

# LE MOTIF COSMIQUE DANS LA PENSÉE SUMÉRIENNE\*

PAR

J. VAN DIJK

## I

La pensée religieuse sumérienne n'a pas été partout et en tout temps uniforme. On devait s'y attendre dans un pays qui a été soumis à des mouvements ethniques comme l'était la Mésopotamie. L'archéologie et l'histoire de l'art nous montrent des changements, des éclipses, des antinomies et des renouveaux parfois si radicaux qu'on en a attribué la raison à ces mouvements ethniques, qui seuls pouvaient provoquer de telles évolutions ou même des révolutions. Considérant ces coupures profondes dans le cours de l'histoire du pays, nombre d'assyriologues étaient enclins – et peut-être le sont encore – à fixer la date de l'arrivée des Sumériens en Mésopotamie à un moment plus ou moins récent. La presque totalité des spécialistes qui avaient à donner une réponse à cette question ne veut pas reculer la date de l'arrivée des Sumériens au delà des temps qui précèdent immédiatement la période d'Uruk-IV, rapportant les cultures d'El-Obeid et de Ḫaġġi-Moḥammed—Eridu à un ethnos différent, bien que des arguments vraiment décisifs fassent défaut. Tous reconnaissent la profonde influence de ces mouvements ethniques sur l'évolution de l'art et de la société sumérienne ainsi que sur la pensée religieuse.<sup>1</sup>

\* Je me permets d'exprimer ici toute ma reconnaissance envers « Rask-Ørsted Fondet », la société de recherche scientifique internationale au Danemark, qui m'a soutenu effectivement pendant les premières années de mon séjour à l'Université de Copenhague, et de lui présenter ces études en modeste hommage.

<sup>1</sup> Cependant, il ne faut pas perdre de vue que le nombre de dieux étrangers dans le panthéon sumérien est relativement petit, comme il ressort des listes de dieux et du panthéon des temps d'Ur-III, N. Schneider, AnOr XIX; ib. 118. Il est même étonnant que le caractère sumérien du panthéon se soit conservé si pur malgré les invasions de l'extérieur.

Cela n'est qu'une des causes pour lesquelles la religion sumérienne se présente à nos yeux comme un monstre à cent têtes différentes. Une autre raison en est – et cette raison est peut-être de loin la plus importante – que le pays de Sumer lui-même ne formait pas une unité politique et a été de tout temps un conglomérat de cités, s'échangeant avec le temps l'hégémonie politique et, avec cette hégémonie, la suprématie de conceptions religieuses.

Les listes de dieux, l'une des sources principales de notre connaissance de la religion sumérienne, composées certainement dans le milieu le plus conservateur, sont un reflet fidèle du monde politique et ethnique à l'intérieur et à l'extérieur du pays de Sumer. Le panthéon sumérien, tel que nous le connaissons par ces listes, n'est pas une unité en soi, construite sur une idée fondamentale avec une hiérarchie interne, dont il suffirait de trouver l'idée maîtresse pour en déduire la logique d'un système. Il n'est que trop évident qu'un pluralisme forme la base du panthéon sumérien; pluralisme externe, dû aux influences des changements ethniques. Pluralisme interne, ressortissant à la religion individuelle et au panthéon particulier des diverses cités.

Mais regardons aussi le revers de la médaille: faut-il pour cette raison dénier à la religion sumérienne toute unité fondamentale, qui se traduirait par des idées maîtresses? Et, si nous reconnaissons ces éléments d'unité, faut-il attribuer ces éléments et ces motifs à une évolution structurale interne, doublée de la spéculation théologique de la classe scientifique, des scribes et des sages? Il nous semble qu'on ne puisse pas dénier à une religion qui a été parmi les plus influentes de l'antiquité une unité de fond, une unité idéale. Cela également parce que c'est la religion d'un peuple parlant la même langue, habitant un territoire restreint et des villes qui étaient en communication continue les unes avec les autres: pluralisme et unité nous posent une question compliquée à laquelle il me semble qu'on ne peut pas répondre de prime abord par «oui» ou par «non» mais qui nous invite à étudier dans les sources les éléments d'unité pour dégager ensuite les éléments d'évolution et du pluralisme.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Nous rencontrons une pensée semblable chez Th. Jacobsen, *Formative Tendencies in Sumerian Religion*, dans: *The Bible and the Ancient Near East; Essays*

De bonne heure les assyriologues ont reconnu des tendances vers l'unité dans des spéculations tardives qui identifiaient un dieu, ou même les parties du corps d'une divinité, à d'autres divinités.<sup>3</sup> On a même essayé d'expliquer ce phénomène comme une tendance vers le monothéisme, disons mieux vers un hénouthéisme. Mais ces identifications résident formellement dans le fait que les babyloniens se rendaient compte que tout un groupe de formes pluralistes réalisait une seule idée religieuse. Dans ces formes pluralistes ils percevaient d'une manière immédiate l'unité matérielle, l'objet même.

Ces tendances sont très claires dans les listes de dieux appelées par leurs éditeurs les «explanatory lists». Mais cela n'est pas une innovation. Les listes unilingues des temps babyloniens-anciens, TCL XV 10 et SLT 122-124, trahissent la même tendance: les dieux n'y sont pas groupés d'après leur origine et leur panthéon local – du moins dans la plupart des cas – mais d'après un système théologique groupant ensemble les divinités de même caractère. Pour ne donner qu'un exemple: dans SLT 122-124 les déesses mères sont groupées ensemble: Ninḫursaga, Nindingirene, Ninmaḫ, Nintu, Ninmena, Aruru, Maḫ, Mama, Bēlit-ilī; toutes, à coup sûr, sont issues de différents panthéons locaux. Il en est de même pour les déesses vierges, Inanna etc., et pour les divinités chtoniennes.

On ne reconnaît pas cet ordre et ces principes théologiques dans les listes de Fārah. Certains groupements ont été effectués à l'intérieur de la grande liste VAT 12760,<sup>4</sup> mais horsmis le début de ces listes qui tendent à établir une certaine hiérarchie en plaçant Enlil et Enki en tête, l'ordre de l'énumération semble relever plutôt du principe de l'allitération. Une certaine évolution, une amplification et un accroissement idéologique semblent donc à première vue indéniables. Nous verrons dans la suite

in Honour of W. F. Albright, 267-278. Th. Jacobsen parle de «tendances» ce qui met l'accent peut-être plus sur l'aspect évolutionniste.

<sup>3</sup> Cf. e. a. Th. Pinches, Journ. of Transactions of the Victorian Institute, XXVIII 8 ss.; KAT<sup>3</sup> 609; A. Jeremias, Monotheistische Strömungen innerhalb der bab. Religion (Lpz. 1904); M. Jastrow, Die Religion Babyloniens u. Assyriens I 421 ss.; J. Hehn, Die biblische u. die babylonische Gottesidee (Lpz. 1913); B. Meissner, BuA II 47 ss.; A. Deimel, Pantheon 33; Th. Jacobsen, Intellectual Adventure 133 s.; A. Falkenstein, Compte Rendu de la 3me Rencontre 59 ss.

<sup>4</sup> WVD OG 43, 1.

que cette conclusion ne s'impose pas avec cette rigueur, car sur un autre plan on peut faire remonter les idées théologiques des listes au moins jusqu'aux temps de Fārah.

La même tendance se trouve dans II R 61 II-III, qui énumère au moins 66 noms de temples dédiés à Inanna situés dans de villes différentes. Il va de soi que les déesses-vierges qui président à ces sanctuaires ont été identifiées à Inanna. Dans d'autres cas, Inanna aurait évincé ses rivales des panthéons locaux. Or nous pouvons suivre plusieurs jalons de ce syncrétisme dans une composition qui énumère les différents sanctuaires des villes de Sumer appelés *èš-dam* «sanctuaire-épouse». Cette composition remonte à une haute antiquité et est conservée sous différentes formes dans plusieurs exemplaires: VS X 199 III 29-41; UMBS V 157; 158; OECT I pl. XV-XVI, WB 169;<sup>5</sup> AO 4334, NFT 290 III; VS II 48.

Dans les deux exemples que nous venons de citer, une certaine amplification doctrinale semble indéniable. Cependant, l'essentiel semble bien inhérent à la conception même du divin dans la pensée sumérienne: les différents dieux des panthéons locaux sont des «Erscheinungsformen» – des formes pluralistes – d'une même divinité.

Nous venons de rappeler ces quelques jalons d'une longue évolution parce que la tradition écrite de ce que nous appelons «le motif cosmique» semble avoir subi une amplification et un accroissement doctrinal semblables. C'est ce qui apparaît dès que nous faisons la comparaison des introductions cosmogoniques des listes de dieux: celles de Fārah n'en possèdent pas. La longue introduction cosmogonique de la liste an = *anum* se présente comme le résultat et le couronnement d'un effort spéculatif se cristallisant en un système. Cependant, on est en droit de poser d'emblée la question: ce système est-il résultat final d'une évolution spéculative ou bien ne s'agit-il pas plutôt d'une doctrine existant depuis longtemps et incorporée enfin dans les listes systématiques des dieux? Le bien-fondé de cette question apparaîtra, nous espérons, dans la suite. Disons d'abord ce que nous entendons par «motif cosmique».

<sup>5</sup> Un duplicat du texte se trouve dans la collection d'E. Messayah à Bagdad. Cf. aussi la descente d'Ištar, JCS V 2, 7-13 = TMH III<sup>1</sup> 2, 3-16.

Puisque le cosmos est l'univers, ciel et terre et ce qui y habite, cosmique veut dire «ce qui appartient à l'univers considéré comme une totalité en interdépendance». Si l'on considère les parties qui composent l'univers en faisant abstraction de cette «interdépendance», on ne peut plus parler du ciel, des astres et de la terre comme des entités cosmiques, mais comme des entités célestes, astrales ou chtoniennes.<sup>6</sup> Puisque dans la pensée sumérienne l'interdépendance du ciel et de la terre (le ciel étant le principe masculin, la terre le principe féminin) semble jouer un rôle si important non seulement dans la cosmogonie mais aussi dans la pensée religieuse, on peut se demander si le grand nombre de références peut se réduire à cette idée maîtresse: le motif cosmique. Si Ezinu, le blé, descend du ciel et de même la royauté et le temple d'E'anna, on peut se demander s'il y a ou s'il n'y a pas de cohérence. An, le ciel, donne le sceptre, la couronne, le trône au roi. An fonde les temples – du moins certains temples – fonde des villes, le *gi-gun<sub>4</sub>-nu*; An engendre le tamaris et les plantes, les pierres. An est le *lugal-numun-i-i* «le roi, 'le grand homme', qui fait sortir la semence de la terre». Certains groupes de dieux et de déesses sont ses fils et ses filles: les manifestation célestes, Gibil (le feu), Nusku, Iškur (la tempête), Martu, Lugalgirra sont ses fils. *an-uraš*, «ciel et terre» sont le *ki-ulutum* «l'endroit où sont nées» les déesses autour de Gula-Baba-Ninisinna. Nisaba, Ezinu, Uttu sont filles d'An. Les démons sont le *a-ri-a*, la *rihūt anim* «engendrés par An». Les «noces cosmiques», le mariage entre ciel et terre, sont attestées, comme nous le verrons, dans les textes les plus anciens de la littérature sumérienne. Les relations entre la hiérogamie du culte et les récits cosmogoniques ne sont que trop connues.<sup>7</sup> An est le taureau céleste, Ki, la terre, est la bonne vache.

Notre but n'est pas d'introduire tout cela de force et à priori dans un système, mais nous voulons voir, à l'aide des textes, dans quelle mesure ces phénomènes se laissent réduire à une idée, un motif, que nous appelons «le motif cosmique», l'interdépendance des deux principes de la cosmogonie sumérienne,

<sup>6</sup> Pour les conceptions cosmogoniques des Sumériens cf. S. N. Kramer, SM 30 ss.; JAOS LXIII 69-73; FTS 71 ss.; Th. Jacobsen, JNES V 138 ss.

<sup>7</sup> Pour les références, voir la deuxième partie de cette étude.

le ciel et la terre. Une certaine cohérence se perçoit à première vue. La question la plus importante est de savoir si et comment ces aspects dont on ne perçoit pas d'emblée la cohérence avec ce motif peuvent y être réduits; car il s'agit d'institutions qui sont essentielles à la société sumérienne. Il ne faut pas oublier qu'An est le dieu sumérien que nous trouvons mentionné le plus dans les textes: souvent dans un contexte monoton, conventionnel à un point tel qu'on pourrait croire que toutes ses épithètes sont des clichés. Si l'on additionne les centaines de références où An est dit décider le destin du ciel et de la terre, on n'a rien montré de ce que contient cette pensée. Bien que le dieu du ciel soit mentionné dans presque tous les textes, on a pu dire qu'il était un «*deus otiosus*».

Ainsi le but de notre travail est bien fixé: examiner à la lumière des documents écrits dans quelle mesure cette doctrine, qui est devenue l'idée maîtresse des listes de dieux, a ses racines dans le passé et dans un système cohérent; voir dans quelle mesure cette pensée avait emprise sur les esprits du peuple et des savants.

Une dernière remarque: nous ne voulons pas nier qu'il existe aussi un «*motif chthonien*» dans la pensée religieuse sumérienne. Bien au contraire, nous verrons que ce motif existe incorporé dans la théologie d'Eridu, dont il est la marque distinctive. Au fur et à mesure nous en ferons l'analyse pour mieux mettre en relief la pensée cosmique. Dans ce premier article nous essayerons:

1. D'analyser les introductions cosmogoniques des listes de dieux et de voir comment elles ont évolué.
2. D'analyser la place que l'expression *u<sub>4</sub>-ri-a* "in illo tempore" prend dans la mythologie et dans la littérature sumériennes.
3. De donner une traduction et une analyse des textes où nous croyons trouver l'idée des «*noces cosmiques*».

#### 1.

Nous avons reproduit dans un tableau (fig. 1 ci-contre) les quatre jalons principaux de la transmission écrite du panthéon Sumérien et y avons ajouté celle de l'*Enūma-eliš*. Les sources

les plus anciennes sont la grande liste de Fārah, VA 12760<sup>8</sup> et la fin de VA 12573 = VA 12763. Suivent les listes de Nippour: SLT 122–124. Nous intercalons ici la cosmogonie de l'Enūma-cliš, qui provient sans doute d'Eridu. Ensuite la grande liste TCL XV 10, dont l'origine ne se laisse pas reconnaître tout de suite. Enfin la grande liste an = <sup>a</sup>anum provenant de Babylon.<sup>9</sup>

a. Fārah: Nous reconnaissons un certain ordre hiérarchique dans la grande liste VA 12760. An se trouve en tête suivi d'Enlil, Inanna, Enki, Nanna et Utu. Ce qui suffit déjà pour prouver que la liste ne veut pas donner une théogonie, parce que Inanna est fille de Nanna. Dès l'époque de Fārah, il est impossible de la faire descendre d'An, comme quelques sources tardives le font. La liste donne apparemment les dieux vénérés dans le panthéon local, qui semble dépendre de celui d'Uruk et de Nippour. Il s'ensuit qu'on ne doit pas interpréter cette liste de Fārah à l'aide de la théologie, mais probablement à la lumière de l'ambiance politique du temps. Quelque intéressant que cette étude puisse être, elle ne nous concerne pas pour le moment.<sup>10</sup>

Le texte VA 12573 V 17 ss. + VA 12763 (WVDOG 43, 24) offre un certain intérêt puisque nous trouvons ici pour la première fois les «dieux pères – mères» du monde embryonnaire. Les noms ne sont pas pourvus du déterminatif des dieux. Il ne paraît pas non plus pourquoi les noms d'Inanna et de Nisaba, VI 17–18, en seraient pourvus tandis que Men et Nin-irigal ne le sont pas. Dans la grande liste VA 12760 elles le sont. L'identité des noms mentionnés ici avec ceux des «dieux pères – mères» semble incontestable. C'est pourquoi nous interprétons en-uh comme en-giriš<sub>x</sub>. On est tenté de rapprocher VI 5–6, en/nin-du<sub>6</sub>-LAK 777, d'en/nin-du<sub>6</sub>-šuba. Nous ne

<sup>8</sup> WVDOG 43, 7\*.

<sup>9</sup> CT XXIV 1 s.; 20 s. Nous rappelons que la grande tablette K 4349 (CT XXIV 20–46) a été écrite par Kidin-Sîn à Aššur sous le règne de Tiglatpileser I (cf. l'étude d'E. Weidner, AfO XVI 195–215; surtout 204; 208, 41) d'après un original babylonien (cf. H. Zimmern, BSGW 63 [1911] 83 ss.). D. O. Edzard, Wörterbuch der Mythologie, ed. H. W. Haussig, s.v. Götterlisten, assigne une date cassite à la liste. Le fragment SLT 121 qui a une grande ressemblance avec la liste sera du commencement de l'époque cassite ou de la fin des temps babyloniens-anciens.

<sup>10</sup> Cf. Th. Jacobsen, ZA NF XVIII 121 ss.

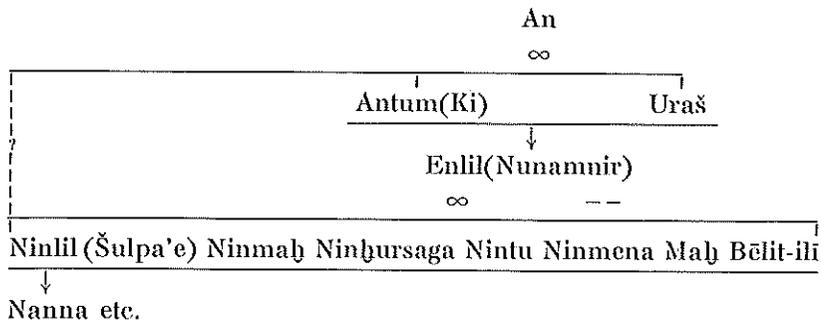
pouvons pourtant faire qu'un rapprochement à l'aide du lexique: LAK 777 = UDU + KISIM<sub>x</sub> égale MSL VIII<sup>1</sup> 8, 22: UDU + AMAŠ = udu-ú-a.

Le texte ne poursuit pas avec An ou Enlil, mais avec tūr = «étable», girda, élément bien connu du nom de la déesse Ningirda, et avec men, connu du nom divin <sup>4</sup>men et de <sup>4</sup>nin-mena. Suit l'énumération d'un nombre de déesses dont le nom commence par nin-. Cette évidence ne suffit pas pour dégager une doctrine cosmogonique du texte. Nous y reviendrons plus bas en connexion avec l'introduction de la liste TCL XV 10.

b. Il existe une grande différence entre les listes de Fārah et les listes unilingues dont nous possédons des copies babyloniennes-anciennes. Les listes de Fārah ne semblent pas avoir été composées selon un principe théologique. Les listes postérieures par contre reflètent une pensée théologique et spéculative. Nous avons déjà remarqué plus haut que ces listes ont une tendance à énumérer ensemble les dieux et les déesses qui sont des formes pluralistes d'une même divinité. En outre elles tendent à établir des généalogies. Il n'est pas si facile de reconnaître ces généalogies, parce qu'il faut tenir compte du fait que ces listes énumèrent l'un après l'autre les dieux qui ont trouvé une place et une fonction dans le système. De là nous distinguons:

1. des généalogies verticales,
2. des généalogies horizontales.

Nous voulons désigner par «généalogie verticale» la descendance de père en fils, par «généalogie horizontale» les différentes épouses qui sont entrées dans le système par voie de syncrétisme. La liste de Nippour nous en donne un bon exemple:



Même si la liste par force de la tradition intercale Šulpa'e, l'époux de Ninḫursaga à Adab,<sup>11</sup> dans la ligne horizontale, il est évident qu'elle a l'intention de mettre les déesses-mères au rang de Ninlil et elle en fait par voie de syncrétisme des épouses d'Enlil. Par voie de syncrétisme la liste fait entrer aussi Antum (= Ki) et Uraš dans une ligne horizontale. Mais cela démontre en même temps que la pensée théologique: le panthéon tire son origine de l'union maritale du ciel et de la terre<sup>12</sup> était connue dans plusieurs villes sous une autre forme; on peut deviner assez facilement que la doctrine de la théogonie construite sur An + Ki a eu son origine à Uruk, que celle construite sur l'union d'An + Uraš vient des villes qui étaient vouées à Gula-Baba-Ninisina. L'idée n'est donc pas une innovation: une doctrine existant dans plusieurs endroits sous de formes diverses a été incorporée à ce système cosmogonique. Nammu, la mère qui a donné naissance au ciel et à la terre, est passée sous silence dans cette introduction théogonique.

c. Il convient de dire ici un mot sur le système d'Eridu et sur la déesse Nammu.<sup>13</sup> Elle appartient au système théogonique

<sup>11</sup> Pour Šulpa'e cf. A. Poebel, UMBS IV<sup>1</sup> 24 ss.; [maintenant: A. Falkenstein, ZA NF XXI 11 ss.]. Sa présence ici prouve seulement que la tradition qu'il était l'époux de Ninḫursaga ne s'était pas perdue.

<sup>12</sup> Cf. A. Falkenstein, ZA NF XVIII 72 ss.; SGL I 57; 74.

<sup>13</sup> Pour Nammu cf. Stud. Or VII 387; Pantheon 2749; An Stud X 128 ad I 41; D. O. Edzard, Wörterb. der Mythologie, ed. H. W. Haussig, s. v.; S. N. Kramer, JCS II 48; Th. Jacobsen, JNES V 139-141; A. Falkenstein, SGL I 89. Les références occasionnelles à la déesse sont assez rares; relevons: ArOr XVII<sup>1</sup> 216, 33; #18a1-zà-mi, l. 64 (= TCL XVI+SEM 39+UMBS X<sup>2</sup> 16); BE I 83 f. 16; rev. 14-15; B. Landsberger, KK 141; le 27 du mois est *la mētullu ša 4nergal isinnu ša 4nammu*. La meilleure source pour son caractère est l'introduction à la dispute entre Enki et Ninmah, cf. plus bas p. 24 ss.

Pour la lecture du nom cf. récemment A. Falkenstein, SGL I 89<sup>3</sup>; Å. Sjöberg, *Orientalia Suecana* X 7. Il n'est pas sans intérêt de noter que le passage dans Sumer XI Pl. XVI 4-6 a été marqué par moi avec un annelet. Ce qui prête à confusion. La raison en est que le signe est inattendu. Il n'y a pas de signe effacé. La transcription qu'Å. Sjöberg en donne: úr<sup>1</sup>-na-am-na-am-mi ne semble pas être motivée. De cette manière le lieu ne peut pas "unbedingt gegen die Lesung un = sur<sub>x</sub> geltend gemacht werden". Il faudra lire presque certainement [a]l=na-am-na-am-mi. Ce qui s'explique parfaitement par assimilation régressive et par l < r.

d'Eridu comme «la mère du ciel et de la terre» et comme la mère d'Enki:

$$\begin{array}{c} \text{An} \infty \text{Nammu}^{14} \\ \downarrow \\ \text{Enki} \end{array}$$

Pour cette raison déjà, le système d'Eridu diffère grandement du système que nous venons d'analyser. Là, tout se réduisait à un principe: le ciel étant l'élément masculin, la terre l'élément féminin. C'est que nous avons appelé le motif cosmique. Ce n'est pas le cas pour le système d'Eridu:

$$\begin{array}{ccc} \text{Apsû} & + & \text{Mummu} + \text{Ti'āmat}^{15} \\ & & \downarrow \\ \text{Laḥmu} & \infty & \text{Laḥamu} \\ & & \downarrow \\ \text{Anšar} & \infty & \text{Kišar} \\ & & \text{An} \infty [\text{Nammu}]^{16} \\ & & \downarrow \\ & & \text{Nudimmud}(= \text{Enki}) \end{array}$$

Le système d'Eridu est chthonien et ne semble devenir cosmique qu'en s'intégrant à un autre système: ainsi la théogonie et la cosmogonie de l'Enūma-eliš ne deviennent cosmiques qu'à partir du moment où Marduk tue Ti'āmat, l'enfle d'air et sépare le ciel de la terre. Fonction qu'il emprunte non à Enki d'Eridu, mais à Enlil de Nippour.<sup>17</sup> Il y a deux solutions:

1. Ou bien la religion Sumérienne a eu une unité si profonde qu'Enki et Enlil ont pu agir de pair et se substituer l'un à l'autre.

2. Ou cette séparation du ciel et de la terre a été étrangère à la cosmogonie d'Eridu et y a été introduite par syncrétisme comme un élément hétérogène.

<sup>14</sup> An est le père d'Enki. Cf. Enki u. die Weltordnung 61 ss.; CT XXXVI 31, 6. Nammu est sa Mère, cf. plus bas p. 25, 19 ss.

<sup>15</sup> Pour Mummu cf. les références dans SGL II 115 ss.; 115<sup>4</sup>. La présence de trois principes primordiaux n'est pas étrangère à d'autres cosmogonies semblables; cf. M. Eliade, *Eranos Jahrb.* XXII 84 s.

<sup>16</sup> Notons que Nammu est passée sous silence par le récit de l'Enūma-eliš.

<sup>17</sup> Cf. S. N. Kramer, *SM* 37 ss.; Th. Jacobsen, *JNES* V 138 ss.

Il faut même avouer que cette séparation du ciel et de la terre par Enlil pose une difficulté: comment Enlil a-t-il pu séparer le ciel et la terre de l'union desquels – selon toute probabilité – il est né?

Il y a des éléments de base dans la théologie d'Eridu qui diffèrent radicalement du système cosmique. Dans la cosmologie d'Eridu les origines se réduisent finalement à l'abzu comme le principe masculin: les eaux de la profondeur qui fertilisent la terre d'où sort aussi la végétation.

Cette conception chthonienne se trouve accentuée dans la composition intitulée par S. N. Kramer «Enki und die Weltordnung», 11. 248–260<sup>18</sup>: l'Euphrate et le Tigre sont remplis d'eau par l'insémination d'Enki, c. à. d., l'Abzu. Le même motif se retrouve dans le mythe d'Enki et Ninĥursaga (sa soeur!), 11. 65–69; 153–156; 185–195.<sup>19</sup> C'est la terre qui exsude les eaux de l'irrigation. Comme An, Enki est le taureau, l'«am-gal» le «bos primigenius». L'idée n'est pas tout à fait isolée, puisque chez les Egyptiens le Nil a été considéré de façon analogue.

Cette bipolarité de la pensée sumérienne s'explique pourtant bien: qu'est-ce que l'agriculteur du Sud de la Mésopotamie peut attendre du ciel, de la pluie? Ce sont les eaux de l'irrigation qui causent la fertilité de ses jardins et de ses champs. L'agriculteur ne peut attendre du ciel que le soleil brûlant et les tempêtes de sable torrides qui détruisent sa récolte. Les minces pluies suffisent tout juste à procurer les maigres pâturages aux pasteurs. Lui, il doit tout à cette pluie, c'est son seul espoir. La pluie laisse l'agriculteur relativement indifférent.

Ainsi s'explique bien pourquoi le culte du dieu du ciel et le culte du pasteur Dumuzi se trouvent ensemble dans la ville d'Uruk; de même, pourquoi les personnifications des arts, le dieu de l'artisanat, se trouvent associées au culte d'Enki à Eridu.

Si l'on admet l'hypothèse que le système d'Eridu est celui des agriculteurs et du peuple sédentaire et le système cosmique celui des pasteurs, il ne faut pas s'étonner que celui des pasteurs ait réussi à évincer celui des agriculteurs: l'afflux et le renouvelle-

<sup>18</sup> WZJ IX 231 ss.

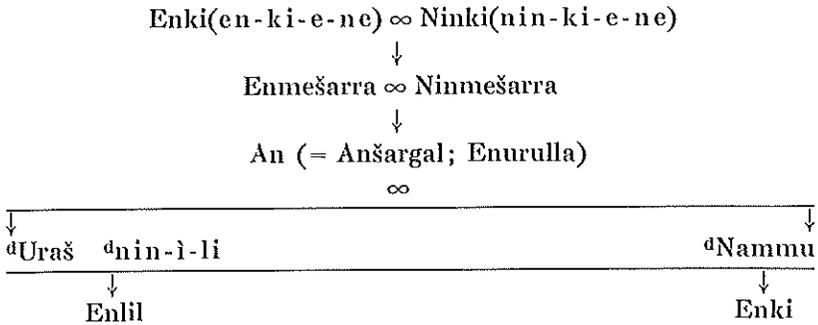
<sup>19</sup> Cf. BASOR Suppl. Stud I.

ment de la population en Mésopotamie sont en effet toujours et en tout temps venus des pasteurs devenus sédentaires.

d. Ces deux doctrines: la doctrine cosmique attestée par la liste de Nippour et la doctrine chtonienne d'Eridu ont été syncrétisées le mieux dans l'introduction de la liste TCL XV 10. Cette introduction se divise en deux chapitres:

1. Une généalogie verticale énumérant les générations des divinités – des «numina» – remplissant l'univers embryonnaire qui converge dans la génération d'An.

2. Une généalogie horizontale qui conduit à la génération d'Enlil et d'Enki:



Il semblerait que la théogonie ait subi une amplification: un série d'êtres androgynes précède la mention d'An. Mais les dieux chtoniens qui habitaient la «Terre-Mère» étaient bien connus avant l'existence de la liste TCL XV 10. Ils y sont introduits d'une manière logique: ce sont des êtres androgynes vivant dans un univers embryonnaire avant la naissance du ciel et l'histoire comparée de la religion nous apprend qu'ils sont là à leur place.<sup>20</sup> Cependant, dans la littérature Sumérienne de caractère chtonien, ils apparaissent comme les ancêtres immédiats d'Enlil. Nous les trouvons comme a-m-a-a-a-<sup>d</sup>en-líl-lá «mères et pères d'Enlil» dans le cycle de Gilgameš. Les références se trouvent réunies chez Å. Sjöberg, *Der Mondgott Nanna-Su'en* 4 s. et J. van Dijk, *SGL II* 151.<sup>21</sup> Notre texte se réfère par conséquent à une tradition

<sup>20</sup> Cf. M. Ellade, *Eranos Jahrb.* XXII 78–87.

<sup>21</sup> Cf. *AnStud* X 116; *BASOR* 94, 8 B 14–17; *UMBS* I<sup>2</sup> 107 rev. 7; *TMH NF III* 10, 156; *ib.* 30 II 26 (= *NI* 4155 + *STVC* 135). Ces divinités sont devenues les portiers de l'enfer. Cf. notre prochain article sur les «Dema-Götter».

religieuse qui date d'une époque antérieure à celle où par voie d'évolution ces dieux chtoniens devinrent les ancêtres d'Enlil. On trouve une légère confirmation de cette vue dans le texte de Fārah cité plus haut (p. 7 s.): dans ce texte l'énumération des dieux «pères et mères» n'est pas suivie par la mention d'Enlil ou d'un objet relevant de son culte, mais par la mention de tūr «la (sainte) étable» qui relève d'Uruk. Autrement on ne trouve guère d'allusions dans la littérature religieuse au fait que ces dieux aient existé avant l'origine du ciel. Nous croyons trouver une réminiscence du mythe dans l'hymne à Nusku, SGL II 144, 10. Nusku est dieu du feu et comme tel fils d'An. Dans l'hymne cité il est fait aussi fils d'Enul et de Ninul. Or, il ne doit certainement pas sa naissance à Enul et Ninul par l'intermédiaire d'Enlil, mais par l'intermédiaire d'An dont il est le fils.<sup>22</sup> La doctrine reflétée par l'introduction de TCL XV 10 semble être la suivante:

1. préexistence d'un univers embryonnaire dans le sein duquel vivaient les numina, les dieux chtoniens.
2. cet univers était conçu comme une ville, le «uru-ul-la» la «cité de jadis».
3. de là surgit le ciel, An, qui devient le «seigneur de la cité de jadis».
4. le ciel s'unit à la terre (Uraš) dans une hiérogamie cosmique.
5. à un moment donné le ciel se sépare de la terre.
6. de l'union du ciel et de la terre les grands dieux surgissent par voie de «emersio».

Le complément nécessaire de cette doctrine doit être que par l'insémination de la terre de par le ciel la végétation et les hommes, mais aussi les dieux chtoniens montent à la lumière.<sup>23</sup>

On voit bien que Nammu, la mère qui a donné naissance au ciel et à la terre, est une étrangère ici: elle y est entrée par syncrétisme.<sup>24</sup> On perçoit aussi clairement que l'introduction n'est

<sup>22</sup> L'allusion d'un mythe tardif selon lequel Enmešarra aurait investi An de la royauté (cf. RLA s.v. Enmešarra) cadre bien avec la cosmogonie qui fait de ces divinités les ancêtres d'An.

<sup>23</sup> Cf. M. Eliade, l. c. 57.

<sup>24</sup> Elle joue un rôle important dans le récit de la création de l'homme d'Eridu (cf. plus bas, p. 25, 19 ss.). Il convient de remarquer que pour bien interpréter le récit d'Eridu il est indispensable d'interpréter correctement le caractère de la déesse Nammu parce que c'est elle qui finit par donner naissance, par voie de parturition,

pas une nouvelle spéculation, mais un essai de faire entrer dans un système homogène les mythes pluralistes qui existaient de bonne heure.

e. La célèbre liste des dieux *an* = *anum*<sup>25</sup> possède une introduction théogonique beaucoup plus confuse que TCL XV 10. Celle-ci, tout en intégrant la théologie d'Eridu, possédait une logique interne. Comme on devait s'y attendre, *an* = <sup>d</sup>*anum*, œuvre composée à Babylone, devait donner la préférence au système d'Eridu, tout en sacrifiant cette logique de TCL XV 10. Le syncrétisme y va beaucoup plus loin: la généalogie horizontale devient beaucoup plus longue. Pour pouvoir donner la préférence au système d'Eridu, *an* = <sup>d</sup>*anum* réfère les dieux de l'univers embryonnaire à Enlil. En faisant cela, les savants qui ont composé la liste s'appuient sur une tradition bien établie, comme nous venons de le voir, mais cette tradition ne semble pas être primitive. Le système cosmique, tel que nous le connaissons par l'analyse de TCL XV 10, en est détruit. Les auteurs de la liste ont en effet conçu un système nouveau:

1. Ciel et terre sont androgynes et l'origine d'eux-mêmes. *an* = <sup>d</sup>*anum* ne connaît plus la séparation du ciel de la terre après l'existence d'un univers embryonnaire. Le même phénomène s'observe dans le texte KAR 4, 1, qui introduit une glosse: *u<sub>4</sub> an-ki . . . tab gi-na- . . . eš-a-[ba]* «le jour où le ciel et la terre furent fondés ensemble». C'est un théologoumenon nouveau, car l'original portait à coup sûr: *u<sub>4</sub> an-ki-ta . . . bad-a-ta . . .* "dès le jour où le ciel s'éloignait de la terre". Il faut donc conclure que l'amplification des listes de dieux n'a pas fondé la doctrine cosmique sumérienne, telle que nous venons de la décrire, mais s'en éloigne.

Pour cette raison la liste a dû:

a. rapporter *Uraš* à la généalogie verticale, aux ancêtres d'*Anl*, et créer de toutes pièces une *Ninuraš*, ne comprenant plus que à l'être formé d'argile. La raison pourquoi la forme d'argile a été mise dans le sein de *Nammu* a dû être qu'elle seule pouvait donner la *vie* à cette forme. Elle aussi semble être une forme quelconque de la «terre-mère». Pour cette raison elle devient l'épouse d'*An* dans la cosmogonie reflétée par TCL XV 10 au même titre qu'*Uraš* et *Ki*. Mais le récit d'Eridu diffère grandement par le fait que toute interférence d'*An* comme principe de la vie en est absente.

<sup>25</sup> Cf. CT XXIV-XXV; A. Deimel, Pantheon, et plus haut remarque 9.

<sup>d</sup>Uraš du groupe: <sup>d</sup>ninurta, <sup>d</sup>ningirsu, <sup>d</sup>u<sub>4</sub>-ta-u<sub>x</sub>-lu, <sup>d</sup>za-ba<sub>4</sub>=ba<sub>4</sub><sup>26</sup> diffère d'uraš = *eršetu* «la Terre».

b. rapporter <sup>d</sup>en-uru-ul-la (= an<sup>27</sup>) à la généalogie verticale et créer une Nin-uru-ul-la à son côté. La conception d'une «cité de jadis» s'était complètement perdue.

2. La généalogie horizontale qui représente le syncrétisme de différentes traditions a introduit la grande nouvelle venue: Ištar, codifiant de cette manière une tradition séculaire:<sup>28</sup>

### An

∞

<sup>d</sup>nin-i-li, <sup>d</sup>nin-úr-sal-la, <sup>d</sup>Nammu, <sup>d</sup>Ninbara, Antum = Ištar = <sup>d</sup>Šimbizi = <sup>d</sup>nin-i-li<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Cf. SLT 123 rev. (= f.) II 11-15.

<sup>27</sup> Pour le titre d'An "en-uru-ul-la" cf. plus bas, p. 42, NPT 180 AO 4153 II 1, Th. Jacobsen, JNES V 138, donne une interprétation un peu différente.

<sup>28</sup> Le cycle d'hymnes en honneur d'Inanna de la main d'Enhédúanna se compose de: a. in-nin-me-šár-ra; b. in-nin-šà-gur<sub>4</sub>-ra; c. in-nin-me-ḫuš-a; le style de u<sub>4</sub>-gal-pirig-gal (en honneur d'Inanna/Ninegalla) se rapproche beaucoup de ces trois hymnes, comme en outre le style des hymnes en honneur de la déesse en langue accadienne dont nous possédons des copies des temps babyloniens-anciens. Le motif de l'exaltation d'Inanna est déjà clairement énoncé dans in-nin-šà-gur<sub>4</sub>-ra 103-111 (Ni 9807, Bell. XVI Pl. LXIII, III 12-20):  
 ur-gal-gal-imin-bi ba-e-u<sub>6</sub> an-na ba-è-dè  
 an-gal-e mùš-za ní bí-te kí-dúr-zu im-mi-ḫu-luḫ  
 kí-dúr-an-gal-la-ke<sub>4</sub> dú[r x -r]a<sup>2</sup>-gar su nu-mu-e-da-zí-zí  
 gidri bára-maḫ garz[a x x ] šu-za ga-mu-un-sí-sí

.....

nin an-<sup>d</sup>en-lil-da dirí-[ga na]m-nin-zu g[a-a]b-i-i

«sur les sept grands lions tu chevauches, tu montes au ciel.

Le grand An a répandu la frayeur sur ta couronne, il a rempli d'effroi ton siège, sur le siège du grand ciel il t'a fait [l'asseoir], il ne te craint pas<sup>a</sup>.

le sceptre, le trône sublime, les rit[es de la royauté?] il t'a donné dans la main.

.....

Reine, plus grande qu'An et Enlil, je veux louer ta maj[esté]!»

a: Cf. ZA NF XVI 68, 70: su-zí comme verbe se construit avec le comitatif.

<sup>29</sup> Le nom de nin-i-li semble devoir s'interpréter de la même manière que <sup>d</sup>šimbi-zí, sobriquet d'Inanna qui se fardait d'antimoine les jours de fête. Cf. le beau texte publié par D. O. Edzard, JCS XVI 79, HSM 3625, où l'onction de Ninsinna avec de l'huile i-li est décrite. Il nous échappe pourtant quelle déesse se cache sous cette nin-i-li.

Codifiant ainsi cette innovation, les auteurs ôtent à ces épouses toute signification théogonique.

3. En faisant descendre Enlil des « dieux pères et mères d'Enlil », qui dans TCL XV 10 étaient encore « dieux pères et mères d'An », an = <sup>d</sup>anum met Enlil au même rang qu'An en construisant deux généalogies parallèles au lieu de généalogies juxtaposées. Cette théogonie par conséquent n'est pas le résultat d'une évolution doctrinale, mais c'est une nouvelle doctrine.

Ce n'est donc pas dans la théogonie la plus évoluée que nous trouvons l'éconcé le plus pur et le plus logique de ce que nous avons appelé le motif cosmique. Au contraire, il semble que les auteurs d'an = <sup>d</sup>anum n'aient plus connu la doctrine sumérienne. La comparaison des listes de Nippour et de TCL XV 10 nous a appris que la doctrine n'a pas été inventée par leurs auteurs, mais qu'elle y a été incorporée. Cela nous invite à examiner les sources littéraires pour y trouver l'énoncé plus précis.

Or, l'expression u<sub>4</sub>-ri-a « in illo die » que nous trouvons aussi dans d'autres religions<sup>30</sup> est intimement liée à cette pensée. De plus, nous trouvons en dehors des listes de dieux l'idée des « noces cosmiques » clairement énoncée dans de textes littéraires qui remontent à la plus haute antiquité. Nous traiterons successivement les deux sujets.

## 2.

### u<sub>4</sub>-ri-a: « in illo die ».

Les événements de la cosmogonie sumérienne se centrent autour de l'expression u<sub>4</sub>-ri-a « ce jour-là ». Il est maintenant bien établi que -ri suffixé est un pronom démonstratif qui se rencontre de temps en temps dans des compositions littéraires et dans quelques locutions figées.<sup>31</sup> Bon nombre de compositions qui possèdent une introduction mythologique commencent par

<sup>30</sup> Cf. M. Eliade, *Eranos Jahrb.* XXII 58.

<sup>31</sup> Le démonstratif me semble se cacher aussi dans: bal-ri = *ebirtu*; dans da-ri = *darâ* « jenseits », cf. *Stèle des Vautours* XX 15 da-ri-da-gal-la-šê \*da-ri-da-gal-ak-šê; -ri à la fin d'une proposition substantivée. Cf. S. N. Kramer, *AS X* 6, 51; *AS XII* 96, avec un sens temporel comme -ba (cf. plus bas, p. 18, 50; *Enm.* 230) pourrait être aussi ce démonstratif. Mais il n'est pas exclu qu'il soit à rapprocher du rare suffixe -ra de l'ablatif.

cette expression ou une expression équivalente. Le catalogue littéraire CBS 29.15.155<sup>32</sup> en énumère quatre aux lignes I 7; II 2; 3; 10. Le texte classique est l'introduction de la XII. tablette de Gilgameš. On ne comprend pas pourquoi cette introduction a été placée en tête de cette tablette. Il n'est pas sans importance de noter que la XII. tablette de l'épopée manque d'unité d'action et semble être un centon, recueilli dans d'autres compositions déjà existantes.<sup>33</sup>

Nous donnons ici les deux passages du texte qui nous intéressent<sup>34</sup>: le commencement qui se compose de: SEM 21 (= A) + SLTN 5 I (= C) + Gilgameš et sa Légende 66 ss.<sup>35</sup> (= E); et les lignes 46-51 qui se composent de: SEM 21 (= A) + SRT 39 (= B) + TMH NF III<sup>1</sup> (= D)

C	E	I	u <sub>4</sub> -ri-a	u <sub>4</sub> -sù-rá-ri-a
·	·	·	gi <sub>6</sub> -ri-a	gi <sub>6</sub> -bad-du-ri-a
·	·	·	mu-ri-a	mu-sù-rá-ri-a
·	·	·	u <sub>4</sub> ul nì-du <sub>7</sub> -e	pa-è-a-ba
A	·	5	u <sub>4</sub> ul nì-du <sub>7</sub> -e	im-ma du <sub>11</sub> -ga-a-ba
·	·	·	e[ri]m <sub>5</sub> <sup>?</sup> -kalam-ma-ka	nì šú-a-ba
·	·	·	im-šu-nigin-na-kalam-ma-ka	nì-tab aka-a-ba
·	·	·	an ki-ta ba-ra-bad-du-a-ba	
·	·	·	ki an-ta ba-da-šur-ra-a-ba	

<sup>32</sup> S. N. Kramer, BASOR 88, 14-16; cf. également W. G. Lambert, JCS XVI 71 ad VI 9.

<sup>33</sup> Ce qui nous surprend le plus c'est l'attitude chevaleresque de Gilgameš à l'égard d'Inanna, qu'il lui vienne à l'aide après le refus d'Utu, son frère. Cela contredit la tradition accadienne qui fait de lui le pire des ennemis d'Inanna. Rien dans la tradition sumérienne ne prouve que là il en était autrement. On ne voit guère de connexion entre l'introduction étimologique et l'argument de la composition: le désir d'Inanna d'avoir son lit fait de l'arbre son jardin. Moins encore entre cet argument et la fabrication du «pukku» et du «mekkù»; entre la perte de ces deux objets et le retour d'Enkidu de l'enfer. Le tout nous fait croire que l'auteur a utilisé plusieurs mythes anciens et en a substitué les héros par Gilgameš. La composition qui est si riche en information est peut-être la plus maladroite de la littérature sumérienne.

<sup>34</sup> Littérature chez: C. J. Gadd, RA XXX 127-143, U 9364; S. N. Kramer, AS X; SM 33-37; FTS 140; 215; Gilgameš et sa Légende, 66; Th. Jacobsen, AS XI 89<sup>28</sup>; A. Falkenstein, OLZ 1962, 369.

<sup>35</sup> Transcription de S. N. Kramer. Pour rá, cf. CT XLII 8, II 3 u<sub>4</sub>-sù-DU<sup>ra</sup>.  
2 Acta Orientalia, XXVIII

C A	10	[nu]mun-nam-lú-u <sub>x</sub> -lu	ba-gar-ra-a-ba
.....		u <sub>4</sub> an-né	an ba-an-túm-a-ba
.....		de <sup>n</sup> -líl-le	ki ba-an-túm-a-ba
.....		de <sup>r</sup> eš-ki-gal-la <sup>36</sup>	kur-ra sag-rig <sub>7</sub> -ga-šè
.....			im-ma-ab-rig <sub>7</sub> -a-ba
.....		ba-u <sub>5</sub> -a-ba	ba-u <sub>5</sub> -a-ba
.....	15	a-a kur-šè	ba-u <sub>5</sub> -a-ba
.....		de <sup>n</sup> -ki kur-šè	ba-u <sub>5</sub> -a-ba
.....		lugal-ra du <sub>13</sub> -du <sub>13</sub>	ba-da <sup>37</sup> -an-ri
.....		de <sup>n</sup> -ki-ra gal-gal	ba-da <sup>37</sup> -an-ri
.....		{du <sub>13</sub> -d}u <sub>13</sub> -bi	na <sub>4</sub> -š <sup>u</sup> -kam
.....	20	{gal-gal}-b[i]	na <sub>4</sub> -g <sup>1</sup> g[u <sub>4</sub> ]-ud-da-kam

ABD	46	du <sup>t</sup> tu gá-nun-ta è-a-ni	
.....		nin <sub>9</sub> -a-ni kù-dinanna-ke <sub>3</sub>	
.....		ur-sag d[u]tu-ra	gù mu-na-dé-[e]
.....		šeš-mu u <sub>4</sub> -ri-a	[u <sub>4</sub> ] n[a-á]m ba-tar-ra-ba
.....	50	u <sub>4</sub> -hè-[ma-a]l-la	ka-na-ága <sup>38</sup> ba-e-zal-la-ba <sup>39</sup>
.....		u <sub>4</sub> an-né	an ba-an-ir-ra-ba
.....		etc.	

- 1 « Ce jour-là, ce jour lointain,  
cette nuit-là, cette nuit, depuis longtemps passée,  
cette année-là, cette année lointaine,  
lorsque les fleurs s'épanouirent, conformément à l'ordre divin,  
5 lorsque les fleurs furent plantées<sup>40</sup> dans la terre, conformément  
à l'ordre divin,  
que toute chose fut déposée<sup>41</sup> dans le magasin<sup>42</sup> du pays de  
Sumer,

<sup>36</sup> C, + -ra.

<sup>37</sup> C, ba-a{n-.

<sup>38</sup> B, + -gá.

<sup>39</sup> B, -zal-la-ri.

<sup>40</sup> im-ma du<sub>11</sub>, cf. plus bas, p. 43, ad NFT 180 AO 4353 III 1-2.

<sup>41</sup> J'interprète šú ici comme šu<sub>4</sub> = šakānu, cf. ZA NF XXI 74.

<sup>42</sup> Le premier signe est peut-être 𒂗𒍪š = erim<sub>9</sub>. Pour g<sup>1</sup>šbanšur-kalam-ma il n'y a pas de place. Cf. u<sub>8</sub> et Ezinu 56 (= MBI 8 + CT 42, 45 + Ni 4594 + SEM 55) erim-kalam-ma-ka n1 mu-ni-ib-lu-lu-na-aš (\*-lu-e-ne-a-še) "après avoir enrichi le grenier du pays de toute chose".

- que le feu fut allumé<sup>43</sup> dans le tinnūr du pays de Sumer,  
 que le ciel s'éloigna de la terre  
 que la terre descendit du ciel,  
 10 que la «semence» de l'humanité fut établie.<sup>44</sup>  
 Le jour où An s'empara du ciel,  
 où Enlil s'empara de la terre,  
 où les enfers furent donnés en présent à Ereškigal:  
 où il s'embarqua, où il s'embarqua,  
 15 où le père, pour les enfers, s'embarqua,  
 où Enki s'embarqua pour les enfers:  
 de petites pierres faisaient face au roi,  
 à Enki, de grandes pierres faisaient face:  
 [les peti]tes furent (jetées) de la main,  
 20 [les grandes] furent (jetées) de la ba[liste?].  
 .....  
 46 Lorsque le soleil se leva de (sa) demeure,  
 sa soeur, la pure Inanna,  
 au hér[os U]tu parla:  
 'Mon frère, ce jour-là, [où] le dest[in] fut fixé,  
 50 où un jour d'ab[ondance] se leva sur le pays de Sumer,  
 alors qu'An s'empara du ciel . . . . »

Cette introduction n'a rien de systématique et elle ne suit pas un ordre logique. Le récit semble plutôt suivre l'ordre inversé:

<sup>43</sup> Pour tab/láb = *šarāpu* cf. CAD s.v.; ni-tab sera «quelque chose qui brûle/fait brûler», cf. ŠL 597, 161.

<sup>44</sup> Pour numun-nam-lú-u<sub>x</sub>-lu «semence de l'humanité» cf. g<sup>1</sup>šal-zà-mí 3 (= TCL XVI + UMBS X<sup>2</sup> 16 + SEM 33; 34 + VS 207 + SRT 19):

den-*hi* numun-kalam-ma kí(var.: irigal)-ta è-dè

«Enlil, afin de faire sortir la semence des Sumériens»;

UMBS V 1 IV 8; VI 11 numun-nam-lú-ùlu šeš-aka; CT XIII 35 da-ru-ru

numun-nam-lú-u<sub>x</sub>-lu an-da bí-in-mú = *daruru zêr amêtûti illišu ibtanu*

«Aruru avec An (? , acc.: avec lui) fit croître la semence de l'humanité». Cf. aussi CAD 21, 96, 5 a; Gilg. 1 II 30 s.

Si on veut lire mu-gar = *šuma šakānu* «établir une renommée» (cf. JCS I 8, 5 kur-ra ga-an-ku, mu-mu ga-an-gar «je veux entrer dans le pays de l'ennemi, je veux rendre célèbre mon nom»), il me semble qu'on ne puisse pas traduire mu-gar avec Stamm MVAG XLIV 141; 141<sup>2</sup>, "donner un nom". mu-(ak)-šè «à cause de» ne semble pas à sa place ici. La lecture nu[mun] du signe endommagé me semble le plus probable, bien que numun-gar dans un pareil contexte me soit inconnu.

il commence par l'existence de la végétation, de la civilisation et clôt sur la division de l'univers. Sa signification pour la cosmogonie a été analysée par S. N. Kramer et par Th. Jacobsen<sup>45</sup>: elle est dans les grandes lignes conforme à celle des deux listes de dieux, de TCL XV 10 et de la liste de Nippour (cf. plus haut, p. 8-13). Elle ne mentionne aucun élément constitutif de la cosmogonie d'Eridu. Ce qui en soi ne prouve pas que notre récit soit la continuation ou une amplification de la cosmogonie de TCL XV 10 pour laquelle le commencement de tout est le «uru = ul-la» «la cité de jadis», l'univers embryonnaire. Dans cette cité, la végétation n'existait pas. Th. Jacobsen l'a déjà remarqué<sup>46</sup>: «death, it would appear, was and ruled before life and all that is came into being – that is, all life originated in (or emanated from) death, lifelessness». Je ferais une restriction: la vie et la végétation commençaient à exister *après* et *dans* un univers embryonnaire où elles existaient «in ratione seminali». Elles devaient leur existence à l'union maritale du ciel et de la terre. C'est l'idée maîtresse que les trois textes cités ont en commun. Ainsi, on peut déduire de notre texte:

1. Ciel et Terre, qui eurent leur origine dans ce monde embryonnaire, se séparent. Il n'y a aucune indication concernant l'auteur de cette séparation et il n'est pas probable qu'il y ait eu un: Enlil qui selon l'introduction de <sup>g</sup>lšal z à - mī aurait séparé le ciel de la terre n'existait pas encore (cf. plus bas, p. 43 s.).

(2. Cette séparation précède ou suit immédiatement la "hiérogamie cosmique", cf. plus bas, p. 34 ss.).

3. Après ces noces cosmiques «*surgissent*» du sein de la terre-mère:

a. les grands dieux: Enlil et Enki. Les Anunna également, les fils du ciel, surgirent «comme des fourmis des crévasses de la terre».

b. la végétation. Avec la végétation les déesses: Nisaba, Ezinu, Uġtu, Gula, Baba, Ninisinna etc. C'est «le jour de l'abondance».

c. les hommes «brisaient la surface de la terre comme les herbes».

4. Le feu descend du ciel: Gibil qui est fils d'An. De même: Iškur, la pluie.

<sup>45</sup> SM 38 ss.; JNES V 138-143.

<sup>46</sup> JNES V 138.

5. A toute chose est attribuée sa fonction dans l'univers: c'était le jour où les forces divines «a-na-me = la somme de l'être» furent distribuées.

[6. La royauté, «l'homme-grand» descendit du ciel: avec son attribut, le sceptre fleuri (pa-mul).]

Tout cela semble se passer paisiblement. Un seul passage pourtant trahit la violence qui a accompagné la cosmogonie. Nous savons qu'Enki est né de l'union maritale d'An et de Nammu. Enūma-eliš passe Nammu sous silence: on devait s'y attendre. Dans TCL XV 10, Nammu est épouse d'An au même titre que Antum (= ki = *eršetu*) et uraš (= *eršetu*) et <sup>n</sup>nin-i-li. Nammu doit être, par conséquent, dans ce contexte une forme de la terre, bien qu'elle soit «la mère du ciel et de la terre». Cela est évident aussi du récit de la création de l'homme provenant d'Eridu: la forme d'argile est mise dans le sein de Nammu afin qu'elle fasse l'homme par parturition. La naissance d'Enki dans notre contexte n'est donc pas une anomalie: Enki ne semble pas appartenir au panthéon de la cosmogonie d'Eridu! C'est au mythe de la conquête de l'Abzu que la fin de l'introduction fait allusion et à la violence qui l'a accompagnée. Le mythe se trouve aussi dans l'Enūma-eliš I 60 ss. Cela est la meilleure preuve que l'introduction de la XII. tablette de Gilgameš ne représente pas la cosmogonie d'Eridu. Cette violence est l'un des caractéristiques de la cosmogonie telle que nous venons de la décrire. Plus encore que le déluge, «ce jour-là» «u<sub>1</sub>-ri-a», est le prototype de toute violence destructive. Le jour de la «terra parturiens» est le jour de violence par excellence. Ces deux aspects: naissance de la vie et violence reviennent dans les exemples ci-dessous:

1. Enmerkar 3-10:<sup>47</sup>

.....  
 3 gaba-u<sub>1</sub>-da ki-nam-tar-[ra- -è-a]  
   unu<sup>ki</sup> kur-gal<sup>47a</sup> šà-[ ]  
 5 ki[n-s]ig unú-gal-an-n[a ]  
   u<sub>1</sub>-ri-a                   nam b[a-tar-ra-a-ba]

<sup>47</sup> Ed. S. N. Kramer. Au commencement manquent peut-être deux lignes, cf. la photographie, l. c.

<sup>47a</sup> Ou faut-il lire contre l'original (la copie est fidèle): tin-gal?

- unu<sup>kl</sup> kul-aba<sup>kl</sup> é-[an-na<sup>?</sup> ]  
 sag-íl-la nun-gal-e-ne m[i-ni- ]  
 h-é-gala<sub>7</sub> a-eštub x-[ ]  
 10 im-a se-gu-nu x-[ ]  
 3 « Les rafales de la tempête,<sup>48</sup> [là où] le destin fut fix[é, firent  
 surgir la végétation<sup>?</sup> ]  
 Uruk, la grande montagne<sup>?</sup>, dans [la . . . . . fut bâti<sup>?</sup> ]  
 5 Les rep[as du soi]r, la grande salle d'An [furent . . . ]  
 Ce jour-là, où les destins [furent fixés]  
 où Uruk, Kullaba, É[anna furent . . . ]  
 où la tête haute, les grands princes [ . . . ]  
 où l'abondance, l'inondation printanière [ . . . ]  
 10 où sous la pluie l'orge bariolée [surgit . . . ] »

Nous retrouvons dans ce bref récit, qui est d'autant plus intéressant qu'il provient d'Uruk, du centre du culte d'An: 1. la violence; 2. l'éclosion de la végétation de la terre après la fécondation de la part du ciel; 3. l'établissement des temples et de la civilisation centrés autour de « ce jour-là ».

2. STVC 39 Rv IV 16-20:<sup>49</sup>

- 16 u<sub>4</sub>-ri-gim ti-la-mu-dè me-e ti-la-mu-dè  
 gi<sub>6</sub>-ri-gim ti-la-mu-dè me-e ti-la-mu-dè  
 u<sub>4</sub> u<sub>8</sub>-zi-mu sila<sub>4</sub> šub-ba-šè  
 ud<sub>x</sub>(= ùz)-zi-mu m à š šub-ba-šè  
 20 [am]a-gan-zi-mu du<sub>5</sub>-mu šub-ba-šè  
 16 « Pour que je commence à vivre, comme (c'était) ce jour-là,  
 moi, que je commence à vivre,  
 pour que je commence à vivre, comme (c'était) cette nuit-là,  
 moi, que je commence à vivre,

<sup>48</sup> Cf. E. Gordon, Proverbs, 1.155:

ad-da-a a ur<sub>6</sub> nu-ri(var.: di)  
 ama-a a ur<sub>6</sub> nu-ri  
 gi-li-bar gaba-u<sub>4</sub>-da-ka è-a  
 « Jamais<sup>a</sup> l'eau n'a fait mouvoir le père,  
 jamais l'eau n'a fait mouvoir la mère:  
 (mais) le roseau a surgi sous les rafales<sup>b</sup> de l'orage<sup>1</sup> »  
 a: ur<sub>6</sub> + négation = "jamais", SGL II 92,  
 b: pour gaba-u<sub>4</sub>-da, cf. la littérature citée par E. Gordon, l. c.

<sup>49</sup> Le texte a une même teneur que úru-ḫul-la-ke<sub>1</sub> tabl. VI, cf. pour le moment M. I. Hussey, AJSL XXIII 167.

à cause du jour où ma bonne brébis mit bas l'agneau,  
 où ma bonne chèvre mit bas le chevreau,  
 20 où ma fidèle [mè]re donna naissance au fils... »

Le passage nous montre que l'origine de la faune est aussi liée au concept de « ce jour-là ».

3. « Ce jour-là » est le jour de la naissance de l'humanité. La naissance de l'homme se trouve dans la tradition sumérienne sous deux formes: a. L'homme surgit de la terre après que celle-ci a été fécondée par le ciel; c'est sa naissance par « emersio ». b. Nammu (une forme de la terre, cf. plus haut, p. 21) donne naissance à l'homme, c. à. d., elle donne la vie, après avoir formé son image d'argile. C'est sa naissance par « formatio ».

a. L'hymne de l'E'engura, 1-3: OECT I Pl. 1-4 (= A) + BIN II 23 (= C) + UMBS X<sup>2</sup> 20 (= E) + TCL XVI 94 (= M):

a-ri-a <sup>50</sup>	nam-ba-tar-ra <sup>50</sup> -ba
mu-ḫé-gala <sub>7</sub>	an ù-tu-da <sup>51</sup>
ùku-e ú-šim-gim	ki in-dar-ra-ba <sup>52</sup>

« Lorsque le destin fut fixé de tout ce qui était engendré (par An),  
 qu'An eut engendré l'année d'abondance,  
 que les hommes brisèrent la surface de la terre comme les her-  
 bes . . . »

g<sup>l</sup>al-zà-mí (« les louanges de la hache »)<sup>53</sup> 18-20 = TCL XVI 72 (= A) + SRT 19 (= R) + VS X 207 (= F) + SEM 34 (= D) + UMBS X<sup>2</sup> 16 (= B):

uzu-è g <sup>l</sup> al-a <sup>54</sup>	sag-nu gá-gá-dè <sup>55</sup>
sag-nam-lú-u <sub>x</sub> -lu	g <sup>l</sup> šub-ba <sup>56</sup> mi-ni-gar <sup>57</sup>
en-líl-šè kalam-ma-na <sup>58</sup>	ki mu-ši-in-dar-re <sup>59</sup>

<sup>50</sup> C, -ra-a.

<sup>51</sup> C, ù-tu-u<sub>4</sub>-da.

<sup>52</sup> E, in-dar-ra.

<sup>53</sup> Cf. Th. Jacobsen, JNES V 135.

<sup>54</sup> A, [uz]u-mú-a.

<sup>55</sup> B, l, om.; D, à la fin: -n]i-in-dù.

<sup>56</sup> B, -ùlu ù-šub-[-; F, -ba, om.?

<sup>57</sup> D, -]n]i-gál.

<sup>58</sup> A, kala-ma-ku(coll., = na<sub>x</sub>?); F, kalam-ma-na ki-ku mu-un-dar-a.

<sup>59</sup> A, mu-uš-in-; B, mu-un-ší-.

«Celui qui fit émerger la chair, afin de faire à l'aide de la hache l'individu humain (nu = lú!; sag-nu: le premier homme?) mit l'individu humain dans le moule; devant Enlil, son peuple de Sumer surgit brisant la surface de la terre».

Le deuxième récit n'est qu'une version aberrante du premier. Enlil y remplace le dieu An. Cela a été fait de bonne heure parce que «les louanges de la hache» sont une composition très ancienne, comme la tradition extrêmement corrompue du texte le prouve. La clef de l'interprétation du début de l'hymne à l'E'en-gura est l'expression a-ri-a(-ak) du verbe a-ri «féconder». Le sujet en est: An comme le prouve an ù-tu-da «qu'An eut engendrée» de la l. 2: L'homme est né de la terre fécondée par le ciel comme l'étaient les plantes dans cette «année d'abondance».

On trouve peut-être une réminiscence de la création de l'homme par An dans l'Epopée de Gilgameš II 29-35 (cf. ANET<sup>2</sup> 74) où Enkidu, le double d'An, est créé par Aruru. Il est probable que cette création reflète la théologie d'Uruk. Cf. aussi p. 9, rem. 44.

b. Le récit d'Eridu se trouve au commencement de la tenson «Enki et Ninmah». <sup>60</sup> Le texte est fragmentaire et la grammaire est tellement corrompue qu'il faut formuler des réserves pour la traduction. Notre traduction est un essai. Les textes sont: SEM 116 (= A)+UMBS I<sup>1</sup> 4 = X<sup>4</sup> 14 (= B; A et B sont une tablette) + TCL XVI 71 (= C)+OECT VI, XVI K 2168 (= D); cf. SM Pl. XVII-XVIII (= E):

D	1	u <sub>4</sub> -ri-a-ta	u <sub>4</sub>	an-ki-bi-ta	ba-an-]	<sup>61</sup>
⋮		ina ūmī ullāti ša šamū u eršetu <sup>lum</sup> ʔ -[ ]				
⋮		gi <sub>6</sub> -ri-a-ta	gi <sub>6</sub>	an-ki-bi-ta	b[a-an-	]
⋮		ina mūšī ullāti [ša] šamū u eršetu <sup>lum</sup> ʔ -[ ]				
⋮		[mu-ri]-a-[t]	a mu nam	b[a-tar-ra-ba]		
⋮		[an-ki-bi-ta]		ba-a[n-		]
⋮		.....				

<sup>60</sup> Cf. Th. Jacobsen, JNES V 129; 143; S. N. Kramer, SM 70 ts.

<sup>61</sup> Pour une restitution cf. VS II 11 V 3-5:

an-ki-bi-da im-mi-ib-  
 ki-an-bi-da im-mi-ib-su- ʔ  
 u<sub>4</sub> é-kur-ta kur-gal <sup>d</sup>mu-ul-lil [è-a-ta<sup>2</sup>]

Les signes à la fin des l. 3-4 peuvent être: su-u[b-, ou DUL.D[u-,



A+B+E

<sup>d</sup>en-ki-ke<sub>4</sub> inim-ama-na <sup>d</sup>nammu-ke<sub>4</sub> ki-ná-na  
 ba-[t]a-zi  
 dingir bar-kù nígin šà-kúšu-ù-da-na ḥaš  
 im-mi-ni-i[b-r]a  
 gíštu gizzal èn-tar m[e-t]e nam-kù-zu mud-me-dím  
 ni-nam-e si<sub>12</sub>-en-si<sub>12</sub>-šár-šár<sup>?</sup> í[b]-ta-an-è  
<sup>d</sup>en-ki-ke<sub>4</sub> á-ni ba-ši-in-túm-[m]a [u]r<sub>x</sub>(GÁXMF)  
 i-gur<sub>4</sub>-gur<sub>4</sub>-e

30 <sup>d</sup>en-ki-ke<sub>4</sub> mud me-dím ní-te-a-na šà-bé gíštu-ni  
 ù-mu-e-ri-ge  
 ama-ni <sup>d</sup>nammu-ra gù mu-na-dé-é  
 ama-ni (corr.: -mu) mud mu-gar-ra-zu i-gál-la-àm  
 zub-sig-dingir-re-e-ne kešda-i  
 šà-imi-ugu-abzu-ka ù-mu-e-ni-in-ḥe  
 si<sub>12</sub>-en-si<sub>12</sub>-šár imi mu-e-gur<sub>4</sub>-gur<sub>4</sub>-re-ne za-e me-dím  
 ù-mu-e-ni-gál

35 <sup>d</sup>nin-maḥ-e an-ta-zu ḥé-aka-e  
<sup>d</sup>nin-imma <sup>d</sup>egi-zi-an-na <sup>d</sup>nin-ma-da <sup>d</sup>nin-bára  
<sup>d</sup>nin-bára  
<sup>d</sup>nin-mug <sup>d</sup>nin-sar-sar-du<sub>8</sub> <sup>d</sup>nin-nígin-na  
 tu-tu-a-zu ḥa-ra-gub-bu-ne  
 ama-mu za-e nam-bi ù-mu-e-tar <sup>d</sup>nin-maḥ-e  
 zub-sig-ga ḥé-kešda

1 «Ce jour-là, où le ciel et la terre [...],  
 cette nuit-là, où le ciel et la terre [...],  
 [cette année-là], cette année où les destins [furent fixés],  
 [où le ciel et la terre] ... [...],

5 [où les dieux de la terre furent engendrés?],  
 [où les dieux] du ci[el] furent engendrés,  
 où les déesses furent prises en mariage,  
 où les déesses (et les dieux) se divisèrent dans le ciel et la terre,  
 où les déesses furent ....[ ] et donnèrent naissance  
 à ....[ ]:

10 (alors), les dieux [devaient se soucier] des rations de vivres et  
 de boisson; aux trav[aux forcés?] desquels ils étaient obligés.  
 Les grands dieux survei[llaient] le travail, le petits di[eux]  
 devaient porter le 'zenbil'.

Les dieux amoncelaient la terre (dans) *Ĥarali*<sup>67a</sup> afin de creuser des canaux.

Les dieux 'devaient courir comme l'éclair';<sup>68</sup> pour cette raison ils se plaignaient à haute voix.

Alors, le grand sage, qui a engendré les grands dieux,

15 Enki, était couché dans sa chambre à dormir, l'Engur, un trou où suinte l'eau: une place dont aucun dieu ne peut admirer le secret.

Il dormait, ne se levait point.

Les dieux répandaient des larmes: 'il a fait la misère', crièrent-ils.

(Mais) ils n'osèrent pas se ruer vers cette couche, vers le malade qui était couché.

Nammu, la mère sublime, celle qui a donné naissance aux grands dieux,

20 portait les larmes des dieux devant son fils:

'M[on fils], tu dors! Certes, tu es captif du sommeil:

[            ] toi-même [            ] . . . . .

ils battent de leurs fouets<sup>7</sup> les dieux, produits de ta main.

Mon fils, lève-toi de ta couche, toi qui par ton intelligence a inventé les arts.

25 Quand tu aura fait des 'remplaçants'<sup>69</sup> des dieux, que ceux-ci puissent jeter<sup>70</sup> leur 'zenbīl'.

<sup>67a</sup> Pour *ĥa-ra-li*, cf. SLTN 61 V 5 *u<sub>4</sub>-ba ĥa-zi-en ĥa-ra-li-t[a] en-na tūmu IM-me-en* «ce jour-là, la hache de *Ĥarali* tu . . . . . ». *Ĥarali* se trouve dans le contexte avec: *kur-me-luĥ-ĥa*, *kur-mar-ĥa-ši*, *uru-ki-XV*, *kur-dilmun-na*, *ka-ĥur-sag-gá*, *ĥur-sag-zala-zala-ga*. Le texte rappelle la seconde partie de *lugal-e* ce qui ne doit pas surprendre parce que SLTN 61 provient de Lagaš. Ce sont les noms des pays étrangers qu'on trouve énumérés dans *ur<sub>5</sub>-ra = ĥubullu XXII* et dans les litanies «Lipšur». Pour cette raison, nous rapprochons *ĥarali* de *a-ra-li = arallu* (cf. les références chez K. Tallqvist, *Stud Or V<sup>4</sup> 6 ss.* et S. N. Kramer, *Iraq XXII 68*). *a-ra-li* semble bien être un nom géographique et n'être un nom de l'enfer qu'à posteriori, à même titre que *ki-ūr*, *uru-ul-la* et *kur*. [Cf. maintenant S. N. Kramer, *The Sumerians, 279*].

<sup>68</sup> La lecture *g[r-g]ír* est une collation de W. G. Lambert, qui nous a passé généreusement son manuscrit, contenant plusieurs inédits. Pour le sens cf. VS X 199 IV 16 *ab-ba ša-mu-na-ab-gír-gír-re-da m* «dans l'océan (les poissons) sautent vers elle», cf. A. Falkenstein, *ZA NF XIV 115*. Je dérive le sens de (*nim*) *gír-gír* «foudroyer». Il est bien possible qu'il faille penser à *gir<sub>6</sub>-gir<sub>5</sub> = naĥallutu*.

<sup>69</sup> «remplaçants» est deviné. Cf. aussi *kin-gá su<sub>8</sub>* de la l. 11. S. N. Kramer, *SM 70* traduit «serviteur».

Enki, sur la parole de sa mère Nammu,<sup>71</sup> sauta de sa couche: le dieu autrement si joyeux<sup>72</sup> se fr[appa] les cuisses<sup>73</sup> méditant profondément.

Lui, le sage, l'intelligent, plein de conseil, qui connaît l'essence propre à chaque objet (et) les arts, qui engendre (et) forme toute chose, fit sortir les Si'ensišar.<sup>74</sup>

Enki y porta son bras [et en] arrondit le sein.

30 Après avoir porté son attention sur les corps, créés (et) formés par lui-même,<sup>75</sup>

<sup>70</sup> tu-lu: ŠL 58, 41 = *rummū* «lâcher» (p. c. *kirinma*, cf. B. Landsberger, WZKM LVI 113). L'élévation d'Ištar VI rev. 23 (RA XII 73 ss.) *dumu-mu ki za-ra du<sub>10</sub>-ga an-šè lá ki-šè lá tu-lu gid-da-bi = mārī ana ema řābuki řuřqū řuřpulu řadādu u ne'ū* «ma fille, élever et humilier, tirer et lâcher, c'est à ton gré»; cf. aussi KAR 128, 21. Pour *terřum* cf. ŠL 376, 42; CAD s. v. *dannu*; MSL VII 109, 59.

<sup>71</sup> Le texte est à corriger: *ke<sub>4</sub>* après Enki est à supprimer.

<sup>72</sup> *bar-kū-nigin* cf. la l. 48 de la composition (TCL XVI 71) *bar-kū i-im=ne-ne; ne-ne = nigin-nigin*, cf. Gud. Cyl B XXII 18 *amaš-ne-ne = amaš=nigin-nigin*.

<sup>73</sup> Pour *haš-(tibir)-ra* cf. S. N. Kramer, BASOR Suppl Stud I 28<sup>62a</sup>; Gilgameš et sa Légende 81. OIP 43, 170 s. sera à lire aussi *sag-du . . . tibir-ra bi-in=ra-a*, comme d'autres nom d'années.

<sup>74</sup> Nous lisons *si<sub>12</sub>-en-si<sub>12</sub>-šár-[šá]r*, étant le pluriel. Il faudra traduire alors les 7 substantifs précédents comme des adjectifs possessifs. *gištū-gizzal* «celui qui a l'ouïe, qui a l'intelligence» est dit d'Enki dans Enki u. die Weltordnung 72. Cette traduction nous semble la plus probable. Si le signe après *si<sub>12</sub>-en-si<sub>12</sub>-šár* est *-[t]a* une traduction toute différente en résulte; il faudra traduire «il (= Enki) cumula dans les S. ouïe, intelligence etc.» Moins probable nous semble une traduction «celui qui a l'ouïe, qui a l'intelligence fit sortir les S. pour le . . .», car le caractère des Si'ensišar est bien défini par ce qui va suivre: l'expression *ur<sub>x</sub> l-gur<sub>4</sub>-gur<sub>4</sub>* «(Enki) leur donna le sexe féminin» semble bien signifier qu'il en fit les «matrices» de la terre.

<sup>75</sup> Il est possible de rapporter \*šà-bi-e de *mud-me-dím ní-te-a-na šà-bi* à ce qui précède, aux Si'ensišar. Il faudrait traduire dans ce cas *mud-me-dím ní-te-na* par «créé et formé par lui-même» et en faire une épithète d'Enki. Ce qui ne semble pas rendre un sens satisfaisant dans le contexte. En outre, Enki n'est pas créé par lui-même, il est le fils d'An et de Nammu. Il importe de traduire correctement *ní-te-a-na*; une étude de *ní* = le pronom réflexif, reste à faire. Il semble que *ní*, étant le complément direct d'un verbe, comme dans les expressions: *ní dí-šè du<sub>11</sub>/e*; *ní lá* (se pendre); *ní pa-è* (se montrer brillant) etc., peut se construire sans le suffixe du pronom possessif. Avec le suffixe du possessif, la 1. et la 2. personne de l'animé se construisent de préférence: *ní-mu/ní-zu* etc.; mais on trouve aussi *ní-te-mu/-zu*; la 3. ps. de l'inanimé semble devoir se construire: *ní-bi*; la 3. ps. de l'animé est toujours *ní-te-a-ni*, s'il ne s'agit pas du réflexif complément direct.

Enki dit à sa mère Nammu :

'Ma<sup>1</sup> mère, au résultat de ce que toi tu auras créé, lie les travaux forcés des dieux.<sup>76</sup>

ni-te-a-na peut être le génitif comme dans *Enn. 239 giri-ni-te-na-ka* « devant lui-même » (*ina šep ramānišu*). Ce qui décidément ne signifie pas « ses propres pieds »; *IV R 12, 23-24 kin-ni-te-na-ak-a* (var. -ke<sub>4</sub>) *šu-gibil-bi* (dù) = *ina šipir ramānišu ešiš* (*banū*) « restaurer (le char) avec une représentation de lui-même ». Le génitif serait une espèce de génitius objectivus. *ni-te-šè*; *TLB II<sup>1</sup> 2 12 ni-te-ni-šè šir ba-ši-ni-ra* « elle chanta un cantique sur elle-même »; -ta: *Cod. Lipit-Ištar XIV 9 ss. ni-te-ni-ta ... tūmu* « il apporte de lui-même ».

Nous pourrions par suite traduire *mud ... ni-te-a-na* par « création et ... de lui-même » comme un génitius subjectivus.

De loin nous préférons une autre construction: *ni-bi/ni-te-ni* + locatif, qui est une construction très fréquente: cf. *ni-ba lu-a* « riche par lui-même », *A. Falkenstein, SGL I 63*; d'autres exemples chez *G. Castellino, ZA NF XVIII 53 s.*; *gi-rin ni-ba ... dim-ma* « fruit croissant de lui-même », *W. G. Lambert, Afo XVII 320*; *ni-te-na du<sub>11</sub>/e* « dire d'elle-même », *AS XII 26, 87*; *ni-ba mú*, *Enn. 551* « croître de lui-même »; *ni-ba tuku* « sonner par eux mêmes », *Sagesse, 54*; *še-er-ma-al ni-te-na* « noble par lui-même »; cf. *Å. Sjöberg, Nanna, 47*; le nom d'Enlil, *i-bi-du<sub>8</sub> ni-te-na* « qui est voyant par lui-même », *CT XV 10, 6* etc.

La locution sera donc à traduire: « la création et la forme (faites) par lui-même », c. à. d., les *S'ensišar*, qui viennent d'être créées et formées par Enki. *šà-bi* « leur corps » ou « leur secrets » se réfère à *mud-me-dim*. L'essentiel est que *ni-te-na* « par lui-même » s'oppose à *mud \*mu-e-gar-ra-zu* de la l. 32: les *S'ensišar* sont la part d'Enki dans la création de l'homme. Maintenant c'est Nammu qui doit l'achever.

<sup>76</sup> L'analyse grammaticale correcte me semble être: *mud \*mu-e-gar-a-zu \*i-gál-a-a* ou tout au plus *\*i-gál-a-ta, zùb-sig kešda-l* postule un complément indirect au locatif qui se cache dans *l-gál-la-àm* (cf. *AnOr XXIX 26 ss.*); *mud-gar* est un verbe composé. Je ne connais qu'un exemple de ce verbe: *CT XLII 7 II 25-26*, cf. *A. Falkenstein, OLZ 1961, 371 = VS II 94, 44-45*

*dam an-tuk-tuku ém-gam-ma mud me-mar-ra[?*  
*dumu an-ù-tu ém-gam-ma mud me-mar-ra[?*

Ce que je ne peux pas traduire.

Cf. peut-être *SEM 100, 18 ti-mud-g[á-g]á*. Mais la lecture n'est pas certaine.

Je considère *mud-gar* comme une variante de *mud-gál* qui signifie « engendrer », « mettre au monde », cf. *SGL II 114 s.* et je traduis mot à mot: « sur 'toi tu auras créé' il sera », *\*mu-e-gar-a-zu* étant la conjugaison pronominale. La seule alternative me semble être: *mud-gar = \*dama šakānu* « faire un carnage ». Mais dans ce cas Nammu devra tuer un dieu. Le métier de bourreau n'appartient pas aux dames, même pas parmi les dieux. Ensuite, Nammu ne peut pas charger les travaux forcés sur un mort. Le sang n'est pas postulé comme principe de vie: la vie est donnée par la parturition. Il est bien possible que les Sumériens n'aient

Après que tu auras pétri le . . . dans l'argile fertile<sup>77</sup> de l'abzu,<sup>77</sup>  
que les Si'ensišar partagent l'argile; quand tu lui aura donné  
la forme,

35 que Ninmah soit ton aide!

Ninimma, Egizianna, Ninmada, les deux Ninbara,  
Ninmug, Ninsarsardu, Ninnigina,

puissent-elles mettre debout<sup>78</sup> ce qui va naître de toi.

Ma mère, après que tu en auras fixé le destin, puisse Ninmah  
y lier les travaux forcés».

La traduction de ces lignes est difficile et plus difficile en est encore l'interprétation: si Nammu est une forme de la «terre-mère», l'homme est sorti aussi dans la théologie d'Eridu du sein de la terre «per modum partus». Mais pour le reste ce récit diffère foncièrement du double récit que nous venons d'analyser: il est entièrement chtonien<sup>79</sup> et la naissance de Nammu est précédée d'une «formatio» faite par le dieu des Arts, Enki, le dieu chtonien par excellence personnifiant les eaux qui pénètrent du fond de la terre. Nous ne reconnaissons nulle part le sang qui est devenu le principe de vie dans les récits accadiens. Le rôle des Si'ensišar est pour moi des plus obscurs: Enki «arrondit» leur sein: est-ce un indice qu'elles sont les «matrices» de la terre? Dans le premier récit c'est An qui fertilise la terre et pas connu le sang comme principe de la vie, comme il est connu des récits plus récents, Atraḫasis, Enūma-Eliš, KAR 4.

zub-s)g = *gamla maḫāšu* «frapper avec le *gamtu*». *gamla maḫāšu* se trouve dans IM 10183 (inédit) parallèle à *širta emēdu* «punir».

<sup>77</sup> L'expression im-ugu-abzu revient à la ligne 59 de cette composition. Deux traductions semblent possibles: 1. im-ugu(n)-abzu-ak et rattacher ugu(n), comme ama/a-ugu(n), à ugu = *alādu* «donner naissance»; 2. ugu = *muḫḫu* «crâne, argile, crâne de l'abzu». La sentence est à corriger en toute hypothèse: šà . . . ak-a signifie: «dans»: alors, il manque l'objet. Tel quel, il est impossible de chercher l'objet dans la ligne qui précède. Si on veut chercher le complément direct dans mud \*mu-e-gar-ra-zu, il faut éliminer zub-s)g kešda-l.

La solution la plus probable me semble être: à partir de la ligne 32 Enki donne ses ordres à Nammu. Le style de son discours a été emprunté aux rituels des incantations. L'expression ša . . . ak-a à-mu-e-ni-ḫé est fréquente dans ces rituels. Le scribe de notre texte a simplement utilisé cette expression sans plus la comprendre. J'élimine šà dans la traduction.

<sup>78</sup> Si on traduit gub + dat. «servir» (NG III s. v.), il faut lire -gub-bu-uš.

<sup>79</sup> Le passage d'U<sub>8</sub> et Ezinu 19-24 (MBI 8 + SEM 54; 55 + SRT 25) nam=lū-u<sub>x</sub>-lu-u<sub>4</sub>-ri-a-ke<sub>4</sub>-ne, cf. A. Falkenstein, WO I 45, décrit la condition humaine après la création. Mais il semble se rattacher à la création par «emersio».

l'homme en surgit comme les herbes. Le deuxième récit est une variante du premier: ici c'est Enlil l'uzu-è/mú: le dieu qui fait surgir/qui fait croître la chair.

UMBS V 1 I 13-14 <sup>d</sup>en-líl <sup>d</sup>en-ki <sup>d</sup>nin-ḫur-sag-gá-ke<sub>4</sub> sag-gi<sub>6</sub>-ga mu-un-dím-eš-a-ba «lorsque Enlil, Enki et Ninḫursaga eurent créé les hommes» prouve dans quelle mesure les récits de la création de l'homme furent syncrétisés.

«Ce jour-là», le jour de violence par excellence, est devenu aussi le prototype des catastrophes qui dans le cours de l'histoire se sont abattues sur le pays de Sumer. Nous trouvons cet élément de violence dans l'introduction de la tension entre Tamaris et Dattier, BWL Pl. 19, IM 53946:

[i-n]a ú-mi-im ul-lu-tim i-na ša-na-tim ru-qa-tim i-nu-ma  
[šamál] iz-zi-qué à eršetum nu-ba-tam i-ta-an-ḫu i-lu a-na a-[w]i=  
lu-tim

[š]<sup>e</sup>-bu ip-ša-ḫu à <x> re-du-ši-im nu-uh-ša-am . . .

«Aux jours d'autrefois, dans les années longtemps passées, lorsque [les dieux] étaient en peine et la terre soupirait la nuit, que les dieux qui étaient . . . [ ] envers l'humanité se reposaient et lui donnaient l'abondance . . .»

Nous trouveront cet aspect de violence dans les deux textes que nous traiteront plus-bas (p. 36 ss.): MBI 1 et NFT 180, AO 4153. Ces inondations d'où est sortie la vie sont le prototype du déluge, STVC 87 b 2-6:

[a]n-<sup>d</sup>en-líl-bi-da <sup>d</sup>e[n-ki  
u<sub>4</sub>-ri-ta u<sub>4</sub>-[sù-rá-ri-ta]  
gi<sub>6</sub>-ri-ta gi<sub>6</sub>-[sù-rá-ri-ta]  
mu-ri-ta m[u-sù-rá-ri-ta]  
u<sub>4</sub> a-ma-ru b[í- -gar-ra-ta]

«An et Enlil, E[nki et . . . ]

Depuis ce jour, [depuis ce] jour [lointain],  
depuis cette nuit, [depuis cette] nuit [lointaine],  
depuis cette année, [depuis cette ann]ée [lointaine],  
le jour où le déluge [se déclencha ]»

IM 55403, 1-4,<sup>80</sup> texte difficile à cause de l'écriture syllabique, joint aussi le déluge et «le jour où la végétation surgit». Bien plus:

<sup>80</sup> Cf. Sumer XI Pl. XIII.

les deux expressions symbolisent ici les catastrophes qui semblent avoir précédé le règne d'Urninurta à qui l'hymne est dédié.<sup>81</sup> Les trois récits du déluge, UMBS V 1, Gilgameš XI et Atraḫasis, font souvent allusion au jour lointain, au jour de la création.

Cette pensée que le jour de l'origine est devenu le prototype des autres jours où, tant dans la mythologie que dans l'histoire sumérienne, de grandes catastrophes se sont produites, se trouve perpétuée dans l'expression:  $u_4$ -ri-gim =  $u_4$ -ri-èn-nam =  $u_4$ -ri-gim<sub>7</sub>-nam qui est traduite par *kīma ša ūmī ullūli* «comme dans les temps lointains». <sup>82</sup> On en a un exemple dans SBH 52 rev. 1 ss. (= A) + UMBS X<sup>2</sup> 12 (= B; = VS II 12 I) = W. 20030, 9 rev. 7<sup>83</sup>:

$u_4$ -ri  $u_4$ -ri-gim te x y z<sup>84</sup>  
 gi<sub>6</sub>-ri gi<sub>6</sub>-ri-gim te-gá x y z<sup>85</sup>  
 $u_4$  e-lum-e mu-un-zal-a-ri<sup>86</sup>  
 $u_4$  <sup>d</sup>mu-ul-líl-le mu-un-zal-a-ri<sup>87</sup>  
 am-e úru-na e-en-zal-a-ri<sup>87 a</sup>  
 «ce jour s'approcha comme le jour lointain ...[... ]  
 cette nuit s'approcha comme la nuit lointaine ...[... ]:  
 lorsque le puissant avait terminé le jour,  
 qu'Enlil avait terminé le jour,  
 que l'aurochs, dans sa ville, avait terminé le jour ...»  
 (suit après quelques lignes le récit de la catastrophe).

<sup>81</sup> Nous en trouvons une indication dans la l. 10 kalam e-šè-bi ki-bé gi<sub>4</sub> = gi<sub>1</sub>-te «afin de restaurer les demeures du pays».

<sup>82</sup> Cf. aussi la Vme tablette d'uru-ḫul-la-ke<sub>4</sub>; SBH 53 + TCL XVI 69 + 95. M. I. Hussey, AJSL XXIII 167 ss. Cf. aussi SBH 4, 162. Ensuite: CT 42, 19 IV 26 [Á]m  $u_4$ -ri-èn-na «quelque chose comme d'autrefois» dans un contexte difficile. Cf. pourtant l. 30 ss. ù-mu-un-e an-gim aka-a-na «lorsque le seigneur (= Enki) faisait comme An». SLTN 71 commencera par ám- $u_4$ -ri gu<sub>4</sub> = gim; cf. ib. 5 ám- $u_4$ -ri-a.

<sup>83</sup> Tablette II d'uru-ḫul-la-ke<sub>4</sub>, inédite.

<sup>84</sup> C,  $u_4$ -ri-èn-na; C diffère grandement.

<sup>85</sup> A, intercale apparemment la traduction accadienne ]x mu-ši-[i]m<sup>2</sup>. Je ne réussis pas à déchiffrer les derniers signes de B.

<sup>86</sup> A, intercale ] kabtu ša uštabrd; A, im-mi-in-zal-la-ri.

<sup>87</sup> A, <sup>d</sup>mu-ul-líl-lá; im- < mi-in-zal-la-ri >.

<sup>87 a</sup> B, urú- < na >; A, im- < mi-in-zal-la-ri >.

Le motif me semble devenu tout à fait un cliché littéraire dans CT XXXVI 35, 25-27<sup>88</sup>:

u<sub>4</sub>-ri-ta u<sub>4</sub>-sù-rá-ri-ta  
 gi<sub>6</sub>-ri-ta gi<sub>6</sub>-sù-rá-ri-ta  
 u<sub>4</sub> dam kúr-re ba-an-zé-ém-mà-ta  
 gi<sub>6</sub> dumu kúr-re ba-an-zé-ém-mà-[ta]  
 «ce jour-là, ce jour lointain,  
 cette nuit-là, cette nuit lointaine,  
 le jour où l'ennemi a vendu l'épouse,  
 la nuit où l'ennemi a vendu le fils».

Dans le contexte il n'y a aucune allusion au jour de la création. Il semble pourtant que les expressions u<sub>4</sub>-ri et gi<sub>6</sub>-ri ont été empruntées aux introductions que nous venons de décrire.

Une réminiscence à l'éclosion de la végétation se trouve encore dans trois expressions d'usage fréquent:

1. u<sub>4</sub>-numun-i-i<sup>89</sup>: «le jour où la semence surgit».
2. u<sub>4</sub>-ul-i-a<sup>90</sup>: «le jour où les fleurs s'épanouirent».
3. u<sub>4</sub>-ul-dù-a: «le jour où la floraison fut faite».

L'évolution sémantique en est encore plus marquée: ces expressions ne signifient souvent qu'un passé lointain et la seconde signifie même un avenir lointain tout en perdant complètement sa signification fondamentale.

Ainsi nous avons pu percevoir dans les expressions qui se réfèrent au jour des origines cosmiques la même tendance que dans les introductions cosmogoniques des listes des dieux: si nous constatons une évolution sémantique dans l'expression u<sub>4</sub>-ri «ce jour-là», ce n'est pas vers une précision du sens avec

<sup>88</sup> CT 42, 1, 13 ss. est parallèle. Le motif se trouve aussi dans CT 36, 47 I 27 ss., hymne dédié à Aruru et à Ninḫursaga. Cet hymne ne semble pas être récent, puisque le nom d'Aruru a été écrit (I 1) <sup>d</sup>a-EN-EN; <sup>d</sup>lù-III (III 14) = <sup>d</sup>lù-ùl-III.

<sup>89</sup> SAK 46, Cônes B + C III 2-3; cf. SAK 73 h; AnOr XXVIII 27 et les références chez A. Falkenstein, ZA NF XIII 192 ad 45. Ajoutez CT 36, 28, 28; ib., 26, 30; SLTN 79, 3 (Å. Sjöberg, Nanna 108, 3); ZA NF V 262 (l'hymne à l'é-tar-sír-sír) uru-kù<sup>ki</sup> èš-numun-i-i-an-kù-ga; Enki u. die Weltordnung 52.

<sup>90</sup> Cf. Th. Jacobsen, ZA NF XVIII 101<sup>13</sup>.

le temps, mais au contraire vers une perte du sens; peu à peu les expressions sont devenues clichés et se sont vidées du contenu cosmogonique. Cela nous apprend que les anciens ont mieux connu cette connexion avec la mythologie. Par conséquent, il ne faut pas s'étonner d'avoir ici une expression qui se rencontre dans les textes littéraires les plus anciens à notre connaissance: ceux de Fārah. En effet TSS I 79<sup>91</sup> débute par la même introduction que le texte MBI I X (= I),<sup>92</sup> texte qui retiendra plus loin notre attention:

1 [            ] u<sub>4</sub>-ri u<sub>4</sub>-ri-šè  
 gi<sub>6</sub>-ri gi<sub>6</sub>-ri-šè  
 mu-ri na<sub>5</sub>-nám<sup>93</sup> mu-ri-šè na<sub>5</sub>-nám  
 «[            ?] ce jour-là, à cause de ce jour,  
 cette nuit-là, à cause de cette nuit,  
 c'était? cette année, c'était? à cause de cette année».

## 3

*Les noces cosmiques.*

An possède l'épithète: numun-è a-a-nì-nam-šár-ra «qui fait surgir la semence, le père de tout l'univers»<sup>94</sup>; an-lugal en numun-i-i ùku ki-gar-ra «An, le roi, le seigneur qui fait croître la semence, qui a fait demeurer le peuple sur terre»<sup>95</sup>; avec quoi il est dit que dans le système cosmique An est le créateur de l'humanité. Il est: sag-íla diri nínda numun-i-i «qui lève la tête haute, le taureau qui fait surgir la semence».<sup>96</sup> Cette conception s'oppose comme nous l'avons vu plus haut

<sup>91</sup> Le fragment est le coin gauche d'une grande tablette. Le texte ressemble à TSS II 117 + 314 IV-V qui à son tour est duplicat de VAT 12680 (WVDOG 43, 33) et VAT 12766 (lb. 35). Cependant, si l'estimation d'A. Deimel est exacte, le fragment est un peu trop grand pour être le coin gauche de VAT 12680.

<sup>92</sup> Commencement d'une composition qui n'est pas identique à MBI 1.

<sup>93</sup> Cf. pour la transcription et la traduction plus bas p. 36 ss. MBI I X 1 ss. Pour rúσ = nám on pourrait comparer UMBS XIII 51, 2 ]<sup>d</sup>nu-nám(= rúσ)=nir-ra-m[e-en].

<sup>94</sup> CT XXXVI 28, 28.

<sup>95</sup> CT XXXVI 31, 6 = VS X 145, 6.

<sup>96</sup> VS X 199 I 4.

(p. 11 s.) à celle d'Éridu. Enki aussi est am-gal «le grand au-rochs»; de lui aussi il est dit: <sup>d</sup>]en-ki kalam mu<sup>17</sup>-a-è-ni numun-zi h<sup>e</sup>-i-i «Enki, faisant surgir le pays, puisse-t-il faire surgir la bonne semence».<sup>97</sup>

C'est pourtant le système cosmique que nous trouvons dans les textes les plus anciens, si nous faisons abstraction des textes littéraires de Fārah qui résistent jusqu'ici à toute interprétation quelque peu sûre.<sup>98</sup> Les trois textes que nous allons étudier plus bas révèlent le «motif cosmique» tel que nous venons de l'expliquer avec une vigueur et une clarté qui nous étonne. Autant que leurs introductions puissent être, à cause de leur caractère littéraire, systématiques, elles nous dévoilent un système cohérent, sans syncrétismes. C'est ce syncrétisme du cosmique et du chtonien que nous avons dû distinguer continuellement jusqu'ici. Les trois textes qui vont suivre nous livrent une explication naturaliste, homogène, des phénomènes cosmiques: la personnification du ciel et de la terre, qui aboutit à la hiérogamie cosmique. Le principe qui est à la base se trouve aussi dans le grand hymne d'Enlil, traduit et commenté par A. Falkenstein dans SGL I no. 1. A cause de la suprématie du dieu de Nippour, proclamée dans cette composition, ciel et terre ont été soumis à l'arbitrage du dieu devenu souverain dans Sumer. L'énoncé en est (119 ss.):

«(Sans Enlil:)

les lourds nuages entassés du cieus [n'ouvrent] pas la bouche, l'orge bariolée ne [croît] pas dans les champs et sur la terre labourable, les herbes et les plantes, la splendeur de la plaine, ne [poussent] pas dans les jardins, les gros arbres de la montagne ne [portent] pas de fruit».<sup>99</sup>

Nous donnerons d'abord l'introduction de MBI 1, bien que la copie que nous en possédons soit probablement postérieure à

<sup>97</sup> Enki u. die Weltordnung. Notre interprétation diffère de celle de S. N. Kramer. Nous lisons mu au lieu de numun: signes qui sont quelquefois identiques sur les originaux. mu-a-è-ni serait la conjugaison pronominale du verbe conjugué. Pour cette forme verbale, cf. A. Poebel, GSG § 644; JCS V 1, 7 ss.; SRT 11, 41; 47, (mu-e-a-è); BE XXXI 13 rev. 17 (h<sup>e</sup>-a-ù-tu).

<sup>98</sup> Ce qui est regrettable: plusieurs textes de WYDOG 43 et de TSS I; II semblent contenir des mythes.

<sup>99</sup> Cf. A. Falkenstein, SGL I 17, 119-122; nous suivons sa traduction.

NFT 180, AO 4153, donné en second lieu. L'écriture de MBI 1 est plutôt en faveur d'une date pas trop haute.<sup>100</sup> Nous croyons cependant que c'est une copie d'un mythe plus ancien. Car, si l'on réussit à déceler le continu du commencement, le corps du texte offre les mêmes difficultés que les textes du temps de Fārah, difficultés dues à l'usage de signes qui ne se rencontrent plus à l'époque où la copie a été faite; de plus on a souvent l'impression que d'autres signes ont des valeurs qui n'étaient plus en usage. La copie en effet ne semble pas précéder de beaucoup l'époque de Goudéa; or, dans les textes de cette époque les difficultés ne sont pas tellement insurmontables.

Le texte commence par la col. X (= I) et possède une introduction étymologique qui semble s'étendre jusqu'à XI (= II) 10. Le sens de la première colonne ne devient clair que si on admet que dans la case 11 *nin na-gír-gír* = *nim na-gír-gír* "foudroyer", interprétation imposée par le parallélisme avec *u<sub>4</sub> na-du<sub>7</sub>-du<sub>7</sub>* "l'orage s'abattit". Mais l'usage de *nin* pour *nim* n'en est pas moins inattendu.

## X (= I):

1 *u<sub>4</sub>-rí-a u<sub>4</sub>-rí-šè*  
*na-nam*  
*gí<sub>6</sub>-rí-a gí<sub>6</sub>-rí-šè*  
*na-nam*  
 5 *mu-rí-a mu-rí-šè*  
*na-nam*  
*u<sub>4</sub> na-du<sub>7</sub>-du<sub>7</sub>*  
*nin na-gír-gír*  
*[è]š<sup>?</sup>-nibru<sup>kt</sup>*  
 10 *u<sub>4</sub> na-du<sub>7</sub>-du<sub>7</sub>*  
*nin na-gír-gír*  
*an-é ki-da*

## XI (= II):

1 *ig[i-z]i-gal-an-n[a]*  
*nin-gal-<sup>d</sup>en-líl(a)*  
<sup>d</sup>*nin-ḥur-sag(a)*  
*igi-zi-gal-an-na*  
 5 *nin-gal-<sup>d</sup>en-líl(a)*  
<sup>d</sup>*nin-ḥur-sag(a)-ra*  
*gíš mu-né-du<sub>11</sub>*  
*ne mu-né-su<sub>x</sub>-ub<sub>x</sub>*  
*a- x-[i]mina*  
 10 *š[à] mu-? -ru*  
*ki muš-gír-da*  
*bal-bal an-da-za*

<sup>100</sup> S. N. Kramer, FTS 106, 6 et 6; ib. 280. Kramer estime que la copie date des temps présargoniques (ib. 279-280). Le ductus des signes n'est peut-être pas nécessairement présargonique. Pour autant que le Prof. Kramer fonde son jugement sur les difficultés spécifiques du texte, l'usage de signes et de valeurs syllabiques qui n'étaient plus en usage aux temps proches d'Ur-III, nous croyons avec lui qu'il s'agit d'une composition très ancienne.

inim an-da <sub>5</sub> -e	di <sub>7</sub> -maḫa
ki an-da [in]im an-da <sub>5</sub> -e	nì-tur-zu a mu-da-túm
.....	15 [g]á <sup>7</sup> -ra-an-i <sub>7</sub> -da-ke <sub>4</sub>
	.....

Le reste des deux colonnes s'est perdu. La partie perdue comprend plus de la moitié du texte. Nous en proposons la traduction suivante:

«Ce jour-là, c'était  
à cause de ce jour,  
cette nuit-là, c'était  
à cause de cette nuit,<sup>101</sup>  
cette année-là, c'était  
à cause de cette année:  
l'orage s'abattait,  
les éclairs étincelaient.<sup>102</sup>  
(Sur) le [sanctu]aire de Nippour<sup>103</sup>  
l'orage s'abattait,  
les éclairs étincelaient:  
(c'était) le ciel(An) qui parlait  
avec la terre(Ki),  
(c'était) la terre(Ki) qui parlait avec le ciel(An) ...»

Nous retrouvons dans ces quelques lignes les mêmes éléments que ceux que nous avons trouvés dans les allusions des textes littéraires postérieurs:

1. «Ce jour-là».
2. La violence accompagnant la création.
3. Les orages et les éclairs symbolisent la conversation entre Ciel et Terre.
4. C'est au moins la préparation aux noces cosmiques.

<sup>101</sup> Je comprend -šè comme le suffix du terminatif avec le sens explicatif (AnOr XXIX 130; 136): en vue de. Les événements qui vont suivre donnent à «ce jour-là» toute sa signification.

<sup>102</sup> Bienque la valeur syllabique nin = nim surprenne, elle semble certaine. La correspondance n < > m ne fait aucune difficulté. Cf. A. Poebel, GSG § 60-61.

<sup>103</sup> Cela ne veut pas dire que le sanctuaire de Nippour existait déjà. C'est une licence poétique. L'auteur veut dire: l'endroit où le sanctuaire sera construit un jour. Cf. les remarques pertinentes d'A. Falkenstein à ce sujet ZA NF XIII 222 ad 3.

On peut deviner que Ninḫursaga<sup>104</sup> est née et peut-être aussi Enlil de l'union du Ciel et de la Terre. Quand le récit reprend, les deux sont là :

«... la grande (et) bo[nne Da]me du ciel,<sup>105</sup>  
la grande soeur(!) d'Enlil,  
Ninḫursaga.  
Avec la grande (et) bonne Dame du ciel,  
avec la grande soeur d'Enlil,  
Ninḫursaga,  
il cohabita;  
il la baisa,<sup>106</sup>  
dans son sein il implanta  
le sperme des sept ...[... ]<sup>107</sup>  
La terre avec le dragon<sup>108</sup>

<sup>104</sup> Ninḫursaga est fille d'An, cf. BASOR Suppl. Stud. I 20 251-257 où elle appelle Enki son frère. Or, Nammu, la mère d'Enki n'est pas la mère de Ninḫursaga. Ils doivent avoir par conséquent le même père: An. Cf. aussi rem. 105.

<sup>105</sup> Nous comprenons egi-zi-gal-an-na, puisque Ninḫursaga est egi-zi-an-na, cf. StudOr VII 428; CT XLII 3 IV 7 (+ dupl.) <sup>dm</sup>egi-zi-gal-an-na ga-ša-an-ḫur-sag-gá. ZA NF V 253, l'hymne au temple gi-gun<sub>4</sub>-nu de Kešī (= UMBS XIII 7; 16) où Ninḫursaga est appelée egi-zi-gal-an-na et nin<sub>9</sub>-gal-<sup>d</sup>en-lil-lá. "soeur aînée d'Enlil".

<sup>106</sup> Le signe que nous transcrivons par ERIN.UG est à lire s/š<sub>ub</sub>. Cf. Acta Orientalia XXVII 53<sup>a</sup>. Cf. p. e. MBI 3 III 34's.

giš-aša du<sub>11</sub>-ga-ni giš(l.ne-en)-aša su-ub-ba-ni  
a-<sup>d</sup>nin-a-zu-lugal-šu-sikil-a-ka šà mu-[ni-ri]

D'autres références dans S. N. Kramer, AS X 26-28; BASOR Suppl. Stud I 25. Cf. aussi SGL II 90. La lecture se prouve par la comparaison de LAK 672 áb/gu<sub>4</sub>/amar/am ga-LAK 672 et de MSL VIII<sup>1</sup> 34, 244: sila<sub>4</sub>-ga-l-sub<sub>x</sub>-e. Cela nous livre aussi la lecture d'Ukg. tablette B V 2 ERIN.UG l-bal-bal = šu<sub>x</sub> l-bal-bal.

Je ne crois pas qu'Enlil soit le sujet de giš-su(b)<sub>x</sub>. Il manque aussi l'agentif après Enlil qui d'ailleurs est régulièrement écrit dans ce texte.

<sup>107</sup> Le dernier signe semble être -ru sur la photographie. Cf. pour a-ri/ru AnOr XXIX 109; Å. Sjöberg, Nanna, 29-30. La traduction semble assez probable, cf. les références de la rem. précédente. Le signe x semble être gírī-guná et ne peut guère être autre chose qu'un infixé.

<sup>108</sup> Pour muš-gír, cf. RA IX 111 AO 6018 I 1-2 gu-[ti-um]<sup>ki</sup> muš-gír=ḫur-sag-[gá] «Guftium», le dragon de la montagne; TMH NF III<sup>1</sup> 30 IV 16 (+ dupl.) muš-gír-kur-ra «le dragon du pays ennemi».

eut une conversation:<sup>109</sup>

.....

L'importance de cette continuation réside dans le fait qu'elle prouve que l'introduction raconte une théogonie qui commence par la hiérogamie cosmique. Le texte est trop fragmentaire pour qu'on puisse préciser plus. On ne voit pas du tout p. e. d'où vient le serpent mythique, le *muš-gír*, et quel rôle il joue. Dans la continuation du texte il va être question d'abord de l'organisation du pays.

2. La petite tablette AO 4153, NFT 180,<sup>110</sup> conserve un extrait d'une introduction mythologique qui offre un grand intérêt. L'action semble prendre place immédiatement avant ou après

<sup>109</sup> Pour l'usage du verbe auxiliaire -za, cf. SRT 1 V (+ dupl.) du-bu-ul da-ba-al mu-un-da-ab-za; VS X 200 7 mul-ma-al hu-mu-ri-ib-za; Emm. 351 sùh-sùh mu-un-da-ab-za; id. HAV 8 (= David prisme, OECT I et dupl.) rev. 20 et 22; TMH NF IIP 10 VI 251; CT XVII 40, Rm 125, 4-5 pu-uk-pa-ak mu-un-da-ab-za; La variante de ZA NF XVI 68, 69 = UMBS X<sup>2</sup> 19, 15 bu=[u]d-ba-ad hé -[b]i-ib-za-àm; CT XXXVI 27, 28 -u]n mu-na-ab-za.

L'expression sùh-sùh-za a une variante, CT XXXVI 33, 26 sùh-sùh-a u<sub>4</sub> mi-ni-ib-zal-zal-e «passer le jour en faisant de l'embarras»; de même CT XV 27, 18 = XV 30, 20 (H. Zimmern, Tamúz 235) // CT XVII 20, 72 s. = *šutabrà* wu-wa-za//wu-wa-za//ù-a-za//u<sub>4</sub>-a-a-a-za. Cependant, on note aussi Šurpu IX 19 mul-mul bi-ib-si, var. mu-un bi-ib-za; la variante se trouve aussi dans ul-zí pour ul-za dans RA XII 84, 57 = RA XI 150, 49, cf. CAD s. v. *elèš*; ul/húl-za cf. encore CAD s. v. *haššú*. Il semble qu'il faille distinguer entre racine redoublée + verbe auxiliaire za/zal:

du-bu-ul-da-ba-al za	sùh-sah <sub>4</sub> -za
mul-ma-al-za	bùl-bal-za
pu-uk-pa-ak-za	wu-wa-za
bu-ud-ba-ad-za	u'a-za

d'un côté. Ici le verbe auxiliaire semble être zal = *šutabrà* "passer le temps". La variante notée de Šurpu n'est pas un objection insurmontable: la tradition du texte n'inspire pas beaucoup de confiance. De l'autre côté: za avec une racine simple ne semble pas être le verbe zal «passer le temps». Que cette alternance vocalique ne se limite pas au verbe redoublé + le verbe auxiliaire za est prouvé par in-nin šà-gur<sub>4</sub>-ra 141 = Sumer XIII 73 IM 51176, 6 za-al-zu-ii-ga: ZAL,ZALA,GA.

<sup>110</sup> Cf. E. Sollberger, Corpus 57, Ukg. 15; SVPL 174; 174<sup>6</sup>. E. Sollberger assigne une date présargonique au texte nommé sous Urukagina.



les jours ne luisaient pas,  
les nouvelles lunes ne montaient pas au ciel.»

Le texte demande quelques explications:

1. Pour ka-muš, cf.:

- a. MSL V 160: <sup>15</sup>ka-muš-gu-za = *kamušakku* «chaire ornée de têtes de serpent».
- b. ka-muš-kú, CT 17 XXV 5 = le démon *pašittu*.
- c. <sup>16</sup>ka-muš-ì-kú-c, CAD VI 41, la plante *halbukkatu*.
- d. ka-muš, ŠL 15, 279; MSL IV 116, 15.

*kamušakku* semble prouver que le mot est un composé syntaxique, qui avec une désinence rendrait \*ka-muš-ak-. Le mot serait donc à l'accusatif ou le nominatif d'un verbe intransitif. Dans les quatre exemples cités ka muš semble signifier «face de serpent». Dans UMBS V 15 rev. 3 il est dit de la tortue: ka-ni-ta ka-muš-a-ke<sub>4</sub> «par sa face elle est un ka-muš». Par conséquent, ka-muš, bien que traduit par *tūltu* «ver», n'est justement pas un lombric, mais un animal de quelque envergure. Je préfère traduire pour le moment par «reptile».

Le redoublement du verbe si<sub>16</sub>-si<sub>16</sub> s'explique peut-être par un sujet au pluriel. Il serait facile de prendre le verbe pour une écriture syllabique de si(g) = *šakānu* «placer»; si-si-ig = *sapānu* «terrasser». Cependant j'incline plutôt à rapprocher si<sub>16</sub>-si<sub>16</sub> de TSS I 64 II an me-lám ba me-lám ki ì-si-si<sub>16</sub> «le ciel répand<sup>112</sup> la splendeur brûlante, celle-ci couvre la terre» ce qui d'après le sens ne peut être séparé de Šurpu VII 7 me-lám šú-šú = *melammē saḥpu* «abattant les splendeurs brûlantes». Le sens «couvrir» et «être bas» semblent se dériver d'un sens fondamental qui se trouve dans l'expression sag-sig-gar<sup>113</sup> «s'incliner» mot à mot: «faire la tête basse».

3. L'expression ga<sub>4</sub>-ġUB m'est inconnue. Je devine le sens «sein».

4-5. Les deux cases forment une sentence. \*-am dans sar-àm et \*temen-am remplace ici un locatif qui a été incorporé dans

<sup>112</sup> me-lám ba = me-lám bar, cf. Gilgameš et sa Légende 70, 52-67: ní-te ba = ní-te bar.

<sup>113</sup> Cyl A VII 12; AnOr XXVIII 125.

la forme verbale a šè-ma-si < \*še-i-b-a(-b)-si; si = *mullû* «remplir». Pour sar «rigole qui sépare les aires d'un jardin», «sillon», cf. Sagesse 55; 79. U<sub>8</sub> et Ezinu, 24 (= MBI 8 + SEM 54 + SRT 25 + BE XXXI 15) (nam-lú-u<sub>x</sub>-lu-u<sub>4</sub>-ri-a-ke<sub>4</sub>-ne) . . . a-sar-sar-ra-kam i-im-nag-nag(a)-ne «(les hommes de ce jour-là) . . . buvaient l'eau des rigoles». Pour les termes architectoniques utilisés pour la description de l'univers embryonnaire cf. plus bas (p. 47) ki-ùr-gal; ensuite BASOR Suppl. Stud. I 16, 155 sv. pa<sub>6</sub> a bí-in-si/kislaḥ a bí-in-si «(Enki) il remplit d'eau les canaux, il remplit d'eau le *kislaḥ*».

Le sens «enceinte, enclos» de temen semble bien attesté dans Or. V 58, 24; sur un plan un terrain considérable est dit se trouver à l'intérieur du temenos, šà-temen-na.

temen est connu aussi dans le sens métaphorique de «racines», qui dérive du sens «fondement», dans Šurpu IX 3-4: pa-zu an-šè giš búr-búr-ru úr-zu ki-šè te-me-en si<sub>12</sub>-ga «la couronne étend les tiges vers le ciel, ton tronc jette les racines dans la terre».<sup>114</sup>

Pour ki-bùru(d) «terre-trou», cf. ŠL 462; B. Landsberger, MSL II 52; A. Falkenstein, Das Sumerische, 28, 2a.

Nous sommes en présence d'une description de l'«uru-ul-la», «la cité ancienne» (cf. plus haut, p. 13). Cela nous explique l'usage de ces termes architectoniques comme «temen» et «ki-ùr-gal», «terrain aplani». Dans cette cité la mort régnait, la végétation n'existait pas. An était le «en-uru-ul-la» «l'en de la cité ancienne», titre qu'il conserve dans les listes systématiques de dieux. On objectera que le récit manque de logique: il est dit qu'avant l'existence de la végétation les rigoles des jardins et l'irrigation existaient. Bien que ces anticipations ne soient pas étrangères à la mythologie, il existe une meilleure explication: le parallélisme avec Gen. II 4b ss.: «Au temps où Jahvé Dieu fit la terre et le ciel, il n'y avait encore aucun arbuste des champs sur la terre et aucune herbe des champs n'avait encore poussé, car Jahvé Dieu n'avait pas fait pleuvoir sur la terre et il n'y avait pas d'homme pour cultiver le sol. Toutefois, un flot sortit

<sup>114</sup> giš-búr «filet de chasse», AS XII 36, 195; ZA NF XV 322, ne convient pas ici. te-me-en si<sub>12</sub>-ga est pour temen-si-ga.

de la terre et arrosait toute la surface du sol»,<sup>115</sup> Il nous semble qu'on ne doit pas séparer le récit biblique du mythe auquel notre petit texte fait allusion.

6. Cette ligne nous incline à placer le récit avant la séparation du ciel et de la terre: en «seigneur» est dit d'An en tant que «seigneur de la cité ancienne», «en-uru-ul-la». L'épithète par excellence d'An est lugal «roi».<sup>116</sup>

7. sig<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub> «échanger des cris» rappelle MBI 1 I 7-11, l'orage qui accompagne la cosmogonie. Cela se trouve confirmé aussi par le fait que sig<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub> est utilisé en connexion avec le hurlement de l'orage.<sup>117</sup> La ligne fait pressentir ce qui va suivre: la théogonie et la création de la végétation.

8-10. L'ordre de l'énumération surprend un peu: Enki est nommé avant Enlil. Ninlil est mentionnée et Ninĥursaga est passée sous silence. Cependant, ces énumérations ne reflètent pas toujours une hiérarchie divine.<sup>118</sup>

11-12. Pour u<sub>4</sub>-da cf. lugal-e IV 44-45 (= IM 43424 = SEM 44 = K 2863 [IV R 23, 2]): l-ne-eš u<sub>4</sub>-da-a-šà-ga úĥ-gig [inanna ĥi-š]ib' eqli a[ ] «maintenant, la splendeur des champs (est devenue) cendre noire». Pour ul [ ? ] im-ma cf. plus haut, p. 18, l. 5 u<sub>4</sub> ul nì-du<sub>7</sub>-e im-ma du<sub>11</sub>-ga-a-ba. Cf. aussi Gilg. XI 106 [mimm]a namru ana ešĥti uttiru «il a réduit toute la splendeur à l'obscurité»; ib. 118: ūmu ullā ana fiĥfi lū itūrma «le jour d'autrefois est redevenu argile»; ib. 133: u kullat tenišēti itūra ana fiĥfi «tous les mortels étaient redevenus argile». Ces lignes contiennent une allusion aux temps antérieurs à l'existence de la vie qui a émergé de la surface argileuse de la

<sup>115</sup> Plusieurs rapprochements entre le passage biblique et les traditions mésopotamiennes ont été proposés. Cf. les références chez E. A. Speiser, BASOR 140, 9; S. N. Kramer, BASOR Suppl. Stud. I 8, rapproche le 'éd de la Génèse II 6 des sources d'eau douce du pays de Dilmun. La situation de notre petit texte correspond exactement à celle du passage biblique: la végétation n'existe pas. Ciel et terre forment les principes cosmiques. La pluie n'était pas encore descendue sur la terre. Dans les deux récits les raisons pourquoi la terre était irriguée ne sont pas données. L'«uru-ul-la», la cité ancienne, avait ses propres lois.

<sup>116</sup> Cf. plus haut, p. 5.

<sup>117</sup> Cf. A. Falkenstein, AnOr XXVIII 30.

<sup>118</sup> Cf. Ch. Jean, La Religion Sumérienne, 32<sup>o</sup>, qui donne un aperçu systématique des énumérations des grands dieux dans les textes de Lagaš.

terre. Pour cette raison, *u<sub>4</sub>-da* nous semble correspondre à *mimma namru* de Gilg. 106 «la splendeur», sousentendu «la splendeur de la végétation».

13-14. Ces lignes complètent l'image du monde embryonnaire: il n'y a pas d'argument décisif que le texte veuille décrire la face de l'univers avant la séparation du ciel et de la terre. Si l'on considère que «la cité ancienne» était parfaitement organisée, habitée par les dieux et travaillée par eux, il n'est pas improbable que le fragment veuille introduire le grand événement: cette séparation. Puisque Enlil n'existe pas, il peut difficilement en être l'auteur, à moins de supposer qu'il ne fût né dans «la cité ancienne» de l'union du ciel et de la terre ou que par sa naissance la séparation fût faite.

### 3. La naissance de la végétation et la hiérogamie cosmique.

Bien que dans les deux textes précédents les allusions aux noces cosmiques soient assez claires, on pourrait penser qu'elles sont trop courtes et trop voilées pour qu'on puisse en déduire une doctrine fondamentale de la pensée sumérienne. D'autre part, on pourrait penser que le texte qui va suivre a une teneur trop poétique pour qu'on puisse en déduire cette doctrine; car il ne faut pas dénier aux auteurs sumériens la liberté poétique et l'imagination qui créent de toutes pièces le beau tableau d'une hiérogamie entre ciel et terre, pluie et fertilité, d'où puisse naître la végétation. Mais à notre opinion, l'ensemble du matériel que nous pouvons tirer des textes littéraires et scientifiques ne laisse pas de doute que l'introduction étiologique à la tenson entre le bois et le roseau qui va suivre cadre avec ce «motif cosmique» et en donne l'énoncé le plus explicite que nous connaissions. Ce n'est pas de l'imagination poétique.

Le texte publié, TCL XVI 53, a quelques lacunes. La nature de ces textes littéraires ne permet pas de conjecturer des restitutions et pour cette raison il est d'autant plus appréciable que M. M. Civil qui prépare à Philadelphie une édition des tenson ait bien voulu nous céder sa transcription des 25 premières lignes de la composition. M. Nougayrol a bien voulu collationner la copie de H. de Genouillac.<sup>119</sup> Nous les en remercions. Pour ne

<sup>119</sup> La copie d'H. de Genouillac est fidèle de l'original. Il semble que l'original ait perdu un peu depuis.

pas devancer l'édition définitive de M. Civil, nous utilisons son texte seulement pour la restitution de TCL XVI 53. Ces restitutions seront indiquées par des parenthèses. Les restitutions dans le texte même seront indiquées par des crochets, comme d'ordinaire. Nous utiliserons dans le commentaire seulement quelques unes des variantes recueillies de l'apparatus criticus du texte de M. Civil.

- 1 (ki-úr-gal-e) n(í pa bí)-í-b-è bar\*<sup>h</sup>[ú]l-lc-eš nam-(sig<sub>7</sub>)  
 [ki]-dagal-e kù <sup>na</sup>za-gìn-bi bar-ba à(m-mi-í-b-g)á  
 [n]<sup>a</sup>esi <sup>na</sup>nír <sup>na</sup>gug sù-du-ág-gá šu-tag ba-ni-in-du<sub>11</sub>  
 [an-e] ú-šim-e <sup>h</sup>i-li gú bí-í-b-è nam-nun-ba mu-un=  
 gub
- 5 [k]i-kù ki-siki-l-la an-kù-ra ní-bi mu-na-ab-\*sig<sub>7</sub>  
 an-an-ma<sup>h</sup>-e ki-dagal-la du<sub>10</sub> im-ma-ni-ib-\*nir  
 a-ur-sag-giš-gi-bi-da-ke<sub>4</sub> šà-ga ba-ni-in-ri  
 ki-du<sub>10</sub> áb-zi-dè a-du<sub>10</sub>-ga-an-na da bí-í-b-ri  
 ki ú-nam-ti-l[a-ka \*š]à-\*<sup>h</sup>úl ù-tu-ba mu-un-gub
- 10 ki giri<sub>x</sub>(= KA)-zal-e <sup>h</sup>é-gál (im-íl tin-là)l i(r-sù-ud)  
 giš-gi ù-\*t[u-d]a (lál gištin) gur<sub>7</sub>-šè mu-(dub-dub)  
 gi-giš-ra ì-\*ga-\*si<sub>12</sub>-ga-\*gim sag téš-ba bí-í-b-sì  
 giš gi-da tab-ba pa-mul-ba ní n<sup>l</sup>-šè mu-un-e  
 giš-e gi-đa zum ba-ra-ab-tal
- 15 \*a<sub>x</sub> (= [D]A)-úr šà-dagal-<sup>h</sup>ur-sag-gá-ka ù-lu<sup>h</sup>-bé  
 ba-ni-in-du<sub>7</sub>  
 gi buru<sub>4</sub><sup>muš<sup>en</sup></sup>-gim <sup>ú</sup>numun-ba mu-un-zi  
 giš-gi-ma<sup>h</sup> sug-sug-gal-gal <sup>š</sup>úš ba-ni-ib-gur-gur  
 e-ne-ne-ne im-du<sub>8</sub> è-a-me-eš  
 im-a-an-na-ke<sub>4</sub> bùlug-gá-me-eš
- 20 giš-gal-e ki-šár nam-<sup>h</sup>é-ta dili im-ma-ra-an-bad  
 giš-(e) <sup>š</sup>apin-kù-ge gána-zi-da nam-nin<sub>9</sub> ba-da-ab=  
 aka  
 ki-in-\*g[ubu] ama<sub>6</sub>-bi šu bí-í-b-ba  
<sup>é</sup>ezinu-(an) usu-kalam-ma-ke<sub>4</sub> sag an-šè nam-íl  
 ki-šár gána-z[i-d]è <sup>š</sup>ul-gi-ra gur<sub>7</sub> mu-na-dub-dub
- 25 zú-lum <sup>š</sup>(pèš) <sup>š</sup>šennur <sup>š</sup>mi-pàr  
<sup>š</sup>nu-úr<sup>l</sup>-ma-gal [<sup>š</sup>]aš<sup>h</sup>ur gištin-ga-ra-an-šu-bad=  
 bad  
<sup>š</sup>lam <sup>š</sup>al-la-[nu-u]m [<sup>š</sup>]a-lu-úb <sup>š</sup>ur-zi-nu-um

<sup>giš</sup>zi-ir-tum <sup>gišb</sup>[u-]ú-um-tum

giš-e máš-kadra giri<sub>x</sub>(= κλ)-zal gaba-na i-im-d[ab]

1 «Le grand Ki'ur se fit resplendir lui-même, son corps fleurit joyeusement.

La vaste Te[rre] attacha à son corps des ornements de métal précieux et de lapis;

elle se para de diorite, de calcédoine, de cornaline (et) d'*elmēšu*.

[Le Ciel] revêtit d'attraits les herbages, se dressa dans sa majesté.

5 La [Te]rre pure se montra enjolivée au pur An dans une place immaculée.

An, le Ciel haut, consumma le mariage avec la vaste Terre, il implanta le sperme des héros bois et roseau dans (son sein).

La Terre, la bonne vache, reçut la bonne semence d'An,

La Terre se dévoua toute à donner une heureuse naissance aux herbes de vie (= à la végétation).

10 La Terre, joyeusement, produisit l'abondance, elle exsuda le vin (et) le miel.

Ayant donné naissance au bois (et) au roseau, elle amoncela les raisins (et) le miel dans les magasins.

Tant que le Roseau verdoyait comme le bois, ils étaient en pleine harmonie:

le Bois et le Roseau ensemble, avec leurs tiges splendides, chantaient leurs propres louanges.

Le Bois ne se montrait pas orgueilleux au Roseau,

15 dans la profondeur, le vaste intérieur de la montagne, il parfit ses troncs.

Le Roseau se levait de la lâche comme (une nuée) de sauterelles,

faisait grossir les vastes cannaies, les grands marécages, la canne-*uššu*.

C'était eux que les ondées faisaient grandir,

que les nuages, portant l'eau du ciel, faisaient croître.

20 Le grand bois fit étinceler l'univers dans la plénitude luxuriante:

le Bois, sur les champs cultivés, devenait frère et sœur avec la charrue.

Où il mit le pied, il y fit présent(?) de magasins:  
Ezinu-an, le réconfort du pays, levait la tête vers le ciel,  
la terre, tout entière, les champs cultivés, amoncelaient des  
monceaux de blé pour Šulgi.

- 25 Les dattes, le figuier, le néflier, l'arbre-*mīpar*,  
le grenadier, le pommier, la vigne à pampres ouverts?,  
l'arbre-*lan*, le chêne, le peuplier, le bois-*urzinum*,  
l'olivier, le pistachier,  
le Bois, comme tribut (et) cadeau, joyeusement il les pressait  
sur sa poitrine . . . .»

#### Remarques:

Il faut remarquer en général que le texte ne personnifie pas constamment le Ciel et la Terre. Les choses personnifiées devraient être normalement de la classe de l'animé.<sup>120</sup> Il nous semble que le texte utilise intentionnellement tantôt l'animé et tantôt l'inanimé. En faisant cela, l'auteur nous fait sentir plus intensivement les deux aspects: le ciel et la terre, réalités cosmiques, et le Ciel et la Terre, êtres divins. L'expérience du naturel et du surnaturel alternent dans sa pensée.

1. *ki-ùr-gal*. Les références concernant le *ki-ùr* ont été réunies par A. Falkenstein, SGL I 33. On peut y ajouter maintenant: Enki u. die Weltordnung 201; 370; Iraq XXII 164. Le sens semble varier suivant le contexte:

1. Le sens fondamental semble être: *ki-ùr* = *duruššu/išdu*.<sup>121</sup> Puisque *ùr* égale *sapānu*, *ki-ùr* est «terre aplanie». C'est un terme architectonique. *ùr* est aussi «toit», parce que en Orient les toits sont faits de terre pisée aplanie.

2. Par métonymie: les demeures bâties sur le *duruššu*, cf. CAD s.v.; ZA NF XVIII 20, 30 et les passages cités par A. Falkenstein, SGL I l. c., de l'hymne *u<sub>4</sub>-gal pirig-an-na*: SEM 86, 10; 87, 11; BE XXXI 12, rev. 13: *ki-ùr-gál* «avoir/procurer une demeure». Il me semble cependant que les passages d'«Enki u. die Weltordnung» possèdent aussi une connotation mytholo-

<sup>120</sup> Cf. AnOr XXIX 42 s.

<sup>121</sup> Cf. A. Falkenstein, ZA NF X 23 s.; C. J. Gadd, Iraq XXII 161, 35; CAD s. v. *duruššu*. Si *duruššu* est un mot d'emprunt, il faut être un emprunt ancien à cause de š.

gique, étant des reminiscences du ki-ùr de la cosmogonie; cf. 200 sv. šà-za ki-ùr-ra šu ba-ni-in-ti-eš «(les Anunna) ont trouvé une demeure en toi (= Sumer)»; 369 sv.: <sup>d</sup>en-ki-ke<sub>4</sub> <sup>d</sup>a-nun-na-ke<sub>4</sub>-ne-e[r] uru<sup>kl</sup>-a ki-ùr-ra ša-mu-un-dè-ni-in-gál «Enki a fait trouver aux Anunna une demeure dans la ville».

3. Le ki-ùr a été incorporé dans le temple comme d'autres lieux de la cosmogonie: ainsi le du<sub>6</sub>-kù à Nippour et à Eridu et le du<sub>6</sub>-úr à Ur. Le ki-ùr dans l'Ékur était étroitement lié à l'é-nam-ti-la «la maison de la vie». <sup>122</sup> Le ki-ùr de l'Ékur est un symbole du ki-ùr cosmique. Ce qui ressort le mieux de l'hymne du Tummal, <sup>123</sup> qui fait des allusions assez claires aux commencements de la végétation sur le ki-ùr de la mythologie. La l. 3 rappelle même la l. 17 de notre introduction.

[é tum-m]a-al-zu me nam-nun-né gal túm-ma ní-ħuš?  
ri-ri-a

[é] šu-luħ-sikil-zu abzu-a lá-a

[x]-ul giš-gi <sup>š</sup>úš <sup>š</sup>ħenbur nam-ħé-a sig<sub>7</sub>-ga

[x] kur-ħé-gál-la nam-ħé-a dù-a

g[uru]n<sup>?</sup> [me]n<sup>?</sup>-sag-gál-la-zu u<sub>6</sub>-di tag-ga

[šà-za<sup>?</sup>] ki-ùr-ra ...

«[Temple], ton [Tumm]al, créé pour la force divine (et) pour la grandeur, répand la splendeur farouche<sup>?</sup>,

[temple], tes rites immaculés de purification s'étendent au dessus de l'abzu.

[ ] des temps de jadis, verdoyant abondamment des cannaies, du roseau-*uššu* (et) de la laïche.

[ ], montagne d'abondance, construite dans la richesse, les frui[ts<sup>?</sup>] qui ceignent ta tête (comme) une cour[onne<sup>?</sup>] ... à l'admiration:

[à ton intérieur<sup>?</sup>] le Ki'ur ...»

<sup>122</sup> Cf. SGL I 33; pour le du<sub>6</sub>-kù cf. les références citées dans SGL II 133 s. Le du<sub>6</sub>-úr est le ki-mu-tuku-<sup>d</sup>en-lil-lá «la place d'Enlil ayant une (grande) renommée»; c'est le ki-nam-tar-ra-a-a-<sup>d</sup>en-lil-lá «l'endroit où père Enlil décide le destin», cf. Å. Sjöberg, Nanna 108, 6-7; lb. 111. Il semble être la réplique du du<sub>6</sub>-kù. Cf. aussi les références du ki-ùr données par S. Langdon, BL 138.

<sup>123</sup> ZA NF V 250.

Ce Ki'ur de Nippour a souvent l'épithète ki-gal «la grande terre»,<sup>124</sup> ce qui ne signifie pas nécessairement le Tartare.

4. Le Ki'ur est devenu le *nēreb eršeti* «l'entrée des enfers».<sup>125</sup> Cela non plus ne veut dire que le Ki'ur de lui-même ait une connexion avec l'enfer. De même que l'«uru-ul-la», «la cité de jadis» – et les dieux qui y habitaient – se trouve en connexion avec l'enfer, ainsi le Ki'ur qui en était une partie. La terminologie a été empruntée à l'architecture. L'univers embryonnaire était conçu comme une ville. De là, elle devait avoir son ki-ūr, son temen, son ki-gal etc.

Pour ní-pa-è cf. A. Falkenstein, SGL I 63. Cf. encore SBH 19, 29 qui en donne une traduction lacuneuse dans un contexte fragmentaire. Je traduis ní par «même/soi-même».

La collation montre que la tablette a perdu depuis la copie faite par H. de Genouillac. Les textes de Philadelphia ont ù-le-eš. Le signe collationné pourrait être le commencement de ħi, certainement pas ù. En combinant avec les traces sur la copie de de Genouillac je devine ħúl-le-eš nam-sig<sub>7</sub>.

2-3. \*bar-bi-a a le suffixe de l'inanimé. Je lis le dernier signe glá, cf. TCL XVI 70, 11-24. Le sens des deux lignes est clair: les pierres précieuses dans le sein de la terre sont les ornements de la robe de nocés. Les ornements en métal et en pierres précieuses sont souvent mentionnés dans les descriptions du rite de la hiérogamie. Le mieux dans le texte cité, TCL 70, 11-24. Cf. W. F. Leemans, *Ištar of Lagaba and her Dress*, 20 ss.; A. Falkenstein, WO I 50; J. van Dijk, BiOr XI 87.

4. gú-è = *ħalāpu* «se revêtir», cf. CAD VI s.v. Le sujet ne peut être qu'An; cf. plus haut (p. 40) AO 4153 II 1 «An, l'En, se dressa en jeune héros».

ú-šim; on peut attribuer la mention de la végétation avant les nocés du Ciel avec la Terre à une licence poétique. Mais il se peut aussi que la naissance du bois et du roseau ne soit qu'une partie de celle de la végétation, que l'auteur veuille mettre en relief.

5. ki-sikil-la: nous traduisons «dans une place immaculée». On pourrait traduire aussi: «la terre, la pure terre». Gram-

<sup>124</sup> Cf. A. Falkenstein, SGL I 33.

<sup>125</sup> Cf. K. Tallqvist, StudOr V<sup>1</sup> 24<sup>3</sup>.

maticalement cette traduction l'emporte, parce que après ki-kù il manque le -e de l'agentif.

5. An est personnifié ici, la terre reste de la classe inanimée. Cf. an-kù-ra, le datif incorporé par l'infixe de l'animé \*mu-n=a-b-sig<sub>7</sub>; ní-bi «elle-même» correspond à l'infixe de l'accusatif.

6. On peut transcrire et traduire an-dingir-maḥ et an-an=maḥ. A. Falkenstein, ZA NF XIV 111 transcrit UMBS X<sup>2</sup> 14, 20-21 an-dingir-maḥ «An, le plus grand dieu». an-maḥ s'oppose ici à ki-dagal: le ciel surélevé à la vaste terre. J'y vois une insistance stylistique: «An, le ciel très haut». La tournure ne serait pas tout à fait la même que dans CT XXXVI 33-34 (cf. ZA NF XIV 106) nin an-an-šè ki-ki-šè ni-šà-zu ni-gal a-ba-a mu-e-da-an-zu «dame, dans tous les cieux, dans toutes les terres, qui peut pénétrer la grandeur de tes secrets?». Cf. peut-être UET I 140, 2-3: an-an-sikil-ta gišgal-bi im-zalag giš-nu<sub>11</sub>-bi pa-è «au ciel, au ciel pur sa place est lumineuse, sa lumière brille», car dingir...gišgal-bi «dieu...dont la place» est vraiment trop dur pour gišgal-bi, -bi étant de l'inanimé, bien que le texte ne brille pas par la pureté de la grammaire.

du<sub>10</sub>-nir: cf. Enki u. die Weltordnung 249-252 où, en des termes sur lesquels on ne peut pas se méprendre, les origines du Tigre et de l'Euphrate sont attribuées à l'insémination d'Enki. du<sub>10</sub>-nir «cohabiter maritalement» appartient à la langue littéraire. Cf. plus haut p. 25 la l. 7. (= SEM 116, 3). ŠL 396, 99 du<sub>10</sub>-nir = *raḥá, rihūtu, rakābu*; Rit. Acc. 118, 6-7 (cf. ib. 89, 4) é-nir é-<sup>g</sup>šná-guškin ša *antum* «l'Enir, la maison du lit d'or d'Antum», cf. A. Falkenstein, Topographie von Uruk, 26; 26<sup>2-3</sup>; 41. Une allusion à ces noces cosmiques se trouve aussi dans lugal-e I rev. 8-4:<sup>126</sup>

lugal-mu an-na ki-sig<sub>7</sub>-ga giš im-ma-[ab-du<sub>11</sub>-ga-ta]  
*bēlu <sup>a</sup>anu eršeta banīta irḥēma*

«mon roi, lorsque le ciel eut fécondé la terre verdoyante».

Lugal-e précède d'un peu notre texte. La même pensée est exprimée aussi dans ZA XXXII 174:<sup>127</sup> *kima šamā irḥū eršeti*

<sup>126</sup> Cf. T. Jacobsen, ZA NF XVIII 111<sup>41</sup>.

<sup>127</sup> Cf. e. a. CAD s. v. *eršetu*.

*im'idu šammu* «de même que les cieux fécondaient la terre de sorte que la végétation fut riche . . ».

8. Je prends da-ri pour le verbe composé qui est bien attesté lexicalement avec le sens *ḫatānu* «prendre sous sa protection». Cf. ŠL 335, 53:<sup>128</sup> *našá ša šehrišalmalli* «prendre soin d'un petit/d'une veuve». Le verbe se rencontre aussi dans les textes économiques, dans les expressions: *máš/udu/gu<sub>4</sub>/-da-ri*.<sup>129</sup> Moins clair est E. I. Gordon, Proverbs, 2, 54, 4 *dam-kàr-pe-el-lá da ba-ri-ri-a-kam*. «un mauvais chef de trafic commercial, il sera receveur de magasin(?)». Le sens fondamental semble être «mettre de côté».

*áb-zi* «la bonne vache» est l'épithète des déesses mères, cf. Stud. Or. VII 488 s.v. *áb*; 115 s.v. *littu*. Ninlil est *áb*, BE XXXI 4 I 1-4;<sup>130</sup> Enm. 211 *áb-zi-kal-la-ga-né kur-me-sikil-a-ka*<sup>131</sup> [tu-da-ar] «à celui à qui sa valeureuse bonne vache a donné naissance dans la montagne des ME purs»; ib. 213 *ubur-áb-zi-da-ka ga kú-[a-ar]* «à qui a bu le lait à la mamelle de la bonne vache». Dans VS II 26 III 4-5 on trouve *áb* «vache» parallèlement à *ama-gan* «mère d'enfants». Cf. aussi JCS VIII 84, 10050, 2-5 = IM 49552 rev. // AO 3023, RA XIX 175 ss.

9. Les traces de TCL XVI 53, après collation, ne sont pas *šà-IM.KI*, lecture pourtant confirmée par les textes de Philadelphie. Je compare Enki u. die Weltordnung 256 ss.:

*am-gal-gim šà-im-ḫú-l ù-tu-ba mu-[un-gub]*  
*a nam-túm a-zal-le na-nam kurún-bi na-du<sub>10</sub>-ge*  
*še nam-túm še-gu-nu na-nam ùku-e na-kú-e*  
 «le Tigre, comme un grand taureau, se [dévoua] à engendrer  
 joyeusement,  
 la crue monta: c'était de l'eau brillante; la bière en fut excel-  
 lente,<sup>132</sup>

<sup>128</sup> ŠL 335, 32 a (IV R 19, 39 a sera à lire *ḫa-tin*).

<sup>129</sup> Cf. B. Landsberger, KK 44<sup>2</sup>; A. Deimel, Or XXVI 26; CAD s. v. *ḫatānu*. Le verbe ne doit pas être confondu avec de formes verbales du verbe -ri avec le comitatif.

<sup>130</sup> Cf. A. Falkenstein, ZA NF XIV 79 s.

<sup>131</sup> Cf. ib. la variante *kur-šà-ga* «à l'intérieur de la montagne». Enmerkar est fils d'Utu. Le texte semble faire une allusion à Ninḫursaga.

<sup>132</sup> Pour cette raison Ninkasi est la fille d'Enki (TCL XV 20, 9 + VS X 156)

l'orge poussa: c'était de l'orge bariolée; les hommes en mangèrent.»

Les traces sont plutôt en faveur de la lecture š[à-ḫú]l et j'analyse: \*\*ú-nam-til-ak-ak šà-ḫú-l-ù-tu-bi-a ki (= le sujet) mu-b-e-gub; prenant gub avec le loc. pour «servir», je traduis mot à mot: «des herbes de vie, pour leur sein heureux donnant naissance, la terre se tenait prête», c.à.d. «la terre se dévoua à donner naissance joyeusement etc.».

10. Pour ir-sù-ud, cf. CAD 21, 168 s.v. *zu'tu ir-sù = neqelpá ša zu'ti*: la terre «exsuda» du vin et du miel.

12. La traduction donnée «le roseau était verdoyant de même que le bois» est en partie conjecturée. Pourtant, une traduction «tant que le roseau se montrait verdoyant envers le bois» ne me semble pas rendre compte du préformatif i-ga; cf. pour le sens d'i-ga A. Poebel, GSG § 403 et MSL IV 150, 38. Puisque le sens «également», «de même que» ne peut se référer à ce qui précède, je propose une traduction du texte qui reste sans preuve mais qui donne un sens excellent.

13. Pour pa-mul «tige verdoyante» cf. SGL II 67 s. Pour tab avec le comitatif SGL II 153 s. Les variantes des textes de Philadelphie semblent confirmer ma lecture de ce passage, Sagesse 51: ım<sup>kt</sup>. Je crois pourtant qu'elle doit être abandonnée. Cf. SEM 1 II 35:<sup>133</sup>

mušen-e ní-bi ıı-e-eš i-rí-in-ga-àm-me  
«L'oiseau proclama se propres louanges».

Ce passage prouve bien que ım a la valeur ní dans l'expression ım.ıı-šè du<sub>ıı</sub>/e. Puisque l'expression est suivie dans les passages à notre connaissance d'un discours autolaudatoire, nous croyons que ní a le sens «même»; ní-bi dans SEM 1 II 35 «lui-même»; ní sans suffixe semble avoir le sens réflexif: se. Cf. de plus l'hymne à Nungal,<sup>134</sup> UMBS I<sup>2</sup> 104, 9-10:

a-zal-le ù-tu-da «que l'eau brillante a engendrée». Quand la bière est versée dans la cruche du<sub>g</sub>laḫtan dé-a-zu (-zu = Ninkasi) elle est ııidigina ııubu-ranuna gù si-ga-àm «le Tigre et l'Euphrate (= Enki) qui ...».

<sup>133</sup> Cf. A. Falkenstein, SGL I 114 s.

<sup>134</sup> Voir Gilgames et sa Légende, 78 ad 117. dingir-ḫuš ne peut pas être lu ıısakan parce qu'il s'agit d'une déesse.

u<sub>4</sub>-bi-a nin-e ní-te-a-né mí-zi i-ri-ga-àm-me{-en}  
dingir-ḥuš kù-<sup>d</sup>nun-gal-la{-ke<sub>4</sub>} ní di-e-eš al-e

Ce passage très difficile, qu'il faut corriger à tout prix,<sup>135</sup> me semble signifier:

«Ce jour-là, la reine disait des paroles flatteuses pour elle-même, la déesse effroyante, la pure Nungal, proclamait ses propres louanges».

Il reste possible qu'il faille lire silim-e-eš «parler en guise de salutation»; cf. le parallélisme entre mí-zi-e et silim-e/du<sub>11</sub> SGL II 36 s.; 36-40.<sup>136</sup> di-e-eš du<sub>11</sub> signifierait «parler/dire en guise de jugement», «proclamer les avantages/les qualités supérieures à celles d'autrui».

Je dérive de là le sens de ní di-e-eš du<sub>11</sub>/e «proclamer soi-même ses louanges». Le lú-dí-du<sub>11</sub>-du<sub>11</sub> est apparemment un acteur (cf. les références dans W. G. Lambert, BWL 311 cf. ib. 235, 5-6) = *muštarriḥu* «fanfaron». Cf. encore STVC 52 I 5 (+ dupl.) šir-ra di-šè mu-un-e «dans un cantique il proclama ses avantages». Enki u. die Weltordnung 60/86:

<sup>d</sup>en-ki lugal-abzu-ke<sub>4</sub> ní gal-kur-ku<sup>137</sup> di zi-dè-eš na-e  
«Enki, le roi de l'abzu, orgueilleux de lui-même, proclama (ses) justes avantages».

TS 163 III 18:

é-me-eš šeš-mu ní di-e-éš na-an-e-en  
“Emeš, mon frère, tu diras toi-même (tes) avantages”.

IM.DI-e se trouve dans un contexte très difficile, BE XXXI 19 avec comme variante KA.DI na-mu-un-è (RA XXX 131, 25).

<sup>135</sup> nin-e ní-te-a-ni ... -me-en semble impossible même si on considère nin-e comme la lecture de NIN.NIN, lecture prouvée par TMH NF III<sup>1</sup> 6, 22 = SEM I VI 5 (+ dupl.). Nungal doit être le sujet dans la l. 10: c'est elle qui proclame ses propres louanges. Elle est l'é-gi<sub>4</sub>-a, la belle fille, d'Enlil, la fille d'Ereškigala. Cela ne peut s'appliquer à <sup>d</sup>sakan. Il faut corriger kù-<sup>d</sup>nun-gal-la{-ke<sub>4</sub>}. L'erreur a été causée par une contamination avec kù-<sup>d</sup>inanna-ke<sub>4</sub>.

<sup>136</sup> Cf. ib. 54.

<sup>137</sup> La lecture kur-ku se prouve par l'expression parallèle ḥúl-la-e kur-ku<sub>4</sub> «emporté par la joie» Gud Cyl A II 6. Cf. aussi šà-kur-ku *nismāl libbi*. Références dans SGL II 12<sup>3</sup>.

Les exemples cités invitent à corriger le texte, comme nous l'avons fait.

14. Cf. pour cette ligne, Sagesse 51 ad 15.

15. Le premier signe semble, après collation, plutôt [D]<sub>A</sub>; ce qui peut également être lu a<sub>x</sub>-úr. á-úr est connu comme:

1. *mešrétu* «les membres du corps», cf. Å. Sjöberg, *Der Mondgott Nanna*, 173; 178.

2. *puzru* «secret», sens qui se rencontre assez souvent dans les conjurations; cf. ŠL 334, 92b. BIN II 22, 33 s.: á-úr á-úr-šè i-gir<sub>6</sub>-gir<sub>6</sub>-re *ina puzrāti iḫtanallup* «il glisse continuellement dans les lieux secrets». LSS NF I 90, 16 á-úr-da gin-gin e-sír-ra šú-šú «qui rôde en secret, se glisse dans les rues». VS II 73, 12-14 šul<sup>d</sup>utu en-tir-ḫa-šu-úr-ra lugal-ku-úr-an<sub>x</sub> (= BĀD, cf.: ú-si<sub>4</sub>-an/usan/si-an<sub>x</sub>-na/si-an-na)-na á-úr-an-na á-úr-ki-ke am-ur<sub>6</sub>-an-na si-mùš í[l]-àm «héros Utu, seigneur du bois-Ḫašur, roi du haut pays, aurochs aux membres sublimes (cf. TCL XV 25, 8 ur<sub>6</sub>-BĀD = ur<sub>6</sub>-an<sub>x</sub> // HAV 5, 9), qui répand la lumière dans les profondeurs secrètes du ciel, dans les profondeurs secrètes de la terre». Ni 9801 I 12 (Bell. XVI Pl. LXIII) = STVC 81, 12 íb-dam-za-ni-šè ki[lib=b]a-bé á-úr mu-un-díb-bé-(var. c-)ne «devant son courroux, to[us] cherchent les cachettes». Le sens est sans doute ici «la profondeur obscure» des montagnes. [Cf. TMH NF III 10, 191: á-úr etc.].

16. <sup>u</sup>numun égale <sup>u</sup>númun, cf. CAD s.v. *elpetu*; Th. Jacobsen, ZA NF XVII 129<sup>89</sup> 138; E. Gordon, *Proverbs*, 220; MSL IV 23 ad 167-168; MSL V 195. La lecture se rencontre aussi dans Enki u. die Weltordnung, 253.

Nous considérons gur-gur comme écriture syllabique de gur<sub>4</sub>-gur<sub>4</sub>, attestée aussi dans l'hymne d'Eridu 111 zabar-íl im-gur-gur(var. TCL XVI 54; SEM 82/83: gur<sub>4</sub>-gur<sub>4</sub>)-re-e-ne «les serviteurs de table<sup>139</sup> portaient des plats opulents» (cf. UMBS V 26, 1). Cf. encore á-kur<sub>4</sub>-kur<sub>4</sub>/á-gur-gur, SGL II 67<sup>21</sup>; CAD 4, 157 s.v. *emūqu*.

<sup>138</sup> Cf. aussi la variante de <sup>g</sup>šal-zà-mí l. 104-105 (VS X 207, rev. 14-15 + TCL XVI 72, 105 + SEM 33; 34 + TCL XVI 92 + UMBS X<sup>2</sup> 16; 23): <sup>u</sup>numun = <sup>u</sup>numún ... mu-nibru<sup>1</sup> = mu-un-bu-re.

<sup>139</sup> Mot à mot: «porteur de cuivre».

18. Je transcrirais volontiers *imi gaba-è-a-me-eš* «que la pluie faisait grandir», mais M. Civil me cite des textes qui rendent une telle interprétation impossible. Pour *im-du<sub>8</sub>* cf. ŠL 399, 115 = *šalgu, imbaru*; Enm. 160 *an-ne-gANA-ka im-du<sub>8</sub>-gim zi-ga* «lève-toi pendant la journée comme la tempête». La traduction dans CT 17, 33, 36 s. *šèg-gi<sub>8</sub>-du<sub>8</sub>-ba-gim kima zunni mūši kitmuru* «épais comme la pluie de la nuit» semble avoir compris *du<sub>8</sub>-ba*. Le sens de *du<sub>8</sub>* dans l'expression *im-du<sub>8</sub>* est le même que celui de *lugal-e VIII 6'<sup>140</sup> a-še<sub>x</sub> du<sub>8</sub>-du<sub>8</sub>-du<sub>8</sub>-ù* «les eaux glacées déclenchées en abondance». Ce sens se dérive assez facilement du sens fondamental de *du<sub>8</sub>* «déployer, aplatis, ouvrir». <sup>141</sup>

19. *im-a-an-na*, cf. Enki u. die Weltordnung 307 *im-mina = a-an-na-ka gù ba-an-dé* «il appela les deux vents (qui portent) l'eau du ciel». <sup>142</sup>

20. *dili-bad* «briller (comme les étoiles)», cf. ŠL 1, 53-55 et Fr. Thureau-Dangin, RA X 224; XI 157.

21. *nam-nin<sub>9</sub>-aka*: cf. *nam-šeš-aka*, p. e. Ent Clou B 1, E. Sollberger, Corpus 43, 10 «faire un pacte de fraternité» *nam-nin<sub>9</sub>-aka* signifie par conséquent «faire un pacte de sœurs». Puisque le bois est certainement masculin, l'expression doit signifier ici «nouer de relations de frère à sœur», «considérer comme sœur». La charrue est donc considérée comme féminine.

22. *ki-in-du*, cf. SGL II 65 s. Je préfère traduire «la place où elle va/où elle se trouve», cf. CT XVI, 6, 220 *ki-gub-bu-dè ašar azzizu* et comparer *U<sub>8</sub>* et *Ezinu 62* [Ni 4594 (Or NS XXII Pl. XLI 1) + CT 42, 45 (BM 16921) + SEM 55 + 57 + 56]:

*ki-gubu ni-di-<sup>d</sup>en-ki-ka-me-eš ki-dúr me-te-gála<sub>7</sub> = me-eš*

«où elles allaient, elles étaient le . . . . d'Enki, <sup>143</sup> elles étaient l'honneur de l'endroit où elles demeurait».

<sup>140</sup> Cf. SGL I 61.

<sup>141</sup> A. Falkenstein, AnBibl XII 76 ad 12, l'explique par l'équation *du<sub>8</sub> = maš* ce qui revient peut-être au même. *a-še<sub>x</sub>-du<sub>8</sub>-du<sub>8</sub>* semble se rapporter à *a-še<sub>x</sub> = sù-sù* comme *hi-ii-du<sub>8</sub>-du<sub>8</sub>* à *hi-ii-sù-sù*.

<sup>142</sup> Cf. Enm. 159 *kin-gi<sub>4</sub>-a gi<sub>8</sub>-ù-na-ka im-diš-gim šèg-gá* «messenger, précipite-toi jour et nuit comme le . . . vent»; STVC 52 II 42 *im-ri-a-diš-am*. (Cf. CAD s. v. *išlānu*).

<sup>143</sup> Cf. pour *é-ki-ni-di-dam ZA NF VIII 27, 22 (+ dupl.)* «maison, endroit où toute (marchandise) est livrée(?)». Une traduction différente chez T. Jacobsen, JAOS LIX 493<sup>21</sup>.

šu-ba: 1. égale šu-bar = *wuššuru*, cf. NG III s.v., «laisser libre», ce qui est dit de personnes et de phénomènes atmosphériques: SRT 14, 3 u<sub>4</sub>-gal an-ta šu-bar-ra «une grande lumière qui se répand (s'ouvre) du ciel»; SRT 13, 27 ri-ḥa-mu šu-ba-ra-àm «un tourbillon déclenché». 2. šu-ba = *qāšu* «donner dans la main», MAOG I<sup>2</sup> 8, 110. Comme je ne connais pas šu-bar dans le sens «ouvrir une maison», j'opte pour «donner comme présent». La traduction est donnée avec beaucoup de réserves.

ama<sub>5</sub> = 1. é-mí «maison de femmes»; 2. «magasin», comme èrim/erim<sub>5</sub>, cf. S. N. Kramer, AS XII 89 ad 240: ama<sub>5</sub>-kalam = ma šár-šár-ra-ba izi im-ma-ab-bíl-bíl «dans tous les magasins du pays le feu brûlait». De même dans U<sub>8</sub> et Ezinu 57 [SEM 55 + Ni 4594 (Or NS XXII Pl. XLI 1) + CT 42, 45 + MBI 8].

23. <sup>e</sup>ezinu-an usu-kalam-ma cf. U<sub>8</sub> et Ezinu 73-80 (SEM 54 + 56 + 57 + STVC 38 + SEM 55 + CT 42, 45 l.c. + Ni 4594 l.c.):

sag-ur-sag-ra usu ba-ab-si-mu

.....

libiš-bára-bára-ke<sub>3</sub>-ne-me-en

usu-mu ur-sag-ra ù-mu-na-te

ki-mè-ka gub-ba-ni

su-zi nu-mu-un-zu

“Je donne la force aux hommes de gurerre,

.....

je suis le cœur des rois,

dès que ma force (= la nourriture) s'approche du soldat,

il ne connaît pas de peur

se trouvant au champs de bataille.”

25-29. <sup>e</sup>pèš = *tittu* «le figuier», MSL V 95, 29.

<sup>e</sup>šennur = *šalluru* «le nèflier», ib. 103, 126.

<sup>e</sup>mi-pàr = *luparu*, ib. 105, 156.

<sup>e</sup>nu-úr-ma-gal = *nurmagallu* «grenadier?», ib. 107, 187b; ŠL 75, 47.

<sup>e</sup>ḥašhur = *ḥašḥuru* «pommier?», ib. 96, 32: CAD s.v.

<sup>e</sup>gištin-ga-ra-an-šu-bad-bad, cf. MSL V 94, 22-23;

BASOR Suppl. Stud. I 16 ss.; 150; 164; 167. «à pampres ouverts» est conjecturé de šu-bad = la main ouverte».

gīšlam, cf. MSL V 103, 134 ss.; CT 36, 31, 11; ZA NF XV 114, 11.

gīšal-la-nu-um, ib. 103, 133; AHw «chêne?».

gīšha-lu-úb, ib. 92, 4; CAD s.v. *huluppu*.

gīšur-zi-nu-um, ib. 114, 255.

gīšzi-ir-tum, ib. 112, 237 «olivier».

gīšbu-ú-um-tum, ib. 114, 262 «pistachier»; cf. AHw s.v.

máš-ni.šà.à = máš-kadra, cf. JCS V 102 s.; MBI 7 II 16.

### *Les corollaires.*

Il est invraisemblable qu'on doive interpréter ces descriptions de la hiérogamie cosmique comme une licence poétique: c'est une description poétique de ce que nous avons appelé le «motif cosmique». Ce motif est devenu l'élément formatif du panthéon systématique. Il a conservé son empire sur les esprits des théologiens jusqu'aux temps relativement récents. Il a pu résister à une autre tendance formative de la pensée théologique: celle que nous trouvons développée dans la célèbre «Exaltation d'Ištar», tendance que nous trouvons déjà élaborée dans les hymnes à Inanna de la main d'Enhédu'anna, de la fille de Sargon I. Cette tendance a pu déformer ce système cosmique dans le panthéon de la Babylonie tel que nous le connaissons de la grande liste de dieux mais elle n'a pas réussi à l'éliminer. Les théologiens de Nippour si dévoués à la cause d'Enlil n'ont pas réussi à évincer cette pensée théologique fondamentale qui n'était probablement pas le fruit de leur école mais de celle d'Uruk.

Cette pensée n'est pas une évolution récente: la formation du panthéon systématique semble être récente, les doctrines qui l'ont emmenée étaient ancrées dans un passé lointain, comme les textes littéraires traduits et commentés plus haut le prouvent: les textes présargoniques, les textes littéraires qui commencent par l'expression u<sub>4</sub>-ri-a «ce jour-là» et les introductions aux listes de dieux systématiques trahissent tous la même pensée.

La seule alternative sérieuse de ce motif cosmique ne vient pas de Nippour mais d'Eridu. Pour bien saisir le pluralisme de

la pensée sumérienne il nous semble qu'il faille distinguer dès le commencement deux courants principaux qui se dégagent des textes :

1. le motif chthonien: les eaux de l'abzu et la terre mère sont le principe de la vie. A ce système correspond la «formation» de l'homme. En guise d'hypothèse on pourrait attribuer cette doctrine aux milieux sédentaires et agricoles.

2. le motif cosmique: l'interdépendance de l'univers est le principe de la vie; Ciel et Terre se fertilisent mutuellement. A ce système correspond «l'émersion» de l'homme et des dieux. L'hiérogamie cosmique en dérive. On pourrait avancer l'hypothèse que cette doctrine provienne des milieux désertiques dont la vie dépend des pâturages. Ainsi s'expliquerait le fait que cette religion cosmique et le culte de Dumuzi se trouvent ensemble dans la ville d'Uruk.

Ces deux motifs sont en opposition l'un à l'autre; l'un n'est pas la réplique de l'autre: ils ne forment pas d'eux-mêmes un système harmonieux. Il est étonnant que le motif cosmique ait prévalu dans la pensée théologique. La raison en est peut-être que de tout temps la population nomade de la Mésopotamie a prévalu sur la population sédentaire.

Le motif chthonien n'a pas été éliminé: bien au contraire, il a été intégré à la doctrine cosmique. Le syncrétisme des deux systèmes a été symbolisé peut-être par le mariage d'An (= le Ciel) avec Nammu (= la Terre-Mère, dans la théologie d'Eridu, la Mère du ciel et de la terre) de l'union desquels Enki est sorti qui a conquis et tué Abzu.

Dans la suite de cet article nous essaierons de suivre les ramifications de ces principes dans la pensée théologique sumérienne. On voit dès maintenant la portée de l'expression *an-ta à* «descendre du ciel» dite d'Ezinu, du blé. Est-ce que «descendre du ciel» dit de la royauté s'enracine dans cette même pensée? Quand il est dit *šegbar an-né à-tu-da* «le bois-šegbar engendré par An», on peut réduire du coup cette expression au «motif cosmique». Pour les mêmes raisons Nusku, Gibil, Iškur sont fils d'An: comme phénomènes célestes ils doivent partager le sexe d'An. Cette philosophie, si l'on veuille bien me permettre le mot, était

encore vivante et productive lorsque les Martu-nomades firent irruption dans le pays de Sumer. Dans le panthéon sumérien leur dieu éponyme Martu devint fils d'An au même titre qu'Iškur.

Inversement les déesses autour de Baba-Gula-Ninisinna étant filles d'An se révèlent comme des numina personnifiant la végétation. On n'aura qu'à comparer ce qui est dit de Baba Gud Cyl B V 15 nin dumu-an-kù-ga kiri<sub>6</sub>-nisi-ga kùrun fil-la-àm «(Baba) était la reine, la fille du ciel pur, un jardin resplendissant portant des fruits».

Il sera plus difficile de trouver les raisons pour lesquelles les Anunna qui «*émergent* des fissures de la terre comme des fourmis» sont les fils d'An; pourquoi les démons sont le *rihūt anim* «engendrés par An» et surgissent des mêmes crévasses, les deux probablement n'étant ni masculins ni féminins. Il faudra surtout examiner pourquoi les grands dieux du panthéon: Enlil et Enki et leurs sœurs, les déesses-mères: Ninḫursaga, Aruru etc. sont les fils et les filles du Ciel et s'ils le sont à juste titre.

Dans la suite nous espérons examiner pourquoi et comment ces nombreux phénomènes religieux et spéculatifs que nous ne faisons qu'indiquer ici se rapportent au motif cosmique.

(To be continued.)

