbre⁴² et au-dessus de la divinité, tandis que le rite de l'arrosage s'opérait tantôt sur l'arbre et tantôt sur le roi : "where the winged disc is standing alternately over the tree-pillar and over the god, and where the watering rite has for its object now the tree and now the king", cette scène ayant pour but la revivification symbolique du dieu identifié en même temps avec le roi et avec l'arbre sacré : "the symbolic revivification of the god, who is both identified with the king and with the sacred tree"⁴³.

Engnell relève ensuite quelques passages de textes soulignant la relation du roi et de l'arbre de vie, où les images ne peuvent être rejetées comme pures métaphores, selon la position de Frankfort. Il y a d'abord des extraits d'hymnes sumériens du roi Sulgi identifié au palmier-dattier, ou au cèdre, enraciné dans des eaux abondantes :

Shul-gi lugal en-sag g.gisimmar e-su dug-a :
 "Shulgi, the king, the graceful lord,
 is a date-palm planted by the water-ditch".

⁴¹ H. Langdon, *Sumerian Liturg. Texts Proc. Bibl. Soc.*, vol. X, n 2, p. 148, ll. 4 s.; *Oxford Ed. of Cuneif. Texts*, vol. I, n 15, col. 5, ll. 17-21, trad. Th. Jacobsen, cité par I. Engnell, *Studies...*, p. 138 ; voir aussi H. Frankfort, *La royauté...*, p. 382.

⁴² En ce qui concerne le rôle joué par l'arbre sacré, se référer à H. Frankfort, *La royauté...*, p. 382.

⁴³ Un texte de Adad-Nirari III établit que sa "Majesté (et sa) gloire à un arbre 'gisgan' (kishkanu) sont semblables" *ni me-lam gis-gan sum-sum ...*; et Esarhaddon est en possession de la plante de vie *sam balati*, et à travers elle, du pouvoir de vie. (Cf. I. Engnell, *Studies...*, p. 29-30).

g.erin a-ha ur-ri ma-a-gim g.gig dug-ga me-li
 "(as) a cedar rooted by abundant waters,
 of pleasant shade thou art".

Puis, dans le même hymne, on trouve cette supplique à Shulgi, le détenteur de l'eau, où il est imploré de la dispenser :

sib sul-gi a zu-ua bi
 "Shepherd Sulgi, thou who hast the water, shed water !"⁴⁴.

De l'avis d'Engnell, ce dernier exemple est éclairant sur les qualités du roi en tant que détenteur et dispensateur de l'"eau de (la) vie", "for the water in question is, need we say, nothing else than the water of life, which the king holds and grants"⁴⁵. On retrouve cette relation du roi et de l'arbre de vie jusque dans l'onomastique, dans les quelques noms propres suivants, par exemple, où le roi, est "plante de vie"; "plante aromatique de vie"; "huile de cèdre"; "dont l'halène est douce", etc.:

d.sulgi-u-nam-til "God (King) Sulgi is the herb of life", *lugal-u-sem-e* "The king is an aromatic plant (of life)", *en-u-sem-e* "The lord is an aromatic plant (of life)", *ni-erin-lugal* "The king 'is' cedar oil", *tab-sar-sarri* "The king's odour (breath) is sweet". Et en tant que dispensateur de vie, "le roi donne la vie aux hommes"; "le roi est ma vie"; "avec le roi est la vie", etc., sont d'autres exemples de noms propres: *lugal-lu-til-til* "The king gives life to men", *lugal-zi-mu* "The king is my life", *itti-sarri-balatu* "With the king is life".

C'est, d'après Engnell, ce qu'il serait justifié d'appeler la preuve cinglante de la thèse dont il est question: "a striking proof of the thesis in question". De Adad-

⁴⁴ I. Engnell, *Studies...*, p. 28.

⁴⁵ Pour la littérature sur le *mé balati* (eau de (la) vie), voir I. Engnell, *Studies...*, p. 28, note 4.

Nirari III, par ailleurs, un passage dit que les dieux ont fait de sa royauté une plante de vie pour son peuple : *ré'usu kima sam balati eli nise assur utibu* "They (the gods) made his shepherd's rule good as the plant of life to the people of Assur"⁴⁶. Et, dans cette identification du roi avec les grands dieux et la plante de vie, R. Jestin⁴⁷, se réfère à un autre texte de Gudéa se présentant lui-même ainsi : "Celui qui régenté toutes choses, le Seigneur des étoiles, c'est moi". Puis un autre texte : *ni me-lam gis-gan sum-sum su ...* "Ma majesté (et ma) gloire à un arbre 'gis-gan' sont semblables... Il y a encore cette sorte de bénédiction faite à Esarhaddon : *sarrutu kima sam balati eli sere nise litib* "The kingship as the plant of life may be good for the welfare of the people"⁴⁸.

1.3.7- Le roi, objet de culte

Le roi, de par sa divinisation, était objet de culte. Cet aspect, fortement souligné par Langdon, révèle qu l'apothéose des rois a longtemps remplacé en importance le culte rendu aux grands dieux : "However it may be explained, the difficult fact remains that the apotheosis of kings clearly replaced in importance the worship of the great gods for three centuries under the kings of Ur and Isin"⁴⁹. H. Frankfort maintient toutefois que, quoique le souverain mésopotamien soit en la circonstance adoré dans les temples où l'on faisait le culte du roi et de ses statues, cela n'implique pas que les rois ainsi honorés fussent des divinités, pour les raisons suivantes :

a) - D'une part, les rois mésopotamiens qu'on déifiait étaient adorés seulement dans les sanctuaires des cités qu'ils dominaient comme suzerains et non

⁴⁶ Engnell, *Studies...*, p. 29, note 2.

⁴⁷ R. Jestin, "Textes religieux sumériens", *RA* 35 (1938): 158-173.

⁴⁸ I. Engnell, *Studies...*, p. 25.

⁴⁹ Voir I. Engnell, *Studies...*, p. 30.

dans celles où leur autorité s'exerçait comme représentants terrestres des dieux-cités. Ainsi, par exemple, à Eshnunna, le souverain local, Ituria, qui dépendait du roi d'Ur, Shu-Sin, dédia un temple dont son suzerain était le dieu, comme l'exprime cette inscription :

*Pour le divin Shu-Sin,
mentionné nommément par Anu,
bien-aimé d'Enlil,
roi dont Enlil dans son coeur divin a fait
le berger des pays et des quatre régions,
puissant roi,
roi d'Ur,
roi des quatre régions,
son dieu,
- Ituria,
gouverneur d'Eshnunna,
son serviteur,
a bâti son temple⁵⁰.*

b)- Le bâtiment où l'on a trouvé cette inscription était un temple construit pour le culte de Shu-Sin, appelé roi d'Ituria⁵¹, témoignage explicite démontrant que l'expression était littérale. Or, dès qu'Eshnunna eut conquis son indépendance, le temple, bâti par Ituria pour son suzerain, fut sécularisé et annexé au palais des souverains locaux. Ceux-ci s'appelaient désormais serviteurs non pas d'un suzerain terrestre mais du dieu-cité, *Tishpak*. Ainsi les rois d'Ur qui employaient le déterminatif divin devant leurs noms se substituaient délibérément aux dieux-cités de leurs vassaux. Ces derniers étaient obligés d'exprimer publiquement leur assujettissement en adorant les rois d'Ur, qui peuvent avoir été des dieux à Eshnunna mais qui étaient, à Ur, les serviteurs du propriétaire de la ville, Nanna, dieu de la lune.

⁵⁰ H. Frankfort, *La royauté...*, p. 388.

⁵¹ Ituria étant le roi d'Eshnunna, vassal de Shu-Sin, roi d'Ur.

c) - Quant au culte rendu à leurs statues dans les temples, toujours d'après H. Frankfort, la liste des sacrifices qu'elles recevaient différait d'une manière significative de la formule en usage pour les offrandes aux dieux. Jusqu'au règne de Shu-Sin, on enregistrait en effet les offrandes apportées aux statues des dieux de la façon suivante : *Au dieu X*. Mais pour celles qu'on déposait devant les statues royales, on pouvait lire : *A la statue du roi Y*. Ce qu'il importe d'observer, relève H. Frankfort, c'est que les offrandes n'étaient pas présentées au roi, mais à la statue. Quand on place la statue en parallèle avec le dieu, c'est la statue qui reçoit les offrandes, dans un cas, c'est le dieu dans l'autre. Voilà pourquoi, d'après cet auteur, dans ces inscriptions, la statue, et non le roi, est traitée comme une divinité. Les offrandes n'étaient donc pas adressées au roi, mais à la statue pour alimenter le pouvoir dont elle était revêtue⁵².

1.3.8- Le nom du roi dans l'onomastique

Cependant, aux yeux de ses sujets, le roi, qui était entouré de l'auréole d'une divinité, voyait son nom figurer dans l'onomastique à la place de celui d'un dieu. On trouve en effet, parmi les noms de personnes : *Rim-Sin-ili*, "Rim-Sin est mon dieu"; *Sharru-ili* "le roi est mon dieu"; ou encore des noms comme : "le roi est ma vie" ; "avec le roi est ma vie", etc. Loin de se laisser convaincre par les arguments des tenants de l'opinion opposée, H. Frankfort conclut que cet hommage au roi suit l'adoration des dieux et lui est clairement subordonné. Le respect du roi était inculqué au peuple parce que cela plaisait aux dieux. (Puisque le roi était désigné par eux). Et, toujours dans sa remise en question de la divinité du roi mésopotamien comparée à celle du pharaon égyptien, H. Frankfort rajoute : "Comment imaginer un Egyptien expliquant pourquoi le roi devait être honoré, ou acquérait faveur et crédit pour avoir égalé aux dieux la majesté du pharaon ?". Ce

⁵² H. Frankfort, *La royauté...*, p. 389.

qui, pour l'Egyptien, allait de soi, ne nécessitait aucune justification : le pharaon était un dieu au même titre qu'un autre. Or, tout à fait différentes sont les conceptions mésopotamiennes.

I.4 - CONCLUSION

Il est évident que - nécessité oblige - le roi mésopotamien était lui-même objet de culte étant donné sa divinisation. Ses statues étaient placées dans les temples parmi celles des dieux, et l'on y apportait des sacrifices. Et dans l'onomastique, le nom du roi prenait la place de celui du dieu. Or, pour H. Frankfort, cela n'implique en rien que le roi soit divinisé; et si culte royal il y a, il reste subordonné à l'adoration des dieux⁵³. A cette résistance du camp opposé, Engnell pose une question qui semble n'avoir pas été soulevée auparavant, à savoir, qu'entend-on par "divinité" du roi : "what the king's divinity really means". Et, y répondant partiellement, il poursuit que la divinité du roi implique deux choses. D'une part : le roi est celui qui sert à maintenir vivante l'idéologie divine. D'autre part, en tant qu'administrateur et que roi-dieu-du-ciel-et-de-justice, il représente une des nombreuses figures divines : "That the king is god, implies, in my opinion, above all two things : the king is the human maintainer of the divine ideology⁵⁴ - the king as 'law-king-sky-god' (...) - and the king has - as 'executive king' - to represent, especially in the cult, one or several divine characters". Cela dit, poursuit-il, on ne peut assumer que le roi ne saurait être qu'une faible créature parmi les autres : "But this said, it is also said that the king is in no way just 'another feeble creature'".

⁵³ Rappelons que l'assemblée divine est très hiérarchisée en Mésopotamie, et qu'on pourrait ajouter en faveur des tenants de la thèse supportant la divinité du roi, que cette subordination du culte royal au culte divin relèverait de cette hiérarchie.

⁵⁴ Et, inversement, le dieu est le gardien divin de l'idéologie royale : "This statement is, of course, reversible : the god is the divine upholder of the king's ideology". I. Engnell, *Studies...*, p. 31, note 4.

Comme nous venons de le voir, les avis des auteurs, représentés ici par ceux que nous avons désignés comme les représentants des positions opposées, c.à.d. I. Engnell et H. Frankfort, sont aux antipodes. Pour Frankfort, le roi mésopotamien est né mortel et les épithètes divines dont il est orné ne sont que pures métaphores. Pour Engnell, au contraire, le roi, de par sa fonction d'abord, puis en se prêtant aux rituels religieux où il s'identifie à elles, personnifie les divinités et partage leur statut. Ces divinités s'identifiant d'ailleurs entre elles dans des relations métaphoriques d'abord, puis dans des équivalences réelles comme Tammuz-Ningizzida-Ninurta-Ningirsu, divinité(s) chtonienne(s) avec les divinités célestes, comme le dieu-soleil qui, dans sa course sous-terrainne, meurt tous les jours pour revenir le lendemain, deviennent également des divinités chtoniennes.

Notre tâche dans ce mémoire est d'abord de consulter les textes anciens dont nous devons étudier les inscriptions les plus significatives, en gardant en tête ce questionnement qui pose problème dans la littérature actuelle. Le roi est-il ce dieu bienfaiteur des hommes et dispensateur de vie comme le soutient I. Engnell, ou simplement un mortel au service des dieux, comme le pense H. Frankfort ? C'est ce que nous nous devons de clarifier dans les chapitres qui suivent en examinant les inscriptions royales pertinentes, selon la forme littéraire à laquelle ils appartiennent. Chacune de ces deux positions opposées étant valable en soi, par une approche historico-critique des textes concernés, et une analyse exégétique de certains mots-clés, nous essayerons de tirer au clair cette situation problématique.

CHAPITRE II -LECORPUS ET SES FORMES LITTÉRAIRES

2.1 - INTRODUCTION

Afin d'avoir accès aux inscriptions royales nécessaires à notre étude, nous nous proposons dans ce chapitre de réunir et de classer les corps de textes à notre disposition, selon la forme qui, d'après nous, leur sera commune.

A cet effet, le présent travail a pour objet d'en isoler trois que nous désignons, selon la forme, sous les dénominations suivantes : Dédicaces, pour tout ce qui concerne les inscriptions généralement brèves figurant sur les monuments, les offrandes votives, les sceaux royaux, etc.; Chroniques, pour les inscriptions plutôt développées que l'on retrouve généralement dans les dépôts de fondation, sur les crapaudines, stèles de victoire , etc.; enfin les Codes de lois pour tout texte figurant sur le code en dehors de sa partie législative, comme le prologue et l'épilogue où le roi donne libre cours à son lyrisme, (ceci surtout vrai pour le Code Hammurabi), et qui sont particulièrement riches en images royales.

2.2 - DÉDICACES

Parmi les dédicaces, nous distinguerons trois formes d'inscriptions, les simples (dédicaces monumentales), les votives, et les sceaux royaux.

2.2.1 - Les inscriptions royales de forme simple

a) - Inscriptions courtes

Aucune action n'y étant exprimée, ces inscriptions, souvent brèves et généralement de type externe, semblent simplement signaler la propriété; on y lit

seulement le nom du roi⁵⁵; ainsi :

. *Sumu-la-ilum.*

. *Sabium, fils du précédent*⁵⁶.

b) - Inscriptions développées

Rencontrées sur des briques, des clous d'argile à tête saillante, enfoncés dans les murs, ces inscriptions comportent le nom du roi suivi d'une titulature plus ou moins développée; par exemple:

*Hammu-rapi,
roi fort,
roi de Babylone,
roi des quatre régions,
bâtitteur de l'E-babbar,
le temple de Samas à Larsa*⁵⁷.

*Ces dernières inscriptions, généralement intégrées à la construction, figuraient parmi les autres inscriptions externes de construction, et pouvaient donc être lues comme une dédicace*⁵⁸.

⁵⁵ Nous en signalons les différentes formes pour les besoins de ce travail. Dans le prochain chapitre, il est clair que pour notre collecte de qualificatifs royaux, notre tendance sera d'aller vers les inscriptions les plus développées, lorsque cela est possible, pour une plus grande récolte d'épithètes royales.

⁵⁶ Subu-la-iluna (1880-1845), deuxième monarque de la première dynastie de Babylone (1894-1595). Sabium (1844-1831), troisième monarque de la même dynastie (1894-1595). (Voir E. Sollberger et J-R. Kupper, *Inscriptions royales sumériennes et akkadiennes*, Paris, Cerf, 1971, p. 211, (IVC2).

⁵⁷ Hammurabi, sixième roi de la même dynastie. Peut avoir plusieurs graphies. : *Hammu-rapi* (Hammu guérit); *Hammu-rapih* (Hammu étant le nom d'une divinité amorite). Cf. E. Sollberger *et al.*, *Inscriptions...*, p. 212, (IVC6a), et p. 307.

⁵⁸ Voir W.W. Hallo, "The Royal Inscriptions of Ur : A Typology", *HUCA* 33 (1962) : 5 ; et E. Sollberger, *Inscriptions...*, p. 31.

2.2.2 - Les inscriptions votives royales

Dans ces inscriptions, le schéma est légèrement différent; il comprend le nom de la divinité à laquelle l'objet est voué, le nom du donateur, et le verbe qui exprime l'offrande. Peuvent y être ajoutés une clause temporelle, une formule de malédiction pour qui détruirait l'objet, le nom donné à l'objet, et la clause "pour la vie" du roi, que l'offrande votive soit d'ailleurs faite par un tiers pour le roi, ou par le roi pour lui-même. Exemple :

*Pour Nin-giz-zida,
son dieu,
Ur-Nin-Girsu,
le prince de Lagash,
fils de Gudéa,
prince de Lagash,
le constructeur
de l'E-ninnu de Nin-Girsu,
a façonné sa (propre) statue de pierre,
a nommé cette statue :
"Je suis celui que son dieu aime"⁵⁹;
que ma vie soit prolongée !",
(et) l'a fait entrer dans son temple.*

2.2.3 - Les inscriptions sur sceaux royaux

Les princes se plaisaient, sur ces inscriptions, à proclamer leur attachement au dieu de leur cité sous la forme suivante : "X (le nom du dieu), un tel est ton serviteur", exemple:

*Tispak, roi fort :
Ur-Nin-kimara,*

⁵⁹ Peut être lu aussi comme : "celui qui aime son dieu". Nin-giz-zida "seigneur du vrai arbre", fils de Nin-asu, avec Nin-Girsu, "Seigneur de Girsu", dieu principal de l'Etat de Lagash, siégeant à Girsu, sont les dieux de Ur-Nin-Girsu, prince de Lagash. (cf. E. Sollberger, *Inscriptions...*, p. 117, (IIC4a) et p. 327.

*le gouverneur d'Esnunna,
(est) son serviteur⁶⁰.*

Conclusion

Ces inscriptions que nous classons parmi les dédicaces représentaient donc le roi, selon le cas, comme constructeur ou donateur lorsqu'il s'agissait des offrandes votives. Elles pouvaient figurer sur des briques de constructions ou sur des clous d'argiles apparents, pour les inscriptions de construction; ou encore sur des tablettes de pierre, des vases, des statues, statuettes d'animaux, des armes, des sceaux, etc., pour les offrandes votives. Généralement visibles, ces textes du genre dédicaces pouvaient être lus par le commun des contemporains... lettrés (!), ce qui ne pouvait être le cas des inscriptions de fondation.

2.3 - CHRONIQUES

Nous compterons parmi les chroniques, là encore trois autres formes d'inscriptions, celles enfouies dans les fondations, celles figurant sur les stèles de victoires, et celles destinées à marquer le souvenir d'un événement particulier, et figurant sur des supports différents selon le cas, soit une colonnette de pierre, soit une borne de frontière pour en rappeler la restitution.

2.3.1 - Les inscriptions de fondation

Comme leur nom l'indique, les inscriptions de fondation étaient invisibles puisqu'elles étaient intégrées aux fondations de la construction qui les préservait

⁶⁰ Tishpak est le dieu principal d'Eshnuna. Des briques portant un texte identique sont inscrites au nom de plusieurs autres gouverneurs. (Cf. E. Sollberger, *Inscriptions...*, p. 235, note 1, (IVE1a) ; p. 237, (IVE7b); et p. 339.

pour des temps lointains. Leur but, en effet, était celui d'être lues par les rois ultérieurs qui auraient eu à reconstruire le bâtiment, civil ou religieux ayant subi les affres du temps ou des guerres.

Destinées à commémorer la construction d'un bâtiment, le plus souvent un édifice de culte, mais aussi des bâtiments civils, comme un palais, un rempart, une tour de garde, ou encore le creusement d'un canal, ces inscriptions comportaient comme schéma de base : le nom de la divinité à laquelle le bâtiment est dédié, le nom du souverain, le verbe exprimant l'action, et l'objet de la construction. Ces éléments essentiels pouvaient être amplifiés par une série d'épithètes qualifiant le dieu et le roi, par une clause temporelle tendant à préciser les circonstances qui ont précédé l'événement, et comportaient le nom donné au bâtiment, puis une formule maudissant les violateurs éventuels⁶¹. Exemples:

*Sulgi, l'homme fort,
le roi d'Ur,
le roi de Sumer et d'Akkad,
a bâti son temple à Nin-Susinak
(et le) lui a rétabli
à sa place (originelle)⁶².*

*Zambiya,
le pasteur respectueux de Nippur,
le laboureur
qui magnifie légumes (et) orge
pour l'E-dur-an-ki,
qui fidèle(ment) pourvoit
aux besoins du parvis de l'Egal-mah,
le seigneur rempli de gloire,*

⁶¹ En ce qui concerne les inscriptions de fondations, certaines sont enrichies à un point tel qu'elles prennent des dimensions parfois considérables; c'est pourquoi nous avons décidé de les classer parmi les chroniques, ce qu'en bout de lecture elles finissent par représenter; (voir à ce sujet E. Sollberger, *Inscriptions...*, p. 25).

⁶² Sulgi "jouvenceau noble", roi d'Ur, déifié en cours de carrière. - Nin-susinak "seigneur de Suse", est le dieu principal de cette cité. (cf. E. Sollberger, *Inscriptions...*, p. 142, (IIIA2n) et pp. 310 et 328.

*le roi d'Isin,
 le roi de Sumer et d'Akkad,
 l'époux choisi par Inana,
 le bien-aimé d'Enlil et de Nin-Insina,
 a bâti le grand rempart d'Isin.
 Le nom de ce rempart est :
 "Zambiya (est) le bien-aimé d'Estar"⁶³.*

Les dépôts de fondation étaient constitués par divers objets : certains s'apparentaient à ceux que nous venons de voir, soit des briques, des cylindres de cuivre, de pierre ou d'argile, des vases d'argile, parfois un fer de houe en cuivre; d'autres sont représentés par des pierres, tablettes, figurines, clous ou cônes d'argile ou de cuivre.

Les modes de présentation des documents de fondation ne sont pas les mêmes à toutes les époques. A la période présargonique et à Lagash seulement, on avait coutume de graver des inscriptions sur des galets. A la période paléo-babylonienne apparaissent les barillets de terre cuite qui se multiplieront plus tard, plusieurs offrant des inscriptions très développées. Enfin les crapaudines, c'est-à-dire les pierres de seuil où venaient se loger, dans un évidement circulaire, les pivots des portes, pouvaient également recevoir des inscriptions.

Le texte qu'ils portent pouvait donc être de schéma simple ou enrichi dans une mesure variable, dont voici trois exemples :

1. *En-temena,
 qui a bâti l'E-mus,
 son dieu (personnel)*

⁶³ Nippur, capitale religieuse de Sumer et Akkad, ville d'Enlil, "seigneur souffle", chef, avec An, le dieu ciel, du panthéon suméro-akkadien. L'E-dur-an-ki "maison, lien du ciel et de la terre" est le nom de la ziqqurat de Nippur; tandis que l'Egal-mah "palais suprême", est le temple de Nin-Insina "dame d'Isin", à Isin. Inana "reine du ciel", est le nom de l'Ishtar sumérienne. (cf. E. Sollberger, *Inscriptions...*, p. 180, (IVA11a) et pp. 297; 301 ; 310 ; 327 ; 329.

est Sul-utula⁶⁴.

2. *Pour Nin-tin-uga,
la dame qui fait revivre les morts,
sa maîtresse,
Enlil-bani, le roi fort,
le roi d'Isin,
le roi de Sumer et d'Akkad,
le bien-aimé d'Enlil et de Nin-Insina,
a bâti l'E-nidubu,
son temple bien-aimé⁶⁵.*

3. *Pour Nanna,
le seigneur qui rayonne
dans le ciel pur,
le fils aîné d'Enlil,
son maître,
moi, Kudur-Mabuk,
le père du pays Martu,
le fils de Simti-silhak,
regardé par Enlil (et) de Ninlil
le favori,
qui révère l'E-babbar,
qui pourvois aux besoins de l'E-kur,
le soutien de l'E-kisnugal,
qui rends content le coeur de Nippur :
Lorsque Nanna eut exaucé ma supplique
(et) m'eut livré les méchants
qui avaient profané l'E-babbar,
je restituai à Larsa
Maskan-sapir et Kar-Samas.
(O) Nanna, mon maître,
c'est toi qui as fait (cela) :
moi que suis-je ? (...) ⁶⁶.*

⁶⁴ En-temena "seigneur de la haute terrasse" (2404-2375) est le nom du cinquième prince de Lagash depuis Ur-Nanshe (2494-2465) dont Shul-utula "jouvenceau pasteur", était déjà le dieu personnel. (voir E. Sollberger, *Inscriptions...*, pp. 44; 66; 70-71, (IC7h); et pp. 302; 338.

⁶⁵ E. Sollberger, *Inscriptions...*, pp. 179-180, (IVA10b).

⁶⁶ E. Sollberger, *Inscriptions...*, p. 199, (IVB13h).

2.3.2 - Les inscriptions sur stèles de victoires

Un certain nombre d'inscriptions importantes appartenant pour la plupart à l'époque d'Akkadé, nous sont connues par des copies d'âge plus récent. Elles figuraient sur le socle des monuments - statues ou stèles - placés soit dans le temple d'Enlil à Nippur, pour la plupart d'entre eux, soit dans d'autres sanctuaires⁶⁷. Là encore leur contenu est tantôt bref, se contentant d'affirmations générales, tantôt plus ou moins long, rappelant surtout des succès militaires. En voici deux exemples:

1- *Rimush,*
le roi de Kish,
à qui Enlil
a donné le Pays tout entier :
il tient pour Enlil
la Mer Supérieure
et la Mer Inférieure
et toutes les montagnes.
 (Suit une formule de malédiction au violateur)⁶⁸.

2- *Sargon,*
le roi d'Akkade,
le ... d'Inanna,
le roi de Kish,
l'oïnt d'Anum,
le roi du Pays,
le vicaire d'Enlil,
vainquit la ville d'Uruk et
détruisit ses rempart.
Il défit Uruk dans une bataille et
fit prisonnier Lugal-zage-si,
le roi d'Uruk,

⁶⁷ Ces inscriptions que l'on pourrait qualifier de triomphales, avaient pour objet de proclamer la grandeur des rois et la toute-puissance des dieux. Idem en ce qui concerne la stèle des Vautours qui narre la guerre victorieuse du prince de Lagash contre Umma. Cf. E. Sollberger, *Inscriptions...*, pp. 33 et 49, (IC5a).

⁶⁸ E. Sollberger, *Inscriptions...*, p. 104, (IIA2e).

*au cours de la bataille;
 il l'amena dans un carcan
 à la porte d'Enlil.
 Sargon,
 le roi d'Akkade,
 défit Ur dans une bataille et
 il vainquit la ville et
 il détruisit son rempart.
 Il vainquit E-Nin-kimara et
 détruisit son rempart et
 en vainquit le pays et
 Lagash jusqu'à la mer.
 Il lava ses armes dans la mer.
 Il défit Umma dans une bataille et
 il vainquit la ville et
 il détruisit son rempart.
 A Sargon,
 le roi du Pays,
 Enlil ne donna pas de rival;
 Enlil lui donna la Mer Supérieure
 et la Mer Inférieure.
 Depuis la Mer Inférieure,
 les citoyens d'Akkadé
 détenaient les gouvernements.
 Mari et l'Elam
 se tenaient devant Sargon,
 le roi du Pays.
 Sargon,
 le roi du Pays,
 restaura Kish
 (et) il les fit (ré)occuper'.
 (Suit, là encore, une formule de malédiction)⁶⁹.*

Nous apprenons ainsi que des stèles de victoire se dressaient dans les temples et qu'on y lisait le récit des prouesses accomplies par les souverains sous la protection du dieu tutélaire du temple et de la cité. C'est le cas de la longue inscription d'Utu-hégal d'Uruk racontant sa victoire décisive sur le roi de Gutium ;

⁶⁹ Sargon (2334-3379), premier roi de la dynastie d'Akkadé (2334-2154) a conquis et réuni sous son autorité les pays de Sumer et Akkad. Voir E. Sollberger, *Inscriptions...*, pp. 97-98, (IIA1a).

ou de la stèle des Vautours, qui narre la guerre victorieuse du prince de Lagash contre Umma. Bien que fortement mutilé, ce dernier texte demeure le plus précieux que nous ait livré l'époque présargonique. Dans ce sens, ces inscriptions sur stèles, que l'on peut qualifier de triomphales constituent de véritables documents historiques⁷⁰.

2.3.3 - Autres inscriptions

Dans le même ordre d'idées, certains monuments ont pour destination de marquer le souvenir d'un événement particulier. Ce sont les monuments commémoratifs parfois sous la forme d'une colonnette de pierre rappelant la restitution d'une frontière ou son établissement, la consécration à un dieu des dépouilles d'une ville vaincue, la munificence d'un souverain à l'égard de son dieu. Exemples :

*Pour Nin-Girsu,
le champion d'Enlil :
E-ana-tum,
le prince de Lagas,
l'élus du coeur pur de Nanse,
la puissante reine,
celui qui a subjugué
les pays (au nom) de Nin-Girsu,
le fils d'A-kur-gal,
prince de Lagas,
a restauré Girsu pour Nin-Girsu.
Lorsque, sur l'ordre juste de Nin-Girsu
il eut anéanti Umma
qui avait pénétré dans le Gu-édina,
il restitua à Nin-Girsu
son domaine bien-aimé,*

⁷⁰ En ce qui concerne la stèle des Vautours, se référer à E. Sollberger, *Inscriptions...*, p. 47, (IC5a); la longueur de la liste des inscriptions qu'elle comporte ne nous permet pas de la reproduire ici.

le *Gu-edina*.
 La frontière des territoires de *Girsu*,
 qu'il restitua à *Nin-Girsu*
 (et) qu'il nomma pour lui :
umma-Gir-nunta-sage-pada,
 alors son serviteur vaillant,
E-ana-tuma,
 la dédia
 à son maître bien-aimé, *Nin-Girsu*⁷¹.

En-ana-tuma,
 le prince de *Lagash*,
 le fils d'*A-kur-gal*,
 prince de *Lagash*,
 lorsque *Nin-Girsu*
 l'eut élu dans son coeur,
 fit venir pour lui
 des cèdres blancs de la montagne.
 Pour enrichir (son) temple,
 il en revêtit la façade de cèdre blanc.
 Le(s) lion(s) de chêne
 qu'il avait installé(s)
 comme portier(s),
 il le(s) voua à *Nin-Girsu*,
 son maître qui l'aime⁷².

Au terme de ce tour d'horizon, on en vient à constater que le nombre des différents types d'inscriptions royales est plutôt réduit et s'ils semblent obéir chacun à des conventions bien établies, les frontières, pas toujours bien définies, en sont floues; c'est ainsi que l'on peut voir s'entremêler inscriptions longues et brèves parmi les dédicaces comme parmi celles appartenant aux dépôts de fondation. Toujours est-il que, et pour paraphraser Sollberger, rigueur ou flexibilité

⁷¹ Lumma est un autre nom d'*E-ana-tuma*; "*Lumma-Gir-nunta-shage-pada*" (*Lumma* élu du coeur (du dieu) dans la Voie Haute), nom de la frontière de *Girsu*. (Cf. E. Sollberger, *Inscriptions...*, pp. 61, (IC5d) et 320).

⁷² Il s'agit de ces créatures protectrices, souvent monstrueuses (lions, taureaux ailés androcéphales, etc.), que l'on rencontre dans l'histoire mésopotamienne à l'entrée des temples et des palais pour les garder. Cf. E. Sollberger, *Inscriptions...*, p. 62, note 1 (IC6a).

n'empêchent pas un riche développement interne qui fait de certaines inscriptions royales de véritables monuments littéraires⁷³.

2.4 - CODES DE LOIS

En termes de codes de lois, il ne s'agit pas de codes au sens moderne du mot. Les recueils de lois mésopotamiens ne constituent pas des ensembles logiquement ordonnés comme le Code civil d'un de nos états modernes. Quelques rois, comme Ur-Nammu, Lipit-Ishtar, Hammurabi ont fait recueillir en un tout une série d'édits qu'ils avaient ou bien promulgués eux-mêmes, ou bien empruntés à la tradition ou à des devanciers. Ceci n'en fait pas moins, si l'on se réfère au code Hammurabi, hormis sa partie législative, de grands classiques de la littérature ancienne. Là encore, nous travaillerons surtout à partir de trois codes de lois, chronologiquement, celui d'Ur-Nammu, celui de Lipit-Ishtar et celui d'Hammurabi. Les textes qui introduisent ou concluent ces codes étant généralement très riches en portrait royal, nous ne citerons les autres que pour mémoire, étant donné qu'ils ne comportent ni prologue ni épilogue (inexistants ou introuvables).

2.4.1 - Le code d'Ur-Nammu⁷⁴

Si l'on ne tient pas compte des dispositions législatives contenues dans les réformes d'Urukagina et de Gudéa⁷⁵, le code d'Ur-Nammu est le plus ancien texte de lois que nous possédons. D'après les listes royales sumériennes, le règne d'Ur-

⁷³ On pensera surtout au prologue et épilogue du code de lois de Hammurabi. (E. Sollberger, *Inscriptions...*, p. 36).

⁷⁴ Voir S.N. Kramer "The Oldest Laws", *SAB* 188 (1953) : 26-28; E. Szlechter, "A propos du code d'Ur-Nammu", *RA* 47 (1953) : 1-10; "Le code d'Ur-Nammu", *RA* 49 (1955) : 169-177; L. Epsztein, *La justice sociale dans le Proche-Orient ancien et le peuple de la Bible*, Paris, Cerf, 1983, pp. 21-24.

⁷⁵ Voir M. Lambert "Les 'Réformes' d'Urukagina", *RA* 50 (1956) : 169-184 ; M. Lambert et J.R. Tournay, "La statue B de Gudéa" *RA* 45 (1951) : 49-65.

Nammu, fondateur de la IIIe dynastie d'Ur, se situe peu après la chute des Guti⁷⁶ (autour de 2111). En estimant, avec certains auteurs⁷⁷, le règne d'Hammurabi entre 1728 et 1686 avant notre ère, celui d'Ur-Nammu se situerait vers 2080. Le code d'Ur-Nammu serait alors antérieur d'environ 145 ans à celui de Bilalama (dit code d'Eshnunna)⁷⁸, d'environ 195 ans à celui de Lipit-Ishtar, et d'environ 380 ans à celui d'Hammurabi.

La tablette du code d'Ur-Nammu est écrite des deux côtés. Chaque côté est divisé en 4 colonnes, dont chacune comporte environ 46 lignes. Sur le total d'environ 370 lignes, 92 seulement sont déchiffrables. Les quatre premières colonnes renferment le prologue. Le texte juridique proprement dit ne commence qu'avec la 5e colonne, ou peut-être dans les dernières lignes de la 4e colonne. La tablette contenait probablement au moins une trentaine d'articles, dont 7 articles seulement ont pu être dégagés.

Nous travaillerons donc sur les inscriptions royales figurant dans le prologue de ce code de lois. Le schéma se présente sous la forme suivante : on y lit que le roi Ur-Nammu, désigné par les dieux à monter sur le trône d'Ur et de Sumer, déclare avoir, en promulguant son code, rétabli avec l'aide du dieu Nanna l'équité et la justice dans le pays. Les dispositions relatives à la protection des pauvres, des orphelins et des veuves rappellent celles que l'on trouve dans les autres textes de lois. Exemple :

⁷⁶ Peuples nomades ayant conquis le pays.

⁷⁷ La chronologie est ici relevée chez E. Szlechter, "A propos du code d'Ur-Nammu", RA 47 (1953): 2 ; S.N. Kramer, "The Oldest Laws", *loc.cit.*, situe le règne d'Ur-Nammu autour de 2050 et L. Epsztein, *La justice...*, p. 23, autour de 2112 avant notre ère. En ce qui concerne Hammurabi, E. Sollberger, *Inscriptions...*, p. 17, donne cinq chronologies attribuées à l'avènement de ce roi : une ultra-longue (1900), une longue (1848), une moyenne (1792), une courte (1728), et une ultra-courte (1704). La raison de ces divergences est due entre autres facteurs, aux diverses possibilités d'interprétation des données astronomiques fournies par les scribes babyloniens.

⁷⁸ Ce code ne présentant pas d'intérêt pour notre travail, est cité en passant.

[Lacune] Ur-Nammu,
 mâle fort,
 roi d'Ur,
 roi de Sumer et d'Akkad. (...)
 Lorsque Anu et Enlil
 à Nanna
 la royauté d'Ur ont donné,
 en ce jour Ur-Nammu
 fils issu de Ninsun
 - à sa mère aimée qui l'a enfanté, -
 selon son "équité"
 et selon sa "justice... lacune.
 (...) En ce jour Ur-Nammu,
 mâle fort,
 roi d'Ur,
 roi de Sumer et d'Akkad,
 avec la force de Nanna,
 roi de la ville, [lacune]
 l'équité dans le pays établit,
 le désordre et l'iniquité
 par force ? extirpa :
 - des capitaines de navires
 pour le commerce "fluvial"
 pour la navigation marchande.
 - [Lacune] des pâtres
 qui demeuraient auprès des ânes
 Sumer et Akkad
 En ce jour
 l'équité (le droit)
 avec la force de Nanna
 (...) L'orphelin à l'homme puissant
 ne fut pas remis,
 la veuve à l'homme riche
 ne fut pas remise,
 l'homme de 1 sicle à l'homme de 1 mine
 ne fut pas remis - lacune⁷⁹.

⁷⁹ Ur-Nammu (2112-2095), premier de la IIIe dynastie d'Ur (2112-2004), période néo-sumérienne.
 Cf. E. Sollberger, *Inscriptions...*, p. 135 ; S.N., Kramer, "Ur-Nammu Lawcode", *OrNs* 23 : 40, note 3 ;
 Th. Jacobsen, "Ur-Nammu Lawcode", *Iraq* 22 : 184 ; E. Szlechter, "Le code d'Ur-Nammu", *RA* 49
 (1955) : 172-173.

La particularité de ce texte, selon Szlechter, est l'adoption du système de la composition légale comme fondement du droit pénal. Quatre siècles avant Hammurabi dont le code est fondé sur le principe du talion, "oeil pour oeil", "dent pour dent", Ur-Nammu imposait plutôt une compensation monétaire.

2.4.2 - Le Code de Lipit-Ishtar⁸⁰

Le code de Lipit-Ishtar, comme celui de Hammurabi, comporte trois grandes sections : un prologue, le texte légal proprement dit consistant en un grand nombre de lois, et un épilogue. Le texte de ce code est une reconstruction de sept tablettes d'argiles et de fragments dont quatre sont des "extraits de tablettes" ayant servi pour des besoins scribes. Les trois pièces restantes sont toutes des parties d'une grande tablette, probablement d'une vingtaine de colonnes, dont l'original devait contenir le code entier, incluant le prologue et l'épilogue.

La fin du prologue est malheureusement détruite, de même que le début du texte légal proprement dit. Quant au corps même du texte légal du code de Lipit-Ishtar, les textes disponibles permirent la restauration partielle ou totale de quelque trente-huit lois appartenant pratiquement toutes à la seconde moitié du code, la première moitié étant presque entièrement détruite.

Cinquième souverain de la dynastie d'Isin, Lipit-Ishtar commence le prologue de son code, selon le même schéma que le précédent, par une communication énonçant qu'après que les grands dieux suméro-babyloniens Anu et Enlil eurent donné à la déesse Ninisinna un règne favorable sur sa cité Isin, et après avoir

⁸⁰ S.N. Kramer, "Lipit-Ishtar Lawcode", *ANET* (1955) : 159 ; *Or.NS* 23 : 40 ; E. Szlechter, "Le code de Lipit-Istar (I)", *RA* 51 (1957) : 59-82; L. Epsztein, *La justice...*, p. 25; F.K. Stephens : "A Newly Discovered Inscription of Libit-Istar", *JAOS* 52 : 182 ; G.R. Driver & J.C. Miles, *The Babylonian Laws II*, Oxford, 1955, p. 306.

nommé Lipit-Ishtar "à la royauté du pays" afin d'"apporter le bien-être aux Sumériens et aux Akkadiens", il établit la justice en Sumer et Akkad. Ainsi :

*Lorsque le grand Anu,
père des dieux,
et Enlil, roi des contrées,
qui détermine le destin,
à Nin-insina⁸¹,
fille d'Anu, dame pieuse,
du règne de laquelle on se réjouit,
(et) dont le front brillant
on regarde (?),
Isin ont délimité
(et) le dieu Anu
y ont installé,
(alors) un règne heureux
(et) la royauté de Sumer et d'Akkad
ils lui ont donné.
Lorsque Lipit-Istar,
le pasteur obéissant,
a été appelé par Nunamnir,
pour établir dans le pays
l'équité et le droit,
pour extirper par "la parole"
la corruption,
pour briser par "la force"
la méchanceté et la malveillance,
pour (établir) le bien-être
dans Sumer et Akkad,
(alors) Anu et Enlil,
ont appelé Lipit-Istar
à la souveraineté du pays. (...) ⁸².*

Si donc l'on situe la première compilation de ce code aux environs de la onzième année du règne de Lipit-Ishtar, qui dut prendre place probablement durant la première année du XIXe siècle avant notre ère, il devancerait le code de

⁸¹ *Nin-insina* = "Reine d'Isin", déesse tutélaire d'Isin au même titre que Marduk l'était pour Babylone.

⁸² Voir E. Szlechter, "Le code de Lipit-Istar (I)", *RA* 51 (1957) : 60-61.

Hammurabi de plus d'un siècle et demi⁸³.

2.4.3 - Le Code de Hammurabi⁸⁴

Hammurabi était le sixième des onze rois que comptait la dynastie amorite ancienne babylonienne. Il régna 43 ans de 1728 à 1686⁸⁵. Il aurait promulgué son code au tout début de son règne, soit la deuxième année, bien que la copie dont nous disposons ne semble pas dater de si loin. On a constaté en effet que le prologue se réfère à des événements beaucoup plus tardifs. La copie sur stèle de diorite que l'on peut voir au Musée du Louvre, à Paris, porte en son sommet un bas-relief qui représenterait, selon les interprétations, le roi Hammurabi en prière devant son dieu, ou recevant de lui les insignes du pouvoir, ou simplement recevant du dieu de la justice, Shamash, le dieu-soleil, la mission d'écrire le code de lois.

Lorsque les fouilleurs français de Suse l'ont dégagée en 1902, la stèle était brisée en trois, mais les fragments se soudaient parfaitement et pratiquement rien n'a été perdu. Cependant sept colonnes avaient été arasées au XII^e siècle avant notre ère par le roi élamite qui l'emporta comme butin dans sa capitale, projetant sans doute d'y faire graver une inscription à sa gloire. Bien que quelques-uns des "manuscrits" qui nous sont parvenus comblent un peu la lacune, il y manque toujours environ un cinquième du texte⁸⁶.

⁸³ Cf. S.N. Kramer, "Lipit-Ishtar Lawcode", *ANET* (1955) : 159.

⁸⁴ A. Finet *Code de Hammurapi*, Paris, Cerf, 1973, 159p.; J. Meek "The Code of Hammurabi", *ANET* (1955) : 163-188 ; E. Sollberger, *Inscriptions...*, passim ; M.J. Seux, *Epithètes royales akkadiennes et sumériennes*, Paris, Letouzey et Ané, 1967, passim ; L. Epsztein, *La justice...*, pp. 27-33 ; J. Nougayrol, "Le prologue du code hammourabien d'après une tablette inédite du Louvre", *RA* 45 (1951) : 67-79.

⁸⁵ *Chronologie relevée chez J. Meek*, "The Code of Hammurabi", *ANET* (1955) : 163.

⁸⁶ Voir T.J. Meek, *ibidem.*, *ANET* (1955) : 164 ; A. Finet, *Code de Hammurapi*, p. 11.

Le code de Hammurabi, dont nous avons pu récupérer une grande partie, avait sa place à côté des oeuvres littéraires dans les bibliothèques, depuis celle de Nippur jusqu'à celle qu'Assurbanipal se constitua à Ninive au VIIe siècle avant notre ère. Le texte des lois était étudié et copié dans les écoles par les apprentis scribes et les futurs juristes⁸⁷. Cependant, dans notre démarche, ce texte ne nous intéresse pas tant pour ses lois que pour les descriptions royales se trouvant dans le prologue et l'épilogue, et se rapportant au souverain lui-même. Pour ce qui est de la forme, le prologue du code de Hammurabi, de style lyrique, est composé de "strophes", de paragraphes établis sur le schéma suivant : a) épithète d'ordre général ; b) attachement particulier du roi à telle divinité et à son fief ; c) preuve de cet attachement. Par exemple : - "Semence de royauté - que Sin a créée - bienfaiteur d'Ur (la ville de Sin)". Ces paragraphes se succèdent dans un ordre qui concilie la hiérarchie religieuse et les faits historiques ou géographiques. Leur ensemble nous livre l'étendue de l'empire hammourabien et la haute figure morale de son chef :

*Lorsque le sublime Anum,
le roi des Anunnaki
(et) Enlil,
le maître des cieux et de la terre,
celui qui fixe les destins du Pays,
eurent assigné à Marduk,
le fils aimé d'Ea,
la toute-puissance
sur la totalité des gens,
(...) alors c'est à mon nom à moi,
Hammu-rapi,
le prince pieux qui vénère les dieux,
que,
pour proclamer le droit dans le Pays,
pour éliminer le mauvais et le pervers,
pour que le fort n'opprime pas le faible,*

⁸⁷ Cf. A. Finet, *Code de Hammurapi*, p. 10.

*pour paraître sur les populations
 comme le Soleil
 et illuminer le Pays,
 (c'est mon nom à moi qu')ont prononcé
 Anum et Enlil
 pour assurer le bonheur des gens.
 Je suis Hammu-rapi,
 le pasteur,
 l'élu d'Enlil (je suis)
 celui qui entasse opulence
 et prospérité,
 celui qui parfait toute chose
 pour la ville de Nippur,
 "Jonction du ciel et de la terre",
 le pieux pourvoyeur de l'Ekur. (...)
 Tempête aux quatre coins du monde,
 (je suis) celui qui magnifie
 le nom de Babylone,
 celui qui contente
 le coeur de Marduk,
 son seigneur,
 qui se tient tous les jours
 dans l'Esagil.
 Semence de royauté
 qu'a créée le dieu Sîn,
 (je suis) celui qui
 apporte l'abondance
 à la ville d'Ur,
 l'humble et fervent suppliant
 qui amène
 la prospérité à l'Ekisnugal. (...)⁸⁸.*

L'essentiel de notre étude portera sur les inscriptions royales figurant sur les titulatures qui sont contenues dans les textes dont nous venons de faire la recension. A l'intérieur de ces titulatures, la grande variété des épithètes attribuées au roi nous intéressera plus spécifiquement dans la mesure où elles sont les

⁸⁸ Cf. A. Finet, *Code...*, pp. 31-33.

éléments révélateurs de l'image royale donnée au souverain par ses contemporains, ou par lui-même.

2.5 - CONCLUSION

Dans ce chapitre nous avons étudié trois principaux corps de textes que nous avons classés sous les rubriques : DEDICACES, CHRONIQUES, CODES DE LOIS. Nous avons rangé parmi les Dédicaces, les inscriptions royales brèves figurant sur les constructions, sur les offrandes votives, sur les sceaux royaux. Parmi les Chroniques, nous avons compté les inscriptions plus développées et relevant de l'annalistique, que l'on retrouve dans les dépôts de fondations, sur les stèles de victoires, ou dans les inscriptions commémoratives. Viennent enfin les inscriptions royales comprises dans le prologue et l'épilogue des Codes de lois et figurant sur des stèles ou sur des tablettes d'argile.

Ces classifications faites, ce qui nous intéresse pour cette étude ce sont les épithètes, foisonnantes parfois, de certaines titulatures royales. Souvent d'un grand lyrisme, surtout si l'on se réfère au prologue du code de Hammurabi, par exemple, ces inscriptions nous livrent des facettes variées de l'image du monarque. En même temps on y peut lire la proximité du rapport du roi avec les grands dieux, et plus spécifiquement avec son dieu tutélaire, son rapport avec son peuple, puis avec les populations étrangères.

Bien entendu, avant tout prime l'image du roi que soutiennent ses faits et gestes de par sa position et religieuse et politique, en tant qu'homme pieux, homme de lois, ou maître des armées. A travers ce large éventail de situations que viennent souligner les épithètes attribuées au souverain, nous ne manquerons pas

d'avoir une image assez complète de l'aspect du roi mésopotamien. Nous aborderons donc l'étude de l'idéologie royale en Mésopotamie, à travers l'image du souverain, perçue par son entourage, ou par lui-même, dans l'exercice de sa fonction royale. Chacun des corps de textes classés doit nous livrer, sous sa forme particulière, les différentes séries d'épithètes que comportent les titulatures, à développement longs ou brefs, sur lesquelles nous allons travailler dans le chapitre prochain.

CHAPITRE 3 - ASPECTS DU PERSONNAGE ROYAL

3.1 - INTRODUCTION

Ce chapitre a pour objet l'investigation, à partir des textes qui en parlent, sur l'image du personnage royal telle que perçue par son entourage ou par lui-même, lorsqu'il fait son auto-portrait. A cet effet, nous procédons à une compilation des épithètes portées par les monarques dans la littérature classée, dans le chapitre précédent, selon le type, sous les dénominations: "Dédicaces", "Chroniques", "Codes de lois". Ces épithètes sont rangées sous des rubriques différentes selon le thème évoqué et à partir de chacun des corps de textes cités.

Dans les titulatures royales, nous relevons donc les épithètes qualifiant le roi :

- 1) en tant qu'individu;
- 2) en tant que monarque,
 - A) dans son rapport avec les dieux :
 - a) quant à sa naissance et à son élection divines,
 - b) dans sa piété;
 - B) par rapport à la cité,
 - a) quant à la sécurité de la cité,
 - b) quant au bien-être de son peuple;
 - C) enfin, dans son rapport avec les étrangers (généralement appelés ennemis ou méchants):
 - a) lorsqu'il est en guerre contre eux,
 - b) lorsque finalement ils lui sont soumis.

Afin d'en faciliter la lecture, nous avons opté pour ce chapitre, de porter en

bas de page, en même temps que les références de nos sources, des notes explicatives pour une meilleure intelligence du texte. Nous avons, entre autres indications qui se sont avérées nécessaires, identifié les localités géographiques et situé dans le temps et dans l'espace les personnages humains et divins. Quant à la régence ici-bas, à tout seigneur tout honneur, la rubrique qui suit concernera le roi comme individu, tel que présenté dans chacun des corps de textes de référence.

3.2 - LE ROI EN TANT QU'INDIVIDU

Sous cette rubrique, en effet, nous rencontrons les épithètes se rapportant aux valeurs tant physiques que morales du roi. Le roi est d'abord le premier de sa cité, le princeps⁸⁹; homme jeune, fort et heureux⁹⁰, il est "grand", "puissant et énergique"; brillant comme le Soleil, il "jouit d'un éclat terrifiant". Homme pieux, il possède la sagesse et il est le bien-aimé des dieux. Noter que dans les inscriptions qui suivent, dans ce chapitre, le nom du roi est souligné lorsqu'il apparaît dans le texte en début de citation, et dans les autres cas, il est signalé entre parenthèses. Puis, en fin de chaque rubrique nous faisons une synthèse des épithètes rencontrées dans chacun des différents textes concernés.

A) - DÉDICACES

(Dungi)⁹¹

⁸⁹ Hammurabi est "le premier des rois"; Assurnasirpal II "le premier de tous les princes"; "le premier dans les combats"; Adad-nirari I "le premier de l'armée".

⁹⁰ H. de Genouillac, "Hymnes sumériens en l'honneur des rois d'Isin Idin-Dagan et Lipit-Ishtar", *RA* 25 (1928) : 146.

⁹¹ T. Fish, "The Cult of King Dungi during the Third Dynasty of Ur", *The John Rylands Library*, 11 (1927) : 322. (Le nom de Shulgi fut plus communément adopté pour la lecture du nom de ce roi).

Le roi est grand⁹²,
 il est puissant,
 noble,
 fort,
 brillant⁹³
 Le roi, c'est le premier !

Lugal-zage-si,
 le héros,
 roi et
 prince d'Umma⁹⁴.

Moi, Ipiq-Estar,
 le roi pieux⁹⁵.

Lipit-Ishtar,
 Celui qui porte le halo lumineux
 autour de sa tête⁹⁶.

Amar-Suena,
 le soleil de son pays,
 le roi fort,
 le roi d'Ur,
 le roi des quatre régions⁹⁷.

Moi, Abi-sare,
 le bien-aimé de Sin,

⁹² Roi, en sumérien = l u g a l (l u = homme; g a l = grand) (cf. J.-M. Seux, *Epithètes royales...*, pp. 420 et 400), ce qui revient à dire qu'en ce qualificatif, en plus d'être un grand homme, le monarque est un grand roi !

⁹³ La nature "brillante", l'"éclat" du roi qui est dit "Soleil de son pays" entre dans le cadre de l'idéologie royale mésopotamienne; Assurnasirpal II "dont la protection est étendue sur son pays comme le rayonnement du Soleil" est un thème particulièrement étudié par E. Cassin, *La splendeur divine*, Paris, La Haye, Mouton & Co, 1968. Voir aussi H. Limet, *L'anthroponymie sumérienne dans les documents de la 3e dynastie d'Ur*, "Etude thématique, Section II - La personne royale", Paris, "Les Belles Lettres", 1968, p. 168 ; et M.-J., Seux, *Epithètes...*, p. 356.

⁹⁴ E. Sollberger et al., *Inscriptions...*, p.91-92, (IH2a).

⁹⁵ *Idem*, p. 255-256, (IVM2a).

⁹⁶ Voir E. Cassin, *La splendeur...*, p. 67.

⁹⁷ Les quatre régions désignent les quatre points cardinaux ou les quatre "coins" de la terre ; comme le soleil étend ses rayons sur la terre entière, le roi règne sur toute la terre. E. Sollberger, *Inscriptions...*, p. 148, (IIA3d).

*le roi d'Ur,
le chef des Martu⁹⁸.*

B) - CHRONIQUES

Bursîn,
Soleil des "têtes noires"⁹⁹.

Nidnusha,
*l'homme fort,
le bien-aimé d'Inana,
le vice-roi de Der¹⁰⁰.*

Ur-Nammu,
*l'homme fort,
le seigneur d'Uruk,
le roi d'Ur,
le roi de Sumer et d'Akkad¹⁰¹.*

Shulgi,
*homme fort,
roi d'Ur,
roi de Sumer et d'Akkad
Soleil qui éclaire les hommes¹⁰².*

⁹⁸ Abi-sare voue une statue à son dieu. Le roi est ici le "pasteur obéissant" à ses dieux : Sin, nom babylonien du dieu-lune Suen (Nanna) ; Martu est le grand dieu de l'Ouest, éponyme du peuple et du pays de ce nom ; ce peuple sémitique nomade de l'ouest (Amorites), a conquis virtuellement la Babylonie après la fin de l'empire d'Ur; Hammurabi les conquiert à son tour. *Idem.*, p. 184-185, (IVB6a); et p. 218, (IVC6I).

⁹⁹ Voir E. Cassin, *La splendeur...*, p. 68.

¹⁰⁰ Inana : "reine du ciel", est le nom sumérien de la grande déesse de la guerre et de l'amour, Ishtar, fille de Nanna (autre nom du dieu-lune), lui-même fils aîné d'Enlil; Der, cité ayant pour dieu principal Ishtar; on notera un peu partout que le roi est bien-aimé des dieux et des déesses. *Idem.*, p. 250-251, (IVH1a).

¹⁰¹ 2112-2004 : Période néo-sumérienne qui renaît avec Ur-Nammu (2112-2095), premier roi de la troisième dynastie d'Ur. *Idem.*, p.134, (IIIA2d).

¹⁰² *Idem.*, p. 139, (IIIA2b). - A l'instar de Naram-Suen (2254-2218), Shulgi (2094-2047), fut le premier roi à se faire déifier de son vivant; second roi de la IIIe dynastie d'Ur, il régna sur Sumer et Akkad après son père Ur-Nammu. Shulgi se fait déifier vers le milieu de son règne seulement, et les inscriptions où son nom n'est pas précédé du classificateur 'dieu' peuvent être datées de la première moitié de son règne.

Su-ilisu,
le roi fort,
le roi d'Ur,
*le bien-aimé d'An, d'Enlil et de Nanna*¹⁰³.

Nabonide
Celui qui est paré
*de la splendeur de la royauté*¹⁰⁴.

C) - CODES DE LOIS

Ur-Nammu,
*mâle fort*¹⁰⁵,
roi d'Ur,
roi de Sumer et d'Akkad.

(Hammurabi)
Je suis l'avisé,
*le parfait*¹⁰⁶.

(Hammurabi)
Dragon des rois,
*jumeau de Zababa*¹⁰⁷.

(Hammurabi)
*Dieu des rois*¹⁰⁸,

¹⁰³ *Idem.*, p. 172, (IVA2b). Enlil "seigneur souffle" est chef, avec le dieu ciel An, du panthéon suméro-akkadien. Nanna est un autre nom du dieu-lune.

¹⁰⁴ Voir E. Cassin, *La splendeur...*, p. 72, note 51.

¹⁰⁵ "Mâle fort", épithètes retrouvées dans la titulature de plusieurs monarques. Adad-nirari II dit aussi de lui-même : "je suis viril", et Sargon II est celui à qui les dieux ont fait cadeau de "vigueur virile" ; cf. M.-J. Seux, *Inscriptions...*, p. 377. La virilité du roi est la marque de la bravoure qui en fait le guerrier vaillant, le héros puissant, le roi victorieux; voir également E. Schlechter, "Le Code d'Ur-Nammu", (Prologue du Code d'Ur-Nammu), *RA* (44) 1955 : 171-173 ; et N.S. Kramer, "Ur-Nammu Law Code", *Or.NS* (23) 1954 : 45-47. (Ur-Nammu : 2050 BC selon Kramer).

¹⁰⁶ Une autre inscription donne Hammurabi comme celui "qu'a rendu parfait la sage Mama". (Cf. M.-J. Seux, *Inscriptions...*, p. 179, note 38 et A. Finet, *Code Hammurabi*, p. 38.

¹⁰⁷ "Dragon des rois", Hammurabi s'identifie à Zababa, protecteur de la ville de Kish; dieu guerrier, fils d'Enlil, dont il se dit le jumeau. (A. Finet, *Code...*, p. 36).

¹⁰⁸ Dans une inscription en sumérien, Hammura-pi se dit "dieu de son pays" et son successeur remercie les grands dieux de lui avoir donné d'accomplir, "comme un dieu", les désirs de (mon) cœur; on va jusqu'à trouver dans l'onomastique babylonienne plusieurs noms de personnes composés avec

je suis celui qui connaît la sagesse.

(Hammurabi)
*Je suis le 2e roi de la dynastie,
 descendant de Sumu-la-EI¹⁰⁹.*

(Lipit Ishtar)
Lumière du pays de Sumer¹¹⁰.

(Hammurabi)
*Très sage gouverneur,
 je suis celui qui a atteint
 la source de la sagesse¹¹¹.*

En résumé, cette rubrique nous donne une image du roi avec des variations subtiles selon le corpus de textes. Soit, en ce qui concerne les Dédicaces, l'image d'un roi fort, régnant sur les quatre régions, c'est-à-dire sur la totalité du monde gouvernable considéré comme l'univers. Homme pieux, prince et héros, il est le bien-aimé de sa divinité tutélaire. Et tel le dieu Soleil dont il porte le titre "Soleil de son pays", la splendeur divine dont "l'éclat entoure sa personne" rend sa vue inaccessible au commun des mortels¹¹².

le nom d'un roi au lieu d'un nom divin tels : *Sharru-ili* "le roi est mon dieu" ou *Rim-Sin-ili* "Rim-Sin est mon dieu", etc. (voir infra); (cf. H. Frankfort, *La royauté...*, pp. 394-395; et A. Finet, *Code...*, p. 37).

¹⁰⁹ Hammurabi (1792-1750), s'attarde sur sa généalogie pour faire ressortir qu'il est "de très ancienne lignée royale"; cf. M.-J. Seux, *Inscriptions...*, p. 18; voir également H. Frankfort, *La royauté...*, p. 322, et plus récemment la thèse de J. Tremblay, *Une analyse de l'idéologie de Mohammed Reza Shah Pahlavi*, Montréal, Université McGill, 1992, p. 71 ss., où le Shah se réclame des mêmes prérogatives; et enfin, A. Finet, *Code...*, pp. 43-44.

¹¹⁰ Voir E. Cassin, *La splendeur*, p. 68.

¹¹¹ A. Finet, *Code...*, p. 40 ; voir aussi M.-J. Seux, *Inscriptions...*, p. 22.

¹¹² Sur la force lumineuse et rayonnante qui se dégage de l'image du roi, accentuée par son inaccessibilité et son isolement, voir E. Cassin, *La splendeur...*, passim ; voir également la thèse de J. Tremblay, *op.cit.*, p. 71, citant E. Burke Inlow, *Shahanshah: A Study of the Monarchy of Iran*, Dehli, Motilal Barnasidass, 1979, pp. 101-102, se référant au code Manu : "l'aura du roi sera telle qu'elle éblouira au même titre que le soleil", ce qui expliquerait d'après l'auteur "l'ancien usage perse qui veut que le roi soit voilé lors de son intronisation".

Pour ce qui est des Chroniques, le roi est toujours l'homme fort. Favori et bien-aimé de ses dieux, il est seigneur et roi de son pays.

Enfin, les Codes de lois, qui s'attardent sur la longue lignée royale dont il est issu, le présentent comme l'avisé, le parfait, le mâle fort, le dragon des rois, jumeau de son dieu tutélaire.

Globalement donc, l'image du roi qui ressort ici est celle d'un individu princier, grand et puissant, il est roi de l'univers. Noble et fort, avisé et parfait, il a atteint la source de la sagesse, et l'éclat qui entoure sa personne le rend semblable à Shamash (le dieu-Soleil).

3.3 - LE ROI EN TANT QUE MONARQUE

3.3.1 - Dans son rapport avec les dieux

Le roi entretient une relation privilégiée avec ses dieux. Il est choisi par eux pour régner sur les "Têtes-Noires"¹¹³. Bien plus, on le verra souvent apparaître comme l'enfant issu des dieux qui l'ont créé pour cette fonction et nourri aux mamelles sacrées des déesses qui l'ont enfanté et doué des plus belles qualités¹¹⁴. Dans sa piété, le roi est celui qui restaure le temple de ses dieux et bâtit pour eux

¹¹³ L'idée de l'investiture du roi par le dieu ou les dieux suprêmes est exprimée ici à propos d' Uru-ka-gi-na, qui dit avoir été "pris" (par les dieux), du "milieu de 36.000 hommes", pour marquer le choix divin de sa personne royale du milieu de la multitude. Voir Y. Rosengarten, "La notion sumérienne de souveraineté divine : Uru-ka-gi-na et son dieu Nin-gir-su", *RHR* 156 (1959) : 129-160. ("Têtes-Noires", expression utilisée encore aujourd'hui en Afrique du Nord pour parler de l'humanité en général).

¹¹⁴ Les dieux et les déesses sont différents selon l'origine du monarque; mais aussi bizarre que cela puisse paraître on notera que parfois dans le même texte, le roi peut se dire enfanté de plusieurs divinités différentes (voir infra). En fait l'intention idéologique est de faire refléter ici le caractère cosmique de la divinité créatrice sur le caractère cosmique de la royauté du monarque. Ainsi placé comme restaurateur et conservateur de l'ordre et de la justice du cosmos, le roi devient un substitut du dieu ou des dieux sur la terre, après avoir été choisi et protégé par eux. (Cf. G., Gnoli, "Politique religieuse sous les Achéménides", *AI* 2 (1974): 167-168).

les remparts de la ville sainte. A Sumer il est le PA.TE.SI, titre repris par les sociétés babylonienne et assyrienne sous des orthographes différents, soit SANGA, ENSI, eux-mêmes devenant des idéogrammes d'issakku que l'on peut traduire par "prince-vicaire" (de son dieu)¹¹⁵. Conseiller et conquérant de ses dieux, le roi est également appelé le "serviteur obéissant" qui contente le coeur de ses divinités. En effet, lorsqu'il leur a bâti des temples resplendissants, il en maintient pures les ordonnances et les pourvoit en nourriture abondante. Ainsi, sous la rubrique qui suit, avant de compiler les épithètes se rapportant à la piété du roi, nous relèverons celles qui concernent sa naissance et son élection divine à partir de chacun des corps de textes concernés.

A) - DÉDICACES

a) - Naissance et élection divines

Ur-Bawa,
*le fils enfanté par Nin-a-gala,
 l'élú du coeur de Nanshe,
 doué de force par Nin-Girsu,
 nommé d'un bon nom par Bawa,
 doué d'intelligence par Enki,
 qui occupe les pensées d'Inana,
 le serviteur bien-aimé de Lugal-Uruba,
 le bien-aimé de Dumu-zi-Apsu¹¹⁶.*

Lugal-zage-si,
*enfanté pour le pastorat,
 à qui nul ne s'oppose dans tous les pays,*

¹¹⁵ Voir M.-J. Seux, "Remarques sur le titre royal assyrien issaki Assur", *RA* 3 (1965) : 102-109.

¹¹⁶ E. Sollberger, *Inscriptions...*, p.115-116, (IIC2a). Nanshe est la déesse principale de Lagas. Nin-Girsu "seigneur de Girsu" ville de l'Etat de Lagas dont il est le dieu principal; Bawa est sa parèdre. Enki est le maître des eaux douces souterraines (cf. Apsu), dieu de la sagesse; Inana "reine du ciel" est le nom sumérien de la grande déesse de la guerre et de l'amour (Ishtar), fille de Nanna (autre nom du dieu-lune); Dumu-zi-Apsu "enfant véritable de l'Apsu" est une divinité adorée à Ki-nunir.

le conquérant de Nin-ura,
 le conseiller d'Enki,
 l'ami bien-aimé d'Ishtaran,
 le vicaire fort d'Enlil,
 le roi appelé par Inana¹¹⁷.

Su-Suen,
 le purificateur d'An,
 l'oint aux mains pures d'Enlil,
 de Ninlil et des grands dieux,
 le roi qu'Enlil a élu
 bien-aimé de son coeur
 pour (être) le pasteur du Pays¹¹⁸.

Samsu-iluna
 l'oeuvre de leurs mains (des dieux)¹¹⁹.

b) - Piété du roi

(Ur-Bawa)
 A Nin-hursaga, la mère des dieux,
 il a bâti son temple de Girsu.
 A Bawa, la gracieuse femme, la fille d'An,
 il a bâti son temple de la ville sainte.
 A Inana, la noble reine,
 il a bâti son temple d'Urub.
 A Enki, le roi d'Eridu,
 il a bâti son temple.
 A Nin-dara, le roi puissant,
 il a bâti son temple.
 A Nin-a-gala, sa déesse,

¹¹⁷ *Idem.*, p. 91-92, (IH2a). Référence est faite ici au rituel du mariage sacré avec la déesse, au cours duquel le roi personnifiait l'époux divin. Lugal-zage-si est roi d'Umma; Nin-urta, dieu guerrier, fils d'Enlil. Ishtaran est le dieu principal de la ville de Der; Enlil, le seigneur souffle, et Inana (Ishtar), reine du ciel, figurent parmi les grandes divinités du panthéon suméro-akkadien.

¹¹⁸ E. Sollberger, *Inscriptions...*, p. 151-152, (III A4d). (Nin-lil "dame souffle" est la parèdre d'Enlil "seigneur souffle", grand dieu du panthéon suméro-akkadien; Sargon d'Akkad était *pa-sis Anim* "oint" de An (le dieu ciel); ici Su-Suen est oint aux mains purs des grands dieux qui l'ont élu pour le pastorat du pays).

¹¹⁹ *Idem.*, p. 224, (IV C7d). Samsu-iluna, fils successeur d'Hammurabi est, quant à lui, créé "des mains des grands dieux".

il a bâti son temple.
 A Nin-kimara, la gracieuse femme,
 la fille ainée de Nanse,
 il a bâti l'Esh-gu-tur,
 le temple élu de son coeur.
 A En-sig-nun, l'ânier de Nin-Girsu,
 il a bâti son E-duru.
 A Geshtin-ana,
 la reine qui remplit la rive (?),
 il a bâti son temple de Girsu.
 A Dumu-zi-apsu, la reine de Ki-nunir,
 il a bâti son temple de Girsu¹²⁰.

E-ana-tuma

a restauré Girsu pour Nin-Girsu,
 a bâti pour lui les remparts
 de la ville sainte, et
 a bâti Sirara pour Nanshe¹²¹.

Rim-Sin,

le prince qui révère Nippur,
 qui pourvoit aux besoins d'Ur,
 qui prend soin de Girsu et
 du pays de Lagas,
 qui parfait les pouvoirs
 et les ordonnances d'Eridu,

¹²⁰ *Idem.*, p.115-116, (IC2a) (II 4-III 7) (III 8-VI 12). Nin-hursaga "dame de la montagne", un des noms de la grande déesse mère; Bawa, déesse principale de Lagas, fille d'An et parèdre de Nin-Girsu; Inana "reine du ciel", (identifiée à l'Ishtar akkadienne); Enki, un des grands dieux, fils d'An, maître des eaux douces souterraines (cf. Apsu, voir infra); Nin-dara, parèdre de Nanshe soeur de Nin-Girsu; Nin-a-gala, dieu ou déesse personnel(le) d'Ur Bawa de Lagash; Nin-kimara, "dame des demeures" fille aînée de Nanshe; on comprendra que l'E-duru est le temple d'En-sig-nun, l'ânier de Nin-Girsu; Geshtin-ana, "vigne céleste", déesse vénérée à Girsu, parèdre de Nin-giz-zida; Dumu-zi-apsu "vraie enfant de l'Apsu" déesse vénérée surtout à Ki-nunir; il est à noter que Dumuz-absu est tantôt une divinité masculine tantôt féminine selon les localités.

¹²¹ *Idem.*, p. 58, (IC5b). Sirara, ville de l'Etat de Lagas, siège principal de la déesse Nanse, fille d'Enki et soeur de Nin-Girsu. Il n'est pas donné à tous les rois de bâtir un temple, il faut que la ou les divinités concernées veuillent bien lui en accorder le privilège, comme le raconte Nabonide : "*At the beginning of my lasting kingship, they (les dieux) revealed a dream to me. Marduk, the great lord, and Sin, the light of heaven and earth, stood one on either side. Marduk said to me, 'Nabonidus, king of Babylon, carry up bricks with thy horses and chariots, and restore E.HUL.HUL; make Sin, the great lord, to dwell in his abode' (...)*" (cf. R.H. SACK, "The Nabonidus Legend" *RA* 77-79 (1983-1985): 60; S. Smith, *Babylonian Historical Texts*, New York, G. Olms Verlag, 1975, pp. 46-48).

qui révère l'E-babbar,
 qui a rénové les temples des dieux,
 qui a parfait les ordonnances
 et les grands rites de purification,
 qui chaque jour offre prières et suppliques,
 a bâti l'E-gestu-sudu, sa demeure bien-aimée,
 en a fait l'e-susiga
 bien plus grand qu'autrefois,
 en a élevé le fronton et
 l'a fait croître comme une montagne¹²².

Naram-Suen,
 bâtisseur du temple d'Enlil¹²³.

B) - CHRONIQUES

a) - Naissance et élection divines

(E-ana-tuma)
 Nin-Girsu implanta la semence d'E-ana-tuma
 dans le sein de Nin-hursaga.
 Nin-hursaga l'enfanta.
 En E-ana-tuma, Nin-hursaga se réjouit.
 Inana lui prit le bras.
 Elle le nomma de ce nom :
 'Digne de résider dans
 l'E-ana d'Inana de l'Ebgal'¹²⁴.
 Elle l'assit

¹²² *Idem.*, p. 203, (IVB14b). Nippur, capitale religieuse de Sumer et Akkad, ville d'Enlil; Ur, siège principal du dieu-lune Nanna; Girsu, ville de l'Etat de Lagas, domaine du dieu Nin-Girsu (voir supra); Eridu, siège principal du dieu Enki; Larsa, ville du sud, résidence du dieu-soleil, Utu (Samas en akkadien), dont l'E-babbar "maison brillante" est le temple dans cette ville; E-gestu-sudu, "maison (de l')intelligence parfaite", temple d'Enki à Ur; l' "e-shusiga" désigne un certain local du temple.

¹²³ *Idem.*, p. 105, (IIA4a). Le nom du roi est précédé, ici comme ailleurs, du classificateur "dieu". Naram-Suena (2254-2218), quatrième roi de la dynastie d'Akkade (2334-2154), période sargonique, fut le premier monarque à se faire déifier de son vivant, alors que le premier de la dynastie, le grand Sargon se disait simplement l'"oint" du grand dieu Anum; voir supra et E. Sollberger, *Inscriptions...*, p. 97, (IIA1a).

¹²⁴ Il s'agit du nom d'avènement du roi, *é-an-na-d.inana-eb-gal(a)-ka-ka-a-tùma* "digne de résider dans l'E-ana d'Inana de l'Ebgal", dont *é-an-na-tùma* est la forme abrégée; ce qui signifierait que le roi est digne de résider parmi les dieux, dans le temple de sa déesse.

*sur les genoux sacrés de Nin-hursaga.
 Nin-hursage l'allaita de ses mamelles sacrées.
 En E-ana-tuma,
 dont la semence avait été implantée
 dans le sein de Nin-hursaga par Nin-Girsu,
 Nin-Girsu se réjouit.
 Il le mesura à son empan : cinq coudées !
 Il le mesura à sa coudée :
 cinq coudées et un empan !
 Nin-Girsu, se réjouissant grandement,
 lui donna la royauté de Lagash¹²⁵.*

*(Marduk) me donna à moi,
 Samsu-iluna,
 le roi conforme à son désir,
 la totalité des pays à gouverner,
 il me chargea solennellement
 de faire se reposer son pays
 dans de sûrs pâturages
 (et) de conduire perpétuellement
 dans la paix
 ses populations étendues.
 La crainte de l'éclat de ma royauté
 recouvrit les confins du ciel et de la terre.
 Eu égard à cela,*

¹²⁵ *Idem.*, p.48, (IC5a) (2 IV 9-V 17). (tiré de la stèle de victoire, dite 'Stèle des Vautours'. Sumérien).
 - Nin-hursaga est un des noms de la grande déesse mère Nintu, et Nin-Girsu est le maître du pays de Lagash; l'Ebgal est le temple d'Inana à Lagash. Arrêtons nous un moment sur ce détail du texte : "Il le mesura à son empan (parfois traduite par "il posa son empan") : cinq coudées! Il le mesura à sa coudée : cinq coudées et un empan". Cette phrase peut sembler banale pour un lecteur étranger à la culture. Elle sera d'ailleurs traduite au pied de la lettre, comme il ressort de ce commentaire : "quand on sait que la coudée vaut 50 cm et l'empan 25 cm, le roi avait donc la taille héroïque de 2,75m! Ce qui, d'un autre côté, ne devrait contredire en rien ce détail, puisque le roi est censé être "haut" de taille, beau, fort, etc. Cependant, une incohérence du texte ne manque pas d'attirer l'attention: si le roi, mesuré à l'empan, fait cinq coudées, mesuré à la coudée il ne devrait logiquement pas en faire plus. Mais voilà, il en fait cinq et un empan. Et toute la phrase tourne autour de la particularité de ce chiffre et de ce geste. Dans les pays de culture proche-orientale, le chiffre cinq et la main sont synonymes l'un de l'autre : la main avec ses cinq doigts représente ce qui arrête le mal et stoppe le mauvais oeil. On sait la force active que son symbole a encore aujourd'hui sous la forme de ce que l'on appelle, en Occident, la main de Fatima qui se porte en bijou comme un talisman. C'est pourquoi cette insistance du texte sur la coudée, l'empan et le chiffre cinq. Si, par ailleurs, l'on songe que la bénédiction se fait par l'imposition, de près ou de loin, des (ou de la main(s), on constatera que dans le récit lui-même de ce geste, le roi est encore cinq fois béni par son dieu "géniteur". D'où cette digression culturelle à laquelle nous nous prêtons maintenant pour la clarté du texte.

*les grands dieux me regardèrent
de leur visage bienveillant.
Il m'accordèrent en présent
de vivre une vie qui se renouvelle,
chaque mois comme Sin,
de gouverner à jamais
dans la paix les quatre régions,
d'accomplir comme un dieu
les désirs de mon coeur,
d'agir chaque jour, la tête haute,
dans la joie et le bonheur¹²⁶.*

Adadnirari

*Celui dont les grands dieux
ont parfait la forme de son aspect physique,
et dont ils ont fait de la naissance
une naissance royale¹²⁷.*

Kurigalzu

*Celui que les dieux ont couvert
de la parure de la splendeur et
qu'ils ont investi des insignes de la royauté¹²⁸.*

b) - Piété du roi

Sargon

issiak (ENSI) d'Enlil¹²⁹.

Ur-du-kuga,

*le pasteur qui apporte tout à Nippur,
le laboureur auguste d'An (et) d'Enlil,
qui pourvoit aux besoins de l'E-kur,
qui assure l'abondance à l'E-shumesha
(et) à l'Egal-mah,*

¹²⁶ E. Sollberger, *Inscriptions...*, p. 220-221, (IVC7b). Samsu-iluna (1749-1712), est fils et successeur de Hammurabi, dont l'origine dynastique remonte à Sumu-la-illum (1880-1845) (voir supra).

¹²⁷ Voir E. Cassin, *La splendeur...*, p. 72, note 50.

¹²⁸ Voir E. Cassin, *La splendeur...*, p. 71, note 49.

¹²⁹ E. Sollberger, *Corpus*, p. 27.

*qui a rendu aux dieux les offrandes régulières
que l'on avait déniées aux temples¹³⁰.*

Nur-Adad,

*qui pourvoit aux besoins de l'E-kishnugal,
qui prend soin du temple E-babbar,
qui conquiert les pays pour Utu,
construisit (pour sa vie) le grand four
qui fournit constamment la nourriture à Sin;
qui porte le pain à l'ensemble des dieux¹³¹.*

Zambiya,

*le pasteur respectueux de Nippur,
le laboureur qui magnifie légumes (et) orge
pour l'E-dur-an-ki,
qui fidèlement
pourvoit
aux besoins du parvi de l'Egal-mah¹³².*

C) - CODES DE LOIS

a) - Naissance et élection divines

(Hammurabi)

*Semence de royauté qu'a créée le dieu Sin.
c'est mon nom à moi
qu'ils ont prononcé Anum et Enlil
pour assurer le bonheur des gens.
Pasteur des peuples,
je suis celui dont les oeuvres agréent à Istar.
(celui qui) a été appelé par les dieux
sur le trône de Babylone*

¹³⁰ E. Sollberger, *Inscriptions...*, p. 181, (IVA13a). Ur-du-kuga (1830-1828) (littéralement : "qui rend luxuriante l'abondance"); période paléo-babylonienne (2025-1520); Nippur, capitale religieuse de Sumer et Akkad, ville d'Enlil; An et Enlil les deux plus grands dieux du panthéon; l'Ekur, temple principal d'Enlil dans cette ville; l'e-shumesha, temple de Ninurta dans la même ville, dieu guerrier, fils d'Enlil (cf Nin-Girsu); l'Egal-mah, temple de la dame d'Isin; dans sa piété le roi rétablit ici les offrandes déniées à certains temples.

¹³¹ *Idem.*, p. 188, (IVB8b). (Pour les noms divins voir plus haut).

¹³² *Idem.*, p. 180, (IVA11a). E-dur-an-ki, "maison du ciel et de la terre", nom de la ziqqurat de Nippur; Egal-mah "palais suprême", temple de Nin-Insina "la dame d'Isin" ville de Babylonie centrale.

*pour faire régner la justice*¹³³.

*Je suis Hammu-rapi,
le roi du droit,
à qui Samas a donné la vérité.
Mes paroles sont d'élite,
mes oeuvres n'ont pas de rival*¹³⁴.

(Hammura-pi)
(...) *Nintu, la sublime princesse des pays,
la mère qui m'a créé (...)*
*Je suis le roi
qui a été rendu prépondérant parmi les rois.
Mes paroles sont d'élite,
ma puissance n'a pas de rival*¹³⁵.

Lipit Ishtar,
*Celui qui est vêtu de rayonnement*¹³⁶.

b) - Piété du roi

Lipit-Istar
*le pasteur obéissant
le pasteur pieux de Nippur,
le cultivateur fidèle d'Ur,*

¹³³ A. Finet, *Code...*, Prologue, pp. 32, 33 et 42, 44. Non content d'être le fils enfanté du grand dieu Sin, Hammurabi précise encore qu'il est une "Semence de royauté", c'est-à-dire qu'il est issu d'une longue lignée royale, légitimant ainsi doublement sa royauté aux niveaux humain et divin; (voir supra).

¹³⁴ *Idem.*, Epilogue, pp. 136, 139. Sippar, aujourd'hui Abou-Habba, était située à une trentaine de kilomètres au sud-ouest de Bagdad, et était un important centre de culte du soleil Shamash, dont le temple est l'Ebabbar.

¹³⁵ A. Finet, *Code...*, (Epilogue), pp. 135, 137, 145, 147; R. Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1939, p.55-56. Noter que les rois se veulent une ascendance divine qui décide et déclenche leur naissance. Hammu-rapi qui est une création du dieu Sin, et de la déesse-mère Nintu, se dit également "créé par le dieu Dagan", grand dieu de la région du Moyen-Euphrate, vénéré par le peuple Martu ; de même Gudéa qui, le plus souvent s'appelle "enfant de Gatumdug", se donne aussi comme le fils de Nanâ, de Ninsun ou de Baba; idem pour Samsu-iluna dont la déesse qui le mit au monde est tantôt Ninmah, tantôt Ninhursag; E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, PUF, 1949, p. 166. On peut donc dire que si, à cet égard, la tradition ne semble pas cohérente, ce qu'il faut en retirer c'est l'idée très importante de l'ascendance divine du roi que nous développons plus loin. (Voir infra).

¹³⁶ Voir E. Cassin, *La splendeur*, p. 69, note 35.

*le toujours vigilant d'Eridu,
le pontife-EN glorieux d'Uruk,
le roi d'Isin,
le roi de Sumer et d'Akkad,
le dévoué de coeur à Inana¹³⁷.*

(Hammurabi)
*obéissant à Samas, (je suis)
celui qui a consolidé
les fondements de Sippar,
celui qui habille de verdure
la chapelle d'Aya,
celui qui a réglé les rites du temple
Ebabbar qui est comme
la demeure des cieux¹³⁸.*

(Hammurabi)
*Pasteur des peuples, (je suis)
celui qui a consolidé Istar
dans le temple d'Ulmas
au milieu d'Agadé-la-capitale; (...)
celui qui offre
d'imposantes oblations à l'Eninnu.
Celui qui étend les cultures de Dilbat,
celui qui emplit les silos
pour Ninurta le preux.
(je suis) celui
qui a fixé les plans de la ville de Kesh,
celui qui procure en abondance
de pures nourritures à la déesse Nintu. (...)
Je suis le héros,
celui qui a épargné la ville de Larsa,
celui qui a rénové l'Ebabbar*

¹³⁷ E. Szlechter, "Le Code de lois de Lipit-Istar" (1873-1863). (Prologue), RA 51 (1957) : 60-63. Parmi d'autres attributs qui lui reviennent, noter ici que Lipit-Istar est en même temps le *pasteur* (pieux) et le *cultivateur* (fidèle) des villes saintes dont il a la régence; quant au "coeur d'Inana" se référer supra au rituel du mariage sacré.

¹³⁸ A. Finet, *Code...*, (Prologue), p. 34. - Dès les débuts de la Ire dynastie de Babylone, la ville de Sippar, entrée dans l'orbite de la capitale, en était devenue la ville soeur. Hammurabi se glorifie *d'en avoir grandement haussé le rempart*. Le dieu-Soleil Samas y partageait avec son épouse Aya un sanctuaire, l'Ebabbar, la "*Maison brillante*", particulièrement renommé.

*pour Samas, son allié*¹³⁹.

Sous cette rubrique que nous avons ainsi départagée selon la direction du rapport avec le divin, c'est-à-dire: ascendant, quand il s'agit des oeuvres et manifestations du roi envers ses dieux et déesses; ou descendant, lorsque les bienfaits des dieux descendent sur le roi; ce que nous traduisons, d'une part, par le reflet de la relation privilégiée que les dieux entretiennent avec le roi, "divinement né et élu pour sa fonction"; et d'autre part, par le reflet de sa piété manifestée entre autres par les soins particuliers qu'il porte à ses dieux et à leurs demeures; nous relevons, en ce qui concerne :

. La naissance et l'élection divines du roi :

Dans les Dédicaces, qui le présentent comme l'oeuvre des mains des grands dieux, le roi est doué, par eux, de force et d'intelligence. Fils enfanté par la déesse Nin-a-gala, il est nourri de lait de vie par la déesse Nin-hursaga, et oint aux mains pures des grands dieux, dont il est le conquérant, le conseiller et l'ami bien-aimé. Et il est appelé pour la royauté par la déesse Inana¹⁴⁰.

Les Chroniques pour leur part rapportent un récit de l'ordre de l'anecdotique. Relatant la conception divine du roi, voici comment cette titulature, qui peut sembler incongrue, nous en donne le détail. Le dieu géniteur qui le conçut implanta la

¹³⁹ A. Finet, *Code...*, (Epilogue), p. 42. - Agadé, capitale de Sargon, fondateur de la dynastie d'Akkad. Istar est la déesse prépondérante du pays d'Akkad. - L'E-ninnu "maison cinquante". Temple principal de Nin-Girsu (fils d'Enlil dont le nombre sacré est 50). - Bêlet-ili, "Maîtresse des dieux", est l'appellatif akkadien de la déesse-mère. Sous le nom de Nintu, elle est parfois représentée allaitant un enfant. - Larsa était, comme Sippar, un centre de culte du dieu Soleil dont le temple s'appelait également l'Ebabbar; Hammu-rapi, dans ses inscriptions se glorifie de l'avoir rebâti. Noter ici que le sort du dieu est lié à celui de sa cité, d'où la magnanimité de Hammurabi en épargnant la cité vaincue, d'en avoir rénové le temple. C'est la 31^e année du règne de Hammu-rapi qui commémore la victoire sur le vieux roi Rim-Sin de Larsa, ancien allié de Babylone, maîtrisé avec l'appui de Mari, elle-même future victime de Babylone. (Voir E. Sollberger, *Inscriptions...*, p. 301).

¹⁴⁰ Avec le grand dieu An, Inana est la dispensatrice de la royauté descendue du ciel.

semence du roi dans le sein de la déesse qui l'enfanta pour la joie du couple divin. Inana le prit dans ses bras et l'assit sur les genoux de sa déesse génitrice qui l'allaita à ses mamelles sacrées. Mesuré à l'empan et à la coudée par son dieu géniteur, il est relaté que l'enfant-roi mesure cinq coudées et un empan, ce qui réjouit grandement son père qui l'avait destiné à la royauté du pays. Ailleurs on dit que le roi, étant conforme au désir de son dieu, en reçut la totalité des pays à gouverner. Il se chargea alors de conduire continuellement dans la paix ses populations étendues, et qu'il fit reposer son pays en de sûrs pâturages. Regardé avec bienveillance par les grands dieux, ils lui accorderont d'"accomplir comme un dieu les désirs de son coeur".

Sous le nom d'Hammurabi, les Codes de lois nous présentent le roi faisant son auto-portrait : roi de droit à qui Samas a donné la vérité, ses paroles sont d'élite, ses oeuvres et sa puissance n'ont pas de rival. Pasteur des peuples, né de Nintu, (mère des dieux), la sublime princesse des pays, il est issu de la semence royale du dieu Sin. Ainsi rendu prépondérant parmi les rois, il est appelé par les dieux sur le trône de Babylone pour faire régner la justice, puisque c'est son nom qu'ils ont prononcé pour assurer le bonheur des gens. Ceci pour l'attention toute particulière que les dieux portent au roi et dont il tire le meilleur profit pour lui-même comme pour le bien des humains qu'il gouverne. Dans le sens inverse, l'attitude envers ses dieux est celle de :

. la piété du roi :

Les Dédicaces nous livrent du monarque l'image d'un roi pieux, bâtisseur des demeures divines. Ur Bawa donne une longue liste des nombreux temples qu'il a construits pour chacune de ses divinités particulières. Ailleurs, rénovant les temples des dieux, le roi en parfait les ordonnances et les grands rites de

purification, offrant chaque jour prières et suppliques. Il élève le fronton du temple qu'il fait "croître comme une montagne", et construit pour son dieu les remparts de la ville sainte, prenant soin par là, dans le même temps, de ses dieux et de ses gens.

Les Chroniques, quant à elles, dépeignent le roi comme le laboureur auguste des grands dieux, qui pourvoit à leurs besoins en assurant l'abondance et en rendant aux dieux les offrandes régulières que l'on avait déniées à leurs temples. Pour eux, il magnifie légumes et céréales et construit le grand four, les pourvoyant constamment en pain et en nourriture. Il est aussi le pasteur respectueux de son dieu pour lequel il conquiert les pays.

Les Codes de lois présentent également le roi comme le pasteur pieux et obéissant à son dieu, le cultivateur fidèle, le toujours vigilant, et le pontife-En glorieux des cités saintes. Il étend les cultures de la ville sainte et en emplit les silos pour ses divinités auxquelles il procure en abondance de pures nourritures. Quant à la ville sainte elle-même¹⁴¹, il en fixe les plans et en consolide les fondements.

L'image beaucoup plus riche du roi, sous cette rubrique, nous met en contact avec sa piété. Recherchant les dieux, (Nabopolassar est "celui qui "recherche le seigneur des seigneurs" (c.a.d. Marduk), observant leurs voies, (Assurbanipal "observe les voies de (ta) grande divinité" (= Shamash). Le roi est leur serviteur respectueux, humble, soumis et obéissant. Pour eux il construit ou restaure sanctuaires et temples qu'il fait resplendir et dont il élève le faite. Pontife-EN, il veille sur leurs divines demeures dont il purifie les rites et qu'il maintient en bon

¹⁴¹ Hormis les villes saintes qui sont la résidence antique des grands dieux, chaque cité ayant son dieu tutélaire, dont elle est la demeure, devient une ville sainte.

ordre. Il pourvoit à leurs besoins et leur fait continuellement des dons importants et magnifiques. Inversement et c'est ce qui ressort de la première partie de cette rubrique, les dieux le couvrent de bienfaits. Aimé par eux, ils mettent sur lui leur protection, le bénissent, le protègent. Il est leur favori, leur élu, leur fils, leur créature, l'oeuvre de leurs mains. L'ayant instruit de leur vaste sagesse et rendu parfait, ils l'ont choisi et gardé pour la royauté.

3.3.2 - Concernant la cité

Le roi qui est parfois appelé "dieu de son pays", se préoccupe autant de la sécurité de sa cité dont il renforce les remparts que du bien-être de son peuple qu'il veut faire demeurer dans la paix. Pasteur des peuples nombreux que les grands dieux lui ont donné à gouverner, en sa qualité de "laboureur" des dieux il fournit à tous ces peuples de la nourriture à manger et de l'eau à boire. Ayant supprimé le puits d'eau, il pourvoit le pays de canaux rendant plus abondantes les eaux éternelles du Tigre et de l'Euphrate, et multipliant en splendeur l'herbe odorante de son pays et de ses chapelles. C'est ainsi qu'il est dit à propos des villes sur lesquelles il règne, que l'une passe ses jours dans l'allégresse, tandis que l'autre irrigue dans la joie. Dans la rubrique qui suit nous verrons, à partir des mêmes corpus de textes, d'autres caractéristiques du roi en ce qui concerne la cité, d'une part, et d'autre part en ce qui a trait au bien-être de son peuple :

A) - DÉDICACES

a) - Le roi et la cité

Puzur-Suen,
*laboureur éternel d'Ur*¹⁴².

¹⁴² E. Sollberger, *Inscriptions...*, p.129, (IJ3a). (Puzur-Suen (2140-2134)).

Ur-Ninurta

*pasteur qui apporte tout à Nippur,
berger d'Ur¹⁴³.*

Rim-Sin

*le prince qui révère Nippur,
qui pourvoit aux besoins d'Ur,
qui prend soin de Girsu
et du pays de Lagas¹⁴⁴.*

Lorsque Enlil eut donné à

Lugal-zage-si

*la royauté du Pays, (...) alors,
Uruk passait ses jours dans l'allégresse ;
Ur, tel un boeuf,
élevait la tête vers les cieux;
Larsa, la ville bien-aimée d'Utu,
irriguait dans la joie;
Umma, la ville bien-aimée de Shara,
levait un bras puissant¹⁴⁵.*

Moi, Sin-iddinam,

*le prince qui pourvoit aux besoins d'Ur,
qui a pacifié le bas et le haut du pays (...)
trionphalement, je creusai grandement
le Tigre, le fleuve d'abondance d'Utu ;
je surélevai le sommet du talus,
de l'ancien remblai ..[.];
et je transformai le Tigre*

¹⁴³ E. Sollberger, *Inscriptions...*, p. 178, (IVA6a). Ur-Ninurta (1923-1896); Nippur, capitale religieuse de Sumer et Akkad, ville d'Enlil; - Ur, ville du sud sur la rive ouest de l'Euphrate, siège principal du dieu-lune Nanna (Suen); le destin de la cité et celui son dieu tutélaire étant liés, lorsque le roi prend soin de la cité il prend soin de son dieu, et vice-versa.

¹⁴⁴ *Idem.*, p. 203, (IVB14b). Girsu est une localité de la cité-état de Lagash, particulièrement florissante entre 2500 et 2100. Son dieu principal, Ningirsu, le "Seigneur de Girsu", fils d'Enlil, est adoré dans son temple Eninnu dont le nom, "Cinquante", provient du nombre sacré attribué à Enlil par les théologiens; (A. Finet, *Code...*, p. 38).

¹⁴⁵ E. Sollberger, *Inscriptions...*, p. 93-94, (IH2b), (II 3-25) (II 26-III 2). Uruk, ville du sud sur la rive est de l'Euphrate, siège d'An et Inana; - Ur, ville du sud sur la rive ouest de l'Euphrate, siège principal du dieu-lune, Nanna (Suen); Larsa, ville du sud, résidence du dieu-soleil Utu. Lorsque, grâce au monarque, la cité est heureuse, ses divinités le sont aussi; ce qui n'empêche pas le roi, dans sa piété, de prendre un soin constant de ses dieux afin qu'en retour ils protègent sa cité; c'est ainsi que l'on peut constater les liens particuliers qui unissent les divinités à leur cité et vice-versa; (voir supra).

*en une eau coulant librement ;
j'établis à Larsa, dans mon pays,
une eau éternelle,
une abondance qui ne cesse point*¹⁴⁶.

Shulgi

*Celui qui est revêtu d'un pouvoir irradiant*¹⁴⁷.

b) - Le roi et le bien-être du peuple

*Lorsque Enlil eut donné à
Lugal-zage-si la royauté du Pays, (...)
les pays vivaient en paix,
le peuple irriguait dans la joie*¹⁴⁸.

Shulgi,

*l'homme fort, (...)
a certifié ce poids de deux mines
dans le comptoir établi pour Nanna*¹⁴⁹.

B) - CHRONIQUES

a) - Le roi et la cité

(Yahdun Lim)
*je fis demeurer mon pays en paix.
J'ouvris des canaux,
je supprimai*

¹⁴⁶ *Idem.*, p. 190-191 et 192 (IVB9b et c). - Rappelons que Sin-iddinam (1849-1843) est le fils de Nur-Adad, dans l'inscription précédente.

¹⁴⁷ Cf. A. Falkenstein in E. Cassin, *La splendeur*, p. 69, note 34.

¹⁴⁸ E. Sollberger, *Inscriptions...*, p. 93-94, (IH2b) (I 36-II 2).

¹⁴⁹ *Idem.*, p. 140, (IIIA2e). Cette attribution au roi Sulgi reste vraisemblable, quoique non prouvée; on ne connaît qu'un seul poids d'un autre roi d'Ur : *Cinq mines certifiées, Su-Suen, roi fort, roi d'Ur, roi des quatre régions*. (Cf. E. Sollberger, *idem.*, (IIIA4i), p. 155; inscription dont la phraséologie est cependant, nettement différente. On connaît six autres poids inscrits au nom de Sulgi; le plus lourd pèse 30 mines. Sulgi, roi d'Ur, et déifié en cours de carrière, authentifie le poids, au nom de la loyauté de l'échange. - "le comptoir": é kishib-ba, littéralement : 'maison des tablettes scellées'.

le piseur d'eau dans mon pays¹⁵⁰.
 Je bâtis le mur de Mari
 et je creusai son fossé.
 Je bâtis le mur de Terqa
 et je creusai son fossé.
 En outre, dans des terres brûlées,
 en un lieu de soif où jamais
 un roi quelconque n'avait bâti de ville,
 moi, j'en conçus le désir
 et je bâtis une ville.
 Je creusai son fossé.
 Je la nommai `Dur-Yahdun-Lim'.
 Puis je lui ouvris un canal
 et je le nommai `Isim-Yahdun-Lim'.
 J'agrandis mon pays,
 j'affermis les fondements de Mari
 et de mon pays : ainsi,
 j'établis mon nom pour l'éternité¹⁵¹.

Moi, Hammu-rapi,
 du rempart de Sippar
 j'ai élevé le faite avec de la terre,
 comme une grande montagne;
 je l'ai entouré d'une cannaie;
 j'ai creusé l'Euphrate jusqu'à Sippar et
 je l'ai pourvu d'un quai de protection.
 Moi, Hammu-rapi, (...)

j'ai fait habiter pour toujours
 Sippar et Babylone
 dans une demeure paisible¹⁵².
 je creusai le canal (dit)
 `Hammu-rapi est la richesse du peuple',
 qui apporte l'eau de la fertilité

¹⁵⁰ En ouvrant des canaux à travers le pays, le piseur d'eau n'avait plus lieu d'être, l'accès à l'eau devenant plus aisé pour l'homme du peuple, d'où abondance de végétation, développement du pays, affermissement des fondements du pays et du nom du roi ("pour l'éternité").

¹⁵¹ E. Sollberger, *Inscriptions...*, p. 244-245, (IVF6a). Il semble que les traces de ce canal appelé ici "Isim-Yahdun-Lim" soient encore visibles sur une longue distance entre le Habur et l'Euphrate. Observer l'emploi du titre `roi' alors que d'autres textes portent simplement `vice-roi' de Mari (voir IVH1a p. 250-251, note 1).

¹⁵² *Idem.*, p. 213-214, (IVC6e). Sippar, ville de Babylonie du nord où se trouve le plus important sanctuaire de Samas; site : Abu-Habba ; voir supra. (A. Finet, *Code...*, (Epilogue), p. 154).

*au pays de Sumer et d'Akkad.
 Je convertis ses deux rives
 en terres cultivables.
 J'amoncelai sans relâche des tas de grain.
 Je procurai des eaux perpétuelles
 au pays de Sumer et d'Akkad¹⁵³.
 Ishmedagan,
 Celui dont le rayonnement est si puissant
 qu'il recouvre toute la ville¹⁵⁴.*

b) - Le roi et le bien-être du peuple

(Nur-Adad)
*(a) rendu Ur heureuse,
 en (a) extirpé le crime
 et les clameurs de haro,
 y (a) fait revenir
 sa population dispersée¹⁵⁵.*

(Hammurabi)
*Au cours de mon règne favorable
 que Samas avait décrété,
 de Sippar,
 la ville antique de Samas,
 j'exemptai le peuple
 de la corvée pour Samas.
 Je creusai son canal.
 Je procurai à son territoire
 des eaux perpétuelles.
 J'accumulai la richesse et l'abondance.
 Pour les gens de Sippar
 j'instaurai la joie.
 Quant au pays de Sumer et d'Akkad,
 je rassemblai ses populations dispersées,*

¹⁵³ E. Sollberger, *Idem.*, p. 216-217, (IVC6j). Le canal "Hammu-rapi est la richesse du peuple" : la 33e année du règne est nommée d'après ce canal; à ce propos voir supra concernant la suppression du puits d'eau, les eaux abondantes amenées par les canaux procurent ici, au pays, des eaux perpétuelles qui font amonceler "sans relâche" des tas de grain.

¹⁵⁴ Voir E. Cassin, *La splendeur...*, p. 69, note 37.

¹⁵⁵ E. Sollberger, *Inscriptions...*, p. 187, (IVB8a) et p. 188, (IVB8b). Nur-Adad (1865-1850); comme le berger fait revenir son troupeau à la bergerie, le roi fait revenir chez elle sa population dispersée.

*je leur procurai pâture(s)
et point(s) d'eau,
je les fis habiter
dans une demeure paisible¹⁵⁶.*

*(Lipit Estar)
dans Isin,
ma ville royale,
à la porte du palais,
moi, Lipit-Estar,
j'établis la justice
dans le pays de Sumer et d'Akkad¹⁵⁷.*

*(En-temena)
Il affranchit Lagash :
à la mère il rendit (son) enfant,
à l'enfant, il rendit (sa) mère,
[à ...] [...] ¹⁵⁸.*

*(Gudéa)
la servante fut l'égale de sa maîtresse;
le serviteur et son maître
allèrent côte à côte;
je renvoyai
dans leurs maisons les condamnés¹⁵⁹.*

B) - CODES DE LOIS

a) - Le roi et la cité

¹⁵⁶ E. Sollberger, *Idem.*, p. 214-215, (IVC6f), et p. 216-217, (IVC6j). Aux populations dispersées, ayant fait réintégrer leur pays, il leur procura pâture et points d'eau et les fit habiter dans une demeure paisible.

¹⁵⁷ *Idem.*, p. 176, (IVA5b). Dans le pays le roi rétablit la justice qu'il rendait à la porte de son palais.

¹⁵⁸ *Idem.*, p. 68, (IC7d). La rémission des dettes publiques et privées, acte royal par excellence, donnait lieu à la libération des esclaves et prisonniers pour dettes.

¹⁵⁹ M. Lambert et J.-R. Tournay. "La statue B de Gudéa" RA 45 (1951) : 51-65 [Prologue] ; "Cylindre A" p. 61-62. - (Gudéa 2141-2122. Gendre d'Ur-Bawa). Il amnistie les condamnés et semble ici avoir fait une règle de niveler les classes, ce qui généralement ne devait ressortir que du provisoire du carnaval, où l'on pouvait voir aller, côte à côte, maîtres et serviteurs.

(Hammurabi)
*Je suis le puissant roi
 qui a restauré
 en son endroit la ville d'Eridu,
 qui a purifié la liturgie de l'Eabzu*¹⁶⁰.
*Je suis le seigneur
 qui fait vivre la ville d'Uruk,
 qui assigne à ses gens
 les eaux de l'opulence,
 qui a haussé la tête de l'Eanna,
 qui accumule l'abondance
 pour Anum et Istar*¹⁶¹.
*je suis celui
 qui entasse opulence et prospérité,
 celui qui parfait toute chose
 pour la ville de Nippur,
 "Jonction du ciel et de la terre"*¹⁶².
*Je suis l'avisé,
 le parfait,
 celui qui attribue pâturages
 et points d'eau
 aux villes de Lagas et Girsu*¹⁶³.
je suis celui qui a octroyé la vie

¹⁶⁰ A. Finet, *Code...*, (Prologue), p. 33. - Eridu est la ville sainte du dieu Ea; son temple l'Eabzu est censé se trouver au débouché des eaux douces souterraines. Nous voulons ici faire ressortir le lien étroit qui existe entre la ville et son temple. Protéger le temple c'est protéger la ville et vice-versa; (voir supra). L'archéologie confirme la haute antiquité d'Eridu et la littérature sumérienne en fait le centre d'où aurait rayonné la civilisation.

¹⁶¹ A. Finet, *Idem.*, p. 35, (Prologue). - La ville d'Uruk bénéficiait aussi d'un canal qui irriguait entre autres villes Nippur et Ur. Son grand temple était l'Eanna, le quartier le plus antique de la cité, où étaient adorés conjointement le dieu Anum et la déesse Inana-Istar. Il s'agit pour le roi de prendre soin de la ville pour sa divinité tutélaire et de la divinité pour la ville; (voir supra).

¹⁶² A. Finet, *Idem.*, p. 32. - Des villes soumises à Hammu-rapi, l'énumération s'ouvre par Nippur, la vieille cité sainte du pays de Sumer, siège du dieu Enlil adoré dans son temple, l'Ekur. Dans sa 32e année de règne Hammu-rapi avait fait creuser un canal, nommé "*Hammu-rapi est la richesse du peuple*" qui apportait "*d'éternelles eaux d'abondance à Nippur, Eridu, Ur, Larsa, Uruk et Isin*". - DUR.AN.KI est le nom sumérien de la tour à étages du grand temple de Nippur devenu par métonymie l'épithète de la ville.

¹⁶³ A. Finet, *Code...*, p. 38, (Prologue). - Girsu est une localité de la cité-état de Lagash, particulièrement florissante entre 2500 et 2100 ; son dieu principal, Ningirsu, le "Seigneur de Girsu", fils d'Enlil, est adoré dans son temple Eninnu dont le nom, "Cinquante", provient du nombre sacré attribué à Enlil par les théologiens.

à la ville de Mashkan-shâpir¹⁶⁴.
 je suis celui qui apporte l'abondance
 à la ville d'Ur¹⁶⁵.
 Abri du pays,
 je suis celui
 qui a rassemblé les gens dispersés d'Isin,
 celui qui fait regorger d'opulence
 le temple Egalmah¹⁶⁶.

b) - Le roi et le bien-être du peuple

Moi, Lipit-Istar,
 fils d'Enlil,
 j'ai chassé par la parole
 la méchanceté et la malveillance,
 j'ai tari les larmes,
 les gémissements, la corruption et le péché,
 j'ai fait éclater la vérité
 et la justice (l'équité),
 et j'ai assuré le bien-être
 dans Sumer et Akkad.
 j'ai établi le droit dans Sumer et Akkad,
 j'ai érigé cette stèle¹⁶⁷.

(Ur-Nammu)
 l'équité dans le pays établit,
 le désordre et l'iniquité par force extirpa,

¹⁶⁴ A. Finet, *Idem.*, p. 39, (Prologue). - D'après le nom de son temple, le Meslam, la ville de Maskan-sâpir était le domaine du dieu Nergal, (cf. la ville de Kutha).

¹⁶⁵ A. Finet, *Code...*, p. 33, (Prologue). - Le nom du temple du dieu-Lune Sin, à Ur, l'Ekisnugal, évoque la lumière de cet astre dont Hammu-rapi se proclame la créature. Ce sont les eaux du canal "Hammu-rapi est la richesse du peuple" qui apportent l'abondance à Ur (voir supra à propos de Nippur).

¹⁶⁶ A. Finet, *Code...*, p. 35, (Prologue). - Abris du pays = Littéralement "toit", d'où "protection"; c'est à la suite de la victoire de Rim-Sin de Larsa sur la ville d'Isin que sa population a été disséminée suivant le principe que les rois assyriens du I^{er} millénaire avant notre ère appliquaient sur une grande échelle. La 7^e année de Hammu-rapi commémore l'enlèvement des villes d'Uruk et d'Isin au roi de Larsa; l'Egalmah était le sanctuaire de la "Dame d'Isin".

¹⁶⁷ E. Szlechter, "Le code de Lipit-Ishtar", *RA* 51 (1957): 60-63, (Prologue). Lipit-Ishtar (1873-1863); (1934-1924 selon la chronologie de E. Sollberger), appartient à la I^{ère} dynastie d'Isin (2017-1794). En faisant éclater la justice et le droit, Lipit-Ishtar chasse la méchanceté et la malveillance, tari larmes et gémissements et assure le bien-être pour les gens de Sumer et Akkad.

*il façonna 1 sicle de bronze,
il stabilisa 1 mine d'argent :
1 sicle d'argent
comme mesure de poids
de 1 60 de mine, il stabilisa.
L'orphelin à l'homme puissant ne fut pas remis,
la veuve à l'homme riche ne fut pas remise,
l'homme de 1 sicle à l'homme de 1 mine
ne fut pas remis¹⁶⁸.*

(Hammurabi)
*Je suis le Soleil de Babylone,
Celui qui fait lever la lumière
sur le pays de
Sumer et d'Akkad¹⁶⁹.*

*Les grands dieux m'ont nommé,
et moi seul
je suis le pasteur salvateur
dont le sceptre est droit.
Mon ombre propice est étendue sur ma ville ;
j'ai serré sur mon sein
les gens du pays de Sumer et d'Akkad ;
je n'ai cessé de les gouverner dans la paix;
grâce à ma sagesse je les ai abrités.
j'ai répandu dans l'esprit public
la vérité et le droit,
j'ai assuré le bonheur des gens¹⁷⁰.
Pour les populations qu'Enlil m'a données*

¹⁶⁸ E. Szlechter, "Le Code d'Ur-Nammu"; (Prologue du Code d'Ur-Nammu), *RA* 44 (1955) : 171-173.; N.S. Kramer, "Ur-Nammu Law Code", *Or.NS* 23 (1954) : 45-47; (Ur-Nammu : 2050 BC selon S.N. Kramer *SAB* 188 (1953) : 27); (la chronologie de E. Sollberger, *op.cit.*, p. 135 : Ur-Nammu (2112-2095), IIIe dynastie d'Ur, (2112-2004). (S.N. Kramer *loc.cit.*, p. 47, note 1) : "This lines list some of the social and economic injustices which existed before Ur-Nammu's reform described in the passage that follows; as in the case of the long known and much more detailed Urukagina reform, they seem to involve primarily the injustices practiced on the citizenry by a greedy and officious bureaucracy". Ici Ur-Nammu stabilise le poids et rend justice au pauvre, à la veuve et à l'orphelin.

¹⁶⁹ Voir E. Cassin, *La splendeur*, p. 71, note 38.

¹⁷⁰ A. Finet, *Code...*, (Epilogue), p. 136. - Sur l'ombre propice du roi voir E. Cassin, *La splendeur...*, passim ; A. Finet, *op. cit.* pp.43-44 : "dans l'esprit public" = littéralement "dans la bouche du pays" ; sur cette expression voir notamment J-P Kupper, "L'opinion publique à Mari", *RA* 58 : 79-82 ; grâce à la sagesse du roi, le bonheur de ses gens fut assuré, la vérité et le droit s'étant répandu dans l'esprit et la "bouche" du pays.

et dont Marduk m'a remis le pastorat,
 je leur ai cherché sans cesse
 des endroits de paix,
 j'ai résolu de sérieuses difficultés,
 je leur ai fait paraître la lumière¹⁷¹.
 j'ai anéanti les ennemis au Nord et au Sud,
 j'ai éteint les combats,
 j'ai donné le bonheur au Pays.
 J'ai fait se prélasser les sédentaires
 dans de verts pâturages,
 je n'ai laissé personne les tourmenter¹⁷².
 Pour que le fort n'opprime pas le faible,
 pour rendre justice à l'orphelin et à la veuve,
 pour, dans Babylone,
 promulguer la loi du Pays,
 pour rendre les sentences du Pays,
 pour faire droit à l'opprimé,
 j'ai écrit mes précieuses paroles sur ma stèle
 et je l'ai dressée devant ma statue
 de "Roi du Droit"¹⁷³.

Nous avons donc départagé cette rubrique en deux sous-rubriques selon qu'il s'agit du rapport du roi avec la cité ou avec son peuple.

Dans son rapport avec la cité, les Dédicaces, présentent le roi comme le pasteur, berger de la cité, qui contente le coeur de la ville et du pays dont il prend soin. Aussi, est-il le laboureur fort et éternel. En transformant le Tigre en une eau

¹⁷¹ A. Finet, *Idem.*, (Epilogue), p. 135. (le roi s'assimile au Soleil, dieu de la justice, qui illumine le pays. La même expression est employée par une correspondante de Zimri-Lim de Mari qui lui demande justice.

¹⁷² A. Finet, *Code...*, (Epilogue) p. 135. - "Je leur ai fait paraître la lumière" : le roi s'assimile au Soleil, dieu de la justice, qui illumine le pays et rend visible ce qui est obscur; "au Nord et au Sud" = littéralement "en haut et en bas", c.a.d. "partout" ; les sédentaires = littéralement : "les gens des établissements", à comprendre "les gens qui vivent dans des agglomérations" ; les verts pâturages = Le substantif *aburum* désigne une prairie irriguée ; grâce à Hammu-rapi les gens sont aussi heureux que du bétail vautre dans une herbe abondante.

¹⁷³ A. Finet, *Idem.*, p. 132, (Epiloue). Selon le texte, la stèle des lois devait être érigée (*ina mahar*) devant une représentation de Hammu-rapi en "Roi de Droit"; la partie supérieure de la stèle figurerait "Hammu-rapi devant le dieu Samas en tant que "Roi du Droit", où justice est rendue au faible et à l'opprimé, comme à la veuve et à l'orphelin.

coulant librement, il établit dans le pays une abondance qui ne cesse point. Ayant pacifié le pays tout entier, il fait lever un bras puissant à une cité "qui irrigue dans la joie", tandis que l'autre "passe ses jours dans l'allégresse".

L'image du roi dans les Chroniques est celle de *"pasteur humble"* et de *"laboureur fidèle"* de son dieu et de son pays qu'il fait demeurer en paix. Supprimant le puits d'eau, il ouvre des canaux rendant accessible à tous l'eau de fertilité. Ayant pourvu l'Euphrate d'un quai de protection, il en convertit les deux rives en terres cultivables, amenant l'abondance et amoncelant des richesses et des tas de grains. De la cité, dont il élève *"comme une montagne"* le faite de son rempart, il fait pour toujours une demeure paisible.

Puissant roi qui *"restaure"* la ville *"en son endroit"* et purifie la liturgie de son temple *"jonction du ciel et de la terre"*, les Codes de lois présentent le monarque comme le *"Seigneur"* de son pays dont il parfait la cité à laquelle il attribue pâturages et points d'eau. Assignant à ses gens les eaux abondantes, il entasse opulence et prospérité.

Quant au bien-être de son peuple, les Dédicaces désignent le roi comme celui qui, - nécessité première -, fait vivre le pays en paix. Conséquemment, le peuple irriguera dans la joie. En certifiant poids et mesures, le roi assure la stabilité intérieure. Et devant sa loi princière s'inclineront princes et dynastes de tous les pays.

Les Chroniques nous donnent dans le détail ce que sont les marques de sollicitude du roi pour la sauvegarde et le bien-être de ses gens, par exemple lorsqu'il rassemble les populations dispersées, les faisant habiter dans une demeure paisible; qu'il exempte le peuple de la corvée, ou qu'il établit la justice

dans le pays. Quand, à la mère il rend l'enfant et à l'enfant il rend la mère; ou quand il renvoie dans leurs demeures les condamnés et qu'il rend la servante l'égale de sa maîtresse ou qu'il fait aller le serviteur côte à côte avec son maître.

Magnanime, le roi, dans les Codes de lois, est celui qui assure le bonheur de ses gens, pour lesquels il éteint les combats, et dont il anéantit les ennemis. Répandant dans l'esprit public la vérité et le droit, il abrite les populations que les dieux lui ont donné à gouverner, en résout les difficultés, les serre sur son sein et n'a de cesse de les gouverner dans la paix. Etendant sur la ville son ombre propice¹⁷⁴, à ses gens il cherche des endroits de paix, ne laissant personne les tourmenter. Par sa justice, il leur fait paraître la lumière, tel le dieu Soleil auquel il s'identifie¹⁷⁵. Rétablissant l'équité dans le pays, il extirpe le désordre et l'iniquité, stabilise les poids comme valeur d'échange, afin que le fort n'opprime pas le faible et que l'homme de 1 sicle, à l'homme de 1 mine ne soit pas remis. Il fait tarir larmes et gémissements, met fin à la corruption et au péché. Il extirpe le crime et les clameurs de haro. Par la loi qu'il promulgue il fait droit à l'opprimé, à la veuve et à l'orphelin, et fait éclater la vérité et la justice.

Sous cette rubrique la bonté du roi pour son peuple et le soin qu'il apporte à sa cité sont clairs. Comme pasteur il les fait habiter dans une demeure paisible, les faisant reposer en de sûrs pâturages; et comme laboureur, il magnifie l'orge et le grain pour les besoins de son peuple et de ses dieux bienveillants.

¹⁷⁴ Le roi étant un personnage sacré, son ombre est bienfaitrice. Aujourd'hui encore, au Maroc, à certaines périodes de l'année, lorsque du haut de sa monture équestre le roi se rend en procession à la mosquée, tout près de sa monture marche un porte-parasol-royal tenant comme une tente cette haute et gigantesque ombrelle au-dessus de la tête du souverain pour étendre symboliquement cette ombre royale le plus largement sur les membres de son cortège ; (sur ce sujet voir le très intéressant ouvrage de Mme E. Cassin, *La splendeur divine*, Paris-La Haye, 1968).

¹⁷⁵ Le dieu Samas, Utu de son nom sumérien, (dieu-soleil) est le dieu de la justice quand par sa lumière il "rend visible ce qui est obscur".

3.3.3 - Dans son rapport avec les étrangers

En ce qui concerne les étrangers, cette nouvelle rubrique que nous départageons également en deux sous-rubriques pour chaque corps de texte, nous en donnera des images différentes selon que le roi soit en guerre contre ses ennemis, ou vainqueur et l'ennemi docilement assujéti à sa loi. Ressortira alors, selon le cas, soit la férocité du roi en temps de guerre, se définissant lui-même comme le "*dragon des rois, jumeau de Zababa*"¹⁷⁶, "*qui extermine*" les ennemis; leurs lieux habités; leurs vastes hordes et en disloque les troupes; ou simplement ceux qui sont "*insoumis*" à Assur¹⁷⁷. Soit au contraire, l'image d'un roi magnanime qui dispense au roi vassal ou au pays conquis les bienfaits qu'il octroie lui-même à son propre peuple. Et, dans ce cas, il est "*celui qui consolide les fondements de la cité*" conquise dont "*il rhabille de verdure la chapelle*" du dieu tutélaire, ou encore "*celui qui épargne la vie*" de tous ces peuples (ces nouvelles populations) que les dieux lui ont donné à diriger.

A) - DÉDICACES

a) - Le roi et la guerre

(Gudéa)

Il battit par les armes

les villes des pays d'Anzan et d'Elam

et il amena leur dépouilles

¹⁷⁶ A. Finet, *Code...*, p. 36 (Prologue); "dragon des rois", Hammurabi s'identifie à Zababa, dieu guerrier, fils d'Enlil, dont il se dit le jumeau.

¹⁷⁷ Il s'agit ici d'une inscription de Salmanasar III sur des portes de bronze de Balawat; - Eriba-Adad II exterme les "récalcitrants"; (cf. M.-J., Seux, *Epithètes...*, p. 269); le roi exterme les "ennemis" qu'ils soient récalcitrants à son autorité, ou insoumis à son dieu (ici Assur pouvant être aussi bien la divinité de la cité que la cité elle-même).

a Ningirsu dans l'eninnu¹⁷⁸.

Sargon.

vainquit la ville d'Uruk et
détruisit son rempart.
Il défit Uruk dans une bataille
et fit prisonnier Lugal-zage-si,
le roi d'Uruk,
au cours de la bataille;
il l'amena dans un carcan
à la porte d'Enlil¹⁷⁹.

(Samsu-iluna)

Il vainquit vingt-six rois
usurpateurs,
ses adversaires,
il les écrasa tous.
Quant à Iluni,
le roi d'Esnuna,
qui était rebelle à sa parole,
il le captura,
l'amena dans un carcan,
et le fit étrangler.
Il réduisit à l'obéissance
la totalité du pays de Sumer et d'Akkad,
il fit demeurer les quatre régions
conformément à ses ordres¹⁸⁰ (...)
a conquis les marches
de ses adversaires
et éliminé du Pays les méchants¹⁸¹.

(Assurnasirpal II)

¹⁷⁸ W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1960, p. 61. L'eninnu "Maison cinquante", nom du temple du dieu Ningirsu à Girsu, localité dépendant de Lagas ; le roi dépose aux pieds de son dieu les dépouilles de ses ennemis.

¹⁷⁹ E. Sollberger, *Inscriptions...*, p. 97, (IIA1a) ; de même que dans l'inscription précédente, le roi vaincu est amené dans un carcan à la porte du grand dieu Enlil.

¹⁸⁰ E. Sollberger, *Inscriptions...*, p. 223-225, (IVC7d). Ces événements sont commémorés dans les noms des 20^e et 24^e années du règne ; Esnuna, capitale du pays de Warum ; site Tell Asmar, dans la vallée de la Diyala.

¹⁸¹ E. Sollberger, *Idem.*, p. 226-227, (IVC7e). Fils premier-né et successeur de Hammurabi, Samsu-iluna, a étendu le pays par ses armes puissantes.

*Celui qui est coiffé de gloire*¹⁸².

(Urninurta)
*Celui dont l'irradiation lumineuse
 a le pouvoir
 de submerger l'ennemi*¹⁸³.

b) - Le roi et les pays soumis

Samsu-iluna,
*le roi qui fait se lever un jour brillant
 sur la multitude des peuples ;
 accorda vie et liberté
 aux peuples du pays d'Idamaraz
 qu'il avait pris comme butin ;
 rebâtit chacune des forteresses
 du pays de Warum qu'il avait détruites ;
 ayant rassemblé (les) populations dispersées,
 les fit retourner dans leur pays*¹⁸⁴.

B) - CHRONIQUES

a) - Le roi et la guerre

Moi, E-ana-tuma,
*comme un mauvais vent d'orage,
 je déchaînai la tempête !...
 E-ana-tuma a vaincu.
 E-anatuma a anéanti*

¹⁸² Idem pour Salmanasar III; (voir E. Cassin, *La splendeur...*, p. 72, note 55).

¹⁸³ Voir E. Cassin, *La splendeur...*, p. 69, note 36.

¹⁸⁴ E. Sollberger, *Inscriptions...*, p. 224 (IVC7d). "Afin qu'ils soient à l'abri de la terreur" = littéralement "qu'ils n'aient pas d'homme de terreur", "que toute la région soit soumise à son héroïque puissance"; enfin quand l'ordre est revenu, le roi, magnanime, leur construit des villes fortifiées (en l'occurrence la construction de Dur-Samsu-iluna est commémorée dans le nom de la 24^e année du règne), et accorde aux exilés de retourner chez eux.

*tous les pays ennemis*¹⁸⁵.

(Hammu-rapi)
*par son arme il écrasa l'ennemi;
 l'armée qui lui était hostile,
 sa masse d'armes la massacra;
 dans des combats
 il vainquit le pays des méchants*¹⁸⁶.

*Moi, Samsu-iluna,
 en l'espace d'une année,
 je vainquis huit fois par les armes
 la totalité du pays de Sumer et d'Akkad
 qui m'était hostile,
 je convertis les villes
 de mes adversaires
 en tells et en terrains vagues,
 j'extirpai du pays
 la racine de l'ennemi et du méchant,
 je fis demeurer la totalité du pays
 conformément à mon ordre*¹⁸⁷.

Yahdun-Lim,
 le roi de Mari, (...)
 sept rois,
 les pères de Hana,
 qui avaient combattu contre moi,
 je les fis prisonniers,
 j'annexai leur pays,
 j'effaçai les blessures
 des rives de l'Euphrate
 et je fis demeurer mon pays en paix¹⁸⁸.

¹⁸⁵ E. Sollberger, *Inscriptions...*, pp. 49-50, (IC5a), (VII 12-XVI 11). Il s'agit de la Stèle de victoire dite 'Stèle des Vautours'. Récit de la campagne contre Umma. Le conflit se passe à propos d'une frontière dont le respect mutuel a été scellé sous serment par les deux princes concernés afin que nul n'en déplace la stèle et n'en franchisse la limite; mais l'homme d'Umma a failli à son serment.

¹⁸⁶ E. Sollberger, *Idem.*, p. 217-218, (IVC6k).

¹⁸⁷ E. Sollberger, *Inscriptions...*, p.222, (IVC7c). Samsu-iluna, fils et successeur d'Hammurabi; en une année il fit taire l'hostilité des pays conquis en Sumer et Akkad; événements commémorés dans les noms des 16e et 18e années du règne.

¹⁸⁸ E. Sollberger, *Inscriptions...*, p. 244-245, (IVF6a). Hana, royaume du Moyen-Euphrate ayant Terqa pour capitale.

Urninurta

(Celui) dont la splendeur,
comme un lourd nuage
recouvre le pays
qui ne t'est pas soumis¹⁸⁹.

b) - Le roi et les pays soumis

Yahdun-Lim, (...)

pénétra dans les Montagnes
de Cèdres et de Buis, (...)
il soumit ce pays au bord de l'Océan,
il le fit demeurer
conformément à son ordre et
il le fit marcher derrière lui.
Il leur imposa un tribut perpétuel et
ils lui apportaient leur tribut¹⁹⁰.

Lorsque Enlil
eut donné à Lugal-zagesi
la royauté du pays,
tous les dynastes de Sumer, (et)
les princes de tous les pays
s'inclinaient,
à Uruk, à sa loi princière¹⁹¹.

Moi, Rim-Sin,
j'affermis le fondement
de mon vaste pays,
j'en restaurai
les villes et les villages,
je fournis à mes nombreux peuples
de la nourriture à manger
et de l'eau à boire,

¹⁸⁹ Voir E. Cassin, *La splendeur...*, p. 69, note 37.

¹⁹⁰ E. Sollberger, *Inscriptions...*, p. 245-246, (IVF6b). La conquête de Tuttul, aujourd'hui Hīt, région du Moyen Euphrate, ouvrit à Sargon l'accès du "pays supérieur" qui s'étend, d'après notre texte, de Mari à la Forêt de Cèdres, c'est-à-dire à l'Amanus, et aux Monts d'Argent que l'on identifie d'ordinaire au Taurus.

¹⁹¹ E. Sollberger, *Inscriptions...*, p. 93-94, (IH2b) (I 36-II 2).

*je me fis obéir de Sumer et d'Akkad
(et) réjouis le coeur d'Enlil¹⁹².*

C) - CODES DE LOIS

a) - Le roi et la guerre

*(Hammurabi)
Tempête aux quatre coins du monde,
Aurochs indomptable
qui encorne les ennemis
Champion des rois,
combattant insoutenable
Premier des rois,
je suis celui qui fait ployer
les établissements de l'Euphrate
Je suis celui qui musèle les aboyeurs¹⁹³.
Filet des ennemis,
je suis celui à qui Erra,
son compagnon,
fait atteindre ce qu'il désire¹⁹⁴.*

b) - Le roi et les pays soumis

*(Hammurabi)
le roi qui se fait obéir
aux quatre coins du monde.
(il est)
celui qui a sauvé (les gens d'Esnuna)
de la détresse,*

¹⁹² E. Sollberger, *Inscriptions...*, p. 206, (IVB14c). Rim-Sin 1er (1822-1763), dynastie de Larsa (2025-1763). Ayant étendu les frontières de son vaste pays et soumis à sa loi les pays conquis, le roi s'occupe du bien-être de ces populations nombreuses sur lesquelles il lui est "donné de gouverner".

¹⁹³ A. Finet, *Code...*, pp. 33, 37, 39, 40, 42, et 43. (Prologue); ("qui musèle les aboyeurs" : qui fait taire les aboyeurs.

¹⁹⁴ A. Finet, *Ibidem*, ; (= saparrum, "filet") : c'est la "gibecière" des dieux et des rois guerriers où ils enferment les ennemis; ça pourrait être aussi le filet qui immobilise les bêtes sauvages ou les entrave pour le chasseur. Erra est un dieu dévastateur, traditionnellement tenu pour celui de la peste; destructeur par excellence; dieu de la "terre brûlée". Le nom de son temple évoque la demeure infernale.

*celui qui assure leurs fondations
au milieu de Babylone, paisiblement.
Celui qui a épargné les gens
de Mari et de Tuttul¹⁹⁵.*

*Je suis
celui qui proclame la vérité,
celui qui dirige les peuples,
celui qui a ramené
sa précieuse Protectrice
dans la ville d'Asur.
(je suis) le roi
qui donne la vie à la ville d'Adab,
qui approvisionne le temple Emah.
Celui qui a mis les gens de Malgûm
à l'abri de la catastrophe,
celui qui a solidement
assis leur établissement
dans l'abondance,
celui qui,
pour Ea et Damgalnunna
qui magnifient sa royauté,
a décrété pour toujours
de pures offrandes¹⁹⁶.*

¹⁹⁵ A. Finet, *Code...*, p. 41 et 43 (Prologue). La ville d'Esnunna (voir supra) a été défaite dans la 31^e année du règne de Hammu-rapi, en même temps que l'Assyrie. Sa population aurait trouvé asile à Babylone après une inondation catastrophique, à moins qu'il ne s'agisse d'une déportation consécutive à la défaite. Tuttul: les archives de Mari connaissent deux villes de ce nom; l'une, le site de Hît sur l'Euphrate, à environ 200 km en aval de Mari, l'autre proche du débouché du Balih, à environ 200 km en amont de Mari. Il s'agit ici de Tutul-Hît bien qu'elle soit citée en second. Le nom de la 33^e année du règne de Hammu-rapi commémore la défaite de Mari, qui sera démantelée deux ans plus tard.

¹⁹⁶ A. Finet, *Code...*, p. 42, (Prologue). L'Assyrie, dont Asur est une des capitales, a été conquise dans la 31^e année du règne de Hammu-rapi, en même temps qu'Esnunna. A l'époque la grande déesse de la ville d'Asur est Istar, souvent célébrée comme assurtum, "l'assyrienne". Hammurabi fait ici preuve de munificence en ramenant à son pays d'origine la déesse exilée lors de la conquête; p. 39: l'Emah, la "maison suprême", est le temple de la grande déesse-mère qui est adorée à Adab; le roi prend soin de la cité pour sa divinité tutélaire, et de la divinité pour sa ville; p. 40: "Malgum": on ne sait quelle est exactement cette catastrophe, mais Hammu-rapi, qui s'est acharné contre Malgûm, a pu passer pour un "libérateur" à en juger par l'agitation qui régnait dans la ville avant sa conquête. "Damgalnunna" = Damkina, qui est le nom le plus courant de l'épouse du dieu Ea faisant ici l'objet de "pures offrandes" du roi.

Conclusion

Dans son rapport avec les étrangers, nous avons séparé, comme on vient de le voir, l'image du roi en guerre contre ses ennemis, d'avec celle du roi conquérant ayant soumis les peuples à sa loi.

Du roi en guerre, les Dédicaces donnent l'image de celui qui détruit la cité ennemie et son rempart. Il amène dans un carcan à la porte du temple de son dieu tutélaire, le roi défait, comme il le fait des ennemis qu'il a battus par les armes lorsqu'il en dépose les dépouilles devant le dieu de sa cité.

Les Chroniques assimilent le roi sur le champ de bataille à un mauvais vent d'orage déchaînant la tempête, défaisant dans des combats le pays des méchants, écrasant l'ennemi et l'armée qui lui était hostile. Il massacre, convertit les villes en tells et en terrains vagues extirpant du pays la racine de l'ennemi et du méchant, et faisant demeurer la totalité du pays conformément à son ordre. Ayant fait prisonniers les rois qui ont combattu contre lui, il en annexe les territoires et fait demeurer son pays en paix.

Tandis que dans les Codes de lois, le roi est appelé "*filet des ennemis*", "*tempête aux quatre coins du monde, aurochs indomptable qui encorne les ennemis*". Champion des rois et combattant insoutenable, il fait ployer les établissements de l'Euphrate et en musèle les aboyeurs, - ceci pour ce qui concerne les fauteurs de trouble à l'intérieur du pays.

Par rapport aux pays vaincus, les Dédicaces présentent le roi comme celui qui accorde vie et liberté aux peuples qui se sont soumis à sa loi. Il en rebâtit chacune des forteresses qu'il avait détruites, en rassemble les populations

dispersées et les fait retourner dans leur pays.

Quant aux Chroniques, elles présentent le roi comme celui qui fait demeurer les pays soumis conformément à son ordre et les fait marcher derrière lui. Leur imposant un tribut perpétuel qu'ils lui apportent, il en restaure les villes et les villages, affermissant ainsi le fondement de son vaste empire. Il fournit à ces nombreux peuples, qu'il lui est donné de gouverner, de la nourriture à manger et de l'eau à boire.

Dans les Codes de lois, se faisant obéir aux quatre coins du monde, le roi sauve les gens de la détresse et assure les fondations de leur cité "*au milieu de Babylone*". Roi de justice "*faisant paraître la lumière*"¹⁹⁷, il dirige les peuples en proclamant la vérité et redonne la vie à la cité conquise en approvisionnant son temple auquel il ramènera la divinité protectrice alors en exil.

3.4 - CONCLUSION

Féroce envers ses ennemis, le roi est bon et magnanime avec son peuple comme envers les peuples qui lui sont soumis. Cependant l'image la plus frappante qui ressort de cette étude est celle d'un roi qui, d'abord pieux, est rayonnant. Certes, il est pur et beau, comme Warad-Sin lorsqu'il sortit du ventre de la mère qui l'enfanta, fort et parfait, comme Hammurabi, sage et intelligent, comme les rois qui établirent les codes de lois. Car de qui tient-il cela sinon des dieux qui l'ont conçu et doué de ces belles qualités. C'est aussi des dieux qu'il tient sa vaillance sur le champ de bataille, des armes sacrées qu'ils lui ont données en même temps que sa force et sa vigueur virile; les dieux qui vont à son côté au combat; qui sont

¹⁹⁷ "Faire paraître la lumière" (du dieu-soleil) : expression tombée dans l'usage pour dire "faire régner la justice" ; fréquemment utilisée par Hammurabi et d'autres rois avant lui, auteurs de codes de lois; (voir supra).

l'instrument de ses victoires lorsqu'ils lui disent : "Nous irons à ta droite, nous vaincrons tes adversaires, nous livrerons tes ennemis entre tes mains" ; les dieux qui étendent son pays et soumettent à son ordre les populations nombreuses; qui lui donnent le cercle des quatre coins du monde à gouverner.

Aussi, oint des mains pures des grands dieux, et béni par eux, le roi est sacré et porteur d'un sceptre sacré. Par le rayonnement de son éclat, ce rayonnement lumineux qui, tel le Soleil, s'étend sur toute la terre, il est le seigneur des princes et pasteur de larges populations qu'il gouverne avec intelligence et sagesse. Sa sollicitude n'a pas de cesse pour ses cités dont il est le pourvoyeur et dont il renforce les murailles. Ayant la garde de ses gens, il les sauvegarde, les maintient en bon ordre, les fait prospérer et contente leur coeur. Véritable père, dispensateur de bienfaits pour les "têtes-noires" sur lesquelles il règne, le roi mésopotamien est-il sur terre ce dieu parmi les dieux dont il se dit être issu et dont il prend le titre à l'occasion ? Dans le prochain chapitre nous étudions ces différents attributs du monarque et nous attardons sur la phraséologie utilisée selon le cas et selon le texte.

CHAPITRE 4 - SPLENDEUR DIVINE ET SPLENDEUR ROYALE

4.1 - INTRODUCTION

Nous avons vu que le roi mésopotamien est appelé, à l'occasion, "dieu de son pays", "Soleil de tous les peuples", "dieu des rois". Cela fait-il de lui un dieu? Nous rappelons à ce sujet que les opinions des auteurs sont diamétralement opposées : certains le reconnaissent comme tel, alors que d'autres lui dénie un quelconque statut divin. Nous avons compilé les principales titulatures figurant dans les inscriptions royales, dans le but d'entrevoir l'image que le peuple avait de son monarque ou que celui-ci donnait de lui-même. Nous découvrons qu'à part le titre de "dieu" que le roi se donne, plusieurs attributs royaux correspondent à ceux des dieux. En effet, hormis le fait d'être un sage gouverneur pour son pays et le pasteur éclairé des peuples, la vigueur virile dont les dieux lui ont fait présent rendent le roi, sur le champ de bataille, comme un mauvais vent d'orage. Plus que cette identification au dieu de l'orage, l'insoutenable éclat de la personne royale, contraint l'ennemi à la fuite.

Parmi les descriptions les plus importantes entourant le roi, l'on rencontre très souvent, en effet, le rayonnement de son "éclat" lumineux. Lumière du pays de Sumer, ou de Babylone, sa nature brillante et son éclat l'assimilent au soleil, et la splendeur de sa royauté est une protection étendue sur le pays comme le rayonnement de l'astre, peut-on lire sur certaines inscriptions. Or, cet éclat lumineux était l'apanage des dieux.

C'est ce qui nous amène, dans ce chapitre, à nous attarder sur cet "éclat" particulier, qui est un attribut divin, lorsqu'il devient un attribut royal. La terminologie mésopotamienne, plutôt riche quant aux formes différentes que peut prendre cet

éclat, attribue une dénomination différente à chacune des manifestations lumineuses, selon son origine et sa nature. Sous la rubrique "mots-clés", nous commençons par en réunir quelques-uns parmi les termes les plus fréquemment employés. Et, sous la rubrique "Exégèse des mots-clés", nous en analysons les formes différentes afin d'en délimiter le champ d'application. Dans le même élan, nous étudions ensuite, sous la rubrique "Analyse des textes", les inscriptions où se juxtaposent les attributs divins avec les attributs royaux, afin de situer le roi par rapport à la sphère divine.

4.2 - MOTS-CLÉS

Sous cette rubrique, nous nous intéressons à la terminologie la plus souvent rencontrée dans les titulatures royales, et relevant de cette divine splendeur dont se réclame le monarque mésopotamien. Par exemple, le roi Asarhaddon dit de lui-même qu'il est "revêtu d'éclat" ("*namrîrû*"), et Tiglatphalasar Ier que "son "*melammu*" (une autre forme d'éclat) recouvre l'univers". Or, on dit du dieu Nabû qu'il est "précédé de l'"éclat" ("*namrîrû*") qui émane de sa personne"; et la déesse Istar qu'elle est la : "dame dont le *melammu* couvre le ciel".

Les attributs "lumineux" dont se parent les souverains mésopotamiens relèvent, en effet, de cet "éclat", cette "splendeur" divine dont les Akkadiens avaient un sens précis¹⁹⁸. Or, cet éclat, qui était l'apanage des dieux, était de l'ordre de la splendeur "numineuse". Le rôle central que ce rayonnement lumineux jouait dans la pensée religieuse était tel, qu'il recouvrait tout ce qui était de l'ordre du divin : les dieux comme leurs appartenances.

Cet éclat que l'on peut traduire en français par splendeur, rayonnement,

¹⁹⁸ Nous allons voir que les Mésopotamiens avaient des termes chaque fois différents pour désigner le même phénomène lumineux que l'on traduit généralement par "splendeur", mais dont la terminologie change dans les textes, selon la forme de cet éclat.

difficilement par d'autres substantifs encore, est décrit en sumérien et accadien par plusieurs termes qui comportent chacun une forme lumineuse différente selon le cas. Nous en relevons quelques uns parmi les plus importants que nous regroupons ici sous la dénomination "mots-clés" :

- *namrîrû*,
- *rasubbatu*,
- *salummatu*,
- *puluhtu*
- *melammu*.

Sous la rubrique qui suit nous procédons à une étude exégétique de ces mots-clés afin de voir comment s'articulent, dans le langage, les différents termes utilisés par les mésopotamiens pour désigner ce caractère éclatant.

4.3 - EXÉGÈSE DES MOTS-CLÉS¹⁹⁹

namrîrû

Le terme qui paraît le plus propre à désigner la splendeur est *namrîrû*. Formé par le redoublement de la troisième consonne du verbe *nmr*, signifiant "être lumineux", "briller", *namrîrû* est donné comme synonyme de *sarûru* : la splendeur céleste. On le rencontre dans les textes religieux pour exprimer la lumière que dégage un être divin ou semi-divin, ou encore un objet qui participe de la nature

¹⁹⁹ Pour ce travail d'exégèse sur le rayonnement des dieux, nous nous sommes référée à l'étude exhaustive faite par E. Cassin dans *La splendeur divine. Introduction à l'étude de la mentalité mésopotamienne*, Paris, Mouton & Co, 1968; à l'ouvrage de M.-J., Seux, *Epithètes royales akkadiennes et sumériennes*, Paris, Letouzey et Ané, 1967; à E. Sollberger et J.-R., Kupper, *Inscriptions royales sumériennes et akkadiennes*, Paris, Cerf, 1971; au *Manuel d'épigraphie akkadienne*, de R. Labat, Paris, P. Geuthner, (2 éd. 1976).

surhumaine de son possesseur.

Un autre terme *namurratu* qui a le même sens que *namirrû* s'écrit aussi avec le sumérogramme NI.GAL : *ni-gal-su-tag-ga: na-mur-ra-ta zu-'u-nu* : (le dieu Ningirsu qui) est "paré de splendeur".

rasubbatu

Le terme *rasubbatu*, signifie également splendeur, dans le sens où il correspond au sumérien *NI.HUS*. La conjonction de *NI* qui est la splendeur, et de *HUS* qui signifie feu, donne ce qui, par extension, est rouge-feu. *NI.HUS* : *rasubbatu* est donc la splendeur flamboyante qui se dégage du feu. De *NI.HUS*, il ressort alors une idée de puissance et de perfection qui lui est inhérente. Il désigne également les qualités exprimées par des adjectifs comme *gitmalu* : noble, parfait, et *mugdasru* : fort, vaillant.

puluhtu

L'accadien *palahu*, d'où dérivent les termes *puluhtu* et *pulhu*, équivaut au sumérien *NI*, *NI.TE*. L'on traduit *NI* : *puluhtu* par : crainte, terreur, crainte religieuse, révérence que certains êtres inspirent par leur puissance, d'où le sens dérivé de "Majesté". Conséquemment, *puluhtu* s'appliquant à toute manifestation de puissance surhumaine se traduit par une irradiation qui peut être dévastatrice ou bienfaitante²⁰⁰. "Ne commets pas de crime", dit un proverbe accadien, "l'éclat (*puluhtu*) du dieu ne te consumera pas" (*sà-ar-ta la-te-pu-us pu-luh-ta ili la ik-kal-*

²⁰⁰ Les termes *rasubbatu*, *namirrû*, *salummatu*, *puluhtu* ou *melammu*, sont souvent traduits par "splendeur terrible". En fait la splendeur est "terrible" lorsqu'elle est accompagnée d'adjectifs qui la qualifient comme telle. Par exemple : *galtu*, *ezzu* ou *ekdu*, qui signifient, effroi, tremblement, féroce, furieux, et qui apparaissent dans des cas précis comme nous le verrons plus loin, à propos des armes ou des murs de la Cité et du Temple.

ka). *Puluhtu* ne semble pas signifier ici la crainte, mais plutôt la splendeur que le dieu dégage et qui risque de dévorer le coupable; (le verbe utilisé est *akalû*: manger, consumer), l'éclat divin, comme un feu, risque de le consumer.

melammu

Quant au terme *melammu*, en sumérien *ME.LAM*, il s'agit de l'éclat dont sont parées certaines divinités. Le sumérogramme semble indiquer qu'il s'agit d'un étincellement propre au feu. En effet, le deuxième signe, *LAM*, indique l'incandescence, et le *ME* (en accadien *parsu*) la fonction, la propriété du feu, ou de ce qui est brûlant. On pourrait donc comprendre *ME.LAM* comme un rayonnement incandescent.

Il semble cependant que ce type de rayonnement se différencie des autres types par une localisation plus fréquente sur la tête du dieu. De plus, sa synonymie avec des termes comme : *illiku*²⁰¹, suggère qu'il peut consister en une parure de tête. C'est ce qui donne au *melammu* le caractère d'être parfois un objet d'où se propage l'irradiation lumineuse, plutôt que l'irradiation elle-même²⁰², comme on peut le rencontrer par exemple lorsqu'il s'agit du rayonnement du turban royal. Ainsi dit-on de Samas, le Soleil, qu'il est celui qui "remplit de rayonnement le turban, habillement de royauté, la tiare élevée, signe princier" (*ma-li NI TUG.SAG.im lu-bu-us-ti sar-ru-tim a-ga-am si-ra-am si-ma-at be-lu-tim*), ou du dieu Assur lui-même, qu'il est "vêtu d'éclat, rempli de rayonnement" (*a-pir a-gi-e-sa me-lam-mu-su ra-sub-ba-tu sa-'-a-nu*).

²⁰¹ *illiku* signifie d'abord pierre précieuse, et finit par prendre le sens de parure. (Cf. E. Cassin, *La splendeur...*, p. 25).

²⁰² "C'est la phraséologie plus ou moins stéréotypée des hymnes et des incantations, par laquelle on exalte la puissance d'un dieu, qui nous a permis de voir dans *melammu* un éclat d'une nature différente des autres" : E. Cassin, *La splendeur...*, p.27.

salummatu

Pour désigner toujours la splendeur : *salummatu*, dérive de la racine sémitique *slm*, qui signifie : être intègre, être complet, d'où : aller bien, être en bonne santé. Ses sumérogrammes *SU* et *SU.ZI* (ou *SUSI*) qui signifient : corps, et : corps normal, régulier, solide, paraissent refléter la même idée d'intégrité et de normalité que *salummatu*. *Salummatu*, qui est une qualité des dieux, semble donc être une propriété de ce qui est parfait, intact. On exalte la déesse Ishtar en disant : "le rayonnement étincelant de ta torche brille dans le ciel"; et le dieu Nergal est, quant à lui, *ha-lip sa-lum-ma-ti* : enveloppé de splendeur.

Conclusion

Tels sont les termes principaux relevant de la splendeur divine dont il est question dans les textes religieux mésopotamiens, et dont les rois se parent souvent dans leurs inscriptions. Or, cette splendeur, *namrîrû*, qu'elle soit flamboyante comme *rasubbatu*, parfaitement étincelante comme *salummatu*, ou incandescente comme *melammu*, est également nommée *puluhtu* pour désigner ce caractère éclatant que l'on traduit souvent par "terrible". En effet, comme tout ce qui est sacré, cette irradiation peut être dévastatrice ou bienfaisante. Notons cependant que la force qui se manifeste par *puluhtu* n'est pas nécessairement malfaisante. En fait l'insaisissable splendeur de tout ce qui est recouvert de *puluhtu* suscite chez celui qui la voit un mélange de crainte et d'admiration. Par exemple, est appelé *pulhu* le vêtement qui habille la statue de Shamash. C'est que le dieu Soleil, resplendissant, sans lequel aucune vie n'est possible sur terre est, en même temps, le juge suprême auquel rien n'échappe : impitoyable envers les criminels, mais secourable pour les justes. De la même façon, cette splendeur extraordinaire est en même temps, bienfaisante et néfaste, favorable et dangereuse.

4.4 - ANALYSE DES TEXTES

. Contexte

Il s'agit d'examiner comment, dans les textes, s'articule maintenant cette splendeur lorsqu'elle concerne le roi ou un objet sacré. Il faut souligner que les verbes qui l'accompagnent, et dont nous venons de rencontrer l'emploi dans les exemples donnés, se retrouvent dans les inscriptions, parfois à la forme passive, et d'autres fois à la forme active.

Dans le premier cas, leur représentation de la splendeur apparaît comme un étincellement qui a son point de départ dans le corps du dieu, et s'irradie vers l'extérieur. Dans le second, ils signifient l'action par laquelle un dieu confère l'éclat à un autre dieu ou à un mortel privilégié. C'est dans ce sens que nous allons étudier sous cette rubrique la splendeur lorsqu'elle recouvre un dieu, un monarque, un temple ou tout autre objet privilégié.

4.4.1 - La splendeur et les dieux

Le dieu, chargé de *melammu*, que ce dieu en soit le foyer ou qu'il le reçoive d'ailleurs, se trouve enveloppé dans une gloire comme par une "chape étincelante". Rempli de rayonnement (*pulhu*) par la nourrice qui veille sur lui, Marduk est entouré d'une auréole lumineuse, dès sa première enfance : *pul-ha-a-ta us-ma-al-li*, "Ninmenna, celle qui crée, t'a fait entourer d'une auréole lumineuse"²⁰³. Pour le dieu Sin, la déesse Ishtar ou la déesse parèdre de Nabû, Tashmêtu, on rencontre

²⁰³ Cf. Enuma elish, le mythe de la création babylonien. (Voir E. Cassin, *La splendeur...*, p. 25 note 11).

l'expression "plein d'éclat" *malû `namrri'* : *malât namriri*; ou encore à propos de Ninurta qui est : *sa nam-ri-ri sit-pu-ru na-lu-ù pul-ha-a-ti* : "celui qui est ceint d'éclat (*namriru*) (et) plein de rayonnement". Tiamat pare d'éclat les dragons qu'elle a créés : *su-ut `pu-ul-ha-ti' i-za-nu²⁰⁴* ; et de Gibil, le feu, le dieu Ea l'"a paré d'une splendeur effroyable" : *`me-làm-hus' su-tag-(tag)-ga* : *MIN ez-zu-ti u-za'i-nu-us*. Quant au dieu Ninurta, il lui fut donné par "le dieu Anu (lui donna) en don au milieu du ciel la splendeur rayonnante" : *`pu-luh-ti me-lam-me' d.A-nu-um ina qe-reb same a-na si-rik-ti is-ruk-su*.

Par ailleurs, les listes lexicographiques considèrent d'une part, *namrîrû*, *birburrû* et *melammu* comme des synonymes de *saruru*: la splendeur céleste et, d'autre part, *melammu* comme un synonyme de *puluhu*, substantif de sens très proche de *puluhtu*. Tout-à-fait fréquent est aussi l'emploi avec ces substantifs de verbes comme :

. *halâpu* : couvrir, envelopper, en sumérien *gir* : Nergal est tantôt *ha-lip ra-sub-ba-ti²⁰⁵*, tantôt *ha-lip sa-lum-ma-ti*; Ishtar est *nam-ri-ri ha-al-pat* ;

. *labâsu*, en sumérien *mu* : être vêtu. Les dieux Asulluhi et Nabû, sont comme Nergal qui est *sa li-bu-su nam-ri-ri* : "celui qui est revêtu d'éclat", tandis que Ninurta est *sa pu-luh-tu lit-bu-su* : "celui qui est revêtu de rayonnement" et Ishtar *sa... ra sub-ba-tu lab-sat* : "celle qui est revêtue de splendeur flamboyante".

. *zânu*, en sumérien *tag*, qui signifie : embellir, décorer, parer, et enfin : pourvoir, couvrir; par exemple, Ishtar est *zu-'na-at* : "parée de

²⁰⁴ Et que ces monstres "étendent leur splendeur dans les quatre directions (et) brûlent comme le feu" (*a-na sa-a-ri ir-bit-ti me-lam-me sah-pu kima i-sa-ti u-[ha-am-ma-tu]*, cf. E. Cassin, *La splendeur*, p. 19.

²⁰⁵ *rasubbati* : resplendissement.

splendeur"; Marduk, *me-lam-me zu'-nu* : également "paré de splendeur" (ici de *melam*), et Ningirsu est *na-mur-ra-ta zu'-nu*, (ici de *namrîrû*).

Il résulte de ces exemples que ces formes d'éclat : *namrîrû*, *rasubbatu*, *puluhtu* et *salummatu*, tout en étant des phénomènes lumineux d'origine et de nature diverses, ont ceci en commun de signifier tous l'éclat dont la divinité est couverte (*ramû*, *katâmu*), dont elle est enveloppée (*halâpu*), dont elle est revêtue (*labâsu*), dont elle est parée (*zânu*), dont elle est remplie (*malû*). Leur caractère essentiel est en effet de représenter un étincellement qui peut aussi bien avoir son siège dans une partie déterminée du corps de la divinité, qu'émaner de l'ensemble de sa personne.

Conclusion

On peut voir qu'à l'instar des astres²⁰⁶, les dieux ont cette faculté d'émettre une lumière "resplendissante". Il résulte de ce phénomène lumineux inhérent à la divinité, qu'elle en soit d'ailleurs le point de départ ou qu'au contraire elle le concentre sur elle-même, que son caractère essentiel est de représenter un étincellement, un éclat, un rayonnement dont la divinité est couverte, dont elle est enveloppée, revêtue, parée, remplie. Par exemple, Tiamat `pare' d'éclat les dragons qu'elle a créés et les a rendus comme des dieux; le dieu Ea `pare' le dieu Gibil, le feu, "d'une splendeur effroyable"; et au dieu Ninurta : "le dieu Anu lui `donna' en don au milieu du ciel la splendeur rayonnante". Par contre, le dieu Ningirsu est "celui qui est `couvert' de splendeur flamboyante", et la même expression est employée également pour Enlil. Selon une prière bilingue, le dieu Nanna (Sin) "est `revêtu' de *melammu*" et "(sa) forme est environnée d'éclat flamboyant".

²⁰⁶ Qui sont eux-mêmes des divinités.

Si donc un dieu peut recevoir ce rayonnement en don d'un autre dieu, cette splendeur flamboyante qui peut également lui appartenir en propre, n'en sera que réhaussée. En effet, selon la version babylonienne de la légende de la création, Marduk, fils d'Ea, a pour mission de rétablir l'ordre dans le monde divin par sa victoire sur le monstre Tiamat. "Les splendeurs (*pulhâtum*) étant toutes ensemble accumulées sur lui", la supériorité du jeune dieu dominait en tout, dit-on, celle des autres dieux. Ceux-ci l'ayant doté d'une force sublime, l'avaient parfait du redoublement des yeux et des oreilles. La grande acuité de vue et d'ouïe dont il était ainsi pourvu, soulignait son intensité de vigilance et d'entendement, et ainsi multipliait par dix son *melammu*. Marduk était le plus fort et le plus vigoureux parce qu'il était dix fois plus étincelant qu'un autre dieu. D'où, le pluriel *pulhâtum*, dans ce passage, décuplait l'embrasement qui se dégageait de lui²⁰⁷. Ce qui laisse entendre que loin d'en faire une divinité mineure, chaque don fait à un dieu par un autre est un apport de plus à son pouvoir.

4.4.2- La splendeur et le roi

Nous venons de constater que les seuls êtres ayant la faculté d'émettre cette lumière resplendissante, sont les dieux. Nous allons maintenant tourner notre attention vers l'éclat dont paraissent pourvus des hommes, donc des êtres mortels, tels les rois, qui par leur condition et leur fonction accèdent à un statut tout-à-fait particulier. En étudiant la signification de la notion d'éclat lorsqu'elle devient un attribut non plus d'une divinité, mais d'un mortel, nous essaierons de voir si, dans ce contexte particulier, elle s'enrichit de nuances nouvelles et différentes de celles que nous avons considérées jusqu'ici. Et si, de ce fait, il est possible de mieux

²⁰⁷ Le pluriel de *pulhâtum* employé à cette occasion nous donne une indication sur la relation directe entre le degré d'irradiation lumineuse et la force physique de ce dieu. Cette relation entre force et lumière est également établie par d'autres verbes comme *ba'álu*, qui signifie à la fois : être anormalement gros, être fort et être lumineux (en parlant des astres).

comprendre les images mentales et les associations qu'évoque la qualification d'être "éclatant", ou le fait de "resplendir", lorsqu'il s'agit d'un monarque.

Le plus ancien roi mentionné dans les chroniques "historiques" comme possédant un halo lumineux est Sargon d'Akkad. A son sujet, les textes, après avoir affirmé qu'il dut son ascension à la grâce d'Ishtar, déclarent qu'il fut un roi sans égal (*sa-ni-na u ma-hi-ri ul i-si*), et qu'il "déversa son halo lumineux sur les contrées" (*sa-lum-mat-su eli mâtâti.mes it-bu-uk*). Nous savons que le rapport entre la splendeur *salummatu*: *su-zi*, c.a.d. le halo lumineux et parfait qui entoure la Lune, et le roi, est très ancien. Probablement aussi ancien que la tradition qui fait remonter à Nanna-Su'en, le dieu Lune, le rôle de dispensateur de la royauté : il est "le père ... qui désigne le roi, qui confère le sceptre, qui fixe un destin de longue durée" (*nabû sarrûti nâdin hattî sa simti ana ûmé ruqûti isimmu*)²⁰⁸.

Dans un texte bilingue suméro-accadien, le roi "fils de son dieu" est celui "qui, comme la lune nouvelle, assure la vie du pays" *sar-ru mâr ili-su sa kima ma-an-na-ri d.Sin na-pis-ti mâtî û-kal-lu*, qui "porte le halo lumineux (*salummatu*) autour de sa tête, et qui, encore comme la lune se renouvelle toujours" *ki-ma na-an-na-ri id-di-si-i ina re-si-su sa-lum-ma-ti [is-si]*. Nabuchodonosor déclare que Nabû "a fait que l'aspect du roi (c.a.d.: le sien) déborde d'un halo lumineux au-dessus des gens" (*bu-na-an-ni sarrî e-li te-ni-si-e-tu sa-lum-ma-tu us-ma-al-li*). Et Teglatphalasar Ier, que "son *melammu* recouvre l'univers"²⁰⁹, voulant indiquer par là l'étendue de sa puissance. Ceci toutefois sans que son propos ait une nuance particulière d'agressivité, de la même manière que l'on dira du Soleil : "ta splendeur (*sarûru*) recouvre (la terre) comme un filet" [*sah*]-*pu ki-ma su-us-[ka]l-l [i... sa-]ru-ru-ka*.

²⁰⁸ Le culte lunaire aurait été antérieur au culte solaire du fait que le dieu-lune est le père géniteur du dieu Soleil.

²⁰⁹ *u-mu ni-pir-du-ù sa me-lam-mu-su kibrâti (UB.mes) û-sah-ha-pu* : "jour resplendissant dont le *melammu* s'étend sur les quatre parties (du monde)". (E. Cassin, *La splendeur...*, p.19).

Cependant, lorsque Assurbanipal dit au sujet de Tarqu que "l'éclat divin d'Assur et d'Ishtar l'a submergé", ou que ses prédécesseurs évoquent le *pulhu-melammu* d'Assur seul ou d'Assur et de Marduk, pour expliquer le succès de leurs armées, il s'agit de l'effet de cet éclat sur l'ennemi. Allié fidèle et efficace, ici, des souverains assyriens, l'éclat du *pulhu-melammu* est évoqué dans ce cas pour montrer soit l'effet paralysant de la peur que l'armée, le roi, les dieux... provoquent sur l'ennemi, soit l'étendue de cet éclat, par les destructions entraînées sur les peuples vaincus. Aussi le *Melammu* du roi n'est pas seulement lié à sa présence effective. La seule annonce de son approche est suffisante pour que la splendeur qui en émane fasse son oeuvre. "Devant l'éclat de mes armes (et) le *'melammu'* de ma seigneurie, dit Salmanasar III, l'ennemi eut peur" (*istu pân na-mur-rat gis.kakkê.mes-ia me-lam-me sa bêlu-ti-ia ip-lah*). Tandis qu'Assurnasirpal, à propos de la *'suriptu'* de sa seigneurie : "Devant l'éclat de mes armes et la *suriptu* de ma seigneurie, (l'ennemi) eut peur" (*istu pân na-mur-ra-at gis.kakkê.mes-a u su-ri-pât bêlu-ti-a e-dûr-ma*). Chacun des deux monarques parle de l'effet terrifiant sur l'ennemi de ce phénomène lumineux dont ils sont recouverts, la *suriptu* et le *melammu* qui semblent désigner des phénomènes du même type, mais qui ont des caractéristiques différentes selon les définitions étudiées plus haut.

Un autre type d'éclat, le *pulhu melammu*, concerne l'arme du dieu Ninurta. Elle est l'"arme dont le *puluhtu melammu* recouvre le pays", et qui "comme le feu embrase les pays ennemis"²¹⁰. Noter aussi que ce rayonnement qui se dégage du roi, apparaît souvent à la suite de la splendeur divine dont il semble être le prolongement de l'irradiation lumineuse. C'est ce qui fait pâlir d'effroi les ennemis et les oblige à s'agenouiller devant le dieu du vainqueur²¹¹.

²¹⁰ E. Cassin, *La splendeur*, p. 76 et note 80.

²¹¹ L'association de l'éclat et de la bravoure se retrouve aussi ailleurs, en rapport avec le divinité : dans un hymne à Ninurta où l'on rencontre (*me-lam nam-ur-sag*), ou encore à propos d'Ishtar où on a le binôme *rasubbatu-qurdu*. (E. Cassin, *La splendeur...*, p. 74 note 64).

Conclusion

Le rapport entre la splendeur et le roi, semble être très ancien. Aussi ancien que la tradition qui fait remonter aux grands dieux célestes, le rôle de dispensateurs de la royauté. Parmi les hautes fonctions auxquelles le dieu Enlil destine un roi d'Isin, qui est peut-être ici Bursin, il y a celle d'être le Soleil des "têtes noires". On retrouve cette splendeur lumineuse chez Lipitistar, qui est glorifié comme "le roi qui lève, altier, la tête ..., qui va comme le Soleil, lumière du pays de Sumer"²¹². Chez Adadnirâri II, décrivant son accession au trône d'Assyrie de la façon suivante : "après que les grands dieux eurent mis dans ma main le sceptre qui guide les peuples, il m'élevèrent au-dessus des rois couronnés et ils me coiffèrent du *melammu* de la royauté. Ils rendirent mon nom excessivement grand au-dessus de ceux de tous les autres seigneurs" (*arki DINGIR.mes GAL.mes is-si-mu-ma gis.hattu mur-te-'i-at nise.mes a-na qa-ti-ia ù-me-el-lu-ù eli LUGAL.mes.ni su-ut a-gi-e is-su-éu-ni me-lam-me sarr-ti i-pi-ru-ni zik-ri sur-ba-a eli nap-har EN ù-sa-te-ru*).

Le *melammu* apparaît ici alors comme le signe définitif de la faveur divine. Il est octroyé au souverain seulement après que celui-ci ait accédé au pouvoir suprême. Signalons cependant que le *melammu* que les dieux confèrent ainsi au roi, au moment du couronnement, est une qualité distincte de la parfaite beauté du corps et des dons de l'esprit qu'ils lui font, lors de sa naissance. Il en va de même pour les autres formes d'éclat, comme le *salummatu*. Par exemple, lorsque Asarhaddon est couronné roi, la splendeur *salummatu*, est celle toute particulière qui émane de ce qui est parfaitement pur et intact, que le dieu Nergal lui confère. En effet, la splendeur *salummatu*, dont d'autres rois furent également nantis, comme Assurnasirpal II et Salmanasar III, qui portent l'épithète d'*apir salummati* :

²¹² *dingir-zi d.utu-kalam-ma-na.*

"coiffé d'une gloire", semble faire partie des emblèmes royaux dont la remise constituait le sacre. Pour Asarhaddon donc comme pour les autres rois en général, l'octroi de l'éclat permettait au monarque d'enrichir sa personnalité de pouvoirs exceptionnels, à l'instar des dieux: "Je suis lumineux" (*namurraku*) lit-on dans l'inscription d'Adadnirari II, coïncidait avec les débuts de l'activité royale.

On peut conclure en relevant que le fait d'être éclatant côtoie le fait d'être royal, héroïque ou guerrier. Il en est même la condition essentielle. De Nabuchodonosor, le dieu Nabû "a fait qu'au-dessus des gens l'aspect du roi apparaisse rempli de luminosité. Il l'a revêtu de rayonnement [il lui a fait porter] la splendeur de l'éclat" (*bu-na-an-ni sarrî e-li te-ni-se-e-ti sa-lum-ma-tu us-ma-al-li pu-ul-ha-a-ta ù-sa-al-bi-is-su me-lam-ma nam-ri-ir-ru us-tas-sa*)²¹³. De là résulte comme conséquence, que la présence ou la simple approche du roi guerrier, paré d'éclat, aura pour effet de paralyser l'ennemi ou de le contraindre à la fuite. Le roi Tukulti-Ninurta Ier, conquérant de la deuxième moitié du 13^e siècle, qui s'intitule "Soleil de tous les peuples", dit, lors de sa campagne contre le pays d'Alzi, qu'Ehli-Tesup, le roi ennemi: "de mon rayonnement, il s'arracha" (*a-na i-si pu-luh-ti-ia is-hu-ut-ma*).

Si l'on réunit les unes aux autres les qualités divines dont le roi est ainsi doté, on peut en déduire que la distance entre le monarque et les autres hommes du commun est telle que de par son statut le roi en vient à partager avec les dieux certains de leurs pouvoirs. Ainsi, ce passage d'un poème épique dont on ne possède qu'un fragment, qui exalte en ces termes un roi qui pourrait être Naramsin: "Ta radiance est un feu, ta voix est un tonnerre", (*birbirru-ka girri rigim-ka addum*). En rapprochant cette appellation de certains caractères du personnage royal de Naramsin, comme le déterminatif divin qui précède son nom, ou la tiare à cornes, emblème des dieux, qu'il porte sur la stèle de sa victoire sur les Lullubi, on peut voir

²¹³ Voir E. Cassin, *La splendeur*, note 57, p. 72.

en effet que le roi y est chanté comme ayant emprunté à "Samas" sa radiance et à "Adad", l'orage, sa clameur. A l'époque de la troisième dynastie d'Ur et de la première dynastie d'Isin, ce thème de glorification du roi dans sa comparaison avec le Soleil sera rencontré plus fréquemment dans les inscriptions royales.

4.4.3- La splendeur et les objets sacrés

a)- Le Temple

L'éclat de la divinité, qui `recouvre' le temple, est parfois comparé à un `vêtement' de lumière. De l'éclat de Ninurta on dit : "ta splendeur rayonnante a couvert le temple d'Enlil comme un `vêtement'" : *pu-luh-ti* (variante : *tu me-lam-me-ka E d.En-lil ki-ma su-ba-ti ik-tum*. Une autre image considère cet éclat comme une émanation lumineuse qui se `projette vers l'extérieur' plutôt que comme un simple revêtement. Le temple d'Ishtar de Hallab est appelé *é kalam-ta-ni-gùr*, "le temple qui dans le pays (de Sumer) est rempli d'éclat".

Il est fréquent en effet que lorsque la splendeur est sujet de la phrase et qu'elle apparaît comme un étincellement qui a son point de départ dans le corps du dieu ou dans l'une de ses appartenances, ici le temple, elle s'irradie vers l'extérieur²¹⁴. Dans ce cas, on rencontre des verbes sumériens comme : *US* : se dresser; *LAL* : diriger. Ainsi dit-on, à propos du temple d'Enlil, l'Ekur, ("l'étincelante maison") : *ni-me-làm-bi an-ne us-sa* : "son splendide éclat `s'élève' jusqu'au ciel";

²¹⁴ Dans deux types de propositions ces verbes "lumineux" apparaissent avec un sens différent. Dans le premier, lorsque le verbe est sujet de la phrase, il est de forme passive : l'étincellement a son foyer dans le corps du dieu ou dans l'une de ses appartenances. Dans le deuxième type, le verbe est de forme active : il signifie alors l'action par laquelle un dieu confère l'éclat à un autre dieu, ou à un mortel privilégié, ou encore à un objet qui participe de la nature surhumaine de son possesseur. - Voir E. Cassin, *La splendeur*, p.2 et passim.

ou à propos du temple de Ningirsu, que Gudéa édifie : *me-lam-hus-bi an-ni im-us*: "sa splendeur flamboyante `s'élève' jusqu'au ciel".

Lorsqu'au contraire on veut signifier que l'éclat divin ne se dresse pas vers le ciel, mais recouvre la terre "comme un tapis de lumière", les verbes utilisés sont: *DUL* : *é-ni-nu ni-bi kur-kur-ra tug-dim im-dul* : "l'Eninnu, dont l'éclat (*NI*) `couvre' les contrées comme un manteau"; du verbe *SHUB* : *ni-me-lam-bi kalam-me sub-a* : "(le temple) dont le splendide éclat `s'étend' sur le pays de Sumer", et du verbe *RI* : *é-ma ni-gal-bi kur-kur-ra mu-ri* "mon temple dont l'éclat (*NI.GAL*) `enveloppe' les contrées". On rencontre d'ailleurs également *ME.LAM* : *melammu* pour exprimer l'éclat qui se dégage non seulement des temples comme celui que Gudéa construisit pour le dieu Ningirsu, mais aussi de la porte que ce roi édifia, ou de la muraille de la ville.

b) Les murs de la cité

C'est sous Samsuiluna que l'on assiste au transfert à la muraille d'une notion jusqu'alors réservée au monde divin. Ainsi cette formule de la vingt-quatrième année de Samsuiluna, à propos de la muraille de Kish : *bàd-kis-ki-a bàd me-lam-bi kur-kur(-ra-dul-la)* "la muraille de Kish, muraille dont l'éclat couvre les contrées".

Sous les Sargonides, les murs de Ninive, source de *namrîrû*, sont appelés: *du-ù-ru sa nam-ri-ru-su na-ki-ri sah-pu* : "muraille dont l'éclat recouvre l'ennemi". Et Nabonide se vantant d'avoir construit le mur de Kish, l'appelle : *me-lâm kur-kur-ra dul-la* "splendeur qui couvre les pays".

Conclusion

Emanation lumineuse qui se projette vers l'extérieur, ou simple revêtement

de lumière, l'éclat divin d'un temple peut aussi se répandre comme un tapis de lumière. L'Eninnu, temple principal de Nin-Girsu à Lagash est ("La maison-cinquante") "dont l'éclat `couvre' les contrées comme un manteau"; "(le temple) dont le splendide éclat `s'étend' sur le pays de Sumer"; "mon temple dont l'éclat (ni.gal) `enveloppe' les contrées". Le temple d'Ishtar de Hallab est appelé "le temple qui dans le pays (de Sumer) est `rempli' d'éclat"; et, de l'éclat du dieu Ninurta recouvrant le temple d'Enlil, il est dit : "ta splendeur rayonnante a `couvert' le temple d'Enlil comme un `vêtement'". Enfin, à propos d'une chapelle de Marduk dans l'Esagil ("maison du port altier", nom du temple de Marduk) : "D'or brillant (comme) une parure de splendeur, je l'ai `revêtue'", dit Nabuchodonosor.

De même les murs de la cité sont source de *namrîrû*, comme la muraille de Ninive, "dont l'éclat `recouvre' l'ennemi", et sous Nabonide, le mur de la ville de Kish porte le nom de : "splendeur qui `couvre' les pays".

Comme la splendeur d'un dieu ou d'un roi, cette splendeur divine entourant le temple ou la muraille d'une cité peut, elle aussi, être bienfaitrice ou dévastatrice, selon que l'on soit, à l'intérieur des murs du temple ou de la cité, fidèle à son dieu et à son roi ou, au contraire, à l'extérieur, hostile ou même ennemi de la cité et de son dieu. De façon similaire à cet éclat qui recouvre les dieux, le roi, le temple ou les murs de la cité, l'éclat des armes divines ou celui des insignes royaux provoque un effet foudroyant sur l'ennemi.

c)- Les armes divines

Il semble parfois que, pour exprimer l'éclat de la personne divine, comme celui que la présence de la divinité confère aux temples, un seul mot signifiant la splendeur ne suffise pas : on recourt alors au binôme *pul(u)h(t)u malammu*, en

sumérien *NI.ME.LAM*, qu'on traduit par "terrible splendeur". Nous allons voir sous cette rubrique qu'en fait de terreur, celle-ci s'applique surtout aux armes divines dans les mains du roi sur un champ de bataille.

Une invocation à la divine masse d'arme la décrit ainsi: "entourée comme elle est d'une furieuse splendeur, personne ne peut s'approcher de ses côtés" (*melammû ezzûti sutashur ana idi-su mamma ul itehhî*). Parfois, les armes du roi sont décrites, comme celles des dieux, dans tout leur flamboiement guerrier. A plusieurs reprises, Salmanasar III parle de la *namurratu* de ses armes devant laquelle l'ennemi recule effrayé (*istu pân namurrat gis.kakkê-ia dannûte iplah*).

On rencontre, dans ce cas, l'emploi du verbe *tabâku* : verser, qui, dans un tel contexte, donne l'impression que l'éclat est senti en quelque sorte comme une substance liquide et brûlante qu'on peut répandre sur l'ennemi afin de le terrasser. Ainsi en est-il de : *na-mur-rat kakke-mes d.Assur u d.Ishtar ez-zu-ti sa l-su ll-su ll-su ll-su it-bu-ku eli kur.Elamti-ti* : "l'éclat des armes furieuses d'Assur et d'Ishtar qui a été répandu jusqu'à trois fois sur l'Elam", et par rapport à l'ennemi : *ra-sub-bat kakki Assur bêli-ia is-hu-pu-su* "l'éclat flamboyant de l'arme d'Assur, mon seigneur, l'a recouvert".

d)- Les insignes royaux

De façon toute particulière, les insignes royaux, le sceptre, le trône, le turban, etc., font partie des objets dont les divinités se dessaisissent en faveur du roi au moment de son investiture. Revêtus de l'éclat des dieux qui en sont les détenteurs originaux, les insignes royaux en revêtant le monarque au moment de son accession au trône, sont les attributs divins premiers qui lui sont conférés.

Lorsque Asarhaddon est couronné roi, alors que les dieux lui font don, Anu

du turban (*agû*), Enlil du trône (*kussû*), Ninurta des armes (*kakkê*), la splendeur *salummatu* lui est conférée par le dieu Nergal, (*ina res sarrûti-ia d.A-num agâ-su d.Enlil gish.kussâ-su d.Nin-urta gish-kakka-su d.Nergal sa-lum-mat-su u-sat-li-mu-in-ni-ma*)²¹⁵.

En sens inverse, la couronne qu'Assarhaddon dédie au dieu Assur est, elle aussi: *la-bis me-lam-mu za-in bal-tu na-si sa-lum-ma-tu hi-it-lu-up nam-ri-ri* : "revêtue de splendeur, parée de vitalité, chargée d'un halo lumineux, recouverte d'éclat". Il y a là, de la part du roi à l'égard de son dieu, l'image renversée des dons que la divinité fait au monarque, lors de son investiture. Nous donne-t-on cette image pour nous signifier les pouvoirs de splendeur lumineuse maintenant inhérents au roi même par rapport à la divinité?

Conclusion

Comparé à l'éclat qui recouvre les dieux, le roi, le temple ou les murs de la cité, il semble que l'éclat des armes divines ait un effet foudroyant sur l'ennemi. C'est ce que l'on peut constater par l'emploi du verbe *tabâku* : verser. Dans le contexte de la guerre, cet éclat est senti comme une substance liquide et brûlante qui se répand sur l'ennemi afin de le terrasser. Ainsi en va-t-il de : "l'éclat des armes furieuses d'Assur et d'Ishtar qui a été répandu jusqu'à trois fois sur l'Elam".

La splendeur éclatante des dieux protecteurs agit, en effet, comme une force qui est bonne et mauvaise au même instant. Alliée fidèle des souverains, elle se comporte comme un ouragan dévorant envers leurs ennemis qu'elle renverse, submerge, détruit. C'est dans ce sens qu'elle est terrible, et que les termes la

²¹⁵ "Au début de mon règne, Anum de sa couronne, Enlil de son trône, Ninurta de son arme, Nergal de son halo lumineux, ils m'ont gratifié".

qualifiant tels que *puluhtu*, *rasubbatu*, *shalummatu*, *namrîrû*, *melammu*, sont accompagnés d'un adjectif soulignant son effet foudroyant, féroce, terrible : De Tiglatphalasar Ier, "les splendeurs (*melammu*) terribles ont recouvert leurs (c.a.d. des ennemis du roi) figures" (*me-lam-mu ek-du-tu bu-ni-su-mu*); et la splendeur de Tukulti Ninurta Ier est cette "splendeur terrible dont le roi recouvre la totalité de ses ennemis".

Comme celles des dieux, les armes du roi sont décrites dans tout leur flamboiement guerrier. La divine masse d'armes, "entourée comme elle l'est d'une furieuse splendeur, personne ne peut s'approcher de ses côtés" (*melammû ezzûti sutashur ana idi-su mamma ul itehhî*). A plusieurs reprises, Salmanasar III parle de la '*namurratu*' de ses armes devant laquelle l'ennemi recule effrayé (*istu pân namurrat gis.kakkê-ia dannûte iplah*).

Un autre terme peut aussi apparaître : '*suriptu*'. Assurnasirpal II dit, par exemple : *pulhat bêlûti-a adi kur.Kardunias iksud.ud suripat gis.kakkê.mes kur.kaldu usahhip eli sadâni.mes, ni.sa ahat id.Puratte namurrati atbuk* : "Le rayonnement de ma seigneurie parvint jusqu'à la Babylonie, la *suriptu* de mes armes investit Kaldu, sur les monts qui bordent l'Euphrate j'ai déversé mon éclat".

Il y a des cas où le roi s'exprime au sujet du *pulhu melammu* divin comme s'il s'agissait, en quelque sorte, d'un pouvoir qui appartient en propre au dieu, mais dont la mise en oeuvre lui est confiée. Par exemple, Assurnasirpal, en décrivant la prise de Bît-Adini dit : "J'ai dévasté, j'ai détruit la ville, je l'ai incendiée et consumée par le feu, j'ai placé sur Bît-Adini la splendeur rayonnante d'Assur, mon seigneur" (*pulhi melamme Assur bêli-a eli Bît-Adini altakan*). En affirmant qu'il a imposé sur Bît-Adini le *pulhu melammu* de son dieu national, le roi veut signifier le danger auquel il a exposé l'ennemi en projetant sur lui le *pulhu melammu* divin. Le pays ennemi étant, par cette action du roi, entré dans la zone d'irradiation dont la divinité est le centre et le point de départ, fut submergé et détruit.

Les dieux, en effet, prenaient part personnellement à la bataille sous la forme de l'éclat qu'ils dégagent. Agissant de concert avec le pouvoir irradiant du roi, cette splendeur divine, (*pulhu melammu*) qui est un allié fidèle et efficace des rois, ici des Assyriens, se comporte comme "un ouragan dévorant" envers leurs ennemis qu'elle renverse, submerge et détruit. Dans ce sens, elle ne peut être que "terrible".

La puissance des dieux protecteurs de ces rois apparaît par moments indissoluble de la puissance du roi, l'une et l'autre s'interpénètrent au point de ne plus faire qu'une seule immense irradiation à laquelle les populations ennemies doivent se soumettre inexorablement. Cependant, cette splendeur peut non seulement subir des éclipses, mais aussi décroître sans cesse jusqu'à disparaître, comme ce fut le cas pour Ibbisîn d'Ur. D'où l'affirmation, sinon le souhait, que le halo lumineux (*salummatu*) qui environne le roi se renouvelle comme celui de la Lune.

4.5 - CONCLUSION

Etant donné le rôle central que la "splendeur divine" joue dans la pensée mésopotamienne, et particulièrement dans la pensée religieuse, nous avons donc appris que cette splendeur, de l'ordre du "numineux", appartient aux dieux et, par extension, à tout ce qui évolue autour d'eux. Ainsi en va-t-il :

- des rois ;
- des insignes royaux
et des armes dont les dieux se dessaisissent
en leur faveur lors de leur intronisation ;
- des lieux sacrés : les temples, demeures des dieux;
et leurs murailles, comme celles de leur cité.

Or, cette splendeur, dans le langage suméro-accadien, comporte plusieurs

vocables. Afin de mieux en comprendre les principaux termes tels : *namrîrû*, *rasubattu*, *salummatu*, *puluhtu* et *melammu*, nous avons cherché à en étudier les significations différentes.

Il en ressort que le *melammu* se définit par l'éclat surnaturel qui nimbe la tête du dieu et qui irradie d'autant plus fortement que le dieu est plus puissant. Appliqué au roi, le *melammu* est le rayonnement qui environne la démarche victorieuse du roi, béni par ses dieux. Dans ce sens, le *melammu* n'est pas forcément lié à un phénomène causé seulement par la présence effective du roi. La simple approche du roi guerrier, paré d'éclat, aura pour effet de paralyser l'ennemi ou de le contraindre à la fuite.

Le *pulhu melammu*, d'autre part, est ce pouvoir appartenant en propre au dieu, mais dont la mise en oeuvre est confiée au roi. Cette irradiation lumineuse dont est doté le roi a le pouvoir d'être en même temps bénéfique et maléfique. Bénéfique pour les "têtes-noires" sur lesquelles il lui a été donné de régner ; maléfique pour les ennemis du monarque, sur lesquels elle s'abat comme "une tempête mugissante". Idem en ce qui concerne les armes du roi, devant "le flamboiement guerrier" desquelles l'ennemi recule, effrayé.

La splendeur *salummatu* que le roi possède, par la volonté de son dieu, est celle qui émane de ce qui est parfaitement pur et intact. Elle est celle dont est doté le roi, au dessus de tous les autres mortels, ainsi décrite : "he (= son dieu) made the features of the king more awe-inspiring than any human's"²¹⁶. Or, nous savons que les simples mortels n'en possèdent pas. C'est seulement aux rois, en raison de la souveraineté qu'ils exercent, et encore à certains d'entre eux, - particulièrement privilégiés - que cette forme d'éclat divin est réservée. Ainsi, le roi Nabuchodonosor déborde d'éclat sur son peuple, lequel ne le voit, comme un astre, que de bas en

²¹⁶ E. Cassin, note 57 p. 73, citant C.A.D. 2, B, p. 319 b.

haut. Le *salummatu* est cette splendeur qui fait que le roi est "coiffé de gloire", et elle fait partie des emblèmes royaux dont la remise constituait le sacre.

Le *rasubbatu* est cette splendeur flamboyante du roi qui le désigne comme fort, vaillant, parfait.

La splendeur *namrîrrû* est cet éclat qui permettait au roi d'enrichir sa personnalité de pouvoirs exceptionnels, à l'instar des dieux, et qui coïncidait elle aussi avec les débuts de l'activité royale. "Je suis lumineux" (*namurraku*) lit-on dans l'inscription d'Adadnirari II. Le fait d'être éclatant côtoie le fait d'être royal, héroïque ou guerrier. Il en est même la condition essentielle.

Nous n'en multiplierons pas les exemples à l'excès. Nous soulignons cependant que cet éclat extraordinaire, qui environne le roi, peut subir des éclipses parfois fréquentes. Un présage, tiré de l'observation de la Lune (Sin), montre que cette splendeur peut décliner et disparaître "(telle étant la position de l'astre), et que s'il s'agit du roi, (cela signifie que) son *melammu* s'éloignera de lui". En effet, c'est à son *melammu* que le roi doit la victoire, en temps de guerre. Une défaite montrerait immédiatement que la splendeur royale - que le roi a reçue au moment de son accession au trône - est, pour une raison connue ou inconnue, en déclin.

C'est pourquoi, en Mésopotamie, rien n'est jamais définitivement établi ni pour les divinités ni pour les monarques, les uns et les autres pouvant subir une éclipse. L'éclipse d'un astre, qui est signe de son déclin, donnait lieu à des incantations et des rituels funèbres. Car, bien qu'éternels, les dieux mésopotamiens, comme les humains, connaissaient les affres de la mort. De là ce besoin dont témoignent les annales assyriennes et babyloniennes, d'exalter, sinon de souhaiter, la permanence de l'éclat qui environne le roi. Cet éclat qui lui vient des dieux et dont nous venons d'étudier les différentes formes. Et c'est justement cet état de vulnérabilité du roi mésopotamien qui a mené à la controverse les

spécialistes du sujet sur son statut de roi-dieu. Pour certains auteurs, en effet, la situation ne résiste pas à l'analyse lorsque l'on fait la comparaison du statut divin du roi mésopotamien, qui est un mortel déifié, avec celui du pharaon égyptien qui, lui, est né dieu et meurt dieu. C'est ce point de contradiction qui nous amène au chapitre qui suit, à faire une étude comparative entre les deux formes de monarchies, afin de savoir en quoi elles sont semblables et en quoi différentes.

CHAPITRE 5 - ROYAUTE EGYPTIENNE ET ROYAUTE MESOPOTAMIENNE - RESSEMBLANCES ET DISSEMBLANCES

5.1 - INTRODUCTION

L'étude comparative à laquelle nous procédons dans ce chapitre concernera spécifiquement les monarques divinisés dans les sociétés égyptienne et mésopotamienne. Nous ne nous intéresserons pas aux rois ou aux pharaons dont la divinité n'était pas "fermement" établie. Il est clair qu'en Mésopotamie comme en Egypte, selon les époques ou les empires, la divinité royale pouvait être sujette à controverse. Comme le rapporte G. Posener, à propos de l'Egypte, "les expressions de la foi royale varient en intensité selon les temps"; elles s'expliquent par les conditions particulières du moment, et en fonction des vicissitudes de l'histoire. Considérant que la divinisation la plus parfaite du roi se place sous l'Ancien Empire, la durée exceptionnelle de la civilisation égyptienne l'obligeait à elle seule, selon cet auteur, par un phénomène d'usure, détourner l'idéologie de ses valeurs premières²¹⁷. C'est pourquoi nous nous attacherons ici à étudier seulement les monarques divinisés et considérés comme tels tant en Egypte qu'en Mésopotamie, dans les limites des conceptions religieuses de ces deux sociétés.

5.2 - LA ROYAUTE ÉGYPTIENNE

Etant dans l'impossibilité de déterminer où commence et où s'arrête la croyance, nous ne pouvons que nous référer aux textes, mythes et récits existant

²¹⁷ G. Posener, *De la divinité ...*, p. 5.

sur le sujet²¹⁸.

5.2.1- Origines

Au tout début, les dieux eux-mêmes régnaient sur le Double-Pays. Puis ayant, les uns après les autres, gagné les sphères célestes, le pouvoir fut alors confié à un homme, choisi par les puissances divines. Ainsi explique-t-on les origines de la royauté en Egypte²¹⁹.

5.2.2 - Le roi, image de Rê

Le dieu-soleil est dit avoir été le premier roi d'Egypte. On l'appelle Rê, Khépri ou Atoum²²⁰. Dans la vie comme dans la mort, il est le prototype du pharaon, comme on peut le lire dans cette description de l'avènement d'Aménophis II, succédant à son père :

*Le roi Touthmosis III monta au ciel;
Il fut uni au disque solaire;
Le corps du dieu rejoignit celui qui l'avait créé.
Quand parut le matin suivant
Le disque solaire se mit à briller,
Le ciel fut tout resplendissant,
Le roi Aménophis II
fut installé sur le trône de son père²²¹.*

Les deux entités, la royale et la divine, partageaient ainsi certains attributs.

²¹⁸ R.O., Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Warminster, Aris & Philips, 1969, 330 p.; E. Hornung, *La grande histoire de l'Égyptologie*, Monaco, Éditions du Rocher, 1998, 256 p.; A. Moret, *Mythères égyptiens*, Paris, Armand Collin, 1913, 326 p.; S. Sauneron et J. Yoyotte, "La naissance du monde selon l'Égypte ancienne", dans *La naissance du monde*, Paris, Seuil, 1959, pp. 17-91 (Coll. Sources Orientales I); I. Franco, *Rites et croyances d'éternité*, Paris, Pygmalion, Gérard Watelet, 1993; G. Posener, *De la divinité du pharaon*, Paris, Imprimerie Nationale, 1960.

²¹⁹ S. Sauneron et J. Yoyotte, "La naissance du monde...", pp. 17-91; I. Franco, *Rites et croyances...*, p. 92; et G. Posener, *De la divinité...*, p. 21.

²²⁰ Les différents noms du dieu créateur en Égypte.

²²¹ H. Frankfort, *La royauté...*, p. 154.

Lors de son décès, le pharaon rejoint le disque solaire qui l'a créé. Et lors de son avènement le roi vivant est installé sur le trône quand le dieu-soleil Rê brille dans le ciel. On faisait coïncider le commencement du nouveau règne avec le début du nouveau jour afin qu'il y ait accord parfait et favorable entre les deux souverainetés. Cette communauté entre les actes royaux et les événements solaires était exprimée ainsi, dans un texte adressé au roi : "Tu es la vivante ressemblance de ton père Atoum d'Héliopolis, (car) la parole créatrice est dans ta bouche, la compréhension est dans ton cœur, ton discours est le sanctuaire de la vérité (maat)"²²².

5.2.3 - Horus, fils d'Osiris

Selon la théologie memphite, par ailleurs, Osiris figurait parmi les premières divinités qui se sont succédées sur le trône égyptien. La légende de "la mort et la résurrection" d'Osiris n'était pas seulement une histoire symbolique. Les Egyptiens la regardaient comme quelque chose qui s'était produite effectivement en Egypte longtemps auparavant²²³.

Osiris était le fils de Geb, la terre, et de Nout, le ciel. Il était aussi le roi mort. Mis à mort par son frère Seth, Osiris fut ramené à la vie par son épouse Isis qui en conçut un fils, Horus, le roi vivant. Voici comment cette théologie raconte la conception d'Horus : "Isis, sous l'aspect d'un oiseau ressemblant à un faucon et planant au-dessus du corps gisant d'Osiris, réussit à rappeler son époux à la vie pour que fût conçu, son fils Horus". Parce qu'il endosse une fonction surnaturelle, assumée à l'origine par les dieux, le roi est une incarnation d'Horus, fils d'Osiris. Un texte des pyramides s'adresse ainsi au pharaon : "Tu es Horus, fils d'Osiris, l'aîné

²²² I. Franco, *Rites et croyances...*, p. 91; G. Posener, *De la divinité...*, p. 23.

²²³ S.G.F. Brandon, *Creation Legends on the Ancient Near East*, London, Hodder and Stoughton, 1953, p. 65.

des dieux, fils de Hator"²²⁴.

Les Egyptiens concevaient la royauté comme une institution comprenant deux générations : Osiris, qui était la forme mythologique revêtue par le souverain défunt, était remplacé par son fils Horus, le roi vivant. La parenté Horus-Osiris exprimait ainsi, dans la filialité du roi, un lien d'intimité, de dépendance et de piété par rapport à son dieu géniteur²²⁵.

5.2.4 - La résurrection du Pharaon

De même que son fils, lui succédant, est établi sur la terre, de même la résurrection du roi défunt devenu Osiris l'établit dans l'au-delà. Voici un texte nous montrant comment le roi, après sa mort, rejoint Atoum, le dieu-soleil créateur:

*Tu rejoins ton palais
comme Atoum (rejoint) l'horizon;
Tu t'assieds dans ta salle
comme Horus sur son trône;
Tu apparais dans ton palanquin
de la fête Sed²²⁶,
comme Rê au commencement de l'Année.*

Dans cette sorte de négation de la mort chez l'Egyptien, on peut voir encore, dans les deux textes qui suivent, d'abord, la transfiguration du roi défunt, ici Ounas, présenté aux dieux comme étant Osiris, et ensuite, le pouvoir royal que conserve

²²⁴ La mère d'Horus, fils d'Osiris, est Isis. Le nom de Hathor signifie "maison d'Horus" et se rapporte à sa maternité. Son fils est donc Horus, seigneur du ciel.

²²⁵ Précisons que dans ce schéma des liens de père à fils, partout où existe un culte local, le roi apparaîtra comme le fils du dieu. Cependant cette parenté n'a rien d'exclusif. Le roi peut avoir plusieurs pères divins. (Voir infra).

²²⁶ La fête Sed était un renouvellement de la royauté dont on trouvait le modèle divin dans le renouvellement de l'énergie de Rê au début d'un cycle annuel.

le monarque dans l'au-delà, dans ce cas, le roi Téli:

- a) *Atoum, celui-ci est ton fils, Osiris,
que tu as fait survivre et vivre.
Il vit, et de même cet Ounas vit;
Il n'est pas mort, et
de même cet Ounas n'est pas mort;
Il n'a pas disparu, et
de même cet Ounas
Ne disparaît pas²²⁷.*
- b) *Tu es sur le trône d'Osiris,
Comme successeur
du chef des Occidentaux (Osiris).
Tu t'es chargé de son pouvoir
Et tu as pris sa couronne.
O roi Téli,
comme c'est aimable,
combien c'est grand,
Ce que ton père Osiris fait pour toi !
Il t'a cédé son trône
En sorte que tu commandes
ceux aux sièges cachés (les morts)
Et que tu guides
les vénérables (les morts)²²⁸.*

En résumé, le roi d'Egypte est choisi par les dieux, "dès l'oeuf" ; sa mission divine fait de lui un personnage hors du commun. La puissance surhumaine dont il est investi fait qu'on l'appelle *jétyèr*, qui se traduit par "dieu", mais le plus souvent il est *jétyèr néfèr*, le "dieu parfait". Son avènement avait lieu au lever du soleil, et le même verbe exprimait l'apparition journalière des deux entités. Dans ces métaphores qui l'assimilaient au soleil, on dit du pharaon qu'il "se lève" et qu'il "se

²²⁷ H. Frankfort, *La royauté...*, p. 164; "Tu ne disparaîtras pas; tu ne seras jamais détruit, dans toute l'éternité", dit un autre texte à propos du roi Pépi.

²²⁸ H. Frankfort, *La royauté...*, p. 164.

couche" quand il apparaît en public au cours d'une cérémonie, et quand il se retire²²⁹.

Le décès du roi, par ailleurs, revêtait le caractère d'une crise qui risquait de tourner en désastre. Par la mort du roi, les puissances du mal avaient temporairement obtenu le dessus sur les forces protectrices²³⁰. Cependant, les Egyptiens avaient tendance à dissimuler cette idée en usant d'euphémismes. Le roi mort est associé à Osiris qui meurt et qui revient à la vie, puis au soleil qui, dans sa course prend un caractère différent selon les moments de la journée. Plein de vigueur nouvelle à son lever, le soleil à son zénith est dans toute sa gloire ; puis en déclinant, vers l'horizon occidental, sa puissance perd peu à peu de son ardeur avant de céder la place à la nuit. Mais cet affaiblissement de l'astre contient en lui-même le pouvoir de sa résurrection qui le ramènera le lendemain matin. Ainsi en est-il du monarque défunt. Osiris, bien qu'éloigné du domaine solaire, incarne les forces vitales du sol qui ne peuvent se réaliser sans la venue des eaux de l'inondation. Le Nil est, comme le soleil, synonyme d'éternel retour²³¹.

La mort du roi était donc transposée sous une forme mythologique éternelle: Seth a tué Osiris. Mais grâce à son épouse Isis, Osiris est ressuscité et conçoit, après sa mort, son fils Horus. De la même façon, le roi défunt, identifié avec Osiris, ressuscitera pour continuer à mener sa vie dans un ailleurs appelé "au-delà". Ce que, d'après nous, l'Egyptien paraît regretter dans l'événement, ce n'est pas

²²⁹ Cela fait penser à la Cour de Louis XIV où l'étiquette exigeait la présence des courtisans au lever et au coucher du Roi-Soleil.

²³⁰ En Mésopotamie, un astre subissant une éclipse ou disparaissant même provisoirement, était un épisode angoissant donnant lieu à des lamentations et des incantations qui devaient aider la divinité à échapper à l'effet des puissances du mal.

²³¹ D'une part, Rê assure le renouveau quotidien de l'astre du jour, d'autre part Osiris domine les forces occultes de la terre dont le travail s'étale sur toute l'année, aidé par le retour régulier des crues du Nil.

tellement la mort, événement tragique en soi, mais le départ vers un autre univers²³². C'est aussi ce qui nous amène à dire quelques mots sur le rapport que les Egyptiens entretenaient avec la mort.

5.2.5 - La mort en Égypte

La survivance des rois nous occupant principalement, nous n'avons cité que les textes concernant le monarque défunt. Cependant, cette conception de la vie future de l'homme ne s'appliquait pas seulement aux Pharaons. Des sépultures de simples particuliers ont livré des textes où l'on peut lire que le désir du défunt est de "marcher sur les routes magnifiques où circulent les vulnérables" (les morts). Après la crise de la mort, en effet, l'Egyptien espérait être réintégré dans la vie de la nature. Mais le voyage n'était pas sans risques et l'on formule des vœux pour le "voyageur" comme on peut le lire dans cette inscription : "Le vénéré qui s'est uni avec la terre, puisse-t-il traverser le ciel et monter jusqu'au grand dieu".

Il faut préciser qu'une fois rendu à destination, le défunt n'était pas logé à une résidence fixe ou dans un au-delà statique. Les morts qui se mouvaient avec le soleil et les étoiles, participaient au mouvement cyclique de la nature et n'étaient confinés ni dans le ciel ni dans l'hadès. Ils étaient placés dans le monde inférieur dans le ciel nocturne, et pendant le jour, dans la barque du soleil. Tournant autour de la terre, et passant tour à tour au-dessus et au-dessous d'elle, ils étaient même capables de quitter leur position cosmique et de réparaître sur terre²³³.

²³² Bien sûr les Égyptiens pleuraient leurs morts; mais, à notre avis, ils semblaient se lamenter plutôt pour la coupure qu'ils subissaient d'avec eux, que déplorer dans la mort la fin de leur vie.

²³³ Ils émergeaient de la tombe sous la forme du ba. Le ba leur permettait de se mouvoir dans le tombeau et au dehors, lorsque cette forme d'énergie rejoignait le corps du défunt ou même sa statue. (Frankfort, *La royauté...*, p. 102; I. Franco, *Rites et croyances...*, p. 36).

Conclusion

Horus, image de Rê sur terre, le roi régnant, lorsqu'il décède, devient Osiris dans l'au-delà. Identifié au dieu Osiris qui, ressuscité, conçoit Horus, le roi défunt, ressuscité lui aussi dans l'au-delà, continuera à y exercer son pouvoir²³⁴, comme le montre ce texte rapporté par R.O. Faulkner : *"I purify myself, I assume my pure throne which is in the sky, I will endure and my goodly throne will endure, I assume my pure seat which is in the bow of the Bark of Rê (...)"*²³⁵.

On aura noté que, dans la vie comme dans la mort, le roi est image de Rê, puisque le dieu-soleil lorsqu'il disparaît, ne fait que vivre dans un ailleurs. Cette conception de la mort qui constitue en fait une sorte d'occultation systématique du phénomène, n'a pas toujours été le seul lot des monarques égyptiens. On retrouve, en effet, cette sorte de négation de la mort jusque chez le simple particulier. Cela se produit surtout lorsque l'Égyptien fortuné est en mesure de s'offrir par la momification et autres rituels, un moyen de "locomotion" pour ce grand voyage. Dans sa vision de sa propre mort, l'individu espère, en tout cas, faire partie de l'univers des astres célestes dans leur révolution quotidienne au-dessous et au-dessus de la terre. Ceci est aux antipodes de la conception de la mort en Mésopotamie, comme nous allons le voir un peu plus loin.

²³⁴ On insère dans les inscriptions tombales des textes à propos du règne du roi défunt, dans l'au-delà: "le grand dieu" est le roi, qui demeure le chef dont les sujets continuent à dépendre quand ils l'ont rejoint dans la mort. (Frankfort, *La royauté...*, p. 72; I. Franco, *Rites et croyances...*, p. 76).

²³⁵ R.O. FAULKNER, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Warminster, Arts & Phillips, 1969, p. 133.

5.3 - LA ROYAUTÉ EN MÉSOPOTAMIE

5.3.1- Origines

Les Mésopotamiens, de leur côté, affirmaient que, dans les tout premiers temps et à nouveau après le déluge, "la royauté descendit du ciel". Alors que les Egyptiens regardaient leur pharaon comme un dieu, pour les Mésopotamiens le roi était un mortel investi d'une charge divine car, avant que la royauté fut venue d'en haut, il n'y avait pas de roi dans le pays :

*Sceptre, couronne, bandeau
et bâton (de commandement)
Étaient (encore) placés
devant Anu dans le ciel,
En sorte qu'il n'y avait personne
pour conseiller son peuple (de la royauté)
(Alors) la royauté descendit du ciel²³⁶.*

Les insignes royaux, chargés de la puissance immuable de la royauté, étaient divins. Pour les Mésopotamiens, la royauté était en quelque sorte inhérente à la couronne, à la tiare et au sceptre. En conséquence, l'objet sacré à travers lequel le pouvoir devient manifeste était considéré comme divin²³⁷.

On peut conclure qu'en Mésopotamie, comme en Egypte, la royauté n'était pas d'origine humaine, mais fut donnée à la société par les dieux. Ici, comme en

²³⁶ S.H. Langdon, "The Old Babylonian Version of the Myth of Etana", *Babyloniaca*, XII, p. 9, in Frankfort, *La royauté...*, p. 316; S.N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris, Gallimard, 1989, p. 159.

²³⁷ En Égypte le trône était appelé Isis, la déesse-mère. Les couronnes de Haute et Basse Égypte étaient aussi des déesses-mères. On trouve la même description dans un texte sumérien où les emblèmes royaux traités comme des déesses, étaient appelés: la "dame de la tiare" et la "dame du sceptre".

Égypte, le roi était un mortel investi d'une charge surhumaine; sauf qu'en Mésopotamie, les dieux pouvaient la lui retirer en tout temps pour en revêtir un autre²³⁸. Cela rendait le roi mésopotamien vulnérable par rapport au pharaon égyptien qui, en tant que fils du roi défunt Osiris, devenait Horus vivant, dieu des hommes.

5.3.2 - Le choix des dieux

La conception mésopotamienne de la royauté rappelle par quelque endroit l'égyptienne, par exemple, lorsque le roi est "choisi" par les dieux. Mais, à part les phrases comme celles où Hammurabi, "semence de royauté", est issu des dieux, on rencontre ailleurs, comme chez Eannatum, souverain de Lagash, les qualifications suivantes où il est "Celui dont le nom a été prononcé par Enlil, doué de force par Ningirsu, envisagé par Nanshé dans son cœur, nourri du lait sacré de Ninhursaga, doté d'un nom par Inanna"²³⁹.

Le roi mésopotamien, qui "dès le sein maternel" était lui aussi prédestiné pour régner, était "choisi" par le regard d'un dieu. C'est le cas d'Hammourabi : "Quand Shamash... au visage rayonnant m'eut joyeusement regardé, moi son pasteur favori, Hammourabi (...)"²⁴⁰; c'est vrai aussi d'Asarhaddon : "Dans la joie de leur cœur, les dieux, levant les yeux sur moi, m'avaient légitimement choisi pour être roi". Et cela s'applique également pour Salmanasar III d'Assyrie : "Quand le

²³⁸ C'est là la vulnérabilité du roi mésopotamien; mais rappelons-nous que les dieux mésopotamiens étaient eux-mêmes tout aussi vulnérables. Ainsi, lors du déluge, les grands dieux, pris de peur, se réfugièrent dans les cieus d'Anum; de même, devant l'idée d'affronter Tiamat en un combat singulier, couards, les mêmes dieux se récusèrent les uns après les autres. Aussi peut-on parler de la vulnérabilité des divinités astrales lorsqu'elles sont cachées, ou qu'elles perdent de leur éclat, et nous avons vu ce que cela pouvait comporter de danger pour elles; sans parler des dieux de la fertilité qui, eux, connaissaient les affres de la mort.

²³⁹ Cf. E. Sollberger, *Inscriptions...*, p 58; H. Frankfort, *La royauté...*, p. 320.

²⁴⁰ *Idem*, E. Sollberger, p. 214, et H. Frankfort, p. 317.

grand seigneur Assur, dans la fermeté de son coeur, m'eut choisi de son regard éblouissant²⁴¹. A part le fait d'être regardé, choisi, envisagé, doté d'un nom par les dieux, le roi en Mésopotamie pouvait être "fils de dieu", comme son homologue égyptien.

5.3.3 - Le roi "fils" des dieux

En tant que fils des dieux, en ce qui concerne son existence physique, le Pharaon était engendré par Amon-Rê s'unissant à la reine-mère²⁴². Quant à son pouvoir divin, le roi était Horus, fils de Hathor, et comme successeur légitime au trône, il était Horus, fils d'Osiris et d'Isis.

En Mésopotamie, on ne trouve pas d'équivalent aux relations immuables qui associaient le pharaon à Amon-Rê et à Osiris, à Hathor et à Isis. Par contre, on y retrouve la formule qui permettait au roi d'être en même temps le fils de plusieurs divinités. Par exemple, les deux dieux masculins, Atoum et Monthou, s'adressant à Séti Ier, appellent l'un et l'autre, le roi "notre fils aîné"; et, les dieux assemblés, s'adressant à Ramsès II, à son retour de la bataille de Kadech, s'adressent à lui en ces termes : "Sois le bienvenu, ô notre fils aimé"²⁴³. De même Gudéa était le fils de Ninsun, de Nanshé, de Baba, comme il était aussi le fils de la déesse Gatumdug, à qui il s'adresse en ces termes : "Je n'ai pas de mère, tu es ma mère; Je n'ai pas de père, tu es mon père"²⁴⁴. Hammurabi, dans le préambule de son code, s'intitulait:

²⁴¹ H. Frankfort, *idem.*, p. 318.

²⁴² En Égypte la paternité divine prédominait en ce qui concerne la naissance du pharaon: le dieu descendait sur terre pour féconder la reine-mère. En Mésopotamie, le monarque était souvent le fruit des entrailles de la déesse.

²⁴³ H. Frankfort, *La royauté...*, p. 75.

²⁴⁴ F. Thureau-Dangin, *Inscriptions Suméro-Akkadiennes*, p. 139. (Cycl. A., III, 6 s.), in H. Frankfort, *La royauté...*, p. 350.

"fils de Sin", "fils de Dagan" et "frère du dieu Zababa" (un "fils d'Enlil"), tandis que, dans un autre texte, il est le fils de Marduk²⁴⁵. Assurbanipal nommant sa mère, c'est tour à tour Ninlil, Belit de Ninive, ou Ishtar d'Arbèle. Et à des époques plus reculées on trouve parmi les épithètes de Lugalzagesi, celles qui le décrivent comme : "fils né de Nisaba, nourri du saint lait de Ninhursage"²⁴⁶.

Si c'était là une manière d'exprimer l'intimité et l'amour du monarque à l'égard des dieux, il est clair que la majesté de la royauté et le respect de la sainteté de celui qui représentait la communauté devant les dieux, était reconnue en Mésopotamie comme en Egypte.

5.3.4- La divinité du roi

En Egypte la divinité du pharaon ne laisse planer aucun doute. En Mésopotamie, l'élection du roi le dotait-elle d'une puissance qui le rendrait l'égal des dieux ? Hormis la donnée graphique où il apposait le déterminatif divin devant son nom, il ne semble pas y avoir d'autres grands indices suggérant la divinité du monarque, en dehors de certains textes suggérant sa déification lorsqu'il est l'époux de la déesse. Par exemple, pour parler de l'époux divin, un hymne glorifiant Ishtar, l'étoile du soir, emploie tour à tour le nom du roi et une épithète de Tammuz, Ama-ushumgal-ana, "grand souverain du ciel". Cette fusion du roi et du dieu se poursuit quand on décrit les époux sortant de la chambre nuptiale :

*Autour des épaules de son épouse bien-aimée
il a placé son bras,
Autour des épaules de la pure Inanna
il a placé son bras.
Comme l'éclat lumineux du jour,*

²⁴⁵ R. Labat, *Le caractère...*, p. 55, note 19.

²⁴⁶ R. Labat, *Le caractère...*, p. 63-69; H. Frankfort, *La royauté...*, p. 386.

*elle monte au trône sur sa haute estrade;
 Le roi, tel le soleil,
 s'assied à ses côtés.
 Abondance, plaisir, richesse,
 sont rangés devant elle,
 Un repas somptueux est déposé devant elle.
 Les gens à tête noire
 sont (?) rangés devant elle.
 ... musique... chanteurs...
 Le roi a présenté
 la nourriture et la boisson,
 Ama-ushumgal-ana a présenté
 la nourriture et la boisson.
 Le palais est en (humeur de) fête,
 le roi est heureux,
 Le peuple passe le jour dans l'abondance²⁴⁷.*

Les deux chants suivants sont adressés, non plus au roi, mais au dieu Urash. Urash est l'un des fils d'Enlil auquel est identifié le roi. Il est dit d'Urash : "Ishtar est ton amante; puisse-t-elle prolonger ta vie !" Voeu curieux, adressé à un immortel, de commenter Frankfort. Même si ces mots étaient adressés au dieu Urash, c'était au roi, maintenant identifié à ce dieu qu'on les adressait, reconnaît-il. Dans ce texte qui avait pour but de traiter Lipit-Ishtar et Urash comme s'ils ne faisaient qu'un, Anu promet à Urash un règne victorieux, le pouvoir de faire triompher la justice "comme le dieu-soleil", etc. Pour Frankfort, seul le rite du mariage sacré pouvait justifier cet usage orthographique et peut-être même en expliquer l'origine : "Il n'est pas impossible que la déification des rois, comme l'exprime l'usage du déterminatif divin, ait dérivé du rôle qu'ils avaient joué dans le mariage sacré". Il se peut, ajoute encore cet auteur, qu'aient seuls été déifiés ceux de ces souverains à qui une déesse avait commandé de partager sa couche. Ce rite ne se limita d'ailleurs pas à Isin²⁴⁸.

²⁴⁷ H. Frankfort, *La royauté...*, p. 381.

²⁴⁸ Des références faites par des rois d'Ur indiquent que la forme en était la même dans cette ville. D'ailleurs, le premier des rois ayant adopté le déterminatif divin devant leur nom fut Naram-Sin

L'hypothèse de H. Frankfort est intéressante, bien que nous ayons quelque réticence à considérer la déification du roi comme un événement a posteriori. Nous pensons au contraire, que c'est parce qu'il fait partie du cercle des dieux que la déesse vient pour avoir commerce avec lui. En effet, le roi est appelé au trône par décret divin, émanant de l'assemblée des dieux²⁴⁹. Aussi ne peut-il prétendre être déifié que par cette suprême assemblée. Après quoi, mis au rang des dieux, il peut être pressenti pour devenir l'époux de la déesse. C'est donc, d'après nous, parce qu'il est déifié qu'il peut épouser la déesse et non le contraire. Quoi qu'il en soit ces témoignages ne font que nous confirmer la divinité du monarque mésopotamien.

5.3.5 - La mort du roi mésopotamien

Contrairement aux rites égyptiens, il faut souligner qu'en Mésopotamie les rites des funérailles royales n'étaient pas en relation avec l'avènement du nouveau roi. En Egypte, la royauté comprenait deux générations, l'enterrement d'Osiris et sa transfiguration faisaient partie du cérémonial de l'avènement d'Horus, le roi vivant. En Mésopotamie le rapport entre le défunt et son successeur n'avait que très peu d'importance théologique. Le roi mésopotamien organisait les funérailles de son prédécesseur comme un acte de piété. Mais ces rites n'ont jamais été mis en rapport avec les cérémonies de l'avènement du souverain. Quant au rituel du couronnement, il ne faisait que sanctionner l'accession au trône du nouveau monarque. Sur ce plan, les rituels de funérailles et de succession des monarques avaient des significations différentes dans l'un et l'autre pays²⁵⁰.

d'Akkad, et la coutume fut suivie par tous les monarques de la troisième dynastie d'Ur. Ce fut après la chute de cette dynastie, que les rois d'Isin, s'attribuèrent le signe de la divinité sur leurs inscriptions. (R. Labat, *Le caractère...*, p. 11; H. Frankfort, *La royauté...*, p. 300).

²⁴⁹ (Voir supra).

²⁵⁰ I. Franco, *Rites et croyances...*, p. 106; H. Frankfort, *La royauté...*, p. 345.

5.4 - RESSEMBLANCES ET DISSEMBLANCES

5.4.1 - Origines divines de la monarchie

En Mésopotamie, la royauté qui résidait dans le ciel, fut donnée au roi qui était chargé par les dieux de la mission surhumaine de la royauté. Ayant été prédestiné et formé dans le sein maternel, puis appelé, regardé, nommé, il est choisi par eux pour régner sur les "têtes noires". Nous avons vu qu'en Egypte les origines de la royauté sont à peu près les mêmes, c.a.d. d'abord appartenant aux dieux qui la transmettent à un homme qu'ils ont "choisi dans l'oeuf"²⁵¹.

En Mésopotamie, avant que "la royauté soit descendue du ciel, le sceptre, la couronne, la tiare et le bâton de commandement étaient placés devant Anu dans le ciel". Après l'introduction de la royauté, la place des insignes était dans le temple du dieu de la cité. C'est là que le roi recevait les insignes royaux. La divinité tutélaire disposait en effet de la royauté pour la période dont les dieux avaient décrété la durée pour la cité. La durée de cette hégémonie dépendait de la bienveillance des dieux et en général, du rapport de piété et de soumission que le roi pouvait entretenir avec eux. Car un décret contre cette royauté pouvait être prononcé par une divinité antagoniste, décret auquel la divinité protectrice devait, à son corps défendant, se soumettre elle-même²⁵².

En Egypte l'accent portait plutôt sur la divinité du monarque. Celui-ci était

²⁵¹ On fait dire au roi Piankhi, à propos de Rê: "Je suis celui qui fut formé dans le sein maternel et créé dans l'oeuf divin, la semence du dieu étant en moi. (H. Frankfort, *La royauté...*, p. 78; I. Franco, *Rites et croyances...*, p. 52).

²⁵² Par exemple, un texte concernant la destruction d'Ur montre comment *Nanna (Sin)*, le dieu de cette cité, donna son assentiment à la sentence unanime du panthéon: "Que cela soit!". Quand Ur fut en ruines, il regretta amèrement sa décision. Mais le décret ne pouvait être annulé. (Voir H. Frankfort, *La royauté...*, p. 322).

Horus, fils de Hathor, allaité par la vache divine du nom de Sekhat-Hor, "celle qui se rappelle Horus". Puis, considéré dans la suite de la lignée royale comme héritier et successeur, le monarque était fils d'Osiris, né du trône Isis, le trône qui, dans ce cas, est appelé sa mère. Le titre "fils d'Isis" apparaît dès la première dynastie égyptienne. Un texte de Ramsès IV en définit le sens : "Je suis un souverain légitime, (...) car j'occupe la place de mon père où je siège en qualité de 'fils d'Isis', depuis que je suis apparu comme roi sur le trône d'Horus".²⁵³

Puisque Horus était un dieu du ciel, le corps céleste le plus puissant, le soleil, était considéré comme une manifestation de son pouvoir, c'est pourquoi le pharaon était "image de Rê". Si le pharaon était d'emblée l'image de son dieu, il semble que le monarque mésopotamien devait faire ses preuves avant d'accéder à ce statut.

5.4.2 - La divinisation des monarques

En Égypte

Dans sa vie comme dans sa mort, le roi égyptien est dieu. Vivant, il est Horus, fils d'Osiris, et siège sur le trône régissant le Double-Pays. Mort, il est Osiris, et comme tous les rois égyptiens il survivait dans l'au-delà en tant qu'Osiris.

Théologiquement, donc, Osiris le roi mort, devient Osiris dieu cosmique, à savoir que le roi est un dieu qui établit une harmonie entre la société et la nature, harmonie dont le bienfaisant pouvoir se ressent même au delà du tombeau²⁵⁴.

²⁵³ Signalons que Horus était le dernier roi de la monarchie divine ayant régné sur terre sur le trône égyptien avant de le laisser aux pharaons. Cf. S. Sauneron et J. Yoyotte, *La naissance....*, p. 43.

²⁵⁴ En devenant un dieu cosmique, le roi mort, Osiris, est un dieu qui établit une harmonie entre la société et la nature. En Mésopotamie, c'est dans l'union avec la déesse que le dieu, auquel le roi est

Les vicissitudes d'Osiris, succombant à son ennemi pour être rendu à la vie par Isis, ont aussi des affinités avec la croissance et le déclin de la lune. De même la réapparition journalière du soleil et des étoiles revêtait le caractère d'une résurrection : le sort de Rê est celui d'Osiris, victime de Seth. Il est dit que Rê est "lié" pendant la nuit et libéré à l'aurore. Cette analogie entre le sort d'Osiris et celui des corps célestes dans leur course, amenait à l'affirmation, que voici, à l'égard du roi défunt: "Je certifie que tu peux te lever comme le soleil, te rajeunir comme la lune, recommencer ta vie comme la crue du Nil".

En Mésopotamie

Parmi les rois divinisés, la Liste royale sumérienne compte: Etana, Lugalbanda, Dumuzi, Gilgamesh...²⁵⁵. Mais, en dehors de ces rois mythiques, c'est au temps de la IIIe dynastie d'Ur que sont divinisés les rois, de leur vivant. Aussi voit-on mettre en parallèle les attributs divins et les attributs royaux comme si le roi était sur terre un reflet de la divinité. C'est ainsi que le roi d'Akkad, Naram-Sin, sur sa stèle de victoire, porte comme ornement de son casque les cornes divines. Et sur des sceaux provenant de Lagash, il est appelé *ilu A-ga-dé*, c.a.d. "dieu d'Akkad". Par ailleurs, bien que ne portant pas de déterminatif divin devant son nom, Hammurabi, dans le prologue de son code, se donne le titre d'*ilu shâri* "dieu des rois".

Le souverain mésopotamien était exalté au delà de toute compréhension humaine, lors du mariage sacré. On en conclut que la déification du roi avait lieu lors de la hiérogamie dans laquelle la déesse et lui-même étaient les acteurs

identifié, gardait "le souffle vital de tous les pays" et sauvegardait la prospérité de l'année à venir dans la cérémonie que nous connaissons de la fête du nouvel an. Cette cérémonie était suivie d'un banquet dont l'influence devait favoriser l'abondance. (Voir R. Labat, *Le caractère...*, p. 280; H. Frankfort, *La royauté...*, pp. 288 et 382).

²⁵⁵ Th. Jacobsen, *The Sumerian King List*, p. 88.

principaux, comme on peut le lire dans cet hymne adressé au roi d'Ur : "O Shulgi, tu as été créé pour la volupté d'Inanna"²⁵⁶. En Egypte, par contre, le pharaon n'avait pas besoin d'être déifié, puisqu'il était divin d'origine et d'essence.

5.5 - UNE DIVINISATION PROBLÉMATIQUE

Un double argument remet en question la divinisation du roi mésopotamien par rapport au monarque égyptien : le pharaon naît dieu, et meurt dieu, ce qui n'est pas le cas du roi en Mésopotamie. En effet, en dépit d'inscriptions contraires de certains monarques, le roi mésopotamien n'est effectivement pas toujours issu des dieux. Il est plus souvent élu, choisi, regardé, et désigné par eux pour la fonction royale. Contrairement au monarque égyptien qui est né dieu, le mésopotamien n'est divinisé que lorsqu'il accède au trône, soit au début de son règne et à de rares occasions, vers la fin de son règne. De plus, comme tout autre mortel, il subit les affres de la mort. Nous ne reviendrons pas sur la mort en Egypte, nous l'avons étudiée plus haut. Nous avons vu que le pharaon, lorsqu'il décède, rejoint le grand dieu osirien dans son périple de la mort et de la résurrection. Il continue à exercer son pouvoir royal dans l'au-delà, lorsqu'il rejoint le disque solaire sous l'aspect du dieu Rê. Et plus tard, le simple particulier, lui-même, lorsqu'il meurt, aspirera lui aussi à la résurrection en rejoignant le grand circuit des astres célestes dans leur révolution au-dessus et au-dessous de la terre. A ce propos nous allons maintenant étudier, en parallèle, la conception de la mort en Mésopotamie.

5.5.1 - La mort en Mésopotamie

Les textes les plus éloquents au sujet de la mort en Mésopotamie, sont la Descente d'Inanna\Ishtar aux Enfers et l'épopée de Gilgamesh. Voici le tableau du

²⁵⁶ Voir H. Frankfort, *la royauté...*, p. 288; R. Labat, *Le caractère...*, p. 325.

monde souterrain que nous donne le début d'Ishtar aux Enfers :

*Ce lieu où il n'y a de lumière pour personne,
Cet endroit où les morts
sont couverts de poussière.
Cette demeure ténébreuse
Où les astres ne se lèvent jamais²⁵⁷.*

Dans ces textes, l'image de l'existence qui suit la mort était celle d'une existence triste, morne, aux antipodes de notre vie sur la terre. La lumière y était remplacée par les ténèbres, notre rumeur et notre agitation par l'immobilité et le silence. Les dieux eux-mêmes, dont il s'agit dans ces textes, étaient logés dans cette caverne obscure et boueuse, et ils étaient accablés, et moroses. Voici un autre extrait de la Descente d'Inanna aux enfers, domaine de la déesse Ereshkigal:

*Au Pays-sans-retour,
le domaine d'Ereshkigal
Ishtar, la fille de Sîn,
décida de se rendre !
Elle décida de se rendre,
la fille de Sîn,
En la Demeure obscure,
la résidence d'Irkalla,
En la demeure d'où ne ressortent jamais
Ceux qui y sont entrés,
Par le Chemin à l'aller sans retour,
En la Demeure où les arrivants
Sont déprivés de lumière,
Ne subsistant plus que d'humus,
alimentés de terre,
Affalés dans les ténèbres,
sans jamais voir le jour,
Revêtus, comme des oiseaux,
d'un accoutrement de plumage,
Tandis que la poussière s'entasse*

²⁵⁷ Extrait de La Descente d'Ishtar aux Enfers, voir S.N. Kramer, *Lorsque les dieux...*, p. 318.

*Sur verroux et vantaux*²⁵⁸.

On peut lire plus loin dans ce texte le dépouillement progressif que subit la déesse à chacune des "sept Portes" de l'Enfer qu'elle doit traverser, jusqu'à la nudité la plus complète. Comme elle, le nouvel arrivé doit abandonner progressivement quelque chose de lui jusqu'à entrer, complètement dépouillé, dans l'ultime "cercle" où il est désormais détenu. Car, une fois passée la Porte du Pays-sans-retour, le trépassé est incapable d'en sortir jamais²⁵⁹.

On est loin de la conception de la mort en Egypte où la vie continue de se poursuivre dans l'au-delà, avec des hauts et des bas certes, comme dans l'ici-bas. Mais, plus encore..., il semble que l'Egyptien, lorsqu'il trépassé, atteigne à un niveau supérieur puisqu'il rejoint les astres et qu'il peut comme eux, rayonner sur l'univers.

En résumé, si en Egypte, le monarque défunt ressuscite, comme le dieu auquel il est identifié, en Mésopotamie, le roi, comme ses propres dieux, meurt sans espoir de revoir le jour²⁶⁰. Nous venons de voir que la vision de la mort en

²⁵⁸ S.N. Kramer, *Lorsque...*, *ibidem*; voir aussi J. Bottéro, "La mythologie de la mort en Mésopotamie ancienne", pp. 25-52, in B. Alster, *Death in Mesopotamia*, XXVIe Rencontre assyriologique internationale, Copenhague, Akademisk Forlag, 1980; et S.N. Kramer, *Le mariage sacré*, Paris, Berg International, 1969, p. 141.

²⁵⁹ Curieusement, la déesse Inanna/Ishtar est la seule qui ressuscite dans la théologie mésopotamienne. Après avoir subi toutes les maladies et avoir été réduite à ne plus être qu'un squelette accroché à un clou, elle est ramenée à la vie par un subterfuge du dieu Ea/Enki. Mais, comme personne n'est jamais sorti du Pays-sans-retour, on la laisse remonter à la condition expresse de livrer un substitut pour la remplacer dans le monde inférieur. Une cohorte de démons l'accompagne pour la ramener au cas où elle serait incapable d'honorer la condition de sa libération.

²⁶⁰ Parmi les dieux morts, on peut compter Dumuzi, Gish-zida, le dieu Lillu, dont la passion a été retracée par Thureau-Dangin dans *RA*, XIX, p. 175 ss. Il est un dieu-homme. Il dépeint ses propres angoisses dans "la poussière de la Terre", c.a.d. aux enfers et réclame l'offrande et la libation qui sont d'usage dans le culte des morts. Plus avant encore, il y a le dieu Apsû qui, hypnotisé, est mis à mort après s'être fait usurper sa couronne. Puis Tiamat, désireuse de venger son mari et son armée, est défaite par le dieu Marduk, etc.; (voir aussi E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et*

Egypte et en Mésopotamie sont diamétralement opposées. Contrairement aux conceptions théologiques égyptiennes faisant ressusciter les morts, pour les Mésopotamiens, le roi mort ne ressuscite pas. Il subit le même sort que ses dieux que la mort maintient dans un lieu de séjour obscure, morne, triste et boueux. Les conceptions théologiques mésopotamiennes supportent donc mal l'argument réfutant la divinisation du roi parce qu'il est un mortel. A la lumière de ce que nous venons de voir, le monarque mésopotamien, comme ses dieux, meurt sans retour. Cela ne fait pas moins d'eux des dieux, ou de lui un "roi-dieu", lorsqu'il est divinisé.

Nous passons à présent au deuxième volet de l'argument au sujet du roi mésopotamien, questionnant la divinisation d'un mortel, tout monarque qu'il soit, parallèlement à la conception égyptienne faisant du pharaon un dieu-né - (tout mortel qu'il soit !...).

5.5.2 - La déification du roi

Nous ne devons pas perdre de vue les mythes des origines de la royauté. Nous croyons que toutes les incertitudes viennent de ce que l'on ne s'est pas attardé suffisamment sur ce point. L'on a pris l'habitude d'en lire machinalement le récit sans jamais s'y arrêter vraiment. Il s'avère, en effet, à la lecture de ces récits, qu'en Egypte les dynasties divines qui régnèrent sur le pays résidaient sur terre. En Mésopotamie il n'est rien de semblable. La royauté résidait dans le ciel et appartenait à la divinité suprême, le dieu Anu. Les insignes royaux étaient placés devant Anu dans le ciel, "en sorte qu'il n'y avait personne pour conseiller son peuple (de la royauté)". Alors Enlil s'avisa d'instituer un roi. Lorsqu'elle fut

d'Assyrie, Paris, PUF, 1949, Chapitre "Les dieux morts", p. 20; S. Langdon, *The epic of creation*, p. 215 s., cité par H. Frankfort, *La royauté...*, p. 304).

descendue du ciel, la royauté fut octroyée à un mortel²⁶¹.

En Egypte, cependant, le souverain qui gouverne le pays est l'héritier des dieux qui l'y ont précédé sur le trône. Selon les théologies égyptiennes²⁶², le pharaon, successeur de Rê, est aussi successeur d'Osiris qui le rend héritier du trône sous l'aspect de son fils Horus, le roi vivant. Héritier et successeur des dynasties divines qui l'ont précédé dans son pays, le pharaon est automatiquement reconnu comme divin, d'où les comparaisons aux accents théologiques entre le soleil et le pharaon, et celles qui l'identifient à Osiris puis à Horus. C'est ce qui explique que, pendant son règne, le monarque égyptien est appelé "image vivante (du dieu) sur terre".

L'exercice du pouvoir se justifiant par ses antécédents mythologiques, on ne saurait procéder à une analyse sur une base concrète que si l'on s'attache à ce préambule essentiel. Les rois égyptiens étaient les héritiers directs des dynasties divines qui les avaient précédés sur le trône de leur pays. Ils recevaient ainsi de leurs origines mythiques le caractère divin qui les rendaient éternels. C'est pourquoi la naissance du pharaon est celle d'un dieu.

La situation de la Mésopotamie est très différente. Dans le mythe originel de la royauté, les rois divins des origines résidaient dans le ciel. Lorsque ceux-ci décidèrent d'instituer la royauté sur terre, ils investirent un mortel de cette dignité. C'est ce qui explique que le roi mésopotamien ne peut être né-dieu comme le pharaon. Il est divinisé lorsqu'il est investi de la royauté divine. C'est pourquoi, avant de recevoir les insignes de la monarchie, il est d'abord regardé, choisi, nommé, par les dieux qui l'élisent à la royauté et donc à la divinisation. La royauté

²⁶¹ Voir supra.

²⁶² Voir S. Sauneron et J. Yoyotte, "La naissance du monde selon l'Égypte ancienne", dans *La naissance du monde*, pp. 18 à 91.

étant divine, l'intronisation du monarque mésopotamien le rendait divin ipso facto.

La différence est qu'à sa naissance on sait que le pharaon est dieu, tandis qu'en Mésopotamie on ne peut le savoir que lorsque le roi a accédé au trône sur lequel les dieux l'ont assis par un décret unanime. Seulement, contrairement au pharaon qui, à l'image des dieux auxquels il est identifié, semble avoir une sorte d'assurance vie-et-mort, rien de tel pour le roi mésopotamien qui, lui aussi à l'image de ses dieux, n'est assuré ni de son règne ni de sa vie. Nous sommes là en face de deux conceptions théologiques de la vie et de la mort colorant différemment l'idéologie royale parce qu'étant dans une opposition totale. Et les particularités respectives de chacune des sociétés étudiées doivent être considérées sur l'arrière plan global de cette opposition.

En définitive, lorsque le parallèle avec le statut divin du pharaon égyptien est étudié de près, on peut difficilement remettre en question la divinisation du roi mésopotamien. Ce qui nous amène à vérifier l'interrogation : Son statut de mortel ferait-il douter de la divinisation du monarque mésopotamien ? Peut-être, si l'on se place du point de vue d'un Egyptien. Mais, comme nous venons de le voir, les conceptions théologiques dans ces deux pays sont diamétralement opposées. Si, d'un côté, la mort en Egypte est un passage vers un ailleurs où il semble que l'on ne meurt plus jamais parce que l'on y fait partie des astres qui brillent dans le ciel de jour et de nuit, mourir en Mésopotamie est chose triste, sordide et définitive. Les mortels comme les dieux mésopotamiens qui en font l'expérience, souffrent les affres de la mort, loin de la lumière et de la vie active, affalés dans une immense caverne obscure et fangeuse, où ils n'ont pour nourriture que la poussière et la terre argileuse.

D'un autre côté, les origines divines de la royauté étaient localisées en des endroits différents dans l'un et l'autre pays. En Egypte c'est sur terre, au début, que

les dieux gouvernaient le pays. En Mésopotamie la royauté appartenait au monde céleste d'où un jour elle fut envoyée sur la terre. C'est ce qui explique que le pharaon n'a pas à être déifié. Il était d'emblée l'image des dieux vivant sur terre, qui l'ont précédé sur le trône du pays, et dont il est maintenant l'héritier et successeur. La royauté mésopotamienne, au contraire, étant purement céleste, le roi mésopotamien, par son élection divine, change de statut en recevant les insignes royaux qui sont l'apanage des dieux, et se trouve déifié par le fait même.

CHAPITRE 6 - CONCLUSION

Nous avons donc vu qu'en Mésopotamie, le bien-être du peuple et du pays repose sur le roi qui le gouverne. L'harmonie du cosmos lui-même semble reposer sur lui²⁶³. Qu'est-ce qui donne au roi un tel pouvoir ? Nous avons essayé dans ce mémoire, à partir des textes existants, de déceler l'image du souverain mésopotamien telle que perçue dans son pays, dans son environnement immédiat et par lui-même. Afin de procéder à une compilation des inscriptions pouvant nous révéler cette image, nous avons commencé par classer, au chapitre 2, les différentes formes littéraires réunissant ces inscriptions spécifiques. Au chapitre 3, nous avons fait une compilation de ces inscriptions figurant dans les titulatures royales rencontrées dans ces textes. C'est ainsi que nous découvrons, à la fin de ce chapitre, que le roi, en dehors de ses titres royaux et du déterminatif divin dont il porte souvent la graphie devant son nom, est revêtu des attributs appartenant aux dieux qu'il révère.

Cela fait-il de lui un dieu, de se demander quelques auteurs ? Oui, disent certains ; non, répondent d'autres. Nous avons vu, en effet, au chapitre premier, sous le titre "Positions en présence", que les opinions sont nettement tranchées, les uns ne le cédant en rien aux autres. Nous avons travaillé essentiellement à partir des deux auteurs que nous avons considérés, comme étant, l'un et l'autre, la figure de proue de chacune des opinions opposées.

L'étude de Engnell semble se rapprocher des conceptions égyptiennes, dans la mesure où la divinité astrale est en même temps une divinité chtonienne. Se référant au synchrétisme des croyances sémitiques, en Mésopotamie, au contact des sumériens, il rapporte que Tammuz sous sa forme d'Ama-ushum-gal-anna, est

²⁶³ I. Engnell, *Studies...*, p. 15: "The king is identical with the high god and hereby with the universal order, with Cosmos, that he upholds by virtue of his functioning in the ritual" (voir supra).

en même temps, une divinité chtonienne et astrale²⁶⁴. Cette identité est établie ainsi dans le récit du rêve de Gudéa : *Babbar ki-sarra ma-ra-ta-e-a dingir-zu d.nin-gis-zid-da* "Babbar who before thee rose over the earth is (was) thy god Ningizzida", ce qui se rapproche des conceptions égyptiennes identifiant Osiris, dieu chtonien, avec Rê, l'astre solaire.

Le roi mésopotamien défunt, identifié à son dieu, devient, comme lui, celui qui fait germer le grain à partir du souterrain lorsqu'il est Tammuz, et ensuite l'astre céleste qui amène la plante à maturité sur la terre. Nous ne sommes pas, là non plus, très loin des conceptions théologiques égyptiennes où le pharaon défunt rejoint le cercle astral et le cycle de la nature auquel il est déronavant intégré. En Egypte, dans la mort du roi on pleure la "mort du grain" qui, comme Osiris, bien que lui aussi mourant dans le grain, revit toujours et à l'instant même où il est pleuré²⁶⁵.

En Mésopotamie comme en Egypte, la religion était en effet déterminée par le problème de l'entretien de l'existence. Ce n'était donc pas l'immortalité de l'individu qui retenait l'intérêt pour les Mésopotamiens. Car, selon un texte de l'épopée de Gilgamesh, "lorsque les dieux ont créé l'homme, ils lui ont donné la mort pour partage". Ce que la religion cherchait ainsi à maintenir, plus que la vie dans l'au-delà, c'était la vie sur cette terre, la vie de la famille, celle des récoltes et des troupeaux, dont elle dépendait. L'Egypte, selon son interprétation du cosmos, considérait la vie comme éternelle et, paradoxalement, elle niait la réalité de la

²⁶⁴ "The great high gods Anu, Enlil, Samas, Sin, Marduk, are at the same time givers of fertility. (...) Thus, in our case, the Sumerian-ctonic Ningizzida-Ningirsu-Ninurta-Tammuz - who are rightly explained as individual forms of the same god, originating through hypostatization of epithets, and the Accadian sun-god are supposed to have united, so that the sun-god, as dying and returning to life in the cult, in Sargonid time replaces the chtonic vegetation-god"; (I. Engnell, *Studies...*, pp. 18 et 20, notes 4 et 8).

²⁶⁵ Osiris était manifeste dans le grain, car les semences apparemment mortes poussent et croissent grâce aux forces vitales de la terre. La crue annuelle du Nil apportait le limon appelé "l'eau jeune" ou "l'eau pure", et cette eau-là tenait d'Osiris son pouvoir. (H. Frankfort, *La royauté...*, p. 262; G. Posener, *De la divinité...*, p. 47).

mort. Le corps cessait de fonctionner, mais l'homme survivait. Il devenait l'un des astres circumpolaires qui ne se couchent jamais, lorsqu'il était identifié avec les puissances célestes, ou une divinité chtonienne qui grâce à son pouvoir permettait la résurrection annuelle de la nature et la crue du Nil.

Au chapitre 4, où nous procédons à une approche historico-critique des textes, nous avons fait une étude exégétique et contextuelle des mots-clés revenant dans les titulatures. La récurrence de la splendeur divine dont le roi mésopotamien était revêtu signale elle aussi sa divinité. Mais celle-ci est remise en question lorsque l'on fait le parallèle avec la divinité du pharaon égyptien. Dès lors, une étude comparative s'imposait entre les conceptions religieuses des deux sociétés. Nous avons donc retracé, dans le vécu de chacune d'elles, les conceptions mystiques et théologiques en rapport avec la vie et la mort en général, et particulièrement avec celles des rois et des dieux.

Il ressort de cette étude qu'en Mésopotamie, comme en Egypte, le roi est identifié à ses dieux. Cependant les deux types de divinités sont très différents. Le dieu mésopotamien, même s'il semble ressusciter dans les éléments cycliques de la nature, est maintenu enfermé dans le monde inférieur où il mène une vie sans grand intérêt, dans un monde obscur, fangeux et sans joie. C'est le sort qui attend le roi défunt qui, comme ses divinités est définitivement maintenu dans le Pays-sans-retour.

En Egypte au contraire, Osiris, dieu mort, ressuscite et conçoit son fils Horus. Cela survient alors qu'il venait de récupérer toutes les parties de son corps. Osiris est en effet le dieu de la momie qui se remet à vivre quand elle a récupéré toutes ses viscères parfaitement conservées et qui sont nécessaires pour en reconstituer le corps, habitacle de toutes les énergies qui vont lui permettre de

ressusciter²⁶⁶.

L'argument majeur, chez Frankfort, est la contradiction flagrante qui oppose les deux monarchies. D'après cet auteur, en dépit de tous les attributs divins dont il se réclame, le roi mésopotamien ne peut être considéré comme ressortissant du divin puisqu'il est dans une double contradiction lorsque mis en parallèle avec le statut du pharaon. En effet, contrairement au souverain mésopotamien qui est un mortel (dans sa "vie" et dans sa "mort"), le monarque égyptien est né dieu et meurt dieu. "Divin de naissance, explique Frankfort, le pharaon était un dieu incarné". "Il est (donc) erroné de parler de la déification des pharaons" puisque "leur divinité n'était pas proclamée à un moment donné". De plus, "leur couronnement n'était pas une apothéose, mais une épiphanie"²⁶⁷. Le pharaon égyptien, lorsqu'il meurt, continue de rayonner du haut du ciel parmi les astres qu'il rejoint après la mort. Un mortel déifié, conclut Frankfort, ne peut accéder au statut divin, tout monarque qu'il soit.

Au chapitre 5, en procédant à une étude comparative relativement aux deux monarchies, nous avons analysé ce double-argument réfutant la divinisation du roi mésopotamien. Nous avons donc abordé les textes à partir des conceptions théologiques respectives des deux sociétés. Considérant que les théologies proche-orientales identifiaient les monarques avec leurs divinités et leurs mythes, nous avons relevé qu'en Egypte, le roi défunt était identifié à son dieu Osiris, mort

²⁶⁶ Les énergies sont traduites par les forces vitales que sont le *ba* (l'élément mobile qui permet au défunt de passer de l'un à l'autre monde), le *ka* (le *ka* du roi est comme son génie protecteur; il conserve le caractère de force vitale; il est aussi en rapport avec les offrandes de nourriture qui seront autant de réserves d'énergie pour le défunt), le *ankh* (est le signe de la vie). Le sort d'Osiris pouvait être interprété comme une promesse de vie future pour tous. Et Osiris, le roi mort, est adoré comme prototype et sauveur du commun des défunts. (Voir I. Franco, *Rites et croyances...*, pp. 51 à 53; et H. Frankfort, *La royauté...*, p. 119).

²⁶⁷ H. Frankfort, *La royauté...*, p. 19. (Épiphanie, dans le sens où l'avènement d'un roi était considéré comme la réapparition d'un dieu des origines monarchiques égyptiennes).

et ressuscité. Le monarque régnant, sous les traits d'Horus, fils d'Osiris et conçu après la mort de son père, est la preuve vivante de cette résurrection. Nous nous sommes trouvée là devant une double négation de la mort en Egypte. Non seulement le dieu-roi ne meurt pas définitivement, puisqu'il ressuscite, mais plus encore, il est capable de concevoir après sa mort.

Les conceptions mésopotamiennes sont aux antipodes de cela. Certes, le roi mésopotamien est identifié à ses dieux, mais ceux-ci eux-mêmes ne connaissent qu'une forme mitigée de résurrection dans les éléments cycliques de la nature. En réalité ils sont enfermés dans le monde inférieur où ils mènent une vie chagrine et sans attrait. Tel est aussi le sort du roi défunt, quand il a franchi la porte du pays-sans-retour.

Une autre donnée fondamentale à considérer provient des mythes concernant les origines de la monarchie. Prise comme point de départ de toute analyse, l'étude de ces mythes en nous révélant les particularités originelles spécifiques à chacune de ces deux monarchies, voit se résoudre d'elles-mêmes les oppositions rencontrées dans la littérature moderne. De façon concise, ces particularités sont, pour l'Égypte et pour la Mésopotamie :

- La royauté égyptienne divine a son origine sur la terre; le dernier dieu qui régna sur l'Égypte, légua la monarchie aux pharaons: en relayant les dieux sur le trône égyptien, le pharaon est divin.

- La royauté mésopotamienne n'appartenait qu'aux dieux célestes. Avérée dans les cieux d'où elle est descendue : en recouvrant le monarque, la royauté recouvrait un dieu. C'est pourquoi le roi était spécialement choisi par l'assemblée divine. Touché par la royauté, le roi mésopotamien était touché par la divinité et devenait divin lui-même.

En effet, le roi mésopotamien est coiffé de "gloire" dès qu'il a revêtu les emblèmes royaux dont la remise en soi constituait le sacre. Cet éclat divin qui était l'apanage des dieux, était maintenant octroyé par eux au roi, consacrant ainsi sa divinité. Le fait d'être "éclatant" qui était donc une prérogative divine, comme on l'a vu au chapitre 4 du présent travail, côtoyait le fait d'être royal. C'est ainsi que le roi mésopotamien est "resplendissant", "rayonnant", ou, comme le dit de lui-même Adadnirari : "Je suis lumineux", condition essentielle de la royauté, dont nous connaissons la portée théologique en terme de splendeur²⁶⁸.

Si le fait de considérer le roi mésopotamien comme divinisé seulement au moment de son règne pose un problème pour certains auteurs dont H. Frankfort et les tenants de son opinion, la difficulté n'en est pas moindre à reconnaître le pharaon comme un dieu dès sa naissance. Ne perdons pas de vue, en effet, que nous avons affaire à des mortels, quoi que le mythe puisse dire de l'une ou l'autre royauté. Cependant, si nous restons dans les conceptions théologiques de l'une et l'autre société, il nous faut reconnaître la force agissante du mythe faisant d'un mortel un dieu grâce au pouvoir surhumain qui lui vient avec la charge royale dont il est investi. Que le roi soit né-dieu ou qu'il soit déifié au moment de son règne, cela demeure donc strictement en rapport avec les antécédents mythologiques de sa fonction. Et toute la différence se trouve là.

Pour les Egyptiens, les dieux eux-mêmes, à l'origine, s'étaient succédés sur le trône de leur pays ; il était logique que l'homme auquel ils transmettent leur pouvoir soit divin dès sa naissance. La parenté du nouveau roi avec le dieu-soleil et créateur Atoum, fait apparaître le roi, comme étant son "héritier légitime"²⁶⁹.

²⁶⁸ En ce qui concerne la valeur théologique des attributs lumineux du roi, se reporter au chapitre IV, *supra*.

²⁶⁹ H. Frankfort, *La royauté...*, p. 161.

En Mésopotamie, au contraire, la royauté appartenait au ciel et un mortel privilégié était élu pour en revêtir les emblèmes divins. Lorsque le roi mésopotamien déifié décède, loin de l'exclure de l'univers des dieux, la mort, au contraire, le touche au même titre que les dieux mésopotamiens. En Mésopotamie, en effet, nombreux sont les dieux qui connaissent l'ordalie de la mort, depuis les temps primordiaux : Tiamat, Kingu et leurs armées divines, jusqu'à leur progéniture: Enlil, Marduk qui en sont sauvés par d'autres dieux; mais plus spécifiquement Tammuz, Gestinanna, Nin-Giszida, etc.

L'argument voulant que le roi mésopotamien ne peut être considéré comme un dieu parce qu'il est mortel, ne résiste donc pas à l'analyse. En Mésopotamie, en effet, la mort n'a pas la même signification qu'en Egypte. En Egypte elle est un grand voyage, comportant les risques des grands déplacements, mais aussi la perspective de retrouver dans l'au-delà une vie tout aussi organisée que celle d'ici-bas : le roi continue d'exercer ses fonctions sur ses sujets défunts, alors qu'il rejoint le soleil et les astres nocturnes dans leur circuit quotidien.

En Mésopotamie, il n'y a rien de tel. Le trépas du roi signifie sa mort définitive. S'il y a un semblant de vie dans l'au-delà, le trépassé y vit à l'état larvaire, dans l'obscurité et le dénuement, comme ses dieux. Avec cette vision de la vie et de la mort, le roi mésopotamien demeurait modeste dans ses prétentions, en dépit de toutes les assertions de ses titulatures. C'est pourquoi il bénissait les grands dieux de le maintenir encore sur terre et les implorait de renouveler ses jours comme la lune et le soleil. Le roi mésopotamien était-il le dieu de ses sujets? Sans doute, tout autant que le pharaon pouvait l'être pour les siens. La différence réside dans la conception particulière appartenant à l'une et l'autre société en ce qui concerne leur vision de la vie et de la mort, comme en ce qui concerne les origines de la monarchie.

BIBLIOGRAPHIE

Cette bibliographie regroupe d'abord les sources et les ouvrages de références, dictionnaires et grammaires, ensuite viennent les études, articles, monographies et thèses.

SOURCES

- ALSTER, B. *Death in Mesopotamia, XXVle Rencontre Assyriologique Internationale, (Mesopotamia)*. Copenhagen Studies In Assyriology, (Vol.8), Copenhagen, Akademisk Forlag, 1980, 320 p.
- BRANDON, S.G.F. *Creation Legends of the Ancient Near East*. Londres, Hodder and Stoughton, 1963, 241 p.
- BROSSE, J. *Mythologie des arbres*. Paris, PLON, 1989, 361 p.
- CARDASCIA, G. *Les lois assyriennes*. Paris, Cerf, 1969, 360 p.
- *Droits cunéiformes. (Introduction bibliographique à l'histoire du droit et à l'ethologie juridique)*, Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, 1966, 146 p.
- DONBAZ, V., et al. *Royal Inscriptions on Clay Cones from Ashur, now in Istanbul, (The Royal Inscriptions of Mesopotamia Supplements; Volume 1)*, Toronto, University of Toronto Press, 1984, 102 p.
- DRIVER, G.R., et al. *The Babylonian Laws. Volume I*, Oxford, The Clarendon Press, (1956, 1960). 518 p.
- FALES, F.M. *Assyrian Royal Inscriptions : New Horizons in Literary, Ideological, and Historical Analysis*, Rome, Istituto per l'Oriente, Centro per le antichità e la storia del'arte del vicino Oriente, 1981, 297 p.
- FAULKNER, R.O. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Warminster, Aris & Phillips, 1969, 330 p.
- FINET, A. *Code de Hammurapi*. Paris, Cerf, 1973, 159 p.
- FRAME, G. *The Royal Inscriptions of Mesopotamia Babylonian Periods - Volume 2 - Rulers of Babyonia From the Second Dynasty of Isin to the End of Assyrian Domination (1157-612)*; Totonto, University of Toronto Press, 1995, 350 p.

- GOODRICH, N.L. *Ancient Myths*. New York and Scarborough, New American Library, 1960, 256 p.
- GRAYSON, A.K. *Assyrian Royal Inscriptions. Volume I. From the Beginning to Ashur-resha-ishi, I*. Wiesbaden, Otto Harrossowitz, 1972, 158 p.
- *Babylonian Historical Literary Texts*, Toronto, University of Toronto Press, 1975, 111 p.
- *Texts from Cuneiform Sources - Volume V - Assyrian and Babylonian Chronicles*, Locust Valley, J.J. Augustin Publisher, 1975, 328 p.
- *The Royal Inscriptions of Mesopotamia Assyrian Period. Volume 2*. Toronto, University of Toronto Press, 1991, 425 p.
- *Assyrian Rulers of the First Millennium BC (1114-859 BC). Volume 3*. Toronto, University of Toronto Press, 1996, 265 p.
- *Assyrian Rulers of The Early First Millenium BC II (858-745 BC)*. Toronto, University of Toronto Press, 1996, 270 p.
- HOOKE, S.H. *Middle Eastern Mythology*. Baltimore, Penguin Books, 1963, 202p.
- HORNUNG, E. *La grande histoire de l'Egyptologie*. Monaco, Editions du Rocher, 1998, 256 p.
- KRAMER, S.N. *Le mariage sacré à Sumer et à Babylone*. Paris, Berg international, 1969, 229 p.
- *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*. Paris, Gallimard, 1989, 755 p.
- *From the Poetry of Sumer. Creation, Glorification, Adoration*. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 104 p.
- LABAT, R., et al. *Les religions du Proche-orient asiatique*. Paris, Fayard\Denoeel, 1970, (Coll. Le trésor spirituel de l'humanité; Dir. J. Chevalier), 584 p.
- LAESSOE, J. *Studies on the Assyrian Ritual and Series bît rimki*. Copenhagen, Ejnar Munksgaard, 1955, 120 p.

- LAMBERT, W.G. "A New Babylonian Descent to the Netherworld", in *Lingering over Words*. T. Abusch, et al., (ed.), (Harvard Semitic Studies 37), Atlanta Scholars Press, 1990, pp. 289-300.
- *Babylonian Wisdom Literature*. Oxford, Clarendon Press, 1960, 435 p.
- *et al.* *Atra-Hasis, The Babylonian Story of the Flood, With the Sumerian Flood Story* (by CIVIL, M.). Oxford, Clarendon Press, 1969, 206 p.
- LANGDON, S. *Babylonian Penitential Psalms To which are added Fragments of the Epic of Creation from Kish in the Weld Collection of the Ashmolean Museum*. Paris, Paul Geuthner, 1927, 108 p.
- *The Babylonian Epic of Creation Restored from the recently recovered Tablets of Assur*. Oxford, The Clarendon Press, 1923, 227 p.
- *Babylonian Liturgies. Sumerian Texts from the Early Period and from the Library of Ashurbanipal, for the most part Transliterated and Translated, with Introduction and Index*. Paris, P. Geuthner, 1913, 148 p.
- LIEBERMAN, S.J. "Canonical and Official Cuneiform Texts : Towards an Understanding of Assurbanipal's Personal Tablet Collection", in *Lingering over Words*, T. Abusch, et al., (ed.), (Harvard Semitic Studies 37), Atlanta, Scholars Press, 1990, pp. 305-336.
- LORD, A.B. "Gilgamesh and Other Epics", in *Lingering over Words*, T. Abusch, et al., (ed.), (Harvard Semitic Studies 37), Atlanta, Scholars Press, 1990, pp. 371-380.
- LUCKENBILL, D.D. *Ancient Records of Assyria and Babylonia. Volume I. Historical Records of Assyria from the Earliest Times to Sargon*. New York, Greenwood Press, 1968, 297 p.
- *Historical Records of Assyria from Sargon to the End. Volume II*. New York, Greenwood Press, 1968, 504 p.
- MORET, A. *Mystères égyptiens*. Paris, Armand Colin, 1913, 326 p.

- PRITCHARD, J.B. *The Ancient Near East. An Anthology of Texts and Pictures.* London, Oxford University Press, 1958, 382 p.
- *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Ancient Testament.* (Second édition corrected and enlarged), New Jersey, Princeton University Press, 1955, 544 p.
- SEUX, M.-J. *Hymnes et prières aux dieux de Babylone et d'Assyrie.* Paris, Cerf, 1976, 531 p.
- *Epithètes royales akkadiennes et sumériennes.* Paris, Letouzey et Ané, 1967, 488 p.
- SMITH, S. *Babylonian Historical Texts.* New York, G. Olms Verlag, 1975, pp. 25-123.
- von SODEN, W. *The Ancient Orient. An introduction to the Study of the Ancient Near East.* Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1994, pp. 190-230.
- SOLLBERGER, E., et KUPPER J.-R. *Inscriptions royales sumériennes et akkadiennes.* Paris, Cerf, 1971, 355 p.
- THUREAU-DANGIN, F. *Rituels accadiens.* Osnabruck, Otto Zeller Verlag, 1975, pp. 127-148.
- VAN DIJK, J.J.A. *La sagesse suméro-accadienne. Recherches sur les genres littéraires des textes sapientiaux. Avec choix de textes.* Leiden, E.J. Brill, 1953, 146 p.

OUVRAGES DE REFERENCES (DICTIONNAIRES ET GRAMMAIRES)

DICTIONNAIRES ET GRAMMAIRES (À REGROUPER AVEC LES SOURCES)

- GELB, I.J. *Glossary of Old Akkadian.* Chicago, The University of Chicago Press, 1957, 318 p.
- LABAT, R. *Manuel d'épigraphie akkadienne (Signes, syllabaire, idéogrammes).* Paris, Librairie orientaliste P. Geuthner, 1948 (cinquième édition), 348 p.

- MARCUS, D. *A Manual of Akkadien*. Lanham, New York, London, University Press of America, 1978, 182 p.
- OPPENHEIM, A.L. *et al. The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago University Press, 1977 (1964).
- Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles du monde antique*, Flammarion, 1981, (2 vol).

**ENSEMBLE DES ETUDES
(OUVRAGES SPÉCIALISÉS, MONOGRAPHIES, ARTICLES, THESES)**

OUVRAGES SPECIALISES :

- ALSTER, B. "Lugalbanda and the Early Epic Tradition in Mesopotamia", in *Lingering over Words*. T. Abusch, et al. (ed.), (Harvard Semitic Studies 37), Atlanta, Scholars Press, 1990, pp.59-72.
- BLEEKER, C.J. & WIDENGREN, G. *Religions of the Past*. Vol. I. (*Historia Religionum. Handbook for the History of Religions*). Leiden, E.J. Brill, 1969, 691 p.
- BOTTERO, J. *Initiation à l'Orient ancien, de Sumer à la Bible*. Seuil, 1992, pp. 130-154.
- *La religion babylonienne*. Paris, Presses Universitaires de France, 1952, 151 p.
- CARROUGES, M. *La mystique du surhomme*. Paris, Gallimard, 1948, 433 p.
- CASSIN, E. *La splendeur divine*. Paris. La Haye, Mouton & Co, 1968, 156 p.
- CONTENAU, G. *La civilisation d'Assur et de Babylone*. Paris, Payot, 1951, pp. 100-123.
- DELAPORTE, D. *La Mésopotamie - Les civilisations babylonienne et assyrienne*. Paris, Renaissance du livre, 1928, pp. 158-186 et 348-351.

- EDZARD, D.O., "Problèmes de la royauté dans la période présargonique", dans *Le palais et la royauté. (Archéologie et civilisation)*, P. Garelli éd. - XIXe rencontre assyriologique internationale - Paris 29 juin -2 juillet 1971, Paul Geuthner pp. 141-149.
- ENGNELL, I. *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*. Oxford, Basil Blackwell, 1967, 261 p.
- EPSZTEIN, L. *La justice sociale dans le Proche-Orient ancien et le peuple de la Bible*. Paris, Cerf, 1983, 273 p.
- FRANCO, I. *Rites et croyances d'éternité*. Paris, Pygmalion, Gérard Watelet, 1993, 327 p.
- FRANKFORT, H. *La royauté et les dieux. Intégration de la société à la nature dans la religion de l'ancien Proche Orient*. Paris, Payot, 1951, 444 p.
- et al. *The Intellectual Adventure of Ancient Man*. Chicago & London, The University of Chicago Press, 1946, 401 p.
- FRAZER, J.G. *Le Bouc émissaire. Etude comparée d'Histoire des religions*. Trad. P. Sayn, Paris, P. Geuthner, 1925. 487 p.
- GARELLI, P., et al. *Le Proche-Orient asiatique. Les empires mésopotamiens. Israel*. Paris, PUF, 1974, 392 p.
- HALLO, W.W. *Early Mesopotamian Royal Titles : A Philologic and Historical Analysis*. New Haven, American Oriental Society, 1957, 166 p.
- HEUSCH, L., et al. *Le pouvoir et le sacré*. Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, 1962, 191 p.
- *Ecrits sur la royauté sacrée*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1987, 210 p.
- HOOKE, S.H. *Myth, Ritual, and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel*. Oxford, Clarendon Press, 308 p.
- JACOBSEN, Th. *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture*. Cambridge, Harvard University Press, 1970, 507 p.

- *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion.* New Haven and London, Yale University Press, 1976, 273 p.
- JASTROW, M. *Civilisation of Babylonia and Assyria.* New York, B. Blom Inc. (1915), 1971, 515 p.
- *Aspects of Religious Belief and Practice in Babylonia and Assyria.* New York, B. Blom Inc. (1911) 1971, 471 p.
- LABAT, R. *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne.* Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, (1939), pp. 161-176 et 352-357.
- LAPLANTINE, F. *Les trois voix de l'imaginaire. Le messianisme, la possession et l'utopie.* Paris, Editions Universitaires, 1974, 256 p.
- MAINVILLE, O. *La Bible au creuset de l'histoire. Guide d'exégèse historico-critique.* Paris, Médiaspaul, 1995, 151 p.
- MOSCATI, S., et al. *Le antiche divinità semitiche.* Roma, Instituto di Studi Orientali - Università, 1958, 147 p.
- OPPENHEIM, A.L. *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization.* Chicago & London, University of Chicago Press, 1965, pp. 81- 171.
- PERRY, J.W. *Lord of the Four Quarters. The Mythology of Kingship.* New York, Paulist Press, 1991, 272 p.
- POSENER, G. *De la divinité du pharaon.* Paris, Imprimerie Nationale, 1960, 100 p.
- REDMAN, C.L. *The Rise of Civilization. From Early farmers to Urban Society in the Ancient Near East.* San Francisco, W.H. Freeman & Co, 1978, pp. 245-278.
- RUTTEN, M. *Babylone. ("Que sais-je ?").* Paris, PUF, 1948, (126p), pp. 31-48.
- SAGGS, H.W.F. *The Greatness that was Babylon.* London, Sidgwick & Jackson, 1962, pp. 299-389.
- *Civilisation Before Greece and Rome.* New Haven and London, Yale University Press, 1989, pp. 13-20 et 290-300.

- SEUX, M.-J. "Lois de l'Ancien Orient", *Cahiers Evangile*, Supplément 56, Paris, Cerf, 1986, (Supplément au Cahier Evangile 56), 100 p.
- da SILVA, A. "Les rois dans le Proche-Orient ancien : leurs rapports avec les dieux et avec leurs sujets", dans *Faut-il attendre le messie ? Etude sur le messianisme*. (dir. R. David), Montréal, Médiaspaul, 1998, pp. 15-33.
- WHITEHOUSE, R. *The First Cities*. New York, E.P. Dutton, 1977, pp. 9-102.
- WIDENGREN, G. *Religious Syncretism in Antiquity. Essay in Conversation with G. Widengren*. B.A. Pearson (ed.), Missoula, Scholars Press, 1975, 222 p.

OUVRAGES GÉNÉRAUX

- DUNAND, F., et al. *Mystères et synchrétismes*. Paris, Paul Geuthner, 1975, 127 p.
- CAMPBELL, J. *Les mythes à travers les âges*. Le Jour, 1993, 297 p.
- GARELLI, P. "La conception de la beauté en Assyrie", dans *Lingering over Words*. T. Abusch, et al. (ed.), (Harvard Semitic Studies 37), Atlanta, Scholars Press, 1990, pp. 173-177.
- GREENFIELD, J.C. "Two Proverbs of Ahiqar", in *Lingering over Words*. T. Abusch, et al., (ed.), (Harvard Semitic Studies 37), Atlanta, Scholars Press, 1990, pp. 195-201.
- HALLO, W.W. "Proverbs Quoted in Epic", in *Lingering over Words*, T. Abusch, et al., (ed.) (Harvard Semitic Studies 37), Atlanta Scholars Press, 1990. pp. 203-217.
- JAMES, E.O. *Mythes et rites dans le Proche-Orient ancien*. Paris, Payot, 1960, 316 p.
- JAMES, E.O. *Christian Myth and Ritual. A Historical Study*. Cleaveland and New York, 1965, 352 p.
- JEAN, Ch.-F. *La littérature des Babyloniens et des Assyriens*. Paris, Geuthner, 1924, 365 p.

- KRAMER, S.N. "BM 96927 : A Prime Example of Ancient Scribal Redaction", in *Lingering over Words*, T. Abusch, et al., (ed.), (Harvard Semitic Studies 37), Atlanta, Scholars Press, 1990, pp. 251-269.
- KUPPER, J.-R. *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*. Paris, Les Belles Lettres, 1957, 399 p.
- LIETZNAMM, H. *A History of the Early Church*. Cleveland and New York, Meridian Books, 1953, 212 p.
- OTTO, R. *Le sacré, l'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*. Paris, Petite bibliothèque Payot, (1969), 240 p.
- MICHALOWSKI, P. "Presence at the Creation", in *Lingering over Words*, T. Abusch, et al., (ed.), (Harvard Semitic Studies 37), Atlanta, Scholars Press, 1990, pp. 381-396.
- VAN DER LEEUW, G. *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*. Paris, Payot, 1955, 722 p.
- WIEDENGREN, G. *Les religions de l'Iran*. Paris, Payot, 1968 (tr. L. Jospin), 422 p.

ARTICLES

- BOTTERO, J. "Le pouvoir royal et ses limitations d'après les t e x t e s divinatoires", dans *La voix de l'opposition en Mésopotamie*, Colloque organisé par l'Institut des Hautes Etudes de Belgique 19 et 20 mars 1973 : 119-165.
- CAVIGNEAUX, A. "Ur-Nanche et Ur-Ningirsu, prêtres de Nanshe", *RA* 85 (1991): 63-66.
- DANDAMAYEV, M.A. "State and Temple in Babylonia in the First Millennium B.C.", dans *State and Temple Economy in the Ancient Near East II* (= OLA 6), Leuven, Departement Orientalistieck, (1979) : 589-596.
- GOETZE, A. "The Stela AO 2776 of the Louvre", *RA* 46 (1952) : 155-158.
- "The Laws of Eshnunna", *ANET* (1955) : 161-163b.

- HALLO, W.W. "The Royal Inscriptions of Ur : A Typology", *HUCA* 33 (1962): 1-23.
- KRAMER, S.N. "Lipit-Ishtar Lawcode", *ANET* (1955) : 159-161a.
- "The Oldest Laws", *SAB* 188 (1953) : 26-28.
- "Musas(s)ir", *RA* 46 (1952) : 158-159.
- LAMBERT, M. "Les `Réformes' d'Urukagina", *RA* 50 (1956) : 169-184.
- LAMBERT M., et TOURNAY, J.R. "La statue B de Gudéa", *RA* 45 (1951): 49-66.
- "Les statues D, G, E et H de Gudéa (Textes concernant la déesse Bau)", *RA* 46 (1952) : 75-85.
- LEE, T.G. "The Jasper Cylinder seal of Ashshurbanipal and Nabonidus' Making of Sin's Statue", *RA* 87 (1993): 131-136.
- LIMET, H. "Le rôle du Palais dans l'économie néo-sumérienne", dans *State and Temple Economy in the Ancient Near East I* (= OLA 5), Leuven, Departement Orientalistieck, 1979 : 235-248.
- LIPINSKI, E. "Les temples néo-assyriens et les origines du monnayage", dans *State and Temple Economy in the Ancient Near East II* (= OLA 6), Leuven, Departement Orientalistieck, 1979 : 564-588.
- MEEK, T.J. "The Code of Hammurabi" *ANET* (1955) : 163c-188b.
- NOUGAYROL, J. "Le prologue du code hammourabien d'après une tablette inédite du Louvre", *RA* 45 (1951) : 67-79.
- SZLECHTER, E. "A propos du Code d'Ur-Nammu", *RA* 47 (1953) : 1-10.
- "Le code d'Ur-Nammu", *RA* 49 (1955) : 169-177.
- "Le code de Lipit-Istar (I)", *RA* 51 (1957) : 57-82.

THÈSES

- Thibodeau, G. *Mise à mort des dieux dans le Proche-orient ancien*, (Mémoire de maîtrise), Montréal, UDM, 1989, 145 p.
- TREMBLAY, J. *Une analyse de l'idéologie de Mohammad Réza Shah Pahlavi*, Mémoire de maîtrise, Institut des Etudes Islamiques, Université Mc Gill, 1992, 149 p.

REMERCIEMENTS

Puisque ce mémoire a abouti sur un travail sur la vie et la mort, je voudrais d'abord rendre un hommage à ceux qui aujourd'hui rayonnent parmi les astres circumpolaires, mes parents et mon ex-directrice, Mme A. da Silva.

Plus près de nous, ma reconnaissance va à mon directeur Mr. J. Duhaime, pour sa disponibilité et ses bons conseils, à mon mari et mes enfants pour leur patience et leur support. Je ne passerais pas sous silence l'aide que mon professeur, Mr. M. Leibovici, bien que retiré aujourd'hui, ne m'a jamais refusée.