

Aux sources du Midrash: l'herméneutique babylonienne

A. Cavigneaux - Paris

"Les canaux de Babylone amènent
l'eau à la source d'Etam"
Schab.145b

À la mémoire de Jacques Vernant

[There are some striking similarities between the exegetical methods of Babylonian scholars and Jewish midrashists. A certain amount of similitude is unavoidable between two systems of thinking that have recourse to analogical ways of reasoning and rely on a strong written tradition ; but there are certain techniques that are characteristic for Babylonian hermeneutics and occur also in midrash (esp. *Notarikon*), that raise the question of a possible direct borrowing by Jewish scholars. In itself the question is unanswerable, but attention may be profitably focused on Babylonian textual hermeneutics, a highly developed aspect of scholarship in Mesopotamia].

C'est, je crois, W. G. Lambert qui a le premier attiré l'attention sur le parallélisme frappant entre les techniques de certains commentaires babyloniens et l'exégèse rabbinique.¹ W. G. Lambert est revenu lui-même plusieurs fois sur l'analogie de l'herméneutique babylonienne et rabbinique² sans approfondir un sujet qui se prête de toute façon assez mal à une étude systématique. Néanmoins les idées fécondes de W. G. Lambert ont fait leur chemin et l'herméneutique bab. a été prise au sérieux par un exégète dans un livre récent.³ Ces dernières années ont été publiés divers textes enrichissant quelque peu notre connaissance de l'herméneutique bab.⁴ mais, mis à part le livre de J. Koenig (cf. n. 3), on n'a pas, autant que je sache, fait progresser l'étude d'une éventuelle filiation entre les techniques exégétiques de ces deux cultures si proches et si différentes. Il faut ajouter évidemment qu'il est extrêmement difficile, sinon impossible, pour un seul savant,

1. W. G. Lambert, *AJO* 17(1956)311, dans son introduction à l'édition de l'Apostrophe de Marduk aux démons, un texte qui a été pourvu d'un très remarquable commentaire de type midrashique.

2. Par ex. dans sa recension de H. Hunger, *SpTU* in *AJO* 26(1965)110.

3. J. Koenig, *L'Herméneutique Analogique du Judaïsme Antique d'après les témoins textuels d'Israël* (VT Suppl. 33). Leiden 1982, pp. 379-404.

4. Cf. la bibliographie in J. H. Tigay, "An Early Technique of Aggadic Exegesis", in H. Tadmor-M. Weinfeld, eds., *History, Historiography and Interpretation*. Leiden 1983/4, pp. 170 sq., n. 4. Ajouter au moins J. Krecher, art. "KOMMENTARE" du *RIA* 6, pp. 188-191; H. Hunger, *SpTU* (1976) pass.; J. M. Durand, *RA* 73 (1979) 153-170; A. Cavigneaux, *JCS* 34(1982)231-241 et surtout J. Bottéro, "les Noms de Marduk", in *Essays... Finkelstein*. Hamden, Conn. 1977, p. 5-28.

d'embrasser également deux domaines qui comportent une littérature aussi touffue et complexe. Je n'essaierai pas, moi non plus, de résoudre le problème mais seulement de le poser encore une fois à l'aide d'exemples tirés surtout des commentaires babyloniens, en espérant qu'un bon connaisseur de la littérature rabbinique pourra analyser ces systèmes de pensée qui ne se laissent pas aisément réduire à des concepts simples et faire ressortir clairement ce qui est semblable et ce qui est différent, avec les implications qu'une telle distinction peut avoir pour l'histoire des idées et pour l'histoire tout court.

A première vue l'exégèse rabbinique se meut dans un monde fermé qui ne puise la matière première de ses réflexions que dans les Ecritures et ses modes de pensée qu'en elle-même, sans rien devoir à personne. Le monde où elle se meut se définit par l'écriture, il est l'écriture elle-même, qui contient en elle-même les principes de sa propre explication, l'exégète n'étant, en principe, qu'une sorte de médiateur sans apport original. Le rôle central de l'écriture, et tout particulièrement de la Tora (les cinq premiers Livres) ressort d'un exemple typique (entre mille autres), à savoir l'explication de Gen I 1 "Au commencement Dieu créa..."; comme le dit joliment Rashi: "ce verset réclame à cor et à cri l'interprétation de nos rabbins: Par le commencement Dieu créa..., et le commencement, c'est la Tora, qui est appelée 'Commencement de sa Route (dans Prov. VIII 22)". A l'intérieur même des systèmes d'interprétation rabbiniques il y a une certaine tension (sans que ce soit, je crois, une contradiction) entre l'importance du sens littéral ("la Tora parle en langage humain" d'après un adage de R. Ishmaël) et les multiples sens qu'on peut y découvrir (cf. l'idée que la Tora, tout comme un rêve, peut s'interpréter de diverses façons)⁵; les rabbins eux-mêmes étaient également conscients d'une autre tension, plus proche peut-être de la contradiction, entre les prescriptions proprement bibliques et celles qui ne trouvent aucun appui scripturaire et contredisent même parfois la Tora elle-même, ce qui a pu les amener à des formulations aussi drastiques que "les paroles des sages ont plus de poids que les paroles de la Tora";⁶ naturellement ce conflit interne concerne en premier lieu la Halakha, c'est à dire les préceptes normatifs qu'on est censé pouvoir déduire de l'écriture, tandis qu'en ce qui concerne le Midrash Aggadique (toute la littérature non prescriptive) un espace beaucoup plus vaste est laissé à la créativité et à l'imagination.

Quelles que soient ses légitimations et ses contradictions internes le Midrash est bien un monde pour soi, qui se donne à soi-même sa propre légitimité, en redéfinissant chaque fois le mode de son rapport à l'écriture, mais en conservant toujours avec elle une relation organique. Il est difficile de pénétrer dans ce monde à la fois rationnel et poétique si on n'assimile pas jusqu'à un certain point les présupposés non seulement religieux mais aussi intellectuels qui sous-tendent les élucubrations des *Dorešim*. Les procédés intellectuels appliqués ne se laissent pas analyser facilement, même si les rabbins eux-mêmes s'y sont essayés à diverses reprises (Sept Règles de Hillel, Treize Règles de R. Ishmaël, Trente-deux Règles de R. Eliezer).⁷ Parmi ces règles, même celles qui contiennent des principes logiques (disons, pour simplifier, celles de Hillel) ne suffisent que très imparfaitement à définir le Midrash, même halakhique, qui est avant tout une pratique. R. Eliezer — en principe l'auteur de la liste la plus tardive — nous définit les règles les moins rationnelles et, serions-nous tentés de dire, les plus archaïques: n.° 26: *mašal* (interprétation allégorique), n.° 27: *neged* (correspondances numériques), n.° 28: *ma'al* ou *lašon nofel 'al lašon* (homonymie partielle ou totale), n.° 29 *gematria* (valeur numérique des lettres et alphabets ésotériques du type Atbaš)⁸ et surtout n.° 30 *notarikon*, où

5. Cf. Stemb. 137-138, Tigay, *art. cit.*, n. 4, p. 171.

6. Cf. Stemb. 128-131, avec l'anecdote humoristique de Moïse entendant Aqiba énoncer des préceptes auxquels il n'entend rien et apprenant avec un mélange de surprise et de soulagement que ce dernier les justifie avec un "Ce sont des préceptes reçus par Moïse au Sinai".

7. Strack-Stemb. 25-40.

8. Les exemples d'Atbaš relevés dans Jer. 25, 26 et 51,1: *ššk* pour *bbl* (Babel) et *lqmy* pour *kšdim* (Chaldéens) ne sont à rattacher à cette technique herméneutique qu'en tant que précurseurs. Dans les textes bibliques, il ne peut guère s'agir que d'une cryptographie équivalant à une sorte d'auto-censure. Il n'était évidemment pas sans danger d'évoquer ces sujets pour un émigré.

le mot est pris non pour lui-même, mais comme une abréviation, les composants (syllabes ou lettres) donnant la clef de l'abréviation.

Pour certains principes de l'exégèse rabbinique, et particulièrement de l'exégèse halakhique, on admet souvent, et sans doute avec raison, une influence grecque plus ou moins directe.⁹ On imagine très bien, par exemple, qu'une telle influence ait pu jouer un rôle dans le seul effort de définition des principes. Quant aux autres principes, tels que Eliezer 26-30, ils pourraient fort bien remonter beaucoup plus loin. Il y a plus d'un siècle qu'on avait reconnu l'influence babylonienne dans divers thèmes bibliques (qu'on songe à la Création, au Déluge et même, pour l'époque de la fin du canon biblique, à l'apocalyptique, pour laquelle W. G. Lambert vient de démontrer une certaine parenté avec la littérature mésopotamienne),¹⁰ mais il a fallu attendre l'article de W. G. Lambert (cf. n. 1) pour qu'on se demande si la Babylonie ne pourrait pas être aussi à l'origine de certains modes de pensée et d'analyse post-bibliques.

Les Midrašim archaïques

Je fais allusion par ce terme à un phénomène bien connu aussi bien dans la littérature bab. que dans les livres bibliques: les penseurs de leur temps, dans leur effort pour expliquer le monde et les choses selon leur propre rationalité, bien sûr, essayaient souvent de trouver l'"étymologie" des noms et particulièrement des noms propres, ce qui revenait, pour eux, à retrouver dans le nom l'essence de la chose, et ce en assimilant de façon toute simple la ressemblance phonétique et la parenté conceptuelle. Cf. par ex. l'étymologie tendancieuse de Nintinuga comme *bēltu muballiḡat mīti* "maîtresse qui fait revivre le mort".¹¹ Dans le mythe d'Enki et Ninhursaga, Nin-ti est créée pour soigner la côte (ti) malade d'Enki;¹² pour prendre encore un exemple akkadien bien connu désormais, citons l'Atrahasis vieux-bab. où certaines idées anthropogoniques préconçues ont poussé les anthropologues de l'époque à associer *ētimmu* 'fantôme' et *ṣēmu* 'idée, concept', et même à créer de toutes pièces un dieu *Wē* sans qui l'homme (*a-WE-hu*) n'aurait su exister.¹³ Ces associations ne sont pas à écarter d'un revers de main comme simples jeux de mots ou vues de l'esprit, sans quoi on perd toute chance d'avoir accès à la mentalité de ces gens, comme J. Bottéro l'a souligné à mainte reprise avec vigueur; ce sont bien plutôt des essais d'expliquer le monde par des constructions de l'esprit conséquentes avec elles-mêmes.¹⁴

On trouve beaucoup de constructions semblables dans l'AT (*Adam/adama, Ḥawwa/ḥay, Iehuda/yoduka, Yosef/asaf ḥerpati, Yosef/yosef li ben aḥer, Babel/babal* etc.). On ne passe peut-être pas sans transition de ces midrašim-là aux midrašim rabbiniques, mais naturellement les rabbins reconnaissaient immédiatement leurs propres modes de pensée, tout comme ils croyaient dur comme fer que la Tora appliquait tout comme eux les sept règles de Hillel.

On remarquera bien que l'écriture n'est pas un présupposé nécessaire pour réaliser de telles associations; dans certains cas elles relèvent d'une technique d'analyse associative qui doit être très archaïque et même bien antérieure à tout ce qui nous a été transmis de l'histoire humaine, cependant il se trouve que l'écriture a pu donner à ce mode de réflexion une nouvelle possibilité d'expansion, et les Babyloniens n'ont pas manqué d'en profiter. Pour prendre un seul exemple, mais extrême, l'auteur du poème sum. sur la création de la Houe (⁶⁵al) a déployé toutes les ressources de son ingéniosité pour faire apparaître la syllabe AL dans le plus grand nombre possible de mots, même akkadiens (al-di, al-tar, ALLānum, majĀLum). Dans ce cas, bien sûr, on a affaire à une sorte de divertissement ésotérique et C. Wilcke a peu de chances de se tromper en voyant dans

9. Stemb. 194 avec bibliographie; Strack-Stemb. 25.

10. *The Background of Jewish Apocalyptic* (Ethel M. Wood Lecture du 22/II/77). Londres 1978.

11. Cf. M. E. Cohen, *JCS* 28(1974)82-92.

12. Cf. en dernier lieu P. Attinger, *ZA* 74(1984)30.

13. J. Bottéro, *Festschr. Diakonoff*, Warminster 1982, pp. 24-32.

14. Cf. comme me l'a rappelé C. Wilcke, le double sens des mots *inim / awatu* = 'mot' et 'chose'.

l'Edubbâ, l'école sum., le lieu où a pu naître une pareille oeuvre.¹⁵ L'ingéniosité semble gratuite, mais intéressante sur le plan technique, car ce sont de très anciens procédés qu'on est parvenu à manier jusqu'à la virtuosité par l'intermédiaire de l'écriture. Comment en est-on arrivé là?

La philologie babylonienne

Un des traits essentiels de ce qu'on peut appeler la philologie bab. est ce que nous appelons les listes lexicales, c'est à dire à première vue de simples listes de signes graphiques et de mots, mais qui ont toutes les apparences d'être à peu près aussi anciennes que l'invention de l'écriture elle-même. Leur but primitif était probablement l'enseignement d'une écriture normalisée, mais elles prirent très vite une fonction supplémentaire: c'est clair entre autres dans le cas de la liste dite "proto-dyn. Lu A"; si peu que nous en comprenions, il est sûr qu'elle était devenue obsolète dès le milieu du IIIe mill., époque où elle fut relayée par d'autres listes plus modernes. Et pourtant cette liste continua d'être pratiquée dans les écoles jusqu'à l'époque aB, ce qui lui assura une vie somme toute considérable de près de 1500 ans! On a donc peu de chances de se tromper en attribuant aux centres d'études mésopotamiens un usage sinon scientifique, du moins non utilitaire de l'écriture.

Petit à petit l'écriture évolue de systèmes processographiques à des systèmes logographiques puis, de plus en plus, syllabiques. Au début du IIe mill. on connaissait des systèmes presque purement syllabiques, mais, dans l'ensemble, on en resta à une logographie au moins partielle, c'est à dire à un système où un unique signe graphique peut avoir un nombre assez considérable de réalisations phoniques parfois très éloignées les unes des autres; en outre il peut souvent être réalisé en sum. aussi bien qu'en akk. A époque tardive on constate même des tendances qui paraissent régressives à un esprit rationnel, c'est à dire qu'elles vont à l'encontre du syllabisme plus simple, pour préférer une écriture si pleine de logogrammes qu'elle peut devenir cryptographique.

Autre trait essentiel de la philologie babylonienne: son bilinguisme. Le sum. devint sans doute dès avant l'an 2000 av. JC. une langue morte étudiée par des akkadophones. Cette nouvelle donnée entraîna une transformation et un élargissement des programmes d'étude. Les listes devinrent pour la plupart bilingues, avec le sum. dans la colonne de gauche, l'akk. dans la colonne de droite. La matière des listes se différencia de plus en plus: on distinguait les listes de signes des listes de mots qui se divisaient elles-mêmes en plusieurs catégories: liste thématiques, listes acrographiques. Pour les mots qui ne se laissaient pas facilement ranger dans ces grandes séries on créa d'autres principes de classement: relations sémantiques; synonymie/antonymie, proximité de sens. La liste Nabnitu (datant du milieu du IIe mill. environ) classe les mots d'après un principe très original de paronomasie entre les mots akk., ce qui en fait presque un dictionnaire de racines (toutes proportions gardées). On avait aussi des listes de formes verbales, des listes dialectales etc. Ces listes, quand elles sont bilingues, nous fournissent un grand nombre d'équivalences utiles pour la traduction des textes sumériens, mais elles donnent aussi bien autre chose. Les listes constituaient en effet un cadre où les mots étaient pour ainsi dire isolés, en dehors de tout contexte syntaxique. Si l'enseignement oral ne donnait pas les conditions d'utilisation d'une leçon, les listes ouvraient la porte à mille possibilités de réflexions et d'associations non linguistiques, il pouvait se créer entre un logogramme et sa traduction akk. des relations abstraites étrangères à l'utilisation des mots dans la langue, tout comme celles que peut inventer un étranger puisant ses mots dans un dictionnaire français trop concis. C'est ce qui arriva. On trouve ainsi en face du logogramme sum. UD (soleil, jour) toute une série de mots akk. parmi lesquels bien sûr 'soleil', 'jour', mais aussi des notions plus ou moins apparentées: 'chaud', 'clair', 'ciel' (?!), qui entraîne avec lui 'terre'(!), tout une série de noms divins (arrivés là en vertu de diverses considérations philologiques, théologiques et astronomiques qu'il serait trop long d'analyser) etc. Pour prendre un exemple à la fois accessible et frappant, on trouve dans la même série la "traduction" 'nuit'! Pourquoi? parce que c'est le "contraire" du jour? pour

15. C. Wilcke, *RLA* 4, pp. 36-38, s. v. "HACKE".

marquer la différence du jour sidéral et du jour civil? En l'absence de toute indication explicite, on ne peut que spéculer, sans certitude, mais, puisque nous parlons de midrash, on peut rappeler un midrash aggadique si important qu'il est passé dans la liturgie de Pâques: "Afin que tu te rappelles le jour de ta sortie d'Égypte *tous les jours de ta vie*"; *les jours de ta vie* (signifient) *les jours*; *tous les jours de ta vie* (signifient) *les nuits*; il y a des sages qui disent: *les jours de ta vie* (signifient) *le monde d'ici-bas*; *tous les jours de ta vie*, c'est pour inclure les temps messianiques— On peut rire et trouver le rapprochement anachronique et il l'est sans aucun doute; néanmoins je ne serais pas étonné qu'une association dde ce type soit derrière l'équivalence lexicale de notre liste.¹⁶ Quoi qu'il en soit, il est clair que les listes bab. ne sont pas seulement un outil de "saine" philologie, elles sont bourrées de surcharges et de réflexions extra-linguistiques implicites, qui nous paraissent le plus souvent, quand nous pouvons les déceler, abstruses ou erratiques. Mais l'ésotérisme était quotidien dans les écoles bab. du IIe mill., témoin le "Silbenvokabular A",¹⁷ dont presque toutes les équivalences nous sont incompréhensibles. Il ne faut pas perdre de vue cependant qu'une partie du travail mental à l'oeuvre dans les listes est celui-là même des créateurs de l'écriture: les listes ne font pas qu'enregistrer des masses de connaissances, elles sont un lieu à la fois d'explication et de création,¹⁸ car elles créent des équivalences bilingues, elles créent des logogrammes, elles créent des valeurs syllabiques, même si toutes leurs inventions ne passent pas dans la pratique. Dans cette duplicité de fonction, nous découvrons, sans même l'avoir cherché, un trait commun avec le midrash qui est, d'un seul souffle, glose et création.

Pour en terminer avec ce survol très rapide des listes lexicales, ajoutons que, dès avant la fin du IIe mill., on n'en créa plus de nouvelles, elles furent canonisées, i.e. fixées sous une forme immuable, et transmises telles quelles. Les rares créations qui virent encore le jour après cette canonisation méritent à peine d'être mentionnées.

L'herméneutique bab.

Le bilinguisme d'une part, l'occupation séculaire avec les listes lexicales d'autre part ont —je pense— été déterminants pour la naissance de l'herméneutique bab. telle que nous la connaissons à l'époque tardive (mais elle a sans doute des racines très anciennes). Ils ont dû créer chez les lettrés bab. des milliers d'automatismes qui leur permettaient d'interpréter tout texte et toute graphie. Le bilinguisme leur permettait de produire dans un même souffle les lectures sum. et akk. d'un signe graphique. Un lettré, voyant le dieu Išum (i-šum) affublé de l'épithète *ṭābihu* (šum) *na'du* (i) "boucher digne de louange" saisissait apparemment du premier coup que l'épithète se déduisait automatiquement de la graphie même du nom du dieu. La pratique constante des listes et la spéculation sur icelles leur permettaient d'associer sons et signes graphiques dans des combinaisons bien plus subtiles que ne l'exigeait la pratique de la lecture et de l'écriture. Un cas extrême est le commentaire des noms de Marduk,¹⁹ où il s'agit, par analyse des signes graphiques et des phonèmes qu'ils peuvent receler, de déduire les épithètes du dieu: un jeu, certes, mais un jeu sérieux, puisque sa finalité est de prouver que le discours tenu sur le dieu est réellement identique à son nom, c'est à dire à son essence même²⁰.

Un exemple: un des développements du nom TU.TU.ZI.KÙ *il šāri ṭābi bēl tašmé u magāri* "dieu au souffle bénéfique, seigneur qui écoute et exauce" (I.19).

16. A. Cavigneaux, *Die sum.-akk. Zeichenlisten*. Diss. München 1976, pp. 9-20.

17. E. Sollberger, *AS* 16, 21-28.

18. Pour ne prendre que des exemples tardifs (IIe mill. et plus tard) cf. A. Cavigneaux *op. cit.*, pp. 120-125, n. 16, pour les créations de signes graphiques. A x IGI n'est toujours pas attesté à ma connaissance en contexte sum., mais IGI x A = še_x dans Genouillac, PRAK D61 i I et dans un texte inédit de T. Haddad. Pour une création d'équivalence, cf. KUR = *kašādu*; pour la déduction d'une valeur syllabique rare, cf. EME = em₄ utilisé par prédilection dans les graphies de mots comme *ṭemu* et *emqu* (cf. W. v. Soden, *Akk. Syll.* (AnOr 42). Rom 1967, n.º 19; SpTU 49,37).

19. J. Bottéro, *art. cit.*, n. 4

20. Comme le dit très clairement un commentaire, 4za-GÁ-GÁ EN KUR-KUR *ina šumišu*; ZA : *be-lu*; GÁ-GÁ: *mātu* "Zababa (contient) dans son nom SEIGNEUR DES PAYS etc." (Gordon, *Smith Coll.* 110).

<i>il</i>	
<i>šāri</i>	¹⁰ IM <i>šāru</i> 'vent, souffle'
<i>īābi</i>	¹⁰ HI <i>īābu</i> 'bon, bienfaisant'
<i>bēlu</i>	DIGIR (<i>ilu</i>) <i>bēlu</i> 'maître'
<i>tašmē</i>	ZI <i>šemū</i> 'écouter'
<i>u</i>	
<i>magāri</i>	ZI <i>magāru</i> 'exaucer'

Les équivalences sont assez obviées, sauf pour ZI = *šemū*, *magāru*, équivalence déduite peut-être de ce que le signe graphique ZI contient ŠE = še = *šemū*, *magāru*, peut-être aussi de ce que zi = ši (en sum. dialectal) = še. Un autre exemple d'équivalence abstruse est (l. 136) MA = *šūmu* (nom), inexplicable à moins de recourir à une déduction du type: ZU = -ka; ZA = -ka; MU = *šūmu*; ergo MA = *šūmu*.

Pour employer la terminologie rabb., on a à faire formellement à un *notarikon*, mais assaisonné de telles acrobaties que le *notarikon* rabb. semble un jeu d'enfant par comparaison. La date de l'oeuvre est inconnue, mais on peut admettre qu'elle remonte en substance au début du Ier mil. (en tout cas pas plus tard que le 7e s.). elle suppose la *lettre* des listes lexicales, mais semble bien dépasser les possibilités d'association les plus extrêmes que ces dernières puissent offrir. Pour ce qui est du fond, on retrouve en un sens les *midrašim* archaïques que nous avons évoqués, mais traités avec des moyens très sophistiqués, si bien qu'on peut dire que la conjonction d'une mentalité archaïque et de la science philologique a produit une herméneutique nouvelle, originale et tout à fait typique pour la Babylonie.

Ce type d'herméneutique n'était pas limité au genre d'activité que nous venons de citer, il s'appliquait aux autres aspects de la tradition locale, aussi bien les textes cultuels que les rituels. Bien qu'on en n'ait que peu d'indices, il semble qu'un travail de réflexion sur les textes littéraires ait doublé assez tôt le travail de création et de transmission.²¹ Un tel travail est nettement sensible à époque tardive où on peut avoir plusieurs traductions akk. pour un passage liturgique,²² ce qui trahit une activité un peu comparable à celle des *targumistes*. On peut déceler aussi dans certains cas une activité littéraire qui transforme profondément le sens du texte en en modifiant légèrement la lettre: dans un lieu commun qui revient assez fréquemment dans les textes liturgiques, comparons les diverses traditions:

BA V n.° I^a,3 e-ne u₄-da gi.KID.MÁ.MAH ama dumu-bi šu-ba mi-ni-ī[b..], *ki-ma bu-re-e um-ma mar-tú ú-qáb-b[ar]*

BRM 4,11,7 [e]-ne-è-m-m à-zu gi.KID.MÁ.ŠŪ.A-gin₇ dumu-bi šu ama x íb-gur-[x], *a-mat-ka um-mu ma-āš-tum ki-ma bu-ru-ú ú-qa-ba-[ar]*

SBH p. 7,24 s. e-ne-è-m-m à-ni gi. KID.MAH-ām ama dumu-bi šu bani-íb-[gur-re], *a-mat-su um-ma mar-tú ki-ma bu-re-e [...]bar¹*

UET 6/2,205,29 e-ne-è-m-m à-ni GI.KID² TUR-bi šu¹ à-m-e-ni-íb-gur-ra

CAD Q 203 b "His word is (like) a reed mat (in which) a mother rolls her child with her own hand" ne fait que partiellement justice des versions akk. assez obscures, mais en rend bien le sens. Un texte aB encore inédit^{22a} nous donne la clef de ce passage, qu'on ne pouvait guère deviner: (tùr in-ga-gul-e am aš in-ga-

21. Dans un texte du IIe mill. le narrateur *compte* les mots du poème, comme l'a découvert C. Wilcke (*AS* 20, 312). D'après Strack-Stemb. 26 compter les mots de la Bible était une des premières activités des *Soferim*.

22. P. ex. SBH 55,1.

22a. A publier par F. al-Rawi et moi-même.

bu-re), gi-mur-ra dagal (AMA)-bi šu ba-ni-ib-gur-re "elle (la tempête) détruit même les étables, arrache même les enclos, elle en enroule sur elles-mêmes les larges nattes". Si je comprends bien le texte, c'est un véritable midraš qui a transformé dagal(AMA) en ama pour ouvrir la voie à une interprétation toute différente, beaucoup plus pathétique. Un tel travail d'exégèse se faisait ou tout au moins se préparait à l'école; les termes techniques de l'Examenstext A²³ suggèrent une activité d'analyse linguistique et peut-être d'exégèse poussée assez loin.

D'une façon beaucoup plus nette encore que les textes, les rituels privés ou publics étaient à époque tardive l'objet de spéculations plus ou moins ésotériques qui utilisent à l'occasion les techniques exégétiques philologiques; un exemple, à propos d'une coupe utilisée dans un rituel: "la coupe (*kāsu*) qu'il t'a fabriquée, c'est l'enchaînement (*kasu*) d'Anšar".²⁴ Ce n'est pas ici le lieu de s'étendre longuement sur ce sujet, mais il faut souligner l'importance de ce travail de réflexion, de réinterprétation de la tradition dans bon nombre de ses aspects. Ce n'est pas à proprement parler une modification des données traditionnelles; dans la logique de la civilisation mésopotamienne, ou pourrait essayer de définir cette activité comme une tendance à objectiver les éléments de la culture, à les considérer non comme des données intégrés mais comme des objets d'analyse et d'interprétation; ce serait alors, en un sens, un nouveau développement de l'activité divinatoire.^{24a} Il ne faut cependant pas, bien sûr, minimiser le saut qualitatif qui sépare la divination de l'herméneutique, puisqu'il s'agit, dans un cas, de rendre intelligible ce qui ne l'était pas, dans l'autre, de donner un sens nouveau à ce qui en avait déjà un. Mais il n'est pas sûr que les Babyloniens eux-mêmes aient accepté une telle distinction!

L'herméneutique en Babylonie semble être née d'une évolution lente; il n'y a pas de phénomène historique à quoi on puisse la relier nettement, mais à époque tardive, il est très possible que le déclin de la civilisation bab. et de ses langues de culture ait précipité son évolution.

Les Commentaires

Le genre littéraire où se manifeste le mieux l'importance et la portée de l'herméneutique est le commentaire;²⁵ faisant abstraction ici des commentaires cultuels, les textes commentés le plus volontiers sont les listes lexicales, quelques textes littéraires (ce qui s'explique en partie par les problèmes de compréhension que posaient des textes relativement anciens) mais surtout les textes divinatoires et les textes médicaux, ceux-là sans doute non pas seulement pour des raisons linguistiques, mais évidemment parce que l'enseignement de ces textes traditionnels était constamment confronté à la réalité quotidienne et qu'on devait éprouver le besoin de le réajuster, voire de vérifier son efficacité. La simple existence de commentaires à pareils textes suppose donc, si on la prend au sérieux, que les Babyloniens se posaient des questions sur la valeur de leur propre tradition. Jusqu'où il sont allés dans la réflexion serait bien difficile à dire; dans l'ensemble la réflexion demeure très académique, justifiant le plus souvent une tradition par une autre; c'est une littérature de citations (tirées des listes lexicales, de textes savants ou littéraires), mais ces procédés peuvent cacher des réflexions originales. Les commentaires disposent d'un vocabulaire technique assez primitif, mais standardisé,²⁶ ce qui suppose des contacts entre écoles même lointaines.²⁷ Comme les commentaires sont souvent plus explicites que les listes lexicales, je citerai quelques exemples qui donneront une idée des procédés herméneutiques employés.²⁸

23. Å Sjöberg, *ZA* 64(1974)140-143.

24. E. Matsushima, *Oriente* 15(1979) 5,12; cf. encore le texte particulièrement riche Sp I 131 (*ZA* 6(1891)241-244 avec la littérature Borger HKL I et II).

24a. Cf. Tigay, *art. cit.*, pp. 171-181, n. 4

25. J. Krecher, *RLA* 6, pp. 188-191.

26. J. Krecher, *art. cit.*, n. 25, p. 190; pour *kajjānu* correspondant à peu près à "sens littéral", cf. *JCS* 34(1982)237.

27. Même standardisation des programmes scolaires élémentaires à basse époque.

28. Je renvoie d'une façon générale aux commentaires traduits, en particulier par Hunger et Durand, cf. n. 4

²⁹ *dumu-zi = māru nashu*. Le dieu Dumuzi est le "fils arraché".²⁹

rābiṣ mu-sa-a-ti: Šu-lak, a-na biṣ mu-sa-a-tū lā irrub^{ub}: Šu-lak imahhassu; Šu-lak šā iqbu^u: ŠU: qa-tu₇; LA: la-a: KŪ: el-lu, ana biṣ mu-sa-a-tū irrub qātāšu lā ellā ana muhhi qa-bi. "Le démon des toilettes = le dieu Šulak; (c'est ce que nous enseigne un passage des instructions hémérologiques) "Qu'il n'aille pas aux toilettes, Šulak le frapperait". (Il y a encore une raison d'identifier ce démon avec Šulak, c'est) que Šulak veut dire: ŠU = 'main'; LA = 'non'; KŪ = 'propre' (donc Šulak = 'main non propre'); s'il va aux toilettes, ses mains ne sont pas propres; voilà ce que cela veut dire".³⁰ On a ici un *notarikon* du même type que celui utilisé dans le commentaire des noms de Marduk.

šumma qaqqad epinni šakin šumma abu-šū šumma umma-šū imāt, APIN: AD: APIN: AMA: *šumma qaqqad a-ri-bi šakin ūmū-šū irrikū, šā-niš ina lali-šū imāt: šā qaqqad-su šal-mu-ma šaptā-šū pešā ūmūšu ar-ku, šā i-ār-ru-ru-ma¹ la i-sak-ku-tu ina lali-šū imāt*. "S'il a une tête de charrue (APIN), soit son père, soit sa mère mourra; (pourquoi ?) APIN = 'père'; APIN = 'mère';³¹ s'il a une tête de corbeau, ses jours seront longs; deuxième interprétation: il mourra dans la force de l'âge; (la première interprétation correspond à) tête noire et lèvres claires: ses jours seront longs. (La deuxième explication correspond à) ce que le corbeau sautille sans cesser de croasser; (si un homme s'agite sans cesser de parler), il mourra dans sa force."³² Deux types d'explication analogique très différents!

uznā-šū iš-ta-n[a-a]s-sa-a: ŠU.GIDIM.MA, gi-di-imBAR.U: eṭemmu [pe]-tu-ū uznē: BAR: pe-tu-ū, U^{bu-ur}: uz-nu: e-[te]m-me: qa-bu-ū ṭē-e-me, E: qa-bu-ū: K[A^{de-e}]m₄maHI: ṭē-e-me. "(les oreilles lui bourdonnent) = les oreilles lui crient: (cela signifie qu'il est atteint de la) "main du fantôme" (il est victime d'un spectre); gidim est la lecture de BAR.U = 'fantôme' = 'celui qui ouvre les oreilles (l'entendement), (à cause de) BAR = 'ouvrir'; U^{bu-ur} = 'oreille'; *eṭemmu* = 'qui dit le *ṭēmu* (l'idée)' (parce que) E = 'dire'; KA.HI prononcé *dimma* = *ṭēmu*."³³ C'est l'anthropogonie d'Atrahasis et l'exégèse qui la soutient qui est présumée ici.³⁴

[ki-ša]-da-nu-uš-šū: ki-šid eperi lib-bu-ū ana erṣeti ki-ši, [šā-n]iš ki-šid eperi: šā ina e-pe-ri na-du-ū, [ša]l-šiš šā ina qaqqar na-du-ū. Il s'agit là d'un commentaire à TDP 216,3 "le bébé, si on le suspend par la nuque... proie de la poussière"; le commentaire explique "par la nuque = *kišid eperi* (proie de la poussière). c'est analogue à "couvre pour mettre en² terre" = "donné à la terre";³⁵ deuxième explication: *kišid eperi* = 'qui est jeté dans la poussière'; troisièmement = 'qui est jeté sur le sol'.³⁶ La première explication confirme, je crois, l'issue fatale, la troisième semble tendre à banaliser le diagnostic et à l'interpréter dans un sens plus optimiste.

On pourrait encore multiplier les exemples. J'ai donné en appendice la traduction d'un texte entier datant d'époque perse apte à donner une vision plus globale à la fois des préoccupations profondes et des méthodes herméneutiques des savants bab. Ce texte commente un rituel avec les prières concomitantes pour la délivrance d'une femme en dystocie et cherche systématiquement à démontrer par les procédés herméneutiques traditionnels les rapports d'identité des *mots* du texte avec son *objet*: la femme et l'enfant en danger, le dieu Sin s'apitoyant sur la femme assimilée à une vache de son troupeau. Le commentaire ne cherche pas seulement à prouver l'absolue superposition des mots et des choses, mais l'identité des instruments mis en action (mots de la prière, instruments du rituel) avec l'objet sur lequel ils sont censés agir, comme si la démonstration de cette identité pouvait garantir une plus grande efficacité. C'est en somme tout le

29. Tiré d'un commentaire inédit à la "Liste Weidner" (aimable communication de Mr W. G. Lambert).

30. Hunger, SpTU 47, 2-5, commentaire au texte médical n.° 46.

31. Pour ces équivalences, cf. *ittū* (semoir de charrue) = *abu; ummu* 'mère' est aussi une partie de la charrue, cf. *AHW ummu* I 13.

32. Hunger, SpTU 83, 3-6.

33. Hunger, SpTU 49, 33-37.

34. Cf. J. Bottéro, *art. cit.*, n. 13.

35. Peu clair! *ki-ši* = impératif *kašū* + jeu de mots avec *qīšu* adj. verbal de *qāšu* 'donner'.

36. Hunger, SpTU 41, 3-5.

contraire d'une thérapeutique active! Aussi bien par la cohérence et la richesse de son herméneutique (il contient aussi un midrash halakhique) que par la clarté de son exposition ce texte méritait d'être mis en exergue. En outre, d'une façon encore plus nette et plus frappante que pour les commentaires analogues, on voit que les savants babyloniens se préoccupent non d'un cas concret, mais uniquement du texte donné par la tradition qu'il justifie et essaie d'enrichir d'une signification plus grande: ce n'est pas un médecin ni même un exorciste qui est à l'oeuvre, c'est un mystique du livre!

Midradh bab. et midrash rabb.

Revenons à notre point de départ! Nul ne niera sans doute que l'herméneutique bab. et l'herméneutique rabb. ont bien des points communs. Un trait les rapproche encore: la possession de livres traditionnels canonisés qu'il s'agit d'adapter dans une certaine mesure à un monde en évolution. Certains rapprochements de détail sont très frappants, par ex. pour la technique du *notarikon*; dans ce cas, s'il y avait filiation, c'est évidemment la Babylonie qui serait à l'origine, puisque son écriture et le type d'étude pratiqué par ses lettrés sont un champ idéal pour l'exercice de cette méthode.

Il ne faut pas bien sûr attacher d'importance aux seules méthodes et à leurs analogies, mais souligner aussi les différences radicales: sans même aborder le problème du religieux, je vois une différence profonde entre les deux types d'exégèse en ce que l'exégèse rabb. a pour but premier d'établir la validité de préceptes, c'est à dire de tirer des conclusions halakhiques solides (les règles exégétiques fixées le plus anciennement ont surtout, me semble-t-il, cette préoccupation). La finalité de l'herméneutique rabb. n'est pas de justifier la Tora mais de justifier les règles normatives qui y sont (ou n'y sont pas) conclues. Avec l'importance de la Loi dans le Judaïsme le contraste avec la Babylonie devient si fort qu'on n'ose même plus parler de parenté.

Peut-on d'autre part expliquer la naissance du midrash rabb. par une évolution interne propre au Judaïsme? Cela me semble possible,³⁷ mais pas absolument certain. A-t-on besoin de Babylone pour justifier la naissance de l'exégèse juive? C'est possible, mais difficile à démontrer.³⁸ Naturellement les Babyloniens ne nous ont laissé pour ainsi dire aucune information sur les Hébreux qui vivaient parmi eux; d'autre part le Judaïsme, jusqu'à l'ère chrétienne, semble avoir été si centré sur la Palestine que la littérature ne nous donne, autant que je sache, aucune information sur la diaspora qui a vécu la décadence de la civilisation babylonienne.³⁹ Ce qui plaide contre un emprunt direct, c'est que les Hébreux communiquaient sans doute en araméen avec les Babyloniens et qu'une connaissance, même superficielle de l'herméneutique bab. suppose une certaine familiarité avec le cunéiforme, d'apprentissage long et ardu, que les exilés pouvaient à peine se permettre. En outre les prêtres bab. semblent avoir gardé jalousement leur savoir et leur ignorance. On peut bien sûr imaginer que les écoles bab. aient pu exercer une certaine attraction sur les exilés étrangers, mais comment en être sûr? Je juge en revanche assez plausible une situation où quelque chose de l'herméneutique bab. aurait pu filtrer et être assimilé par des gens étrangers à la culture locale: c'est le contact avec la science divinatoire sous tous ses aspects et avec la médecine locale, auquel nul homme vivant là-bas ne devait échapper. Or nous avons vu que ce sont précisément les textes divinatoires et médicaux qui étaient l'objet d'analyses herméneutiques.

On a songé à d'autres influences étrangères sur l'herméneutique rabb., entre autres la divination⁴⁰ et

37. Cf. art. de Seeligmann cité Strack-Stemb. 222.

38. L'hypothèse de J. Koenig (*op. cit.*, pp. 379-404, n.° 3), qui a très bien mis en lumière l'existence de méthodes exégétiques très évoluées dans le judaïsme hellénistique, mais qui croit y trouver des vestiges de l'influence culturelle babylonienne en Syrie au II^e millénaire, me paraît difficile à soutenir. Il faudrait prouver la continuité de cette influence au cours des siècles ou l'évolution propre d'une tradition locale. J'imagine mal, pour ma part, des contacts culturellement productifs, dans le domaine qui nous intéresse ici, avant la période de l'exil.

39. On ne doit sans doute pas surestimer le fait que Hillel (un peu antérieur à l'ère chrétienne) et Natan (de deux siècles plus récent) aient été des Babyloniens. Cf. Stemb. 39, 41.

40. Voir Tigay, *art. cit.*, pp. 174-181, n.° 4. L'usage divinatoire de la Tora (qui n'a alors que le rôle d'un objet fonctionnel, non

l'exégèse hellénistique,⁴¹ mais l'influence la moins invraisemblable, s'il doit y en avoir une, est sans doute celle de la Babylonie. S'il n'y en a pas eu, on aura assisté dans deux cultures très proches au passage d'une rationalité préhistorique à une exégèse scripturaire très sophistiquée; mais sans aucun doute les Babyloniens auront-ils été les premiers à prendre l'écriture non comme un simple moyen d'expression mais comme une manifestation de la nature des choses.

Ce texte, préparé à l'origine pour un recueil de travaux de l'UA 1072 du CNRS (1985) qui n'a pas été publié, reproduit pour l'essentiel celui d'une conférence que j'ai eu l'honneur de donner à l'Université de Munich le 12 déc. 1982 à l'invitation de Mrs D. O. Edzard et C. Wilcke, que je désire remercier ici. Je remercie aussi Mr J. Bottéro pour les multiples idées que j'ai puisées dans ses écrits et ses paroles. Dans les notes, Stemb. et Strack-Stemb. renvoient à G. Stemberger, *Das Klassische Judentum München* (1979) et H. L. Strack/G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch München* (1982) respectivement).

Appendice

Le commentaire 11 N-T 3 (M. Civil, *JNES* 33 [1974] 329-336)

Le texte a été publié en transcription et avec de nombreux commentaires philologiques (auxquels on se reportera pour une meilleure intelligence), mais sans traduction; il est donc difficile pour un non-initié de reconnaître sa valeur paradigmatique pour la mentalité babylonienne. J'en donne ici non une traduction, mais une paraphrase, avec un bref commentaire. Les membres de phrase que j'ajoute pour l'intelligence du texte sont entre parenthèses (le signe = se lit 'égale'). Il aurait été préférable de publier aussi les textes commentés, c'est à dire objets mêmes de notre texte (essentiellement KAR 196 = BAM 248) et les textes plus anciens nécessaires à son intelligence: J. Van Dijk, *Or* 42(1973) 502-507 (YBC 4603); id., *Or* 41(1972)339-348 (VS 17,34); id., 44(1975)52-79 (UM 29-15-367, VS 17, 33 et MLC 1207); M. E. Cohen, *RA* 70(1976)133 sq. (AUAM 73.3094); G. Farber, *JNES* 43(1984)311-316; mais cela nous aurait entraîné trop loin. On distingue assez aisément entre les thèmes tirés du rituel (roseau, poussière, huile, grelon) et les thèmes tirés des parties poétiques (enfant/bateau, femme/vache de Sin, métaphores exprimant le passage rapide: flèche, gazelle etc.) pour avoir une idée suffisante du thème traité. Pour bien comprendre l'herméneutique de ce texte, il faut aussi garder à l'esprit sa motivation originelle que —me semble-t-il— les vieux rabbins mésopotamiens n'ont pas perdue de vue: la souffrance et la peur de la mort, envers lesquelles ils concevaient leur réflexion comme une sorte de réponse.

1. *Incantation pour la femme en couche; le bateau qui est chargé de lapis-lazuli; zâna* (charger) = *malû* (être plein).

'Être plein' n'est pas ici un simple synonyme; implique sans doute l'idée contenue dans une "femelle pleine" et aussi *malû* 'arriver à terme'.

2. *gug nu-zu ù gug nu-zu*: elle est souillée et non appropriée pour un sacrifice; (pourquoi?) c'est une 'substitution' (*pūhtum*): GUG = *ellu* (pur); NU = *lā* (non); (elle est donc non-pure, *lā ellet, lu''at*). ZU = 'être

celui de la source de vérité; c'est la technique divinatoire qui est alors primaire) et l'analogie des techniques divinatoires, si riche et intéressante soit-elle, ne sont pas des données décisives pour l'origine du midrash rabb. Les modes de déduction analogique de la divination et de l'exégèse sont très proches et en partie semblables, mais cette comparaison nous renvoie encore une fois à Babylone, patrie par excellence de la divination. Il faudrait d'abord étudier dans le cadre de la civilisation mésopotamienne l'influence réciproque de l'exégèse textuelle et de la divination.

41. Cf. Stemb. 193-197.

approprié' (et aussi) 'être convenable, distingué'; elle n'est (donc) pas appropriée pour un sacrifice; (de plus) comme on dit SISKUR = 'sacrifice' (et) SISKUR = 'prière' (on peut déduire de GUG = 'sacrifice' que GUG = 'prière'), et ainsi (on peut poser): elle est souillée, donc non convenable pour la prière.

Pour ce passage très important car le raisonnement s'y laisse analyser assez facilement, cf. A. Cavigneaux, *die sum.-akk. Zeichenlisten* 151 sq. GUG NU.ZU à GUG NU.ZU n'est pas une citation littérale mais une interprétation de GUG NU.ZU à ZA.GĪN NU.ZU 'qui ne connaît pas la cornaline, qui ne connaît pas le lapis-lazuli'; c'est prouvé par les textes aB, Af0 24,13 n.º 4, 7'; RA 70,136, 20 sq. etc. Noter en part. le commentaire de G. Farber, *JNES* 43,312). L'équation se fait sur la base: ZA.GĪN = *ellu* = GUG. C'est une sorte de midraš halakha justifiant l'incapacité de la femme enceinte à prendre part aux sacrifices et aux prières.

6. *nagiri*: c'est ce que proclame la déesse Bēlet-ilī; *nagiri*: KA x AD.KŪ: exorciste.

8. *gi èn-bar-bàn-da šu u-me-ti* (prends un roseau de la 'Petite Cannaie'); *gi* = 'femme'; *bar* = 'sortir'; *bàn-da* = 'bébé', 'petit'.

La femme pourra donc faire sortir le bébé. *gi* = *sinništu*, *ardatu*: équation dont l'origine n'est pas très sûre, mais qui remonte à une exégèse sans doute déjà d'époque aB. Dans les textes liturgiques le couple *mu/gi* 'bois/roseau' est transformé en 'homme/femme'. *bar* = *ašû* ne me paraît pas attesté en tant que tel, mais on peut le déduire de ce que nous connaissons, en part. *al-bar-ra*: *a-ši-ta* (cf. CAD A/II 355 a et aussi A/I 210 a). L'équation a pu être favorisée par *bar* = *kawû*, *ahîtu* et la fréquence de la forme *ba-ra-è*.

9. *sahar sil-la* (poussière de la rue): *sahar* = 'poussière'; *sahar* ('poussière' en sum.) et *šahar* ('petit' en akk.) sont une seule et même chose.

Quelle clarté dans l'affirmation de l'équivalence SAHAR = *šahar*!

10. *sila-lam,maš* (*carrefour*): *si* = 'aller droit, comme verbe de mouvement'; *la* = *la'û* (faible) = 'petit'; *amma* = *zēru* (semence).

Équivalences claires. *Ammu* = *zēru švient de Malku I 158* (CAD A/II 77 a). *Interprétation obtenue: mušēšir zēr šehri* (qui fait aller droit la semence du petit).

11. *šá(GAR)-am-nu* (huile): *ni-ig*: GAR : *sinništu* (femme); *am* = 'semence'; *nu* = *banû* (construire). Autre explication: *i* : NI : *šamnu* (huile); *i* = 'sortir à propos d'une semence'.

ni-ig :GAR :*sinništu* n'est pas connu (cf. M. Civil, *JNES* 33(1974)329 sq.). Pour son origine on peut songer à NIN = *bēltu* ou NIG = *kalbatu*, dont les logogrammes comportent tous deux MUNUS = *sinništu*, peut-être aussi à *nīku* 'fornication' (métalexie). *nu* = *banû* vient sans doute de Aa IV/3,100 [nu-ú: AB x EŠ : *šá eš-šeku eš-geš-pa i]-gub* : *ba-nu-ú*. l'idée du midraš est claire: l'huile utilisée dans le rituel est ce qui bâtit la semence et ce qui la fera sortir.

12. *eli abunnatišu hepi-ma* (brise sur son cordon ombilical): c'est à propos du roseau qui coupe le cordon ombilical; (LI.DUR, le logogramme de *abunnatu* contient DUR = *riksu* = 'lien', en effet) le cordon ombilical est le lien de l'homme.

14. GIŠ^{ki-ni-is}KÉŠ = *kirissu* = *bīt ubāni* (dé à coudre).

Citation d'un texte de Hg. aidant à restaurer w. Weiher, SpTU II 53 iv 21 (sous-col.iii *pi'-lak-ku*) et 22 [GIŠ.KIRID : *ki]-ri-is-[su]* : E *ú-ba-nu*. La trad. 'dé à coudre' est peut-être anachronique, mais cette citation suggère que *kirissu*, instrument typiquement féminin, protégeait le doigt dans les travaux de filage, tissage, couture et al.

14. *šupšūqtum-ma* (c'est une femme en dystocie): *šupšūqu* (très pénible) = 'traîner en longueur' (en parlant de l'accouchement); on peut l'expliquer aussi par *dannatu* (moment difficile).

15. *ina qarnēša qaqqar terāt* (elle -sc. la vache- fouille le sol de ses cornes): (*terû* se rattache à) *darû* (durable) = SAG.ÚS; autre explication: *terāt* = *hešnet* (elle a pris dans son sein, elle protège); (cette équation est déduite de) *darû* = *hašānu* (prendre dans son sein) grâce à l'analogie de *gú-da-ri* = *nanduru* (s'embrasser); *elāl* (suspendre) = *edēru* (se suspendre au cou de qqn).

L'équivalence avec le mot fictif *darû* ne sert que comme intermédiaire pour amener le sens 'embrasser, éteindre'. Ici présentation quelque peu confuse et intention peu claire (l'exégète veut-il introduire l'image de

Sin étreignant sa vache pour la soulager ou celle de la mère étreignant le nouveau-né ? *heṣnet* pourrait être actif ou passif).

17. *ellammé* (épithète du sieu Sin) = la 'Couronne de Splendeur' (la pleine lune); (la prononciation est) comme celle de *é-lam₄-ma* = 'la Demeure des Quatre'; d'autre part: si *é-gar₈-bi til-la*: *ellammé* (qu'on doit donc comprendre) 'celui dont la lumière parachève la forme'; (en effet) si = 'lumière'; *é-gar₈* = 'forme'; *bi* = 'sa' (suffixe); *til* = 'accomplir'; c'est à propos de Sin qui va subir une éclipse totale. 21. *A cause de ma vache qui ne peut mettre bas*; à propos de Sin, qui est le maître des vaches pures.

La Demeure des Quatre (sc. quartiers?) est un temple, p. è. celui de Sin, à moins qu'il n'y ait simple paralexie (homophonie *ellammé/é-lam₄-ma*). Pour le reste du passage, v. M. Civil *JNES* 33(1974)334, les larmes assombrissent Sin, comme l'éclipse que subit la lune dans tout son éclat.

22. *zi nin-dar-a sipa ab lu-lu-u-a hé-pà* (par la vie de Nindara, berger des vaches innombrables, sois conjuré); (se traduit en akk.) 'Par Nindara, chef des cow-boys, sois conjuré'; Nindara = Sin.

N. B. accessoirement que le titre de Nindara n'est pas traduit mot-à-mot mais conventionnellement. Le pl. *utullātu* a sans doute été contaminé par *utul-liātu*.

23. *ni-šil-pa-a* (est l'impératif pl. de) *nešalpu* = 'passer'; *nešalpu* = 'aller' = *gir₅-gir₅* (qui signifie) *nahatšu* (glisser) (puisque) *gir₅-gir₅* (se rend aussi par) *našalpu*.

25. *ni-ra-ah* : AN.GUD: *nirahu* (un serpent); AN = 'semence'; *gud* = 'sauter'.

Raisonnement difficile à suivre, cf. M. Civil ad loc. Il y a peut-être erreur de copiste. Noter cependant la lecture *ka-mu-uš* pour GUD (Ea IV 142) qui pourrait être le lien entre MUŠ (qu'on attend) et GUD. AN = *zēru* est difficile (lu implicitement *a-nu*, dont les deux syllabes peuvent s'interpréter comme *zēru?* var. de AM ?? AN = *diġir* = *bēlu* = (n)umun ??? cf. CT 51 168 iv 11'sq. ^unumún^{mu-un} : II (*šarru*), ^unumún : II (*bēlu*). Seul le résultat (faire sauter la semence, i.e. le bébé) est clair.

26. *la-ra-ah* = *pušqu* (resserrement, angoisse) = *dannatu* (moment difficile). 27 *nahundi* = Sin; *narundi* = Šamaš

28. *na-am-li-su kīma šabīti* (... comme la gazelle); *zé* = *malāsu* (arracher); *zé* = *baqāmu* (tondre); deuxième explication: *namlisu* est comme *naplusu* = 'voir'; comme une gazelle (MAŠ.KAK); MAŠ (peut se lire) *bar* = 'sortir, à propos de la semence'; *du-u*: KAK : *lillidu* (rejeton).

La dernière équivalence n'est pas claire (influencée par *dumu?* ou par *tu-(ud)??*). Pour *bar* = *ašū*, cf. supra 1.8.

30. *ul-la* (non); (c'est le contraire de) *anna* (oui): *anna* = 'affirmation'; deuxième explication: *ullaš* : *ul-la NI i-'-ú* : *šammu*.

Développement obscur; cf. M. Civil, ad loc.

31. *i bur* (huile du récipient *pūru*) = huile du récipient *kannu* du presseur d'huile; deuxième explication: *bur* = *bi'illu* (un récipient).

32. ^{urudu}KAK.UD.TAG.E. = *mulmul* (flèche); *mulmul* = *šiltahu* (trait); *mulmul* = *ze-ru* (i.e. *zēru* 'semence', et cela parce que) *gi-mul-mul* = *ze-ru* (i.e. *zerru* 'haie de roseaux'; dans *gi-mul-mul* il y a) aussi *ogi* = 'femme'; *urudu* = *erū* (cuivre); (qui se rattache) à *šarū* (être enceinte); *du-u* : KAK : *lillidu* (rejeton); *za-al* : UD : *nūru* (lumière); *tag-ga* = laisser [paralexie pour TAG₄]; (c'est à dire que la femme enceinte va abandonner son rejeton à la lumière; mais on peut éruir) un autre sens (avec) *du-u* : KAK: *lillidu* (rejeton); *si* : 'aller droit, comme verbe de mouvement' car (ces deux concepts sont inclus dans) ^{mu}KAK.SI.SÁ (l'étoile Orion, la 'Flèche' en akkadien); (le sens serait alors: le rejeton sortira tout droit).

Le raisonnement est clair. Pour *du-u* : KAK : *lillidu*, dont l'origine est obscure, cf. supra ad 30.

37. *e-gi-zi-ni-ti*; (c'est la lecture de) GEME ^a30 (Servante de Sin).

37. *ina SAG.DU.MU na-ma-ra* (dans le ... une clarté?); *namaru* = 'chemin dans la cannaie et dans la forêt'.

38. *ša libbi išqillatu likallim nūru* (ce qu'il y a dedans, ce sont? des coquilles, qu'il lui fasse voir la lumière); cela s'applique à la femme enceinte (ce qu'il faut comprendre: qu'il expose à la lumière ce qu'il y a

dans le ventre de la femme; en effet PEŠ₄ 'être enceinte' s'écrit comme) NA₄.PEŠ₄ = *šillatu* (= *išqillatu* = 'coquille'); NA₄ (lu i₄ ou ia₄) = *ašū ša zēri* (sortir, appliqué à la semence); (le logogramme PEŠ₄ = ŠĀ x A s'analyse en) A = *māru* (fils); ŠĀ = *libbu* (intérieur).

Comme le texte commenté n'est pas préservé, je ne suis pas sûr de ma traduction, qui essaie de rendre compte de ce que nous donne le commentateur. S'il nous donne le texte original, le commentateur l'affaiblit en remplaçant *išqillatu* par *arītu*. Il est également possible que le texte qu'il nous donne soit déjà une interprétation midrashique, comme à la 1.2. De toute façon, il n'y a pas lieu -je pense- de s'étonner de la métaphore du lit d'un fleuve (cf. M. Civil, *ad loc.*), elle est déjà presque comprise implicitement dans un texte aB (*Or* 42(1973) 503, 7-10) *ina mē tiamtīm rūqūtim, ašar šehrum kussā idāšu, qirbissu la ušnawwiru, in šamšim* "dans les eaux profondes de la lagune où sont liés les bras de l'enfant, où l'oeil du soleil n'a jamais apporté la lumière".

On remarquera que la graphie *šillatu* (*ši-il-la-tum*) peut avoir été influencée par *šillu* (ombre), par antithèse avec *nūru*, la lumière du soleil. D'autre part dans l'analyse du logogramme ŠĀ x A en 'fils dans l'intérieur du ventre', la démarche du commentateur rejoint, à des siècles de distance, celle qui a présidé à l'invention de ce signe composé.

40. *uššurat hurdatša* (son vagin est détendu); *hurdatu* = sexe de la femme, comme dans: "approche ta main, touche notre vulve" (*Gilg.* VI 69); autrement: *hurdatu* = *qimmatu* (chevron; *ou 'corbeau' (terme d'architecture) troisièmement: *hurdatu* = *hurri dādu* (cavité du chéri); *dādu* (chéri) = *māru* (fils).

Les deux premières explications sont proprement philologiques, la troisième est un notarikon.

43. *ina kittabrišu* (avec son côté) = *ina idišu* (avec son bras); *kittabru* = *idu*; *še* = *idu*; *še* = *kittabru*. Les deux mots *kittabru* et *idu* étant respectivement équivalents à un troisième, sont équivalents entre eux.

44. *qīp napšātu* (confie la vie?); *qāpu* (confier) = *nadānu* (donner).

45. KU otu-un DÚB : *kamādu*.

Cf. M. Civil, *ad loc.*

45. *ikkud itta'id* (il était inquiet et soucieux); *tankittu* (souci); *hissatu* (préoccupation); *it-MU-du* (souci constant); *šemū* (attention).

46. *abnu tikku šamē* (grelon); *abnu* (se décompose en) *ab* = *banū ša alādu* (bâti au sens d'enfanter); *nu* = *zēru* (semence); (*tikku* est homonyme de) *u-gu₄* : *tikku* (nuque); (ce dernier mot se décompose en) *u* = *baniā* (construire); *gu* = *alādu* (enfanter); AN = *šamū* (ciel); AN = *zēru* (semence).

ab = *banū ša alādi* vient sans doute de *ab*-(*ba*) = père = *bānū*. *u* = *banū* est bien attesté lexicalement (cf. CAD B 81 a), c'est p.é. à l'origine une paralexie pour *u₆*. C'est sans doute par anticipation de l'équation avec *alādu* qu'on a *u-gu₄* (et non *gū*) pour *tikku* (cf. a-a ugu et *u-gu* : KU : *banū, alādu* Ea I 137 sq.). AN = *zēru* déjà 1.25.

48. SAHAR <*samūt*> BĀD ŠUB-tū (*maqtu*) (poussière prélevée à la base d'un mur en ruines); BĀD = *dūru* (mur); (or *dūru* pourrait être rattaché au sum. DUR, akk. *turru* 'lien'; d'autre part le logogramme BĀD = EZEN x BAD est très proche du logogramme EZENgunū =) KÉŠ : *riksu* (lien); BAD (inclus dans le logogramme BĀD = *petū* (ouvrir); (c'est donc ce qui défait les liens); (mais pourquoi aussi) *maqtu* (en ruines); c'est à cause de l'analyse qu'on fait de l'équation SI.A = *qāpa ša igāri* (tomber en ruines, à propos d'un mur); (en effet SI.A contient) si: 'aller droit, comme verbe de mouvement' (et) a: 'petit' (c'est donc ce qui fera le petit prendre le bon chemin).

51. IŠ GĀ šurdi (poussière d'un récipient poreux); c'est parce que le logogramme pour 'récipient' contient l'idée de 'aller', en effet ma-a GĀ : *pisannu* : GĀ : *alāku* (aller).

La citation est un peu défectueuse (cf. M. Civil, *JNES* 33(1974)330 mais ne pose pas de problème d'interprétation. Inutile de souligner, bien que le commentateur ne s'étende pas sur ce point, que c'est le fait que le vase soit poreux (*šurdū* 'faire couler, vider') qui était essentiel dans le rituel.