

PIHANS. UITGAVEN VAN HET
NEDERLANDS INSTITUUT VOOR HET NABIJE OOSTEN TE LEIDEN

voorheen Publications de l'Institut historique-archéologique néerlandais de Stamboul

onder redactie van
J.G. DERCKSEN, J. EIDEM, K. van der TOORN en K.R. VEENHOF

CXVIII

AKKADE IS KING

A COLLECTION OF PAPERS BY FRIENDS AND COLLEAGUES
PRESENTED TO AAGE WESTENHOLZ
ON THE OCCASION OF HIS 70TH BIRTHDAY 15TH OF MAY 2009



“He saw the secret and uncovered the hidden, he brought back a message from distant times”

AKKADE IS KING

A COLLECTION OF PAPERS BY FRIENDS AND COLLEAGUES
PRESENTED TO AAGE WESTENHOLZ
ON THE OCCASION OF HIS 70TH BIRTHDAY 15TH OF MAY 2009

edited by

Gojko Barjamovic
Jacob L. Dahl
Ulla Susanne Koch
Walter Sommerfeld
Joan Goodnick Westenholz



NEDERLANDS INSTITUUT VOOR HET NABIJE OOSTEN
LEIDEN

2011

Copyright 2011 by
Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten
Witte Singel 25
Postbus 9515
2300 RA Leiden, Nederland
NinoPublications@hum.leidenuniv.nl
www.nino-leiden.nl

*All rights reserved, including the rights to translate or
to reproduce this book or parts thereof in any form*

Cover illustration

A modern impression of the Old Akkadian seal BM 89137 kept at the British Museum in London, reproduced by kind permission from The Trustees of the British Museum. The seal belonged to Kalki, a scribe in the service of Yubil-Aštar, the king's brother. It shows a procession of dignitaries; the scribe, tablet in hand, follows directly behind Yubil-Aštar, recognizable as a member of the royal family by his hair-knot and conical cap. One civilian and two military officials complete the procession, followed only by servants carrying a stool and a cluster of fruits. For further discussions, cf. Aa. Westenholz, *OBO* 160/3: 88.

Akkade is King: a collection of papers by friends and colleagues presented to Aage Westenholz on the occasion of his 70th birthday 15th of May 2009 / edited by Gojko Barjamovic, Jacob L. Dahl, Ulla Susanne Koch, Walter Sommerfeld, and Joan Goodnick Westenholz. — Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.

PIHANS = Uitgaven van het Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten te Leiden
(ISSN 1571-5728; 118)

(voorheen *Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul*
= *Publications de l'Institut historique-archéologique néerlandais de Stamboul*)

ISBN 978-90-6258-329-4

Printed in Belgium

TABLE OF CONTENTS

Introduction	1
Bibliography of the publications of Aage Westenholz	5
Alster, B. Some New Sumerian Proverbs	9
Andersson, J. A Modest Addition to Early Syro-Mesopotamian Calendars	29
Bulgarelli, O. Financial and Economic Activity in Mesopotamia	37
Dahl, J. L. The Statue of Nin-e'iga	55
Dercksen, J. G. The Seal of Bēl : Sealing Practices and Babylonian Religious Motifs in the Seleucid Period	67
Eidem, J. The Towers of Shemshara	79
Fadhil, A. and M. Hilgert „Verwandelt meine Verfehlungen in Gutes!“ Ein šigû-Gebet an Marduk aus dem Bestand der «Sippar-Bibliothek»	93
Feldt, L. and U. S. Koch A Life's Journey — Reflections on Death in the Gilgamesh Epic	111
Foster, B. R. The Sargonic Period: Two Historiographical Problems	127
George, A. R. Erridupizir's Triumph and Old Akkadian <i>sa'pum</i> "Foot"	139
Glassner, J.-J. Le corps de la victime dans le sacrifice divinatoire	143
Johnson, J. C. The Metaphysics of Mantic/Prophetic Authentication Devices in Old Babylonian Mari	151
Kogan, L. Old Babylonian Copies of Sargonic Royal Inscriptions as Linguistic Evidence	163
Marchesi, G. Goods from the Queen of Tilmun	189
Markina, E. Observations on Gasur Akkadian	201
Oelsner, J. Bemerkungen zu den „Archivfunden“ aus den hellenistischen Heiligtümern Uruks	217
Pomponio, F. Quello che Accade (forse) dopo la morte di Šar-kali-šarrī	227
Reade, J. The Search for Old Akkadian Rule at Nineveh	245
Salgues, E. Naram-Sin's Conquests of Subartu and Armanum	253
Selz, G. J. Reconstructing the Old Sumerian Administrative Archives of the é-mí – é- ^d ba-ba ₆ - Institution	273
Sommerfeld, W. Altakkadische Duell	287
Visicato, G. The Careers of Some Bureaucrats in ED IIb and Sargonic Girsu	301
Westenholz, J. G. Who was Aman-Aštar?	315

ABBREVIATIONS

All abbreviations are those of *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (Chicago: Oriental Institute, 1956-), *The Sumerian Dictionary of the University Museum of the University of Pennsylvania* (Philadelphia: The University Museum, 1984-), and the CDLI (<http://cdli.ucla.edu> s.v. Abbreviations for Assyriology), with the following exceptions and additions:

AAE = Arabian Archaeology and Epigraphy.

AI = Read as ana ittishu.

AOTb = Tablets from Telloh in the Collections of the Musée du Louvre (Visicato).

Arb. = Arabic.

AUWE Ausgrabungen in Uruk-Warka. Endberichte. Mainz (12-13 = von Weiher 1993-1998; 17 = Kose 1998; 19 = Wallenfels 1994; 20 = Lindström 2003).

AWAB = G. J. Selz (forthcoming): *Die altsumerischen Wirtschaftsurkunden aus Berlin* (Neue Beihefte zur WZKM; Wien: LIT-Verlag).

AWAS = G. J. Selz (1993): *Die altsumerischen Wirtschaftsurkunden aus amerikanischen Sammlungen. Altsumerische Verwaltungstexte aus Lagaš. Teil 2, 1. Abschnitt: Die Texte aus dem Harvard Semitic Museum* (FAOS 15/2-1; Stuttgart: Franz Steiner Verlag).

AWEL = G. J. Selz (1989): *Die altsumerischen Wirtschaftsurkunden der Eremitage zu Leningrad, Altsumerische Verwaltungstexte aus Lagaš* (FAOS 15/1; Stuttgart: Franz Steiner Verlag).

BCH = Bulletin du Correspondance Hellénique.

BDB = F. Brown, S.R. Driver and Ch. A. Briggs (1907), *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament* (Oxford).

BWL = W. G. Lambert (1960), *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford: Clarendon Press).

CDG = W. Leslau (1987), *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)*, (Wiesbaden).

CDLI = *Cuneiform Digital Library Initiative*; directed by Robert K. Englund of the University of California at Los Angeles and Peter Damerow of the Max Planck Institute for the History of Science, Berlin (<http://cdli.ucla.edu>).

DCCLT = *Digital Corpus of Cuneiform Lexical Texts*, directed by Niek Veldhuis of the University of California at Berkeley (<http://psd.museum.upenn.edu/dcclt>), Berkeley, 2003-.

DUL = G. del Olmo Lete, J. Sanmartín (2003), *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition* (Leiden and Boston).

ePSD = electronic version of PSD, to be found at (<http://psd.museum.upenn.edu/epsd>).

ETCSL = Black, J.A., Cunningham, G., Ebeling, J., Flückiger-Hawker, E., Robson, E., Taylor, J., and Zólyomi, G., *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>), Oxford: 1998–2006.

FuB = Forschungen und Berichte der Staatlichen Museen zu Berlin.

Gez. = Geez.

HALOT = L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm (1994-2000), *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden, New York, Cologne).

HL = T. M. Johnstone (1977), *Ḥarsusi Lexicon* (London).

Jib. = Jibbali.

JL = T. M. Johnstone (1981), *Jibbali Lexicon* (Oxford).

ML = T. M. Johnstone (1987), *Mehri Lexicon* (London).

LA = Ibn Mandūr (1990), *Lisānu l-ʿarab* (Beirut).

Lane = E. W. Lane (1867), *Arabic-English Lexicon* (London).

Mhr. = Mehri.

MSA = Modern South Arabian languages.

OBO = Orbis biblicus et orientalis (Fribourg, Suisse / Göttingen: Éditions Universitaires; Vandenhoeck & Ruprecht)

PS = Proto-Semitic.

RIDA = Revue Internationale des Droits de l'Antiquité.

S = Donbaz, V. and B. Foster (1982): *Sargonic Texts from Telloh in the Istanbul Archaeological Museums* (S; Philadelphia: University Museum).

SD = A. F. L. Beeston, s. A. Ghul, W. W. Müller, J. Ryckmans (1982), *Sabaic Dictionary (English-French-Arabic)* (Louvain-la-Neuve).

SED I = A. Militarev, L. Kogan (2000), *Semitic Etymological Dictionary. Vol. 1. Anatomy of Man and Animals* (Münster).

SP = *Proverb Collection*, see B. Alster (1997), *Proverbs of Ancient Sumer I-II* (Bethesda, Md.: CDL Press).

Sab. = Sabaic.

Ugr. = Ugaritic.

LE CORPS DE LA VICTIME DANS LE SACRIFICE DIVINATOIRE

JEAN-JACQUES GLASSNER, PARIS

Nul n'ignore la place essentielle que tient le sacrifice de la victime animale dans l'extispicine, cette branche de la mantique déductive où le devin est conduit à produire le présage.¹ Il est effectué en un jour propice, au lever du soleil.² Il comporte deux moments saillants, la mise à mort de l'animal (la victime idéale est un agneau à la mamelle et qui n'a pas encore été tondue)³ et sa dissection pour en extraire les viscères. Le devin la consacre en l'égorgeant ou la décapitant à l'aide d'un couteau. C'est à ce même moment qu'il pose aux dieux la question relative au sacrifiant et à laquelle il attend une réponse «véridique» sous la forme des présages qu'ils impriment sur le corps et les viscères de l'animal. La victime meurt au terme d'une lente agonie en se vidant progressivement de son sang. Son examen commence dès l'instant où elle est abattue. Le devin l'ouvre ensuite et en extrait les viscères: TA ŠA UDU.NITA BAD-ú UR₅.ÚŠ *tu-še-la-a*, "aussitôt que tu auras ouvert l'intérieur du mouton, tu prélèveras les présages".⁴

Tel est le mode opératoire requis, sous peine de nullité de l'acte rituel. Une prière assyrienne à Marduk mentionne, au rang d'événements contrariaux, le cas de la suffocation du mouton, *hiniq immeri*:⁵ l'animal ne trouvant pas la mort dans les conditions attendues, la consultation oraculaire tourne court. Le témoignage de la prière est confirmé par celui de la série *Maqlû* qui met en garde contre tout incident susceptible de se produire inopinément, notamment lors d'une consultation oraculaire, lorsque la victime meurt de constriction (*hinqu*).⁶ Un ultime exorcisme assyrien rapporte le même incident dans les mêmes termes: šá li-pit! ŠU¹¹ *hi-niq* UDU.NÍTA SISKUR SISKUR-*e* DÛ-ti HAL-*te*, "lors du rituel divinatoire, de la suffocation du mouton, de la présentation (de la victime), de la consultation oraculaire".⁷

Le sacrifice est le signe visible de l'instauration d'un dialogue entre les dieux et les hommes. Or, il n'est nul besoin d'une longue exégèse pour s'apercevoir de la place centrale que tient la victime sacrificielle dans ce dialogue. C'est en effet elle qui, sur l'injonction du devin, convoque les dieux:⁸ *i-na za-i-im qí-ri i-li ra-bu-tim za-ú-um ù* ^{geš}ERIN *li-iq-ri-a-ku-nu-ti-i-ma i-na te-er-ti e-ep-pu-šu*

1 Zimmern 1901; Starr 1983.

2 Bottéro 1974; Glassner 2009.

3 van Dijk, Goetze, and Hussey 1985, 23: 3-4.

4 K 220 rev. 27' (Boissier 1894-1899, 209-212; voir à présent Koch 2005, no. 58: face 27').

5 La sténose du mouton: Labat 1951, 78: 74; sur la constriction, plus généralement: Scurlock and Andersen 2005, 699.

6 Meier 1937 VII 125.

7 Maul 1994, 186: 5; 188: 5, qui ne traduit pas le terme *hinqu*.

8 van Dijk, Goetze, and Hussey 1985, 23: 5-6.

i-na ki-ri-ib a-ka-ar-ra-bu ki-it-tam šu-uk-na-an. “Convie les grands dieux au moyen de la résine. Que la résine et l’essence de cèdre vous convient et dans le présage que j’instruis, dans la prière de consécration que je prononce, placez la vérité!”. C’est également sur et dans son corps, sous la forme de marques visuelles identifiées à des présages, que les dieux déposent les réponses véridiques que l’on attend d’eux.

Ce corps est, premièrement, une donnée offerte par la nature. Il est celui d’un individu appartenant à une espèce animale. En se livrant à son examen direct, le devin porte sur lui, tour à tour, le regard d’un clinicien et d’un anatomiste. De l’animal qui agonise, depuis la tête jusqu’à la queue, il observe l’apparence et la gestuelle, la couleur de la peau, les éruptions cutanées, les mouvements du corps, les réflexes de la chair, la tension des muscles, l’écoulement des humeurs. Une fois la victime morte, son corps est ouvert pour permettre l’inspection du squelette et des viscères. Tous ces faits sont bien connus.⁹

En résumé, prenant appui sur les connaissances cliniques et anatomiques de leur temps, les devins manipulent les innombrables irrégularités de la nature pour les mettre au service de leur propre science et leur attribuer une lisibilité en accord avec leurs objectifs, et c’est jusqu’aux plus légers frémissements du corps, où une dimension temporelle vient s’ajouter à la dimension spatiale, auxquels ils confèrent une signification.

À l’arrière-plan de ces observations se manifestent des enjeux de savoir et de pouvoir. Pour les tenants des deux spécialités envisagées, le corps de l’animal est perçu comme une réalité offerte par la nature, la médecine et la divination contribuant ensemble à l’objectiver, à en faire un objet de la connaissance, un objet à penser; mais, chacune à sa manière, ces deux disciplines en font un corps qui mémorise, qui incorpore un code, et qui, devenu signe et parole, s’exprime et communique. En un mot, il leur apparaît comme un support de sens.

Selon leur mode de pensée de prédilection qu’est “l’analogisme”, et “prenant acte de la segmentation générale des composantes du monde sur une échelle de petits écarts”, les lettrés mésopotamiens se donnent pour objectif “de tisser ces éléments faiblement hétérogènes en une trame d’affinités et d’attractions signifiantes ayant toutes les apparences de la continuité”, posant que “la différence infiniment multipliée (...) est l’état ordinaire du monde”, “la ressemblance le moyen espéré de le rendre intelligible”.¹⁰ Partant, en quête de similitudes ou de ressemblances induisant des rapprochements qui permettent de se représenter dans une même entité le milieu naturel et le monde de la culture, les devins spéculent sur le monde. À l’extrême fin du III^e ou au début du II^e millénaire, ils vont jusqu’à déduire les présages des oracles qui leur sont homologués (ainsi: “Si le pays d’Amurru s’amenuise, cela (= le présage) se présentera ainsi”),¹¹ posant l’existence de rapports de réciprocité entre nature et culture, et postulant que l’ordre du monde peut dépendre, en

⁹ Glassner 2005; 2008.

¹⁰ Descola 2005, 281. Pour la divination en Mésopotamie: Glassner 1984, 26-29.

¹¹ Rutten 1938, no. 12.

ultime analyse, de l'attitude de l'homme, puisqu'il est loisible d'inférer la configuration d'un foie de mouton d'un événement politique ou militaire. Plus généralement, ces mêmes devins mettent de l'ordre dans l'univers naturel, rapportant le comportement de l'animal, ses traits physiologiques ou ses particularités anatomiques à des épisodes de la vie humaine.

Ils achèvent de donner cohésion au corps animal en introduisant une opposition entre la droite et la gauche, une dimension que la nature ignore et qui découle d'une interprétation culturelle d'une asymétrie biologiquement observable.¹² La place de telles oppositions binaires dans la construction des savoirs est suffisamment connue pour qu'il soit utile de s'y attarder. Bref, le corps de l'animal ne se réduit plus, désormais, à des concepts exclusivement biologiques, il est aussi structuré selon des normes sociales. Étant entendu que la droite est mienne et que la gauche concerne l'ennemi,¹³ à la notion de droite correspond tout ce qui est en hauteur, tout ce qui est intact, tout ce qui est clair ou brillant, tout ce qui est sain; à l'opposé, la notion de gauche contient tout ce qui est sombre, incomplet, bas ou malade.

Une lecture attentive des fragments de rituels divinatoires néo-assyriens fait apparaître une particularité passée généralement inaperçue¹⁴ et, de ce fait, négligée par les commentateurs. Au cours du sacrifice, le devin procède avec le corps de la victime en pratiquant successivement deux rituels, ceux du lavage et de l'ouverture de la bouche. Ainsi est-il rappelé, à l'initiale d'un fragment, que dans l'hypothèse où le dieu ne répondrait pas à l'interrogation du devin, ce dernier devrait "effectuer pour lui les rites du lavage et de l'ouverture de la bouche", KA.LUH.Û.[DA] KA.DUH.Û.DA DÛ-su.¹⁵

S'agissant du lavage de la bouche, *mīs pî*, l'un des fragments¹⁶ s'exprime comme suit:

[^dUTU EN *di-nim* ^dIŠK]UR EN *bi-ri* (...) *a-kar-rab-ku-nu-ši*
 [SAL.SILA₄ M]U.1.KAM *šá as-lu la iš-hi-iṭ-tu* UGU-<šá> *ri-hu-ut* ^dGÌR
 [*la im*]-*qu-ta ana ŠÀ-šá e-kal* Ú.MEŠ *ina ba-ma-a-te*
iš-ta-na-at-ti A.MEŠ *ma-ha-zi* KÛ.MEŠ (...) *a-kar-ra-bak-ku-nu-ši* SAL.SILA₄ *a-šak-kan ana* KA SAL.SILA₄ ^{geš}ERIN KÛ
ki-iṣ-ra sil-ta za-'a DU₁₀.GA ^dUTU *u* ^dIŠKUR *ina* SAL.SILA₄ *an-ni-ti*
i-ziz-za-nim-ma

¹² Detrez 2002, 124ss.

¹³ Thompson 1904, 44: 59.

¹⁴ Soulignée par Berlejung 1998, 183.

¹⁵ Zimmern 1901, 100 face 9. Voir également 11 col. iv: 20. Il ne s'agit pas, dans ce cas, d'activer une statue divine, comme le pense CAD M/2, s.v. *mīsu* A, 112b, mais d'agir sur le réceptacle dans lequel le dieu est censé se trouver, à savoir le corps de l'animal sacrificiel.

¹⁶ K 2519: Craig 1895, 61-62: 10-16; Zimmern 1901, 100 rev. 35-43.

«Šamaš, seigneur du jugement, Adad, seigneur de la consultation oraculaire, (...) je vous consacre (cette) agnelle d'un an, qu'aucun bœlier n'a encore saillie, en qui n'a pénétré aucune semence animale, elle broute l'herbe librement dans la plaine, elle ne boit partout que l'eau pure des cités saintes. Je vous consacre cette agnelle (...). Je vous consacre cette agnelle; je mets dans sa bouche du cèdre pur, un bouquet de copeaux (à) l'odorante résine. O Šamaš, ô Adad, soyez présents dans cette agnelle».¹⁷

Au paragraphe qui précède, la même source énonce clairement, dans un contexte similaire, non plus à propos d'une agnelle mais d'un mouton, UDU.NÍTA, lequel «broute l'herbe partout dans la plaine, ne boit partout que l'eau pure des cités saintes», [*e-ta*]-*nak-kal* Ú.MEŠ *ina ba-ma-a-ti* [*iš-ta-na-at-ti* A.MEŠ *ma-h*]*a-zi* KÙ.MEŠ, qu'il «est purifié par l'eau pour le rituel du lavage de sa bouche», *ul-lu-lu ina* A.MEŠ *mi-si ka-šú*.¹⁸

En ce qui concerne le second rituel, celui de l'ouverture de la bouche, *pīt pīt*, une difficulté survient cependant, en l'état des sources: si le rite du lavage est bien attesté en relation avec la victime animale, celui de l'ouverture de la bouche, KA.DUH.HU.DA *e-pu-u*[š]/KA.DUH.HU.DA DÙ-[*uš*], «il accomplira/tu accompliras le rituel de l'ouverture de la bouche»,¹⁹ étrangement, ne s'entend apparemment plus de l'animal, mais d'un *tukkannu*, autrement dit d'un «sac en cuir». En effet, les rares sources qui le documentent n'usent pas des termes vernaculaires désignant les animaux sacrifiés, mais d'un mot énigmatique, *tukkannu*. Dans la langue courante, ce terme désigne une poche pouvant contenir des pierres précieuses ou semi-précieuses, des fragments d'or ou d'argent, ou le scrotum. Dans le contexte de la divination, ce sac est fait avec la peau de l'animal sacrifié, KUŠ.UDU.SILA₄ ^{kuš}DÙG.GAN, «le *tukkannu* en peau d'agneau»,²⁰ et il est disposé comme il convient, l'acte rituel étant accompagné d'une prière adéquate, ^{kuš}DÙG.GAN DU-*an ik-rib* ^{kuš}DÙG.GAN *kun-ni ta-da-bu-ub*, «tu disposeras comme il convient le sac en cuir et tu réciteras la prière pour disposer le sac en cuir».²¹ L'une des sources évoquées associe le mot *tukkannu* à une opération de lavage de la bouche, l'animal acquérant peut-être le statut de «sac en cuir» dès le moment de l'accomplissement du premier rituel: [*e-nu-ma* KA] ^{kuš}DÙG.GAN LÚ.HAL LUH-*ú*, «lorsque le devin procèdera au lavage de la bouche du sac en cuir».²²

À ce stade de l'enquête, et pour tenter de mieux comprendre le but recherché par les acteurs comme le choix du vocabulaire, une comparaison s'impose entre les deux procédures que sont le sacrifice divinatoire et l'activation d'une statue de culte.

¹⁷ Traduction Labat 1970, 277.

¹⁸ Zimmern 1901, 100: 26-27.

¹⁹ Zimmern 1901, 74: 33, 37, 40.

²⁰ Zimmern 1901, 1-20: 39.

²¹ Zimmern 1901, 76: 21.

²² Zimmern 1901, 74: 29-30; voir également 21: 30 (pour ce dernier texte, voir à présent Maul 1994, 198: 17, et note 359).

Dans le cas d'une statue de culte, on somme une image invisible, née dans les cieux et vivante, de prendre possession d'une autre image, visible celle-là, mais muette et inanimée car fabriquée sur terre et de main d'homme, et qui attend de se voir insuffler la vie.²³ Elle ne devient le réceptacle susceptible d'accueillir une divinité, et donc d'être animée, qu'une fois accomplis les rituels du lavage et de l'ouverture de la bouche ou de l'oeil. Le lavage de la bouche a pour effet de séparer la statue des autres artefacts faits de main d'homme et d'en faire un réceptacle potentiel apte à accueillir une divinité, l'ouverture de la bouche a pour fonction de rendre cette présence divine efficace en son sein. Tout se passe, en ultime analyse, comme si les artisans humains ne faisaient que mimer les artisans divins, les véritables fabricants de la statue.²⁴

Il est remarquable que dans le cas du sacrifice divinatoire le devin procède avec la victime sacrificielle comme on fait avec une statue, en pratiquant successivement les rites du lavage et de l'ouverture de la bouche. Malgré leurs différences, les deux rituels obéissent donc à une même logique de pensée, puisqu'il s'agit de donner vie à un corps qui en est privé. Dans le cas de la divination, il est cependant deux différences essentielles. Il existe, premièrement, un préalable indispensable: il faut retirer la vie à la victime pour rendre son corps accessible à la présence divine laquelle va lui conférer une nouvelle vie pour le temps du rituel. Le corps de la victime, d'autre part, n'est pas statufié, mais, une fois la bouche lavée, il est mué en «sac» ou «poche» en cuir.

Le témoignage du rituel paléo-babylonien déjà évoqué vient peut-être compléter utilement celui des sources néo-assyriennes, même s'il se satisfait d'une formulation énigmatique: *i-na ši-ik-na-at i-li ra-bu-tim i-na tu-up-pi ša i-li ta-ka-al-tum li-ši-ib* ^dNisaba *tu-up-ša-ra-tum li-ša-te₄-er di-na-am*, «au sein de la création des grands dieux, que les viscères soient en place, que Nisaba (y) inscrive le jugement». La phrase y fait écho, simultanément, à deux images qui se superposent, celle d'une tablette enfermée dans une enveloppe à l'instar des documents juridiques,²⁵ et celle d'un réceptacle créé par les dieux, né au ciel comme disent les sources traitant de la statue divine.

Par le biais du rituel, on assiste donc à une transformation spectaculaire du corps d'une victime animale qui est mué en un objet, un réceptacle plutôt qu'un sac ou qu'une poche, dont la divinité peut prendre possession et qui s'apprête à être transi de signes porteurs de sens pour l'homme et la société. Car les présages ne sont pas présents de manière permanente sur ou dans le corps de la victime. Ils sont imprimés par les dieux en guise de réponse à la question que leur pose le devin et ils trouvent leur point d'ancrage dans des figures fournies par la nature et rendues connaissables par l'étude du comportement, de la physiologie, de l'anatomie et de la pathologie du mouton. Il est indispensable de conserver en l'esprit que sans la consécration de la victime à la divinité, cette dernière serait privée du support indispensable pour lui permettre de communiquer avec les hommes. Autrement dit, l'animal agonisant s'assied-il sur son arrière-train avant de tomber, se maintient-il debout, fait-il

23 Winter 1992, 13-42; Berlejung 1998; Dick 1999; Walker and Dick 2001.

24 Walker and Dick, 2001, 80: 54, 66, 190.

25 avec Steinkeller 2005, 14.

des cabrioles, l'un de ses côtés étant gorgé, l'autre souillé de sang,²⁶ ce sont-là autant de figures qui lui sont dictées et imposées par les dieux. Le registre de ces figures s'étend jusqu'à l'écoulement des humeurs et aux marques anatomiques ou pathologiques sur les viscères. Il comprend également les cris et les bêlements que l'animal peut émettre.

Partant, on postule pour le mot *tukkannu* et dans le contexte particulier de l'extispicine, un usage métaphorique ou métonymique faisant référence au corps du mouton mort, sacralisé par l'opération du lavage de la bouche, et devenu une enveloppe, un réceptacle apte à accueillir une divinité qui s'exprime en y inscrivant des présages. Par le biais du traitement rituel, ce corps n'est pas mué en statue, mais en médium, étant entendu que ce terme ne désigne pas une personne ayant le pouvoir de communiquer avec les dieux, mais un corps dont la divinité prend possession. Ce corps est un *tukkannu*, un réceptacle et il est rempli de *štru/UZU*, un terme qui signifie «chair» dans la langue vulgaire, mais qui fait référence aux «présages» dans la langue des devins, ces marques qui se situent à la surface des choses et qui signalent les ressemblances invisibles qui parcourent l'univers. Bref, le rituel est une opération d'installation qui fait du corps biologique de la victime un *tukkannu*, un corps-médium.

Résumons-nous. Le corps de l'animal tient une place centrale dans les procédures de construction des présages dont il est la condition de possibilité. Le corps-médium se présente comme le produit calculé d'une construction autant mentale que matérielle. Le corps de l'animal et le corps-médium forment, ensemble, une unité indissociable, le premier étant instrumentalisé par le second. Mais si le premier est tenu de se conformer au second, celui-ci, en retour, ne peut lui échapper. Le point de départ de toute l'entreprise réside dans une connaissance intime du corps biologique dont le traitement rituel permet de disposer autrement, le même corps devenant producteur d'images faisant sens en tant que signes sociaux. Les présages rendent compte du signifié biologique, mais ils ne se limitent pas à cette seule dimension dont ils ne retiennent, du reste, qu'une partie; ils y ajoutent, simultanément, une dimension supplémentaire, des sens cognitifs qui ne s'y trouvaient pas et qui sont le reflet de la méditation des devins sur la temporalité et sur les rapports entre la nature, les dieux et les hommes.

Car ce même corps est le réceptacle de trois types d'images: celles fondées par la nature, le corps biologique; celles fondées par les dieux, les signes cliniques, anatomiques ou pathologiques auxquels il est donné un supplément de sens; celles fondées par les devins, les oracles homologuant les présages à des événements de la vie sociale. Bref, on assiste à une double opération de transformation, celle d'un corps biologique en médium lequel donne à voir une image apte à transmettre des messages qu'il convient à leur tour de retransformer pour les rendre intelligibles à la réception.

Partant, dans cette pensée subtile où se conjoignent la perception sensorielle et la perception cognitive, il s'instaure une dialectique tout en finesse du visible et de l'invisible, de la présence et de l'absence. Les présages apparaissent sur un support naturel régi par ses propres lois, mais aussi sur

26 Goetze 1947, no. 47: *passim*.

un lieu imaginaire, un artefact qui mobilise des savoirs différents. Effet de la mise en scène rituelle, le visible n'est plus tout à fait ce qui est présent, le corps biologique, mais il s'absente au contraire, cédant la place au médium lequel est apte à rendre présent l'invisible, les dieux eux-mêmes révélés par les présages.

BIBLIOGRAPHIE

- Berlejung, A. 1998: *Die Theologie der Bilder, Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und in alttestamentliche Bilderpolemik* (OBO 162; Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).
- Boissier, A. 1894-1899: *Documents assyriens relatifs aux présages* (Paris: É. Bouillon).
- Bottéro, J. 1974: "Symptômes, signes, écritures", in: J. P. Vernant (ed.), *Divination et rationalité* (Paris: Éditions du Seuil), 70-197.
- Craig, J. A. 1895: *Assyrian and Babylonian Religious Texts, I* (Leipzig: J. C. Hinrichs).
- Descola, Ph. 2005: *Par-delà nature et culture* (Paris: Gallimard).
- Detrez, C. 2002: *La construction sociale du corps* (Paris: Seuil).
- Dick, M. B. (ed.) 1999: *Born in Heaven, Made on Earth, The Making of the Cult Image in the Ancient Near East* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns).
- van Dijk, J., A. Goetze, and M. I. Hussey 1985: *Early Mesopotamian Incantations and Rituals* (YOS 11; New Haven, Ct.: Yale University Press).
- Glassner, J.-J. 1984: "Pour un lexique des termes et figures analogiques en usage dans la divination mésopotamienne", *JA* 272, 15-46.
- 2005: "L'aruspice mésopotamien et le regard de l'anatomiste", *Le Journal des Médecines Cunéiformes* 6, 22-33.
- 2008: "Le corps écrit: la victime dans le sacrifice divinatoire en Mésopotamie", in: B. Baptandier and G. Charuty (eds.), *Du Corps au texte: Approches comparatives* (Nanterre: Publications de la Société d'ethnologie), 185-207.
- 2009: "De l'invention du sacrifice à l'écriture du monde: le repas des dieux en Mésopotamie", in: M. Cartry, J.-L. Durand, and R. Koch-Piettre (eds.), *Architecturer l'invisible: autels, ligatures, écritures* (Bruxelles), 41-59.
- Goetze, A. 1947: *Old Babylonian Omen Texts* (YOS 10, New Haven, Ct.: Yale University Press).
- Koch, U. S. 2005: *Secrets of Extispicy* (AOAT 326; Münster: Ugarit-Verlag).
- Labat, R. 1951: *Traité de Diagnostics et de Pronostics médicaux* (Paris: Académie internationale d'histoire des sciences).

——— 1970: *Les Religions du Proche-Orient asiatique* (Paris: Fayard-Denoël).

Maul, S. M. 1994: *Zukunftsbewältigung* (Mainz am Rhein: P. von Zabern).

Meier, G. 1937: *Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû* (AfO Beih. 2; Graz: Weidner).

Rutten, M. 1938: “Trente-deux modèles de foies en argile inscrits provenant de Tell-Hariri (Mari)”, *RA* 35, 36-52,

Scurlock, J., and B. R. Andersen 2005: *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine* (Urbana, Ill.: University of Illinois Press).

Starr, I. 1983: *The Rituals of the Diviners* (BiMes 12; Malibu, Ca.: Undena Publications).

Steinkeller, P. 2005: “Of Stars and Men: The Conceptual and Mythological Setup of Babylonian Extispicy”, in: A. Giano (ed.), *Biblical and Oriental Essays in Memory of William L. Moran* (Rome: Pontificio istituto biblico), 11-47.

Thompson, R. C. 1904: *Cuneiform Texts in the British Museum* 20 (London: Trustees of the British Museum).

Walker, C. and M. B. Dick 2001: *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia* (SAALT 1; Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, Institute for Asian and African Studies, University of Helsinki).

Winter, I. 1992: “Idols of the King: Royal Images as Recipients of Ritual Action in Ancient Mesopotamia”, *Journal of Ritual Studies* 6, 13-42.

Zimmern, H. 1901: *Ritualtafeln für den Wahrsager, Beschwörer und Sänger, Beiträge zur Kenntnis der Babylonischen Religion* (Leipzig: J.C. Hinrichs).