

## Assyriologie

M. Jean-Marie DURAND, professeur

Le cours de l'année 2002-2003 a abordé l'étude des croyances religieuses de la société bédouine syrienne d'époque amorrite (XIX<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles av. n. è.), en posant à nouveaux frais la question très débattue du culte consacré à des pierres levées au Proche-Orient. De nombreux documents sont en effet réapparus dans la documentation aussi bien du III<sup>e</sup> que du II<sup>e</sup> millénaires avant notre ère, depuis Ébla jusqu'à Ugarit, et permettent d'aborder de façon nouvelle un thème qui est un vieux classique de l'histoire des religions. Les savants sont partis, dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, de l'idée qu'une telle religiosité portait la marque d'un primitivisme antérieur à l'anthropomorphisation de la divinité, acquise au fur et à mesure des progrès de la maîtrise de l'Art par l'homme. On a souvent en effet constaté qu'à côté des statues de culte on trouve en abondance des pierres plus ou moins travaillées : frustes, telles que les fournit la nature, polies, en forme de cones, etc. Le travail fondateur et mine de renseignements, même s'il est dépassé dans ses conceptions, est représenté par l'article de Fr. Lenormant, « Les Bétyles », RHR 3, 1881, pp. 31-53, où il fait un large tour d'horizon sur la *litholatrie*, partant de Pausanias VII qui, parlant des « 30 pierres que l'on adorait à Pharai auprès de la statue d'Hermès », affirme que les plus anciennes idoles des Grecs étaient toutes de la sorte.

Le long catalogue de Fr. Lenormant offre pêle-mêle les occurrences classiques en parallèle avec les sources hébraïques et préislamiques : « p. 40 : [Bétyle] désigne des pierres de formes diverses, le plus souvent coniques ou ovoïdes, dans lesquelles on supposait une vie divine : *baitúlia líthoi émpsukhoi*, dit Sanchoniaton... ». Son idée fondamentale (actuelle encore !) est que cette litholatrie se retrouve dans « l'état de barbarie » chez toutes les races humaines car « *avant la naissance des arts*, dans le culte *fétichiste* des premiers âges, une pierre *informe* dressée fut un des objets dont on se servit pour représenter la divinité et offrir un signe sensible aux adorations ». Il s'agit d'un stade de l'évolution humaine. Les primitifs ne sont pas encore capables de créer la forme artistique qui doit incarner la beauté divine. De façon corollaire, ce qui est produit tient

plutôt du fétiche que de la représentation divine. En donnant les appellations des grands dieux classiques (Hermès, Zeus ou Apollon) à ces pierres dressées (qui se trouvent souvent dans des régions périphériques du *Kernland* grec), Fr. Lenormant les oppose explicitement aux chefs d'œuvre postérieurs. Il est significatif qu'il trouve les parallèles les plus nets à ces balbutiements dans des régions déjà caractérisées à son époque comme des lieux qui n'ont jamais contribué à une très haute expression artistique, telles la Palestine (// Bible) ou l'Arabie. On n'y a de fait rien trouvé comme représentation figurée de la divinité, sinon des figures frustes et massives, surtout à l'aune du goût grec. On ne trouve pas d'ailleurs une position très différente dans les sources arabes elles-mêmes qui confortent l'idée qu'il y a eu un progrès humain qui a conduit de l'instauration primitive d'une pierre dressée à la confection d'une belle statue divine.

Ce culte des pierres chez les Arabes est surtout illustré par les pages que lui a consacrées Hicham Ibn al-Kalbi dans le *Livre des idoles* (*Kitâb al-'aşnâm*) qui nous a gardé une description des idoles païennes et plusieurs anecdotes qui s'y rapportent.

Mais plusieurs auteurs montrent l'importance de la « pierre pour elle-même ». Ainsi al-Dârimî, dans *Musnad* I : « À l'époque du paganisme, chaque fois que les Arabes trouvaient une pierre remarquable par sa forme, sa couleur ou sa taille, ils l'instituaient objet de vénération ». Ou ce récit d'un nomade converti à l'Islam (Ibn Sa'd IV) : « Lorsque une fraction de tribu, n'ayant pas de dieu, campait dans un endroit, un homme allait chercher quatre pierres dont il dressait (*yanşub*) trois pour sa marmite et choisissait la plus belle comme dieu qu'il adorait. S'il en trouvait par la suite une plus belle, il l'échangeait contre elle. Au campement suivant, il en prenait une autre ». Mais il pouvait y avoir des Ersatz d'Ersatz puisque voici les propos attribués à un contemporain de Mahomet (cf. R. Dozy, *Essai sur l'histoire de l'islamisme*, 1879, p. 9) : « Quand nous trouvions une belle pierre, nous l'adorions ; et si nous n'en trouvions pas, nous entassions du sable, nous placions une chamelle bien pourvue de lait au-dessus et nous faisons couler son lait sur le tas, que nous adorions ensuite aussi longtemps que nous restions en cet endroit ».

Le culte des pierres était donc compris dès l'origine comme un fait essentiellement nomade, opposé au culte des statues qui serait, lui, urbain. Des explications rétrospectives représentèrent ainsi les familles arabes, obligées de quitter définitivement la Mecque, emportant avec elles une pierre du Haram et l'installant là où elles arrivaient, ou encore, illustrèrent la conception de Bédouins qui se servaient de pierres pour leur culte dans le désert, sans avoir à se charger d'un objet lourd ou précieux.

Dans cette civilisation, toutefois, ce recours à des pierres dans le désert ne peut pas n'avoir été qu'un pis-aller puisque la tradition arabe est unanime à affirmer que les statues sont chez elle un fait d'apparition tardive, un emprunt

fait à des pays étrangers<sup>1</sup>, plus particulièrement aux traditions du nord païen, Syrie du sud ou Mésopotamie (région de Hît). Dans les deux cas, il s'agit du point d'aboutissement de routes caravanières reliant les grandes oasis de l'Arabie du nord à ses deux lieux de contact privilégiés avec le Croissant fertile. On a même gardé le nom du novateur, 'Amr b. Luḥayy, qui aurait le premier rapporté des statues de culte de ses séjours à l'étranger et les aurait fait connaître à ses contemporains. Cet emprunt religieux fondamental fait au Nord est le contrepoint païen de l'histoire de Mahomet. Il semble, néanmoins, que l'évolution de la représentation artistique des dieux n'eut aucun effet sur l'évolution conceptuelle du culte et T. Fahd parle de la permanence du caractère statique et nomadique de la religiosité arabe.

Se servir de la litholatrie comme marque du primitivisme n'était de toute façon pas dirimant. Le culte grec, par exemple, que la tradition dit avoir recouru à ses commencements à des idoles de pierre pour créer ensuite les plus magnifiques exemples de l'anthropomorphisation divine, n'a jamais abandonné la litholatrie : Théophraste (*Carac.* 16) dépeint le superstitieux qui répand de l'huile sur les pierres des carrefours et s'agenouille devant ; Xénophon, *Mem. Socr.* I i 14, oppose aux incrédules les dévots qui adorent toutes les pierres qu'ils rencontrent ; Lucien, *Alex.* 30, montre un individu qui s'incline et prie devant les pierres qu'il voit ornées de couronnes et arrosées d'huile. De nombreuses attestations montrent en pleine époque classique et après, qu'il ne s'agit pas d'une coutume disparue avec la période archaïque, mais d'une conduite religieuse toujours populaire et vivante. Chez les Arabes, une fois les idoles locales détruites pour affirmer le Seul Dieu, la Ka'aba resta, même si sa signification fut très épurée.

À l'époque préislamique, il semble relativement facile d'opposer une religiosité citadine (statues, temples avec sacrifices et clergé<sup>2</sup>) à une religiosité nomadique où les divinités principales semblent n'avoir été que des accidents spectaculaires du paysage qui balisaient en fait les parcours des Bédouin.

Ainsi Manâh, « la plus ancienne divinité du panthéon arabe » (Ibn al-Kalbi) était « un rocher pour Huḍayl à Qudayd » (Yâqût) sur la côte, entre Médine et la Mecque, Du al-Ḥalaṣa se trouvait entre la Mecque et le Yémen ; Sa'd, une idole des Banû Milkân b. Kinâna, était un long rocher élevé dans une région déserte de leur territoire, sur la région côtière. Or, Sa'd semble avoir servi en toponymie pour désigner des hauteurs et des points d'eau et les formes dérivées désignent toute une série de lieux saints. Il semble en outre qu'une certaine affabulation se soit attachée aux formes de ces pierres et ait essayé, sans doute secondairement, à leur trouver « figure humaine ». Ce caractère de point de repère explique que certaines idoles très célèbres étaient autres que des pierres, comme la très célèbre Al-'Uzzah qui s'incarnait dans un bosquet formé de trois

1. Cf. Wellhausen, *Reste...*, p. 102 : « Les statues ne sont pas véritablement arabes. Waḡan et ṣanam sont des mots importés et des choses importées ».

2. Le jour de la rentrée triomphale du Prophète à la Mecque, il y avait 360 idoles dans la Ka'aba.

acacias. Vu la rareté des arbres en Arabie, ils étaient effectivement susceptibles d'être eux aussi comptabilisés au nombre des accidents du paysage, pouvant d'ailleurs marquer par leur existence une source, tout comme un gros rocher.

On peut garder de cette première approche que le culte des pierres, parallèle à celui des arbres<sup>3</sup>, entrainait en réalité dans la délimitation de l'univers où vivait l'individu nomade, servant à baliser le monde où il se déplaçait. Il reste à voir comment cela était répercuté dans le monde nouveau qu'il se créait en se sédentarisant. Ces deux aspects préislamiques ont des répondants immédiats dans l'univers amorrite du XVIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère.

L'an dernier, on avait souligné l'importance des références au groupe ou à la tribu pour définir l'individu. Ce dernier n'était pas nommé dans son individualité propre mais par rapport à son milieu. Des rois comme Zimri-Lîm de Mari ou Hammu-rabi de Babylone proclament le premier, « Ma force c'est la Tribu », le second, « Le grand-père est grand ». En fait, il existait en outre un groupe important de gens qui se définissait, non pas par cet univers humain proche, mais (a) par son environnement géographique, (b) par un « événementiel large » (rythme du monde), ou (c) un « événementiel restreint » (commémoration des faits et gestes du groupe).

Le premier est représenté par un NP du genre de *Mut* + toponyme (très courant et typique de l'époque) = « Homme de tel lieu » ; le second par des NP comme *Burqân* « Né à la saison du tonnerre » ou *Zunnân* « Né à la saison des pluies » ; le troisième, *Tâtur-Nawûm* « Les troupes sont revenues », *Mut-Arrim* « Homme né au moment du grand rassemblement des tribus ».

Il est intéressant de voir que Ibn al-Kalbi et, à sa suite, les littérateurs arabes ont considéré comme divinités authentiques pour le monde préislamique celles qui entraient en fait dans la série onomastique 'Abd-al-Lat, etc. Ce qui, vu le genre du panthéon, revenait également à dénommer l'individu par les lieux où il vivait ou passait.

Un autre point est à souligner : nous attachons de l'attention surtout aux toponymes habités. En fait, dans la campagne amorrite, beaucoup de dénominations adventices balisaient le déplacement humain :

— L'étymologie révèle, en réalité, que la toponymie est encore « vivante et motivée ». Beaucoup de toponymes ont un sens immédiatement perceptible et qui fait référence à des réalités naturelles ; au nombre de ces dernières, beaucoup de termes de botanique ont été utilisés pour former des toponymes, tel *Zur-mahhum*, dans l'alvéole de Mari, qui porte un nom d'arbre ; de la même façon *Sil'ân* (« Zilhan ») et *Sallu'ân* (« Zalluhan ») signifient « Pierreux » et « Très pierreux ».

3. Cf. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, 1948<sup>2</sup>, pp. 330-334.

— Mais surtout, un texte remarquable, catalogue de questions oraculaires (*tamîtum*), définit avant le déplacement de l'armée son itinéraire optimum : la précision des étapes fait apparaître une multitude de déterminations locales dans les campagnes, montrant que ces dernières étaient très loin d'être des lieux anonymes.

1. À l'époque amorrite, il se trouve que, comme à l'époque préislamique, il existe une très grande dévotion aux pierres du paysage. Cela semble pourtant au XVIII<sup>e</sup> siècle av. n. è., indépendant d'un culte qui aurait été rendu aux montagnes. Les Bédouins sont des gens de la plaine où ils promènent leurs troupeaux et les montagnes sont pour eux des régions qui interrompent ces mouvements. Aussi ont-elles reçu la plupart du temps des dénominations péjoratives, quand elles nous sont nommées par eux ! Comme la pratique constante chez les Amorrites est de ne pas nommer le mal, l'ignorance où nous sommes souvent des oronymes entre dans le même système notionnel.

Ainsi semble-t-il que le Taurus s'appelait *Maraş* (« Désagréable ») et le Zagros *Palhum* (« Effrayant ») ; le Sindjar était déjà *Şaggar* (« Barrière ») et le Djebel Djéribé, son prolongement occidental, *Murdi* (« Petite barrière, défense ») ; le Tuâl 'Abâ, partie nord-ouest du Djebel 'Abd-el-'Aziz était *Yamiş* (« Affamé ») ; le Djebel Tektek se disait *Hasam* (« Muselière ») et le Hamrîn, *Ebih* (« Corde »).

Il est donc peu vraisemblable que le culte rendu aux pierres puisse être compris comme un souvenir de montagnes lointaines dont aurait la nostalgie, comme on a voulu un moment expliquer l'édification des ziggourats en Mésopotamie par un effort de représentation d'une réalité perdue, inexistante dans la grande plaine.

Un texte remarquable de *FM VIII*<sup>4</sup> révèle que ces pierres qui représentaient des individualités nettement distinguables dans la campagne avaient des noms. Ils ne nous sont pas donnés, en bonne partie parce que la dénomination des choses sacrées est sous le signe du refus de l'énonciation ; c'est ce principe qui explique que le nom même d'une divinité comme *Addu* (« orage ») fut remplacé avec le temps par son épithète *Ba'al* (« seigneur »). Lorsque nous en connaissons une, comme *Il hanni* (« Dieu de Merci »), nom du bétyle installé à la porte de Saggaratum, il ne nous est pas précisé s'il a reçu ce nom à son installation pour commémorer un moment faste de la ville, ou s'il le portait déjà dans la campagne où on est allé le prendre.

On doit supposer que ces pierres recevaient un culte localement comme on le constate dans le monde préislamique, lequel décrit même les installations culturelles qui avaient été aménagées à leur propos : tables en pierre ainsi que fosses pour l'égorgeage des animaux, voire édification de temples. Une différence essentielle entre les mondes amorrite et préislamique semble avoir été cependant que, sauf exception, la pierre sacrée était laissée par les Arabes sur

4. Jean-Marie Durand, *Florilegium marianum VIII, Le Culte des pierres levées au Proche-Orient* (sous presse).

place et n'était pas évoquée dans une cité. On peut avoir une idée des structures frustes susceptibles d'être agencées près de ces pierres vénérées dans le souhait que fit une divinité étrangère à Mari disant se contenter éventuellement d'un *mašallum*, « une hutte de pâte », si on l'acceptait aux Bords-de-l'Euphrate. L'aura numineuse du lieu préislamique est décrite par plusieurs anecdotes de Ibn al-Kalbi qui montrent les animaux y sentant la présence divine ; il s'agit surtout d'histoires récupérées. Jaussen a transmis plusieurs anecdotes montrant l'importance des tabous à propos avant tout d'arbres, car le culte des pierres était déjà très occulté en Palestine, au moment de son enquête. Le texte de Mari A.1998 (à paraître dans *FM VIII*) a l'intérêt extrême de rappeler au roi qui convoitait une pierre pour le culte qu'elle se trouvait sur un territoire tabou, qu'on avait déjà essayé de la prélever et que cela s'était mal passé. Le roi devait très bien savoir de quoi il s'agissait et cela nous est, comme d'habitude, tu.

Le terme pour signifier « taboué » est *dannum*. Il signifie en fait « là où Dieu montre sa force ». La force des Dieux est illustrée par l'anecdote de *ARMT XXVI 13 : 7-9* où l'on envisage que la reine de Mari doive mensuellement quitter le palais où elle devait cohabiter avec les divinités. Il est donc remarquable que n'ait pas été employé le terme courant pour « tabou » qui est *asakkum*. De fait ce dernier ne désigne pas le bien « intouchable », mais celui qui est « en réserve ». Il désigne avant tout le bien du dieu dont le roi, à l'occasion, n'hésite pas à se servir. Le terme se présente en fait comme une formation de superlatif de *SKK* « être sourd », mais aussi « être à part » ; un texte *sakkum* est celui dont le sens n'est pas immédiatement accessible et les rites sacrés se disent *sakkû*.

On aimerait savoir si ces cultes étaient rendus uniquement à l'occasion du passage des nomades ou si les pierres faisaient l'objet de pèlerinages ; si des actes divinatoires (hépatoscopies au moment des sacrifices, ou incubations à proximité de l'objet sacré) pouvaient avoir lieu ; surtout, si les gens pratiquaient déjà la circumambulation typique de ce genre de culte<sup>5</sup> ; enfin si ces objets étaient dotés d'un trésor, constitué par les offrandes des dévots. La mention d'un trésor découvert fortuitement dans le Bišri, avec dénonciation à l'autorité étatique qui intervient, pourrait fort bien cacher une histoire de mainmise sur un dépôt de la sorte, que la pierre ait été enlevée ou que le culte fût tombé en désuétude.

En fait, le culte des pierres n'apparaît bien que depuis les villes où le roi fait transporter certaines.

Outre les pierres que l'on remarque dans la nature, il y a aussi celles qui sont levées intentionnellement. L'usage arabe connaît ainsi, outre le terme *'ajar* « pierre », celui de *nušub* (plur. *'anšâb*). Le terme correspond pour sa racine à *maššêbâh* en hébreu. Ce culte de ces « pierres levées » a toujours été considéré comme un trait de la religiosité occidentale.

5. On n'est pas sûr que le lieu réservé aux bétyles dans la région de Mari fût Dêr. Ce toponyme a assurément une formation nominale qui le ramène à *DûR*, « faire le tour », mais il semble que cela définissait plutôt l'enclos de la ville qu'un acte rituel qui s'y passait.

La racine *NŠB* n'existe d'ailleurs pas en akkadien cunéiforme, hormis des passages sporadiques des lettres d'El Amarna, écrites justement en Occident. Les témoins les plus hauts de cette pratique paraissaient être Genèse et Exode dans la Bible et, archéologiquement, les traces les plus visibles semblaient être à Palmyre et dans la région nabatéenne. Aussi, lorsque A. Parrot publia en 1954 un bétyle retrouvé dans le temple d'Eštar de Mari du III<sup>e</sup> millénaire, se trouvait-il faire considérablement remonter le phénomène dans le temps, mais il y voyait une percée culturelle de l'Occident en Mésopotamie.

En fait, à partir du moment où le terme de *sikkanum* qui désignait cet objet cultuel a été identifié, il s'est révélé que la pratique en était un phénomène cultuel pan-syrien de grande ampleur : simultanément les textes de Mari (XVIII<sup>e</sup> av. n. è.) et d'Émar (XIII<sup>e</sup> av. n. è.) révélaient l'existence du *sikkanum* ; puis il était repéré dans une liste lexicale d'Ébla (milieu du III<sup>e</sup> millénaire) ; l'onomastique paléo-babylonienne l'attestait ensuite dans le Sud-Irak ; enfin, le toponyme syrien de la fin du III<sup>e</sup> millénaire, <sup>4</sup>*Haburītum-Sikkan*, prenait tout son sens. Tout cela venait jeter une grande lueur sur le terme ougaritique *skn*, traduit jusqu'ici par « stèle funéraire ». Enfin, une expression idéogrammatique hittite jusqu'à présent inexplicée, le <sup>NA1</sup>*ZI.KIN*, apparaissait désormais n'être que l'écriture figée d'un terme sémitique emprunté en Syrie.

Cette documentation est éminemment disparate : si celle de Mari est très riche et diversifiée, Émar se limite à des mentions au cours d'un rituel, ainsi que dans une formule juridique obscure (laquelle est désormais également mentionnée dans les documents du Tell Munbaqa, voisin d'Émar) ; la documentation d'Ébla, la plus antique, n'est qu'une entrée de lexique. On peut néanmoins la tenir pour une réalité manifestement occidentale et qui s'étend sur toute la Syrie et ses zones d'influence culturelle (Haute-Djéziré et Anatolie) ; il y a surtout une évolution nette du terme, de la notion de « pierre » à celle de « stèle (funéraire) ». Le point le plus important reste néanmoins que la documentation de Mari montre en outre que la notion du « culte des pierres » est bien loin d'être épuisée par le terme de *sikkanum* et que plusieurs autres illustrent des aspects aussi importants qu'insoupçonnés de cette conduite socio-religieuse.

Pour l'appréciation de la notion de « bétyle » nous sommes aujourd'hui dépendants, en fait, du *dernier emploi* du terme, c'est-à-dire celui de l'époque gréco-latine. Or, il apparaît d'emblée que la notion d'« aérolithe » (dans Sanchoniathon, Baitylos est fils d'Ouranos et, en grec, « bétyle » peut signifier l'aérolithe qui tombe enflammé du ciel) qui semble un leitmotiv des exposés classiques n'est confirmée nulle part ni pour le III<sup>e</sup> ni pour le II<sup>e</sup> millénaires. Le sens lui-même de « maison de/du Dieu » (Béthel) n'est pas pertinent et a été générateur d'erreurs ; à époque récente, d'ailleurs, la stèle ou la colonne qui incarne la notion de bétyle est plutôt mise dans un temple qu'elle ne le remplace. Quand on regarde la documentation arabe, on constate qu'Ibn al-Kalbi qualifie de *manšûb*, « pierres dressées », des rocs de la campagne, comme Manâh, peut-être une pierre intransportable et que l'on imagine avec peine être manipulée. La « pierre levée »



1) Le bétyle tel qu'il fut retrouvé dans la cour 12 du temple dit de Ninni-zaza (d'après A. Parrot, *Les temples d'Ishtar et de Ninni-zaza, Mission archéologique de Mari III*, BAH 86, Paris, 1967, pl. viii 2).



2) Le même bétyle une fois remis en place (d'après id., *ibid.*, pl. vii 1).



pouvait donc recevoir sa qualification sans être réellement bougée. Cela n'en indiquerait pas moins, selon le sens même de la racine *NŠB*, que c'était le fait de la dresser qui ajoutait un plus de consécration à sa valeur numineuse de base.

Les pierres dont avait besoin le roi de Mari viennent de deux endroits précis : la région de Halabît (Lasqûm) et celle de Saggarâtum. Il ne faut sans doute pas voir là l'indication que ces deux régions comportaient des pierres particulières, mais que c'étaient les deux plus proches de Mari où l'on pouvait en trouver. Halabît correspond encore à la moderne Halébiyé, située à l'endroit où l'Euphrate entaille le plateau basaltique : c'est une région où l'on pouvait autant découper des blocs dans la falaise que trouver de gros « galets roulés ». La situation exacte du tell de Saggaratum est inconnue, mais son nom correspond étymologiquement à celui du Sindjar et il n'est donc pas étonnant que l'on aille y chercher des pierres.

Nous disposons aujourd'hui avec la synthèse historique du royaume de Mari établie par D. Charpin & Nele Ziegler (*Florilegium Marianum* V) d'un outil inappréciable pour comprendre le film historique des événements du royaume des Bords-de-l'Euphrate. Ainsi, jusqu'à présent, on disposait d'un document royal intimant l'ordre au ministre Bannum de se procurer pour la fête d'Eštar des bétyles-*sikkanum*.

*FM* VIII 1 : 3-9 : « Mon Seigneur m'a écrit au sujet du sacrifice à Eštar : "Ce sacrifice est imminent et il n'y a pas de bétyle. Envoie rapidement une centaine de personnes et un homme de confiance qui s'y entende à faire découper un bétyle afin qu'on m'en découpe quatre de 12 coudées chaque, à Lasqum". »

Ce texte de Mari a d'ailleurs été le premier à livrer le nom de l'objet sacré, mais nous n'en savions ni la date, ni les motivations. Maintenant que l'on est sûr selon l'exposé de *FM* V que Bannum est mort très vite et n'a donc pu assister qu'à une seule des fêtes d'Eštar, lesquelles étaient annuelles, la simple constatation que Zimrî-Lîm est arrivé le 26-ix dans sa capitale, et que les grandes fêtes eurent lieu à la fin de l'année, les 16-18 xi, montrent (a) que le nouveau roi n'a laissé qu'un mois et demi à Bannum pour faire chercher, découper et ramener les quatre bétyles qui lui faisaient défaut, (b) qu'il en avait surtout un besoin impératif pour les cérémonies, et enfin (c) que le roi précédent qu'il avait détrôné n'était manifestement pas un adepte de la pratique.

Nous savons, d'autre part, que le nouveau roi rentrait de l'Ouest où s'était réfugié son clan lorsque le roi d'Ekallâtum Samsî-Addu avait mis fin au royaume de Mari. Beaucoup de traits peuvent être recensés de cette accoutumance à l'Occident que lui-même et les gens de son groupe avaient rapportée de leur exil et qui leur firent regarder avec défiance les grands États orientaux comme Babylone et Ešnunna. Ce besoin impérieux d'avoir des bétyles fait partie de cette religiosité occidentale qui donne sa marque particulière au nouveau règne et l'oppose nettement aux traditions akkadiennes d'un Samsi-Addu et de son fils Yasmah-Addu ; on a remarqué que ces derniers faisaient, ainsi, moins attention

au fait prophétique ou aux phénomènes du rêve que les Bédouins des Bords-de-l'Euphrate.

Selon le roi, il fallait quatre bétyles. Le trait mérite d'être relevé : il montre à l'évidence qu'il n'y a pas « un dieu-Bétyle » mais que les diverses divinités honorées lors du rituel devaient être chacune représentée par une pierre. Les noms, en l'occurrence, ne sont pas donnés mais, d'après le reste de la documentation, nous pouvons énumérer Eštar de Dêr, Dagan, Addu et peut-être aussi le dieu poliade de Mari, Itûr-Mêr.

En opposition les tenants du royaume de Haute-Mésopotamie étaient dévots de dieux statufiés. Samsî-Addu écrit ainsi à son fils, Yasmah-Addu, le vice-roi de Mari :

« Tu as fait faire six divinités. Les six divinités que tu as fait faire, hé bien ! cela revient à dix [au point de vue du prix]. Tes serviteurs ont peur, ma foi, de te parler de tes travaux ! Je veux bien que tu songes à ta protection, mais qu'est-ce que ça veut dire de faire (tant de) divinités ? Où prendre l'argent, ou l'or qu'il te faut pour faire ces dieux ? (...) Tu fais preuve d'une mentalité de gosse ! Pourquoi as-tu fait faire six dieux ? Et ces dieux, que tu as fait faire, représentent-ils le comput [complet] du mois ? *Tu vas les honorer* en une (seule) fête ! Ma foi, d'où proviendront les bœufs et les moutons que tu es susceptible d'offrir à ces dieux lors de la fête du mois ? (...) La ville de Mari est (déjà) pleine de dieux et il n'y en a pas qui soit pleine comme elle !... »

Ce texte oppose deux logiques : le réalisme financier du vieux roi qui veille aux dépenses et la crédulité du jeune prince qui multiplie les protections divines, comme d'autres rois se sont chargés de scapulaires. Les accusations de prodigalité et de dépenses somptuaires sont courantes à l'encontre du jeune homme de la part de son père. Pour le vieux roi, ce qui compte avant tout, c'est l'acte sacrificiel, le *nîqum*, où l'on fait couler le sang de la victime. Il semble que la fabrication de la statue entraîne du coup l'obligation d'y procéder. Multiplier les statues est donc non seulement dépenser beaucoup d'or et d'argent du trésor, mais s'obliger à « faire le suivi » des offrandes. Au-delà des propos rassis du père, on comprend le souci du vice-roi de Mari : lorsque l'on fait une fête, chaque divinité qui y est honorée doit avoir sa représentation. Dès lors, on comprend l'intérêt de la remarque : « Mari est pleine de dieux » : autant qu'Aššur, poursuit d'ailleurs le texte, c'est-à-dire que la capitale religieuse du royaume de Haute-Mésopotamie. Nous savons que Mari est vite tombée au pouvoir des assaillants, sans grands pillages ni tueries ; le culte a tout de suite été assuré par le nouveau roi Zimrî-Lîm : qu'il lui faille, dès lors, d'urgence des bétyles, montre bien que s'opposent là deux conceptions du culte : celui qui s'adresse à un simulacre et celui qui veut une pierre recueillie dans la nature.

Cette opposition est très intéressante car on a proposé ces derniers temps un renversement radical de position concernant le fait de la représentation divine en Mésopotamie. Le « bon sens » voulait jusqu'à présent que le processus de la divinisation royale n'ait pu être que la représentation d'un homme avec les attributs divins, qu'on avait entrepris de représenter le potentat comme on le

faisait pour les dieux. C'est sans doute un modernisme, obnubilés que nous sommes par des représentations d'empereurs romains avec les attributs d'Apollon ou de *Sol invictus*. Il semble qu'au contraire, en Mésopotamie, la représentation humaine ait été première et que, secondairement, ce soient les dieux qui aient été portraituretés à la façon des humains. Le phénomène aurait pris de plus en plus d'ampleur à l'Est (Centre et Sud de l'Irak), mais pas à l'Ouest, ce qui montre que les refus hébraïque puis juif et arabe de représenter Dieu, voire même simplement l'humain, doit avoir ses racines très profondément ancrés dans le terreau proche-oriental.

Il ne faudrait pas, cependant, interpréter cette divergence de conception, recherche de l'aniconisme d'une part (Bédouins), fabrication de représentations anthropomorphiques de l'autre (royaume de Haute-Mésopotamie, originaire d'une zone où priment les cités) comme une sorte d'iconoclastie bédouine. Il n'y a pas de guerres de religion dans cette Antiquité. Cela doit simplement s'interpréter comme le fait que Mari est une zone médiane où convergent des cultures diverses et qu'elle vit cette complexité. On ne constate pas que les Bédouins entrant à Mari aient commis des déprédations envers les statues des temples. Le premier ex-voto religieux de Zimrî-Lîm a même été de « faire la statue d'Anunnîtum de Šehrum », ce qui a donné son nom à sa première année de règne. Cela étant, force est de remarquer que le monarque n'a plus offert que des statues de lui (à Addu d'Alep, la divinité qui a protégé sa jeunesse, ou à Haṭṭâ du Sel, celle qui préside aux salines sur lesquelles sa tribu exerçait un contrôle complet) ou des trônes (à Dagan de Terqa, le grand dieu de la région, Šamaš, dont son père avait institué le culte, Addu du *mahanum*, lieu où vivait sa tribu, et Dêrîtum, la déesse du lieu d'origine de sa tribu). Cette notion de trône est d'ailleurs extrêmement intéressante car rien ne prouve que sur lui on installait une véritable statue : le trône pouvait rester vide, support d'une présence intemporelle (comme le veau d'or de la Bible à qui il manque, en réalité, la représentation du dieu syrien « debout » sur lui !) ou sur lui être posée une idole aniconique.

Il est difficile de se représenter ces objets de culte, qui ont tous disparu, à part l'exemplaire retrouvé par A. Parrot ; cf. reproduction ci-contre. Le grand problème vient de l'appréciation des mesures absolues. Il est certain que si, à la rigueur, les unités de base devaient être sensiblement les mêmes par tout le Proche-Orient, en fait leurs multiples ne concordaient pas. L'exemple type est donné par le système des volumes où le *qa* de base devait être partout d'un peu moins d'un litre, mais le *kôr*, son multiple, était en Irak de 300 *qa*, mais de 120 *qa* à Mari. Pour les dimensions, on soupçonne que si le doigt (*ubânum*) devait avoir partout la même valeur, la coudée (*ammatum*) n'en totalisait pas autant à Mari et dans l'Ouest qu'en Irak.

Aussi les textes donnent-ils des dimensions qui, selon les étalons irakiens, seraient colossales : *FM VIII 1 : 7-8* : « qu'on m'en découpe quatre de 12 coudées [6 m ?, 3,6 m ? ou 2,4 m ?] chaque » ; *FM VIII 3 : 38-40* : « Si la pierre qui est large de dix coudées [5 m ?, 3 m ?, 2m ?], on ne peut pas en venir à bout, il y

a le bétyle qui fait hors tout quarante coudées [20 m ?, 12 m ?, 8 m ?] de long. Le bord de sa section (n'est (que) de cinq coudées [2 m ?, 1 m 1/2 ?, 1 m ?] ; c'est lui que l'on prendra », etc.

On est surtout étonné par la diversité des moyens techniques mis en œuvre par ceux qui sont chargés d'aller prendre ces bétyles. L'aspect neuf du vocabulaire des outils employés montre que ces techniques étaient locales et non empruntées. Or, souvent ce sont des Bédouins benjaminites, pas seulement les gouverneurs royaux qui pratiquaient la découpe (*nakâsum*) de ces blocs ou leur extraction avec un luxe de détails que les textes pris en séminaire ont permis d'examiner minutieusement. Qu'il suffise de dire que la pierre était amenée par un système de levage jusqu'à un *mallalum*, énorme radeau composé de bottes de roseaux, qui amenait par voie d'eau le bétyle à destination.

Ces bétyles étaient nécessaires pour l'accomplissement des fêtes de la déesse Dêrîtum et nous ne constatons pas de commandes royales pour d'autres occasions. Dêrîtum était la déesse de Dêr (« Campement »), ville proche de la capitale, où la famille royale de Mari perpétuait des rites initiés certainement dans la Dêr du Balih dont elle était originaire. Il faut donc supposer une pratique du culte des bétyles dans cette région à l'occident de la Haute-Djéziré, ce qui n'est pas pour étonner puisque Tell Fekheriyé, aux sources du Habur, qui n'en est pas loin, portait dans l'Antiquité l'appellation de Sikkani, « Lieu-du-Bétyle » (<sup>d</sup>*Haburîtum Sikkani*, à l'époque de la III<sup>e</sup> dynastie d'Ur, à la fin du III<sup>e</sup> millénaire, soit « le Bétyle divin du Habur »). À ces fêtes, le roi de Mari conviait tout un chacun de sa famille ou de ceux (vassaux) avec qui il avait contracté un pacte de sang. On peut considérer cette fête comme la grande réunion des tribus bensim'alites et de leurs alliés de sang. Il est vraisemblable que ces rites étaient commémoratifs et entraient dans le cycle du culte rendu aux membres défunts du groupe (*kispum*).

La documentation de Mari ne nous dit pas cependant quels rites s'appliquaient à ces bétyles. Les soi-disant « rituels de Mari », celui d'Eštar, du *humtum*, etc., n'en parlent pas, mais il appert désormais que ces textes ne représentent pas des réalités des Bords-de-l'Euphrate ; ils y ont été amenés peut-être après le sac de Šubat-Enlil, dans la première partie du règne de Zimrî-Lîm et, de toute façon, appartiennent à la tradition religieuse du « royaume de Haute-Mésopotamie ».

En revanche les textes d'Émar du XIII<sup>e</sup> siècle av. n. è., c'est-à-dire au moment pratiquement où finissent les traditions initiées à l'époque amorrite, avant que ne s'instaure l'ordre araméen, nous montrent l'utilisation de ces bétyles dans la réalisation du culte.

Dans le grand rituel du *zukurum*, comme dans celui de l'installation de la grande prêtresse, seule la déesse Hébat est représentée par un bétyle. Un fragment mal situable de la fête du *zukurum* semble indiquer que le dieu Ninurta, dieu poliade d'Émar, peut être aussi représenté par un bétyle (Émar n° 375). Rien n'est dit pour les autres divinités ; la pratique des statues avait dû, à cette époque, largement l'emporter. Dans les autres fêtes, telle la fête-*kissû*, est mentionnée à plu-

sieurs reprises la « porte des bétyles » (Émar n° 388 : 14 *bâb sikkânâti*), ce qui n'apparaît pas dans la publication, l'éditeur des textes, D. Arnaud, ayant choisi de traduire chaque fois « tout prêt des bétyles ». La documentation de Saggartum, citée ci-dessus, montre justement la présence de bétyles aux portes de ville.

L'acte cultuel majeur concernant les bétyles est assez clair : il s'agit d'une onction :

Émar 369 : « La prêtresse (*ittu*) verse de l'huile fine sur le sommet du bétyle de Hébat » ; cf. Gen. 31 : 13 « ... à Béthel où tu oignis une stèle... » ; Gen. 35 : « Jacob érigea une stèle... de pierre. Sur elle il versa une libation et sur elle il répandit de l'huile ».

Il est, en revanche, difficile d'interpréter la réalité (taille, forme) et le symbolisme des bétyles émarïotes. D. Arnaud a souvent parlé de la divinité poliade Ninurta comme du « bétyle mâle » ; pour que l'expression fût juste, il faudrait que la pierre de dévotion ait porté des marques de la virilité du dieu ; de telles représentations existent ailleurs qu'en Mésopotamie, mais si un texte d'Émar en parle, il n'a pas été à ma connaissance publié.

Je serais, pour ma part, surtout sensible à l'aspect de non-personnalisation et d'extériorité des bétyles en ce XIII<sup>e</sup> siècle.

Lors de la fête du *zukurum* (cf. Emar n° 373), qui est un rite sur sept ans, à chaque sortie de Dagan vers la porte des bétyles, sa face est voilée tout particulièrement au moment où il s'approche d'eux. Cf. pour la sixième année : « l. 174' : Quand les fils du pays d'Émar, pendant sept ans, offrent une fête-*zukurum* à Dagan des bovidés, la sixième année, au premier mois, le deuxième jour, jour du dieu Šaggar (= la Lune), on fait sortir Dagan des bovidés. Sa face n'est pas voilée. Une cérémonie mineure, à la porte des bétyles, on exécute devant eux. Quand on a sacrifié, on mange et on boit. On lui voile la face. Le chariot de Dagan passe entre les deux bétyles. Il va vers Ninurta [le dieu poliade]. À ses côtés on fait monter Ninurta sur le char ; leurs faces sont voilées. Le même jour, on purifie tous bœufs et vases... » Si l'on tient compte de la documentation mariote qui semble fortement opposer « représentation aniconique » et « représentation anthropomorphique », on retrouverait ici avec le souci de masquer, dans l'environnement du bétyle, les traits des divinités qui s'en approchent, le désir de dépersonnaliser la divinité. Sinon, il s'agit dans la majorité des exemples de deux bétyles qui se trouvent « à la porte » de la ville, donc hors l'espace urbain ; dès lors, il importe de remarquer que le bétyle de Hébat, pour le rituel de la prêtresse, est lui aussi installé hors la demeure, pour un rite nocturne : « Le deuxième jour de l'intronisation, on place un bétyle sur le toit de la demeure [de la prêtresse-*maš'artu*]. De nuit, on se lève et on offre une chevrette, un vase-*zadu* d'huile de cèdre devant le bétyle » (Émar n° 370 : 41 sq.).

Nous ne savons ni ce que représentait, ni surtout où se trouvait le lieu-dit des textes de Mari « les Bétyles » (*sikkânâtum*) consacré à Dagan, mais il pouvait être aussi bien dans la capitale qu'à Terqa. Le premier lieu est sans doute à privilégier car on y fait une déclaration au nom d'Itûr-Mêr, dieu poliade de Mari.

Aucune trace archéologique, malheureusement, n'en est restée. La notion de pluralité des *'anšâb* existe aussi dans le culte préislamique. On aimerait savoir si ce regroupement était intentionnel ou s'il s'agissait d'une collection de bétyles utilisés dans le culte et ultérieurement désacralisés. On est sûr, en tout cas, rien que par l'écart temporel entre le ministre Bannum et le gouverneur Yaqqim-Addu, que leurs lettres parlent de bétyles différents et non de la même collecte : on a eu besoin à plusieurs reprises de bétyles, même si on ne peut pas affirmer qu'à chaque fête d'Eštar il fallait un bloc de pierre neuf.

La documentation hébraïque amène à compliquer la thématique du bétyle : ce dernier représentait-il la divinité elle-même ou symbolisait-il le don fait à cette dernière par la tribu ? Au Gilgal, les douze pierres représentaient en effet les tribus d'Israël. Cf. les paroles de Yahvé, Jos. 4 : 2-9 : « Prenez pour vous d'entre le peuple douze hommes, un homme pour chaque tribu, et commandez-leur, en disant : "Emportez pour vous, du milieu du Jourdain, de l'endroit où se sont fixés les pieds des prêtres, douze pierres que vous ferez passer avec vous et que vous déposerez dans le gîte où vous passerez la nuit". »

En hébreu, le terme traduit généralement par « stèle » se dit *maššêbâh*. Si le sens est identique, la racine de formation n'est pas la même : *NŠB* en hébreu et *SKN* en amorrite. Il s'agit là d'une simple divergence dialectale. *Sakânum* signifie « s'installer quelque part de façon transitoire », à la différence de *wašâbum* qui, lui, signifie « avoir un habitat fixe, ne pas bouger d'un lieu ».

L'identité des deux verbes est bien montrée par la comparaison des exemples de Mari (le verbe *sakânum* a été mé-compris dans le CAD comme une forme dialectale de *šakânum*, qui signifie « poser », et a de tout autres emplois) et des emplois du verbe *našâbum* à El Amarna.

— EA 148 : 42 : « Le roi de Hašor a quitté sa ville et *it-ta-ša-<sup>1</sup>ab<sup>1</sup> it-ti ha-pi-ri* = il a pris position avec les *Hapiru* ».

— EA 151 : 42 : *i-na pân tâmtim ni-ta-š[a-a]b* = « Nous nous sommes installés face à la mer ».

Voici en comparaison l'usage standard de *sakânum* (a/u) :

A.26 : 24 : *i-na ha-la-aš NG su-uk-na*, etc. = « Prenez position dans le district de NG ».

La *maššêbâh* n'a pas le même sens selon le genre des textes qui l'emploient : tous les passages qui font référence à un contexte culturel se trouvent dans les livres historiques anciens (Rois) ou juridique (Deut., Lév.) ; en revanche, dans les textes de la tradition mythologique (Gen.) ou épique (Ex., Jos.) on la trouve avec le seul sens de « pierre commémorative ».

On oppose ainsi Deut. 7 : 5 « Vous démolirez leurs autels, vous briserez leurs stèles, vous abattrez leurs Achérah et vous brûlerez leurs idoles par le feu », à Gen. 31 : 13 « Je suis le Dieu qui [t'apparut] à Béthel, où tu oignis une stèle et où tu me vouas un vœu ».

Un terme qui a une telle importance dans le monde syrien ne devrait pas manquer dans le monde hittite qui lui a tellement emprunté. De fait, la réalité existe bien en Anatolie où, dès 1969, M. Darga définissait exactement la réalité du <sup>na</sup>*ZI-KIN*, soulignant son identité avec le « temple », le É DINGIR-LIM. Il se présente comme un pilier en pierre ou en bois, comportant occasionnellement du métal (argent, fer) servant d'objet cultuel en plein air ou abrité, voire même de marqueur de limites (Puhvel, *HED* III, p. 438). La désignation peut être considérée comme la forme absolue figée de *sikkanum* ; la variante de timbre (KIN pour KAN) ne doit sans doute pas être considérée comme phonétique, mais comme recourant à une notation remotivante qui faisait usage des signes ZI « vie » et KIN « objet travaillé », courants en hittite. Peut-être la notation idéogrammatique visait-elle à exprimer « l'œuvre de pierre où vit le dieu ».

La complexité de la situation en hittite est montrée par le fait que cette écriture qui consiste dans une forme akkadienne figée *ZI-KIN* prédéterminée par le marqueur sumérien NA<sub>4</sub> = « pierre » a comme lecture en hittite *huwâšiš* qui a toute chance d'être l'emprunt du terme sémitique syrien *hulamusum*, suffixé en *-i* parce qu'il a été emprunté par un dialecte du sud anatolien (louvite). Or, à l'époque ancienne, comme le montre la suite de cet exposé, *humûsum* est un monument commémoratif en pierre tout à fait distinct du *sikkanum*. Cela indique que, sur la périphérie de la Syrie, le système primitif a été fortement perturbé au cours du processus de l'emprunt.

De même, en Hébreu biblique, le terme de *maššêbâ<sup>h</sup>*, en mot à mot, « chose levée », fonctionne en revanche comme terme unique pour désigner à la fois la « pierre levée utilisée dans le culte » et « la pierre levée commémorative », érigée en souvenir d'un fait.

Il ne faut donc pas postuler que *postérieurement* à Mari la notion de pierre levée a considérablement évolué. La suite de l'exposé montrera que d'autres catégories existent encore. Il faut, cependant, dès maintenant, supposer qu'à un foisonnement d'objets et une pluralité de conceptions au III<sup>e</sup> millénaire et, sans doute, avant, a succédé une simplification de plus en plus poussée dès le milieu du II<sup>e</sup> millénaire et *a fortiori* au I<sup>er</sup> millénaire. On devrait en déduire que la documentation encore très complexe à l'époque de Mari devait déjà être en cours de simplification. Mais déjà la situation à Émar au XIII<sup>e</sup> siècle av. n. è., est éloquente : le culte ne montre plus que des traces évanescentes du vieux temps et les bétyles n'y représentent plus que des réalités périphériques dans un univers de citadins. Seule s'affirme la figure de la grande divinité Hébat et les pierres levées sont « aux portes » ou « sur le toit ».

2. La documentation de Mari montre bien autre chose que la pierre dressée pour le culte, laquelle n'avait peut-être qu'un intérêt transitoire, liée au moment cultuel, sans que nous sachions ce qu'elle devenait ensuite. Il existe, en revanche, une pierre à la préservation de laquelle s'attache un soin jaloux, c'est celle qui est commémorative ; dans la mesure où tout est fait pour qu'elle perdure et garde

un souvenir précis au fil des générations, elle répond donc à une motivation tout à fait différente et elle est susceptible de devenir l'objet d'un culte pérenne.

La Bible, surtout les livres d'inspiration mythologique (Gen.) ou épique (Jos., Ex.), est emplie d'anecdotes qui parlent de ces sortes de pierres : Gen. 35 traite d'un monument funéraire, où une « stèle » (*maššêbâ<sup>h</sup>*) est érigée sur une tombe : Mari en a de bons parallèles ; Sam. 7 montre un monument érigé après une victoire : un texte de Yahdun-Lîm en illustre l'écho à haute époque, et un récit historique en décrit l'instauration. Jos. 22 garde le souvenir d'un acte sacré ; de la même façon de tels monuments sont aussi attestés par Mari.

Le terme qui note cette réalité à motivations multiples est *humûsum* ou *hamûsum*, également inconnu des dictionnaires, et de racine d'apparence obscure. Le terme était bien déjà attesté dans l'onomastique où un nom comme Mut(u)-humûsi(m) montrait la popularité de la structure dans la mentalité de l'époque, mais l'on se contentait d'y retrouver le nom d'une divinité obscure du panthéon de Ssuprum (*ARMT XXIII 319 : 7*).

Les premières attestations n'en avaient pas en fait été comprises.

La première se trouvait dans l'*Inscription de fondation* du roi Yahdun-Lîm : « Il alla aux rives de la mer et à Âyabâ (la mer) offrit le grand sacrifice de sa royauté. Alors son armée se lava dans le sein d'Âyabâ. Il entra dans la montagne des cèdres et des buis et, buis, cèdre, cyprès et *elammakum*, voici les bois qu'il coupa. Il (en) édifia un *humûsum* et instaura sa gloire. Alors il fit reconnaître sa force. »

Le terme y avait été pris pour le verbe *hamâšum* « arracher ».

Dans le second exemple, *FM VIII 16*, il s'agissait en fait d'un *humûsum* (funéraire) au nom du roi Âyalum d'Abattum ; le premier éditeur du texte (dans *ARM XIV 86*), comme cela s'explique aisément d'ailleurs, avait lu le passage *ina hummušim ša ištên ayyalim*, l'interprétant par « en train de dépecer [*HMS II*] un cerf ». Chaque fois l'homonymie avait frappé.

Le monument commémoratif de victoire ne nous est véritablement attesté que par le texte de Yahdun-Lîm, cité ci-dessus. Notre documentation nous a certainement gardé d'autres attestations de *humûsum*, mais qui ne s'imposent pas directement à l'attention, car la plupart du temps ils se présentent de façon anonyme. Un bon exemple du fait est celui que nous indique *ARMT XXVI 63* :

« J'irai et je m'emparerai d'Urubân, là où se trouve un *humûsum* de moi, que j'ai (jadis) voué ! »

Il est difficile de penser cependant que les *humûsum* qui étaient censés perpétuer un haut fait aient vite sombré dans l'oubli et ils devaient certainement avoir reçu une dénomination. Ils sont sans doute à rechercher dans les toponymes d'un genre particulier, avec des dénominations qui ont une tonalité commémorative : ainsi le lieu-dit Yasaddi-El, qui ne semble pas avoir été habité et n'est que peu mentionné, vu sa signification « El a conduit la razzia », pourrait faire allusion à un tel souvenir.



Un tel procédé de dénomination est illustré par l'anecdote que rapporte 1 Sam 7 : 12 : « Comme Samuel offrait l'holocauste, les Philistins s'avancèrent pour la bataille contre Israël. Mais Iahvé, en ce jour-là, tonna de sa grande voix contre les Philistins et il les mit en déroute. Ils furent défaits devant Israël. Alors les hommes d'Israël sortirent de Mispah et poursuivirent les Philistins. Ils les battirent jusqu'en dessous de Beth-Car. Samuel prit une pierre qu'il plaça entre Mispah et Yashanah. Il l'appela du nom d'Ébén-ha-Ézér (= "Pierre du secours") et dit : "Jusqu'ici Iahvé nous a secourus". »

Les *humûsum* funéraires semblent avoir été simplement appelés du nom d'une personne disparue tragiquement. De tels monuments se trouvaient apparemment à l'endroit de l'événement, donc souvent sur un terrain public, et un accord s'établissait de le respecter. Nous connaissons ainsi, par une lettre du prince benjaminite Dâdî-hadun, l'histoire de deux monuments commémoratifs, l'un voué à son père Âyalum, l'autre à un ennemi politique, le prince La.hun-Dagan.

*FM VIII 17 : 7-25* : « Pendant cinq ans, jusqu'à aujourd'hui, que ce *hamûsum* se trouve avoir été fait, dix fois, vers l'amont ou vers l'aval, je suis passé par là et je n'y ai pas touché. Lorsque je suis parti de devant toi, lors de cette expédition-ci, et que j'ai eu atteint Mubân, on m'a dit : "Le *hamûsum* d'Âyalum a été détruit". Je n'ai pas voulu le croire. J'ai atteint Halabît et il y a eu confirmation. Je n'ai (toujours) pas voulu le croire, jusqu'à ce que j'envoie deux serviteurs et qu'ils voient ce *hamûsum*. Alors, je me suis mis en colère et j'ai porté la main sur le *hamûsum* de La.hun-Dagan ».

L'émotion et le sentiment de scandale sont nettement perceptibles : tout ne nous est pas expliqué mais il va de soi que Dâdî-hadun savait pertinemment qui avait pu faire le coup, alors que lui, malgré ses raisons apparentes d'attenter au monument de La.hun-Dagan, s'en était abstenu. La.hun-Dagan était de fait un autre prince benjaminite, mais décrié, à qui l'on reprochait des menées politiques de bas niveau et, surtout, d'avoir voulu empêcher la grande réconciliation entre le roi de Mari et ses vassaux rebelles. Âyalum, père de Dâdî-hadun, était un roi d'Abattum sur l'Euphrate qui s'était affronté au père de Zimrî-Lîm. Que son *humûsum* se retrouve en rase campagne montre de façon évidente quelle avait dû être sa fin.

Il nous manque de savoir si un culte funéraire était rendu devant ces monuments ; s'ils étaient de simples cénotaphes ou s'élevaient sur la dépouille mortelle du défunt.

La pratique est connue dans la Bible ; cf. Gen. 35 : 19-20 : « Rachel mourut, et elle fut mise au tombeau sur la route d'Éphratah... Jacob érigea une stèle (*maššêbâ<sup>h</sup>*) sur sa tombe : c'est la stèle de la tombe de Rachel jusqu'à ce jour ».

Le *humûsum* témoin d'un accord est illustré par un long et complexe dossier (*FM VIII 19-22*), d'époque du royaume de Haute-Mésopotamie, où le gouverneur du Suhûm doit régler une querelle de territoire entre deux clans bédouins dont les uns occupaient les oueds et les autres la limite de la steppe. Après consultation des Anciens qui attestent l'existence d'une stèle (*narûm*) consacrant le partage

des droits, le gouverneur fait dresser un *humûsum* (*FM VIII 19 : 44* <sup>a</sup>*hamûsam ahmîs*).

J'ai étudié, lors du colloque sur Mari et la Bible le parallèle remarquable que permettait ce dossier avec l'histoire de Laban et de Jacob de Gen. 31, qui montre également l'instauration d'un pacte tribal entre Araméens et Hébreux, sanctionné à la fois par une stèle (*maššêbâ<sup>h</sup>*) et un monument commémoratif qui prend la forme d'un cairn (*gal*). Le dossier extrêmement riche montre, par toutes ses ramifications, la densité des liens qui rattachent les réalités amorrites aux traditions bibliques<sup>6</sup>.

La motivation propre du dossier a été néanmoins le fait que, mécontents de la décision, certains ont attenté au *humûsum*. Le rappel de *FM VIII 19 : 44-54* nous apprend quelles opérations étaient faites lors de l'instauration du monument :

« J'ai élevé un monument commémoratif et j'ai égorgé des béliers-*ailu*. Or le monument commémoratif que j'avais élevé, les gens de Hurbân l'ont détruit et ils ont brûlé les béliers-*ailu*. Un monument commémoratif doit-il être détruit et doit-on brûler des béliers-*ailu* ? »

Le rite utilisé montre que l'on recourait à des béliers (cf. le sacrifice d'Abraham) et que ce sacrifice était non pas consommé, mais abandonné. Le sens de l'attentat ne nous est pas complètement perceptible : si l'écroulement de la structure, ou son éparpillement, tombe sous le sens, pourquoi les animaux furent-ils brûlés ? Peut-être les considérait-on comme les gardiens du monument et leurs ossements, tabous, ne devaient-ils point en bouger.

Si le bétyle-*sikkanum* semble avoir appartenu exclusivement au monde des Bédouins et être resté étranger à celui des Akkadiens qu'incarneraient Samsî-Addu et son pouvoir, il n'en a pas du tout été de même du *humûsum*. Le texte cité plus haut de *ARMT XXVI 63* est le fait d'un Ešnunéen en territoire euphratique au sud de Mari (Suhûm). Les *humûsum* sont attestés sur l'Euphrate, mais aussi sur le Balih, en pleine Haute-Djéziré et Yahdun-Lîm alla en faire un au Liban. Le dossier le plus riche est, de même, le fait du gouverneur de ce même Suhûm, à l'époque du royaume de Haute-Mésopotamie. Il s'agit donc là d'un fait culturel général, commun à des gens d'horizons très divers.

Comment se représenter ce *humûsum* ? Le parallèle de l'hébreu *gal*, « monceau », incite à y voir une sorte de cairn, obtenu par empilement de pierres. Cela correspond tout à fait au *humûsum* qu'avait dû obtenir Yahdun-Lîm en découpant une masse d'arbres dans le Liban. On se représente leur empilement comme un bûcher qui devait être relativement conséquent.

Comment apprécier la structure-*humûsum* ? Était-elle religieuse avant d'être commémorative ? Plusieurs indications iraient en ce sens. On connaît le passage

6. J.-M. Durand, « Réalités amorrites et traditions bibliques », *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 92, 1998, pp. 3-39.

de St Nil (*Narratio* 3, Patr. Gr. 79 : 612) : « [Les Arabes] sacrifient sur des autels de pierres empilées les unes sur les autres ». C'est à cela que faisait référence W. Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, 1907, pp. 200-201 : « Le signe artificiel ordinaire d'un sanctuaire sémitique... est le pilier du sacrifice, tumulus de pierres, ou autel grossier... sur lequel on présente des sacrifices au dieu... En Arabie... nous ne trouvons pas d'autel proprement dit, mais à sa place un pilier grossier ou entassement de pierres à côté duquel on met à mort la victime ».

Dans le texte *FM* VIII 23, il semble cependant que l'on ait affaire à une structure plus complexe. On nous y parle de lui adjoindre une stèle avec représentation figurée et, peut-on supposer, un texte explicatif.

Cette lettre de l'époque du royaume de Haute-Mésopotamie nous transporte dans la région de Tuttul, au confluent de l'Euphrate et du Balih. Plusieurs lettres en provenance du même endroit, assez mal conservées, nous parlent de la fabrication de stèles-*narûm*, ce qui est normal puisque Tuttul se trouvait au débouché de la passe de Halabî, région qui était grosse pourvoyeuse de pierres. Toutes ne comportaient point de représentations figurées et, au moins dans l'état actuel de lisibilité des textes, la stèle dont parle *FM* VIII 23 est unique dans son genre. Elle nous décrit un monument comportant une représentation figurée que nous ne possédons plus pour l'époque paléo-babylonienne que sur des sceaux cylindres, attestant par là même la contiguïté de genre entre la décoration des monuments officiels dressés face à un public et celle d'objets en possession privée, d'un format beaucoup plus modeste : il s'agit de l'orant royal face au dieu Amurru porteur de l'arme courbe, le *gamlum*, l'ensemble étant surmonté par l'union du disque solaire et du croissant de lune.

La confection de la stèle réclame, ici comme ailleurs, le concours de spécialistes du métal. Il faut donc comprendre que l'objet était recouvert de métal. Le fait peut expliquer pourquoi aucun exemplaire ne nous en soit parvenu. Lors des pillages, la couverture de métal devait être arrachée pour le plus grand dommage du cœur en pierre. D'autre part, l'expression « elle est incisée devant et derrière » ne peut se comprendre qu'en référence à la gravure de la scène figurée sur le devant de l'objet et à celle d'un *texte* sur son verso. Cette disposition est celle que l'on peut voir sur la stèle du « Code d'Hammu-rabi » et surtout sur la stèle de victoire du roi d'Ešnunna Dadu-ša dont nous devons une publication préliminaire à M<sup>me</sup> B. K. Ismail<sup>7</sup>.

Or la stèle ornementée est elle même dite *ša humûsim*, « pourvue d'un *humûsum* ». Comme ce dernier représente un « tumulus » ou un « cairn », comme dit plus haut, on doit en déduire que la stèle avec sa représentation figurée et son

7. B. Khalil Ismail, « Eine Siegesstele des Königs Daduša von Ešnunna », dans W. Meid & H. Trenkwalder (éd.), *Im Bannkreis des Alten Orients...* (= Mélanges K. Oberhuber), Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 24, Innsbruck, 1986, pp. 105-108.

texte servaient à expliciter le sens d'un monument non figuratif. Vu l'état du document, nous ne saurons sans doute jamais si, après la description de la partie figurée, la lettre donnait le texte qui l'accompagnait.

L'étymologie du terme *humûsum* est cependant opaque. Il n'existe en akkadien qu'une racine *HMS*, qui signifie « arracher qqch à qq'un », ce qui ne convient pas pour le sens. Le verbe qui est employé avec ce substantif est de même racine et forme une *figura etymologica*. Il se présente cependant avec une double vocalisation (a/u) ou (i) qui pourrait refléter l'opposition amorrite d'une forme simple à une forme causative (analogue au *hiphil* hébreu). Le fait que le terme ait été emprunté en hittite, comme on l'a vu, sous la forme *huwašiš*, tendrait à faire croire que la racine était en fait *HWS*. Or, nous savons par ailleurs que le -w- est passé très tôt sur les Bords-de-l'Euphrate à -m-. Le parallélisme d'emploi avec l'hébreu *gal* tendrait à faire croire qu'il a donc existé une racine  $\text{'}_{\text{x}}\text{WS}$  qui signifiait « produire par entassement ».

3. Un dernier terme a été étudié, concernant le domaine des monuments en pierre, le *râmmum*. Là encore, il s'agit d'un mot nouveau qui n'existe pas dans les dictionnaires standards de l'Assyriologie.

Le terme entre dans la formation d'un des anthroponymes les plus populaires de l'époque *mu-ut-ra-me-em*, ou plus encore sous sa forme *mu-ut-ra-me-e*. Ce simple fait montre la très grande importance de la notion qu'il convoie. Son domaine sémantique n'est pas difficile à préciser puisqu'il sert d'épithète à *humûsum* et qu'il doit en être une espèce : « un *humûsum* de la sorte *râmmum* ».

Le mot évoque immédiatement un passage d'Ezéchiel 16 : 25 où une malédiction à l'encontre de la prostitution, assimilée au culte rendu à un autre lieu que Yahvé, fait apparaître le terme *râmâh* :

« Tu t'es batti un tertre et tu t'es aménagé un monticule sur toutes les places (*wattub<sup>n</sup>nlâk gâb watta<sup>a</sup>šlâk râmâ<sup>b</sup>kâl-r<sup>e</sup>hûb*). À l'entrée de chaque chemin, tu as construit ton monticule (*râmâtêk*) ; tu as fait de ta beauté une abomination ; tu t'es livrée à tout passant et tu as multiplié tes prostitutions... »

Le terme *gab* avec qui il forme couple s'est vu consacrer une énorme littérature, surtout depuis qu'a été repéré un terme ougaritique apparenté.

*k. t'rb. 'tprt. hr. gb l bt mlk* (Dietrich-Loretz, *Jahwe und seine Aschera*, UBL 9, 1992, pp. 40-41 et p. 47).

La traduction adoptée pour ce dernier, en rapport avec le passage biblique qui traite de la prostitution, a été majoritairement celle de « *sacrarium* hiérogamique » ou, en termes plus pédestres, de « lupanar » ; mais une traduction par « grotte » a été aussi envisagée, etc. La documentation mariote est désormais très claire : *gb* de l'ougaritique doit être lu *gabbum* et désigne le « socle » sur lequel on installe la statue de culte :

« 2/3 de "litre" d'huile pour oindre deux *labdu* lorsque l'on fit se tenir la déesse Dêrîtum sur son *gabbum* (*i-na gâb-bi-ša*) ».

Désormais la traduction « haut-lieu », généralement envisagée pour le terme hébraïque, ne devrait plus suffire. Il faut imaginer quelque chose de plus concret, produit de l'artisanat humain. Un parallèle semble être ainsi possible avec Jér. 13 où l'on parle des « autels (*mizbehôt*) pour encenser le dieu Ba'al ». Les lieux assez nombreux de Palestine qui sont dénommés *râmâ<sup>h</sup>*, ou qui comportent l'élément *Râmât-* pourraient donc faire référence à d'anciens lieux de culte où avaient été érigées semblables structures, telles ces pierres levées (ensembles ou unités), si caractéristiques de la Palestine cananéenne.

L'origine du mot est résolue par l'occurrence de l'accusatif dans un texte de Mari sous la forme *ra-ma-am*, ce qui exclut dès lors un substantif *\*ramûm*, venant d'un plus ancien *\*rami'um*. La forme de ce dernier aurait en effet dû, à Mari, donner *\*ramêm*. La remarque est d'importance car la racine *RMt* signifie « habiter » et *RûM* « ériger ». Or ce dernier verbe (au *hiphil*) est couramment utilisé pour l'érection d'une *maššêbâ<sup>h</sup>*. Un *\*ramûm* nous aurait ramenés à la notion d'« habitation divine » ; le *râmum* ne signifie en fait que « monument érigé ». La longue finale que l'on constate dans le NP *mu-ut-ra-me-e* ne doit ainsi être expliquée que par le fait qu'il s'agit d'une forme plurielle : « Homme des *Râmum* ».

Quelle pouvait donc être, à Mari au moins, la spécificité d'un *humûsum* qualifié de *râmum* ? Le seul exemple net que nous ayons concerne celui d'Âyalum, qui est un monument funéraire. Or, la popularité du terme dans l'onomastique sous une forme plurielle pourrait faire allusion à cette occurrence sacrée très importante, où tout le peuple, à l'instar du roi, se met à construire des *râmum*, à l'occasion semble-t-il de la fête des morts, comme nous l'apprend un texte remarquable de *FM VIII, A.2819* :

« Une tablette du roi m'est arrivée à propos de l'installation du *râmum*. Il m'y disait : "Si dans les divers centres administratifs (en m. à m. : 'palais') et chez les particuliers, on est prêt, une fois fini le mois de *tamhîrum* (iii\* = viii), le 2 courant de *nabrûm* (iv\* = ix), je veux installer le *râmum*, lorsque la lune sera visible. Fais une annonce au Pays pour qu'on soit prêt. J'ai envoyé ce message au [roi de Mari] Yasmah-Addu et à tout le Pays. S'il n'en est pas ainsi et qu'on ne soit pas encore prêt, qu'on laisse se terminer le mois de *nabrûm* et c'est le 2 courant de *mammîtum* (v\* = x) qu'il me faudra installer le *râmum*, au moment où la lune sera visible..." Voilà quel était le message du roi. À l'heure actuelle, dans les divers centres administratifs et chez les simples particuliers, les dispositions ne sont pas prises... Je vais attendre la fin de *nabrûm* et, le 2 courant de *mammîtum*, lorsque la lune sera visible, le *râmum* sera installé. Nous avons envoyé un message au roi... »

Ce texte exceptionnel pose autant de questions qu'il donne d'indications : nous ne savons pas si les directives du roi visaient une situation récurrente ou étaient entraînées par un fait particulier comme un deuil inattendu. La seconde solution correspondrait mieux au fait que les particuliers et l'État auraient dû « prendre leurs dispositions » s'il s'était agi d'un événement prévu. D'un autre côté, les dates mensuelles, une fois translatées du calendrier du royaume de Haute-Mésopotamie (\*) dans celui propre à Mari, coïncident avec l'occurrence de la

grande fête d'Eštar. On aurait peut-être décidé alors de revivifier une fête tombée en désuétude ?

Dans le rite du *kispum*, qui dans les deux cas de figure, d'ailleurs, serait concerné par ce texte, on voit les particuliers célébrer leurs rites en concomitance avec le Palais. Quel lien avait-il avec le phénomène de la néoménie ? On en est réduit aux suppositions : le 2 du mois est, à Mari, celui où l'on observe à nouveau l'astre après sa disparition, ce qui est souvent considéré comme une renaissance, suivant la mort consécutive à une décrépitude. Une affabulation semblable était-elle exploitée à propos des rites pour les morts et peut-elle être considérée comme la croyance en une survie de l'âme ?

Le contexte culturel montre la grande popularité du rite et cette dernière s'explique bien au sein d'une société qui, se définissant majoritairement par la relation de l'individu au groupe, ne devait certainement pas omettre de son horizon celui qui était formé par les Ancêtres glorieux et aussi par les morts anonymes de la tribu.

4. Voilà donc exposé un des plus gros dossiers religieux de Mari, de ceux qui font remonter aux portes des origines des croyances proche-orientales et permettent l'approche d'un niveau très archaïque de la mentalité religieuse humaine. Il s'agit, cependant, de quelque chose que l'on voit aller en se diluant au cours des âges, dont on assiste à la simplification de sa diversité, et qui même finit par disparaître. Nous avons pris, ce faisant, en considération des structures dont les restes archéologiques subsistent certainement en bonne partie encore aujourd'hui, mais ne doivent guère s'imposer à l'attention des chercheurs dans les domaines comme les grandes villes, les palais où les temples, dont les ensembles frappent bien plus l'œil et l'imagination, mais qui pourtant ont dû être en bonne partie édifiés pour accueillir ce qui ne nous apparaît plus aujourd'hui qu'il est vidé de son plein notionnel que comme de la matière brute à utiliser pour des constructions. Ce ne sont plus aujourd'hui que de grosses pierres, peut-être pas toujours travaillées, ou des tas de cailloux plus ou moins écroulés, dans la nature.

Il faut bien sûr tenir compte de la diversité des documentations. Si celle de Mari est de loin la plus complexe, Émar, en bout de course d'attestations, est cependant la seule à documenter le bétyle en contexte juridique. On ne comprend, toutefois pas pourquoi Ébla qui connaît le terme ne le documente pas ailleurs que dans une liste lexicale, alors que ses occurrences culturelles sont multiples. Il faut dès lors tenir compte du « niveau de l'expression écrite ». Le cunéiforme d'Ébla, venu de Mésopotamie, recourt de façon privilégiée à des sumérogrammes ou à des akkadogrammes, occultant son expression propre. Dans le cas présent, on supposera sans grande hésitation que *sikkanum* soit occulté par l'expression sumérienne qui signifie « stèle ».

La chance de notre documentation est en tout cas de faire accéder à ces réalités par les mots qui les désignent. On voit ces derniers, venus d'horizons pas toujours nets, disparaître (*humûsum*, *râmum*) pour être remplacés par d'autres sans que la réalité change fondamentalement (*sikkanum*, *maššêbâ<sup>h</sup>* : en hébreu *NŠB* remplace *SKN* ; en arabe *RJM* remplace *HMS* et *RûM*) ou se fondre les uns dans les autres (*sikkanum* et *humûsum* dans le *huwašiš* hittite). Mais, surtout, joue une pratique du rétrécissement lexical : on passe d'une pluralité de désignations spécifiques à une unité dont la conceptualisation se complexifie. La *maššêbâ<sup>h</sup>* finit par désigner ainsi tout ce qui a été érigé et ce n'est plus que le contexte anecdotique qui, chaque fois, en précise la destination.

D'emblée la documentation sur les bétyles a fait apparaître le problème de l'aniconisme comme un marqueur essentiel de différences entre nomades et sédentaires. À l'origine, le nomade attache une importance toute particulière aux repères qui balisent ses parcours, ceux qui introduisaient la notion de fixité dans l'indifférence apparente de ce qui pouvait former son but : trouver de la pâture pourrait s'opérer n'importe où et on peut imaginer une tribu parcourant sans autre but l'infinité des déserts. Ces balises lui permettent le retour au lieu d'où elle vient. Cette permanence dans l'indifférencié qu'incarnaient les grosses pierres, voire les arbres ou les sources, a pu être la première approche de la notion de divinité, équivalent diurne des constellations de la nuit. Cette attention n'est pas partagée par les tenants des villes et on ne s'étonnera pas que la dynastie de Samsî-Addu, qu'on a des raisons de tenir pour originaire du pays d'Akkad, y reste insensible. En revanche les errants qui se fixent gardent leur ferveur pour les réalités du désert dans leur habitat précaire. Plus d'un roi bédouin s'est montré prêt, lorsque les circonstances l'y ont contraint, à reprendre la route.

En revanche, il y a une attention générale au Proche-Orient à marquer l'endroit où l'agitation humaine a cessé : les lieux où le mort a été mis en terre, les lieux où l'affrontement est arrivé à un accord. Le trait culturel propre à ces régions a été de créer par amoncellement l'équivalent artificiel des repères que la nature offrait spontanément. Là encore, il semble que les deux cultures, celle du nomade et celle du sédentaire, s'affrontent : le premier garde le souvenir oral du monument et tient un discours à son propos dont nous connaissons l'existence mais généralement plus la teneur (sauf dans les exemples bibliques), alors que le second transmute le cairn en stèle porteuse de texte.

Mari qui participe aux deux cultures nous atteste bien cette dualité. Il est remarquable qu'elle nous montre de plus la place que peut y prendre l'image.

## ACTIVITÉS DE LA CHAIRE

**1. Publications du professeur**

- « Le NP “\*Appuh-illas.sunu, \*Appuh-puhur-šu” », *NABU* 2002/70.
- « *sagûm* = “émigrer pour des motifs économiques” », *NABU* 2003/30.
- « La conscience du temps et sa commémoration en Mésopotamie : l'exemple de la documentation mariote », *Akkadica* 124, 2003, pp. 1-12.
- « Peuplement et sociétés en Syrie amorrite. (I) Les clans bensim'alites », dans C. Nicolle (éd.), *Nomades et sédentaires dans le Proche-Orient ancien. Compte rendu de la XLVI<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale, Paris, 10-13 juillet 2000*, *Amurru* 3 (87 pages imprimées, épreuves relues).

**2. Publications des collaborateurs directs**

- H. Reculeau, « Données nouvelles sur l'astronomie amorrite », *NABU* 2002/64.
- G. Chambon & L. Marti, « Sur le sens de *uppušum* », *NABU* 2003/5 ; « Écritures particulières de nombres à Mari », *NABU* 2003/43.
- L. Marti, « Les étoiles de Tuttul », *NABU* 2002/63 ; « Le mois *ú-wa-rum* », *NABU* 2003/10 ; « Le mariage de la princesse Tizpatum, princesse de Mari ? », *NABU* 2003/40 ; « *Šâdum* “pratiquer la coupellation” à Mari », *NABU* 2003/41 ; « Messagers d'Élam », *NABU* 2003/42.

**3. Participation à des colloques**

— Damas 1 et 2 novembre 2002, troisièmes journées d'études syro-françaises sur les archives royales de Mari, organisées en collaboration avec L'Université de Damas, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Département d'Histoire et la Direction Générale des Antiquités et des Musées. Communication sur « La correspondance féminine de Mari ». Sont également intervenus dans ce colloque des collaborateurs directs du professeur : Lionel Marti, Doctorant à l'EPHE, IV<sup>e</sup> Section (« La frontière entre les royaumes de Qaṭna et d'Alep ») et Hervé Reculeau, ATER au Collège de France (« Les échanges commerciaux entre Car-kémish et Qaṭna »), ainsi que des membres de l'EA 2244 qu'il dirige : Sophie Lafont, Directeur d'études à l'EPHE, IV<sup>e</sup> Section (« Aspects juridiques de la condition féminine à l'époque amorrite »), Nele Ziegler, Chargée de recherche au CNRS (« Les harems au Proche-Orient »), Michaël Guichard, Maître de conférences à l'Université de Paris I (« Les princesses de Mari en Haute-Mésopotamie »), Dominique Charpin, Professeur à l'université de Paris I, Directeur d'Études à l'EPHE, IV<sup>e</sup> Section (« Babylone face au conflit entre Alep et Qaṭna »).



#### **4. Cours extérieurs au Collège de France**

— Conférences à l'EPHE, IV<sup>e</sup> Section : « Les textes divinatoires d'Émar ».

#### **5. Missions à l'étranger**

— Syrie, du 20 août au 5 novembre 2002 : mission épigraphique dans les musées de Damas, Alep, Raqqa et Der ez-Zor, avec M<sup>me</sup> N. Ziegler et MM. D. Charpin, A. Jaquet, L. Marti et H. Reculeau.

— Participation le 27 janvier 2003 au jury de la thèse de doctorat de M. Denis Lacambre à l'Université de Liège portant sur « Les rivalités territoriales dans le Proche-Orient à l'époque des archives de Mari (19<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> siècles av. J.-C.) : études de géopolitique ».