



HAL
open science

“ **Écrire à ses morts : une lettre-supplique akkadienne datant de l’époque d’Isin-Larsa (env. 2000-1800 avant n. è.)** ”,

Michaël Guichard

► **To cite this version:**

Michaël Guichard. “ **Écrire à ses morts : une lettre-supplique akkadienne datant de l’époque d’Isin-Larsa (env. 2000-1800 avant n. è.)** ”, *Journal Asiatique*, 2020, 308 (2), pp.151-165. 10.2143/JA.308.2.3288908 . hal-03948488

HAL Id: hal-03948488

<https://hal.science/hal-03948488>

Submitted on 20 Jan 2023

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

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

ÉCRIRE À SES MORTS : UNE LETTRE-SUPPLIQUE AKKADIENNE DATANT DE L'ÉPOQUE D'ISIN-LARSA (ENV. 2000-1800 AV. N. È.)

MICHAËL GUICHARD
DIRECTEUR D'ÉTUDES EPHE, PSL

Résumé

L'importance du culte des ancêtres dans la société mésopotamienne antique est à nouveau illustrée par une lettre inédite (conservée temporairement à l'Université de Cornell, USA) en akkadien, comportant un passage en sumérien. D'après son écriture, elle date du milieu du 19^e siècle av. notre ère et a été très probablement retrouvée dans une des villes du royaume de Larsa dans le sud de Sumer. Un petit-fils s'adresse à ses défunts grands-parents. Gravement malade, il demande que son cas soit jugé par eux et le dieu soleil (Šamaš). Il espère que la cause de son mal, un revenant ou un dieu (malveillant), sera déterminée. Enfin, les dieux Šamaš et Gilgameš d'en-haut et d'en-bas sont invoqués. Ce sont les juges du tribunal des morts qui décident aussi du sort des malades. Les grands-parents, représentants des ancêtres de la famille, continuent leur existence sous la forme d'esprits (*eṭemnum*) dans l'Au-delà et peuvent exercer ponctuellement le rôle de juges comme ils le faisaient peut-être déjà dans leur cité de leur vivant. Si la démarche qui consiste à faire appel à eux n'est pas sans parallèle dans la littérature babylonienne, l'usage d'une lettre comme moyen de communication était en revanche inconnu jusqu'à présent. Le fait est d'autant plus remarquable que la tablette en question avait été à l'origine recouverte d'une enveloppe scellée. Faute de contexte, le statut d'un tel texte est difficile à définir même si par son contenu il se rapproche des lettres aux dieux, volontiers classées comme littéraires voire scolaires. Fictif ou non, il est certain que le nouveau document permet d'entrevoir la conception de l'Au-delà par les habitants du sud de la Mésopotamie à un moment déterminé de l'Histoire. Cette vision est moins pessimiste et lugubre que celle donnée dans la littérature classique : les ancêtres peuvent penser, juger, siéger auprès du dieu Soleil et recevoir du courrier de leurs proches.

Mots clés

Lettre aux morts, religion mésopotamienne, religion privée, akkadien, assyriologie, incantation sumérienne, Gilgameš, culte des ancêtres

Abstract

The importance of ancestor worship in ancient Mesopotamian society is once again illustrated by an unpublished letter (kept temporarily at Cornell University, USA) in Akkadian with a section in Sumerian. According to its script, it dates from the middle of the 19th century B.C. It was most likely found in one of the cities of the kingdom of Larsa in South Sumer. A grandson addresses his late grandparents. Seriously ill, he asks for his case to be judged by them and the sun god (Šamaš). He hopes that the cause of his disease, a ghost or a (malevolent) god, will be found. Finally the gods Šamaš and Gilgameš from above and below are invoked. The divine judges of the tribunal of the dead also decide the fate of the sick. The grandparents, representatives of the family ancestors, continue their existence in the form of spirits (*eṭemnum*) in the afterlife and may occasionally exercise the role of judges as they used to do perhaps in their own city during their lifetime. While the approach of calling upon them is not without parallel in Babylonian literature, the use of a letter as a means of communication was hitherto unknown. This is all the more remarkable since the tablet in question was originally covered with a sealed envelope. For lack of context, the status of such a text is difficult to pinpoint, even if its content is similar to letters to the gods, which are often classified as literary or even school texts. Fictitious or not, it is certain that the new document allows us to catch a glimpse of the conception of the Netherworld by the inhabitants of southern Mesopotamia at a given moment in history. This view is less pessimistic and gloomy than that given in classical literature: the ancestors may think, judge, sit with the sun god and receive letters from family members.

Keywords

Letter to the deads, mesopotamian religion, private religion, Akkadian, Assyriology, sumerian incantation, Gilgameš, ancestral cult

Écrire une lettre à une divinité est à première vue une démarche assez étrange. Le principe ne dérogeait pas au système religieux des anciens habitants de la Mésopotamie. Les dieux qui habitaient plusieurs demeures à la fois, les unes étant terrestres, les autres célestes ou souterraines, n'étaient pas pour la plupart si inaccessibles. Comme on pouvait venir visiter les premières, c'est-à-dire les temples, la question de la poste était facile à régler. La lettre pouvait être déposée devant la divinité ou si l'on veut auprès de sa statue de culte¹.

De tels documents nous sont bien parvenus et remontent au début du deuxième millénaire². Tous ont pour but de réclamer quelque chose à la divinité et la plupart adoptent un ton plaintif, l'enjeu étant d'obtenir la guérison, autrement dit « la vie ». Le spécimen akkadien le plus ancien est une lettre qui d'après sa graphie pourrait avoir été rédigée entre 1950-1900³. Ur-Nanše, sur lequel on ne sait rien, a écrit au dieu Ninsianna pour se plaindre de sa misère. Parmi les maux dont il est accablé, il mentionne une grave maladie⁴. Ce mal est causé par le démon Asakkum. Inanaka en est une autre victime. Cette dame tout aussi désespérée s'est tournée vers la déesse Nintinuga « Reine-qui-redonne-vie-aux-morts », « médecin du Pays »⁵ et lui a écrit une lettre en sumérien. Le statut littéraire, voire scolaire⁶, de tels documents

¹ Cf. AbB 6 135 : [ina alākiya tuṣṣi ana Eštar (^dinana) bēl[tiya ašpur] (...) « Pendant mon déplacement, j'ai envoyé une lettre de moi à Eštar ma reine. » Plus loin, Warad-ilišu l'auteur de la lettre poursuit : [tuṣṣi] bēlī lišašmū [u ina] simakkim mahar Eštar (^dinana) liššakinma [nahrār] bēlīya likšudanima [dalīliša] ludlul « Qu'ils fassent en sorte que ma Reine écoute [ma lettre] et qu'elle soit déposée en face d'Eštar dans la cella afin que son secours m'arrive et que j'entonne sa louange. » Cf. K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel*, 1996, p. 84. La lettre jouerait donc une fonction comparable à celle d'une statue d'orant. Il n'est pas exclu qu'elle fût déposée déposée au pied même d'une figurine de ce genre déjà installée devant la statue de culte. Cf. Hallo 1968, p. 79.

² Hallo (1968, p. 71-89) fait remonter les origines du genre à l'époque d'Ur III (env. 2100-2000 av. n. è.), mais son épanouissement est seulement patent à l'époque paléo-babylonienne. Concernant, les exemplaires en akkadien, on ignore de manière générale où les fouilleurs les ont précisément dégagés. Les lettres de Mari comme celle de Yasmah-Addu au dieu des Enfers Nergal (LAPO 18 831) ou celle de Zimri-Lim au dieu Fleuve (ARM XXVI/1 191) faisaient partie des archives de Mari ; cf. Durand 2000, p. 71-73. On ne sait pourquoi elles ont été retrouvées sur leur lieu de rédaction. Les verser dans la catégorie des textes scolaires ne paraît pas très pertinent. ARM XXVI/1 192 est une lettre du dieu Addu au roi de Mari : elle appartient plutôt à la veine prophétique.

³ TCL 1 9 + AbB 5, 140 ; cf. Foster, *Before the Muses*, Vol. I, 1993, p. 156 ; cf. aussi Archibab.fr. Le texte est malheureusement incomplet.

⁴ *a-sā-kam ša e-še-em-še-ri o] x-ia i[p]-li-kam* « (le démon/mal) Asakkum qui m'a frappé mortellement dans la colonne vertébrale... »

⁵ Cf. Kleinerman 2011, p. 171-173.

⁶ Cf. Hallo 1968, p. 71-89. Cet auteur indique (p. 78) : « As in the case of the "school essays," the scribe found in his own life and circumstances the materials for exercising his stylistic talents. » Sur le sujet cf. aussi George et Spada 2019, p. 9 et 12.

ne doit pas faire oublier que ce type de démarche était tout à fait dans l'esprit du temps. On retrouve dans les autres cas connus le même appel pathétique et si ces documents sont encore peu nombreux, cela peut tenir simplement aux aléas des découvertes⁷.

De tels messages s'adressaient souvent au dieu personnel, familial ou réputé accessible et compatissant, c'est-à-dire à une divinité assez proche de soi ou supposée compétente pour traiter du problème qu'on voulait lui soumettre. L'appel à la pitié et le rappel de la « parenté » étaient les meilleures façons de faire jouer le lien social et les obligations des uns par rapport aux autres⁸, l'humain et le divin n'étant pas strictement séparé⁹. Or, à ce groupe singulier de lettres nous nous proposons d'ajouter une autre pièce du même genre mais qui était adressée cette fois aux ancêtres, ce qui est à ma connaissance inédit pour la Mésopotamie. Ce nouveau document montre qu'il était possible de chercher de l'aide du côté de ses ancêtres, ce qui était bien sûr connu, en leur envoyant un message écrit, une forme de communication jusqu'à présent sans parallèle dans la documentation cunéiforme¹⁰.

En travaillant en Amérique sur la correspondance inédite d'Imlik-Sîn¹¹, un responsable administratif du royaume de Larsa à l'époque de Sumu-El, j'étais tombé sur une petite lettre dont la forme était typique des normes de cette époque, mais qui par son contenu était pour le moins inattendue¹². Le propos de la tranche latérale droite témoignait de son caractère spécial. On pouvait lire facilement l'invocation aux dieux suivants : *Šamaš eliam, Šamaš šapliam, Gilgameš eliam, Gilgameš šapli<am>* « Šamaš supérieur, Šamaš inférieur ! Gilgameš inférieur, Gilgameš supérieur ! » En déchiffrant le texte dont la face au départ était couverte d'un fragment d'enveloppe qui y adhérerait, le sens de ce petit document

⁷ Cf. l'étude de van der Toorn 1996, p. 130-132.

⁸ Cf. Guichard 2015.

⁹ Selon van der Toorn 1996. Sur la question du dieu personnel, cf. aussi Jaques 2015, p. 297-314.

¹⁰ Le genre est bien connu de l'Égypte ancienne et présente de nombreux points communs avec l'exemple babylonien ; on consultera avec profit les travaux de Sylvie Donnat sur le sujet. Elle en résume les caractéristiques dans Donnat 2007.

¹¹ Je tiens à exprimer toute ma reconnaissance au professeur D. Owen et à son équipe qui nous ont si bien accueillis, moi et mes amis et collègues J.-M. Durand et G. Chambon, à l'Université de Cornell en 2014 (mission financée par D. Charpin directeur du projet Archibab). Les photographies en noir et blanc jointes à cet article ont été réalisées par les membres de l'équipe de D. Owen à l'Université de Cornell que je remercie vivement. En outre, j'ai ajouté une apographie : le cunéiforme étant fidèle à l'original mais complété de restitutions et normalisé, le dessin a surtout une fonction didactique.

¹² La tablette doit provenir du royaume de Larsa et une connexion avec les archives d'Imlik-Sîn et autres responsables de Rahabum datant du milieu du 19^e siècle av. n. è. paraît assez vraisemblable. Une partie de cette documentation a été éditée par George 2018 ; Chambon 2015, p. 33-42.

s'est peu à peu révélé, malgré des lacunes et quelques passages plus ou moins lisibles. L'entête étant fort dégradée, le contenu et le ton du message pouvaient faire penser au départ qu'il s'agissait d'un nouvel exemple de lettre aux dieux ; mais non, le message était en fait adressé à des morts !

CUNES 48 – 10 – 176

a-na a-[bi a-b]a²-a¹a²
 2 ù ba¹ba¹-a-a
 qí¹ (DI)-bí-ma
 4 um-ma nu¹úr²-ku²-bi [ø]
 ma-ru a-ba-a-a
 6 ma-ar 'numun¹-ku-nu-ú-ma
 a-na mi-ni-im
 8 ki-a-am a-ba-ši
 ù mu-ur-šú-um
 10 ša-ab-¹ta-an-ni¹
 T. TU-ra ba-TU
 12 a-SAL DIŠ a-zalag AŠ bala
 tu₁₁-en₂-^muru
 R 14 i-na ma-ha-ar
 ša-ma-aš
 16 ma-ri-i-ka
 šu-zi-ba-ma
 18 di-na-am šu-ku-um-ma
 i-na di-ni-ia
 20 ši-ta-la-ma-a
 mi-in-de¹ (KI) e-li-¹um²-m[a²]
 22 i-lum ša-ab-¹ta¹-[an-ni]
 ù ša-ap-[li-um-ma (?)]
 24 ¹e¹-¹te₄-m[u-um]
 T [ša]-¹ab²-[ta-an-ni]
 26 [...]
 C. rdutu e-li-a-am
 28 [^dutu] ša-ap-li-a-am
^dgil_x(.ga)¹³-mes e-li-a-am
 30 ^dgil_x(.ga)¹⁴-mes ša-ap-li-<a-am>

¹⁻⁶ Dis au [père] d'Abaya et Babaya, ainsi parle Nūr-Kūbī², fils d'Abaya, votre petit fils.

⁷⁻⁸ Pourquoi suis-je ainsi ? ⁹⁻¹⁰ Une maladie s'est emparée de moi. ¹¹ (Sumérien :) Il est devenu malade, ¹² verse (sur lui) l'eau pure, l'eau lustrale ; ¹³ formule d'incantation (Tu'enuru), ¹⁴ devant le Šamaš ¹⁶ de tes enfants ¹⁷ produis-(la) pour moi et ¹⁸ organise mon procès et ¹⁹⁻²⁰ consultez-vous dans mon procès. ²¹⁻²² Il se peut que d'en-haut un dieu se soit emparé de moi ou que d'en-bas un spectre [se soit emparé de moi]. ²⁶ [Pour ma vie,

priez (?)] ²⁷ Šamaš d'en-haut, ²⁸ Šamaš d'en-bas, ²⁹ Gilgameš d'en-haut, ³⁰ Gilgameš d'en-bas !

I. 3-4 : la restitution de cette ligne est hypothétique, d'autant qu'un NP serait attendu : A[...b]aya (?). Le second Babaya est un anthroponyme féminin, bien attesté en Babylonie et notamment à Larsa (cf. CUSAS 36 164 ou AbB 14 28)¹⁵. Il est donc probable que les personnes des lignes 1 et 2 constituaient un couple. Dans ce cas il s'agirait des parents d'Abaya lui-même père de Nūr-Kūbī (?). C'est pourquoi la restitution a[bi Ab]aya me semble raisonnable. Toutefois, il est difficile d'expliquer pourquoi l'auteur ne nomme pas directement son grand-père. Une autre hypothèse serait que la lettre dresse une généalogie. Dans ce cas il faudrait restituer ana a[bi Bab]aya u Babaya « au de père de Babaya et Babaya ». L'auteur de la lettre remontrait à la 4^e génération dont il aurait une connaissance plus floue. Cela signifierait qu'il s'était tourné vers le côté de sa grand-mère. Cette hypothèse est écartée : dans la suite du texte, Nūr-Kūbī (?) ne s'adresse spécifiquement qu'à un seul ancêtre le premier de la liste qui est plus probablement son grand-père qui éclipserait sa femme, la grand-mère. La raison pour laquelle ce dernier appellerait son aïeul « père d'Abaya » viendrait de son intention de souligner les liens intergénérationnels, Abaya apparaissant comme le chaînon entre le grand-père et le petit-fils, ce qui serait une manière de souligner les obligations des anciens vis-à-vis des jeunes.

I. 4 : le passage a été trop dégradé par l'enveloppe pour obtenir une lecture assurée du nom de l'auteur, même si NU et BI sont clairs. Je dois cette proposition de lecture à J.-M. Durand.

I. 9-10 : on trouve la même expression dans TCL 1 43 [AbB 14 43], lettre d'Awīl-[o] à sa mère : 2 sila₃ i₃-ġiš šu-bi-lim mu-ur-šú-um i₃-ba-ta-an-ni-ma i-na na-pí-iš-tim an-na-di « Fais-moi porter 20 litres d'huile de sésame. La maladie s'est emparée de moi et je suis en grand péril¹⁶. » Un parallèle plus contemporain se trouve à la ligne 24 de la lettre du roi de Larsa *Sin-iddinam à Ninisina* (sumérien) : tu-ra-gig ba-an-dab₅-be₂-en : « Je suis tombé gravement malade » (litt. « une maladie mauvaise m'a saisi »)¹⁷. L'emploi du verbe *šabātum* « saisir » est dans le cas de la lettre de Nūr-Kūbī (?) à prendre littéralement puisque la maladie est identifiée à un dieu ou un esprit l. 22-25.

I. 11-13 : il s'agit d'une petite incantation (peut-être abrégée pour l'occasion) mais dont je ne connais pas

¹⁵ Références Archibab.fr. Ce sont des hypocoristiques (Abaya « petit père » ou Abbaya « petit (dieu) Abba » ? ; Babaya « petite [déesse] Baba »). Pour une occurrence du NP Abbā à Larsa, cf. Stol 2017, p. 263.

¹⁶ Cf. aussi d'autres exemples figurant dans la protase de quelques omens, CAD M/2 muršu, p. 226.

¹⁷ Cf. Brisch 2007, p. 142-143.

¹³ GIŠ.NE.

¹⁴ GIŠ.NE.

de parallèle. Ses fonctions prophylactique et thérapeutique sont explicites¹⁸. La l. 1 (= 11) donne une expression déjà documentée (cf. TMH 11 n°1)¹⁹. La l. 2 (= 12) est plus difficile : bala est peut-être un impératif²⁰ ; a-SAL doit être une faute pour a-sik<il>¹ voire une variante fautive de a-sa₁₀-(sa₁₀) (var. a-SAR-a) « eau lustrale »²¹. Néanmoins la fonction de DIŠ et AŠ est difficile à comprendre.

l. 14-16 : puisque Šamaš peut difficilement être le fils du père d'Abaya, « devant (le) Šamaš (de) ton/tes fils » devrait se rapporter au Šamaš d'Abaya ou des descendants du grand-père, soit celui des vivants. Cette expression en rappelle une autre : « le Šamaš de ses gens » (*ša-ma-aš ni-ši-i-ša*) à propos de la déesse Nanaya²². Ce Šamaš est celui d'en-haut (*Šamaš elium*) qui éclaire les vivants, cf. ci-dessous.

l. 21-24 : l'opposition entre l'en-haut et l'en-bas est répétée plus loin. L'en-bas correspond au monde souterrain des morts, comme le souligne la présence des spectres (*eṭemnum*) par opposition au ciel, l'en-haut, monde des dieux (*ilum*), bien que cette distinction ne tienne pas compte de l'existence de divinités chtoniennes dont Gilgameš (clairement assimilé à un dieu dans la présente représentation, cf. ci-dessous).

Pour le thème du dieu s'emparant d'une victime : cf. par exemple l'affaire de Šimatum : ARM 26/2 312 (cf. Archibab.fr) : « Autre chose : Šimatum, qui dit des choses honteuses contre mon seigneur, et à propos de laquelle mon seigneur est allé trouver le dieu, le dieu de mon seigneur s'est emparé d'elle, il a mutilé ses doigts et elle ne cesse d'avoir des crises d'épilepsie²³. »

l. 26 : on attend un verbe, l'ordre de la phrase étant inversé. KAR 227 ii 4-5 // LKA 89 i 11-12²⁴ relatif au rituel contre les sorciers et sorcières prescrit : *tum-ma-tú* ^dGIŠ.[GIN₂.MAŠ] *ù* ^dutu di-ku₅ « Tu seras lié par un serment à Gilgameš et Šamaš le juge ». La fin de la lettre se finit peut-être par un serment, comme on peut le voir aussi dans certaines incantations. Néanmoins le genre est

différent, si bien que le verbe attendu pourrait appartenir au champ de la prière.

l. 28-29 : cette graphie de Gilgameš ^dGIŠ.NE.MES est seulement attestée dans une copie récente de la liste des dieux dite de Weidner²⁵. L'absence du signe ga apparaît aussi dans la séquence ^dGIŠ.NE.šeššig.MES (= bil₂-mes) laquelle est connue dès l'époque sargonique²⁶. Le premier cas est considéré par A. George comme une faute. Mais dans le présent exemple, le NP étant répété deux fois, on supposera plutôt qu'il s'agit d'une variante de ^dbil₂-mes que George propose de lire ^dbilga (GIŠ)^{bil}₂-mes. Rubio 2012, p. 3-16 a montré que la séquence GIŠ.NE.šeššig /NE devait être lu /gil/ remettant en cause les deux formes supposées (sumérien versus akkadien) jusque-là du nom du héros, Bilgames versus Gilgameš.

Ce document originaire du pays de Larsa est important à plusieurs titres : 1) son contenu et son style permettent de le rapprocher du « genre » des placets adressés à des divinités ; 2) par son contenu il est parallèle à une prière-incantation aux morts plus récente (elle-même faisant partie d'un ensemble de prescriptions relatives à la maladie suscitée notamment par des fantômes²⁷) ; 3) il contient des informations sur la représentation de l'au-delà, son tribunal et le rôle de certains de ses dieux ; 4) il témoigne encore une fois de l'importance du culte des ancêtres au sein de la famille mésopotamienne, en mettant l'accent sur la solidarité entre ses membres par-delà le trépas ; 5) finalement, son statut interroge : fiction ou source primaire de la religion privée ? Ces points seront traités succinctement.

1. DES LETTRES ADRESSÉES AUX PUISSANCES SURNATURELLES

Malgré le faible nombre de lettres aux dieux en langue akkadienne à nous être parvenues, il est certain que le texte de Nūr-Kūbī (?) représente une variante typique de la lettre-supplique : un appel à l'aide à une entité surnaturelle dans une situation critique pour ne pas dire désespérée. Son interrogation de départ « Pourquoi suis-je ainsi ? » est une variante de *mīnam ēpuš-ka* « Que t'ai-je fait ?²⁸ » formule inspirée d'une autre plus connue propre aux psaumes pénitentiels « Mon dieu qu'ai-je fait ? » (*ilī mīnam ēpuš*)²⁹. Le souffrant exprime par ce genre d'accroche son étonnement voire son indignation face à son

¹⁸ Sa structure est minimale (elle est dépourvue de tout thème mythologique) : une phrase établissant la nature du mal (le problème) et une autre donnant le remède (l'usage de l'eau pure est typique d'un rite exorcistique), un schéma qu'on retrouve ailleurs en plus développé ; cf. par exemple l'incantation tirée de la série *Maqlû* cité par Abusch 2014, p. 6-24 en particulier p. 9 (incantation de *Maqlû* VII 112-124).

¹⁹ Spada 2018, p. 33-34.

²⁰ Pour l'expression bala « faire une libation », cf. Katz, *The Image of the Netherworld*, 2003, p. 100.

²¹ Civil 2002, p. 64.

²² Cf. Streck et Wasserman 2012, p. 183-201 et en particulier p. 184 et SEAL 2.1.10.3.

²³ *mumusši-ma-tum ša ta-ap-la-at be-lī-ia i-da-ab-bu-bu u be-lī diğir-lam im-hu-ur-ši-im-ma diğir-lum š[a] be-lī-ia ik-šu-us-sí-i-ma ú-ba-na-ti-ša ú-[ka-aš]-ší-is-is[í-im] u bi-in-nu-um e-li-ša im-ta-na-aq-[qú-ut]*.

²⁴ Ebeling, *Tod und Leben*, 1931, p. 127.

²⁵ George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 2003, p. 77.

²⁶ George 2003, p. 71 n. 7 et 77.

²⁷ Cf. Ebeling 1931, p. 122-133.

²⁸ TCL 1 9⁺ : 4 ; cf. note ci-dessus.

²⁹ Sur le sujet cf. Jaques 2015, p. 135-137 et Guichard 2015, p. 365-366.

sort. Ce rapprochement formel avec la prière individuelle appuie l'idée que les ancêtres sont mis sur le même plan que les dieux, en tant que responsables de la vie des hommes. La séparation entre les deux est néanmoins nette, puisque les *etemnum* (catégorie dans laquelle il faut ranger les ancêtres) se distinguent des dieux, les uns ayant pour domaine le monde de l'en-bas et les autres l'en-haut, le ciel. Le pouvoir d'action des ancêtres qui sont des esprits supposés favorables n'est pas négligeable mais est visiblement limité : ils sont surtout des intercesseurs auprès des dieux supérieurs et n'ont pas dans le présent cas la capacité de guérir directement le membre de leur famille qui est malade. L'auteur de la lettre accorde aux esprits une autonomie d'action et le pouvoir d'influencer les dieux ce qui brouille quelque peu la limite stricte censée séparer les uns des autres. Dans le fond, ces ancêtres ressemblent fort à des « divinités » mineures ou atténuées³⁰.

2. UN PARALLÈLE LITTÉRAIRE MILLE ANS APRÈS

Le principe d'un tel message et les motifs qu'il développe (eux plus banals, encore que peu attestés pour le début du deuxième millénaire) ne devaient certainement pas être isolés et si rares car un texte bien plus tardif expose les mêmes thèmes mais dans le cadre d'une prière ou incantation³¹ et non d'une lettre placet. Ces parallèles, qui sont a priori sans rapport historique, plus de mille ans les séparant, montrent que la matière existait depuis longtemps et représente une tradition de longue durée. Ils n'en sont donc que des témoins représentatifs. KAR 227 rev. col. iii : 8-24 est une prière-incantation assez courte qui s'adresse aux mânes de la famille (*gidim kimti*). Le patient (le texte, impersonnel, s'adresse à toute personne infectée par un mal inconnu et est réutilisable à volonté), tombé malade, prie ses ancêtres de le sauver. Celui-ci commence par s'adresser aux esprits de sa famille au sens large (père, grand-père paternel, mère, grand-mère maternelle, frère, sœur, famille, parenté, clan) ; il rappelle qu'il les a toujours honorés et souhaite qu'ils participent à son jugement devant Šamaš et Gilgameš : *dīnā dīnā purussāya pursā* « jugez mon procès, tranchez mon cas ! ». Le mal (*nig₂-hul*) l'a atteint dans sa peau, sa

chair et ses nerfs. Il espère que les gardiens des Enfers (Namtar, Ningišzida et Bidu) les reprendront et les enfermeront à nouveau ce qui le libérera et le guérira. Une fois purifié (*zakû*) il pourra accomplir une libation pour (remercier) ses ancêtres.

La lettre du « Larsa » et cette prière d'Assyrie ont beaucoup en commun, mais cette dernière offre aussi d'utiles compléments d'informations. D'après ce parallèle, il est encore plus clair que Nūr-Kūbī (?) attend la guérison car même si cette intention est assez transparente, elle n'est pas exprimée directement³². La prière se distingue par deux aspects : *primo*, le souffrant se présente comme quelqu'un de pieux qui s'est montré attentif au culte de sa famille ; *secundo*, il a identifié le mal qui le touche et peut porter clairement son accusation : l'inculpé est implicitement un sorcier ou une sorcière qui lui a jeté un sort (*upšašû*)³³, mais le mode opératoire de cet agent malin reste vague car la cause de la maladie n'est désignée que par le terme de *nig₂-hul* (*lemuttu*) « mal »³⁴. Or, ce mal ou démon s'est échappé des Enfers puisqu'il dépend de Namtar³⁵. Nūr-Kūbī (?), quant à lui, est beaucoup plus hésitant sur l'origine de ses souffrances, peut-être un fantôme ? Mais ses ennuis pourraient aussi bien être causés par un dieu. Son mal vient-il du ciel ou d'en-bas ? Il n'en sait rien. Il compte sur son procès pour que la cause exacte de son état alarmant soit déterminée. Les deux versions se rejoignent sur le principe que le mal est totalement extérieur au malade et représente une entité animée, surnaturelle.

La mention de membres féminins de la famille dans chacune des sources montre l'importance accordée aux femmes dans la lignée et l'aide qu'elles peuvent aussi apporter dans l'Au-delà³⁶. Toutefois Nūr-Kūbī (?) ne mentionne que sa grand-mère du côté paternel. Par ailleurs, en fin de compte, il ne s'adresse directement qu'à son aïeul³⁷, donc le « chef de famille » outre-tombe, et n'évoque de fait que sa très proche parenté ce qui tient sûrement au caractère circonstanciel du document et donne possiblement une indication sociologique sur le caveau familial. Si Nūr-Kūbī (?) ne nomme son père que pour s'identifier et oublie sa mère, cela doit signifier que ceux-ci étaient encore en vie quand il écrivit sa lettre.

³² Peut-être l'idée était-elle mentionnée dans la ligne perdue (l. 26).

³³ Cf. Abusch 1998, p. 54-55.

³⁴ La ligne 49 suggère que le patient a clairement conscience d'avoir subi un acte de sorcellerie : *aš-šu niġ-ak-a [ina] mu-ku-nu lu-uz-ki* « Que je sois purifié en votre nom concernant l'acte de sorcellerie (*upšašû*). »

³⁵ Sur ce dieu, cf. Van der Stede, *Mourir au pays des deux fleuves*, 2007, p. 63-66.

³⁶ Sur leur rôle en tant qu'intercesseur, cf. Harris, *Gender and Aging in Mesopotamia*, 2000, p. 98.

³⁷ Comme le montre l'emploi du singulier contrairement à ce que l'adresse laisse présager.

³⁰ La question du rapport entre morts et dieux est discutée par Scurlock 2003, p. 99-100. Elle note : « Ghosts were of very limited usefulness in the favor granting department (...) ». La lettre de Nūr-Kūbī amène à nuancer cette affirmation même si d'un autre côté elle confirme l'idée d'une séparation catégorique entre dieux et morts. Joan Scurlock indique ainsi « (...) the dead might sometimes be referred to as "gods" as a sign of respect and in recognition of the fact they were recipients of offering (...) ».

³¹ Dans ce type de rituel ces formules sont assimilées à des incantations *en₃ / šiptu* (cf. LKA 89 rev. 1).

Dans les deux situations, le malade doit être jugé devant Šamaš et Gilgameš. Ce dernier n'est mentionné que secondairement à la fin de la lettre, mais le passage de KAR 227, traité précédemment, ne laisse aucun doute sur la part qu'il prend dans le jugement (cf. ci-dessous). Les ancêtres doivent participer activement à ce tribunal. Ce ne seront pas de simples témoins. L'aïeul de Nūr-Kūbī (?), représentant de toute la famille outre-tombe comme on l'a vu, doit susciter la tenue du procès pour qu'ancêtres et dieux délibèrent ensemble. KAR 227 est encore plus net puisque les ancêtres peuvent rendre un verdict. Ils sont donc juges et partie. Le procès sera forcément en faveur du patient même sous la présidence de Šamaš. Ils sont de toute façon les plus à même de confirmer ou non si le malade a rempli ses devoirs envers eux ou envers d'autres membres de la famille (notamment l'héritier)³⁸.

Chacune des versions fait allusion à un rituel d'exorcisme mais d'une façon bien différente. Dans la prière-incantation, la purification n'est évoquée qu'en passant (« que je sois purifié ! »). En revanche, dans la lettre de Nūr-Kūbī (?) la mention de l'usage d'une formule magique déposée devant Šamaš joue clairement un rôle significatif quoique difficile à cerner. À première vue il s'agirait d'une pièce à conviction que les juges devraient examiner (prouvant que le patient a bien fait sa purification rituelle ?³⁹), à moins que son énonciation vise à s'assurer que les ancêtres (dont l'auteur suppose qu'ils ne connaissent pas la formule) disposent de toutes les armes oratoires nécessaires pour infléchir l'issue de la procédure judiciaire dans le sens voulu. Le dépôt de cette pièce précède la délibération laissant à penser que rituel et jugement étaient indissociables.

Cependant, le plus important est que le patient se comporte en plaignant ; il ne sera pas traité en coupable, le procès étant à charge. L'accusé est précisément l'agent maléfique surnaturel encore non identifié. Pourtant l'enjeu est bien celui de la vie ou la mort du patient, question sûrement tranchée par le dieu-Soleil. Par conséquent, le succès du procès dépend de la mobilisation des ancêtres, de la bonne volonté divine et de l'efficacité des paroles rituelles. De ce point de vue, le ton de la lettre, malgré cette note ritualiste que lui apporte l'incantation tranchée sur la froideur de la formule de KAR 227. Le style du placet donne un tour plus dramatique à l'affaire. La lettre sera-t-elle d'ailleurs bien reçue ?

³⁸ Van der Stede 2007, p. 104-105. Dans certaines conditions Šamaš/Utu pouvait donner son pardon.

³⁹ Pour en souligner l'échec ou rassurer le tribunal. M. Guilmot (1966, p. 5), à propos de l'Égypte ancienne, soulignait que si les revenants étaient une cause d'effroi, les morts eux-mêmes dans l'Au-delà avaient une grande crainte des souillures apportées par les vivants.

3. UNE FENÊTRE SUR L'AU-DELÀ

Le message de Nūr-Kūbī (?) est une fenêtre sur l'Au-delà vu par les habitants du sud de la Mésopotamie. Puisque son propos est très proche de celui de KAR 227 et qu'il est même moins disert que ce dernier il ne nous apprend pas nécessairement beaucoup plus au premier abord. Mais la façon dont Šamaš est présenté est particulière. Dieu soleil, il est le « juge » suprême. Il assure le passage de la vie au trépas et décide du destin du malade placé entre la vie et la mort⁴⁰, car même si le tribunal est composé de plusieurs juges, il en est assurément le principal⁴¹. Par une formule plutôt inattendue le texte suggère que Šamaš revêt deux aspects comme s'il avait une double personnalité⁴² : d'une part, le Šamaš d'en-haut, son aspect diurne, et d'autre part, celui d'en-bas⁴³, plus énigmatique, l'astre caché de la nuit, passé dans l'autre Monde⁴⁴. C'est là dans les Enfers qu'il siège dans son tribunal et applique sa justice des morts. Il décide du sort des âmes des défunts et, comme le montre la présente lettre, des personnes souffrantes en sursis. Rien n'est donc en théorie scellé pour ces derniers jusqu'à ce que son verdict tombe. Il est bien précisé que le Šamaš qui

⁴⁰ 'gi¹-ga uš₂-ta nu-um-zi « (Jeune Homme Utu sans toi ...), le malade ne serait pas sauvé de la mort. » Hymne à Utu H 180+ 16' édité par Cavigneaux 2009, p. 4-5.

⁴¹ « L'incantation pour Utu » le désigne comme étant le principal juge du tribunal divin (d'après une variante) ou le principal juge de Sumer : ub-šu-unken-na-ke₄ saġ-di-ku₅-bi-me-en (l. 11) « Tu es le principal juge de l'Ubšunkena », saġ-di-ku₅-kalam-ma-ke₄ (l. 28) « principal juge du Pays » (Alster 1991, p. 39 et 42). Sur ce rôle du dieu soleil, cf. P. Steinkeller 2005, p. 11-47.

⁴² Un exemple intéressant d'opposition du même type est offert par le vers suivant qui traite de Marduk : *i-na el-lim ap-si a-sa-lu-uh e-li-iš i-na ša-ma an šum-šu* « Son nom est dans le pur Apsû Asalluh, en haut dans le ciel Anum » ; al-Rawi 1992, p. 79-83 et en dernier lieu Johandi 2019, p. 138-139.

⁴³ Pour cette bi-polarité, bien connue mais rarement exprimée de manière aussi tranchée, voici quelques exemples : ⁴Utu *dayyānum ša šamē u eršetim* (Foster et George 2020, p. 49) ; ⁴utu *zalag₃ an-ta-meš u ki-ta-meš* « Šamaš lumière des hauteurs (célestes) et des profondeurs » (Farber, *Lamaštu*, 2014, p. 79) : ⁴utu *lugal an-e u ki-tim da-a-a-nu e-liš u šap-[liš ...]* « Šamaš le roi du ciel et de la terre, juge dans l'en-haut et dans l'en-bas » (Caplice 1970, p. 134sq) ; le grand hymne à Šamaš : *mu-šah-li ek-[i-ti ...e-l]iš u šap-liš (...)* *a-na ta-mar-ti-ka ih-du-ú dingir^{mes} u ma-al-ku (...)* *at-ta-ma na-qid-si-na ša e-liš u šap-liš (...)* *šap-la-a-ti m[a-a]l-ki⁴ku₃-bu⁴a-nun-na-ki ta-paq-qid, e-la-a-ti ša da-ād-me ka-li-ši-na tuš-te-šēr, re-'u šap-la-a-ti na-qí-du e-la-a-ti, muš-te-šer nu-úr kiš-šá-ti⁴utu at-ta-ma* « (...) qui éclaire l'obscurité [...] en-haut et en-bas. (...) Dieux et esprits (des défunts) se réjouissent en te voyant. (...) C'est toi le berger [des gens] qui sont dans l'en-haut et dans l'en-bas. Tu t'occupes dans les profondeurs des esprits (des défunts), des *Kubu* et des (dieux) Annuna. Dans les hauteurs, tu administres l'ensemble du monde habité. Šamaš, tu es le pasteur des profondeurs, le berger des hauteurs (célestes), qui régule la lumière pour l'univers. » (W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, 1996, p. 126-127 et Foster 1993 (III.32 : l. 2-3 [...] 7 [...] 26 [...] 31-34) ; cf. également Steinkeller 2005, p. 24 n. 28.

⁴⁴ Cf. Heimpel 1986, p. 127-151.

va juger le cas de Nūr-Kūbī (?) sera celui « de tes fils » soit celui des vivants autrement dit le Šamaš dans son aspect céleste, ce qui paraît logique puisque le patient est encore en vie. Il est possible que ce double aspect confirme l'idée défendue par W. Heimpel que dans l'obscurité de l'en-bas, le soleil perde son intensité lumineuse. Ce changement d'aspect justifierait le dédoublement opéré dans la formule Šamaš d'en-haut (lumineux), Šamaš d'en-bas (moins brillant). Le tribunal prévu pour juger le cas de Nūr-Kūbī (?) aurait lieu au crépuscule quand le soleil conserve encore son intensité lumineuse, encore assez puissant pour éclairer ténèbres souterraines⁴⁵. Ce tribunal devra se tenir, en effet, dans le monde infernal puisque les morts y siègeront aussi⁴⁶. Les ancêtres de la famille iront à la rencontre de Šamaš pour lui faire face, comme devant leur seigneur. Ils se concerteront avec lui, profitant de sa lumière, et sauront, faut-il l'espérer, tenir leur rôle⁴⁷.

Par ailleurs, la mention de Gilgameš, même si son rôle de seigneur et juge ou seigneur des Enfers est bien connu⁴⁸, mérite un commentaire. À cause de son origine en partie humaine, il représenterait la communauté des esprits. KAR 227 justifie son rôle de juge par une phrase : « Šamaš a confié à ta main le jugement et la sentence⁴⁹. » Non seulement, il seconde Šamaš, voire en est le suppléant, mais la lettre de Nūr-Kūbī (?) va plus loin en faisant de lui un reflet de Šamaš puisque lui aussi est double, céleste et souterrain, comme s'il était doté d'un caractère astral voire solaire. Dans son cas, la dimension céleste intrigue. *La prière à Gilgameš*⁵⁰ peut y faire référence quand elle lui attribue le titre de *hā'it kibrātīm* « surveillant des rives (du Monde) » associé à *šatam eršetim* « intendant des Enfers » et *bēl šaplāti* « seigneur de l'en-bas ». Or, ce premier titre est aussi porté par Enlil et Šamaš, à qui Gilgameš le doit

sûrement⁵¹ ; il est sans rapport direct avec ses fonctions dans les Enfers. Ses attributions soulignent l'étroite relation entre lui et Šamaš ainsi que le statut divin assez élevé qu'il avait obtenu au début du deuxième millénaire⁵². Gilgameš n'est pourtant pas toujours présent dans les énumérations des dieux des Enfers ; il est affublé de titres divers et son rang peut être secondaire. Ces variations témoignent de l'existence de traditions diverses, dont certaines ignorant Gilgameš.

La relative rareté des mentions de Gilgameš en tant que dieu dans les textes de la pratique durant cette période⁵³, le fait que le peu de références le concernant (hormis les textes épiques et plusieurs sources littéraires ou religieuses) se concentrent de préférence dans le ritoire de Larsa (sûrement le lieu de provenance de CUNES 48 – 10 – 176) et son absence dans la description pourtant très détaillée du tribunal d'Utu juge des morts dans *l'Incantation à Utu*⁵⁴, plaident pour que son culte et son rôle dans les Enfers aient été à l'origine surtout ancrés localement dans le sud de la Mésopotamie. Même si le mythe de Gilgameš dans les Enfers a été diffusé plus largement au début du deuxième millénaire grâce au poème épique dont des versions ont été retrouvées à Nippur, à la jonction entre Sumer et Akkad, et Meturan dans la Diyala, il peut n'être resté dans ces régions qu'assez confidentiel. Même s'il est devenu populaire, il n'a dû être intégré au sein de la hiérarchie des dieux des Enfers que secondairement par syncrétisme, assigné à un rang modeste⁵⁵. Que cette tradition

⁵¹ Cf. Tallqvist 1938, p. 97.

⁵² L'élévation de Gilgameš en tant que dieu des Enfers serait le fait des souverains d'Ur ; cf. Katz 2003, p. 364. Néanmoins Katz 2003 p. 114, souligne la place secondaire de Gilgameš dans la hiérarchie des Enfers (« (...) Gilgameš belongs with the group of human spirits rather than with divinities, even when his name appears with the divine determinative » ; aussi p. 360-364 et en particulier 360 : « All the evidence shows that Gilgameš is of secondary rank (...) » (suivie par Van der Stede 2007, p. 57 n. 25). Pourtant, le titre de lugal-kur-ra « roi des Enfers » (*Ur-Namma* A 95) collerait parfaitement à la représentation de CUNES 48 – 10 – 176. Dans la première élégie de Pushkin (ou l'élégie sur la mort de Nannā ; cf. Katz 2003, p. 374-375 et Löhnert 2016, p. 49-66), le défunt doit être accueilli par les dieux qui sont : Utu le grand seigneur de l'Aralli (qui va juger son cas), Nergal, l'Enlil de l'Enfer (kur), la reine de l'Enfer (Ninkura), le seigneur Ningišzida, le puissant Gilgameš, Biti et Etana. Dans cette représentation nippurite et syncrétique, Gilgameš occupe bien une place secondaire qui ne correspond pas nécessairement à l'image que s'en faisait l'auteur (plus méridional) de la lettre.

⁵³ George 2003, p. 122, 125. L'auteur mentionne notamment un Gilgameš-gāmil habitant de Larsa. Archibab.com signale, en outre, l'existence d'un canal de Gilgameš dans le royaume de Larsa du côté de Lagaš ; cf. FLP 1825 : 17' édité par Ellis 1977, p. 146-147.

⁵⁴ Alster 1991, p. 27-96. D'après la liste des manuscrits identifiés par B. Alster le plus ancien clairement identifiable date d'Ammi-šaduqa (CBS 563). Geller (2002, p. 273-275) définit ainsi ce texte : « (...) Utu en tant que juge des morts est appelé à trancher un conflit entre un esprit et un homme ».

⁵⁵ Cf. la première élégie de Pushkin, note ci-dessus.

⁴⁵ ^dutu en-gal-a-ra-li-ke₄ ki-ku₁₀-ku₁₀ u₄-še₃ u₃-mu-ni-in-ku₄ di-ku₅-zu i₃-ku₅-de₃ « Utu, le grand seigneur d'Aralli, après qu'il aura rendu les lieux enténébrés à la lumière, jugera ton cas » (*Première élégie de Pushkin* : 88-89 ; ETCSL c.5.5.2 qui interprète TU comme tud₃ « façonner » ; l'image est également présente dans la lettre-prière du scribe Sîn-šamuh qui prétend déjà être dans la tombe ; Hallo 1968, p. 85).

⁴⁶ Ce lieu devrait correspondre à l'entrée de la demeure souterraine du dieu-soleil. Sur la question du lieu de séjour du soleil, cf. Steinkeller 2005, p. 25-26.

⁴⁷ Jacobsen, *Treasures of Darkness*, 1976, p. 159.

⁴⁸ Cf. George 2003, p. 119-135 ; Van der Stede 2007, p. 106-107. Pour son titre de « roi des esprits » (lugal-gidim-ma), cf. Katz 2003, p. 116 et plus récemment : Abusch 2015, p. 112-113.

⁴⁹ ^dutu šip-ta eš-bar qa-tuk-ka ip-qid (f. ii 14). Dans Haupt 1891, p. 93 (n° 53 : 4) : di-ku₅-ta-ma ki-ma diğir ta-bar-ri « Tu as été fait juge et tu examines comme un dieu » (George 2003, p. 134). On se souvient que dans la version sumérienne de *Gilgameš et la mort*, cette décision revient à l'assemblée des dieux sur le conseil d'Enki.

⁵⁰ Haupt 1891, p. 93, Ebeling 1931, p. 127 et George 2003, p. 134.

méridionale dans laquelle la place de Gilgameš est plutôt élevée se retrouve figée (ou encore vivante ?) dans des textes récents comme les rituels assyriens peut être le signe qui s'ajoutent à d'autres, de cette « diffusion » vers le Nord d'éléments de la culture du Sud, véhiculés soit par les exorcistes et les scribes, soit même par les élites du Sud qui se sont exilées en Babylonie centrale sous le règne de Samsu-iluna⁵⁶.

Enfin, d'une façon volontairement et en partie artificielle, l'auteur de lettre oppose l'*eṭemnum* d'en-bas à l'*ilum* d'en-haut. Le premier terme désigne l'« esprit », « âme du mort » ou « fantôme »⁵⁷ comme ici de manière négative en tant qu'entité surnaturelle nuisible. La diversité de ces fantômes est décrite dans un passage de KAR 267 : il peut s'agir d'un fantôme de la famille (qui est sûrement insatisfait pour une raison ou une autre), de quelqu'un de mort violente ou d'un fantôme errant (ces derniers sont privés de sépulture et de culte funéraire)⁵⁸. Quant au « dieu » potentiellement hostile, il s'agit de toute divinité en colère, éventuellement le dieu personnel ou familial⁵⁹. Šamaš et Gilgameš peuvent agir sur ces derniers.

4. COMMUNIQUER AVEC LES MORTS

Le message de Nūr-Kūbī (?) est incompréhensible sans la connaissance en arrière plan du culte des ancêtres. Alors que la solidarité entre les membres du groupe est à l'évidence naturelle pour lui parce qu'il n'éprouve pas le besoin de la justifier, — il suffit de mentionner ses liens de parenté pour en activer les effets —, elle ne garantit pas complètement l'individu contre les coups de force surnaturels qui sont à l'évidence à la fois prévisibles et très mystérieux. Les ancêtres ont tout intérêt à défendre les membres de leur clan, car de tels accidents peuvent interrompre précisément le culte dont ils dépendent eux-mêmes. Ni la lettre, ni la prière-incantation récente ne font appel à l'amour filial qui après tout pourrait justifier à lui seul le ciment familial et était parfois invoqué. Il est

surtout question de devoir. Un père qui ne vient pas défendre son fils devant le juge, devant Šamaš est une malédiction d'après le *grand hymne à Šamaš*⁶⁰. Ce qui est vrai des vivants l'est aussi pour les défunts.

Les mânes des ancêtres, donc des *eṭemnum* favorables, sont comparables à des manifestations d'ordre divin et cela explique qu'elles ont la possibilité d'entrer en contact direct avec un grand dieu et d'interagir avec lui ce qui leur donne l'avantage d'exercer une influence⁶¹. L'idée suppose qu'ils ne sont pas des entités éthérées, mais font preuve de réflexion, communiquent et s'expriment, sans compter leur capacité à recevoir et lire du courrier. On voit bien que l'idée sous-jacente est que ces défunts continuaient à mener une activité qu'ils devaient déjà avoir eu de leur vivant, à savoir participer à l'assemblée de leur ville (*puhrum*) dont l'activité principale était judiciaire. Le milieu social de Nūr-Kūbī (?) et sa famille est représentatif des notables ou tout au moins de la frange supérieure de la cité, laquelle avait accès à l'écrit⁶².

Mais l'existence de la lettre au père d'Abaya (?) et à Babaya suppose un mode inédit de communication entre les vivants et leurs morts. Le cas de KAR 227 illustre l'usage de la prière orale qui était sûrement la manière la plus courante et simple de communiquer ce qui explique que cet usage a laissé peu de traces⁶³. Mais pourquoi Nūr-Kūbī (?) s'est-il donné la peine d'écrire une lettre ? D'ailleurs pourquoi de manière générale en écrit-on si souvent à l'époque paléo-babylonienne ? La lettre de Nūr-Kūbī (?) ressort-elle du même phénomène ? Ce type de communication était devenu absolument banal au sein de l'élite babylonienne qui en avait un usage extensif d'autant qu'il était probablement peu coûteux, le passage par un scribe professionnel n'étant pas toujours nécessaire. La preuve en est que dans sa lettre au dieu de son père (un autre exemple de lettre au dieu paléo-babylonien), Apīl-Adad lui demande à son tour d'écrire (*špr*) à Marduk⁶⁴ ! La lettre pallie le problème de la distance mais aussi celui du temps puisque bien

⁵⁶ Sur le sujet cf. Charpin 1992, p. 207-218 et en particulier p. 211 ; ainsi que Charpin 2004, p. 345-346. Plus récemment, Charpin 2020, p. 149-187. Cet auteur a mis en valeur la présence du culte de la déesse Sugallitum en Babylonie centrale qui serait originaire de pays de Larsa. Or, celle-ci était la déesse de Rahabum (cf. Stol 2007) d'où provient peut-être CUNES 48 – 10 – 176.

⁵⁷ Abusch 1995, p. 309-312 ; sur le problème de sa définition cf. Van der Stede 2007, p. 16-27 : l'autrice discute les points de vue de J. Bottéro et T. Abusch.

⁵⁸ KAR 267 rev. 10-11 : [lu e-ṭim-mu kim-ti-ia₅ u] sa-la-ti-ia₅ lu-u gidim šá ina di-ik-ti di-ku, [lu-u gidim mur-tap-p]i-du (Ebeling 1931, p. 141 et Foster 1993, p. 560). Cf. Scurlock 2000, p. 1890. Sur la façon dont on traitait habituellement cette menace, cf. Stol 2017, p. 259.

⁵⁹ Cf. par exemple, la prière à Šamaš dans KAR 184 = BAM 4 323 (Köcher 1971) et Foster 1993, p. 651.

⁶⁰ ina di-ni-šú ul i-za-az-za ad-[šú], ina pi₄ di-ku₅ ul ip-pa-lu šu-nu šešmeš-šú « Son père n'assistera pas à son procès. Ses frères, quant à eux, ne répondront pas aux paroles du juge » (l. 92-93 ; Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, 1996, p. 130-131).

⁶¹ Le début de la *prophétie de Šulgi*, quoique lacunaire, paraît faire allusion à cette qualité : « Père et mère, le dieu et la déesse (personnels), tout ce que mes pères ont entendu de la bouche des [grands] dieux... » (Foster 1993, p. 270).

⁶² Un des signes de leur rang et dignité sont les chaises mises à leur disposition dans la tombe ou lors des rituels avec les ancêtres ; cf. Stol 2017, p. 269-270. Comment les grands parents de Nūr-Kūbī (?) pourraient ils décacheter et lire la lettre de leur petit fils dans la pénombre de l'au-delà ? Peut-être à l'aide de lampes qui pouvaient parfois être disposées dans les tombes (Scurlock 2000, p. 1884).

⁶³ En ce qui concerne les rituels nécromantiques permettant de dialoguer avec les morts, cf. Scurlock 2000, p. 1889.

⁶⁴ AbB 9 141 ; Foster 1993, p. 157.

entendu le texte peut être conservé autant que nécessaire. Mais il y en a un usage social qui dépasse le plan strictement utilitaire.

Seulement la petite lettre de Nūr-Kūbī (?) a plus à voir avec le genre littéraire des lettres aux dieux, voire des lettres-prières de manière plus générale, qu'avec celles de la vie courante même si ce témoignage est bien modeste à tous égards. Elle correspondrait en ce sens plus à une démarche de l'ordre de l'art courtisan faisant appel à des codes de langage spécifiques. Cependant la notion de « littéraire » ne signifie pas nécessairement « non historique » et ne règle pas le sens de la démarche épistolaire en elle-même. Le registre de l'expression est sans doute plus lié à une volonté d'efficacité et s'adapte au niveau hiérarchique de la personne qui doit recevoir le message ; sans doute le scribe prend-il plus de précautions sur la forme lorsqu'il s'adresse à un supérieur ou à toute personne qu'il respecte particulièrement, ce qui est le cas des ancêtres. L'art n'est pas gratuit, l'éloquence qui ne s'improvise pas doit porter ses fruits, permettre d'obtenir un objet désiré.

Écrire présuppose que la communication directe, face à face, n'est pas possible. En outre, l'usage d'une enveloppe (une mince pellicule d'argile scellée recouvrant la tablette) implique un transport, un intermédiaire et en principe une ouverture de la lettre par un tiers. Est-ce Nūr-Kūbī (?) qui demeure loin de chez lui ou de ses ancêtres ou au contraire suppose-t-il que c'est eux qui sont si éloignés que la lettre est la meilleure des manières pour les atteindre ? On penchera pour cette solution, car si le malade se sent sûrement isolé et démuni, il ne fait pas cas d'un éventuel exil. Par ailleurs, l'éloignement géographique est une caractéristique du monde des Morts qui ne venaient visiter les vivants que périodiquement⁶⁵.

Si une lettre au dieu pouvait être déposée dans le temple, qu'en est-il d'une lettre à ses ancêtres ? Comme leur culte avait un caractère surtout privé, il pouvait avoir lieu dans la maison où se trouvait le caveau familial, dans une pièce centrale où étaient disposés la table d'offrandes (banšur-za₃-gu₍₂₎-la₍₂₎)⁶⁶ et le tuyau funéraire pour les libations (a-pa₄)⁶⁷, on peut supposer que tel était l'endroit où était susceptible d'être déposé l'objet. À moins que la

tablette ait été directement placée dans la tombe, un tel dépôt dans des sépultures n'étant pas une chose inconnue.

5. RÉALITÉ HISTORIQUE OU IMITATION DE LA RÉALITÉ ?

La lettre CUNES 48 – 10 – 176 est-elle pour autant une authentique lettre ? Le fait que son contenu soit bien dans l'esprit des lettres suppliques montre qu'elle se plie à un genre épistolaire déterminé. Que ce genre soit à proprement dit « littéraire » ne fait guère de doute. Il représente un témoignage du développement de cet art à l'époque paléo-babylonienne. La citation d'une incantation en sumérien en est autre signe quoique son rôle pratique ne soit pas à négliger. L'usage du sumérien n'a rien de surprenant puisqu'une partie de la magie traditionnelle était dans cette langue.

Il est impossible en l'état de déterminer si les personnages et la situation évoqués entrent dans le domaine de la pure fiction. Tout y est somme toute vraisemblable. La démarche elle-même qui consiste à écrire à ses morts est parfaitement compatible avec les croyances des Mésopotamiens et, finalement, n'a rien d'étonnant, une telle pratique étant connue en Égypte dès l'Ancien Empire⁶⁸.

La piste d'un exercice scolaire ou d'un modèle de lettre n'est néanmoins pas à écarter, la présence d'une enveloppe n'étant pas un contre-argument suffisant. Toutefois le fragment d'enveloppe portait une empreinte de sceau ce qui plaide pour une tablette réellement envoyée par une personne sincèrement malade⁶⁹.

Faute de contexte archéologique ou « documentaire », on retiendra l'idée plus décisive que la lettre CUNES 48 – 10 – 176, qu'il y soit question d'une situation réelle ou inventée, est sûrement révélatrice des croyances des habitants de sud-est de la Mésopotamie concernant l'Au-delà. Étant donné le statut favorable accordé aux ancêtres, un point de vue moins négatif de cet univers invisible transparaît : il est assez éloignée du monde obscur, poussiéreux, triste et lugubre dépeint habituellement par la littérature suméro-akkadienne⁷⁰. Il faut espérer que les fouilles archéologiques régulières mettront au jour d'autres exemples du genre nous permettant d'en savoir plus. On saura alors dans quelle mesure la démarche de déranger ses ancêtres de cette

⁶⁵ C'est un « territoire ou pays distant/loin » (ki/kur-sud-ra₂/bad-ra₂) ; cf. Katz 2003, p. 1-12. Néanmoins Scurlock 2000, p. 1887 : « Although in some metaphysical sense, the netherworld was thus a great distance from the world of the living, in a physical sense it was simply underground. »

⁶⁶ Cf. Stol 2017, p. 271 et l'exemple récemment édité de TMH 11 1 : 9.

⁶⁷ Stol 2017, p. 261 ; Charpin 2012, p. 25-26 ; van der Toorn 1996, p. 58-62 ; pour le point de vue de l'archéologie, Battini-Villard 1999, p. 405. Cf. en dernier le cas récemment découvert de la maison du général babylonien Abisum ; Charpin 2017, p. 1063-1081.

⁶⁸ Une influence égyptienne n'est pas à exclure, mais resterait à démontrer et d'ailleurs n'est pas nécessaire pour expliquer l'existence de CUNES 48 – 10 – 176 comme on l'a vu.

⁶⁹ Cf. sur le sujet Béranger 2018a, p. 190-191 et Béranger 2018b, p. 28.

⁷⁰ Cf. en ce sens les remarques de Löhnert 2016, p. 60.

manière était exceptionnelle ou non. Ce qui est sûr est que la communication entre les vivants et leurs morts était un aspect fondamental de la religion et de la société babyloniennes.

Références et abréviations

AbB = *altbabylonische Briefe*.

Abusch, T., 1995, « etemmu », dans K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst éd., *Dictionary of Deities and Demons*, p. 309-312.

—, 1998, « The Internalization of Suffering and Illness in Mesopotamia : a Development in Mesopotamian Witchcraft Literature », *SEL* 15, p. 49-58.

—, 2014, « Divine Judges on Earth and in Heaven », dans A. Mermelstein and Sh. E. Holtz éd., *The Divine Courtroom in Comparative Perspective*, p. 6-24.

—, 2015, *The Anti-witchcraft Series Maqlû. A Student Edition and Selected Commentary*, State Archives of Assyria Cuneiform Texts XI.

Alster, B., 1991, « Incantation to Utu », *Acta Sumerologica* 13, p. 27-96.

ARM = Archives Royales de Mari.

Battini-Villard, L., 1999, *L'espace domestique en Mésopotamie de la troisième dynastie d'Ur à l'époque paléo-babylonienne*, BAR International Series 767.

Béranger, M., 2018a, *Développement des pratiques d'écritures et de l'expression écrite : recherche sur les lettres de l'époque amorrite (2002-1595 av. J.-C.)*, Thèse de doctorat de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres PSL University (École doctorale de l'EPHE), dirigée par D. Charpin, soutenue le 20 octobre 2018.

—, 2018b, « Fonctions et usages des enveloppes de lettres dans la Mésopotamie des III^e et II^e mil. av. J.-C. », *Épistolaire*, n°44, p. 25-43.

Brisch, N. M., 2007, *Tradition and the Poetics of Innovation. Sumerian Court Literature of the Larsa Dynasty (c. 2003-1763 BCE)*, *Alter Orient und Altes Testament* 339.

CAD = The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago.

Chambon, G., 2015, « "Il faut que vos gardes soient fortes !" Une lettre de Sūmu-El sur la guerre entre Isin et Larsa », *Semitica* 57, p. 33-42.

Donnat, S., 2007, « Contact with the dead in Pharaonic Egypt. Ritual relationships and dead classification » (en ligne).

Caplice, R., 1970, « Namburbi Texts in the British Museum IV », *Orientalia NS* 39.

Cavigneaux, A., 2009, « Deux hymnes sumériens à Utu », dans X. Faivre, B. Lion et C. Michel éd., *Il y eut un esprit dans l'homme : Jean Bottéro et la Mésopotamie*, p. 3-18.

Charpin, D., 1992, « Immigrés, réfugiés et déportés en Babylonie sous Hammurabi et ses successeurs », dans D. Charpin et F. Joannès éd., *La circulation, des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien*, Actes de la XXXVIII^e RAI (Paris, 8-10 juillet 1991), p. 207-218.

—, 2004, « Histoire Politique du Proche-Orient Amorrite (2002-1595) », dans P. Attinger, W. Sallaberger et M. Wäfler éd., *Mesopotamien. Die altbabylonische Zeit*, *Orbis Biblicus et Orientalis* 160/4, p. 25-480.

—, 2012, « Les vivants et leurs morts dans la Mésopotamie paleo-babylonienne : l'apport des textes d'archives », dans J.-M. Durand, Th. Römer et J. Hutzli éd., *Les vivants et leurs morts*, *Orbis Biblicus et Orientalis* 257, p. 19-32.

—, 2017, « Nouvelles découvertes épigraphiques à Ur », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, p. 1063-1081.

—, 2020, « Un clergé en exil : le transfert des dieux de Nippur à Dur-Abi-ešuh », dans U. Gabbay et J. J. Pérennès éd., *Des polythéismes aux monothéismes. Mélanges d'assyriologie offerts à Marcel Sigrist*, *Etudes Bibliques NS* 82, p. 149-187.

Civil, M., 2002, « The Forerunners of Marû an Ḥamtu in Old Babylonian », dans T. Abusch éd., *Riches hidden in secret places : ancient Near Eastern studies in memory of Thorkild Jacobsen*, p. 63-71.

Durand, J.-M., 2000, *Documents épistolaires du palais de Mari*, Tome III, LAPO 18.

Ebeling, E., 1931, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babyloner*.

Ellis, M., 1977, « An Agricultural Administrative Archive in the Free Library of Philadelphia », *Journal of Cuneiform Studies* 29, p. 127-155.

ETCSL = *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (Université d'Oxford).

Farber, W., 2014, *Lamaštu. An Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia B.C.*, *Cuneiform Civilization* 17.

Foster, B., 1993, *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, vol. I et II.

— et George, A., 2020, « An Old Babylonian Dialogue between a Father and his Son », *Zeitschrift der Assyriologie und vorderasiatische Archäologie* 110, p. 37-61.

Geller, M., 2002, « Incantations et magie », dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Fascicule 73, Sumer-Suse, p. 269-283.

George, A., 2003, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, Volume 1, Oxford University Press.

—, 2018, *Old Babylonian Texts in the Schøyen Collection, Part One : Selected Letters*, Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology 36.

— et Spada, G., 2019, *Old Babylonian Texts in the Schøyen Collection. Part Two : School Letters, Model Contracts, and Related Texts*, Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology 43.

Guichard, M., 2015, « Une prière bilingue inédite de Mari. L'art d'amadouer son dieu et seigneur : de la littérature à la pratique », dans J.-M. Durand, Th. Römer et L. Marti éd., *Colères et repentirs divins (Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 24 et 25 avril 2013)*, *Orbis Biblicus et Orientalis* 278, p. 343-376.

Guilmot, M., 1966, « Les lettres aux morts dans l'Égypte ancienne », *Revue de l'histoire des religions* n°170, p. 1-27.

Hallo, W., 1968, « Individual Prayer in Sumerian : the Continuity of a Tradition », *Journal of American Oriental Society* 88, p. 71-89.

Harris, R., 2000, *Gender and Aging in Mesopotamia*.

- Haupt, P., 1891, *Das Babylonische Nimrodepos. Keilschrifttext der Bruckstücke der sogenannten Izdubarlegenden mit dem Keilinschriftlichen Sintfluthberichte.*
- Heimpel, W., 1986, « The Sun at Night the Doors of Heaven in Babylonian Texts », *Journal of Cuneiform Studies* 38, p. 127-151.
- Jacobsen, T., 1976, *Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion.*
- Jaques, M., 2015, *Mon dieu qu'ai-je fait ? Les diğir-ša-dab_{5j}-ba et la piété privée en Mésopotamie*, *Orbis Biblicus et Orientalis* 273.
- Johandi, A., 2019, *The God Asar/Asaluhi in the Early Mesopotamian Pantheon*, *Dissertationes Theologiae Universitatis Tartuensis* 37 (en 2020 sur Academia.edu).
- Katz, D., 2003, *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources.*
- KAR = Ebeling, E., 1919, Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts.
- Kleinerman, A., 2011, *Education in Early 2nd Millenium BC Babylonia*, *Cuneiform Monographs* 42.
- Köcher, F., 1971, *Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen. Band IV. Keilschrifttexte aus Assur 4, Babylon, Nippur, Sippar, Uruk und unbekannter Herkunft.*
- Lambert, W. G., 1996, *Babylonian Wisdom Literature.*
- LAPO = Littératures Anciennes du Proche-Orient.
- LKA = Ebeling, E., 1953, Literarische Keilschrifttexte aus Assur.
- Löhnert, A., 2016, « Coping with death according to the “Elegy on the Death of Nannā » », dans C. Felli éd., *How to Cope with Death Mourning and Funerary Practices in the Ancient Near East. Proceedings of the International Workshop* (Firenze, 5th-6th December 2013), p. 49-66.
- al-Rawi, F. N. H., 1992, « A New Hymn to Marduk from Sippar », *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 86, p. 79-83.
- Rubio, G., 2012, « Reading Sumerian Names, II : Gilgameš », *Journal of Cuneiform Studies* 64, p. 3-16.
- Scurlock, J., 2000, « Death and Afterlife in Ancient Mesopotamian Thought », dans J. Sasson éd. en chef, *Civilizations of the Ancient Near East*, Vol. III et IV, p. 1883-1893.
- , 2003, « Ancient Mesopotamian House gods », *Journal of Near Eastern Religions* 3, p. 99-106.
- SEAL = Sources of Early Akkadian Literature (<https://seal.huji.ac.il/>).
- Spada, G., 2018, *Sumerian Model Contracts from Old Babylonian Period in the Old Babylonian Period in the Hilprecht Collection Jena*, *TMH Collection* 11.
- Van der Stede, V., 2007, *Mourir au pays des deux fleuves. L'Au-delà mésopotamien d'après les sources sumériennes et akkadiennes*, *Lettres Orientales* 12.
- Steinkeller, P., 2005, « Of Stars and Men : The Conceptual and Mythological Setup of Babylonian Extispicy », dans A. Gianto éd., *Biblical and Oriental Essays in Memory of William L. Moran*, *Biblica et Orienta* 48, p. 11-47.
- Stol, M., 2007, « Rahabum », dans *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Band 11, p. 231.
- , 2017, « Ghost at the Table », dans D. Kartai et O. Nieuwenhuys éd., *Iconography and Cultures of the Ancient Near East in honor of F. A. M. Wiggerman*, *Alter Orient und Altes Testament* 441, p. 259-281.
- Streck, M. P. et Wasserman, N., 2012, « More light on Nanāya », *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie*, 102, p. 183-201.
- Tallqvist, K., 1938, *Akkadische Götterepitheta.*
- TCL = Textes Cunéiformes du Louvre.
- TMH = Texte und Materialien der Frau Professor Hilprecht Collection.
- van der Toorn, K., 1996, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity in the Forms of Religious Life.*



Face et côté



Revers



Face sans enveloppe

2
 4
 6
 8
 10
 12
 14

𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵
 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵
 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵
 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵
 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵
 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵
 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵
 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵
 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵
 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵
 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵
 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵
 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵
 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵

16
 18
 20
 22
 24
 26
 28
 30

𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵
 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵
 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵
 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵
 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵
 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵
 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵
 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵
 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵
 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵
 [...]
 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵
 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵
 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵
 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵