
Humains, statues et divinités: Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

Auteur : Achouche, Imane

Promoteur(s) : Colonna d'Istria, Laurent

Faculté : Faculté de Philosophie et Lettres

Diplôme : Master en histoire de l'art et archéologie, orientation générale, à finalité approfondie

Année académique : 2020-2021

URI/URL : <http://hdl.handle.net/2268.2/12990>

Avertissement à l'attention des usagers :

Tous les documents placés en accès ouvert sur le site le site MatheO sont protégés par le droit d'auteur. Conformément aux principes énoncés par la "Budapest Open Access Initiative"(BOAI, 2002), l'utilisateur du site peut lire, télécharger, copier, transmettre, imprimer, chercher ou faire un lien vers le texte intégral de ces documents, les disséquer pour les indexer, s'en servir de données pour un logiciel, ou s'en servir à toute autre fin légale (ou prévue par la réglementation relative au droit d'auteur). Toute utilisation du document à des fins commerciales est strictement interdite.

Par ailleurs, l'utilisateur s'engage à respecter les droits moraux de l'auteur, principalement le droit à l'intégrité de l'oeuvre et le droit de paternité et ce dans toute utilisation que l'utilisateur entreprend. Ainsi, à titre d'exemple, lorsqu'il reproduira un document par extrait ou dans son intégralité, l'utilisateur citera de manière complète les sources telles que mentionnées ci-dessus. Toute utilisation non explicitement autorisée ci-avant (telle que par exemple, la modification du document ou son résumé) nécessite l'autorisation préalable et expresse des auteurs ou de leurs ayants droit.



Faculté de Philosophie et Lettres

Département des sciences historiques

Histoire de l'art et archéologie

HUMAINS, STATUES ET DIVINITÉS :

ÉTUDE DES PROCESSUS DE DIVINISATION ET D'ENTRETIEN DE LA STATUAIRE DIVINE DE CULTE
DANS LES CIVILISATIONS SYRO-MÉSOPOTAMIENNES ANTIQUES

Volume I

Imane ACHOUCHE

Mémoire de master présenté en vue de l'obtention du diplôme de Master en histoire de l'art et archéologie (orientation générale) sous la direction de Monsieur Laurent COLONNA D'ISTRIA (ULiège) et l'expertise de Madame Barbara COUTURAUD (Ifpo) et Monsieur Dimitri LABOURY (ULiège – FNRS)

Année académique 2020-2021

REMERCIEMENTS

*« Ma noble sœur, la sainte Nisaba,
a reçu la règle à mesurer
Et garde à son côté l'étalon de lazulite ;
Elle diffuse les grands Pouvoirs,
Fixe les frontières, marque les bornes :
Elle est devenue la Secrétaire du pays,
Et même la comptabilité de la pitance des dieux
Lui a été commise ! »*
Enki et l'ordre du monde (l. 411-416)¹

C'est avec plaisir que je m'attelle à la rédaction de ces remerciements, section me donnant l'occasion d'exprimer ma gratitude envers Laurent Colonna d'Istria, qui fut mon directeur durant ces trois dernières années, mais aussi mon professeur principal durant toute la durée de mon master. Je tiens à le remercier pour les opportunités de terrain, l'introduction au cunéiforme ainsi que les heures qu'il a consacrées à me guider et à me corriger.

Je suis aussi reconnaissante envers Barbara Couturaud pour le temps consacré à me relire et à me conseiller dans divers domaines, envers Simon Connor qui m'a accordé du temps et a inspiré ce sujet durant l'un de ses séminaires, ainsi qu'envers Dimitri Laboury qui, dans le cadre du Colloquium, m'a fourni des pistes de recherche et qui fut ensuite un des lecteurs de ce travail.

Je pense finalement à ma mère Catherine Sadin pour les longues heures de correction, à ma sœur Nawal Achouche qui a toujours les réponses à mes questions, à Sophie Annet pour les heures en bibliothèque, à Cassandra Furstos pour son soutien à toute épreuve et, bien entendu, à Tobias Hofstetter pour les conseils en allemand, anglais, français, mise en page, formulation, ethnologie, anthropologie et tout le reste !

¹ BOTTÉRO J., KRAMER S. N. 1989, p. 179.

TABLE DES MATIÈRES

Avertissements	6
INTRODUCTION.....	7
Prologue	7
État de l’art.....	9
Méthodologie	11
Problématique	14
1. CONTEXTUALISATION	19
1.1. Cadre chrono-géographique.....	19
1.2. Sources.....	23
1.2.1. Critique des sources	24
1.2.2. Équilibre texte/image	27
1.3. Agentivité.....	28
2. LA NAISSANCE OU LA MISE EN ŒUVRE DES STATUES DIVINES.....	32
2.1. Amorce à la création	33
2.1.1. La commande du point de vue politique	35
2.1.2. La commande du point de vue religieux	38
2.2. La forme.....	40
2.2.1. Les matériaux	41
2.2.2. L’apparence	54
3. LA VIE RITUALISÉE DES STATUES DIVINES.....	58
3.1. L’incarnation.....	58
3.1.1. Historique du rite.....	60
3.1.2. « en ₂ u ₄ dingir dim ₂ .ma »	62
3.2. Entretenir la statue divine	70
3.2.1. Nourrir la statue divine.....	71
3.2.2. Vêtir la statue divine	80
3.2.3. Laver la statue	89
3.2.4. Réparer la statue	92
CONCLUSIONS	104
Bilan.....	104

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

Perspectives de recherche	107
BIBLIOGRAPHIE	114
ANNEXES	154

AVERTISSEMENTS

- Ce travail se compose de deux volumes :

- Volume I : le corps du texte, la bibliographie et les annexes destinées à illustrer certains éléments cruciaux de ce travail ;

- Volume II : le catalogue comprenant les notices et planches des statues composant le corpus étudié dans ce travail ;

- Tout au long de ce travail, les dates au-delà de l'an 0 sont indiquées sans précisions, tandis que celles antérieures sont accompagnées de « avant notre ère » abrégé en « av. n. è. » lorsqu'il n'est pas dans le corps du texte.

- Les sites mentionnés dans ce travail sont cités par leur nom antique (lorsqu'il est connu). Une table des équivalences entre noms antiques et noms modernes est disponible à la fin de ce travail (*cf.* p. 112).

- Les transcriptions et traductions de textes akkadiens sont toutes issues de travaux d'assyriologues, toutefois un travail d'homogénéisation a été réalisé afin d'obtenir un système uniforme tout au long de cette étude. Les inscriptions en sumérien sont transcrites en minuscules droites, celles en akkadien en minuscules italiques et les sumérogrames en majuscules droites. Les crochets encadrent les signes disparus, tandis que les demi-crochets encadrent les signes en partie lisibles. Les classificateurs (déterminatifs) sont en exposant. Le système des indices a été préféré à celui des accents.

INTRODUCTION

« L'accusation d'idolâtrie faite [...] aux cultures du Proche-Orient ancien est [...] tout autant le fait d'une ignorance abyssale que d'un refus de comprendre l'altérité, lesquels animent aujourd'hui encore de déplaisants discours suprémacistes.² »

Stefan Maul (1958-...)

PROLOGUE

La statuaire rend présent ce qui ne l'est pas, la tridimensionnalité qui la caractérise induisant une véritable sensation de vitalité³. C'est selon toute vraisemblance la raison pour laquelle les sociétés les plus anciennes, afin de représenter le monde qui les entoure, ont fait usage du modelage, de la taille, de la fonte, *etc.* La culture mésopotamienne⁴ au cœur de cette étude ne fait pas exception. La statuaire y occupait une place particulière que cette recherche se veut d'illustrer à travers un corpus qui témoigne parfaitement de la qualité particulière du deuxième art⁵ qu'est la sculpture : la statuaire divine de culte. Si ce travail traite de ce qu'on qualifierait aujourd'hui d'œuvres d'art⁶, il vise plus particulièrement à appréhender la perception qu'en avaient les acteurs de l'époque. Il s'agira dès lors d'envisager le corpus abordé dans ce travail non pas comme un simple ensemble de productions artistiques, mais comme des artefacts qui, replacés dans leur contexte de production et d'utilisation, transcendent ce statut pour devenir idoles⁷. Le présent travail envisage la statuaire divine et *a fortiori* l'ensemble des artefacts évoqués, selon l'idée synthétisée ainsi par Brigitte Derlon et Monique Jeudy-Ballini :

« Une œuvre d'art n'existe que pour autant qu'elle est interprétée comme telle à l'intérieur d'un monde de l'art historiquement déterminé, sur la base de la structure intentionnelle dont l'artiste l'a dotée.⁸ »

² MAUL S. 2019, p. 6.

³ HOLTZMANN B. 2010, p. 19 ; MICHEL D'ANNOVILLE C. 2016, p. 3.

⁴ LAFONT B., TENU A., JOANNÈS F., CLANCIER P. 2017, p. 17.

⁵ HEGEL G. W. F. 1975, p. 84-85.

⁶ DOWNES S. 2018, p. 343.

⁷ Ces termes polysémiques et/ou polémiques seront définis ci-dessous (*cf.* p. 14-17).

⁸ DERLON B., JEUDY-BALLINI M. 2010, p. 167.

Dès lors, puisque les productions étudiées dans ce travail n'étaient pas nécessairement perçues comme des productions artistiques, il faut tenter d'appréhender au mieux la conception qu'on en avait dans leur contexte d'origine⁹. Cet angle d'approche est particulièrement pertinent dans le cas de l'étude des représentations de dieux, puisque ces dernières n'illustrent pas une réalité naturelle, mais sont destinées à conférer une présence physique à des êtres surnaturels¹⁰. Jean-Pierre Vernant théorise cette singularité de l'image divine en insistant sur le fait que quel que soit le type de la représentation, elle tend avant tout à présentifier, voire à effectuer le divin, avant d'être un questionnement sur son apparence¹¹.

Pour autant, la forme a de la valeur et du sens et se doit elle aussi d'être traitée avec attention. Simplement, il s'agit de garder à l'esprit que de nombreuses difficultés découlent de l'usage du concept d'art dans un contexte aussi difficile à appréhender que celui des cultures proche-orientales antiques – le souci se pose aussi dans les civilisations classiques¹². Ce concept tend à masquer toute une série de nuances, à fournir un aperçu tronqué et il est, par ailleurs, appliqué avec le bagage qu'on lui a associé en Occident durant des décennies d'étude¹³. La notion de productions artistiques et les concepts d'esthétique et de beau comme on les définit aujourd'hui sont impossibles à transposer dans la société à l'étude dans ce travail¹⁴.

Pourtant, un passage de *L'art d'Alfred Gell* de Brigitte Derlon et Monique Jeudy-Ballini alimente cette idée selon laquelle toute communauté accorde de l'importance à ce que ses productions soient plaisantes au regard, même si l'aspect extérieur n'apporte rien à leur vocation première. Elles évoquent, par exemple, les émotions intenses que doivent produire les objets destinés au culte dans les civilisations Mélanésiennes. Ces dernières créent des artefacts rituels visant « [le] beau conçu comme un opérateur d'efficacité »¹⁵.

Tout l'intérêt réside dans l'équilibre à trouver entre l'étude de la statue d'un dieu en tant qu'œuvre produite par la main humaine, et l'étude de la statue d'un dieu comme véritable corps d'une entité surnaturelle ayant sa volonté propre aux yeux de la communauté la possédant. En

⁹ PANOFKY E. 1972, p. 11-15.

¹⁰ WINTER I. 2000, p. 34.

¹¹ VERNANT J.-P. 1990, p. 225.

¹² GUNTER A. C. 2018, p. 11.

¹³ EVANS J. M. 2012, p. 76-80 ; DOWNES S. 2018, p. 343 ; GUNTER A. C. 2018, p. 10-11 ; SELZ J. G. 2018, p. 359.

¹⁴ SELZ J. G. 2018, p. 365-368.

¹⁵ DERLON B., JEUDY-BALLINI M. 2010, p. 179.

somme, il s'agit de jongler avec les concepts d'*emic* et d'*etic*, tels que les a définis Jean-Pierre Olivier de Sardan à partir des écrits de Kenneth Pike :

« L'*emic* est [...] centré sur le recueil de significations culturelles autochtones, liées au point de vue des acteurs, alors que l'*etic* repose sur des observations externes indépendantes des significations portées par les acteurs [...].¹⁶ »

Ces deux concepts permettent, dans le cadre d'une étude archéologique et historique, de mettre en avant les nombreux biais et *a priori* interprétatifs qu'amènent inévitablement les siècles – et dans le cas de ce travail les millénaires – nous séparant de la société étudiée¹⁷. Avoir conscience de ces biais permet d'embrasser ces deux angles d'approche : l'œuvre d'art et la divinité incarnée, respectivement une approche *etic* et une approche *emic*. Accepter plusieurs regards sur un même objet c'est, en somme, appliquer ce que disait Heinrich Wölfflin au début du siècle dernier :

« Ce n'est pas parce que l'histoire de l'art s'appuie sur la capacité de voir qu'elle doit évincer celle de penser.¹⁸ »

ÉTAT DE L'ART

L'étude des civilisations du Proche-Orient s'amorce au 18^e, mais surtout au 19^e siècle avec la redécouverte par l'Occident¹⁹ de sites monumentaux²⁰. Les premiers résultats archéologiques sont communiqués sous forme de rapports de fouilles, tandis que le cunéiforme est déchiffré officiellement en 1857 grâce aux efforts conjugués d'Edward Hincks, Jules Oppert, Henry Creswicke Rawlinson et William Henry Fox Talbot²¹. L'exposition universelle de 1889 à Paris signe la première prise de contact entre le public occidental et l'iconographie sumérienne avec la mise en scène d'une statue de Gudéa (souverain de Lagaš de *ca* 2130 à 2110 av. n. è.) venant alors d'être découverte²². Cette restitution de l'intérieur d'un temple et les dessins d'une grande précision réalisés pour l'occasion ont pour vocation de rendre cette culture oubliée plus compréhensible au public. Néanmoins, il faut noter que ce travail de reconstitution est

¹⁶ OLIVIER DE SARDAN J.-P. 1998, p. 153.

¹⁷ HEINZ M. 2018, p. 214-215.

¹⁸ WÖLFFLIN H. 2016, p. 9.

¹⁹ Consulter à ce sujet : LION B., MICHEL C. (dirs.) 2009 ; EVANS J. M. 2012.

²⁰ FAIVRE X. 2009b, p. 15.

²¹ LION B., MICHEL C. 2009, p. 89-90.

²² EVANS J. M. 2012, p. 1, fig. 1.

inadéquat, car bien trop calqué sur les édifices religieux de l'époque des dessinateurs comme le souligne Jean Evans en 2012²³.

Malgré cet attrait pour l'histoire du Proche-Orient, il faut attendre le début du 20^e siècle pour voir le développement de fouilles rigoureuses et ce grâce à l'école allemande²⁴. Apparaissent alors progressivement des études thématiques à la fois sur la religion ou l'art de la région, telles que les articles²⁵ de Léon Legrain sur la sculpture et les dieux sumériens dans les années 1930, la monographie²⁶ sur l'art sumérien de Leonard Woolley en 1935 ou encore les ouvrages²⁷ d'Henri Frankfort sur la statuaire de tout type publiés entre les années 1930 et 1950. Suite au développement de fouilles de grands sites archéologiques et à l'augmentation de la précision de ces dernières à partir des années 1940, les données se font de plus en plus nombreuses et permettent de comprendre nombre d'aspects des civilisations mésopotamiennes.

En parallèle, des textes rituels associés aux statues de dieux sont mis au jour tôt dans l'histoire de la recherche et ils intéressent alors peut-être même davantage que la statuaire de culte elle-même. En effet, si l'on en revient aux fouilles, un grand nombre de statues sont mises au jour dès les premiers balbutiements de l'archéologie au Proche-Orient. Pourtant, la recherche ne possède toujours pas un corpus de statues divines de culte suffisant pour proposer une étude systématique, entre autre car cette statuaire fut – et est toujours – difficilement ou mal interprétée. En effet, les découvertes sont parfois trop endommagées pour être caractérisées²⁸ ou les critères d'identification de l'époque ont été invalidés dans les décennies suivantes²⁹. C'est ainsi que les études des cinquante dernières années commencent par une sélection de pièces car les critères d'identification sont démodés ; ce qui faisait un dieu avec certitude dans la première moitié du siècle dernier n'est parfois plus qu'un indice loin d'être suffisant de nos jours. Les attributs tels que la tiare à cornes ou le type de vêtements sont plus variables que ce que l'on pensait, la taille avancée comme critère est bien trop relative³⁰, quant aux grands yeux définis

²³ DAVIS R. H. 1997, p. 17 : l'auteur soulève l'image déformée que la société actuelle a de la statuaire antique à cause de décennies de muséographie répondant aux attentes du public plutôt qu'à une vérité historique. ; EVANS J. M. 2012, p. 76-82.

²⁴ FAIVRE X. 2009b, p. 29.

²⁵ LEGRAIN L. 1927 ; LEGRAIN L. 1935.

²⁶ WOOLLEY C. L. 1935.

²⁷ FRANKFORT H. 1939 ; FRANKFORT H. 1943 ; FRANKFORT H. 1955.

²⁸ SPYCKET A. 1968b, p. 14.

²⁹ *Idem*, p. 11-12.

³⁰ HALLO W. 1983, p. 4-7.

par Henri Frankfort³¹, sa théorie fut déjà remise en question par plusieurs de ses contemporains³². Sans doute cela est-il lié en partie à ce que soulève Jean-Marie Durand dans sa contribution à l'ouvrage collectif *Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien*, dans laquelle il constate que les archéologues ont longtemps voulu voir des êtres divins dans les représentations anthropomorphes provenant de contextes religieux, omettant l'existence des orants³³.

Concernant les inscriptions, si elles permettent des identifications plus objectives des représentations auxquelles elles sont associées, elles furent aussi remises en question. Dans son ouvrage de 1968, Agnès Spycket soulève une difficulté de traduction qui remet en cause nombre d'identifications, en proposant que les dédicaces anciennement comprises comme « statue de ND³⁴ » soient plutôt traduites par « statue pour le ND »³⁵. Cependant, sa proposition n'a pas fait l'unanimité auprès des chercheurs et malgré son obsolescence actuelle, elle permet de garder à l'esprit qu'identifier l'identité d'une représentation plurimillénaire n'est pas chose aisée.

MÉTHODOLOGIE

Face à cet ensemble de problématiques associées à l'étude des représentations divines destinées au culte, la solution la plus communément admise afin d'obtenir un recueil de pièces plus large est d'associer cette statuaire divine à celle des rois. Cette dernière est parfois tout aussi prestigieuse mais, à nos yeux, véhicule une charge spirituelle et une valeur d'incarnation moindre, ou tout du moins différente³⁶. Ainsi Michaël Guichard, qui a pourtant lui-même pris le parti de les étudier ensemble, admet qu'elles sont dissemblables. Tout en relevant la proximité entre les sphères royales et divines, l'auteur concède un usage bien différent des

³¹ FRANKFORT H. 1955, p. 13-45.

³² LEGRAIN L. 1935, p. 119 ; WOOLLEY C. L. 1935, p. 61.

³³ DURAND J.-M. 2019, p. 16 ; Sur la problématique selon laquelle le monde de la recherche est trop prompt à conclure que les productions des civilisations passées sont religieuses, consulter : TESTART A. 2006.

³⁴ « ND » pour « nom d'un dieu ».

³⁵ SPYCKET A. 1968b, p. 35-37.

³⁶ WINTER I. 1992, p. 30 : « The presence of the royal image as votary in the god's sanctuary both speaks to a need for the god's munificence and also testifies to a special relationship between the ruler and the divine. It makes manifest a ruler's privileged mediating role between the gods and the people, a status sanctioned in the Mesopotamian cosmology. » ; PARPOLA S. 2010, p. 36 ; RADNER K. 2010, p. 28 ; MARCHESI G., MARCHETTI N. 2011, p. 211-214 ; COUTURAUD B. 2015, p. 94 ; MARTI L. 2019, p. 79.

productions les représentant l'une et l'autre. Là où les images royales avaient un rôle additionnel dans le cadre du culte, les représentations divines étaient au cœur de ce dernier³⁷.

En somme, un certain nombre d'études sur le sujet combinent plusieurs types de statuaire. Or, dans le cadre de cette étude, nous entendons proposer une synthèse des données relatives aux statues divines de culte uniquement, en optant pour une autre solution : l'élargissement non pas du sujet, mais du corpus de sources (*cf.* § 1.2). En pratique, ce travail exploitera principalement les données fournies par les pièces archéologiques elles-mêmes et par les sources écrites, tandis que l'iconographie bidimensionnelle³⁸ nous offrira quelques éclairages ponctuels. La multidisciplinarité offre un certain nombre d'avantages ; un corpus de sources prenant la relève d'un autre pour combler les vides dans les données disponibles.

On ne saurait exclure la statuaire royale sans se pencher un peu plus sur le cas particulier des rois divinisés. Leur statut fut fluctuant³⁹ et n'est pas complètement cerné par la recherche moderne⁴⁰. Toujours est-il qu'à la fin du 3^e millénaire au moins et durant la première moitié du 2^e millénaire avant notre ère⁴¹ des rois furent considérés comme des êtres divins. Rois divinisés, certes, mais jamais véritablement intégrés au panthéon avec un statut similaire à celui de véritables dieux. Il est vraisemblable de considérer qu'aucune limite claire n'existait dans les civilisations de l'époque entre les êtres humains envisagés comme supérieurs et les divinités,

³⁷ GUICHARD M. 2019b, p. 2

³⁸ BACHELOT L. 2009, p. 439 : « Les cinq millénaires durant lesquels la culture mésopotamienne s'est développée ont légué à la postérité une iconographie relativement peu abondante notamment si on la compare à celle de l'Antiquité classique, caractérisée par une profusion d'images incomparable. Faire des images dans le contexte mésopotamien est difficile. [...] La raison principale de cet état de fait est bien connue, c'est l'absence d'un support favorable à la production iconographique ; la pierre notamment [...] La pauvreté relative de la peinture ou du dessin est [...] compensée par les réalisations spectaculaires des bas-reliefs ornant différents monuments et par les sceaux-cylindres. Mais les premiers ne concernent que les zones proches des massifs montagneux, d'où pouvait provenir la pierre (les contreforts du Zagros et le Tur Abdin) et furent produits durant une très courte période de l'histoire mésopotamienne, celle de la dynastie [*sic*] néoassyrienne notamment (IX^e -VII^e s. av. J.-C.) et les seconds, par leur forme et leurs petites dimensions, demeurent des monuments exceptionnels, difficiles à produire. Pour l'ensemble de ces raisons, l'imagerie mésopotamienne est peu abondante. »

³⁹ Ces variations sont, selon Irène Winter, liées au climat politique de l'époque. WINTER I. 1992, p. 33 : « [...] elevation to divine status is a function of the development of the nation-state and the need of the ruler to rise in status above previously equal rulers of once autonomous city-states now under the hegemony of a single center. [...] I would argue that evidence for change in ritual processes over time (here, for example, the introduction of a divine ruler's image into direct worship) must be seen in relation to other historical phenomena (in this case, the capture of power by the ruler elsewhere in the society). In fact, the Mesopotamian situation during the Third Dynasty of Ur seems to exemplify the discursive relationship between ritual-in-politics and politics-in-ritual. »

⁴⁰ ORNAN T. 2012, p. 15.

⁴¹ KUTSCHER R. 1974, p. 55 ; HALLO W. 1988, p. 59 ; WINTER I. 1992, p. 35.

ces dernières étant anthropomorphes et loin d'être isolées dans un monde spirituel comme l'envisage notre religiosité occidentale moderne⁴².

Dès lors, à la fin du 3^e millénaire avant notre ère, le roi a un rôle ambivalent. Il est à la fois exécutant et bénéficiaire d'actes de vénération⁴³, tandis que durant le 1^{er} millénaire avant notre ère, bien que le souverain soit perçu comme entretenant une proximité toute particulière avec la sphère divine⁴⁴, on ne développe pas une propagande selon laquelle il serait un être surnaturel⁴⁵. Il a pu être considéré comme un enfant divin, un envoyé des dieux⁴⁶, mais pour autant, on ne le perçoit pas comme identique à une des grandes divinités du panthéon mésopotamien⁴⁷. Le roi est mis sur le trône par les dieux en tant que médiateur⁴⁸, et ce sont également eux qui jugent s'il est bon gouverneur ou non⁴⁹ ; il n'est pas leur égal car il dépend d'eux. D'ailleurs, Walther Sallaberger et Aage Westenholz ont écrit en 1999 que le roi en tant qu'individu n'obtient pas véritablement un statut de dieu, la divinisation concernant plutôt la royauté en tant qu'institution⁵⁰.

En ce qui concerne les représentations, au vu du peu de vestiges fournis par l'archéologie, il est délicat de savoir dans quelle mesure les rois divinisés se faisaient représenter plus ou moins comme des dieux, et s'ils se différenciaient tout à fait des rois non divinisés⁵¹. Cependant, l'image du dieu-roi dans la glyptique a été bien étudiée et on peut la distinguer du *simple* roi :

⁴² RINGER J. 1980-83, p. 171-172.

⁴³ WINTER I. 1992, p. 33.

⁴⁴ HOLLOWAY S. W. 2002, p. 182 ; ARUZ J. 2009, p. 69 ; RADNER K. 2010, p. 25.

⁴⁵ PARPOLA S. 2010, p. 36.

⁴⁶ *Ibidem* ; ZAMAZALOVÁ S. 2011, p. 313.

⁴⁷ GLASSNER J.-J. 1999-2002, col. 321-322.

⁴⁸ SALLABERGER W., WESTENHOLZ A. 1999, p. 152.

⁴⁹ MAUL S. 1998, p. 69 ; VILLARD P. 2019, p. 89.

⁵⁰ SALLABERGER W., WESTENHOLZ A. 1999, p. 154.

⁵¹ BLOCHER F. 1999, p. 266-269 ; LAFONT B., TENU A., JOANNÈS F., CLANCIER P. 2017, p. 290-291 : Felix Blocher, dans sa contribution à l'ouvrage collectif *Babylon: Focus mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne* conteste l'idée selon laquelle une statue grandeur nature de Puzur-Ištar (souverain de Mari vers 2000 av. n. è.) le représenterait divinisé. En effet, la paire de cornes qu'il affiche par-dessus une sorte de bonnet a très probablement été ajoutée plusieurs siècles après la mort du souverain.

la tenue est différente ainsi que les gestes et la position dans la composition⁵². On peut envisager que la même pratique avait lieu en trois dimensions : on gardait une distance, une codification particulière, selon qu'on représentait un roi, un roi-divinisé ou un dieu.

Pour conclure, ce travail se focalisant sur l'identification de la quintessence du traitement réalisé pour la vénération des dieux à travers leurs statues, le cas marginal des statues de rois divinisés ne sera pas traité. Les différences que devaient percevoir les membres d'une communauté dont le roi était divinisé, sont les mêmes différences qui nous empêchent aujourd'hui d'étudier ensemble représentations divines et représentations de rois divinisés : la royauté est divinisée plus formellement que le roi comme individu, même divinisé un roi n'obtient pas le même statut qu'un dieu du panthéon et tout ceci mène probablement à un traitement différent dans le culte et dans la représentation. Qui plus est, les variations selon les époques fournissent un panorama confus qu'il s'agirait d'étudier comme un ensemble isolé possédant ses propres concepts.

PROBLÉMATIQUE

La statuaire sur laquelle se fonde ce travail a dès lors été identifiée à partir de cette définition de la statuaire divine de culte, définition⁵³ proposée par Agnès Spycket en 1968 :

« [...] La statue de culte est donc une effigie divine en ronde-bosse, adorée dans le temple, soit qu'elle reçoive les hommages et les offrandes pour elle-même, soit qu'elle serve

⁵² VAN BUREN E. D. 1952, p. 93 : « [according to PORADA E. 1948, p. 35, 41] the divinities usually wore a flounced robe and horned cap, and were seated on chairs with backs or on thrones shaped in imitation of shrines ; they held a symbol or raised one hand in a gesture of welcome. Deified kings, on the contrary, were clad in a fringed or bordered shawl, and their heads were covered with a round cap or turban with upturned border, the usual attire of a ruling prince; they almost invariably held a cup, and always sat upon a cushioned stool. She thinks, however, that in the Isin-Larsa and succeeding periods the significance of the seated figure may have changed, and it may have represented some major god of the pantheon instead of a deified king. Although [*sic*] some alteration in religious beliefs would be perfectly natural in the course of ages, the scrupulous adherence always maintained to all the other particulars of the apposite ritual seems to imply that the fundamental idea remained unaltered. One other important difference between a true god and a deified king may be added. The former could be placed anywhere in the composition ; the latter, on the contrary, was invariably seated in the right half of the scene so that he faced towards the left. »

⁵³ Cette définition bien qu'elle ait été modifiée, contestée, complétée, reste, selon nous, la plus objective. À titre d'exemple, en 1983, William Hallo (HALLO W. 1983, p. 5-7 ; HALLO W. 1988, p. 56-57) ajoute des critères d'identification tels que de grandes dimensions, l'installation sur un piédestal, la présence d'une tiare à cornes, d'une robe à volants ou encore des symboles permettant l'individualisation de la divinité en question. Critères dont la validité est aujourd'hui contestée ou tout du moins nuancée.

seulement d'intermédiaire entre le fidèle et le dieu qu'elle représente, ce qui suppose évidemment une conception anthropomorphe de la divinité.⁵⁴ »

Cette effigie divine est donc une idole se distinguant de simples objets inanimés, car, cela sera évoqué plus en détails, elle est considérée comme bien *vivante* suite à l'incarnation de l'esprit d'un dieu en elle. C'est précisément ce traitement rituel bien particulier qui fournit à ces statues l'intérêt d'être abordées indépendamment des autres types de statuaire. Dès lors, bien qu'également associées au culte, les statues d'orants et les formes de représentations des dieux bidimensionnelles ne seront pas au cœur de ce travail. Pour les mêmes raisons, ne seront pas englobées non plus les statues divines ayant une autre fonction que celle de rendre le dieu présent afin de recevoir hommages et offrandes, tels que les clous de fondation⁵⁵, les amulettes⁵⁶ ou les représentations utilisées en contexte funéraire⁵⁷.

L'approche que nous envisageons de déployer a pour but de clarifier les rites réalisés sur les statues de divinités, car notre hypothèse est la suivante : toute représentation d'un dieu connaît des actes culturels qui l'amènent à transcender son simple statut de représentation pour devenir la divinité à proprement parler. À partir de ce postulat, il est possible d'identifier et d'étudier les étapes de l'existence des statues divines. D'abord, leur élaboration et leur création, toutes deux basées sur des décisions humaines et qui amènent la représentation à transcender son statut de *simple* objet issu de l'artisanat. Suite à cette naissance dans le monde des êtres vivants, la statue va vivre parmi les humains et ces derniers s'occuperont à la fois de sa vénération et de son entretien. Partant de ce découpage, cette recherche sera donc organisée en trois chapitres. Premièrement, une contextualisation accompagnée d'un développement de la valeur de la statuaire dans ce contexte particulier du Proche-Orient d'avant notre ère. Deuxièmement, une étude de la matérialité des œuvres, des prémices de la création aux choix qui mènent à la réalisation d'une ronde-bosse ; choix de l'artisan, du clergé, du roi, voire du dieu lui-même. Rien n'est laissé au hasard dans le cadre de ce processus crucial aux yeux des acteurs y prenant

⁵⁴ SPYCKET A. 1968b, p. 7.

⁵⁵ LAFONT B., TENU A., JOANNÈS F., CLANCIER P. 2017, p. 196 : « Comme on le fait encore aujourd'hui lors de cérémonies de pose de la première pierre, il était traditionnel, en Mésopotamie, d'enfouir dans les fondations des temples, afin d'assurer leur protection, un document au nom du commanditaire, assujéti par un "clou" de fixation [...] ». »

⁵⁶ Consulter à ce sujet : PARROT A. 1956, p. 156, pl. LVIII ; TAIT H. 1976, p. 208 ; BRAUN-HOLZINGER E. A. 1984.

⁵⁷ Consulter à ce sujet : MOORTGART A. 1955, p. 120 ; HAWKINS J. D. 1980, p. 215 ; DU MESNIL DU BUISSON R. 1947, p. 8 ; LEMAIRE A. 2010, p. 130.

part⁵⁸ : choix de matériaux, de formes, d'une esthétique. Troisièmement, une analyse de ce qui rend la représentation vivante à proprement parler : les rituels réalisés une fois la fabrication strictement matérielle achevée. Ces rituels constituent une étape de transition, telle une naissance, tandis que les autres actions rituelles réalisées sur les statues sont évoquées ensuite car elles sont autant d'actions de la *vie quotidienne* des dieux et des humains appelés à les côtoyer.

La problématique ainsi définie, il reste à clarifier un ensemble de concepts cruciaux dans le cadre de cette étude. Ces derniers peuvent être appréhendés de différentes manières, à la fois en raison de l'usage qu'on en fait aujourd'hui, mais également à cause du manque d'équivalence entre notre terminologie et les termes antiques⁵⁹. C'est pourquoi les définitions établies ci-dessous se veulent les plus proches d'un équilibre entre nos conceptions modernes et les réalités anciennes qu'elles évoquent ; en somme s'adapter à l'écueil *emic-etic* évoqué plus tôt.

La religion est évoquée depuis le début de cette étude comme s'il s'agissait d'un allant de soi. Or, bien qu'elle ne soit pas en elle-même le sujet de notre recherche, on ne peut se passer de ce concept pour espérer atteindre les pratiques liées aux éléments du culte telles que les représentations divines. Bien qu'il soit difficile de définir en quelques lignes un concept aussi vaste que la religion et plus encore une religion à laquelle nous n'avons accès qu'indirectement⁶⁰, il nous semble pertinent de présenter la définition de la religion mésopotamienne que Jean Bottéro proposa en 1998 dans le chapitre d'ouverture de son ouvrage *La plus vieille religion. En Mésopotamie* :

« [...] sa *religiosité* était faite, avant tout, d'un sentiment "centrifuge" de crainte, de respect, de servilité à l'égard du Divin ; que ce dernier y était figuré sur le modèle humain (*anthropomorphisme*), et réparti dans toute une société d'êtres surnaturels : de "dieux" (*polythéisme*), dont les hommes avaient le devoir de combler les besoins et d'accomplir les ordres, avec tout le dévouement, et la soumission, mais aussi la générosité et le faste qu'étaient censés exiger d'aussi hauts personnages. D'autre part, c'était, résolument et

⁵⁸ DICK M. 2005a, p. 59.

⁵⁹ JACQUET A. 2011, p. 19.

⁶⁰ Consulter à ce sujet : OPPENHEIM A. L. 1977, p. 171-183.

exclusivement, une "religion préhistorique", sans "écritures saintes", sans autorités religieuses, sans "dogmes", sans orthodoxie, sans orthopraxie, sans fanatisme [...].⁶¹ »

Parler de religion au singulier pour évoquer trois millénaires d'histoire sur une région aussi vaste que l'espace syro-mésopotamien est un parti pris destiné à relever l'homogénéité des pratiques religieuses dans ce contexte, sans volonté, toutefois, d'oblitérer la variabilité de la pensée dans le contexte en question. Il faut finalement noter que la religion fut parfois opposée à la magie, mais il n'est pas utile de les distinguer ici. Graham Cunningham le synthétise en considérant qu'il y a tout intérêt à parler de sociétés fortement ritualisées ou non, plutôt qu'en opposant des sociétés magiques à d'autres qui seraient religieuses⁶².

D'ailleurs souvent associé à la religion, ce concept de **ritualisme** nous intéresse tout particulièrement. L'anthropologue Mary Douglas le définit *grosso modo* comme le souci de réaliser les bonnes actions au bon moment afin d'atteindre un objectif⁶³. Elle précise aussi que le ritualisme demande d'accorder une grande importance aux symboles, qu'ils touchent au domaine du sacré ou du magique⁶⁴.

En ce qui concerne **les rites**⁶⁵, Irène Winter⁶⁶ propose de les expliciter en se basant sur les points soulevés par Roy Rappaport en 1971 : le caractère stéréotypé des rites, leur répétitivité basée sur un calendrier particulier, leur impact émotionnel et leur valeur « ininstrumentalisable » en ce sens que la réalisation d'un rite n'apporte rien de façon immédiate ou concrète à celui qui le réalise⁶⁷. Cependant, on ne peut se contenter, dans le cadre de notre étude, de ces quatre aspects identifiés par Irène Winter. Il nous faut dès lors ajouter les précisions de Roy Rappaport lui-même concernant la différence entre rites religieux et non religieux. Le but de ces rites religieux va au-delà de l'acte en lui-même. L'acte est une chose, mais il a un sens au-delà de la simple action concrète⁶⁸. Par exemple, dans le contexte socio-culturel mésopotamien, l'enlèvement des

⁶¹ BOTTÉRO J. 1998, p. 30.

⁶² CUNNINGHAM G. 1997, p. 181.

⁶³ DOUGLAS M. 1970, p. 9.

⁶⁴ *Idem*, p. 7-8.

⁶⁵ YANNIC A. 2010, p. 14-15 : « Il faut distinguer le "rite", qui est une pratique codifiée, et le "rituel", qui est le produit de la codification des rites. [...] À titre d'exemple profane, on pourrait considérer que le doctorat est un rite universitaire, la soutenance de thèse un rituel et la remise du diplôme à l'impétrant (le candidat) une cérémonie rituelle. »

⁶⁶ WINTER I. 1992, p. 16.

⁶⁷ RAPPAPORT R. 1971, p. 62.

⁶⁸ *Idem*, p. 66-67.

statues de dieux durant les conflits est monnaie courante. L'acte en lui-même consiste à arracher la représentation à sa maison, à son temple, mais l'objectif symbolique est de laisser la ville qui l'abritait sans protection. Ainsi, le sens du rite n'est pas identique à celui du message social véhiculé par ce dernier⁶⁹.

En ce qui concerne **le culte**, la définition proposée par Jean Bottéro en 1998 nous semble suffire amplement:

« Normalement célébré au temple, et par le clergé, le Culte proprement dit, à savoir l'ensemble des pratiques religieuses exécutées à l'adresse des dieux et pour Leur rendre un hommage condigne, mariait *rites manuels* [...] ; et *rites oraux* [...] – les premiers figurant matériellement les seconds, et ceux-ci donnant aux autres un sens clair et intelligible.⁷⁰ »

Il reste un terme polémique à aborder: **les idoles**. En effet, si ce terme est négativement connoté suite à l'influence des monothéismes qui firent de l'idolâtrie un péché, la vénération des idoles est simplement l'acte de percevoir la représentation comme un accès physique à la divinité, opposée à la vision selon laquelle une représentation n'est qu'un simple symbole, une aide à la piété⁷¹. Ainsi, en calquant ce qu'écrivait Alfred Gell en 1998 sur la société à laquelle on s'attache dans ce travail, il est possible d'affirmer qu'envisager le culte rendu aux statues divines comme uniquement symbolique constitue une erreur. En effet, Alfred Gell considère que l'idolâtrie permet de véritables relations avec le divin, des relations qui dépassent le niveau spirituel⁷². C'est pourquoi nous mobiliserons le terme d'idole dans son acception d'origine, en tentant de le débarrasser de la connotation négative induite par des siècles de critique des polythéismes⁷³.

⁶⁹ *Idem*, p. 66.

⁷⁰ BOTTÉRO J. 1998, p. 289.

⁷¹ GELL A. 1998, p. 135.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ HORÁK P. 2016, p. 140.

1. CONTEXTUALISATION

« C'est une des infirmités singulières de notre esprit de ne pouvoir juger les objets, les vît-il en plein soleil, s'il ne place un autre objet à côté.⁷⁴ »
Alexis de Tocqueville (1805-1859)

1.1. CADRE CHRONO-GÉOGRAPHIQUE

Cette étude se concentre sur l'espace syro-mésopotamien, vaste territoire englobant principalement l'Iraq et la Syrie actuels, mais dont les frontières sont complexes à définir avec exactitude⁷⁵, puisqu'il s'agit d'identifier un ensemble culturel, plutôt que géographique (cf. annexe 1, figs. 1-2)⁷⁶. Cette région a une histoire longue et complexe⁷⁷, en partie à cause de la succession de cultures et d'empires sur son territoire (cf. annexe 1, figs. 3-5 ; annexe 2, fig. 1). Pourtant, parler d'un « ensemble cohérent » est justifié dans la mesure où de grandes cités survécurent durant des millénaires, tandis que le développement de l'écriture permit la transmission et la persistance d'une tradition culturelle commune⁷⁸.

Un des ciments de cette homogénéité de la culture mésopotamienne est la religion. Élément de cohésion permettant de s'identifier à un groupe social⁷⁹, la religion est généralement caractérisée par une évolution lente⁸⁰. La religion mésopotamienne⁸¹ ne fait pas exception. Permettre une manifestation tangible du divin, par exemple, fut une préoccupation constante au cours de l'histoire de la religion en question⁸². La cosmogonie affirme que les astres sont autant de répliques des dieux⁸³, une riche iconographie fut développée très tôt pour présenter les divinités sous des formes variées⁸⁴ et l'usage de l'anthropomorphisme témoigne de ce besoin

⁷⁴ DE TOCQUEVILLE A. 1991, p. 1230.

⁷⁵ LAFONT B., TENU A., JOANNÈS F., CLANCIER P. 2017, p. 18.

⁷⁶ SCHNEIDER T. 2011, p. 4.

⁷⁷ Consulter à ce sujet : HROUDA B. 1997 ; JOANNÈS F., MICHEL C. 2001 ; BENOIT A. 2003 ; LAFONT B., TENU A., JOANNÈS F., CLANCIER P. 2017.

⁷⁸ LAFONT B., TENU A., JOANNÈS F., CLANCIER P. 2017, p. 397.

⁷⁹ ARCHI A. 2017, p. 293.

⁸⁰ CONTENAU G. 1927, p. 196 ; WINTER I. 1995, p. 2570.

⁸¹ Consulter à ce sujet : JACOBSEN T. 1976 ; BOTTÉRO J., KRAMER S. N. 1989 ; BLACK J., GREEN A. 1992 ; BOTTÉRO J. 1998 ; PORTER B. N. 2005 ; FRAYNE D., STUCKEY J. H. 2021.

⁸² WINTER I. 1995, p. 2569 ; LEWIS J. T. 2005, p. 106.

⁸³ GLASSNER J.-J. 2017, p. 214-215.

⁸⁴ ORNAN T. 2005, p. 1-14.

de connaître les membres de son panthéon. Maurizio Bettini, parlant de polythéisme, évoque ces productions que l'on voudrait spontanément considérer comme religieuses – et uniquement religieuses :

« [...] au moins dans la perception commune, la religion n'est pas conçue comme une forme de production culturelle semblable au théâtre ou à l'art. La religion donne toujours l'impression d'être "autre chose". En réalité, nous devrions savoir qu'il n'en est pas ainsi. Surtout si l'on se réfère à une civilisation comme celle de l'Antiquité, où la statuaire avait pour vocation de fournir des images de culte, où la poésie formait souvent une sorte d'"offrande" à la divinité de la même manière qu'un sacrifice, où les cérémonies étaient régulièrement accompagnées de musique et de chants, et se déroulaient dans ces édifices dont nous admirons encore l'architecture. Sans oublier le fait qu'une partie non négligeable de ce que nous appelons la littérature antique correspond en réalité à des récits sur les dieux et les héros, et est donc constituée, de ce point de vue, d'œuvres à caractère "religieux".⁸⁵ »

Et la statuaire compte parmi les plus anciennes de ces productions culturelles. Elle accompagna l'existence des populations du Proche-Orient dès les prémices de l'histoire humaine et la production connut une progression exponentielle durant le Néolithique (*ca* 10^e-4^e millénaires av. n. è.)⁸⁶. Malgré ces témoignages d'une statuaire très ancienne mise au jour par l'archéologie, la présente recherche ne peut démarrer si tôt dans l'Histoire. Pour étudier une statuaire à laquelle une vie fut insufflée et approcher les méthodes présidant à la réalisation de cet acte cultuel, ce travail se doit de commencer avec les premières attestations en notre possession d'une statuaire de culte dont il est raisonnable de considérer qu'elle répond à une fonction cultuelle⁸⁷. Or, identifier la première attestation en question fut et demeure encore un sujet de débat.

Selon toute vraisemblance, il s'agit d'une inscription d'Ur-Nanše (souverain de Lagaš vers 2475 av. n. è.) gravée sur une dalle de calcaire (*cf.* annexe 3, figs. 1-2) découverte à Lagaš en 1975 et commémorant la construction d'un ensemble de temples, dont celui du *Bagara*⁸⁸ :

⁸⁵ BETTINI M. 2016, p. 11.

⁸⁶ HROUDA B. 1997, p. 16-19 ; TESTART A. 2006, p. 31-33 ; BUTTERLIN P. 2016, p. 84.

⁸⁷ SELZ J. G. 1997, p. 185 : Gebhard J. Selz considère que le simple fait d'attribuer un vocabulaire anthropique aux divinités devait déjà impliquer l'existence de représentations des dieux sous formes humaines et *a fortiori* en trois dimensions.

⁸⁸ CRAWFORD V. E. 1977, p. 193-197 ; FRAYNE D. 2008 (RIME 1), p. 89 ; ASHER-GREVE J., WESTENHOLZ J. G. 2013, p. 223 : Le temple du *Bagara* est un des deux grands temples de Lagaš avec le temple de l'*Ibgal*. Ils sont respectivement dédiés à Ningirsu et Inanna.

(RIME 1/ E1.9.1.6b – col. vi l. 3-13, col. vii l. 1-6)⁸⁹

« He formed a (statue of) the god NinMAR.KI; he formed a (statue of) the deity Nin-REC 107:eš; he formed a (statue of) Ningidru; he formed a (statue of) Šulšag(ana); he formed a (statue of) Kindazi; [he formed] (a statue of) Gušudu; [...] he formed [a statue of [...]]; he formed a (statue of) Lamma-u-e; he formed a (statue of) Lugal-urtur.⁹⁰ »

Ce texte du 25^e siècle avant notre ère est, dans l'état actuel de la recherche, la plus ancienne trace de l'existence de rondes-bosses représentant des dieux. Cependant, cet écrit ne fournit que peu d'informations n'abordant ni l'apparence, ni la fonction de ces œuvres. Un siècle et demi plus tard environ, un texte décrivant les conflits entre les villes d'Umma et de Lagaš relate les agissements de Lugal-zagesi (souverain d'Umma vers 2300 av. n. è.) et fournit une des plus anciennes descriptions d'une statue divine :

(RIME 1/ E1.9.9.5 – col. vii l. 1-6)⁹¹

« In Saġub, in the temple of the goddess Amageštin, he (Lugal-zagesi) plundered; he robbed the goddess Amageštin of her precious metal and lapis-lazuli and threw her in the well.⁹² »

Comme le font remarquer Christopher Walker et Michaël Dick, l'évocation de la divinité est en fait celle de sa statue⁹³. Que cette inscription contienne une description du métal et de la pierre précieuse témoigne de la valeur matérielle de la représentation, tandis que la narration de

⁸⁹ FRAYNE D. 2008 (RIME 1), p. 89-90 : Cette dalle de calcaire protodynastique (ca 2900-2330 av. n. è.) était probablement une stèle avant d'être remployée comme crapaudine. Elle fut découverte en 1975 dans la zone du temple du *Bagara* de Lagaš et on lui attribua le numéro de fouille 4 H-T 1. Elle est actuellement conservée au Musée national d'Iraq de Bagdad. Ses dimensions sont les suivantes : largeur de 31.4 cm, longueur de 34.3 cm et épaisseur de 5.5 cm.

⁹⁰ *Idem*, p. 91-92 : « ^dnin-MAR.KI mu-du₂ ^dnin-REC107-eš₃ mu-du₂ ^dnin-ġidru mu-du₂ šul-ša₃ mu-du₂ kinda₂-zi mu-du₂ ^dgu₂-šu-du₈ [...] mu-du₂ ^dlamma-u₆(KI.KID)-e₃ mu-du₂ ^dlugal-ur-tur₃ mu-du₂ ».

⁹¹ *Idem*, p. 276-277 : Cette inscription protodynastique (ca 2900-2330 av. n. è.) du souverain URU-KA-gina (souverain de Lagaš au 24^e siècle av. n. è.) est inscrite sur une tablette en argile. Elle fut découverte en 1903 à Girsu dans la zone dite du « Tell de la Maison des fruits » et elle est actuellement conservée au musée du Louvre (AO 4162). Ses dimensions sont les suivantes : largeur de 9.9 cm, longueur de 10.2 cm et épaisseur de 2.3 cm.

⁹² *Idem*, p. 277-279 : « saġ-^fub_x¹(^fEZEN×BAD¹) e₂-^dama-ġeštin-na-ka šu be₂-bad ^dama-ġeštin-ta ku₃ za-ġin₃-na-ne₂ ba-ta-KEŠ₂-KEŠ₂ ^fpu₂¹-ba i₃-šub ».

⁹³ WALKER C. B. F., DICK M. 2001, p. 5.

l'acte de violence témoigne de sa valeur symbolique⁹⁴ – la jeter dans le puits est un excès lié au contexte de conflit.

En ce qui concerne les attestations archéologiques, il y a consensus général sur une statue (*cf.* catalogue n°1/pl.1-2) découverte en Élam en 1904 et datée de *ca* 2100 avant notre ère. Elle a d'abord été publiée par Agnès Spycket en 1968 et la recherche la considère toujours comme la plus ancienne statue divine de culte dont nous disposons. La dédicace gravée sur le siège (*cf.* catalogue n°1/pl.1) permet d'identifier Puzur-Inšušinak (souverain de l'Élam vers 2100 av. n. è.) comme dédicant et c'est elle aussi qui permet la datation⁹⁵.

Ces premières attestations font donc commencer cette étude dans la seconde moitié du 3^e millénaire avant notre ère et elle s'achèvera avec la disparition de la culture mésopotamienne à proprement parler, suite à son intégration à « l'empire monde » perse⁹⁶. Bien que l'objectif de ce travail soit de proposer une synthèse diachronique, le sujet abordé n'a pas progressé de manière linéaire. C'est alors en se fondant sur la relative immuabilité des religions que l'on peut envisager le sujet comme un tout suffisamment homogène. Pour autant il ne s'agit pas d'effacer complètement les nuances et les grandes tendances seront mises en avant : variation dans l'usage de l'anthropomorphisme, réalisation plus ou moins courante des rites, *etc.* Pour reprendre les mots de Jean Bottéro qui synthétise la même idée dans son ouvrage de 1998 :

« Le conservatisme bien connu de la liturgie, en Mésopotamie comme un peu partout [...], nous autorise, nous qui ne cherchons pas ici une histoire méticuleusement enfilée en séquence chronologique [...], à faire peu de cas de[s] hiatus dans le lieu et le temps.⁹⁷ »

⁹⁴ Les tenants et aboutissants des violences faites aux statues seront évoqués à la fin de cette étude. Nous aurions voulu pouvoir approfondir ce sujet directement connecté à notre recherche et qui amène un éclairage passionnant concernant la perception des statues divines dans leur contexte d'origine. Cependant, c'est un sujet vaste et complexe qui se doit d'être traité comme tel. Comprendre les implications liées à la mort des statues divines demande une étude de l'iconoclasme en général et de ses effets au cœur des cultures proches-orientales de l'Antiquité. Qui plus est, comprendre un acte de violence implique la détermination de ses motivations et donc des circonstances de sa réalisation, ce qui exige un travail de recherche rigoureux en amont de l'analyse du geste iconoclaste.

⁹⁵ SPYCKET A. 1968a, p. 67-73 ; GELB J. I., KIENAST B. 1990, p. 321-336.

⁹⁶ LAFONT B., TENU A., JOANNÈS F., CLANCIER P. 2017, p. 920.

⁹⁷ BOTTÉRO J. 1998, p. 253.

1.2. SOURCES

Comme explicité précédemment, étudier les pratiques liées à la statuaire de culte ne nous a semblé possible qu'à travers l'usage de l'ensemble des sources à notre disposition. L'objet de cette recherche étant de synthétiser ce que l'on connaît des actes effectués sur des statues dont il reste peu de traces archéologiques, avoir recours à l'intégralité des ressources disponibles permet de proposer la vue d'ensemble que nous cherchons à développer. Un passage en revue des corpus en question s'impose alors afin de prendre du recul quant à la valeur objective des données qu'ils nous fournissent :

« [...] one should not interpret images as media circulating various kinds of 'messages' without paying equal attention to the actual media themselves, namely the *objects* on which these messages appear. Objects of art have to be discussed in their triple function as artefacts (that is to say, products of craftsmen who relied on raw material, practiced their skills, followed models of style and repertoires defined in pattern-books, etc.), as visual media (i.e., in terms of communication) and as reflections of social and cultural identities, inter-cultural contact and artistic emulation. Images and objects have to be studied as *material culture* before being considered in iconological terms as vehicles of the symbolic expression of particular traditions, worldviews and beliefs.⁹⁸ »

Tout d'abord, lorsqu'on s'intéresse à **la statuaire**, on constate que bien qu'au cœur de notre enquête, elle n'est représentée que par un corpus limité⁹⁹ en grande partie à cause des aléas de conservation¹⁰⁰. De nombreux chercheurs l'évoquent depuis longtemps¹⁰¹, tel qu'Eiko Matsushima qui, au début des années 90, évoquait l'existence de petites figurations de divinités mineures ou de démons comme les seuls témoignages de la statuaire cultuelle mésopotamienne¹⁰². Deux décennies plus tard, ce constat reste inchangé : les grands sanctuaires n'ont pas livré leur statue de culte¹⁰³. Dès lors, sur quoi se base cette étude ? Il a été possible de composer un corpus de quarante-six statues divines qui ont semblé être de bonnes candidates pour combler les manques évoqués précédemment. Toutefois, nous le verrons dans le chapitre consacré à l'étude des pièces en question (cf. 2.2.1.), leur fonction exacte est impossible à

⁹⁸ SUTER C., UEHLINGER C. 2005, p. XX.

⁹⁹ COLLON D. 2007, p. 63.

¹⁰⁰ LEWIS J. T. 2005, p. 84.

¹⁰¹ SPYCKET A. 1968b, p. 7-11.

¹⁰² MATSUSHIMA E. 1993, p. 210.

¹⁰³ ASHER-GREVE J., WESTENHOLZ J. G. 2013, p. 223-224.

définir avec certitude soit car leur contexte de découverte est inconnu – de manière générale, très peu de statues syro-mésopotamiennes ont été mises au jour *in situ*¹⁰⁴ –, soit car leurs caractéristiques matérielles ne coïncident pas avec la statue divine de culte typique, dont les caractéristiques ont été définies en grande partie grâce aux sources écrites à notre disposition (*cf.* 2.2.).

Les textes dont il est question sont bien plus nombreux que la statuaire elle-même, car une grande variété de documents évoquent la statuaire. Cette étude englobe à la fois la documentation écrite traitant directement de notre thématique et celle ne prodiguant que quelques éclairages ponctuels. Parmi cette variété d'écrits, l'on mentionnera notamment les tablettes économiques renseignant sur les offrandes, les matériaux de production et le statut des artisans. Les noms d'années, pour leur part, fournissent des informations relatives à la quantité de statues produites durant un règne et à l'identité des dieux représentés, ainsi que sur l'importance accordée à cet acte. D'autres types de sources peuvent encore être pris en compte tels que des cas juridiques tranchés en présence de statues divines ou des résumés de rêves illustrant la perception que les membres de la cour avaient d'une divinité et de sa représentation. Ces écrits renseignent sur des aspects variés et relativement précis de l'existence des statues divines de culte tels que les actes réalisés dans le cadre de cérémonies particulières, le temps nécessaire à un artisan pour produire une ronde-bosse, *etc.* Dans le cadre de cette étude, un grand nombre de ces données sont issues d'échanges épistolaires impliquant le souverain ou un membre de sa cour et datant soit de l'époque amorrite (*ca* 2004-1595 av. n. è.), soit de l'époque néo-assyrienne (*ca* 934-609 av. n. è.). La répartition non homogène des sources en question est un des biais pris en considération durant l'élaboration de ce travail. Il sera aussi question de quelques écrits mythologiques qui seront, eux aussi, employés avec les précautions de rigueur, précautions qu'il s'agit à présent de passer en revue.

1.2.1. Critique des sources

Tel qu'exposé ci-dessus, les traces et les informations les plus tangibles concernant les statues de cultes sont à rechercher dans des évocations textuelles¹⁰⁵. Or, si les textes peuvent être utiles, il faut s'en méfier en gardant toujours à l'esprit que ce qui a été couché sur le papier – inscrit sur une tablette ou gravé dans la pierre en ce qui concerne ce travail – peut ne pas être le reflet

¹⁰⁴ SUTER C. 2018, p. 392.

¹⁰⁵ ASHER-GREVE J., WESTENHOLZ J. G. 2013, p. 225.

de la réalité, voire au contraire fournir la version dont on souhaitait laisser une trace. En effet, sans avoir pour ambition d'atteindre les archéologues vivant quelques millénaires plus tard, la mise par écrit avait tout de même pour vocation de conserver une trace¹⁰⁶. Une trace qui permet de justifier une décision, de déformer un événement passé, de figer une méthodologie ancienne, *etc.* Quant aux textes mis par écrit à l'attention des prêtres¹⁰⁷, il faut prendre en compte que le protocole peut avoir été rédigé selon une vision conservatrice, alors que le rite ne se déroulait déjà plus de cette manière. Cette méfiance à l'égard de certains écrits, Michaël Guichard l'expose en évoquant un texte résumant un rituel qui se faisait habituellement oralement. Il s'agit d'un acte de divination destiné à interroger le dieu sur l'apparence que ses représentations devaient prendre. Voici ce que l'auteur dit de cette mise par écrit:

« [...] si l'on s'était donné la peine de mettre par écrit les questions pour bien les préparer, cela tenait peut-être à la volonté de réformer l'image sans le laisser paraître et en suivant un protocole traditionnel.¹⁰⁸ »

Néanmoins, il y a un ensemble de textes en lien avec les pratiques religieuses qui n'étaient tout simplement pas voués à être conservés, car destinés à « répondre à des besoins immédiats »¹⁰⁹ et que l'on peut aborder avec un regard moins critique¹¹⁰. Au-delà d'identifier la vocation du texte et ce qu'elle dit de la validité du propos, la problématique de la traduction et de la restitution doit également être considérée. En effet, bien souvent, les écrits identifiés par les philologues comme traitant de statuaire le sont en fait par extrapolation car le terme « statue » n'apparaît pas dans la version cunéiforme¹¹¹, car on lui a préféré le terme « dieu »¹¹².

Ainsi, pour les philologues, il peut s'avérer complexe de comprendre ce qui relève véritablement d'actes pratiqués sur la statue ou de considérations liées à elle, de ce qui touche

¹⁰⁶ PANOFKY E. 1955, p. 4-6 ; GELB I. J. 1963, p. 11 : « Writing began at the time when man learned how to communicate his thoughts and feelings by means of visible signs, understandable not only to himself but also to all other persons more or less initiated into the particular system. » ; ABRAHAMI PH. 2009, p. 111-128 ; POLIS S., STASSE B. 2009.

¹⁰⁷ SMITH S. 1925, p. 38.

¹⁰⁸ GUICHARD M. 2019b, p. 29.

¹⁰⁹ JACQUET A. 2011, p. 20.

¹¹⁰ REICHEL C. 2013, p. 64-66.

¹¹¹ VAN BUREN E. D. 1941, p. 65 ; EVANS J. M. 2012, p. 134.

¹¹² RENGIER J. 1980-83, p. 307 : « Lorsqu'on parle de statues de dieux, on peut utiliser le terme dieu *ilu* ou simplement le nom du dieu en question, pour les désigner. » ; « Wenn von Götterstatuen die Rede ist, kann das Wort für Gott, *ilu* [...] oder einfach der Name des jeweiligen Gottes [...] die Götterstatue bezeichnen. » (traduction de l'autrice).

plus largement à la divinité quelle que soit la façon dont cette dernière s'est manifestée. Occasionnellement, au terme dieu est adjoint un classificateur¹¹³ qui précise la matière de la manifestation divine. Ce dernier permet d'obtenir des précisions quant au type de représentation¹¹⁴. À l'inverse, il arrive qu'un classificateur précise le statut divin d'un objet, ce qui est utile lorsqu'il est adjoint au terme « statue »¹¹⁵.

Une autre difficulté liée à l'étude des textes est la relative inadéquation entre le vocabulaire des Mésopotamiens et l'équivalent fournit par nos langues modernes. Qu'il s'agisse de matériaux ou de types de rituels, certains englobent des catégories différentes des nôtres ou des concepts non identifiés. D'ailleurs certains membres de la communauté scientifique insistent sur le fait que traduire le terme akkadien *šalmum* ou son équivalent sumérien **alam/alan** par « statue » est un abus de langage et ils proposent de favoriser des termes plus génériques tels que « représentation » (figurée ou symbolique)¹¹⁶, « image »¹¹⁷, « substitut du corps »¹¹⁸, *etc.* La difficulté réside dans le fait que *šalmum* est un terme utilisé dans toutes sortes de contextes, et pas seulement pour désigner un type de statuaire¹¹⁹. Dans le cadre de ce travail, *šalmum/alam/alan* seront employés pour leur signification « une incarnation dont la substance était identique à celle du dieu »¹²⁰.

À défaut de fournir un vaste corpus correspondant à l'objet de notre étude à proprement parler, le matériel archéologique mis au jour au Proche-Orient livre toutefois une portion importante et intéressante de l'art antique de la région : l'art bidimensionnel (bas-reliefs, décors muraux, sceaux-cylindres¹²¹, *etc.*). Cependant, tout comme les textes peuvent ne pas être le reflet de la

¹¹³ HUEHNERGARD J. 2011, p. 111 : « Some signs [...] are used as graphic indicators of the class of objects to which the item denoted by a given noun belongs; they are called determinatives. Determinatives may be used to denote the material out of which an object is made or that a given noun denotes a proper name, a female, a city, a country, a river, a kind of animal (e.g., a fish, a bird), a part of the body, a profession, a month name, etc. Most determinatives stand before the nouns they classify, although a few follow their nouns. [...] in fact, the number of determinatives is quite small, about two dozen. » Actuellement, on emploie de préférence le terme classificateur plutôt que déterminatif, mais la définition est similaire.

¹¹⁴ TOHRU O. 2008, p. 217.

¹¹⁵ SOMMER B. D. 2009, p. 21.

¹¹⁶ GUICHARD M. 2019, p. 12 ; DURAND J.-M. 2019, p. 17-18.

¹¹⁷ BODEN P. J. 1998, p. 5.

¹¹⁸ BAHRANI Z. 2003, p. 96.

¹¹⁹ Consulter à ce sujet: GELB J. I., LANDSBERGER B., OPPENHEIM A. L. 1962 (CAD 16), p. 78-85.

¹²⁰ SOMMER B. D. 2009, p. 22 : « an incarnation, whose substance was identical with that of the god » (traduction de l'autrice).

¹²¹ DURAND J.-M. 2019, p. 17.

réalité, les images aussi peuvent tromper¹²². Ariane Thomas invite d'ailleurs à aborder les images mésopotamiennes avec précaution car elles ne relèvent pas d'une *mimesis*, mais sont ontologiques¹²³. Identifier cette subjectivité des représentations est dès lors un des intérêts de l'iconographie, par la recontextualisation et la détermination du message véhiculé¹²⁴.

1.2.2. Équilibre texte/image

La combinaison des données est une pratique admise par le monde de la recherche¹²⁵, mais certains comme Julia Asher-Greve et Joan Goodnick Westenholz s'opposent à l'idée d'une image de la divinité fournie par une combinaison de l'image et du texte¹²⁶. Prendre le parti de croiser les sources reste toutefois justifié selon nous, à condition de garder à l'esprit les limites évoquées précédemment. Il ne s'agit pas de révéler *une* vérité sur ce qu'était une statue de culte dans un temple en se fiant à un type de source, mais de proposer une vue d'ensemble grâce à une combinaison de données qui se complètent, mais s'opposent aussi parfois. Nous rejoignons toutefois les deux chercheuses sur le fait que les textes ne doivent pas dicter l'étude des objets archéologiques :

« Divinity [in the Mesopotamian religious system] was manifest in stable material form in and as image. Images are indispensable in most religions, and therefore significant sources for the history of religion. The majority of studies on Mesopotamian religion, pantheons, deities, cult and ritual neglect the importance of images and visual experiences by focusing on texts pertaining to official and state religion.¹²⁷ »

En résumé, il s'agit de faire bon usage de chaque texte ; c'est-à-dire identifier ce qu'il peut apporter selon son type (économique, rituel, officiel ou non¹²⁸). On ne peut pas non plus aborder une image et un texte de la même manière, car en tant que vecteurs de communication bien distincts, ils étaient appréhendés de différentes manières par leur contemporains¹²⁹.

¹²² RÖMER T., GONZALEZ H., MARTI L. 2019, p. VII-XI.

¹²³ GELL A. 1998, p. 100-101, 132 ; THOMAS A. 2014, p. 76.

¹²⁴ PANOFSKY E. 1955, p. 8-10 ; COUTURAUD B. 2019, p. 18-19.

¹²⁵ LEONE M., PARMENTIER R. 2014, p. 18.

¹²⁶ ASHER-GREVE J., WESTENHOLZ J. G. 2013, p. 152.

¹²⁷ *Idem*, p. 153.

¹²⁸ WINTER I. 1995, p. 2576.

¹²⁹ ORNAN T. 2005, p. 11.

1.3. AGENTIVITÉ

L'anthropologue Alfred Gell écrit en 1998 dans son ouvrage *Art and Agency. An Anthropological Theory* :

« [...] works of art, images, icons, and the like have to be treated, in the context of an *anthropological* theory, as person-like; that is, sources of, and targets for, social agency. In this context, image-worship has a central place, since nowhere are images more obviously treated as human persons than in the context of worship and ceremonies.¹³⁰ »

Bien que notre propos ne soit pas de développer une vision anthropologique exhaustive, il est important de s'intéresser à la valeur de la statuaire et aux effets qu'elle produit afin de comprendre l'ampleur et l'origine de sa performativité – performativité qui intéresse de plus en plus archéologues et socio-anthropologues¹³¹. Commençons par définir la valeur générale des représentations à travers cette citation de Louis Marin :

« [...] "représenter" signifie d'abord substituer quelque chose de présent à quelque chose d'absent [...]. Cette substitution est, on le sait, réglée par une économie mimétique, la similarité postulée du présent et de l'absent autorisant cette substitution. Mais, par ailleurs, représenter signifie montrer, exhiber quelque chose de présent. C'est alors l'acte même de présenter qui construit l'identité de ce qui est représenté, qui l'identifie comme tel. D'un côté donc, une opération mimétique entre présence et absence permet le fonctionnement et autorise la fonction du présent à la place de l'absent. De l'autre, c'est une opération spectaculaire, une autoprésentation qui constitue une identité et une propriété en lui donnant une valeur légitime.¹³² »

Les statues divines dans les temples étant envisagées comme de véritables manifestations des divinités, elles permettaient au spectateur d'accéder à une réalité inaccessible d'ordinaire, une « réalité cachée »¹³³ et offraient l'opportunité de dédier les cérémonies à des entités tangibles¹³⁴. La possibilité de voir son dieu étant le moyen le plus efficace d'alimenter un sentiment

¹³⁰ GELL A. 1998, p. 96.

¹³¹ FOGELIN L, SCHIFFER M. B. 2015, p. 822.

¹³² MARIN L. 1988, p. 63.

¹³³ BERLEJUNG A. 1998, p. 6 : « Ein solches Bild macht also Unsichtbares sichtbar und führt den Betrachter geradewegs in die verborgene Wirklichkeit. »

¹³⁴ WALKER C. B. F., DICK M. 2001, p. 4 : « The adjective "cult" adds a consideration of the functionality of this image. In distinction to votive images or images of the monarch, the cult image was the focus of public *latreia* and marked the official presence of that deity, around which the deity's ceremonies revolved. »

religieux¹³⁵. Par ailleurs, on les utilisait parfois dans des situations très concrètes pour résoudre des problèmes d'ordre terrestre. C'est ainsi qu'au milieu du 19^e siècle avant notre ère, on consigna sur une tablette administrative l'ordre d'installer la statue d'un dieu dans le temple afin qu'il vienne en aide au *šakkanakku* de l'époque :

(TH02-713 [texte inédit] – l. 1-5)¹³⁶ :

« Jusqu'à ce que le *Šakkanaku* guérisse (au moins) 7 jours que (la statue d') Adad dans le temple de Bēlet-ekallim soit placé(e).¹³⁷ »

Les dégradations que les représentations divines subissaient sont une autre façon d'apprécier l'importance qu'on accordait à ces œuvres. Ainsi, leur absence était considérée comme un mauvais présage comme l'illustre ce texte¹³⁸ adressé par Addu-dûrī (dame de la cour de Mari au début du 18^e siècle av. n. è.) à Zimrī-Lîm (souverain de Mari de *ca* 1775 à 1762 av. n. è.) :

(ARM 26/n°237 [= A.994] – l. 1-33)¹³⁹

« Dis à mon Seigneur : ainsi (parle) Addu-dûrī, ta servante. Depuis la ruine de ta famille, jamais je n'avais vu un tel rêve. Les signes que j'avais auparavant étaient tels. Dans mon rêve, j'entrais au temple de Bēlet-Ekallim. Bēlet-Ekallim ne siégeait plus et les statues qui sont devant elles n'(y) étaient plus. Alors, (ce que) voyant, je me mis à pleurer. Ce rêve de moi était de la première veille. Derechef, Dādā, le Grand-Prêtre d'Eštar Bistréenne se tenait à la porte de Bēlet-Ekallim et une voix désagréable ne cessait de crier ainsi: "Reviens-moi, Dagan! Reviens-moi, Dagan!". Voilà ce qu'à plusieurs reprises elle criait. Autre chose: une extatique s'est dressée dans le temple d'Annunîtum, disant: "Ô Zimrī-Lîm, ne pars pas en

¹³⁵ WINTER I. 2000, p. 38 : « The act of viewing arouses the spectator's responses. Visuality is coded as affective and powerful, and vision is explicitly acknowledged as the primary path to both religious and aesthetic experience. »

¹³⁶ La translittération, la traduction et la notice relative à ce texte m'ont été communiquées par Laurent Colonna d'Istria. Cette inscription de la fin de l'époque des *šakkanakku* de Mari (milieu du 19^e siècle av. n. è.) est rédigée sur une tablette en argile.

¹³⁷ COLONNA D'ISTRIA L. : « *a-di₃ KIŠ.NITA₂i-sa₂-la₂-am 7 u-mi₃ d'IM' in E₂ d'NIN-'E₂'-[GAL] la₂-ka₃-ri₂-ir* ».

¹³⁸ Cette lettre témoigne du fait relativement peu attesté que la statue divine pouvait être un vecteur de communication du dieu vers l'humain, l'inverse étant bien mieux attesté. Sous la République romaine, c'est une habitude bien connue : BERTHELET Y. 2016, p. 198 : « À l'instar des autres prodiges, les émotions et motions statuariques permettaient aux dieux de signifier aux hommes la rupture des rapports harmonieux qu'ils entretenaient avec eux (*pax deorum*) : des expiations publiques étaient alors nécessaires au rétablissement de cette "paix des dieux". »

¹³⁹ DURAND J.-M. 1988 (ARM 26/1), p. 40 : Cette lettre amorrite (*ca* 2004-1595 av. n. è.) est inscrite sur une tablette en argile. Elle fut découverte à Mari et publiée pour la première fois en 1978 (ARM 10/n°50).

campagne! Reste à Mari! Alors, moi, je ne cesserai de répondre". Mon Seigneur ne doit pas montrer de négligence pour sa protection personnelle. Présentement, ma mèche de cheveux et ma cordelette, je les ai, personnellement, mises sous scellés et je (les) ai envoyée(s) chez mon Seigneur.¹⁴⁰ »

Par ailleurs, les civilisations accordaient un intérêt aux statues de culte de leurs ennemis puisqu'il existe plusieurs exemples de déporation¹⁴¹ ou de destruction de ces dernières¹⁴² afin de laisser une ville assiégée privée de la protection de ses dieux – pratiques courantes dans nombre de sociétés productrices de statues¹⁴³. Par exemple, dans la *Lamentation sur Sumer et Ur*¹⁴⁴ est décrite en détails la destruction d'une statue de Nin-e-igara(k)¹⁴⁵ dont voici un extrait :

(UET 6/n°132 – l. 64-65)¹⁴⁶

« The head (=crown) was in the dust: there was nobody who could raise it. The central rib was cut off: the head (=crown) was burnt through [...].¹⁴⁷ »

¹⁴⁰ *Idem*, p. 478-479 : « a-na be-li₂-ia q_{i2}-bi₂-ma um-ma ^{fd}IM-du-ri GEME₂-ka-a-ma iš-tu šu-lu-um E₂ a-bi-ka ma-ti-ma šu-tam an-ni-tam u₂-ul a-mu-ur it-ta-tu-[TU]-ia ša pa-na-nu-um [an]-ni-it-ta-an i-na šu-ut-ti-ia a-na E₂ ^dNIN-e₂-kal₂-lim e*-ru-ub-ma ^dNIN-e₂-kal₂-lim u₂-ul wa-aš-ba-at u₃ ALAM.ĤI.A ša ma-aḥ-ri-ša u₂-ul i-ba-šu-u₂ u₃ a-mu-ur-ma ar-tu₂-up ba-ka-a-am šu-ut-ti an-ni-tum ša ba-ra-ar-tim a-tu-ur-ma da-da LU₂-SANGA [š]a eš₄-tar₂ bi-iš₇-ra [i]-na KA₂ ^dNIN-e₂-kal₂-lim iz-za-a₂-ma pi₂-u₂ na-ak-rum [ki]-a-am iš-ta-na-as₂-si um-ma-mi t[u-r]a ^dd[a-g]an tu-ra ^dd[a-g]an ki-a-am iš-ta-na-as₂-si ša-ni-tam ^fmu-uḥ-ḥu-tum i-na E₂ an-nu-ni-tim [i]t-be₂-e-ma um-ma-mi zi-im-ri-li-im a-na KASKAL-a la ta-al-la-ak i-na ma-ri^{ki} ši-ib-ma u₃ a-na-ku-ma a-ta-na-ap-pa-al a-na pa-ag-ri-šu na-ša-ri-im be-li₂ a-aḥ-šu la i-na-ad-di a-nu-um-m[a] ša-ar-ti u₃ si₂-[s]i₂-ik-ti a*-[na-ku] ak-nu-ka-am-ma a-na še-er be-li₂-ia u₂-ša-bi-lam ».

¹⁴¹ LANSBERGER B. 1954, p. 116 ; AYNARD J.-M. 1957, p. 54-55, 58-59 ; BRANDES M. 1980, p. 31-32 ; BAHRANI Z. 2008, p. 160-163.

¹⁴² BRANDES M. 1980, p. 30-31 ; ROOBAERT A. 1996, p. 87 ; KAIM B. 2000, p. 515-516 ; DAHL J. 2011, p. 57-59 ; MAUL S. 2019, p. 8.

¹⁴³ CONNOR S. 2019, p. 281.

¹⁴⁴ MICHALOWSKI P. 1989, p. 1 ; SAMET N. 2014, p. 1-3 : La *Lamentation sur Sumer et Ur* est une des cinq lamentations sous la forme de poèmes évoquant la destruction d'une cité qui nous soient parvenues de Mésopotamie. Cette lamentation en particulier fut rédigée suite à la chute de la ville d'Ur en 2004 avant notre ère, destruction interprétée par les Sumériens comme une volonté divine.

¹⁴⁵ FRAYNE D., STUCKEY J. H. 2021, p. 244 : « Nin-e-igara(k). Goddess in charge of the dairy. Wife of the cattle god Nin-Gublagā [...]. Her name means "Lady of the House of Cream and Cheese". »

¹⁴⁶ MICHALOWSKI P. 1989, p. 33 : Cette inscription datant de la première dynastie de Babylone (ca 1894-1595 av. n. è.) est inscrite sur une tablette en argile. Elle fut découverte à Ur et publiée pour la première fois en 1963 (UET 6/n°132). Elle est actuellement conservée au British Museum (U16900H) et ses dimensions sont les suivantes : largeur de 11 cm, longueur de 27.5 cm et épaisseur de 3.5 cm.

¹⁴⁷ DAHL J. 2011, p. 58-59 : (LSU – l. 415-416) « saḡ saḡar-ra ki ba-ni-ib-us₂ lu₂ zi-zi la-ba-tuku ^{ḡeš}ze₂-na-be₂ ḡa-ba-ʿan-guru₅-uš saḡ šu bi₂-in-ḡu-hu-ru-ub ».

L'absence de la statue était perçue comme dramatique, car elle signifiait l'absence du dieu dans la cité¹⁴⁸. Un autre indice de cette interchangeabilité entre la statue et la divinité a été identifié dans les habitudes d'écriture : l'absence du terme « statue » évoqué précédemment (*cf.* § 1.2.1) est due au fait qu'on ne ressentait pas le besoin de faire la distinction entre un acte réalisé devant la représentation et un acte réalisé devant la divinité¹⁴⁹. La statue est le dieu, le dieu est la statue ; il semble alors possible de percevoir la conception de *l'art* de l'époque et les différences avec la nôtre. Cette dernière étant l'héritière de « l'art pour l'art¹⁵⁰ » ou tout au moins d'un détachement vis-à-vis des œuvres y compris dans le domaine religieux, s'expliquant par plusieurs siècles d'iconoclasmes associés à la montée des monothéismes¹⁵¹.

La performativité¹⁵² des rondes-bosses découlant de leur anthropomorphisme et de leur tridimensionnalité explique que les statues de culte étaient considérées comme des pièces d'exception ayant une valeur qu'on ne peut que tenter d'imaginer aujourd'hui. Et pourtant, elles n'étaient pas uniques. En effet, un dieu pouvait posséder plusieurs statues, parfois dans une seule et même cité, et donc être présent simultanément dans les différents lieux en question¹⁵³. Cela n'enlève pourtant rien au prestige des statues¹⁵⁴, car grâce à leur statut surnaturel, les dieux peuvent tout à fait se manifester en plusieurs lieux et de différentes manières¹⁵⁵. Ce qui importait véritablement, c'était l'entretien de l'équilibre entre la statue et le dieu, par lequel passait l'entretien de l'équilibre entre le monde du temple et l'univers l'entourant¹⁵⁶. Cette conclusion évoque le cœur de notre problématique : l'identification des processus par lesquels on faisait de ces productions humaines somme toute communes, de véritables êtres divins à même d'influencer les vies humaines.

¹⁴⁸ BORGER R. 1971, p. 21.

¹⁴⁹ WALKER C. B. F., DICK M. 2001, p. 5 : « The absence of the Sumerian lexeme *alam/dùl DN* “statue of DN” (at least before the Isin/Larsa period, and still rare thereafter) should not surprise us, for in Mesopotamian religion the offerings were not placed before the statue but before the god. »

¹⁵⁰ HEISIG K. 1973, p. 275.

¹⁵¹ *Ibidem* ; BELTING H. 1993, p. 1 ; DICK M. 2005a, p. 44-45.

¹⁵² NELSON R. S. 2000, p. 13 ; BAHRANI Z. 2008, p. 96-97 ; LEONE M., PARMENTIER R. 2014, p. 11.

¹⁵³ DALLEY S. 1997, p. 163-164 ; GEORGE A. R. 1997, p. 65.

¹⁵⁴ HUNDLEY M. 2015, p. 210-211.

¹⁵⁵ *Idem*, p. 211.

¹⁵⁶ *Idem*, p. 210.

2. LA NAISSANCE OU LA MISE EN ŒUVRE DES STATUES DIVINES

« The act of viewing arouses the spectator's responses. Visuality is coded as affective and powerful, and vision is explicitly acknowledged as the primary path to both religious and aesthetic experience.¹⁵⁷ »
Irène Winter (1940-...)

du₂-d (naître)¹⁵⁸ est employé en sumérien lorsqu'on évoque la fabrication d'une statue, tandis que c'est le verbe **dim₂** (façonner)¹⁵⁹ qui est employé lorsqu'on évoque la fabrication de tout autre artefact. Cette différence illustrant le traitement particulier de la statuaire existe aussi en akkadien, langue dans laquelle on évoque la fabrication des statues représentant des humains ou des dieux avec le terme *walādu* (donner naissance)¹⁶⁰. Ce vocabulaire met en évidence la différence de valeur accordée aux rondes-bosses par rapport au reste des productions artisanales et permet de constater que les étapes de production posent les bases de cette différenciation¹⁶¹. Dès lors, les étapes précédant l'incarnation de la statue sont cruciales. Il est probable qu'aux yeux des Mésopotamiens, l'intérêt réside dans le fait d'avoir la divinité bel et bien hôte de son temple. Mais, pour la recherche actuelle, ce qui motive la création est considéré comme primordial. En effet, la chaîne décisionnelle, l'identité des individus intégrés au processus, la manière de produire ainsi que la symbolique attribuée à l'ensemble de ces étapes renseignent grandement sur l'œuvre finale et le sens des étapes qui suivront et permettront de l'incarner.

L'archéologie n'a fourni, jusqu'à présent, qu'un nombre très limité de statues divines – correspondant aux critères attendus en tous cas – et l'on mesure l'ampleur de cette pauvreté en comparant avec d'autres thèmes de la statuaire parfois très luxueux: d'innombrables orants, des rois, mais aussi des musiciens, des animaux, *etc.* Il s'agit à présent de se focaliser sur les éléments qui peuvent combler ces manques et renseigner malgré tout sur l'apparence que prenaient ces statues de culte.

¹⁵⁷ WINTER I. 2000, p. 38.

¹⁵⁸ ATTINGER P. 2019b, p. 34.

¹⁵⁹ *Idem*, p. 32.

¹⁶⁰ GELB J. I., LANDSBERGER B., OPPENHEIM A. L., REINER E. 1964 (CAD 1), p. 287.

¹⁶¹ WINTER I. 1992, p. 21 ; EVANS J. M. 2012, p. 112.

2.1. AMORCE À LA CRÉATION

La production d'une statue divine ne se fait pas librement. En effet, nombre de textes évoquent qu'une volonté divine a présidé à la fabrication d'une statue le représentant. En parallèle, plusieurs échanges épistolaires du 1^{er} millénaire ont été rassemblés par Eiko Matsushima en 1993 et témoignent de l'investissement du roi dans ce processus de création¹⁶². Ce dernier souhaite un suivi de la production, comme en témoigne cette lettre de Mār-Ištar (administrateur du palais d'Aššur au 7^e siècle av. n. è.) à Assarhaddon (souverain d'Assyrie de *ca* 680 à 669 av. n. è.) :

(ABL 476 [= SAA 10/n°349] – l. 9-22)¹⁶³

« Formerly, before the king, my lord, went to [S]urmarrate, the k[ing, my lord, as]ked me in Calah : "What work [on the gods] is [i]ncomplete?" I (then) informed the king, my lord, as follows: "[The decoration of N]anaya is incomplete. Furthermore, (while) the face and the hand[s of Ušur]amatsa have been overlaid with gold, the figure and [the feet] have not. She is dressed with a la[maḥuššû]-robe and equipped with a golden tiara. The two golden [drago]ns are ready and they stand right and left [upon] her [pedestal]. I have sent her from Assyria to Uruk." Furthermore, the work [on Arka]yitu, Anunitu and Palil [of the temple of] Mummu: the carpenter's and metalworker's work is [fin]ished, (but) they have not been overlaid with gold. We have given them silver, (but) they are still to get gold from me.¹⁶⁴ »

(ABL 340 [=SAA 10/n°348] – l. 11-16)¹⁶⁵

¹⁶² MATSUSHIMA E. 1993, p. 214 (renvoie à ABL 340, ABL 476, ABL 496, ABL 498, ABL 438, ABL 531, ABL 951, ABL 997, ABL 1194, ABL 1202, ABL 1277).

¹⁶³ PARPOLA S. 1993 (SAA 10), p. 222 : Cette lettre néo-assyrienne (*ca* 934-609 av. n. è.) est rédigée sur une tablette en argile. Elle fut découverte en 1883 à Ninive et elle est actuellement conservée au British Museum (1883-01-18,0005). Ses dimensions sont les suivantes : largeur de 4 cm, longueur de 13 cm et épaisseur de 2.5 cm.

¹⁶⁴ *Idem*, p. 222-223 : « *ina pa-ni-ti ki-i ud-di-ni MAN be-li₂ a*-¹na*¹ [URU].¹su*¹-ur-mar-ra*-te la il-lak-an-ni ina URU.kal-ḥa ¹MAN¹ [be-li₂ is-sa]-al-an-ni ma-a mi-i-nu i-ba-aš₂-ši dul-lu [ša DINGIR.MEŠ] ¹ma¹-aṭ-ṭi a-na MAN EN-ia₂ u₂-sa-aš₂-me nu-uk [ša₂-kut-tu₂ ša^d] ¹na¹-na-a ma-aṭ-ṭi-ia-at u₃ pa-ni ŠU.[2-MEŠ ša^du₂-šur]-a-mat-sa KU₃.GI uḥ-ḥu-zu la-a-nu ¹u₃*¹ [GIR₃.2-MEŠ] KU₃.GI la uḥ-ḥu-zu TUG₂.la-[ma-ḥuš-šu-u lab]-šá-at a-gu-u₂ KU₃.GI šak-na-at 2* [šu-un-gal]-¹li¹ ša KU₃.GI ga-am-ru 15 u 150 [ina UGU ki-gal-li]-ša₂ iz-za-zu TA^v KUR-aš-šur.KI a-na UNUG.[KI] u₂-se-bi-la-aš₂-ši u₃ dul-lu [ša^dUNUG].¹KI*¹-i-ti da-nu-ni-tum u₃ ^dIGI.DU [ša E₂-^d]mu-um-mu dul-li LU₂^v.NAGAR u₃ LU₂^v.KAB.¹SAR¹ [ga]-¹am¹-mur u₃ KU₃.GI la uḥ-ḥu-zu ¹nu*-uk*¹ KU₃.BABBAR »*

¹⁶⁵ *Idem*, p. 220 : Cette lettre néo-assyrienne (*ca* 934-609 av. n. è.) est rédigée sur une tablette en argile. Elle fut découverte en 1891 à Sippar et elle est actuellement conservée au British Museum (1891-05-09 Bu, 0183).

« Also 26 beads of serpentine, of the king, my lord, (and) 1 pound gold, of the queen mother, my lady, were brought by the bodyguard Nabû-lē'I on the 2nd of Abu, (and) I received (them) with the seal intact. They will be used for the tiara of the god Nabû as the king, my lord, wrote.¹⁶⁶ »

Les mythes aussi mentionnent cette pratique¹⁶⁷. L'un d'entre eux par exemple indique que Šamaš se manifeste autrement que par la divination pour transmettre son envie d'avoir – à nouveau – une statue le représentant dans le temple de Sippar:

(SGT [=BM 91000] – col. iii l. 11-30, col. iv l. 1-9)¹⁶⁸

« Šamaš, the great lord, who since many days ago, in anger and wrath turned away from Akkad, in the reign of Nabû-apla-iddina, king of Babylon, came to peace and so turned hither. When a relief of his image, a fired clay (impression) of his appearance and attributes, was found across the Euphrates- on the western bank- Nabû-nādin-šumi, the *šangû* priest of Sippar, the diviner, (one) among the offspring of Ekur-šuma-ušarši, the *šangû* priest of Sippar, the diviner, showed that relief of the image to Nabû-apla-iddina, the king, his lord, and when Nabû-apla-iddina, the king of Babylon, to whom the fashioning of such an image had been entrusted by (divine) command, beheld the image, his countenance brightened, his spirit rejoiced.¹⁶⁹ »

Toutefois, comme dans toute société où la religion a une place de choix, elle a aussi des implications dans la vie politique¹⁷⁰. Les rituels ont, au-delà de la valeur symbolique qu'on leur

¹⁶⁶ *Idem*, p. 220-221 : « *šal-mu at-ta-ḥar-šu₂ u₃ 26 NA₄.IGI.2-MEŠ ša NA₄.MUŠ.GIR₂ ša MAN EN-ia₂ MA.NA KU₃.GI ša AMA-LUGAL GAŠAN-ia^{md}PA-ZU LU₂^vqur-bu-tu₂ UD 2-KAM₂ ša ITI.NE na-aš-ša NA₄.KIŠIB šal-mu at-ta-ḥar-šu₂ ki-i ša MAN be-li₂ iš-pur-an-ni a-na a-ge-e ša^dPA »*

¹⁶⁷ GUICHARD M. 2019b, p. 7 : Un exemple a été récemment présenté par Michaël Guichard (A.3087 – l. 8-9) : « Ainsi parle Addu : " Qu'il installe ma statue à Nahur !" » (« *um-ma^dIM-ma ša-al-mi i-na na-ḥu-ur li-iš-ku-un* »).

¹⁶⁸ WOOD C. 2004, p. 23-25 : Cette inscription du souverain Nabû-apla-iddina (souverain de Babylone de ca 886 à 853 av. n. è.) est inscrite sur une dalle en calcaire dont la face est décorée d'une scène en relief représentant le souverain entouré de deux personnages non identifiés et ils font tous face au dieu Šamaš. Elle fut découverte en 1880 à Sippar dans un coffre en terre cuite (BM 91004) et elle est actuellement conservée au musée du British Museum (BM 91000). Ses dimensions sont les suivantes : largeur de 17.8 cm, longueur de 29.5 cm et épaisseur de 5.1 à 4.1 cm.

¹⁶⁹ WOOD C. 2004, p. 85 : « *dUTU EN GAL ša₂ 'TA' UD.MEŠ ma-a^z-^rdu^{-ti} 'it-ti KUR URI^{ki} ik⁻me-lu is-bu-su ki⁻šad-su⁻ ina BALA^dNA₃-A-SUM-na LUGAL KA₂.DINGIR.RA^{ki} sa-li-ma ir-ši-ma u₂-saḥ-ḥi-ra pa-ni-š u₂ u₂-šur-ti šal-mi-šu₂ šir-pu ša₂ ḥa-aš-bi GAR-šu₂ u si-ma-ti-šu₂ ina e-bir-ti^{id2}pu-rat-ti ša₂ BALA.RI^dUTU.ŠU₂.A in-na-mir-ma^{md}NA₃-SUM-MU E₂.MAŠ^{ur}sip-par^{lu2}HAL ina NUMUN^mE₂.KUR-MU-TUK-ši E₂.MAŠ^{ur}sip-par^{lu2}HAL GIŠ.ḪUR šal-mi šu-a-tu₄^dNA₃-IBILA-SUM-^rna^r LUGAL EN-šu₂ u₂-kal-lim-^rma^r ^dNA₃-A-SUM-na LUGAL TIN.TIR^{ki} ša₂ DU₃-eš šal-mi šu-a-tu₄ qa-bu-šum-ma šu-ud-gu-lu pa-nu-uš-šu₂ šal-mu šu-a-tu₄ i-mur-ma pa-nu-šu₂ ir-ti-šu₂. »*

¹⁷⁰ Consulter à ce sujet : MATSUSHIMA E. (éd.) 1993 ; PORTER B. N. (éd.) 2005 ; BAHRANI Z. 2008.

confère facilement, des implications dans les affaires publiques. L'acte de créer une statue de dieu destinée au culte peut être à la fois dicté par des préoccupations religieuses, mais aussi économiques¹⁷¹.

2.1.1. La commande du point de vue politique

Ainsi, l'installation d'une nouvelle divinité dans son temple permettait d'afficher, aux yeux de tous, la richesse de la cité et la puissance du roi. Cet acte avait tant de valeur qu'il servait régulièrement à nommer des années de règne (*cf.* annexe 4, figs. 1-4). Mais il va sans dire que la volonté du pouvoir, voire du clergé, de faire réaliser un grand nombre de représentations de ses dieux afin de glorifier son panthéon et d'afficher sa puissance, était limitée par des questions budgétaires car une représentation divine digne de ce nom se devait d'être en matériaux précieux et que, par ailleurs, une fois produite, la statue allait encore induire de nombreux coûts liés à sa vénération et à son entretien¹⁷².

Un échange épistolaire entre Samsī-Addu (souverain d'Ekallatum de *ca* 1796 à 1775 av. n. è.) et son fils Yasmaḥ-Addu (souverain de Mari de *ca* 1782 à 1774 av. n. è.) nous est parvenu et il semble témoigner du fait que la production de statues de dieux avait plus de valeur économique que religieuse. En effet, le roi aborde la question des statues divines à la lumière des préoccupations marchandes uniquement, alors même que ce dossier nous apparaît comme relevant principalement de religion¹⁷³. Le même échange de lettres nomme les conditions qu'une cité doit réunir pour se permettre de produire des statues, comme le souligne Nele Ziegler :

« Par ces interrogations, Samsi-Addu énumère plusieurs contextes dans lesquels un nouveau culte pouvait être financé.¹⁷⁴ »

(A. 3609 [=FM 8/n°1] – l. 13-15)¹⁷⁵

¹⁷¹ GUICHARD M. 2019b, p. 7-8.

¹⁷² ZIEGLER N. 2019, p. 53.

¹⁷³ GUICHARD M. 2019b, p. 9.

¹⁷⁴ ZIEGLER N. 2019, p. 57.

¹⁷⁵ DURAND J.-M. 2005, p. 17-20 : Cette lettre amorrite (*ca* 2004-1595 av. n. è.) est inscrite sur une tablette en argile et elle fut découverte à Mari.

« Quelle est l'expédition que tu as montée ? Quelle ville t'apporte dix ou vingt mines d'argent pour [...] ? [*Est-ce-que tu (les) as fait faire*] grâce à la contribution (GÚ.UN) ou la taxe-*erbum* de Ma[ri] ?¹⁷⁶ »

Qu'il y ait eu des coûts, on le comprend. Mais alors quels étaient les profits engendrés par la possession d'une statue ? Un roi dont la cité avait une économie florissante souhaitait produire des statues de ses dieux pour plusieurs raisons : s'ancrer dans la tradition, installer un nouveau culte, afficher sa richesse et son pouvoir. Lorsque les conditions économiques favorables étaient réunies pour permettre la commande d'une représentation divine, comment ce processus se déroulait-il ? Le roi avait son mot à dire au-delà du simple fait de produire le premier stimulus en libérant les fonds nécessaires : il choisissait les artisans et discutait avec eux via l'intermédiaire de son administration palatiale.

Le fait d'accorder autant voire plus de valeur au nom de l'artiste plutôt qu'à l'œuvre achevée est un concept récent¹⁷⁷. C'est d'ailleurs ce changement qui impliquera le développement du concept de signature et l'augmentation de la conservation de données liées aux artistes. Durant l'époque classique, il existait de rares attestations d'œuvres signées : certaines productions de vaisselle attique portaient les signatures de peintres tels qu'Exekias (peintre athénien de *ca* 550 à 525 av. n. è.)¹⁷⁸. Quant à la Mésopotamie, la signature était quasiment inexistante en ce qui concerne les arts plastiques – certaines œuvres littéraires ont été signées –, mais certains noms d'artisans sont toutefois parvenus jusqu'à nous grâce à de la documentation administrative. Ces écrits, en plus de fournir des noms, permettent d'envisager le statut des artisans. La société mésopotamienne eu une organisation dite complexe dès le 4^e millénaire avant notre ère, ce qui implique notamment un artisanat géré à la fois par les temples, les palais et certains groupes relativement indépendants des institutions officielles. Dès lors, les artisans possédaient des statuts ambivalents selon leur domaine d'expertise, leur degré de spécialisation, leur époque, leur région, *etc.* Ainsi, certains étaient esclaves tandis que d'autres recevaient des terres comme l'illustre cet extrait d'une lettre de Narām-Sîn (devin à Mari au début du 18^e siècle av. n. è.) à Yasmaḥ-Addu (souverain de Mari de *ca* 1782 à 1774 av. n. è.) :

¹⁷⁶ DURAND J.-M. 2005, p. 17-20 ; ZIEGLER N. 2019, p. 57 : « *a-yi-tum KASKA[L š]a ta-al-li-ku a-yu-um* ¹*a*¹-[*lum*^{ki}] 10 MA.NA [K]U₃.BABBAR 20 MA.NA KU₃.BABBAR *a-na* [...] [*n*]*a*¹-[*ši i**-*na** G]U₂.UN *u*₃ *er-bi-im ša m*[*a-ri***ki** *tu**-*še**-*pi*₂*-*iš**] ».

¹⁷⁷ Consulter à ce sujet : WRIGHT R. 1998 ; ORNAN T. 2005.

¹⁷⁸ UEHLINGER C. 2000, p. XXVI.

(ARM 26/n°135 [=M.13626] – l. 1 à 10)¹⁷⁹

« Dis à mon Seigneur: ainsi (parle) Narām-Sîn, ton serviteur. Mon Seigneur a attribué à Erêssum-Mâtum, l'orfèvre, 50 arpents de champs dans le (territoire) du palais. J'ai réfléchi à ce qu'il avait obtenu. Il n'a rien pour se nourrir et il ne peut se nourrir [...].¹⁸⁰ »

Nous ne sommes pas en mesure de savoir si les mêmes artisans se chargeaient tant des productions de statues divines que de celles royales, mais il est très probable qu'il s'agisse de toute façon d'ateliers où les tâches étaient réparties entre plusieurs individus ayant des spécialités propres. En outre, les ateliers en question ne devaient pas être continuellement occupés par les productions liées au culte, selon la fluctuation du budget et des demandes. Par ailleurs, les statues, surtout au vu de l'entretien qu'on leur conférait (*cf.* § 3.2.), devaient survivre plusieurs règnes – hormis après des temps de conflit durant lesquels les temples pouvaient être pillés et endommagés. Dès lors, chaque souverain ne devait pas avoir la tâche de produire une nouvelle statue de culte, mais plutôt de restaurer les anciennes et, surtout, de faire produire et installer des figurations de sa propre personne afin d'immortaliser son règne.

Cependant, lorsqu'une commande était réalisée par – ou en accord avec – le palais, les artisans soumettaient une série de questions au souverain afin de définir l'apparence à donner à leurs productions, tel que l'illustre cet extrait de tablette :

(M.7515 – l. 1-10)¹⁸¹

« Au sujet de La.gamal, doit-on lui faire des traits humains et lui mettre une couronne comportant huit cornes et un disque solaire par-dessus ? Doit-on lui mettre des traits, une

¹⁷⁹ DURAND J.-M. 1988 (ARM 26/1), p. 299 : Cette lettre amorrite (*ca* 2004-1595 av. n. è.) est inscrite sur une tablette en argile et elle fut découverte à Mari.

¹⁸⁰ *Ibidem* : « [a]-na be-li₂-ia q₁₂-bi₂-ma [u]m-ma na-m-am-^dEN.ZU IR₃-ka-a-ma a-na i-re-su₂-ma-a-tim ku-ṭim-mi-im 50 GAN₂ A.ŠA₃ i-na ša e₂-kal₂-lim [b]e-li₂ i-si-ik-šum [aš-šum š]a ik-šu-ta^o am-ta-li-ik [mi-im]-ma a-na a-ka-lim [u₂-ul i-šu]-ma [a-ka-lam u₂]-ul i-[l]e-i [...] ».

¹⁸¹ GUICHARD M. 2019, p. 53-55 : Cette inscription amorrite (*ca* 2004-1595 av. n. è.) est inscrite sur une tablette en argile. Elle fut découverte à Mari et publiée pour la première fois en 2019 (GUICHARD M. 2019, inscription n°19).

couronne haute et (seulement) quatre cornes ? Doit-on lui mettre des traits, une couronne haute et (seulement) deux cornes ?¹⁸² »

Cette omniprésence du roi dans la chaîne décisionnelle menant à la création des statues de culte permet de mieux appréhender la valeur que l'on donnait à l'expression selon laquelle le roi était le reflet des dieux sur Terre¹⁸³. Étant en charge de définir la physionomie des uns et des autres, le souverain avait la mainmise sur les messages véhiculés par la statuaire – et *a fortiori* l'ensemble de l'iconographie officielle.

Le roi veut un suivi des productions, les documents rassemblés dans le volume ARM 18 en sont une bonne série de preuves. Il s'agit de la correspondance de Mukannišum (administrateur du palais de Mari au début du 18^e siècle av. n. è.), ces lettres sont des demandes adressées par le roi¹⁸⁴ : commande de bijoux, instructions concernant le placage de rondes-bosses, partage de l'argent disponible entre les artisans, *etc.*

2.1.2. La commande du point de vue religieux

Des textes mentionnent le fait que les dieux intervenaient dans le processus de création de leurs *corps terrestres*. Cela ne semble pas bien étonnant, un être tout puissant ne laisserait pas les humains décider pour lui. Sans doute ne les considérait-il pas dignes de produire ces images et c'est pourquoi une intervention divine était nécessaire¹⁸⁵. Les Mésopotamiens, ayant tout à fait conscience de leur manque de légitimité, réalisaient des actes de divination dans le but d'obtenir une description ou l'aval divin concernant l'apparence des statues¹⁸⁶. En effet, pour que la statue prenne toute sa valeur, le dieu devait y entrer et cela impliquait qu'il accepte la production. Il va de soi que nous sommes aujourd'hui en droit de postuler que cette apparition divine faisait suite à la capacité d'une cité à produire l'œuvre et non le contraire. Quoi qu'il en soit, il était admis, à l'époque, que le dieu se manifestait ou était interrogé afin de définir l'apparence qu'il allait falloir lui donner. Et parfois les présages issus de ces interactions s'avéraient mauvais,

¹⁸² DURAND J.-M. 2008, p. 330 ; GUICHARD M. 2019, p. 53 : « [aš-šum] 'dik'-šu-'du'-[um] [u₃] dla-ga-ma-al šum-ma bu-ni a-wi-lu-ti[m] in-ne₂-ep-šu-ma a-ga-a-am [š]a 8-AM₃ qar-na-tim [u₃ 1 a]š₅-me e-le-nu-um iš-ša-ak-[nu] [šum]-ma bu-ni a-ga-am za-aq-ra-am [u₃] 4-AM₃ qa[r]-na-tim iš-ša-ak-[nu] [šum]-ma bu-ni a-[g]a-am za-aq-ra-[am] u₃ 2-AM₃ qar-na-tim iš-š[a-ak-nu] ».

¹⁸³ WINTER I. 2009, p. 269.

¹⁸⁴ ROUAULT O. 1977b (ARM 18).

¹⁸⁵ BERLEJUNG A. 1998, p. 80 ; BARUCHI-UNNA A. 2017, p. 208.

¹⁸⁶ WEAVER A.M. 2004, p. 63 ; CHARPIN D. 2017, p. 107.

comme dans cet extrait d'une lettre de Narām-Sîn (devin à Mari au début du 18^e siècle av. n. è.) à Yasmaḥ-Addu (souverain de Mari de *ca* 1782 à 1774 av. n. è.) :

(ARM 26/n°132 [=A.1149] – l. 1-18)¹⁸⁷

« Dis à mon Seigneur : ainsi (parle) Narām-Sîn, ton serviteur. Zikrī-Ḫanat et moi-même nous avons fait l'extispicine déjà auparavant pour sertir les traits de Bēlet-bīrī. J'ai envoyé rapport sur ces présages à mon Seigneur. Maintenant je suis retourné à ma "donne" et j'ai fait l'extispicine pour sertir ses traits d'or et d'argent. Les présages ne sont (toujours) pas sains.¹⁸⁸ »

On sait peu de chose quant à ce que cela impliquait : annulation de la commande, adaptation du projet, *etc.* En plus de ces textes officiels, il existe également des attestations d'ordre mythologique évoquant ces demandes divines. Ainsi, la « Sun God Tablet », évoque une statue de Šamaš¹⁸⁹ disparue et ne pouvant être remplacée que bien des décennies plus tard car le dieu ne daignait pas se manifester afin de donner son aval pour le remplacement de son image¹⁹⁰. Ces caprices des dieux devaient témoigner de la valeur de la statue aux yeux des divinités elles-mêmes. Par exemple, le dieu Addu¹⁹¹ demanda une statue, puis apparut régulièrement afin d'exiger que la production se fasse plus rapidement¹⁹². Les dieux peuvent même se mettre en colère, par exemple « The Sin of Sargon¹⁹³ » est un texte expliquant que si Sargon (souverain d'Akkad de *ca* 2324 à 2285 av. n. è.) fut puni, c'est pour avoir mal pris soin des dieux d'Assyrie et de Babylonie, ce que certains interprètent comme une mauvaise gestion de la production des

¹⁸⁷ DURAND J.-M. 1988, p. 297 : Cette lettre amorrite (*ca* 2004-1595 av. n. è.) est inscrite sur une tablette en argile et elle fut découverte à Mari.

¹⁸⁸ *Ibidem*: « [a-na b]e-li₂-ia q₂-bi₂-ma um-ma na-m-am-^dEN.[ZU] [IR₃]-ka-a-ma [aš-sum] pa-ne₂ ^dNIN-bi-ri [u₂-ḫu-zi-im [i]-na pa-n[i]-tim a-na-ku [u₃ z]i-ik-ri-<ḫa>-na-at te-e[r]-tam ni-pu-uš₂-ma te₄-em te-re-tim šī-na-ti a-na be-[li₂-ia] aš-pu-ra-am i-na-an-na a-na qa-ti-ia a-tu-ur-ma a-na KU₃.BABAR u₃ KU₃.GI pa-ne₂-ša u₂-ḫu-zi-im te-er-tam e-pu-uš₂-ma [te-r]e-tum u₂-ul ša-al-ma ».

¹⁸⁹ FRAYNE D., STUCKEY J. H. 2021, p. 321 : « **Utu**/Šamaš. Great deity of the sun, a power of national importance. God of justice, truth, and right, since the sunlight could see into every corner. Also a warrior deity and god of divination. »

¹⁹⁰ WOOD C. 2004, p. 24-25.

¹⁹¹ FRAYNE D., STUCKEY J. H. 2021, p. 3 : « **Iškur**/Adad/Addu. Storm and thunder god, and warrior deity. [He] was responsible for the rain. »

¹⁹² GUICHARD, M. 2019, p. 7-8.

¹⁹³ WEAVER A. M. 2004, p. 63 ; LAMBERT W. G. 2007, p. 9.

statues de culte des divinités en question¹⁹⁴.

Bien entendu, toutes ces considérations religieuses sont au service de la politique. Premièrement du fait que communiquer avec le divin était une preuve de bonne gouvernance¹⁹⁵. Deuxièmement, car s'adresser aux dieux pouvait être une façon de justifier une décision. En effet, en soulignant l'origine divine des décisions, on n'emprisonnait pas le dieu derrière un masque qui pouvait ne pas lui convenir¹⁹⁶. Selon Michaël Guichard et comme annoncé dans l'introduction, ces interrogatoires des dieux pouvaient servir à réformer les représentations en faisant passer les changements comme des souhaits des divinités elles-mêmes et non pas des « *desiderata* du moment¹⁹⁷ ».

Le summum de ces implications religieuses dans la production de ces statues de culte réside dans le concept d'*autogenese*¹⁹⁸ selon lequel les dieux sont les seuls maîtres de leur production. Leur influence sur le déclencheur de la création évoqué ci-dessus est un aspect de cette autogenèse, mais elle se manifeste surtout à travers le rappel régulier que l'humain n'a pas joué de rôle dans la création de la représentation divine – ou seulement parce qu'inspiré par le divin¹⁹⁹. Même le lieu de création est soumis à cette influence divine comme l'a souligné Stefan Maul en relevant que le nom donné aux ateliers *bīt mummu* permettait d'assimiler ces lieux de productions terrestres au lieu où fut créé le cosmos²⁰⁰.

2.2. LA FORME

Bien qu'envisagée par les communautés les accueillant comme des éléments du culte dépassant la sphère humaine, les représentations divines conservent au moins en partie un statut de production artisanale qu'il est important d'étudier. En effet, l'ensemble du processus de conception des statues a un grand intérêt car il permet de mieux appréhender les étapes à

¹⁹⁴ BACHVAROVA M.R. 2005, p. 45, 51-52 : On connaît par ailleurs un texte hurro-hittite évoquant une situation similaire. La ville d'Ebla aurait été détruite par les dieux pour punir le peuple eblaïte d'avoir réduit en esclavage le clergé d'un temple, laissant les dieux de ces derniers non entretenus.

¹⁹⁵ SUTER C. 1991-93, p. 68.

¹⁹⁶ GUICHARD M. 2019b, p. 30.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

¹⁹⁸ HUROWITZ V. 2003, p.153-154.

¹⁹⁹ KRAMER S.N., MAIER J. 1989, p. 5

²⁰⁰ MAUL S. 2019, p. 6-7.

proprement parler *religieuses* qui viennent après la fabrication. Comme l'indique Dominique Charpin en 2017 :

« [...] le travail des artisans [associés aux temples] en tant que tel relevait du sacré.²⁰¹ »

2.2.1. Les matériaux

Une grande variété de matériaux fut utilisée dans le cadre de production de la statuaire mésopotamienne au cours de ses nombreux siècles d'existence. Cependant, lorsqu'on ne s'attache qu'aux représentations cultuelles, les matériaux sont bien moins diversifiés car ce qui a trait à la religion était codifié et se devait d'être prestigieux²⁰². Dès lors, furent privilégiés les métaux dont l'aspect luisant évoquait le caractère céleste des dieux représentés²⁰³. En tous cas, c'est ce qu'explicitent les textes, sources principales de nos connaissances dans le domaine. Ces derniers décrivent comme étant la norme une âme en bois²⁰⁴ plaquée de métal et incrustée de pierres précieuses. Les vestiges archéologiques en revanche fournissent des informations quelque peu différentes. Quoi qu'il en soit, même si l'artisanat, pour des raisons de disponibilité ou d'économie, ne pouvait répondre aux critères idéaux définis dans les textes, le choix des matériaux n'était tout de même jamais laissé au hasard. Dans l'ensemble de la statuaire mésopotamienne, l'usage de certains matériaux fut contraignant, mais l'effort fut réalisé probablement car le rendu esthétique ou la valeur de la pièce dépendaient de la matière en question²⁰⁵. La volonté d'obtenir de tels matériaux malgré les contraintes est une information cruciale qui illustre la prédominance de certains matériaux sur d'autres, en partie car certains

²⁰¹ CHARPIN D. 2017 : p. 28

²⁰² BERLEJUNG A. 1998, p. 40.

²⁰³ DICK M. 2005a, p. 50.

²⁰⁴ MAUL S. 2019, p. 7 : « [à partir de WIGGERMANN F. A. M. 1992, p. 81 ; CAGNI L. 1969, p. 74-75 ; WALKER C., DICK M. 2001, p.30-31] Le bois, qui est le noyau d'une image cultuelle et qui dans les textes est appelé tantôt "ossature de la divinité", tantôt "chair des dieux", n'est en aucun cas considéré simplement comme une matière première d'ici-bas. D'après une prière à prononcer devant l'image divine achevée, il est aussi "source d'un courant qui, né du ciel sacré, s'étend sur la terre pure", lui dont "le branchage s'élève jusqu'au ciel" et dont "les racines dans la terre pure sont arrosées d'eau sacrée par Enki", le dieu de l'eau douce. Le bois profane devient ainsi l'*axis mundi* qui relie tout et incarne en ce sens la divinité entière des origines, non encore déployée en différentes personnes divines. »

²⁰⁵ AZARPAY G. 1990, p. 660-664 ; MONTERO FENOLLÓS J.-L. 2007, p. 215 ; SUTER C. 2018, p. 390 ; THOMAS A., COLONNA D'ISTRIA L. 2019, p.148.

étaient perçus comme possédant une prédisposition à devenir un matériau sacré²⁰⁶.

*

La majorité des textes sur le sujet décrivent principalement des œuvres brillantes, luxueuses, composées en grande partie de matériaux précieux et reflétant la splendeur des dieux²⁰⁷. Cependant, les écrits en question ne sont généralement pas issus du contexte de production concrète des statues, mais traitent plutôt de politique ou de mythologie, tels que les noms d'années ou les textes religieux. Afin d'obtenir un aperçu de ce qu'on dit des statues divines dans le cadre de leur production, il faut se pencher sur les quelques écrits administratifs en notre possession.

Tout d'abord, il s'agit d'identifier dans quelle mesure les documents en question sont des sources utiles. En effet, bien qu'employant un vocabulaire très spécifique concernant le matériau utilisé ou la méthode à employer²⁰⁸, la barrière de la langue empêche parfois d'être précis dans les études actuelles. Comme le résume Nicholas Postgate, bien que, afin d'identifier le type de pierre indiqué par un terme sumérien ou akkadien, les chercheurs usent de plusieurs méthodes – la lexicographie, l'étymologie, « l'usage correspondant », la provenance de l'inscription –, les sources textuelles opposent des difficultés²⁰⁹. En effet, même lorsqu'un terme sumérien ou akkadien est connu, s'il désigne un matériau en particulier, on considère que l'acception antique recouvrait probablement un sens plus large qu'aujourd'hui²¹⁰. Il en va de même avec les termes désignant des méthodes artisanales ; les traductions ne font pas toujours l'unanimité ou sont encore sujettes à débat²¹¹. Il n'est toutefois pas utile d'approfondir le sujet

²⁰⁶ DICK M. 2005a, p. 59.

²⁰⁷ DOSSIN G. 1939, p. 107-108 : Il faut toutefois noter que certaines images royales devaient relever du même luxe et avoir une apparence assez similaire à celle des dieux. En voici un exemple parmi d'autres (ARM 32/p. 215-216 [=A.3138]) : « [...] un compte nous apprend que 27 mines et 5/6 de cuivre appartenant à Dagan de Terqa ont été utilisées pour "la statue du roi qui doit aller à Alep" (« ša šalam šarrim ša a-na Ḫa-la-ab^{ki} i-il-la-ku »), un autre signale qu'il a fallu une demi-mine, un sicle et 1/6 d'argent pour le revêtement de cette même statue (« a-na iḫ-zi ša šalam šarrim ša a-na Ḫa-la-ab i-la-ku ») ».

²⁰⁸ TOHRU O. 2008, p. 217 : La donnée peut être communiquée grâce à un substantif désignant une matière ou à un classificateur transmettant le même type d'information.

²⁰⁹ POSTGATE N. 1997, p. 206-207.

²¹⁰ STEINKELLER P. 1987, p. 95.

²¹¹ PAOLETTI P. 2013, p. 333-334 ; VERDERAME L. 2021, p. 347-349.

dans le cadre de ce travail car ces questionnements philologiques vont au-delà de l'usage des textes dans le cadre de cette étude.

Les informations issues d'écrits liés à l'artisanat des statues de culte semblent aller dans le sens des autres sources textuelles : les rondes-bosses étaient – au moins dans certains cas – faites de métaux précieux adjoints à une âme probablement réalisée dans un autre matériau. C'est ce dont témoignent ces quelques lignes issues de comptes relatifs à la production d'une statue de Nanaja²¹² :

(UET 3/n°509)

« 8,1 gr. of silver to plate one copper (statue) of Nanaja »

(UET 3/n°525)

« 1,6 gr. of normal gold to plate the eyes, the mouth and the arms of one copper (statue) of Nanaja (that is) inlaid with silver »

(UET 3/n°529)

« 12,7 gr. of normal gold to inlay one copper (statue) of Nanaja »

(UET 3/n°538)

« 28,4 gr. of silver to inlay the sceptre of one copper (statue) of Nanaja (that is) inlaid with gold »

(UET 3/n°740 – f. 2'-3')

« 1 copper (statue) of Nanaja plated with gold, its sceptre plated with silver »

(UET 3/n°740 – r. 1)

²¹² PAOLETTI P. 2013, p. 333 : Ces inscriptions néo-sumériennes (ca 2100-2004) du souverain Ib-bi-Sîn (souverain de la Troisième Dynastie d'Ur ca 2026-2003 av. n. è.) furent inscrites sur une période d'environ un mois durant la quinzième année de règne du souverain et font référence à la décoration d'une statue divine.

« Total: 5 bronze (statues) of Nanaja plated with silver »²¹³

Au début du 2^e millénaire avant notre ère, dans le Royaume de Haute-Mésopotamie (*ca* 1810-1735 av. n. è.), Yasmaḥ-Addu (souverain de Mari de *ca* 1782 à 1774 av. n. è.) échange à plusieurs reprises²¹⁴ au sujet de la fabrication d'une statue de Bēlet-bīrī²¹⁵. Le statut composite de l'œuvre se devine grâce à la question de l'incrustation, évoqué entre autre dans cette lettre du notable Ušur-awassu (devin à Mari au début du 18^e siècle av. n. è.) :

(ARM 26/n°293 [=M.14125] – l. 1-7)²¹⁶

« Dis à mon seigneur : ainsi (parle) ton serviteur Ušur-awassu. Mon seigneur m'a écrit au sujet de l'**incrustation** du visage de (la statue de) Bēlet-bīrī : "Que Narām-Sîn et Zikrī-Ḥanat prennent les oracles (...)". (Le reste a disparu).²¹⁷ »

Dans le même contexte, il est aussi question de son sertissage avec de l'argent et d'une série d'autres matières à fournir aux artisans, dans cette lettre de Narām-Sîn (devin à Mari au début du 18^e siècle av. n. è.) probablement adressée à Yasmaḥ-Addu (souverain de Mari de *ca* 1782 à 1774 av. n. è.) :

(ARM 26/n°134 [=A.4620] – l. 10-22)²¹⁸

²¹³ *Idem*, p. 343, extraits de cinq documents administratifs et comptables :

« UET 3/n°509 (date : 21/vi/IS15) : 1 giĝ₄ la₂ 5 še ku₃-babbar uruda ^dna-na-a 1-a ĝa₂-ĝa₂-de₃ ;

UET 3/n°525 (date : 06/vii/IS15) : igi-6-ĝal₂ 5 še ku₃-si₂₂ si-sa₂ uruda ^dna-na-a ku₃-babbar šub-ba igi ka u₃ a₂-ba ĝa₂-ĝa₂-de₃ ;

UET 3/n°529 (date : 15/vii/IS15) : 1 ½ giĝ₄ 4 še ku₃-si₂₂ si-sa₂ uruda ^dna-na-a 1-a šub-bu-de₃ ;

UET 3/n°528 (date : 19/vii/IS15) : 3 giĝ₄ igi-3-ĝal₂ 13 še ku₃-babbar uruda ^dna-na-a ku₃-si₂₂ šub-ba 1-a ĝidru-be₂ šub-bu-de₃ ;

UET 3/n°740 (date : --/--/--) : (f. 2'-3') 1 uruda ^dna-na-a ku₃-si₂₂ ĝar-ra ĝidru-ba ku₃-babbar ĝar-ra ; (r. 1) šu+niĝen₂ 5 ^dna-na-a zabar ku₃-babbar ĝar-ra. »

²¹⁴ DURAND J.-M. 1988 (ARM 26/1), p. 297-299 : A.1149, M.14662, A.4620 ; CHARPIN D., JOANNÈS F., LACKENBACHER S., LAFONT B. 1988 (ARM 26/2), p. 23-24 : M.14125, A.2068.

²¹⁵ FRAYNE D., STUCKEY J. H. 2021, p. 57 : « *Bēlet-bīrī(m)*. Deity identified with *Išhara* in the god list An : *Anum*. The name, at least in some periods, was understood to mean "Lady of Extispicy". »

²¹⁶ CHARPIN D., JOANNÈS F., LACKENBACHER S., LAFONT B. 1988 (ARM 26/2), p. 23 : Cette lettre amorrite (*ca* 2004-1595 av. n. è.) est inscrite sur une tablette en argile et elle fut découverte à Mari.

²¹⁷ *Ibidem* : « [a-na] be-li₂-[ia] [q_i₂]-bi₂-[ma] [um-m]a u₂-sur-a-wa-su₂ [IR₃]-ka-a-[ma] [aš-šum] bu-ne₂ ša ^dNIN-[bi-ri] [uḥ-ḥ]u-zi-im be-li₂ ki-a-am i[š-pu-ra-am] [um-m]a-mi ¹na-ra-am-^dEN[ZU] [u₃] ¹zi-ik-ri-^dha-na-at te-[re-tim] [li-pu-šu o] x ša ki (...) » (rev. entièrement détruit).

²¹⁸ DURAND J.-M. 1988 (ARM 26/1), p. 298 : Cette lettre amorrite (*ca* 2004-1595 av. n. è.) est inscrite sur une tablette en argile et elle fut découverte à Mari.

« [...] qu'on leur fournisse de l'**alun blanc** de l'**alun noir** et du **coryndon** [*sic*] pour percer. D'autre part, le travail de la statue de Bēlet-bīrī est fini en ce qui concerne sa facture. On a fait déjà auparavant de l'extispicine en ce qui concerne le **sertissage** de ses traits. L'oracle était sain. Et Erēssum-Mātum m'a dit ceci : « Les traits que je dois sertir,..., que je dois sertir d'**argent**...²¹⁹ »

Une inscription environ un demi-siècle plus ancienne indique la quantité d'or fournie à un artisan et résume l'usage qu'il doit faire de ce dernier sur une représentation d'Inanna :

(NBC 10620 [=6 NT/n°39] – l. 12-16)²²⁰

« Ilī-dan, orfèvre, a reçu (cet or) depuis Saĝ-Enlila, responsable/chef du temple d'Inana, afin de **plaquer** (cet or) sur le corps de la statue d'Inana.²²¹ »

Un ensemble d'autres textes évoque l'origine des matériaux précieux employés dans cet artisanat. Visiblement, le trésor des divinités – c'est-à-dire les richesses conservées dans les temples et considérées comme appartenant au dieu habitant les lieux – était une source importante de matières premières. C'est ce dont parlent ces deux lettres de Kibrī-Dagan (gouverneur de Terqa au début du 18^e siècle av. n. è.) :

(ARM 3/n°43 – l. 5-12)²²²

« [...] À propos du travail de Ninḫursag dont mon seigneur m'a chargé, Erissumatum, le forgeron, m'a parlé comme il suit : "Je vais prendre l'**or de Ninḫursag** et, comme mon seigneur me l'a ordonné, je vais exécuter le travail."²²³ »

²¹⁹ *Ibidem* : « [...] i-na pa-ne₂-šū-nu li-iš-šū-nim ša-ni-tam šī-pi₂-i[r ALAM] ša ^dNIN-bi-ri i-na e-pe₂-ši-[šū] ga-me-er u₃ aš-šum pa-ne₂-[ša šū-h]u-[zi-im] i-na pa-ni-tim te-er-tam i-p[u-š]u-ma te-er-tum ša-al-[m]a-at u₃ [e]-re-du₂-ma-tum [ki-a-am i]q-be₂-e-em [o o o o] u₂-ša-ḫa-zu [o o o o o]-zu [o o o o o K]U₃.BABBAR u₂-ša-ḫa-zu (...) ».

²²⁰ ZETTLER R. 1990, p. 88 ; ZETTLER R. 1992, p. 269 : Cette inscription néo-sumérienne (ca 2100-2004) fut découverte à Nippur et elle est actuellement conservée à la Yale Babylonian Collection (YPM BC 013587). Elle contient une date de règne, précisant qu'elle date de la cinquième année du souverain Ibī-Sîn (souverain de la Troisième Dynastie d'Ur ca 2026-2003 av. n. è.).

²²¹ *Ibidem* : « 'ĝa₂-ĝa₂¹-de₃ ki [saĝ]-den-li₂-la₂ ugula 'e₂¹ ^dinana-ta i₃-li₂-dan ku₃-dim₂ šu ba-ti ».

²²² KUPPER J. R. 1950 (ARM 3), p. 66-69 : Cette lettre amorrite (ca 2004-1595 av. n. è.) est inscrite sur une tablette en argile et elle fut découverte à Mari.

²²³ *Ibidem* : « aš-šum šī-pi₂-ir ^dNIN.ḪUR.SAG.GA₂ ša be-li₂ u₂-[w]a-i-ra-an-ni ¹e-ri-is₂-su₂-ma-tum ^{LU2}TIBI[RA] [ki]-a-am iq-bi-em um-ma-a-mi KU₃.GI ša ^dNIN.ḪUR.SAG.GA₂ lu-[u]l-qe₂-ma u₃ ki-ma ša be-l[i₂] u₂-wa-i-ra-an ni šī-ip-r[a-am l]u-pu-us₂. »

(ARM 13/n°116 [=LAPO 16 94] – l. 1-16)²²⁴

« [À] mon seigneur dis ceci: [ainsi (parle)] Kibrī-Dagan, ton [serviteur]. Au sujet [de l'o]r du tra[vail de Ninḫursag] mon seigneur m'a écrit. [...] deux mines et douze sicles et demi [d'or (de)] Ninḫursag j'ai [pris et] pour faire ce travail j'ai (déjà) donné. Mais à présent, si l'or est insuf[isant] pour ce travail, je pren[drai] l'or qui se trouve dans **la cassette de Ninḫursag** [et] je (le) donnerai, et [...] mon [seign]eur ne [...].²²⁵ »

Un texte est tout particulièrement intéressant car il illustre la pratique de récupération de la matière, alors même qu'elle provient d'un objet divin. Ce n'est évidemment pas un acte qu'on valorise dans les textes religieux, préférant expliquer qu'une statue trop endommagée est ramenée à son père Ea²²⁶ en la plongeant dans la rivière (cf. § 3.2.4.). Mais visiblement le pragmatisme prenait parfois le dessus comme l'illustre ce texte évoquant la récupération d'argent sur une statue pour en faire de la vaisselle de luxe :

(AT 366 – l. 10-12)²²⁷

« [...] (a total of) 11 cups of silver weighing 555 shekels. The silver of the cups is indeed (?) **the silver of the statue** (^dALAM).²²⁸ »

Certainement pas exhaustive, cette série d'exemples donne toutefois l'occasion d'envisager un peu mieux l'apparence que devaient prendre les statues divines.

²²⁴ DOSSIN G., BOTTÉRO J., BIROT M. *et al.* 1964 (ARM 13), p. 121 : Cette lettre amorrite (ca 2004-1595 av. n. è.) est inscrite sur une tablette en argile et elle fut découverte à Mari.

²²⁵ *Ibidem* : « [a-na] be-li₂-ia [q_{i2}]-bi₂-ma [um-ma k]i-ib-ri-^dda-gan [IR₃]-ka-a-ma aš-š[um KU₃].GI š[a] š[i]-p[i₂-ir ^dNIN.ḪUR.SA]G.[GA₂] be-li₂ iš-pur-ra-[am ...] 2 MA-NA 12 ½ GI[N₂ KU₃.GI] ^dNIN.ḪUR.SAG.GA₂ il-[qe₂-ma] a-na š_i-ip-ri-im še-tu e-p[e₂-š_i-im] [a]d-di-in u₃ i-na-an-na šum-ma KU₃.GI a-na š_i-ip-ri-im še-t[u] i-m[a]-t[u₂²-u₂²] i-na šu-ku-ut-ti ^d[N]IN.ḪUR.SAG.[GA] KU₃.GI ša i-ba-aš-š[u-u₂ e-le-[eq-qe₂-ma] a-na-ad-di-i[n] u₃ [... be]-li₂ u₂-ul ik-k[a-...]. »

²²⁶ FRAYNE D., STUCKEY J. H. 2021, p. 91 : « **Enki/Ea**..One of the cosmic triumvirate of great Mesopotamian gods [...]. God of the fresh subterranean waters, the **Abzu/Apsû(m)**; of the marshlands; of the fertility of the fields. God of wisdom. Because of the use of water in cultic practices, also god of purification. Deity of healing, medicine, and magic. Organizer of the universe and earth. »

²²⁷ NA'AMAN N. 1981, p. 47 : Cette inscription de la période amorrite (ca 2004-1595 av. n. è.) est inscrite sur une tablette en argile et elle fut découverte dans le niveau VII (Bronze Moyen ca 2000-1500) du site d'Alalakh en Turquie.

²²⁸ WISEMAN D. J. 1953, p. 100 : « 11 GAL.ḪI.A 5 ME 55 SU KU₃.BABBAR KI.LA₂.BI KU₃.BABBAR ša GAL.ḪI.A an-na KU₃.BABBAR ša ^dALAM (šalmu) » ; NA'AMAN N. 1981, p. 47.

*

Pour étudier l'artisanat, on se pencherait volontiers sur les lieux de production et les données qu'ils ont à fournir concernant les déchets de taille, les outils, l'organisation des lieux et donc du travail, *etc.* Malheureusement, l'archéologie n'a pas livré d'atelier identifié avec certitude comme associé à des productions de statues divines ou royales. Un trésor découvert en 1976 à Larsa considéré comme les biens d'un orfèvre (outils, bijoux, sceaux-cylindres, poids, *etc.*) a amené à penser qu'on avait découvert l'atelier de ce dernier²²⁹. L'hypothèse a été contestée entre temps car un atelier pour travailler le métal demande un nombre d'aménagements minimum absents de la salle en question²³⁰. Il y eu des propositions similaires quant à une aire de la zone du temple de Khafadje où furent trouvés un certain nombre d'objets en métal ; il s'agit en tous cas d'un lieu de stockage, mais il y a en revanche peu d'indices pour parler d'un atelier²³¹. Plus récemment, c'est dans la Ville Basse d'Ebla qu'on envisagea avoir trouvé une aire de production de statues composites²³². Toutefois, même lorsqu'on identifie un atelier de métallurgie ou du travail de la pierre, il est laborieux d'obtenir plus de précisions quant à ce qu'on y produisait précisément.

Puisque les lieux d'artisanat ne sont que difficilement exploitables dans ce cadre d'étude, il faut se pencher sur les produits finis. Et là encore, le matériel n'est pas abondant. L'archéologie n'a mis au jour que peu de statues correspondant aux critères établis dans l'introduction de ce travail ; les rondes-bosses destinées au culte exposées dans les temples, destinataires d'un grand nombre de rituels d'entretien et de vénération. Qui plus est, parmi les images divines mises au jour, aucune ne correspond exactement à ce que les textes décrivent, c'est à dire une âme en bois couverte de métal. Ce manque s'explique probablement par une mauvaise conservation et du remploi au cours des siècles. Dès lors, étudions ces œuvres qui pourraient, bien que différant de ce que l'épigraphie nous apprend, correspondre à cette fonction de statue divine de culte. Trois ensembles ont été définis sur base de la matérialité des statues.

Le **Groupe 1** se compose de six rondes-bosses plus ou moins grande nature sculptées dans la pierre. Il comprend deux statues féminines et quatre statues masculines, dont deux sont

²²⁹ ARNAUD D., CALVET Y., HUOT J.-L. 1979, p. 1-5.

²³⁰ BJORKMAN J. K. 1993, p. 17-23.

²³¹ DELOUGAZ P. 1940, p. 33-34.

²³² MATTHIAE P. 1993, p. 633.

identiques et fonctionnaient ensemble. Ces rondes-bosses sont réparties dans le temps et l'espace, la plus ancienne datant de *ca* 2100 avant notre ère (*cf.* catalogue n°1/pl.1-2) et la paire la plus récente de *ca* 800 avant notre ère (*cf.* catalogue n°5/pl.8-9 ; n°6/pl.10-12), et elles furent mises au jour de la Syrie à l'Iran. Au moins quatre des statues étaient incrustées, probablement de matériaux précieux comme on en retrouve sur les pièces ayant conservé leurs incrustations (coquilles, lapis-lazuli, or, *etc.*), ce qui devait leur fournir l'aspect luxueux que la pierre nue ne rend plus aujourd'hui. Par ailleurs, la proposition de reconstitution des couleurs (*cf.* catalogue n°6/pl.12) de la paire de dieux découverts à Kalḫu démontre que même sans ajouts de métaux ou de nacre, une œuvre en pierre pouvait revêtir un caractère somptueux et éblouissant. Leur apparence ne s'oppose dès lors pas à l'idée qu'il s'agissait d'œuvres destinées au culte, mais c'est en revanche le cas de leurs lieux de découverte. En effet, ces statues semblent avoir eu un rôle architectonique plutôt que tout à fait cultuel. La statue dite de « la déesse au vase jaillissant » (*cf.* catalogue n°2/pl.3-4) est traversée par une canalisation aboutissant dans l'aryballe qu'elle tient entre ses deux mains²³³. Le rendu devait être fascinant, mais l'œuvre était certainement installée en extérieur associée à un bassin plutôt que placée dans la *cella* d'un temple. Les deux dieux offerts à Nabû (*cf.* catalogue n°5/pl.8-9 ; n°6/pl.10-12) bien que découverts dans le temple de ce dernier, faisaient visiblement office de gardiens de l'entrée puisqu'ils flanquaient la porte de l'antichambre²³⁴. Quant aux trois autres statues de ce groupe, les rapports de fouille ne renseignent pas d'association avec un lieu de culte. Une pièce du 2^e millénaire avant notre ère issue d'Ougarit n'a pas été intégrée à notre corpus car il ne s'agit que d'un siège (*cf.* annexe 6, fig. 1), mais elle permet peut-être de visualiser un type de mise en scène de ces grandes statues dans les temples. En effet, Marguerite Yon propose d'y voir le trône d'un être divin, peut-être sous la forme d'une ronde-bosse. Il n'y a toutefois qu'un argument venant étayer cette hypothèse : la ressemblance de ce siège avec les trônes de sculptures divines de plus petite taille. Finalement, il est intéressant de noter que les rondes-bosses en pierre de grande taille ne sont pas concentrées dans notre zone d'étude, il existe au moins un dieu représenté de cette façon en Turquie (*cf.* annexe 8, fig. 4).

Le **Groupe 2** se compose de vingt-sept pièces de petite taille majoritairement réalisées en métal (trois exemplaires seulement sont en pierre). Les déesses sont représentées par deux figurines en métal, une statuette en diorite. Quant aux dieux, ils sont représentés par une statuette en

²³³ PARROT A. 1959, p. 5-6.

²³⁴ GADD C. J. 1936, p. 150.

pierre et 20 figurines en métal dont 11 sont identifiées comme des représentations de Baal. Cet ensemble comprend aussi un groupe statuaire en pierre mal conservé représentant probablement un couple divin. Leur petite taille est liée, du moins en partie, à la technique de réalisation en métal coulé²³⁵. Toutes ces pièces sont datées du 2^e millénaire avant notre ère (hormis les trois dont la date est inconnue) et bien que quinze d'entre elles proviennent d'Ougarit, les autres sont réparties sur tout le territoire mésopotamien. De nouveau, peu sont issues de lieu de culte. La statue d'une divinité interprétée comme Bau (cf. catalogue n°33/pl.52-53) provient du sanctuaire de l'*Egipar*²³⁶ à Ur. Une figurine de déesse assise (cf. catalogue n°10/pl.19) et son homologue masculin debout (cf. catalogue n°11/pl.20) furent découverts dans un petit sanctuaire d'Ougarit²³⁷. Et finalement, dans la même cité, une statuette en calcaire d'un dieu assis interprété comme El (cf. catalogue n°30/pl.49) fut découverte dans une fosse contenant des objets probablement issus du temple aux rhytons tout proche²³⁸. Pas uniquement dans l'espace syro-mésopotamien, deux très similaires mais bien mieux conservées une à Hazor et une à Meggido (cf. annexe 8, figs. 1-2), tandis qu'une en pierre mais de grande facture découverte à Rusahinili (cf. annexe 8, fig. 3).

Le **Groupe 3** est composé de figurines en terre cuite que l'on interprète volontiers comme des modèles d'artisans²³⁹ ou qui servirent d'idoles dans des contextes relativement modestes²⁴⁰. Il comprend quatre têtes féminines, et huit représentations masculines (trois têtes, trois bustes et deux figurines assises). Cinq de ces statuettes proviennent d'Ur ou de sa région, les autres sont réparties sur le territoire mésopotamien. En ce qui concerne la datation, six sont rattachées au 2^e millénaire avant notre ère, une au 1^{er}, une au 3^e, tandis que quatre ne sont pas datées. Peu de ces œuvres sont rattachées à des zones de découvertes précises et, de ce fait, aucune ne peut-être associée avec certitude à un sanctuaire. La moitié des figurines de ce groupe a conservé ses

²³⁵ BERTMAN S. 2003, p. 215 ; DE LAPÉROUSE J.-F. 2008, p. 1625-1630, fig. 14-16 : La fonte de petits objets est attestée depuis le 6^e millénaire avant notre ère. Quant à la fabrication de grandes pièces en métal, le emploi inévitable des matériaux ne fournit pas beaucoup de témoignages, mais il est toutefois évident que des techniques complexes étaient connues dès l'époque d'Akkad puisque des réalisations allant jusqu'à 70cm de diamètre furent mises au jour. Elles sont creuses et réalisées à la cire perdue.

²³⁶ SPYCKET A. 1968b, p. 17.

²³⁷ SCHAEFFER C. F. A 1938, p. 321.

²³⁸ YON M., GACHET J. 1989, p. 349.

²³⁹ PARROT A. 1948, p. 236.

²⁴⁰ SUTER C. 2018, p. 390.

pigments et le reste des œuvres devait lui aussi être peint, mais un manque d'étude dans le détail ne permet pas de l'affirmer.

Les représentations de ces trois ensembles sont des effigies divines. Les coiffes, attributs, vêtements, lieux de découverte ou inscriptions ont permis au découvreur de ces œuvres d'identifier la classe d'individus à laquelle elles appartenaient²⁴¹. En revanche, le rôle qu'elles jouaient dans le cadre de la vie religieuse mésopotamienne est-il celui abordé dans cette étude ?

Les œuvres du groupe 1 répondent à nos critères de recherche car sont de taille suffisante pour porter les vêtements évoqués lors des cultes et incarner la grandeur et la puissance associées aux représentations divines. Pourtant, selon Julia Asher-Greve et Joan Goodnick Westenholz, les divinités en pierre ne peuvent être que des divinités mineures²⁴². À nos yeux, si l'on admet que des applications métalliques et de la peinture²⁴³ étaient associées à ces statues, sans doute atteignaient-elles le flamboiement exigé pour une image divine. En revanche, le fait qu'elles ne soient pas issues de lieux de culte n'en fait peut-être pas les candidates idéales pour pallier le manque de notre corpus. Notons finalement qu'il devait exister des équivalents en métal de ces pièces quasiment grandeur nature. En effet, quatre représentations de taille humaine en métal réalisées à la cire perdue témoignent de la production de représentations métalliques de grandes tailles, visiblement surtout dans le domaine royal (*cf.* annexe 7, figs. 1-4). On peut dès lors envisager que cela se faisait aussi dans le registre divin.

Le groupe 2 comprend des pièces de qualités très variées. Il y a au moins neuf des pièces qui étaient entièrement couvertes d'or ou d'argent (*cf.* catalogue n°7/pl.13-14 ; n°17/pl.29-30 ; n°18/pl.31-32 ; n°24/pl.39-40 ; n°26/pl.43-45 ; n°27/pl. 46 ; n°28/pl. 47 ; n°29/pl.48 ; n°30/pl.49) et incrustées de matières précieuses, atteignent des degrés de précision pour des productions de petites tailles. On envisage un tel investissement de temps et de travail et de matériaux onéreux pour un usage officiel voire régulier. On peut envisager de reconstituer ces pièces sur un piédestal, une mise en scène heureuse permettant de leur offrir une apparence plus grandiose²⁴⁴. Toutefois, d'autres pièces (*cf.* catalogue n°10/pl.19 ; n°11/pl.20 ; n°19 /pl. 33 ;

²⁴¹ Certaines statues parfois admises comme des représentations divines n'ont pas été intégrées à notre corpus, car leur identification ne fait pas l'unanimité au sein de la communauté scientifique et que nous avons considéré que les critères d'identification étaient contestables ou insuffisants (*cf.* annexe 5, figs. 1-2).

²⁴² ASHER-GREVE J., WESTENHOLZ J. G. 2013, p. 227.

²⁴³ NUNN A., PIENING H. 2020, p. 1-2, 215-216.

²⁴⁴ PRZEWORSKI S. 1928 ; MARCHETTI N. 2003, fig. 5.

n°20/pl.34 ; n°21/pl.35 ; n°22/pl.36-37 ; n°23/pl.38) sont de facture médiocre et il est douteux qu'elles aient été employées en contexte officiel. Découvertes à des centaines de kilomètres les unes des autres, ces figurines durent avoir une valeur certaine et il se peut que malgré les similarités de style et de forme, leur usage et leur importance ait varié selon l'époque et la région.

Les œuvres du groupe 3, comme la terre cuite n'offre pas le rendu précieux attendu, étaient peut-être des modèles, plutôt que des pièces achevées. Henri de Genouillac proposa en 1936 que ces pièces appartenaient aux classes les plus pauvres de la société antique²⁴⁵. Sans rejeter tout à fait cette hypothèse, relevons que des textes confirment l'existence de cette pratique des modèles destinés à fournir aux artisans une première ébauche avant de s'attaquer à des matériaux plus complexes à travailler tels que le bois, la pierre ou le métal. Par exemple, lorsqu'il s'agissait de sa propre représentation, le roi recevait diverses propositions et devait choisir la version qu'il préférait. À l'époque assyrienne, un prêtre du temple d'Aššur²⁴⁶ écrivait ceci au roi Assarhaddon (souverain d'Assyrie de *ca* 680 à 669 av. n. è.) :

(CT 53/n°41 [=SAA 13/n°34] – lignes 11-20)²⁴⁷

« We have now sent two ro[yal im]ages to the king. I myself sketched the royal image which is an outline. They fashioned the royal image which is in the round. The king should examine them, and whichever the king finds acceptable we will execute accordingly.²⁴⁸ »

La pratique pouvait être similaire avec les représentations de dieux ; les artisans présentant au roi une proposition qu'il devait accepter afin de définir ce à quoi ressemblerait la version finale²⁴⁹. Cela semble confirmé par la « Sun-God Tablet »²⁵⁰ citée précédemment (*cf.* § 2.1.). Ce texte, bien que mythologique, raconte que ce n'est qu'une fois un modèle envoyé sur terre par le dieu Šamaš que la réalisation de sa statue de culte peut être exécutée. Le message véhiculé

²⁴⁵ DE GENOULLAC H. 1936, p. 38.

²⁴⁶ FRAYNE D., STUCKEY J. H. 2021, p. 34 : « Aššur. The great god of the Assyrians and the city god of the Assyrian capital Aššur, the center of his cult. The supreme deity of the Assyrian state and later the empire. God of war who not only supported, but actually ordered the military ambitions of the Assyrians. »

²⁴⁷ COLE W., MACHINIST P. 1998 (SAA 13), p. 36 : Cette lettre néo-assyrienne (*ca* 934-609 av. n. è.) est rédigée sur une tablette en argile. Elle fut découverte à Ninive et elle est actuellement conservée au British Museum.

²⁴⁸ *Ibidem* : « 'an'-nu-'rig' 2 šal*-[mu]-'LUGAL'-MEŠ-ni ina UGU 'LUGAL' nu-se-bi-la / šal-mu-LUGAL ša mi-ši-ri / a-na-ku e-te-ši-ri / šal-mu-LUGAL ša kab-bu-si-te / šu-nu e-ta-ap-šu / LUGAL le-mur ša pa-an / LUGAL ma-ḥi-ru-u-ni / ina pu-te ne₂-pu-uš » ; NADALI D., VERDERAME L. 2019, p. 239.

²⁴⁹ BARRELET M.-Th. 1959, p. 37 ; BARRELET M.-Th. 1968, p. 40 ; WINTER I. 1997 ; SASSON J.-M. 2015, p. 251.

²⁵⁰ WOOD C. 2004, p. 85.

par ce texte a, avant tout, une valeur religieuse. Il est aussi un témoin de l'existence du concept de modèle en terre cuite. Peut-être furent-elles utilisées comme idoles dans certaines situations où une représentation de plus grande qualité était impossible à produire. En effet, la représentation du dieu assis interprété comme Ea (*cf.* catalogue n°46/pl.67) porte un orifice de chaque côté de sa tiare, laissant envisager l'ajout d'une paire de cornes. Cette pratique ne semble pas indispensable pour un modèle, mais plus appropriée pour une figurine usitée telle quelle. En l'état de la recherche, il n'existe pas suffisamment d'indices pour trancher entre ces deux hypothèses.

En somme, il existe des arguments en faveur et en défaveur de l'usage de ces statues comme les représentations tridimensionnelles des dieux dans les sanctuaires.

Qu'en est-il des pièces décrites par les textes ? N'existe-t-il bel et bien aucun vestige archéologique illustrant leur existence ? Pour le savoir il faut tout d'abord se pencher sur la statuaire royale. Il est alors pertinent de s'intéresser à la découverte récente à Ebla de deux statues de reine (*cf.* annexe 9, figs. 1-2) datant de *ca* 2400-2300 avant notre ère. En effet, leur état de conservation est excellent, mais elles illustrent surtout ce type si particulier d'œuvres que l'on peine à trouver car composées en grande partie de matériaux périssables : les âmes en bois habillées de métal et de pierres précieuses. Dès lors, bien qu'il s'agisse de statuaire royale, cette « enseigne cérémonielle royale du Palais Royal G » nous en apprend beaucoup à la fois sur les matériaux et techniques, mais aussi sur la mise en scène des œuvres. En effet, l'équipe de la Sapienza de Rome propose une reconstitution du groupe statuaire dans laquelle la reine debout rendrait hommage à une autre reine assise (*cf.* annexe 9, fig. 3) – peut-être divinisée après sa mort. Le problème des tailles ne semble pas se poser ; on pourrait alors être supérieur en statut, mais inférieur en taille. Commençons leur étude avec la description qu'en faisait Paolo Matthiae en 2009 :

« Les deux statuettes représentaient une plus grande figure féminine debout en bois, stéatite, argent et jaspé et une plus petite figure féminine assise en bois, or, calcaire, stéatite, jaspé. Les autres éléments récupérés, qui étaient sans doute partie du même étendard sont : un anneau en bronze orné d'appendices qui pouvaient servir pour soutenir une base supérieure, qui était probablement l'élément de liaison entre le long manche vertical inférieur et le groupe des deux figurines qui formait le sommet de l'enseigne ; un petit encensoir en bronze avec un tenon pour le fixer sur une base, qui devait être l'objet cultuel

placé à l'origine entre les deux figures féminine ; un reste, fort mal conservé du bâton en bois revêtu d'une mince feuille de bronze, qui devait former la hampe de l'étendard.²⁵¹ »

Comme évoqué ci-dessus, les textes nous parlent de l'usage du bois comme « chair des dieux²⁵² » et grâce à la découverte de ces deux statues éblaites, nous avons la preuve que cette pratique existait bel et bien²⁵³. Elle touche toutefois à la sphère royale. Comme évoqué précédemment, dans le domaine du divin aucune pièce entière ne fut mise au jour. Et même en ce qui concerne les objets fragmentaires, peu peuvent être associés avec certitude à la statuaire divine. Deux pièces nous ont toutefois semblées pertinentes dans le cadre de ce travail.

Tout d'abord, mis au jour en 1996 à Tell Chuera, les fragments de ce qui fut peut-être une statue composite représentant le dieu Hadda²⁵⁴, datant de la moitié du 3^e millénaire avant notre ère. Haute de 40 cm environ et faite de métal, de coquille et de pierre, il s'agit potentiellement de la première attestation d'une représentation divine composite, mais son état de dégradation ne permet pas de l'assurer²⁵⁵. On considère que les fragments dont nous disposons aujourd'hui étaient peut-être fixés à une âme en bois (*cf.* annexe 10, fig. 2). Par ailleurs, la pièce est issue d'une tombe ce qui rend encore plus complexe la compréhension de son utilisation originelle²⁵⁶. Klaus Krasnik et Jan-Waalke Meyer supposent que la pièce est issue du temple principal de la ville²⁵⁷. Si cela devait être le cas, l'objet de par sa taille, ses matériaux et son lieu correspondrait à la statue divine de culte typique décrite par les textes antiques.

La seconde pièce remarquable est une coiffe en métal considérée comme ayant été associée à une représentation divine car elle possède une paire de cornes²⁵⁸ (*cf.* annexe 10, fig. 1). Acquisée à Paris en 1937 par un collectionneur Suisse²⁵⁹, elle se trouve actuellement au Bible Lands Museum. La coiffe mesure 9.5 cm de haut, 16.3 cm de large et devait être posée sur une tête d'un diamètre à peine plus petit²⁶⁰. Relativement bien préservée, elle a conservé une perle

²⁵¹ MATTHIAE P. 2009, p. 778-780, fig. 25-27.

²⁵² MAUL S. 2019, p. 7.

²⁵³ MATTHIAE P. 1977, p. 162-164 : Nous en avons déjà des preuves pour des œuvres non anthropomorphes, telles qu'un taureau en bois plaqué or découvert à Ebla en 1976 et daté de la fin du 3^e millénaire avant notre ère.

²⁵⁴ ARCHI A. 2005, p. 85.

²⁵⁵ *Ibidem*.

²⁵⁶ KRASNIK K., MEYER J.-W. 2001, p. 386-389.

²⁵⁷ *Idem*, p. 387.

²⁵⁸ BOROWSKI E. 1948 ; WISEMAN D. J. 1960, p. 168-169, pl. XXII ; HEISE J. 1999, p. 366, pl. I.

²⁵⁹ BOROWSKI E. 1948, p. 294.

²⁶⁰ WISEMAN D. J. 1960, p. 169.

incrustée dans un orifice de son pourtour, tandis que les cornes ont été moulées et reliées à la couronne *a posteriori*²⁶¹. Il est envisagé qu'elle ait été associée à un corps composite, en bois par exemple.

*

L'iconographie bidimensionnelle n'est d'aucune aide dans ce domaine, car les bas-reliefs et les sceaux-cylindres qui sont les principaux supports des représentations en deux dimensions de statues divines ne nous apprennent rien sur le type de matériau employé en statuaire. La couleur sur des peintures ou des reliefs peints aurait pu être une piste à suivre pour identifier des matériaux, mais à notre connaissance aucun vestige apportant ce type d'information ne nous est parvenu.

2.2.2. L'apparence

D'un point de vue stylistique, il dut bien entendu y avoir des évolutions, des changements simplement liés à un renouvellement des goûts, des attentes, *etc.*²⁶² Toutefois, dans le cadre de cette étude, seuls seront évoqués les choix « esthétiques » motivés par un dessein religieux. Sans doute certaines de ces décisions étaient-elles motivées par un ensemble de raisons qui purent d'ailleurs varier au fil du temps. Nous allons simplement tenter de sonder les lignes conductrices menant à cette apparence des dieux mésopotamiens présentifiés en rondes-bosses.

2.2.2.1. Le choix de l'anthropomorphisme

La définition d'Agnès Spycket qui sert de fil conducteur à ce travail implique que la seule forme des dieux à prendre en compte dans cette étude est l'anthropomorphe. Or, la coexistence de plusieurs types de représentations est indéniable²⁶³ et certaines reçurent peut-être un culte semblable à celui des statues anthropomorphes²⁶⁴. Toutefois, les représentations

²⁶¹ BOROWSKI E. 1948, p. 298.

²⁶² MÜLLER U. 1938, p. 144-146 ; GOMBRICH E. H. 1972, p. 46 ; GUICHARD M. 2019b, p. 31.

²⁶³ OLMSTEAD A. T. 1929 ; CHARPIN D. 2019, p. 38-39 ; GUICHARD M. 2019b, p. 3 ; MARTI L. 2019, p. 79 ; THOMAS A., COLONNA D'ISTRIA L. 2019, p. 133.

²⁶⁴ POIDEBARD A. 1930, p. 364 ; DURAND J.-M. 2019, p. 32-35.

anthropomorphes, tout en rendant plus compréhensible le divin²⁶⁵, avaient également une place particulière dans l'esprit de leurs contemporains²⁶⁶. Après tout, les rituels sont basés sur des comportements humains (habiller, manger, laver, écouter de la musique, *etc.*) tant d'éléments qu'il paraît logique d'associer à une représentation prenant des traits humains²⁶⁷. Tout comme lorsque les textes qualifient le divin de père, de juge, *etc.*²⁶⁸.

Si l'anthropomorphisme rend le dieu plus compréhensible et accessible, il ne faudrait toutefois pas « contaminer » ce dernier en le réduisant à l'égal des êtres humains. L'anthropologue Mary Douglas soulève ce point intéressant : les limites de ce qu'on peut appliquer à un dieu varient selon les sociétés²⁶⁹ – par exemple, les processus physiologiques sont généralement ignorés. Michaël Hundley considère que ce problème des « imperfections terrestres empiétant sur la perfection céleste²⁷⁰ » était en partie solutionné par l'aménagement des lieux de culte. Ces derniers étaient organisés de façon à ce que la dieu soit le plus isolé possible au sein du sanctuaire, ce qui limitait la mise en relation entre la terre et les cieux²⁷¹.

Qui plus est, le dieu n'était pas simplement à l'image des humains, il conservait *quelque chose en plus* qui se manifestait de différentes manières²⁷². Stefan Maul relève par exemple que l'*Enūma eliš*²⁷³ met en garde contre la représentation du dieu tutélaire de Babylone, Marduk. En effet, ce texte mythologique indique que la vision du dieu est pénible car inintelligible pour la raison humaine²⁷⁴.

Cependant, malgré cette volonté de distinguer les dieux des êtres humains, pour un observateur actuel il est parfois impossible de les différencier et encore moins de saisir les nuances entre un dieu ou un autre. Peut-être même que ces problématiques s'appliquaient aussi aux

²⁶⁵ HUOT J.-L. 2005, p. 953 ; COLLARD H. 2016, p. 26 ; HUNDLEY M. 2015, p. 206.

²⁶⁶ WRIGHT R. 1998, p. 61 ; ASHER-GREVE J, WESTENHOLZ J. G. 2013, p. 284.

²⁶⁷ EVANS J. M. 2012, p. 98.

²⁶⁸ SELZ J. G. 1997, p. 185.

²⁶⁹ DOUGLAS M. 1970, p. XXXII.

²⁷⁰ HUNDLEY M. 2013, p. 84.

²⁷¹ *Ibidem*.

²⁷² KRAMER S. N. 1963, p. 112.

²⁷³ BOTTÉRO J., KRAMER S. N. 1989, p. 602-679 : Aussi nommé *L'Épopée de la Création*, ce récit conte l'origine des dieux, du monde et des hommes, et justifie la supériorité de Marduk sur le reste du panthéon mésopotamien.

²⁷⁴ MAUL S. 2019, p. 8-9.

contemporains des représentations dans certaines situations – mais le contexte dont nous n'avons malheureusement plus connaissance, pouvait supprimer les dernières hésitations²⁷⁵.

2.2.2.2. *Choix esthétiques ou symboliques ?*

Il y a débat quant à la date à laquelle on commence à représenter les dieux de façon anthropomorphe, y compris en deux dimensions²⁷⁶. Se pose alors la question de savoir ce qui a motivé la définition des premières caractéristiques divines. En deux dimensions, on individualisait généralement les divinités grâce à une série d'attributs²⁷⁷. On était parfois plus précis encore en proposant des attributs différents selon l'épiclèse du dieu que l'on souhaitait illustrer²⁷⁸. Qui plus est, certains éléments de la représentation semblent avoir eu plus de valeur que d'autres. Ainsi, le moment où l'on posait le masque du dieu ou sa coiffe – selon les situations – était visiblement envisagé comme un instant clé²⁷⁹. Tous ces choix sont à la fois pragmatiques – disponibilité des matériaux –, esthétiques – le dieu se doit d'être éblouissant – et symboliques – permettre l'identification du personnage et sa signification religieuse.

L'impact du contexte de création et de perception est au cœur de nombreuses recherches en histoire de l'art²⁸⁰. Hélène Collard résume cette influence comme suit :

« Toute image, quelle qu'elle soit, a un référent au sein de sa culture de production. Pour autant, elle n'est pas tout à fait équivalente à ce référent, et n'est pas forcément une reproduction "illusionniste" de ce référent.²⁸¹ »

Par ailleurs, le concept de *typos hieros*²⁸² a été développé vis-à-vis de la statuaire divine mésopotamienne car on considère que pour gagner en authenticité, un type doit être établi et reproduit à de nombreuses reprises²⁸³. Ces problématiques amènent à considérer la question

²⁷⁵ ORNAN T. 2005, p. 13.

²⁷⁶ HALLO W. 1983, p. 7-9.

²⁷⁷ NIEDERREITER Z. 2008, p. 56 ; ASHER-GREVE J, WESTENHOLZ J. G. 2013, p. 169-170.

²⁷⁸ BARRELET M.-TH 1952, p. 293 ; ASHER-GREVE J., SWEENEY D. 2006, p. 126-132.

²⁷⁹ ARCHI A. 2005, p. 82 ; GUICHARD M. 2019a, p. 13.

²⁸⁰ GOMBRICH E. H. 1972, p. 1-50.

²⁸¹ COLLARD H. 2016, p. 18.

²⁸² BELTING H. 1993, p. 129 : Définit le concept de *typos hieros* comme un « sacred type », répétitif et stéréotypé.

²⁸³ ASHER-GREVE J, WESTENHOLZ J. G. 2013, p. 159-162.

épineuse du portrait²⁸⁴. Irène Winter s'est penchée sur le sujet à propos de la statuaire royale mésopotamienne et a conclu que le terme « portrait » est finalement polysémique²⁸⁵. Ce qu'il désignait il y a 4000 ans diffère de ce qu'il désigne aujourd'hui. Dans le contexte chronoculturel que nous étudions, la représentation se devait de souligner les éléments permettant d'identifier et de valoriser le statut de l'individu représenté, plutôt que de l'individualiser grâce à sa physionomie²⁸⁶. Le trait commun des portraits dans le contexte culturel nous intéressant est alors qu'ils ne se contentaient pas de copier, mais conféraient un caractère signifiant à la production²⁸⁷ ; ce que résume Michaël Guichard en 2019 :

« L'équilibre précaire entre naturalisme et stylisation permettait d'actualiser à l'infini l'art sacré sans en altérer l'unité et l'esprit.²⁸⁸ »

Tous ces éléments permettent de comprendre selon quels processus s'est progressivement développée l'iconographie des dieux, en deux et trois dimensions.

Selon Alfred Gell, on pourrait étudier ensemble les images iconiques ou aniconiques sans distinction. En effet, peu importe la forme, l'intérêt d'une représentation divine pour le croyant est que le dieu soit incarné dedans²⁸⁹. Dans sa contribution à l'ouvrage collectif *What is a god ? Anthropomorphic and Non-Antropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia*, Herman Vanstiphout cherche à identifier l'origine des dieux sumériens et propose trois types de manifestations : le corps physique similaire à celui des humains, l'identité immatérielle se manifestant indirectement par ses actions et l'identité cosmique²⁹⁰. Envisager une pluralité d'essences semble être la manière la plus appropriée de définir ces divinités mésopotamiennes et leurs multiples apparences.

²⁸⁴ LABOURY D. 2010, p.1 : « "Portrait" means a depiction, in any kind of medium, of a specific individual, i.e., an individualized representation of a recognizable person. As opposed to "ideal (or type) image," portrait implies a pictorial individualization and relates to the notion of realism as an accurate and faithful rendering of objective reality, which stands in contrast to idealization. »

²⁸⁵ WINTER I. 2009, p. 266-267.

²⁸⁶ *Idem*, p. 266.

²⁸⁷ GLASSNER J.-J. 2017, p. 217 ; LABOURY D. 2010, p. 14 ; CONNOR S. 2016, p. 1 : On trouve le même fonctionnement dans l'Égypte antique.

²⁸⁸ GUICHARD M. 2019b, p. 31

²⁸⁹ GELL A. 1998, p. 98-99.

²⁹⁰ VANSTIPHOUT H. 2009, p. 27-28.

3. LA VIE RITUALISÉE DES STATUES DIVINES

« In other words, in its own gestation and growth into a god the cult statue passes through the two stages of evolution of the divine species in general. With the statue following in the footsteps of its mythological forebears, divine ontogeny recapitulates divine phylogeny.²⁹¹ »
Victor Hurowitz (1948-2013)

Tout commence avec un acte rituel. Si, selon nos perceptions modernes, il est intéressant de connaître les premières étapes de création de la statue, pour les communautés mésopotamiennes antiques, la représentation divine prend toute sa valeur suite au rite d'incarnation²⁹². Et ce n'est qu'à partir de ce moment qu'elle mérite un ensemble d'hommages destinés à satisfaire la divinité qu'elle rend présente. Installé dans son temple, probablement entouré d'orants et de divinités mineures, le dieu est entretenu et vénéré, en échange de quoi il entretient et protège la cité qui l'accueille²⁹³.

3.1. L'INCARNATION

Au cœur de ce travail, la statue divine selon la définition d'Agnès Spycket évoquée dans l'introduction. Une définition qui sous-tend l'hypothèse selon laquelle pour être considérée comme une statue de culte, la représentation divine doit être animée. Pour ce faire, l'œuvre doit expérimenter ce qu'Irène Winter définit comme un processus suite auquel :

« [...] the material form was animated, the representation not standing for but actually manifesting the presence of the subject represented. The image was then indeed empowered to speak, or to see, or to act, through various culturally-subscribed channels.²⁹⁴ »

²⁹¹ HUROWITZ V. 2003, p. 153.

²⁹² HUNDLEY M. 2015, p. 208-209.

²⁹³ *Ibidem*, p. 210.

²⁹⁴ WINTER I. 1992, p. 13.

Ce processus est en fait un ensemble d'actions cultuelles nommées rite du *mīs pī*²⁹⁵ et décrit dans la thèse de doctorat de Peggy Jean Boden comme l'action de « transférer la divinité du monde spirituel vers le monde physique²⁹⁶ ». En somme, il s'agit d'animer un objet sans vie et créé par la main humaine dans le but d'en faire un élément à vocation cultuelle et bénéficiant d'une valeur surnaturelle. Ainsi, cet objet peut être installé dans le temple comme l'hôte des lieux²⁹⁷ et non pas comme un simple artefact. L'objectif est aussi de rendre la communication avec le divin plus fluide par l'éveil de ses sens, ce qui le rend plus prompt à écouter et à venir en aide aux hommes et aux femmes interagissant avec lui²⁹⁸. Les différentes étapes de ce rite et leurs implications sont principalement connues grâce à deux textes qui ont été largement étudiés et auxquels on se réfère aujourd'hui comme la version néo-assyrienne (ca 934-609 av. n. è.)²⁹⁹ et la version néo-babylonienne (ca 625-539 av. n. è.)³⁰⁰. Suite à leur découverte, l'historique de ce rite a été cherché – et parfois identifié – dans une série d'autres textes remontant parfois jusqu'au 3^e millénaire avant notre ère, mais les identifications les plus anciennes ne font pas l'unanimité. C'est pourquoi, avant de se pencher sur l'étude de l'essence de ce rite, il s'agit tout d'abord d'approfondir son histoire.

²⁹⁵ Dans un but de clarté, l'appellation *mīs pī* sera employée pour désigner le rite permettant de faire entrer une divinité dans sa représentation, tandis que l'expression « lavage de la bouche » sera destinée à désigner le rituel précis durant lequel un membre du clergé, dans différents types de cérémonies, s'emploie à laver la bouche d'une représentation, mais aussi d'individus, etc. BODEN P. J. 1998, p. 18 : « The lengthy and complex ritual known as *mīs pī* which transforms the god's statue should not be confused with the common act of washing the mouth for cultic purification. »

²⁹⁶ BODEN P. J. 1998, p. 95 : « [...] to transfer the deity from the spiritual world to the physical world » (traduction de l'autrice).

²⁹⁷ GELB J. I., LANDSBERGER B., OPPENHEIM A. L., REINER E. 1965 (CAD 2), p. 282 : *bītum*/E₂ désigne à la fois une maison et un temple. Ainsi, le temple est littéralement la « maison du dieu ».

²⁹⁸ ARUZ J. 2009, p. 69 : Grâce à la vue, le dieu contemple les efforts du souverain pour rester perpétuellement en prière via sa statue; SHEHATA D. 2014, p. 102 : Grâce à l'ouïe, il entend les prières et peut être séduit : « Music is a language understood by all beings, gods as well as demons and other creatures of intermediate worlds. Besides its function as a conveyer of information like regular speech, music also has a psychological value, as it is able to affect deepest moods and emotions. By using this tool in communicating with the divine, mankind increases its abilities to influence transcendental beings. »

²⁹⁹ WALKER C. B. F., DICK M. 2001, p. 33 : composée de plusieurs fragments, elle est aussi appelée tablette Ninevite.

³⁰⁰ *Idem*, p. 69 : BM 45749 est une tablette néo-babylonienne ou achéménide.

3.1.1. Historique du rite

Comme indiqué précédemment, ce rite est connu depuis le tout début du siècle dernier lorsque Heinrich Zimmern publie en 1901 la première étude et traduction³⁰¹ d'un *mīs pī* issu de tablettes néo-assyriennes, tandis qu'en 1925 Sidney Smith fait de même avec une version néo-babylonienne de ce même rite³⁰². À la même époque, au moins trois autres auteurs travaillent sur le sujet du rite d'ouverture de la bouche des statues : Aylward Blackman, Stephen Langdon et Erich Ebeling³⁰³. La thèse de Christopher Walker défendue en 1966 et intitulée *Material for a Reconstruction of the Mis Pī Ritual*³⁰⁴ initie un retour à l'étude du *mīs pī* après quelques décennies d'inertie³⁰⁵. Suite à ce regain d'intérêt, on tente d'identifier l'origine de ce rite, mais les propositions le faisant remonter au-delà du 3^e millénaire avant notre ère ne font pas l'unanimité³⁰⁶. En revanche, si l'on se penche sur le cas des statues royales, au moins deux noms d'années³⁰⁷ dans les décennies suivant la mort de Gudéa (souverain de Lagaš de *ca* 2130 à 2110 av. n. è.) évoquent l'ouverture de la bouche (*pīt pī*³⁰⁸) – une des étapes du *mīs pī* – réalisée sur une statue de ce dernier. Cela semble être la preuve indiscutable que ce rite trouve son origine au moins au 22^e siècle avant notre ère³⁰⁹ ; il faut toutefois souligner que cette ouverture de la bouche avait possiblement une vocation différente de celle du rite complexe identifié un millénaire plus tard.

³⁰¹ ZIMMERN H. 1901.

³⁰² SMITH S. 1925.

³⁰³ WALKER C. B. F., DICK M. 2001, p. 24.

³⁰⁴ WALKER C. B. F. 1966.

³⁰⁵ BODEN P. J. 1998, p.2.

³⁰⁶ CUNNINGHAM G. 1997, p. 75 ; BODEN P. J. 1998, p. 14 ; DICK M. 2005b, p. 280 : Graham Cunningham considère qu'un texte néo-sumérien bien qu'incomplet pourrait être la première attestation d'un *pīt pī*. Peggy Jean Boden ne se joint pas à cette opinion en soulignant que les indices identifiés par Graham Cunningham peuvent tout autant être associés à d'autres rituels. C'est aussi l'opinion – bien que plus nuancée – de Michaël Dick.

³⁰⁷ SUTER C. 2012, p. 62 : [Kalender T-101] La cinquième année du règne d'Amar-Sin (souverain de la Troisième Dynastie d'Ur de *ca* 2046 à 2038 av. n. è.) ainsi que la septième année du règne de Šu-Sin (souverain de la Troisième Dynastie d'Ur de *ca* 2037 à 2029 av. n. è.).

³⁰⁸ WALKER C. B. F., DICK M. 2001, p. 14-17 ; HUROWITZ, V. 2003, p. 147 : On a parfois tenté de faire de l'ouverture de la bouche quelque chose de tout à fait différent et indépendant du lavage de la bouche. En pratique, ils sont visiblement systématiquement associés dans le cadre du rite du *mīs pī*. Comme le lavage de la bouche, l'ouverture de la bouche est à la fois un des actes du rituel d'incarnation de la statue et un acte réalisé dans d'autres contextes avec d'autres objectifs.

³⁰⁹ SALLABERGER W. 1993, p. 281 ; SELZ G. J. 1997, p. 177 ; BODEN P. J. 1998, p. 17 ; SUTER C. 2012, p. 64.

L'origine du *mīs pi*³¹⁰ peut-elle renseigner sur l'ancienneté de l'existence des statues de culte ? Comme évoqué ci-dessus il en existe deux versions bien conservées datées du 1^{er} millénaire avant notre ère³¹¹. Elles sont donc bien plus récentes que nos premières attestations d'une statuaire divine. Bien entendu, cela n'implique pas *de facto* que les représentations de dieux préexistantes à ces premières attestations textuelles n'étaient pas incarnées. Au contraire, la communauté scientifique est relativement unanime quant au fait qu'à partir du moment où l'on pratiquait ce genre de rites sur les représentations royales – telles que celles de Gudéa (souverain de Lagaš de *ca* 2130 à 2110 av. n. è.) – on devait aussi le faire sur les divines. Cependant, il n'est pas évident de saisir la nature des rites de l'époque de ce souverain de Lagaš, et même s'ils étaient apparentés à celui décrit dans les tablettes néo-assyriennes et babyloniennes, il ne fait aucun doute qu'en sa qualité de rite cérémoniel, ce dernier a dû évoluer substantiellement durant les trois millénaires de son existence. En ce sens, même les versions ayant des attributions chronologiques relativement similaires contiennent des variations, telles que les onguents à appliquer ou le nombre d'étapes à réaliser³¹². Cette variabilité est en partie due à la coexistence de plusieurs séries de tablettes sur le sujet, possédant chacune quelques différences³¹³.

Très tôt il a été postulé que ces textes étaient destinés aux prêtres, une sorte de résumé de la cérémonie qu'ils devaient réaliser³¹⁴, et ils étaient copiés dans le cadre de la formation des scribes³¹⁵, comme nous l'apprend le colophon de la tablette découverte à Babylone indiquant que la copie a été réalisée par un *novice*³¹⁶. Dès lors, bien que la tablette en question soit soignée, inscrite sur une tablette d'argile mesurant 13.2 cm de hauteur sur 9 cm de largeur et datée du 6^e siècle avant notre ère (*cf.* annexe 12, figs. 3-4), les lignes précisant qu'elle devrait être conservée dans le temple de l'*Esagil*³¹⁷ ont été effacées, l'objet n'étant pas considéré de qualité suffisante

³¹⁰ BEVAN E. 1940, p. 26-29 ; DICK M. 1996, p. 112 ; WALKER C. B. F., DICK M. 2001, p. 21 : Ce rite – ou ses équivalents – se faisait aussi dans d'autres civilisations. Michaël Dick propose au moins deux comparaisons : « [...] *Mīs Pi*, is equivalent to the Greek *hidrusis* or the Roman *dedicatio*. » En ce qui concerne l'Égypte avec laquelle la Mésopotamie entretenait une relation privilégiée – ce qui suppose des influences – on y trouve déjà un rite comparable à la moitié du 3^e millénaire avant notre ère.

³¹¹ WALKER C. B. F., DICK M. 2001, p. 21.

³¹² *Idem*, p. 14.

³¹³ *Idem*, p. 41.

³¹⁴ SMITH S. 1925, p. 38.

³¹⁵ BODEN P. J. 1998, p. 66.

³¹⁶ SMITH S. 1925, p. 37.

³¹⁷ CHARPIN D. 2017, p. 20 : « Célèbre sanctuaire de Marduk à Babylone : Esagil (é-sag-íl), "temple au sommet élevé". »

pour être utilisé dans le sanctuaire³¹⁸. En revanche, la version néo-assyrienne du *mīs pī* (cf. annexe 12, figs. 1-2) un siècle plus ancienne que la précédente, est connue grâce à la combinaison de tablettes dont les colophons³¹⁹ indiquent qu'elles proviennent de la bibliothèque d'Aššurbanipal³²⁰ (souverain d'Assyrie de *ca* 668 à 626 av. n. è.). Remonter à l'origine de l'ensemble de ces documents est une tâche ardue car ce corpus de tablettes se compose de textes copiés et recopiés au fil des siècles afin d'être centralisés dans les archives royales telles que celles d'Aššurbanipal, mais les sources primaires ne sont que rarement citées dans les copies en question³²¹.

3.1.2. « en₂ u₄ dingir dim₂.ma³²² »

Les grandes étapes du rite en question furent identifiées par Angelika Berlejung dans sa thèse de doctorat publiée en 1998, grâce à la combinaison des tablettes néo-assyrienne et babylonienne³²³:

1. Préparatifs en ville, dans la « campagne », dans le jardin et dans le temple³²⁴;
2. Dans l'atelier³²⁵;
3. Procession depuis l'atelier jusqu'à la rivière³²⁶;
4. À la rivière³²⁷;
5. Procession depuis les berges de la rivière jusqu'au jardin³²⁸;

³¹⁸ SMITH S. 1925, p. 37.

³¹⁹ WALKER C. B. F., DICK M. 2001, p. 36.

³²⁰ FINKEL I. 2014, p. 35-36 : « The most famous cuneiform library belonged to Assurbanipal, the last great king of Assyria, who had a bookish mind. The royal librarian was always on the hunt for old and new tablets for his state-of-the-art Royal Library at Nineveh ; his holdings, now the pride and joy of the British Museum tablet collection, were one of the real wonders of antiquity [...]. »

³²¹ WALKER C. B. F., DICK M. 2001, p. 36.

³²² *Idem*, p. 22 : Christopher Walker et Michael Dick considèrent que cette expression signifiait « on the day when the god was created » est au cœur du rite. Ils le résument ainsi: « [...] it is worth pointing out that the whole essence of the ritual is contained in a single incantation, *én u, dingir dim.ma* (tablet 3 ; see STT 200), which spells out the proposition that the statue that has not had its mouth opened does not smell incense, does not eat food, and does not drink water. »

³²³ BERLEJUNG A. 1998, p. 464 : L'étape 1 n'existe pas dans la tablette babylonienne, tandis que les étapes 7 à 11 ne sont connues que grâce à la tablette babylonienne, la tablette néo-assyrienne étant trop endommagée.

³²⁴ *Idem*, p. 434 : « *Vorbereitungen in der Stadt, auf dem Land Bzw, im Garten und im Tempel* » (traduction de l'autrice).

³²⁵ *Idem*, p. 437 : « *Werkstatt* » (traduction de l'autrice).

³²⁶ *Idem*, p. 438 : « *Prozession von der Werkstatt zum Fluß* » (traduction de l'autrice).

³²⁷ *Idem*, p. 439 : « *Am Fluß* » (traduction de l'autrice).

³²⁸ *Idem*, p. 441 : « *Prozession vom Flußufer in den Garten* » (traduction de l'autrice).

6. Dans le jardin, le cercle des huttes et tentes en roseaux³²⁹;
7. Procession depuis le jardin jusqu'à la porte du temple³³⁰;
8. À la porte du temple³³¹;
9. Procession depuis la porte jusqu'au *saint des saints*³³²;
10. Le *saint des saints*³³³;
11. Vers le quai de l'Apsû³³⁴;

Première constatation, le rite se déroule en plusieurs endroits. Cela tend à confirmer qu'on ne parle pas, dans ces textes, du *mīs pî* dans son acception de simple « rituel de lavage de la bouche », mais que l'expression désigne l'ensemble du rite. Le processus évoqué ici et destiné à faire entrer l'essence du dieu dans sa statue est en réalité constitué d'un grand nombre d'étapes, en ce compris plusieurs lavages de la bouche. Détailler la totalité des actions que les officiants doivent réaliser n'est pas le propos de ce travail; il s'agit majoritairement de manipulations sur la statue du dieu, ponctuées de prières et d'offrandes à une variété de divinités³³⁵.

Une étape, toutefois, est cruciale eut égard à la problématique du présent sujet de ce travail : la renonciation des artisans au rôle qu'ils ont joué dans l'acte créateur. Cette étape est intéressante car elle témoigne du statut particulier de la statue divine : elle n'est pas une production humaine parmi tant d'autres, mais un dieu à part entière³³⁶. L'étape en question consiste en la renonciation de la paternité de l'œuvre par les divers artisans ayant participé à la production de la représentation, car aucun être humain n'a la capacité de créer un dieu. Dès lors, détacher les humains de l'œuvre est une étape *sine qua non* pour pouvoir parler d'un dieu et non d'une statue de dieu. Cette action se fait à la fois physiquement et oralement, puisque, comme on le lit dans l'extrait ci-dessous, un prêtre réalise le geste de couper symboliquement les mains des

³²⁹ *Ibidem* : « *Im Garten im Kreis der Rohrhütten und Rohrzelte* » (traduction de l'autrice).

³³⁰ *Idem*, p. 464 : « *Prozession vom Garten ins Tempeltor* » (traduction de l'autrice).

³³¹ *Idem*, p. 465 : « *Im Tempeltor* » (traduction de l'autrice).

³³² *Ibidem* : « *Prozession vom Tor zum Allerheiligsten* » (traduction de l'autrice).

³³³ *Idem*, p. 466 : « *Allerheiligstes/sitz* » (traduction de l'autrice).

³³⁴ *Idem*, p. 468 : « *Zum Kai des Apsû* » (traduction de l'autrice).

³³⁵ Consulter à ce sujet : ZIMMERN H. 1901 ; SMITH S. 1925 ; MEIER G. 1937-39 ; WALKER C. B. F. 1966 ; BERLEJUNG A. 1997 ; BODEN P. J. 1998 ; WALKER C. B. F., DICK M. 2001.

³³⁶ BARUCHI-UNNA A. 2017, p. 208-209.

artisans, tandis que ces derniers doivent prononcer une incantation rendant la paternité de l'œuvre à un être divin – généralement Ea, le dieu créateur :

(BM 45749 – l. 49-52)³³⁷

« You retire; and [you position] all of the craftsmen who approached that god and their equipment [..... before (?)] Ninkurra, Ninagal, Kusigbanda, Ninildu (and) [Ninzadim], and you bind their hands with a scarf; and cut (them off) with a knife of tamarisk wood.... You make (them) say: “I did not make him (the statue), Ninagal (who is) Ea (god) of the smith made him”.³³⁸ »

Malgré cette souveraineté divine, le roi aussi avait un rôle à jouer³³⁹. En effet, après son influence sur la production matérielle (cf. § 2.1.1.), il devait donner son aval pour que soit entamées les procédures d'incarnation. Une lettre d'un administrateur du palais de Mari, Ušur-awassu (devin à Mari au début du 18^e siècle av. n. è.) qu'il adresse à Yasmaḥ-Addu (souverain de Mari de ca 1782 à 1774 av. n. è.) illustre ce rôle crucial du souverain :

(ARM 26/n°294 [=A.2068] – l. 1-1-18)³⁴⁰

« Dis à mon seigneur : ainsi parle ton serviteur Ušur-awassu. Au sujet des fixations de (la statue) de la déesse Bēlet-bīrī, le *hibšum*, les agrafes et les *d/kinitātum* sont fixés au corps de la déesse et la déesse est complètement prête. [...] [Que la bouche de la déesse] soit ‘ouverte’ et que le pays tout entier puisse (la) voir. Si elle ne doit pas être ouverte, que mon seigneur m'écrive ce qu'il doit en être.³⁴¹ »

Ces considérations théologiques peuvent être théorisées grâce à une série de conceptions analytiques et interprétatives développées par diverses sciences sociales – essentiellement

³³⁷ SMITH S. 1925, p. 37 ; WALKER C. B. F., DICK M. 2001, p. 68 : Cette inscription néo-babylonienne (ca 625-539) est rédigée sur une tablette en argile. Elle fut découverte en 1881 à Babylone et elle est actuellement conservée au British Museum (BM 45749). Ses dimensions sont les suivantes : largeur de 9 cm, longueur de 13.2 cm.

³³⁸ WALKER C. B. F., DICK M. 2001, p. 76, 80 : « *liḫša tulaḫḫaš terēqamma mārē ummāni mala ila šuāta iḫū u unūtsunu [...] Ninkurra Ninagal Kusibanda Ninildu Ninzadim tušazzassunūtima qātsunu ina paršigi tarakkas ina paṭri bīni tanakkis [...] anāku la ēpuššu Ninagal Ea ša nappaḫi iḫūššu tušaqbi.* »

³³⁹ SUTER C. 2018, p. 404-405.

³⁴⁰ CHARPIN D., JOANNÈS F., LACKENBACHER S., LAFONT B. 1988 (ARM 26), p. 23 : Cette lettre amorrite (ca 2004-1595 av. n. è.) est inscrite sur une tablette en argile et elle fut découverte à Mari.

³⁴¹ *Ibidem* : « *a-na be-li₂-[ia] [qi₂]-bi₂-ma [um-m]a u₃-šur-a-wa-su₂ [i₂r]-ka-a-[ma] [aš-šum] šī-ik-ka-tim ša ^dnin-[bi-ri₂] hi-ib-šum in-ša-ba-tum ^u₃ D/Ki'-ni-ta-tum ⁱ₃-na^u zu-mu-<ur> i₃l-tim ra-ak-su u₃ i₃l-tum šu-[u]k-[lu-la-at] [a/i-n]a tu-x [pu-um ša i₃l-tim] [li-ip-pe₂-]ti u₃ [ma]-tum ka-lu-[š]a li-mu-ur šum-ma la i-pe₂.ti be-li₂ an-ni-tam la an-ni-tam li-iš-pu-ra-am.* »

l'anthropologie et la sociologie. C'est ainsi que le *mīs pî* a été inscrit dans au moins trois cadres théoriques différents : rite de passage, rite d'installation, rite de consécration. Or, avant d'employer nous-même ces termes il nous paraît important de se pencher sur leurs définitions respectives afin de définir si l'usage de ces concepts anthropologiques est pertinent dans le cadre de notre étude.

Selon Arnold van Gennep, le premier à les avoir étudiés, les **rites de passage** consistent à « faire passer l'individu d'une situation déterminée à une autre situation tout aussi déterminée³⁴² », selon « le schéma [comportant] en théorie des rites *préliminaires* (séparation), *liminaires* (marge) et *postliminaires* (agrégation)³⁴³ ». Pour le formuler autrement, afin de changer de statut un individu doit être séparé de son « monde antérieur » (phase *préliminaire*)³⁴⁴, un ensemble d'actions rituelles sont alors accomplies (phase *liminaire*)³⁴⁵ et le rite se termine par sa réintégration avec un nouveau statut qui implique qu'on attende de lui un comportement découlant du nouveau statut en question (phase *postliminaire*)³⁴⁶. Parvient-on à décomposer le *mīs pî* selon ces trois étapes ? Durant la phase *préliminaire*, on isole la statue³⁴⁷ en l'amenant dans un verger, au bord de la rivière, où elle passe une nuit seule – correspondant *grosso modo* aux étapes 3 à 5 de la typologie d'Angelika Berlejung. La phase *liminaire* consiste en l'ensemble des libations, incantations et offrandes réalisées durant l'ensemble de la cérémonie – étapes 6 et 7. Le processus s'achève avec la phase *postliminaire* consistant en l'installation de la statue devenue dieu – changement de statut³⁴⁸ – qui aura alors un pouvoir particulier obtenu grâce à ce *mīs pî* – étapes 8³⁴⁹ à 10.

³⁴² VAN GENNEP 1909, p. 4.

³⁴³ *Idem*, p. 14.

³⁴⁴ *Idem*, p. 27.

³⁴⁵ *Idem*, p. 27.

³⁴⁶ TURNER V. 1969, p. 95.

³⁴⁷ FOGELIN L, SCHIFFER M. B. 2015, p. 819 : Ces concepts furent théorisés à partir de cas pratiques faisant intervenir des individus. Toutefois, un certain nombre de rituels – en ce compris ceux abordés dans ce travail – peuvent être réalisés sur des objets. La seule condition à remplir, comme le font remarquer Lars Fogelin et Michael Brian Schiffer, est que la personne réalisant le rite perçoive l'objet comme un « être social » (*social being*).

³⁴⁸ TURNER V. 1969, p. 103 : On attend de l'individu recevant le culte qu'il fasse table rase de son identité passée. Dans notre cas, la statue perd bel et bien son statut d'objet et obtient une nouvelle identité, celle du dieu.

³⁴⁹ VAN GENNEP 1909, p. 19-35, 276 ; BERLEJUNG A. 1997, p. 51-54 : Il est courant que le *passage* soit matérialisé par l'action de franchir une porte. Dès lors, cette étape 8 (« À la porte du temple ») est cruciale pour l'affectation du *mīs pî* aux rites de passage, puisqu'elle consiste à marquer un arrêt avant d'entrer dans le temple afin de réaliser une offrande. Par ailleurs, d'autres étapes de notre rite offrent de l'importance aux portes : il est question de la Porte du Dieu de la rivière, de la Porte de l'*Apsû*, de la Porte en bordure du jardin, etc.; EVANS J. M. 2012, p. 103-104.

Le cadre théorique des rites de passage ne s'applique qu'en partie au *mīs pī* puisque les étapes 1, 2 et 11 ne s'y intègrent pas. Pour autant, la catégorisation est-elle erronée ? Dans la conclusion de son ouvrage, Arnold van Gennep précise à propos des sociétés dans lesquelles sa théorisation ne s'applique pas rigoureusement :

« Je suis loin de prétendre, comme je l'ai dit à plusieurs reprises, que tous les rites de la naissance, de l'initiation, *etc.*, ne sont que des rites de passage, ni que tous les peuples ont élaboré pour la naissance, l'initiation, *etc.*, des rituels de passage caractérisés. [...] En effet, chez certains peuples au moins, les distinctions ne correspondent pas à celles qui sont courantes chez nous, ou chez la plupart des populations, et auxquelles répondent les chapitres de ce livre. [...] [M]ais en définitive le présent essai systématique n'en est pas atteint. Car si le schéma des rites de passage se présente sous un autre aspect, il n'en subsiste pas moins, et nettement élaboré.³⁵⁰ »

Ainsi, un rite de passage est d'abord une finalité avant d'être une succession d'actions plus ou moins codifiées. Dès lors, si les étapes 1, 2 et 11 de la typologie d'Angelika Berlejung ne s'ancrent pas dans la théorisation originelle d'Arnold van Gennep, c'est simplement qu'elles sont une extension de la phase *liminaire* au-delà des limites formulées par l'ethnologue; ce n'est en rien rédhibitoire. L'objectif du *mīs pī* n'en reste pas moins de permettre l'éloignement de la statue afin qu'elle adopte un nouveau rôle et ne revienne qu'une fois divinisée³⁵¹, ce qui rend valable sa caractérisation en tant que rite de passage.

Les **rites de consécration** quant à eux sont, en quelques sortes, un des composants de certains rites de passage. En effet, Lars Fogelin et Michael Brian Schiffer discutant de cette théorie de Van Gennep appliquée aux objets, proposent une décomposition tout autre du rite et les étapes

³⁵⁰ VAN GENNEP 1909, p. 277-278.

³⁵¹ BERLEJUNG A. 1997, p. 52-53 : En acceptant cette variabilité, l'association du *mīs pī* aux rites de passage se justifie. Il faut cependant soulever un point; le dieu est présent dès la réalisation d'actions rituelles dans l'atelier. La tablette découverte à Ninive utilise à ce moment déjà le mot *dieu* plutôt que *statue* comme le souligne Angelika Berlejung. Par ailleurs, c'est aussi en ce début de rite du *mīs pī* qu'ont lieu les premiers lavages et premières ouvertures de la bouche qui permettent alors à la divinité d'apprécier les offrandes grâce à ses sens nouvellement activés. On comprend alors que le changement de statut se concrétise avec l'installation dans le temple, mais que la statue avait, en quelque sorte, reçu ses pouvoirs bien avant. Dès lors, le rite apparaît comme étant surtout un cérémoniel visant à illustrer avec majesté le changement de statut de la production anthropique.

identifiées diffèrent tout à fait de la théorie originelle³⁵². Le rituel de consécration est alors identifié ainsi:

« The transition from preparation [...] to manufacture may be marked by a consecration ritual. A familiar example is the ground-breaking ceremony that precedes a major construction project. The rite may include a highly stylized performance of a construction activity, as when dignitaries gather to turn the first shovelful of dirt at a construction site or shipbuilders lay the keel of a new ship.³⁵³ »

Dans le cadre de cette étude on pourrait, au mieux, attribuer cette terminologie aux actes de divination menés dans le but de définir l'apparence à donner aux représentations car ils sont réalisés avant la production (*manufacture*). En revanche, elle n'est en rien associée au rite du *mīs pī* nous occupant.

Qu'en est-il **des cérémonies d'installation**? Comme définies par Meyer Fortes³⁵⁴, elles sont des :

« [...] procedures for divesting a person of his lay, secular, 'profane' social identity, cleansing him of its common, earthy, mundane, 'dirty' qualities, and creating him over into the personality that is the proper, ritually pure vessel for the office, whose transcendence and perpetuity is pictured in dogmas about its sanctity and ideal inviolability. They are procedures whose symbolism is for the most part easily understood since they must express the consensus of the society on whose behalf office is entrusted to its holders.³⁵⁵ »

Cette appellation ne peut être attribuée qu'aux cérémonies répondant aux critères ci-après. Tout d'abord, elle demande une légitimation de l'individu à installer. Ensuite, l'action se fait au nom de la communauté, d'un supérieur politique ou d'agents surnaturels. Finalement, le destinataire ne prend ses pleins pouvoirs qu'une fois le rite achevé³⁵⁶. Peut-on identifier ces étapes dans le *mīs pī* ? Envisageons la statue comme elle était perçue dans son contexte initial : un atelier d'artisans la produit, elle en sort achevée concrètement, mais n'est encore qu'une production humaine tant qu'elle n'a pas traversé le rite. Ce dernier donne aux divinités l'occasion de

³⁵² FOGELIN L, SCHIFFER M. B. 2015, p. 819-820 : Consecration ritual; Dedication or inauguration ritual; Termination ritual; Decommissioning, re-use and change of ownership ritual.

³⁵³ *Idem*, p. 820.

³⁵⁴ FORTES M. 1967.

³⁵⁵ *Idem*, p. 19.

³⁵⁶ *Idem*, p. 8.

témoigner leur acceptation de la représentation, ce qui équivaut à l'étape de légitimation de l'individu ici identifié comme la statue du dieu. Ensuite, c'est toute la communauté qui sera protégée par Ea et c'est donc en son nom³⁵⁷ et par l'intermédiaire des représentants politiques et religieux que la statue est installée dans une cité. Enfin, la statue ne devient efficace qu'une fois le rite arrivé à sa fin, c'est à ce moment qu'elle accède à son statut divin et aux pouvoirs associés. Ces rites d'installation sont assimilables aux rites de passage dans la mesure où leurs fondements sont similaires, bien que les premiers englobent un type d'actions dont la finalité est plus précise.

En guise d'illustration de ces pratiques, nous présentons ci-après le cas de la statuaire divine hindoue, qui cristallise parfaitement les notions évoquées précédemment et constitue en ce sens un parallèle actuel intéressant aux actions rituelles effectuées sur les statues divines de Mésopotamie. Par ailleurs, la présentation d'un exemple moderne correspondant au cadre de notre étude permet de synthétiser ces quelques réflexions et d'en expliciter le caractère transchronologique et transrégional. Le parallèle en question fut publié en 1997 par Richard Davis, dans son ouvrage *Lives of Indian Images*, au travers duquel l'auteur s'intéresse aux rites de passage qui ponctuent la vie des représentations des dieux dans l'hindouisme³⁵⁸. La façon dont ils présentent les images en question dans l'introduction de son ouvrage permet de comprendre les similarités avec notre situation mésopotamienne :

« For many centuries, most Hindus have taken it for granted that the religious images they place in temples and home shrines for purposes of worship are alive. They believe these physical objects, visually or symbolically representing particular deities, come to be infused with the presence or life or power of those deities. Hindu priest are able to bring images to life through a complex ritual "establishment" that invokes the god or goddess into its material support. Priest and devotees then maintain the enlivened image as a divine person through ongoing liturgical activity: they must awaken it in the morning, bathe it,

³⁵⁷ Toutefois, il est indispensable de garder à l'esprit que ces préoccupations liées aux statues divines dans les temples ne devaient pas impacter sensiblement l'ensemble de la population. En effet, en l'état des connaissances du culte privé au Proche-Orient, il est généralement admis que les couches les plus modestes – et aussi les plus nombreuses – de la population s'inquiétaient plutôt d'une religiosité touchant à leur quotidien au travers d'amulettes, de prières et de pratiques parfois englobées dans le concept de « pratiques magiques ». La thèse d'Anna Stevens sur ces questions dans la civilisation égyptienne d'Akhetaton (Amarna – Égypte) en arrive à cette conclusion, que l'on peut aisément envisager transposer en Mésopotamie. STEVENS A. 2006, p. 323 : « The general concerns of everyday life probably featured prominently amongst the motivations behind religious conduct : misfortune, accident, illness and unhappiness, all perceived to come from varying sources. »

³⁵⁸ DAVIS R. H. 1997.

dress it, feed it, entertain it, praise it, and eventually put it to bed at night. They may also petition it, as a divine being, to grant them worldly benefits and liberation from all suffering.³⁵⁹ »

Ce *ritual establishment* est un rite de passage selon Lars Fogelin et Michael Brian Schiffer qui en ont synthétisé les étapes de la manière suivante³⁶⁰:

1. Transporter l'image depuis son lieu de production jusqu'à un pavillon lui étant dédié;
2. Ouvrir les yeux de l'image et appliquer des onguents sur toute sa surface;
3. Montrer à l'image une série « d'objets bénéfiques »³⁶¹;
4. Laver, vêtir et faire parader l'image à travers la ville ou le village;
5. Purifier l'image par l'eau et la laisser isolée quelques jours;
6. Réaliser des rituels supplémentaires pour renforcer les capacités de l'image;
7. Installer l'image dans la niche lui étant consacrée dans son temple;

On conclut aisément que le traitement particulier accordé aux statues divines en Mésopotamie n'est pas un *unicum* et que la performativité des images en ont toujours fait des acteurs de premier plan dans les cérémonies religieuses. Et si les statues divines sont si particulières c'est, entre autres choses, qu'elles connaissent des rites d'incarnation plus sophistiqués que le reste des productions³⁶².

³⁵⁹ *Idem*, p. 7-8.

³⁶⁰ FOGELIN L, SCHIFFER M. B. 2015, p. 823.

³⁶¹ *Ibidem* : « a "series of highly auspicious objects" ».

³⁶² BERLEJUNG A. 1997, p. 45.

3.2. ENTRETENIR LA STATUE DIVINE

À l'image des êtres humains, les dieux ont une apparence, un mode de vie et une personnalité³⁶³. Dès lors, lorsqu'ils sont présents sur terre et que leurs sens ont été animés, ils ressentent des besoins similaires à ceux de leurs homologues mortels³⁶⁴. C'est pourquoi ils doivent être nourris, lavés, distraits, *etc.* Dans leur ouvrage *Lorsque les dieux faisaient l'homme* qui fait aujourd'hui référence en matière de mythologie mésopotamienne, Jean Bottéro et Samuel Kramer présentent ces pratiques comme se situant à la jonction entre la vie de la cour et des pratiques purement rituelles, résultant en une étiquette complexe³⁶⁵. Bien qu'il s'agisse d'actions pouvant paraître relativement anodines lorsqu'elles concernent les humains dans leur cadre de vie quotidien, lorsque ces mêmes actions sont réalisées dans le temple à l'intention des dieux, elles prennent une dimension bien plus importante³⁶⁶ : les gestes sont codifiés³⁶⁷, programmés par un calendrier cultuel³⁶⁸ et pratiqués par des individus formés³⁶⁹. C'est en quelque sorte le pendant de l'habitude mésopotamienne selon laquelle chaque activité quotidienne était chapeautée par une divinité³⁷⁰. À ce propos, la vision de Jan Assmann au sujet de la civilisation égyptienne est valable dans le contexte socio-culturel à l'étude dans ce travail :

« Transformation is achieved through the establishment of a relationship between the cultic realm and the realm of the gods : something that happens in the cult is transformed into an event in the divine realm.³⁷¹ »

L'ensemble du culte consiste donc à développer et entretenir une communication grâce à la préservation de ce statut d'être divin à part entière de la statue de culte ; état qui permet la

³⁶³ PORTER B. N. (éd.) 2009, p. 1-14 ; JOANNÈS F. 2009d, p. 453. Il faut noter que l'ouvrage collectif édité par Barbara Porter met en avant le fait que l'anthropomorphisme est une réalité de la religion mésopotamienne, mais qu'elle n'exclut en rien d'autres façons d'appréhender le divin. Tandis que Francis Joannès parle, au moins en ce qui concerne les divinités tutélaires d'une « forte conception anthropomorphiste ». C'est en gardant à l'esprit cette pluralité de conceptions de la religion que nous rédigeons ce paragraphe.

³⁶⁴ EVANS J. M. 2012, p. 98.

³⁶⁵ BOTTÉRO J., KRAMER S. N. 1989, p. 76-77.

³⁶⁶ ZAWADSKI S. 2006, p. 80.

³⁶⁷ BOTTÉRO J., KRAMER S.N. 1989, p. 76-77.

³⁶⁸ COHEN M. 2015, p. 8-13.

³⁶⁹ CHARPIN D. 2017, p. 14.

³⁷⁰ *Idem*, p. 187.

³⁷¹ ASSMANN J. 2005, p. 351-352.

relation entre royaume céleste et royaume terrestre³⁷². Finalement, toutes les actions cultuelles visent cette finalité. Il convient toutefois d'établir une limite basée sur la nature de ces activités : cette étude englobera uniquement les activités d'entretien de la divinité dont les rondes-bosses installées dans le temple sont les acteurs principaux. Dès lors, ce que le monde cultuel englobe comme autre variété de rituels³⁷³ – libations, sacrifices, prières, processions, *etc.* – est un autre sujet qui ne touche pas précisément à la caractérisation de la statue divine anthropomorphe perçue comme une incarnation du dieu.

3.2.1. Nourrir la statue divine

« [...] on était donc convaincu que les dieux avaient, comme nous, un véritable corps, sur le patron amélioré du nôtre.³⁷⁴ »

Écrivit Jean Bottéro à propos de la conception du divin dans la société mésopotamienne. Dès lors, il paraît vraisemblable que l'alimentation digne d'un dieu diffère de celle des humains, du moins en termes qualitatifs³⁷⁵. Qui plus est chaque divinité, comme chaque individu, a ses préférences ainsi que ses aversions³⁷⁶. Ainsi, la composition d'un menu divin se devait de répondre à plusieurs critères : un standard de qualité digne d'une entité surnaturelle, les goûts

³⁷² EDZARD D. O. 1987, p. 15-16 : « [...] the temple is in a link between heaven and earth. [...] The earth's surface, the ground, is **ki**; [...] **dur-an-ki** [is the] "link of heaven and earth". [...] Marduk's temple tower in Babylon is **é-temen-an-ki**, "house which is the foundation of heaven and earth". » ; MATSUSHIMA E. 1993, p. 218.

³⁷³ Consulter à ce sujet : MATSUSHIMA E. 1993 ; QUAEGBEUR J. 1993 ; SIGRIST M. 1993 ; MARCHETTI N., NIGRO L. 1997 ; READE J. 2005a ; JOANNÈS F. 2009c ; JACQUET A. 2011 ; ZETTLER R., SALLABERGER W. 2011 ; EVANS J. M. 2012 ; TARASEWISZ R., ZAWADSKI S. 2018 ; VILLARD P. 2019.

³⁷⁴ BOTTÉRO J. 1998, p. 140.

³⁷⁵ NOWICKI S. 2014, p. 213.

³⁷⁶ LAMBERT W.G. 1993, p.199 ; THUREAU-DANGIN F. 1921, p. 75 ; NOWICKI S. 2014, p. 214 ; JOANNÈS F. 2005, p.432 ; GASPA S. 2012, p. 269-270. Ces aversions, nommées *tabous* par certains chercheurs, ne sont pas aléatoires et il est quelque fois possible d'identifier leurs origines. Ainsi, François Thureau-Dangin dit par exemple que : « Le texte [AO. 6451] se clôt par la recommandation de n'offrir ni chair de mouton, dans le temple de Šamaš, à Šakkan, qui était le dieu du bétail (cf. RA., XI, p. 103), ni chair de bœuf, dans le temple de Sin, à une divinité dans l'idéogramme de laquelle entre le signe du bœuf, ni chair d'oiseau à Bêlit-šêri, ni chair de bœuf ou chair d'oiseau à Êreš-kigal, la déesse des enfers. » Quant à Salvatore Gaspa, il avance la théorie selon laquelle le sexe de la divinité pourrait avoir influencé le type d'aliment qui lui était dévolu, tandis que Stefan Nowicki évoque aussi le statut hiérarchique du dieu. Comme le précise Francis Joannès c'est à partir du 1^{er} millénaire avant notre ère que ces tabous alimentaires se font plus courants.

particuliers de cette dernière, la richesse du lieu de culte³⁷⁷ ou encore les exigences liées à un festival particulier³⁷⁸.

*

L'alimentation sacrificielle quotidienne – comme la nomme Jean Bottéro³⁷⁹, est dès le 3^e millénaire avant notre ère, documentée par des tablettes économiques. En l'état actuel de la recherche, l'existence d'une alimentation fournie à un dieu est décelable dès la période néo-sumérienne (*ca* 2100-2004 av. n. è.) grâce à des tablettes économiques prenant la forme encore rudimentaire de listes d'aliments destinés à des cérémonies. Une tablette du 22^e siècle avant notre ère provenant de Girsu est un exemple parmi d'autres du format type de ces écrits qui nous renseignent surtout sur la variété d'aliments et sur leur origine. L'usage précis de ces derniers est difficile à appréhender, mais leur statut d'offrande est incontestable lorsque ces tablettes commencent par l'évocation d'une cérémonie³⁸⁰ comme c'est le cas dans l'inscription en question :

(NCBT 1597 – l. 1-37)³⁸¹

- « Pour la cérémonie (?) du premier du mois, ont été envoyés :
- de la ville d'Umma : 6 bœufs de trois ans; 24 vaches de deux ans; 360 litres de beurre, et autant de fromage.
 - de la localité de Maškan-dudu : 240 moutons; 240 brebis; 180 agneaux; 120 agnelles; 60 porcs.
 - de la localité de Bád-an : 180 moutons; 420 brebis; 120 agneaux; 120 agnelles; 160 chevreaux; 60 porcs.
 - de la ville de Maškan-šapir : 120 moutons; 120 agneaux; 120 agnelles; 120 chevreaux...
 - de la localité d'Urusagrig : 40 moutons et 20 brebis.
 - de la ville d'Isin : 30 moutons et 20 brebis.

³⁷⁷ JOANNÈS F. 2009d, p. 457 ; LEEMANS W.F. 1952, p. 2.

³⁷⁸ SALLABERGER W. 1993, p. 198-201.

³⁷⁹ BOTTÉRO J. 1998, p. 251.

³⁸⁰ SULAIMAN M., DALLEY S. 2012, p. 154-155.

³⁸¹ HALLO W. 1960, p. 101, 104 : Cette inscription néo-sumérienne (*ca* 2100-2004) est inscrite sur une tablette d'argile. Elle fut découverte à Girsu et ses dimensions sont les suivantes : largeur de 5.7 cm, longueur de 13.2 cm.

Rotation du Gouverneur de la ville de Sippar.³⁸² »

Cette première documentation sur le sujet de l'alimentation divine est disponible à partir du 3^e millénaire avant notre ère, mais il faut attendre le 2^e millénaire avant notre ère pour qu'elle se fasse plus détaillée et abondante³⁸³. Ces documents administratifs ainsi que les quelques textes mythologiques évoquant le sujet témoignent du fait que selon le lieu et l'époque, l'action de nourrir le dieu n'a pas toujours été la même³⁸⁴ : on observe essentiellement des variations en ce qui concerne le nombre de repas, la composition de ces derniers ou encore dans la façon de les présenter. C'est ainsi que la « Sun-God Tablet » conte qu'à Sippar au 11^e siècle avant notre ère, les offrandes cessèrent durant une période de famine puis furent rétablies, mais composées seulement de bière et de pain³⁸⁵. Tandis qu'à Uruk dans la seconde moitié du 1^{er} millénaire, selon une tablette énumérant les offrandes, quatre repas par jour étaient servis à Anu et un ensemble d'autres dieux :

(AO 6451 [=TCL 6/n°38] – l. 1-8)³⁸⁶

« Chaque jour, toute l'année, au grand repas du matin, outre les vases des libations (?), 18 vases d'or sur la table d'Anu tu apporteras, dont 7 vases à droite, (à savoir) 3 de bière d'orge, 4 de bière *labku*, et 7 vases à gauche, (à savoir) 3 de bière d'orge, 1 de bière *labku*, 1 de bière *nāšu*, 1 de bière *zarbaba*, et du lait dans un vase d'albâtre. 4 vases d'or (pleins) de "vin pressé" devant Anu tu apporteras. En ce qui concerne le petit (repas) du matin et le grand et le petit (repas) du soir, *idem*. Au grand et au petit (repas) du soir, du lait ne sera

³⁸² BOTTÉRO J. 1998, p. 252 ; HALLO W. 1960, p.103-104 : « [x uz]a-ga-ze₂-pi AŠ₂.BI-x šu-a gi-na u₄-1-kam 6 gud-mu-III 24 āb-mu-II II (gur) 30 (sila₃) i₃-nun gur I (gur) 180 (sila₃) ga-ara₃-tur 120 (sila₃) ga-ara₃-gaz_x (GÁxZÍ) e₂-dŠara^{KI}-ta 240 udu-ḫi-a šu-gíd 240 udu-máš-ḫi-a šu-gíd 180 máš-giš-dù 120 uza-máš-dù-a 60 zeh_x (MSL 2 :432) Maš-kán DU-DU^{KI}-ta 180 udu-ḫi-a šu-gíd 420 uza-máš-ḫi-a šu-gíd 120 udu-sila₂-kin-gi₄-a 120 ganam₄-sila₂-dù-a 180 máš-giš-dù 60 zeh_x BĀD.DINGIR.KI-ta 120 udu-máš-ḫi-a šu-gíd 120 udu-sila₂-kin-gi₄-a 120 ganam₄-sila₂-dù-a 120 máš-giš-dù Maš-kán-PA.AL.KI-ta 40 udu-máš-ḫi-a šu-gíd 20 ganam₄-sila₂-dù-a URU.SAG.SAG.PA.KAB.DU.KI-ta 40 udu-máš-ḫi-a-šu-gid 20 ganam₄-sila₂-dù-a In-si^{KI}-ta mu-bala ensi₂ UD.KIB NUN.KI-šè ».

³⁸³ MICHEL C. 2012, p. 19.

³⁸⁴ ELLISON R. 1978, p. 245-246 ; BODEN P. J. 1998, p. 81.

³⁸⁵ WOOD C. 2004, p. 83-84 : Il s'agit d'un texte mythologique, dès lors les événements ne se déroulèrent peut-être pas de la sorte à Sippar au 11^e siècle avant notre ère. Néanmoins, le texte nous renseigne sur le fait que durant les périodes difficiles pour une cité, le culte en pâtissait.

³⁸⁶ THUREAU-DANGIN F. 1921, p. 75 : Cette inscription séleucide (ca 305-64) est inscrite sur une tablette en argile. Elle fut découverte à Uruk et elle est actuellement conservée au musée du Louvre (AO 6451). Ses dimensions sont les suivantes : largeur de 10.4 cm, longueur de 22.3 cm et épaisseur de 2.2 cm.

pas offert. Parmi les vases d'or de la table sont compris 5 vases d'or incrustés (?) de pierres (précieuses).³⁸⁷ »

Néanmoins, les offrandes alimentaires proposées quotidiennement aux dieux conservèrent toujours une particularité commune : leur piété. En effet, bien qu'envisagé de façon pratique comme une ration nécessaire à la subsistance de l'entité divine, le repas du dieu était aussi un moment de rite. À l'époque néo-assyrienne par exemple, le repas divin faisait partie d'un ensemble complexe d'actions rituelles réalisées par le roi, tel que l'évoque ce texte issu de Ninive :

(BM 121206 [=SAA 20/n°52] – l. 25-29)³⁸⁸

« He (= the king) sets the tables, performs sheep offerings, provides cooked meat, offers bread made of groats, and a fattened sheep. He burns a female kid, makes a *kamanu*-cake dance. He opens the vat (and) feeds the Sev[en Gods].³⁸⁹ »

Qui plus est, le repas divin demandait la purification à la fois du lieu et des participants³⁹⁰ et parfois même une ambiance solennelle induite par la présence de musiciens³⁹¹. Par ailleurs, les aliments eux-mêmes étaient sélectionnés avec méthode comme l'illustre cette tablette issue du même contexte que la précédente :

(AO 6479 [=TCL 6/n°44] – col. i l. 2-6)³⁹²

³⁸⁷ LINSSEN M. 2004, p. 172 : « *u₄-mi-šam kal MU.AN.NA ina nap-tan GAL-ú šá še-e-ri e-lat šap-pi.MEŠ šá ma-aq-qa-né-e 18 šap-pi.MEŠ GUŠKIN ina ^{giš}BANŠUR ^dLX ta-rak-kás ina lib-bi 7 šap-pi ana XV 3 KAŠ ŠE.BAR 4 KAŠ lab-ku 7 šap-pi a-na 2,30 3 KAŠ ŠE.BAR 1-en KAŠ lab-ku 1-en KAŠ na-a-šú 1-en KAŠ zar-ba-ba ù GA ina šap-pi ^{na4}GIŠ.NU₁₁.GAL 4 {PA} šap-pi.MEŠ GUŠKIN šá GEŠTIN ŠUR.RA a-na ma-ḥar ^dA-nù ta-rak-kás šá tar-den-nu šá še-e-ri ù GAL-ú ù tar-den-nu šá li-lat KI.MIN-ma ina GAL-ú ù tar-den-nu šá li-lat GA ul i-qar-rub ina šap-pi.'MEŠ GUŠKIN¹ šá ^{giš}BANŠUR 5 šap-pi.MEŠ GUŠKIN šá za-ri-i-ni ^{na4}[UD].SAL.[KA]B ».*

³⁸⁸ PARPOLA S. 2017 (SAA 20) : Cette inscription néo-assyrienne (ca 934-609 av. n. è.) est rédigée sur une tablette en argile. Elle fut découverte à Aššur et elle est actuellement conservée au British Museum (BM 121206). Ses dimensions sont les suivantes : largeur de 18.4 cm, longueur de 23.6 cm.

³⁸⁹ *Ibidem* : « *^dIM ina a-ki-te il-la-ku GIŠ.BANŠUR-MEŠ i-rak-kas UDU.SISKUR-MEŠ i-na-saḥ sal-qu e-pal NINDA.MEŠ ŠE.ḥaš-lat tak-ba-ru i-qa-rib UDU.MI₂.AŠ₂.QAR GIBIL₂ NINDA.ka-ma-nu u₂-šar-qa-ad DUG.ḥa-ri-u ¹i-pat-ti¹ ^{d7}.¹BI¹ u₂-ša₂-kal GIŠ.¹x¹ [x x x x x x x x]* ».

³⁹⁰ LINSSEN M. 2004, p. 147-154.

³⁹¹ SCHNEIDER T. 2011, p. 104.

³⁹² THUREAU-DANGIN F. 1921, p. 2 : Cette inscription séleucide (ca 305-64) est inscrite sur une tablette en argile. Elle fut découverte à Uruk et elle est actuellement conservée au musée du Louvre (AO 6479). Ses dimensions sont les suivantes : largeur de 17.5 cm, longueur de 15.3.

« Un bœuf sans défaut, noir, dont les cornes et les sabots sont intacts, depuis la tête jusqu'à l'extrémité de la queue, un connaisseur idoine l'examinera: si son corps est noir comme du bitume, pour les rites et observances il sera pris; s'il est tacheté de sept (touffes de) poils blancs en forme d'étoiles, si du bâton il a été frappé, ou du fouet a été touché, pour les rites et observances il ne sera pas pris.³⁹³ »

La tablette évoquant le banquet du dieu Anu³⁹⁴ aborde aussi une pratique selon laquelle certains aliments subissaient divers rituels avant d'intégrer le menu des dieux :

(AO 6451 [=TCL 6/n°38] – face l. 44-47)³⁹⁵

« Le meunier, sur la meule tandis qu'elle moud, dira l'oraison : "Le (céleste) laboureur a attelé la charrue à semence." En outre le boulanger, sur les pâtons (?) tandis qu'ils sont [...] et sur les (pains) chauds, à leur approche, dira l'oraison "Nisaba, exubérante abondance, nourriture pure".³⁹⁶ »

En revanche, aucune source ne nous informe effectivement sur la façon dont les dieux consommaient les divers aliments³⁹⁷. Certains documents abordent le fait que, suite à l'activation de leurs sens, les statues pouvaient humer les odeurs se dégageant des plats ou assouvir leur faim via le regard³⁹⁸. Marc Linssen va toutefois jusqu'à parler de fiction lorsqu'il précise que l'on cachait parfois la statue derrière une tenture³⁹⁹ afin de dissimuler le fait que les aliments n'étaient pas véritablement ingérés par les dieux⁴⁰⁰. Peut-être ne faut-il pas considérer

³⁹³ LINSSEN M. 2004, p. 252 : « GU₄ šuk-lu-lu GE₆ ša₃ SI.MEŠ u₃ ^{gis}U[MBIN].MEŠ šal-mu TA SAG.DU-šu₂ EN ap-pi KUN-šu ^{lu}UM.ME.A m[u-d]u-u₂ it-ta-^{nap}-la-as-su-ma šum-ma zu-mur-šu₂ GIM ESIR (A.ESIR) GE₆ a-na par-ši u KI.DU.DU-de-e il-leq-qu šum-ma 7 SÍG BABBAR-tu₄ GIM MUL ta-^{kip} ina ^{gis}NÍG.GIDRU ma-^{hi}-iš ina qin-na-zi la-pit ana par-ši u ki-du-de-e ul il-leq-qe₂ ».

³⁹⁴ FRAYNE D., STUCKEY J. H. 2021, p. 18 : « **An**/Anu(m). Great god of the sky, the heavens. Head of the pantheon. Father and ancestor of all the gods and creator of the universe. **An** is the Sumerian word for "sky, heaven", borrowed into Akkadian as Anu(m). »

³⁹⁵ Texte évoqué précédemment (cf. p. 77).

³⁹⁶ LINSSEN M. 2004, p. 173 : « ^{lu}ĤAR ina muḥ-^{hi} te₄-e-nu ^{na}ĤAR ^{mul}APIN ina EDEN ^{gis}APIN ŠE.NUMUN iṣ-mi-du naq-bit i-qab-bi u₃ ^{lu}MUĤALDIM ina muḥ-^{hi} ba¹-la-la ša₃ gi-ir-ši u₃ ta-^{hu}-u₂ ša₃ em-me₂-e-ti ^dNISABA ĤÉ.EN.GÁL du-uš-šu-u₂ ma-ka-lu-u₂ el-lu naq-bi-tu₄ i-qab-bu-u₂ ».

³⁹⁷ JOANNÈS F. 2009d, p. 457.

³⁹⁸ VILLARD P. 2007, p. 329.

³⁹⁹ OPPENHEIM A. L. 1977, p. 192.

⁴⁰⁰ LINSSEN M. 2004, p. 129, 139 ; SCHNEIDER T. 2011, p. 104.

cela comme un subterfuge⁴⁰¹, mais plutôt comme une habitude destinée à préserver l'image du dieu que l'on continuait à considérer comme vivant, qu'il mange réellement ou non. D'ailleurs, consommer de façon concrète relevait peut-être trop du comportement humain pour attribuer cette faculté à une divinité. Dès lors, le fait de retrouver les aliments intacts après la cérémonie du repas n'entraîne probablement pas en opposition avec la perception que l'on se faisait des statues divines. Une habitude bien attestée abonde en ce sens; un ordre bien établi dictait l'usage à faire de ces *restes alimentaires* : ils étaient redistribués selon une hiérarchie toute codifiée⁴⁰². Par exemple, un lot de tablettes daté de la fin du 19^e siècle avant notre ère et provenant d'Ur (U.17246) est interprété comme le détail de la redistribution d'offrandes⁴⁰³ de pain et de grains à des officiels du temple.

Dès lors, en plus d'être un acte de vénération du dieu, le fait de le nourrir a une portée politique. Le roi reçoit la meilleure part de ce qui reste du repas du dieu, réaffirmant ainsi son importance vis-à-vis du clergé, mais l'alimentation des dieux est aussi une façon d'affirmer son pouvoir au-delà des murs du temple, voire de la cité. En effet, envoyées depuis diverses régions, les denrées destinées aux dieux sont une taxe parmi d'autres qui permet d'asseoir le pouvoir du dirigeant qui les réclame⁴⁰⁴. C'est une pratique survivant plusieurs millénaires, puisqu'elle est attestée par la tablette économique néo-sumérienne citée précédemment, et on la retrouve évoquée du temps de rois Assyriens, avec par exemple cet extrait des annales de Tiglath-phalazar III (souverain d'Assyrie de *ca* 745 à 727 av. n. è.) gravées sur un orthostate du palais de Kalḫu :

(RINAP 1 – Tiglath-pileser III/n°5 – l. 8-9)⁴⁰⁵

⁴⁰¹ Cette perception négative n'est pas nouvelle, mais ne prend pas en compte le point de vue mésopotamien: HALLO W. 1988, p. 56 : « [...] Israelite iconoclasm and Mesopotamian iconoduly [...] reached some kind of a climax in the apocryphal addition to Daniel [Daniel xiv 1-22] with its caricature of the divine statue eating meals that in reality go to feed the priests and their families. »

⁴⁰² SIGRIST M. 1977, p. 179-180 ; ELLISON R. 1978, p. 253 ; JOANNÈS F. 2000, p. 335 ; GASPA S. 2012, p. 270.

⁴⁰³ CHARPIN D. 1986, p. 248-249.

⁴⁰⁴ HALLO W. 1960, p. 96 ; APPADURAI A. 1981, p. 494 ; POLLOCK S. 2003, p. 17-18 ; VILLARD P. 2007, p. 330.

⁴⁰⁵ TADMOR H., YAMADA S. 2011 (RINAP 1), p. 26 : Cette inscription néo-assyrienne (*ca* 934-609) du souverain Tiglath-phalazar III (souverain d'Assyrie de *ca* 745 à 727 av. n. è.) est inscrite sur un fragment d'orthostate. Ce dernier fut découverte à Nimroud et elle est actuellement conservé au British Museum (BM 118934). Ses dimensions sont les suivantes : largeur de 254 cm, longueur de 151 cm.

« From their sheep levy, [which] I take [annually], I apportion[ed] 240 sheep as a gift to (the god) Aššur, my lord.⁴⁰⁶ »

En plus de ce rôle de centralisation des denrées, les temples sont aussi producteurs⁴⁰⁷. Selon les époques et les régions, ils pouvaient posséder un cheptel, des vergers, des palmeraies, des domaines agricoles, *etc.* Les menus divins étaient dès lors en partie dépendants des productions locales et du type de denrées disponibles, mais la démarche était visiblement de fournir le plus précieux de ce qui était disponible⁴⁰⁸. Il est assez simple d'identifier les aliments les plus prestigieux dans cette culture mésopotamienne : ceux importés tels que le miel⁴⁰⁹ ou ceux exigeants des conditions de conservation bien particulières tel que le lait, précieux hors des zones rurales⁴¹⁰. De même, des produits tels que les dattes étaient de différentes qualités selon l'espèce et le moment de la récolte ; les premières cueillies étaient destinées à la table des dieux⁴¹¹.

*

Certaines fouilles de temples ont mis au jour les cuisines des lieux de culte. Ceux-ci pouvaient disposer de brasseries⁴¹² et de salles contenant des fours en terre, apparentées à des boulangeries⁴¹³ ainsi qu'un ensemble d'autres installations liées à la production et au stockage de denrées⁴¹⁴ (*cf.* annexe 13, figs. 1-2). Ces structures font partie intégrante du *temenos*⁴¹⁵, mais sont toutefois séparées du lieu de vie de la divinité à proprement parler⁴¹⁶. Cette dualité fit d'ailleurs l'objet d'une série de discussions au sein de la communauté des chercheurs au Proche-Orient. Les premières découvertes réalisées au début du 20^e siècle menèrent à la création du concept de « temple-cuisine ». Cependant, comme l'a démontré Marie-Thérèse Barrelet en

⁴⁰⁶ *Idem*, p. 27 : « [ša₂ a-aḥ tam-tim šap]-[li¹-te a-bel₂ a-na mi-[šir] 'KUR¹ aš-šur GUR-ra LU₂.šu-ut SAG-ia 'LU₂¹.[EN.NAM UGU-šu₂-nu] 'aš₂¹-kun TA lib₃-bi UDU.NITA₂.MEŠ MAŠ₂.MEŠ-šu₂-nu [ša šat-ti-šam-ma] 'a¹-šab-ba-ta 2 ME 40 UDU.NITA₂.MEŠ 'kad-re¹-e 'a¹-na aš-šur EN-ia ar-'ku¹-[us ul-tu LU₂.a-ri]-[mi¹ šu-a-tu-nu ša aš₂-lu-la ».

⁴⁰⁷ JURSA M. 1995 ; JOANNÈS F. 2009a, p. 245 ; MICHEL C. 2012, p. 31.

⁴⁰⁸ NOWICKI S. 2014, p. 212.

⁴⁰⁹ ELLISON R. 1978, p. 226.

⁴¹⁰ MICHEL C. 2009, p. 352.

⁴¹¹ JOANNÈS F. 2009a, p. 244.

⁴¹² FAIVRE X. 2009a, p. 376.

⁴¹³ HANSEN D. P. 1983, p. 430.

⁴¹⁴ CHARPIN D. 2017, p. 174.

⁴¹⁵ ORRIEUX C., SCHMITT PANTEL P. 1995, p. 495 : « *Temenos* : terre réservée au chef ou au roi, ou à la divinité. »

⁴¹⁶ JOANNÈS F. 2009d, p. 455-457.

1974, bien que ces lieux soient destinés à la production des repas des dieux, ils n'ont ni le plan ni les aménagements justifiant le fait de leur attribuer l'appellation « temple »⁴¹⁷.

L'existence de ces lieux de production liés aux sanctuaires va toutefois dans le sens d'un besoin de cuisiner dans le cadre de services religieux. Les nombreux ensembles de vaisselle somptueuse mis au jour dans les environs des temples durant les siècles d'archéologie au Proche-Orient en sont une preuve supplémentaire. On considère qu'elle devait soit appartenir à la famille royale, soit aux divinités, ou aux deux à la fois. Par exemple, une pratique bien documentée consiste en l'offrande de récipients portant une inscription royale, récipients ensuite employés comme vaisselle du dieu⁴¹⁸. Et, tout comme les aliments dignes des dieux se devaient d'être luxueux – c'est-à-dire rares et de bonne qualité –, la vaisselle des temples était généralement réalisée dans des matériaux précieux et de bonne facture (*cf.* annexe 14, figs. 1-4).

Finalement, il est intéressant de se pencher sur la théorie des offrandes perpétuelles. Tout comme le geste de prière ou un quelconque autre acte rituel pouvait être rendu éternel par l'immortalisation des orants dans la pierre⁴¹⁹, certaines offrandes purent être rendues permanentes grâce au recours à des matériaux non périssables. L'association d'une image royale portant un animal à sacrifier est un aspect de cette pérennisation de l'offrande⁴²⁰. Mais cela pourrait aussi être le cas, selon certaines hypothèses, des figurines de bovidés et bovinés découvertes dans les temples⁴²¹. À Uruk par exemple, la tête d'un mouton en grès et une figurine de veau en caclaire incrusté de lapis lazuli (*cf.* annexe 15, figs. 1-2) ont été mises au jour dans le sanctuaire de l'*Eanna* où ils ont probablement été dédiés à Inanna⁴²². Toutefois, il est complexe d'avoir des certitudes quant à l'usage de ce type d'artefacts, car certains motifs ont plusieurs interprétations tels que des figurines de poissons découvertes dans des temples et dont la fonction n'est pas clairement identifiée (*cf.* annexe 19, fig. 1)⁴²³.

⁴¹⁷ BARRELET M.-TH. 1974, p. 280-281.

⁴¹⁸ JOANNÈS F. 2009b, p. 295 ; THOMAS A., COLONNAD'I STRIA L. 2019, p. 129, 141, fig. 14-15.

⁴¹⁹ WINTER I. 1992, p. 26.

⁴²⁰ SUTER C. 1991-93, p. 65.

⁴²¹ AMIET P. 1953, p. 237-239.

⁴²² ARUZ J. 2003, p. 16-17.

⁴²³ VAN BUREN D. 1948, p. 106 ; THOMAS A. 2015, p. 13.

*

Il n'existe pas une grande variété de représentations en deux dimensions associées à l'alimentation en Mésopotamie⁴²⁴. On trouve toutefois quelques motifs récurrents, persistants avec quelques variations seulement de la période protodynastique (*ca* 2900-2330 av. n. è.) à la période néo-assyrienne⁴²⁵ : des banquets de fête suite à des victoires militaires sur des bas-reliefs⁴²⁶, des buveurs de bière représentés sur des plaquettes et des sceaux-cylindres⁴²⁷ ainsi que le troupeau sacré sur divers médiums⁴²⁸. Au vue des supports et des lieux de découvertes, ces représentations enregistrent les pratiques alimentaires dans des contextes officiels, mais il est rare de pouvoir définir avec certitude si ces moments de repas sont en lien avec la sphère religieuse, et encore moins dans quelle mesure ils intègrent les dieux en tant que statues. Certaines interprétations voient dans les diverses représentations de banquets des fêtes sacrées telles que le mariage divin – en tous cas lorsque les deux individus sont de sexes opposés⁴²⁹ –, mais comme le fait remarquer Catherine Breniquet, la « neutralité de [ces] représentation[s]⁴³⁰ » ne permet pas de proposer d'interprétation catégorique⁴³¹.

Le fragment d'un moule en pierre (*cf.* annexe 17, fig. 1) vient illustrer ce que les textes nous apprennent du concept de tribut. Selon l'analyse qu'en fait Luc Bachelot, cette figuration témoigne du fait qu'une fois soumise, une région doit de la nourriture au roi et, par l'intermédiaire de ce dernier, aux dieux. Cette petite représentation montre Naram-Sîn (souverain d'Akkad de *ca* 2261 à 2206 av. n. è.) et la déesse Ištar⁴³² en position de vainqueurs, tandis que des victuailles leur sont offerts par deux dieux-montagnes. Ces derniers symbolisent les régions vaincues et le fait que leurs productions reviennent au souverain akkadien⁴³³.

⁴²⁴ MICHEL C. 2012, p. 26-27.

⁴²⁵ PINNOCK F. 1994, p. 15-16, 24.

⁴²⁶ *Idem*, p. 18 ; MICHEL C. 2012, p. 27.

⁴²⁷ BRENIQUET C. 2009, p. 359-360 ; MICHEL C. 2012, p. 27.

⁴²⁸ BACHELOT L. 2009, p. 440.

⁴²⁹ SELZ G. 1983.

⁴³⁰ BRENIQUET C. 2009, p. 361.

⁴³¹ PINNOCK F. 1994, p. 18.

⁴³² FRAYNE D., STUCKEY J. H. 2021, p. 143 : « **Inana/Ištar**. One of the seven great deities of the Mesopotamian pantheon. Perhaps the most important goddess in all Mesopotamia. [...] Inana has been characterized as a goddess of "Infinity Variety" [JACOBSEN T. 1976, p. 135] because of her many aspects, powers, and domains, among them, love and sexuality, war and warfare, and the planet Venus as morning and evening stars. She also had a strong netherworld connections. »

⁴³³ BACHELOT L. 2009, p. 441.

En ce qui concerne la réalisation pratique des repas divins, le service semble avoir été réalisé dans un contexte solennel. On considérerait sans doute que les dieux étaient sensibles à ces marques de déférence⁴³⁴. Les quelques représentations disponibles illustrent un même schéma : une table d'offrande installée devant le dieu et sur laquelle on plaçait les aliments, parfois fumants afin d'évoquer l'alimentation par les vapeurs (cf. annexe 16, figs. 1-2)⁴³⁵. Le bien connu « Vase d'Uruk » (cf. annexe 18, fig. 1), datant du 4^e millénaire avant notre ère, est décoré de trois registres semblant mener une procession de porteurs d'offrandes jusqu'au temple d'Inanna. Ce type d'objets permet d'envisager les aliments offerts aux dieux, puisqu'on y voit des porteurs de boissons dans des jarres à bec verseur, des plats remplis d'aliments variés, mais surtout une symbolisation des richesses du pays de Sumer (céréales et bétails) qui devaient être intégrées au menu divin. Ensuite, il existe des sceaux-cylindres décorés de banquets divins (cf. annexe 18, figs. 2-3). Sans pouvoir associer les pratiques représentées aux actions concrètement réalisées dans les temples, ces arrêts sur image permettent toutefois d'envisager que même dans le monde des images symboliques, on imaginait les dieux assis autour d'une table où on leur amenait aliments et boissons⁴³⁶.

3.2.2. Vêtir la statue divine

Bien que déjà définie au moment de sa fabrication, l'esthétique que revêt la représentation divine varie encore durant l'exposition de cette dernière dans un lieu de culte, selon les costumes qu'on lui fait revêtir. Sans surprise, cet habillement est dicté par le calendrier cultuel et se plie à un code rigoureux⁴³⁷, comme la totalité des actions en relation avec le culte. En plus d'être un acte symboliquement connoté, le choix d'une toilette précieuse permettait probablement d'ajouter à la richesse de la représentation, voire de compenser un manque de faste. Ainsi, une œuvre sculptée dans un matériau non reluisant devait gagner en prestige lorsque recouverte d'étoffes précieuses⁴³⁸. Cela devait également être l'utilité des bijoux pour les dieux qui, attestés au minimum depuis le 6^e millénaire avant notre ère⁴³⁹, faisaient partie

⁴³⁴ MICHALOWSKI P. 1994, p. 36-38.

⁴³⁵ ELLISON R. 1978, p. 149.

⁴³⁶ *Idem*, p. 249 ; JOANNÈS F. 2009d, p. 457 ; MICHALOWSKI P. 1994, p. 29.

⁴³⁷ MATSUSHIMA E. 1993, p. 212-213 ; ZAWADSKI S. 2006, p. 153-154.

⁴³⁸ CASSIN E. 1968, p. 110.

⁴³⁹ DALES G. F. 1963, p. 21.

intégrante du trésor du dieu⁴⁴⁰. Trésor impressionnant de grandeur, alimenté par les offrandes de riches dignitaires⁴⁴¹.

*

Sans renseigner avec précision la forme que prenaient les tenues des statues divines, ni même dans quelle mesure l'acte de les vêtir se déroulait bel et bien⁴⁴², les écrits évoquent des vêtements de grande qualité. Des registres de temple reprennent les tissus précieux conservés et entretenus régulièrement selon différents procédés partiellement documentés⁴⁴³. Peut-être y aurait-t'il des similitudes à identifier entre les tenues royales et celles des dieux. Certains de ces vêtements de luxe étaient probablement rendus étincelants grâce à l'ajout de métal, à tel point que Zimrī-Lîm (souverain de Mari de *ca* 1775 à 1762 av. n. è.) prévient Mukannišum (administrateur du palais de Mari au début du 18^e siècle av. n. è.) qu'un vêtement récemment commandé ne doit pas être trop lourd à cause des appliques métalliques :

(A.1285 [=LAPO 16/n°136] – l. 37-57)⁴⁴⁴

« Donne des ordres en bonne et due forme aux tailleurs et tisseuses. Il faut que cet habit, comme s'il était un habit de Tuttub, soit tissé et noué de façon soignée de chaîne et de trame et que son intérieur soit vraiment comme une feuille d'argent. Cet habit se verra mettre des ourlets à la yamhadéenne et, comme une étoffe-*huššum*, du *širpum* lui sera appliqué. Il ne faudrait pas que, lorsqu'on installera ensemble chaîne et trame, les ornements ne soient (trop) lourds au moment où on les enfilera et que l'habit ne se déchire. Donne des ordres stricts et que l'on fasse très attention à cet habit. Il sera exposé aux yeux de toute la

⁴⁴⁰ BEAULIEU P. A. 1999, p. 141.

⁴⁴¹ BOTTÉRO J. 1949a, p. 9-10 ; JOANNÈS F. 2005, p. 35, 43.

⁴⁴² SELZ G. 1997, p. 175-176.

⁴⁴³ QUILLIEN L. 2014, p. 280, 285.

⁴⁴⁴ ROUAULT O. 1977a, p. 147-149 : Cette lettre amorrite (*ca* 2004-1595 av. n. è.) est inscrite sur une tablette en argile. Elle fut découverte à Mari et ses dimensions sont les suivantes : largeur de 4.5 cm, longueur de 7.8 cm et épaisseur de 1.5 à 2.5 cm.

population. Fais en sorte qu'il ne se produise pas quelque chose qui cloche dans cet habit.⁴⁴⁵ »

Les bijoux font aussi partie de ces éléments de richesse permettant de valoriser le pouvoir du dieu par leur faste. Une tablette néo-assyrienne évoque la confection d'une couronne pour le dieu Bêl :

(CT 54/n°129 [=SAA 18/n°25] – l. 3-7)⁴⁴⁶

« [N]ow then, just a[s the king], our [lo]rd, wrote to u[s, w]e are working on the [...]s of the crow[n], and are waiting f[or the king], our [lor]d.⁴⁴⁷ »

Un autre texte illustre quant à lui une action d'Assarhaddon (souverain d'Assyrie de *ca* 680 à 669 av. n. è.) qui, dans une inscription évoquant l'entretien des principales statues divines de Babylone, dit avoir :

(RINAP 4 – Esarhaddon/n°48 [=K. 2801] – col. III l. 228)⁴⁴⁸

« décoré le cou et chargé la poitrine (des images divines de l'Ešarra) de nobles ornements et d'un *šukuttu* précieux.⁴⁴⁹ »

⁴⁴⁵ DURAND J.-M. 1997, p. 274 ; ROUAULT O. 1977a, p. 150 : « *ar-ḥi-iš* TUG₂ *šu-u₂ a-na pa-ni-ia li-in-ne-pi₂-iš* u₂ *a-na* LU₂.TUG₂ u₃ MUNUS.UŠ.BAR *dan-na-tim šu-ku-un-ma* [T]UG₂ *šu-u₂ ki-ma* TUG₂ *tu-ut-tu-be₂-e-em* *šu-ta-a-am* u₃ BI-it-tam *dam-qi-iš lu-u₂ na-si₂-iq* u₃ *lu<-u₂> ka-ši-ir* {X} u₃ *ki-ma ru-uq-qi₂-[i]*m *ša* KU₃.BABBAR *li-ib-bi* TUG₂ *ša-a-tu lu-u₂ i-ba-aš-ši* TUG₂ *šu-u₂ su-ni ya-am-ḥa-[d]*i-i *iš-ša-ak-ka-an* u₃ *k[i]-ma* TUG₂ *ḥu-uš₂-še-e-em* *ši-ir-pu-um in-na-a[d]-d[i-i]*n [a]s-su-ur-ri *a-na* TUG₂ *š[a]-a-[t]*u *š[a]-t[e]-e-em* u₃ BI-it-tam [š]a² *ta-BA-at-tu-[t]*u² u₃ *i-na su₂-na-t[i]*m *ša-ka-ki-im su₂-na-tum i-ka-ab-bi-ta-[m]*a u₃ TUG₂ *uš-ša-ar-ra-ad dan-na-tim šu-ku-un-ma a-na* TUG₂ *ša-a-tu ma-di-iš li-iḥ-ḥi-du* TUG₂ *šu-u₂ a-na sa-a[n]*^{1?} /a[k]²-k[u]-ut-t[i]m [ša] *ma-tim ka-li-ša iš-ša-ak-ka-an* *ša mi-im-ma šu-um-ma-nu¹-um i-na* TUG₂ *ša-a-tu la na-ab-ši-i-im e-pu-uš₂* » ; GARCIA-VENTURA 2014, p. 239.

⁴⁴⁶ REYNOLDS F. 2003 (SAA 18), p. 25 : Cette lettre néo-assyrienne (*ca* 934-609 av. n. è.) est rédigée sur une tablette en argile. Elle fut découverte à Ninive et elle est actuellement conservée au British Museum. Ses dimensions sont les suivantes : largeur de 2.5 cm, longueur de 3.5 cm.

⁴⁴⁷ *Ibidem* : « [en]-¹na¹ a-du-u₂ ¹ki¹-[i] ša₂ [LUGAL] ¹EN^{*1}-ni iš-pur-an-¹na¹-[š_u₂] [x]+¹x¹-ri ša₂ a-gi-[i] [ni]-¹ip¹-pu-uš-ma pa-¹an¹ [LUGAL] [be]-¹li¹-ni nu-šad-[gal]. »

⁴⁴⁸ LEICHTY E. 2011 (RINAP 4), p. 103-104 : Cette inscription néo-assyrienne (*ca* 934-609) du souverain Assarhaddon (souverain d'Assyrie de *ca* 680 à 669 av. n. è.) est inscrite sur trois tablettes en argile. Elles furent découvertes à Ninive et leurs dimensions sont les suivantes : Tablette 1 : largeur de 14.4 cm, longueur de 21 cm, Tablette 2 : largeur de 14 cm, longueur de 20.5 cm, Tablette 3 : largeur de 9 cm, longueur de 2.1 cm.

⁴⁴⁹ BOTTÉRO J. 1949, p. 9 : Jean Bottéro définit les *šukuttu* comme « des objets que l'on "dépose", mais aussi [...] que l'on "impose", que l'on revêt, y compris les atours » ; LEICHTY E. 2011 (RINAP 4), p. 103-104 : « *ti-iq-ni* MAH.MEŠ *šu-kut-tu a-qar-tu₂ ki-šad-su-un u₂-taq-qin-ma u₂-ma-al-la-a* GABA-su-un ». »

Comme cet extrait l'illustre, l'acte de vêtir « noblement » le dieu est une attribution du roi, donnant l'occasion à ce dernier de mettre en avant sa richesse et les moyens dont il dispose. En plus de cette fonction de parade, vêtements et accessoires permettaient aussi l'individualisation du divin. Ils étaient adaptés au sexe de la divinité le portant⁴⁵⁰, mais pouvaient aussi refléter ses attributions⁴⁵¹. Ces éléments renseignaient aussi tout simplement le caractère divin de la représentation⁴⁵². C'était tout particulièrement le cas de la coiffe qui jouait déjà ce rôle dans les représentations en deux dimensions où la tiare à cornes est un attribut récurrent des dieux. Concernant les représentations en trois dimensions, voici ce qu'Elena Cassin en dit en se basant sur l'*Épopée d'Erra*⁴⁵³:

« Lorsque le dieu veut quitter son réceptacle dans le temple, sa demeure terrestre, il enlève le turban princier (*a-ge be-lu-ti-šu iš-ta-ḫaṭ*; le même verbe *šaḫātu* que dans *Anzû I*, ligne 19, et dans *Enûma éliš*, tablette I, ligne 68) dont la statue est coiffée; celle-ci, privée de la présence divine, est alors comme morte. Inversement, c'est en recoiffant la statue (*šukuttu*) de son turban (*a-ge be-lu-ti-iš an-naad-qu-ma*: « après que j'ai recoiffé le turban princier » — c'est Marduk qui parle), que le dieu réintègre son siège dans le temple. Par cet acte, l'autorité et l'ordre pourront être restaurés et, partant de ce microcosme, le temple, ils se diffuseront par ondes successives sur toute la terre.⁴⁵⁴ »

Cet exemple illustre l'attention à porter au matériel associé au culte : il est plus qu'un simple ensemble d'objets. C'est aussi ce dont témoigne le traitement accordé aux sept ornements évoqués dans *La Descente d'Inanna aux Enfers*⁴⁵⁵. Loin d'être uniquement des accessoires pratiques au même titre que ceux utilisés par les êtres humains, on leur accordait une

⁴⁵⁰ ARCHI A. 2002, p. 187 ; LEEMANS W.F. 1952, p. 6 et 22 ; MATSUSHIMA E. 1995, p. 233-234.

⁴⁵¹ LEEMANS W.F. 1952, p. 19.

⁴⁵² NEUMANN K. 2017, p. 12.

⁴⁵³ BOTTÉRO J., KRAMER S. N. 1989, p. 680-681 : Ce récit est apparemment la dernière grande composition mythologique mésopotamienne. Cette dernière conte les hauts faits du dieu Erra (assimilé à Nergal, un des dieux des Enfers) et de son acolyte Išum. Ces deux personnages belliqueux ont pour objectif de semer le désordre auprès des habitants de Babylone.

⁴⁵⁴ CASSIN E. 1968, p. 49.

⁴⁵⁵ *Idem*, p. 276, 290-295 : Ce récit conte le voyage de la déesse Inanna vers les Enfers dans le but, peut-être, de « s'agréger un nouveau champ d'influence ». Son périple ne se déroule pas comme prévu puisqu'Éreškigal, déesse du monde des morts, la « condamne à demeurer morte ». La loi veut que pour quitter ce royaume des Enfers, elle doit laisser un remplaçant, qui ne sera autre que son amant Dumuzi.

signification toute particulière. Dans le mythe en question, Inanna doit retirer ses attributs car ils symbolisent chacun une force dont elle doit être dépourvue pour entrer aux Enfers :

(HGT 23 – l. 126-127)⁴⁵⁶

« Lorsqu'Inana entra, on emporta le turban, la coiffe pour la steppe de sa tête.⁴⁵⁷ »

Tel est le sort de sa grande couronne au moment de franchir la première porte, et il en va de même pour ses six autres ornements : ses boucles d'oreille, son collier, ses gorgerins, sa ceinture, ses bracelets de poignets de cheville et finalement son vêtement de pudeur⁴⁵⁸.

Au-delà de cet aspect symbolique, la ressource textuelle la plus informative au sujet des biens des divinités sont les inventaires⁴⁵⁹. On en retrouve à Qatna⁴⁶⁰, Sippar⁴⁶¹, Ur⁴⁶², *etc.* Il est inutile d'entrer dans une énumération précise du contenu de ces tablettes, mais les premières lignes d'un inventaire découvert dans le sanctuaire de Nin-egal⁴⁶³ permettent de se faire une idée de l'ampleur des richesses divines :

(Qatna Inventaire I – l. 1-9)⁴⁶⁴

« Tablette du coffre-à-bijoux de ^dNinégal dame de Qatna. (Image de) ^dNinégal, en or rouge. Dans sa main 1 *hurubbu* en or vert. Poids : 10 sicles. 1 *huppataru* en or vert, avec 9 demi-sphères en or, dont 5 à cabochons en lazulite et 2 à cabochons en cristal-de-roche. Poids: 25 sicles. 1 plaque-pectorale en or, avec 13 demi-sphères en or, dont 1 à cabochon en cristal-de-roche. En sus : 25 perles-ficoïdes en or; 1 gemme-*adate* en lazulite surfine; 24

⁴⁵⁶ POEBEL A. 1914, pl. XIV ; KRAMER S. N. 1937, p. 93 : Cette inscription est inscrite sur une tablette en argile actuellement conservée au Penn Museum.

⁴⁵⁷ ATTINGER P. 2019a, p. 26, 81 : « *e₂-gal ganzir_(x)⁷⁵ igi kur-ra-ka DILI-bi ^{ges}ig-bi šu ...-us₂ ku₃ ^dinnana-ra gu₃ mu-na-de₂-e ».

⁴⁵⁸ DU MESNIL DU BUISSON, R. 1947, p. 8.

⁴⁵⁹ LEEMANS W.F. 1952, p. 27 ; BOTTÉRO J. 1998, p. 261 ; NEMET-NEJAT K. R. 1998, p. 186.

⁴⁶⁰ BOTTÉRO J. 1949b, p. 137-215.

⁴⁶¹ JOANNÈS F. 1992, p. 174-181.

⁴⁶² LEGRAIN L. 1937, p. 200.

⁴⁶³ FRAYNE D., STUCKEY J. H. 2021, p. 242 : « **Nin-egal**/*Bēlet-ekalli(m)*. **Nin-egal** means "Lady of the Palace". Originally a separate deity, but later often equated to **Inana**/Ištar. »

⁴⁶⁴ BOTTÉRO J. 1949a, p. 1-2 : Cette inscription de la période amorrite (*ca* 2004-1595 av. n. è.) est inscrite sur quatre tablettes en argile. Elles furent découvertes en 1927 à Qatna et deux d'entre elles sont actuellement conservées au Louvre (AO 12956 et AO 12958), tandis que les deux autres ont disparu. Leurs dimensions sont les suivantes : largeur de 20 à 23 cm, longueur de 22 à 26 cm.

perles ficoïdes, cylindres (et) "grains de tamaris" en lazulite surfine. Poids : 15 sicles. Un collier. Y inclus : 5 *kussu* en or; 2 demi-sphères en or. Poids : 15 sicles ¼.⁴⁶⁵ »

Toutes ces richesses des dieux possédaient une valeur monétaire demandant à être protégée: on tenait des listes des matériaux confiés aux artisans pour s'assurer qu'ils ne conservaient rien pour eux⁴⁶⁶, des lois régissaient la façon dont il fallait gérer les vols⁴⁶⁷ et la surveillance des biens du temple était une attribution officielle du clergé⁴⁶⁸. En Assyrie, cet officier est nommé *alahhīnu* et gère garde-robe et bijoux du dieu⁴⁶⁹. Du côté de la Babylonie, c'est tout un rituel qui est consacré au fait de vêtir la statue divine, au moins entre les 9^e et 5^e siècles avant notre ère⁴⁷⁰. Ce rituel dit *lubuštu*, réalisé au moins deux fois par an dans les grands sanctuaires, visiblement une habitude saisonnière printemps et automne consiste en l'habillement de la statue divine de culte⁴⁷¹. Il semble avoir fait partie de plus grandes festivités, certains auteurs l'associent même à l'*Akītu*⁴⁷². Cette lettre du prêtre néo-assyrien Rašil à son roi témoigne que ce *lubuštu* n'est que la première partie d'un ensemble de cérémonies :

(ABL 496 [=SAA 13/n°176] – l. 8-11)⁴⁷³

« The 3rd of Elul (VI) is the clothing (ceremony) of Bel ; the 4th day is the grand opening of the gate. The king, my lord, knows (this).⁴⁷⁴ »

Ce rituel dicté par les saisons semble illustrer qu'une tenue était portée continuellement, et qu'il fallait en changer selon la période de l'année. C'est aussi ce que tend à illustrer une tablette sur

⁴⁶⁵ *Idem*, p. 138-139 : « *tup-pi šu-ku-ut-ti ša* ^dNIN-E₂.GAL *be-el-ti* ^{uru}*Qat-na*^{KI} ^dNIN-E₂.GAL KU₃.GI *sa-mu i-na qa-ti-šu* 1 *hu-ru-ub-bu* KU₃.GI *ar₂-qu₂* 10 SU *šuqulta-šu* 1 *hu-up-pa-ta-ru* KU₃.GI *ar₂-qu₂ libba* 9 *gul-la-lu₄* KU₃.GI *libba ša* 5 *bu-ku-šu-nu uqnû* u₃ *ša* 2 *bu-ku-šu-nu dušû* 1/3 MA.NA 5 SU *šuqulta-šu* 1 ^{giš}*tup-pu* KU₃.GI *libba* 13 *gul-la-tu₄* KU₃.GI *libba ša* 1 *bu-ku-šu dušû libba* 25 *ti₂-tu₃* KU₃.GI 1 ^{na⁴}*ad-a-te uqnû damqu* 24 *ti₂-tu₃ kunukku* ^{giš}*bi-nu uqnû damqu* 15 SU *šuqulta-šu-nu kišâdu libba* 5 *ku-us-su* KU₃.GI 2 *gul-la-tu₄* KU₃.GI 15 SU 1/4 *šuqulta-šu-nu* ».

⁴⁶⁶ WRIGHT R. 1998, p. 60 ; MONTERO FENOLLÓS J.-L. 2007, p. 216 ; FIRTH R. 2014, p. 60.

⁴⁶⁷ RINGER J. 1971, p. 499-503 ; QUILLIEN L. 2014, p.276.

⁴⁶⁸ PARPOLA S. 2017 (SAA 20) : SAA 20 050 [= PKT 36-38].

⁴⁶⁹ WALKER C. B. F., DICK M. 2001, p.6.

⁴⁷⁰ MATSUSHIMA E. 1998, p. 16.

⁴⁷¹ MATSUSHIMA E. 1993, p. 211 ; MATSUSHIMA E. 1998, p. 26-27.

⁴⁷² SALLABERGER W. 1993, p. 174 : Festivité majeure du calendrier mésopotamien, elle est liée à la première récolte de l'année et donc à l'idée de « Nouvel An » ; MATSUSHIMA E. 1998, p. 26-28.

⁴⁷³ COLE W., MACHINIST P. 1998 (SAA 13), p. 146 : Cette lettre néo-assyrienne (ca 934-609 av. n. è.) est rédigée sur une tablette en argile. Elle fut découverte à Ninive et elle est actuellement conservée au British Museum. Ses dimensions sont les suivantes : largeur de 4 cm, longueur de 8 cm.

⁴⁷⁴ *Ibidem* : « UD 3-KAM₂ *ša₂* ITL.KIN TUG₂.*lu-bu-uš-ti ša₂* ^dEN UD 4-KAM₂ *pi-it-KA₂* GAL-*u₂* *šu-u₂* LUGAL EN-*a i-di* ».

laquelle nous reviendrons plus tard car elle évoque le bain de la divinité, mais à propos de l'habillement, cette lettre écrite par le prêtre néo assyrien Urdu-Nabû à son roi témoigne du fait qu'il faut retirer les bijoux dont est visiblement continuellement parée la représentation :

(ABL 1094 [=SAA 13/n°59] – l. 6-13)⁴⁷⁵

« On the 28th day we will clear the temple, and I will bring in the wooden ladders. On the 29th, we will draw the curtain, take down all the jewelry of Ištar and [rem]ove Ištar from the lion.⁴⁷⁶ »

Selon d'autres sources, il semble aussi que certaines tenues soient portées uniquement lors d'évènements particuliers⁴⁷⁷. C'est le cas par exemple, de la robe d'Ištar à en croire une tablette⁴⁷⁸ de la période amorrite (ca 2004-1595 av. n. è.) précisant qu'elle est conservée dans le temple d'un dieu qui prenait part aux festivités durant les processions de la déesse⁴⁷⁹.

Finalement, les ressources textuelles évoquent une grande quantité et surtout une grande variété de vêtements et d'accessoires en possession des dieux. Ces richesses ont une puissante dimension symbolique, puisqu'elles valorisaient le statut social et entérinaient les relations hiérarchiques⁴⁸⁰.

*

Comme évoqué précédemment, la légèreté du corpus de statues divines implique bien entendu un manque de données concernant leur habillement. Pour obtenir des données liées aux types de vêtements que pouvaient porter les statues, il s'agit de glaner des informations dans la comparaison avec la garde-robe des humains. En effet, bien que les textiles soient indisponibles car décomposés par le temps⁴⁸¹, l'archéologie fournit quelques pistes concernant la mode mésopotamienne grâce à de petites pièces de métal perforées interprétées par certains

⁴⁷⁵ *Idem*, p. 54 : Cette lettre néo-assyrienne (ca 934-609 av. n. è.) est rédigée sur une tablette en argile. Elle fut découverte en 1881 à Ninive et elle est actuellement conservée au British Museum. Ses dimensions sont les suivantes : largeur de 4.5 cm, longueur de 10.2 cm.

⁴⁷⁶ *Ibidem* : « UD 28-KAM₂ E₂ nu-pa-sa-ak GIŠ.me-li-ia-a-ni u₂-qar-ra-ab UD 29-KAM₂ mar-du-tu₂ ni-pa-ri-ik šu*-ku-ut-tu ša d¹⁵ gab-bu nu-še-ra-da d¹⁵ TA^v UGU UR.MAH^h [ni-na]-l¹ka¹-ra ».

⁴⁷⁷ MATSUSHIMA E. 1995, p. 233-234.

⁴⁷⁸ LEEMANS W. F. 1952, p. 24 : LB 1090 [= TLB 1/n°69].

⁴⁷⁹ *Ibidem*.

⁴⁸⁰ NEUMANN K. 2017, p. 16.

⁴⁸¹ THOMAS A. 2014, p. 76.

chercheurs comme des éléments cousus aux vêtements. C'est le cas, par exemple, d'un poisson en cuivre découvert à Larsa⁴⁸² (cf. annexe 19, fig. 1), de rosettes en or provenant de Kalhu⁴⁸³ (cf. annexe 19, fig. 2), ainsi que d'une série de plaquettes achéménides en or figurant des animaux⁴⁸⁴. Des parures aussi entre autre en contextes funéraires témoignent de la grande variété d'accessoires disponibles pour les classes les plus aisées de la société mésopotamienne⁴⁸⁵. Bien entendu, on ne peut conclure que ce qui se faisait pour les hommes et les femmes se faisait aussi pour les statues, d'autant plus que la taille des objets de parure pose question lorsque l'on sait que la majorité des statues divines étaient de petite taille. Il s'agit toutefois d'éléments permettant de recontextualiser des pièces retrouvées en lien avec les sanctuaires. Des sites comme Ešnunna, Nagar, Nuzi ont fourni une quantité et une variété de bijoux dans des contextes culturels qui confirment les inventaires évoqués précédemment⁴⁸⁶ (cf. annexe 20, figs. 1-2).

Hormis les pièces issues des trésors des dieux et les comparaisons avec les autres strates de la société, des informations sont disponibles en observant les rondes-bosses divines à notre disposition. Ainsi, on constate que des artifices étaient mis en place pour parer jusqu'aux oreilles de certaines statues⁴⁸⁷. La déesse provenant de Suse identifiée comme Narundi (cf. catalogue n°1/pl.1-2) a le pourtour des oreilles perforé, vestige de fixations pour des ornements de type boucles d'oreille. On a aussi la trace de l'adjonction de cornes sur au moins cinq des statues de notre corpus (cf. catalogue n°11/pl.20; n°25/pl.42 ; n°30/pl.49 ; n°33/pl.53 ; n°46/pl.67) car il y a des orifices sur les côtés du crâne. Quant à l'œuvre « statuette d'un dieu debout interprété comme Baal » issue de la Ville Est d'Ougarit (cf. catalogue n°26/pl.43-45), elle a conservé quant à elle sa paire de cornes en électrum. Si ces coiffes ne relèvent pas à proprement parler de l'habillement, elles témoignent tout de même de l'adjonction d'attributs en matières rapportées.

⁴⁸² THOMAS A. 2015, p. 11, fig. 1-3.

⁴⁸³ GARCIA-VENTURA 2014, p. 232-233.

⁴⁸⁴ KANTOR, H. J. 1957, p. 5-7.

⁴⁸⁵ OPPENHEIM A. L. 1949, p. 188 ; NICOLINI G. 2007, p. 221-222.

⁴⁸⁶ BOTTÉRO J. 1949a, p. 10 : « [selon WOLF W., MÜLLER V. 1930-3, p. 238 ; AfO 1933-34, p. 348 ; BITTEL K., THOMSEN P., ZIPPERT E. 1937-39, p. 400] De nombreuses trouvailles de bijoux dans les temples exhumés, confirment les textes : ainsi les colliers, bracelets, pectoraux, etc., dans le sanctuaire de la déesse à Tell Asmar; dans la *siqqurat* de Tell Brak (environ 40.000 perles et pendeloques !) ; dans la chambre G. 50 du temple d'*Ištar*, à Nuzi, etc. »

⁴⁸⁷ LEEMANS W.F. 1952, p. 22.

*

L'habillement est bien documenté par l'iconographie. Cependant, il est complexe de savoir dans quelle mesure les éléments illustrés dans des représentations bidimensionnelles étaient aussi appliqués en trois dimensions⁴⁸⁸. C'est toutefois en se basant sur une série d'œuvres qu'ont pu être développées les hypothèses selon lesquelles les éléments métalliques découverts lors des fouilles étaient cousus aux vêtements⁴⁸⁹.

Si l'on se penche sur les œuvres des différents groupes de notre corpus, on constate que toutes celles suffisamment conservées pour observer la présence ou l'absence de vêtements en possèdent : kaunakès (cf. catalogue n°1/pl.1 ; n°36/pl.57 ; n°38/pl.59), robe à volants (cf. catalogue n°2/pl.3 ; n°7/pl.13 ; n°9/pl.17 ; n°14/pl.24 ; n°33/pl.52 ; n°46/pl.67), pagne (cf. catalogue n°17/pl.29 ; n°18/pl.31 ; n°19/pl.33 ; n°20/pl.34 ; n°21/pl.35 ; n°22/pl.36 ; n°23/pl.38 ; n°24/pl.39 ; n°25/pl.41 ; n°26/pl.43 ; n°27/pl.46 ; n°28/pl.47 ; n°29/pl.48 ; n°34/pl.54), manteau (cf. catalogue n°12/pl.21 ; n°13/pl.23 ; n°30/pl.49 ; n°32/pl.51) ou tunique droite (cf. catalogue n°5/pl.8 ; n°6/pl.10 ; n°8/pl.15 ; n°10/pl.19 ; n°11/pl.20 ; n°15/pl.26 ; n°16/pl.28 ; n°31/pl.50). Certaines représentations ont même des accessoires déjà intégrés à leur tronc : colliers (cf. catalogue n°2/pl.3 ; n°14/pl.24 ; n°15/pl.26 ; n°33/pl.52 ; n°38/pl.59 ; n°45/pl.66), bracelets (cf. catalogue n°2/pl.3 ; n°5/pl.8 ; n°6/pl.10 ; n°8/pl.15 ; n°14/pl.24 ; n°18/pl.31), ceinture (cf. catalogue n°16/pl.28 ; n°17/pl.29 ; n°19/pl.33 ; n°34/pl.54), poignard (cf. catalogue n°19/pl.33 ; n°34/pl.54).

Certains de ces éléments de parure ou de vêtements étaient couverts d'or, d'argent ou de peinture comme en témoignent les pièces les mieux conservées. L'étude récente menée par une équipe allemande visant à restituer la polychromie des statues mésopotamiennes⁴⁹⁰, propose une reconstitution des couleurs d'une des deux représentations de Nabû⁴⁹¹. L'œuvre était entièrement peinte, avec une déclinaison de couleurs vives : une peau brune, une pilosité noire, une tunique et une coiffe rouge et des bijoux jaunes (cf. catalogue n°6/pl.12). Les œuvres en terre cuite laissent plus volontiers apparaître les traces de leur ancienne pigmentation. L'œuvre

⁴⁸⁸ COLLON D. 1996, p. 883.

⁴⁸⁹ THOMAS A. 2015, p. 12-13, fig. 4-5 ; OPPENHEIM A. L. 1949, fig. 1-26.

⁴⁹⁰ NUNN A., PIENING H. (éds.) 2020.

⁴⁹¹ NUNN A. 2020, p. 122-123, fig. 449-456, pl. V, VIII.

interprétée comme une représentation d'Enlil⁴⁹² possède elle aussi un vêtement rougeâtre, son épaule droite dénudée tandis que le vêtement semble fait de bandes de laine (*cf.* catalogue n°36/pl.57). Le buste N°122934 (ou U.16993) porte un manteau de laine laissant ici encore son épaule gauche apparente (*cf.* catalogue n°38/pl.59).

Finalement, les œuvres en deux dimensions ont pour certaines conservé suffisamment de couleurs pour qu'on puisse se faire une idée de leur aspect d'origine. De nombreuses publications proposent des reconstitutions de l'apparence primaire des pièces découvertes en fouille de l'époque néo-assyrienne, y compris certaines représentations de dieux. Une brique glaçurée issue des fouilles d'Aššur semble témoigner de cette utilisation d'éléments métalliques dorés adjoints aux pièces de tissu, évoquées précédemment⁴⁹³. Walter Andrae, dans une aquarelle reproduisant la scène sur cette brique, propose une tenue aux teintes bleu-vert ponctuée de décors jaune ou or (*cf.* annexe 21, fig. 1). Les couleurs d'une peinture murale réalisée face au portail central d'une des maisons au pied de la citadelle de Dūr-Šarrukīn ont été reconstituées par Gordon Loud et Charles Altman⁴⁹⁴. On y voit la divinité sur un piedestal vêtue d'une tunique laissant apparaître l'épaule droite, tandis que le reste du corps est couvert de ce tissu rouge aux détails bleus (*cf.* annexe 21, fig. 2).

Une interrogation ressort de cette analyse. La totalité des pièces de notre corpus dont le corps est préservé possèdent déjà des vêtements, par ailleurs leur grande richesse – ainsi que celle des œuvres composites évoquées par les textes – implique de l'or sur une grande partie de leur surface. La cacheraient-elles sous des textiles ? On en vient donc à la conclusion que lors de certaines occasions telles que les processions, les représentations divines devaient être couvertes, mais ce n'était probablement pas le cas la majorité du temps.

3.2.3. Laver la statue

Certains textes mentionnent l'acte de laver les statues de culte. Il est bien attesté qu'une purification régulière était réalisée sur les sanctuaires ainsi que sur l'ensemble des éléments

⁴⁹² FRAYNE D., STUCKEY J. H. 2021, p. 94 : « **Enlil**. Second in the Sumerian pantheon, after **An**. Effectively, supreme god and executive of the assembly of the Gods. **Enlil**'s regular titles included King, Lord, Father, Creator [...]. »

⁴⁹³ ANDRAE W. 1925, p. 29-30 ; NEUMANN K. 2017, p. 6-7.

⁴⁹⁴ LOUD G., ALTMAN C. B. 1938, pl. 89 ; NEUMANN K. 2017, p. 5.

associés à des rituels : matériel cultuel, mais aussi membres du personnel et famille royale. Si les tenants et aboutissants du « bain rituel » des statues divines ne nous sont pas clairement parvenus, il ne s'agissait probablement pas de purifier le dieu, envisagé comme un être tout puissant et pur par définition. Ce bain rituel avait plutôt pour vocation de réanimer la représentation⁴⁹⁵. Symboliquement du moins, car peut-être y avait-il des préoccupations plus pragmatiques comme l'entretien que nécessite tout objet exposé à l'air libre un certain temps⁴⁹⁶.

Par ailleurs, il peut être délicat d'identifier l'acte du « bain de la statue ». En effet, certains bordereaux évoquent des quantités d'huile amenées à des divinités, ce qui, comme le soulève Antoine Jacquet, peut englober plusieurs choses, « d'une onction de [la] statue ou d'un objet symbolisant [la divinité]. Mais le geste peut aussi être celui d'une libation ou autre⁴⁹⁷ ».

*

Une tablette néo-assyrienne découverte à Ninive résumant les droits d'un membre du clergé évoque la *ritual bath house* de Bêl et Nabû, témoignant ainsi de l'existence de telles salles dans les sanctuaires, sans fournir plus de précisions :

(ABL 951 [=SAA 13/n°134] – l. 30)⁴⁹⁸

« He enters the ritual bath house of Bel and Nabû.⁴⁹⁹ »

Ensuite, la composition du bain nous est parvenue, entre autres, grâce à un décret néo assyrien provenant d'Aššur et évoquant diverses cérémonies devant se dérouler dans le temple de la ville en question :

(NARGD 42 [=SAA 12/n°69] – l. 32-34)⁵⁰⁰

⁴⁹⁵ EVANS J. M. 2012, p. 98.

⁴⁹⁶ JACQUET A. 2011, p. 20.

⁴⁹⁷ *Idem*, p. 70.

⁴⁹⁸ COLE, S.W., MACHINIST, P. 1998 (SAA 13), p. 102 : Cette lettre néo-assyrienne (ca 934-609 av. n. è.) est rédigée sur une tablette en argile. Elle fut découverte à Ninive et elle est actuellement conservée au British Museum. Ses dimensions sont les suivantes : largeur de 5.2 cm, longueur de 13 cm.

⁴⁹⁹ *Ibidem* : « ina E₂ rim-ki ša dEN u₃ dPA* errab ».

⁵⁰⁰ KATAJA L., WHITING R. M. 1995 (SAA 12), p. 71-77 : Cette inscription néo-assyrienne (ca 934-609 av. n. è.) est un décret rédigé sur une tablette en argile. Elle fut découverte à Aššur et elle est actuellement conservée au British Museum.

« The expenditure for the bath : [The confectioner takes] 2 litres of honey, 1 litre of o[il, and x litres of ordinary chick-peas]. — Four litres of white honey, 3 litres of refin[ed] oil [for hinhinu-flour]. The brewers take [... of barley for beer]. Total : 6 litres of hon[ey, 4 litres of oil, x litres of chick-peas, ... of barley. All this is for the bath].⁵⁰¹ »

Comme d'autres rituels, la quantité de bains réalisés par année était soumise à un calendrier dont voici trois extraits :

(BM 121206 [=SAA 20/n°52] – rev. col. ii l. 1-3)⁵⁰²

« The [new] bath[s of Anu]: The 4th [of Iyyar (II), the 3rd of Elul (VI), the 6th] of Tishri (VII), the 12th [of Marchesvan (VIII), the 18th of Shebat (XI)].⁵⁰³ »

(6N-T254 – l. 9-21)⁵⁰⁴

« The twelfth day: to bake the brewing ingredients and to bring the early offerings to Enlil's temple. The thirteenth [day]: to inspect the [...] of (?) the house/temple [and] to work in the woods. The fift[eenth day]: to wash the (statue of the) g[od] [and] to recondition the millstones, for two days.⁵⁰⁵ »

(ABL 1094 [=SAA 13/n°59] – l. 1)⁵⁰⁶

« On the 29th, if the (moon) god is seen, we will fill the (ritual) bath.⁵⁰⁷ »

On y parle de « remplir le bain », ce qui évoque un bain comme on l'entend aujourd'hui. Or, le métal pourrait s'oxyder, le bois se gorger d'eau : traitement vivement déconseillé pour ces

⁵⁰¹ *Ibidem* : « na-ad-ba-ku ša rim-ki 2 qa LAL₃.MEŠ 1 qa I₃¹. [MEŠ x qa ŠE.šu- 'e sa-ad-ru-ti LU₂^v.kar-ka-di-nu i-na-ši] 4 qa LAL₃.MEŠ BABBAR-u₂ 3 qa I₃.MEŠ ḫal-šu [a-na ZID₂.ḫi-in-ḫi-ni x x ŠE.PAD.MEŠ a-na KAŠ.MEŠ] LU₂^v.ŠIM.MEŠ i-na-ši-u₂ PAB 6 qa LAL₃. [MEŠ 4 qa I₃.MEŠ x qa ŠE.šu- 'e x x ŠE.PAD.MEŠ mi₃-im-ma an-ni-u₂ ša rim-ki] ».

⁵⁰² Texte évoqué précédemment (cf. p. 78).

⁵⁰³ PARPOLA S. 2017 (SAA 20) : « 'rim-ka¹-[a-ni GIBIL.MEŠ ša ^da-num] UD 4-KAM [ša₂ ITI.GUD UD 3-KAM ša₂ ITI.KIN UD 6-KAM] ša₂ ITI.DU₆ 'UD 12-KAM¹ [ša₂ ITI.APIN UD 18-KAM ša ITI.ZIZ₂] ».

⁵⁰⁴ CIVIL M. 1980, p. 231 : Cette lettre néo-sumérienne (ca 2100-2004 av. n. è.) est rédigée sur une tablette en argile et elle fut découverte à Nippur.

⁵⁰⁵ *Idem*, p. 230-231 : « u₄ 12 zal-la [z]i₃-munu₄ du₈-dam u₃ PAD.MUŠ₃ nisag 'e₂¹ ^den-lil₂-la₂-še₃ gid-dam [u₄] 13 zal-la [x-z]ag e₂ igi-kar₂-kar₂-dam [u₃] giš²tir-ra [ki]n-gi₄-gi₄-dam [u₄ 1] 5 zal-la [ding]ir²-e a-tu₅-tu₅-dam [u₃] kinkin gul-dam u₄-2-še₃ [u₄ 17(?) z]al-la [(x) x] si-ge₄-dam [u₃ x]- 'x¹ igi zag₃-[za]g₃-dam ».

⁵⁰⁶ Texte évoqué précédemment (cf. p. 90).

⁵⁰⁷ COLE W., MACHINIST P. 1998 (SAA 13), p. 54 : « [UD] '29¹-KAM₂ 'šum¹-ma DINGIR it-ta-ma-ar A.MEŠ ša rim-ki nu-ma-al-la. »

divers matériaux. Ces bains prenaient plus vraisemblablement une forme similaire aux libations, un peu d'eau et d'onguent – proche de ce qui se faisait pour les rois⁵⁰⁸.

Finalement, il est avéré par les textes de la période d'Ur III (*ca* 2100-2004 av. n. è.) que les statues de Gudéa (souverain de Lagaš de *ca* 2130 à 2110 av. n. è.) étaient réanimées chaque année par la réalisation d'un *mīs pī*⁵⁰⁹. On peut envisager que c'est aussi en quelque sorte l'objectif des bains des statues divines⁵¹⁰.

3.2.4. Réparer la statue

Une fois installée sur l'autel ou dans la niche qui lui est attribuée la statue reste en place durant de longues périodes couvrant probablement des décennies, selon les contextes chrono-géographiques ; ainsi positionnée, elle se dégrade inévitablement. Les *cellas* des temples sont des pièces sacrées entretenues quotidiennement tout comme la variété d'objets qu'elles contiennent. Toutefois, il venait un moment où l'œuvre se dégradait au point de devoir subir un entretien plus approfondi qui nécessitait un retour à l'atelier.

Lorsqu'une statue divine est en mauvais état, deux solutions se présentent au personnel du temple : réparer la représentation en question ou la remplacer⁵¹¹. Cette seconde option étant

⁵⁰⁸ NEMET-NEJAT K. R. 1998, p. 111, 122.

⁵⁰⁹ SALLABERGER W. 1993, p. 281-283 ; SUTER C. 2012, p. 61-62.

⁵¹⁰ ZETTLER R., SALLABERGER W. 2011, p. 24.

⁵¹¹ WALKER C. B. F., DICK M. 2001, p. 228.

inévitables si la statue surannée est impossible à restaurer⁵¹². En ce qui concerne la réparation à proprement parler, plusieurs sources évoquent cette étape de la vie des sculptures et renseignent le fait qu'elle est aussi soumise à un rite. En effet, réparer une statue divine implique une réanimation de cette dernière, réanimation que l'on réalise parfois de façon systématique, sans attendre que la représentation soit dégradée.

Cet entretien des représentations est crucial pour la religion mésopotamienne. Comme le font remarquer Christopher Walker et Michael Dick en se fondant sur un extrait de l'*Épopée d'Erra*, le dieu abandonne les œuvres dont la qualité ne lui convient plus :

« The sorry fate of the Marduk statue with its soot-covered visage and deteriorated clothing happens to Marduk himself, who can only appreciate his sorry state when the conniving god Erra points it out.

"What happened to your attire (*šukuttu*), to the insignia of your lordship, magnificent as the stars of the sky? It has been dirtied! What happened to the crown of your lordship, which made Eḫalanki as bright as Etemenanki ? Its surface is shrouded over ! (l. 127–129)"

The Erra Epic makes it clear that if a statue's appearance corrupts, then the deity can abandon his image. Erra reassures Marduk that he shall rule in his stead while Marduk leaves while his statue is restored.⁵¹³ »

⁵¹² Sans entrer trop en matière sur cet aspect touchant plutôt à « la mort » des statues, il est intéressant de remarquer que plusieurs traitements semblaient envisageables en ce qui concerne les représentations irréparables. Au moins quatre sont attestés : les entreposer, les plonger dans une rivière, les enterrer ou remployer leurs matériaux. L'entreposage des statues divines est évoqué ci-après (*cf.* p. 95), grâce à un texte du temps d'Aššurbanipal (VON SODEN W. 1974-77, p. 43). En ce qui concerne la pratique de les immerger, elle est bien attestée grâce à la tablette TuL 27 [= Istanbul A.418] décrite en détails dans les paragraphes à venir (*cf.* p. 96-97). Cette façon de se débarrasser de rondes-bosses endommagées est comprise par la communauté scientifique en faisant le parallèle avec l'enterrement des rois dans des marais plutôt qu'en terre, ce qui permet aux défunts de se rapprocher d'Ea, dieu des eaux souterraines (BEAULIEU P. A. 1988). L'enterrement de statues (mais aussi de bijoux, d'outils en métal, de fragments d'étendard en mosaïque, *etc.*) est bien attesté à Ešnunna (Tell Asmar – Iraq), Uruk (Warka – Iraq), Byblos (Jbeil – Liban) et dans bien d'autres sites encore. Il est vraisemblable que le simple fait de leur fournir une demeure éternelle au lieu de s'en débarrasser est la preuve d'une forme de respect pour ces objets sacrés, même lorsqu'ils ne sont plus fonctionnels (KEEL O. 1973, p. 323-326). Finalement, le remploi de leur matériau est méconnu, probablement en raison de ce respect intemporel que l'on souhaitait véhiculer. Pourtant, il existe des preuves que le pragmatisme l'a parfois emporté sur les considérations théologiques et que les métaux précieux furent refondus (NA'AMAN N. 1981).

⁵¹³ WALKER C. B. F., DICK M. 2001, p. 5 : [Translation from CAGNILL 1977].

S'il abandonne l'œuvre, mais ne semble pas diminué par les dommages endurés par sa représentation, c'est que la mort due à l'âge ou à la faiblesse est réservée uniquement aux êtres humains. Il n'existe que peu d'attestations de décès de dieux et il s'agit systématiquement de cas particuliers faisant suite à des actes de violence. Trois situations extrêmes mènent à la mort d'une divinité : une querelle de succession, une rébellion ou un combat contre un « monstre »⁵¹⁴. Selon la majorité des sources écrites dont nous disposons, la destruction ou l'endommagement d'une ronde-bosse n'est pas considéré comme nocif pour la divinité incarnée. En revanche, tel qu'évoqué ci-dessus, cela implique son départ ce qui met la cité en danger (cf. § 1.3.). Toutefois, *La Descente d'Inanna aux Enfers* évoque les maux subis par la déesse qui pourraient la mener à la mort :

(HGT 23 – l. 186-189)⁵¹⁵

« Personne ne doit mêler ton bel argent à la terre du monde infernal, tailler ton beau lapis-lazuli avec les (autres) pierres précieuses du lapidaire ni débiter ton buis avec les (autres) bois du menuisier ! La jeune femme Inana ne doit pas être asservie dans le monde infernal.⁵¹⁶ »

Ces maux sont, sans équivoque, ceux subis par une statue de la divinité⁵¹⁷. Bien que le dieu ne soit potentiellement pas atteint gravement par les épreuves que traverse sa représentation, il souhaite toutefois que son culte soit réalisé au mieux, la dégradation de son image tendant à le mettre en colère⁵¹⁸. Dès lors, au vu de ces différentes implications, le processus de réparation est un devoir royal comme les autres, dont la réalisation légitimise l'individu au pouvoir⁵¹⁹. Une

⁵¹⁴ LAMBERT W.G. 1980, p. 64-65.

⁵¹⁵ Texte évoqué précédemment (cf. p. 89).

⁵¹⁶ ATTINGER P. 2019a, p. 39-40, 89 : « ku₃ [sa₆-g]a-zu saḥar kur-ra-ka nam-ba-da-ab-šar₂-re za-gin₃ sa₆-ga-zu za ʾzadimʾ-ma-ka nam-[ba-da-an-s]i-il-le ^{geš}dašgari-zu ^{geš}naḡar-ra-ka nam-ba-da-an-dar-dar-e ki-sikil [d]ga-ša-an-na kur-ra nam-ba-d[a-an]-gurum-e ».

⁵¹⁷ BUCCELLATI G. 1982, p. 6 : D'ailleurs, Giorgio Buccellati propose que le mythe décrive les étapes du rite associé à la réparation d'une ronde-bosse abîmée. « This may have been an annual renewal ceremony, which may have been a part of the regular, recurrent caring of the goddess, and might have originated in response to the breaking of a given statue, whether accidental or through enemy intervention. A broken statue would explain the emphasis [...] on the material components of the object: metal, stone and wood are reduced to raw materials once the unity of the anthropomorphic character has been lost. If the destruction of the statue was understood as the (temporary) dying of the deity, [...] the dead deity was conceived as having gone to the Netherworld [...]. [T]o restore a broken divine statue is more than a simple act of craftsmanship, it is a religious act surrounded by religious symbolism. » ; HUROWITZ V. 2003, p. 155 ; BEN-TOR A. 2006, p. 10.

⁵¹⁸ CASSIN E. 1968, p. 111 ; GABBAY U. 2012, p. 230.

⁵¹⁹ CASSIN E. 1968, p. 130 ; MATSUSHIMA E. 1993, p. 218.

inscription du roi Aššurnasirpal Ier (souverain d'Assyrie de *ca* 1049 à 1030 av. n. è.) dont nous avons connaissance grâce à une copie issue de la bibliothèque d'Aššurbanipal (souverain d'Assyrie de *ca* 668 à 626 av. n. è.), décrit les interrogations du roi envers Ištar, lui qui estimait avoir réalisé tous les entretiens nécessaires et qui se considèrait pourtant puni par les dieux :

(AOAT 2/n°319 – l. 29-43)⁵²⁰

« Tu es Ištar, tu as magnifié mon nom, tu m'as accordé de sauver les fidèles (et) de les épargner. C'est de ta bouche qu'est sorti (le commandement) de renouveler les (images des) dieux qui étaient (secrètement) entreposés; j'ai renouvelé les temples qui étaient privés du culte. J'ai reconstruit les (images des) dieux renversés, j'ai élevé leur place, je leur ai fixé des éléments et des offrandes de pain pour l'éternité. J'ai fait construire un lit de buis, un lit de choix pour le repos de ta divinité, dont j'ai fait revêtir le centre d'or de qualité. Avec des pierres de montagne de choix, très précieuses, je l'ai meublé [...] je l'ai nettoyé pour que l'on puisse le regarder attentivement, j'ai pris de la pierre-[*ki*]baltu pour la marqueterie. Je l'ai fait briller comme le soleil, le regarder est tout à fait convenable; je l'ai établi fermement dans l'*Emašmaš*, la demeure de ta plénitude, que tu aimes. De quelle manière t'ai-je délaissée pour que je m'attire l'affliction; tu m'as couvert de maladie, pourquoi suis-je essoufflé ? [*Je laisse*] mes "ligaments" s'enflammer, ruiner ma personne.⁵²¹ »

⁵²⁰ VON SODEN W. 1974-77, p. 38 : Cette inscription médio-assyrienne (*ca* 1400-934) est inscrite sur une tablette en argile. Elle fut découverte à Ninive dans la seconde moitié du 19^e siècle.

⁵²¹ *Idem*, p. 43 : « Du bist Ištar, du machtest prächtig meinen Namen, schenkest mir, die Wahrhaftigen zu retten (und) zu schonen. Aus deinem Munde ging aus (das Gebot), die (abseits) gehäuften Götter(bilder) zu erneuern; die kultentfremdeten Tempel erneuerte ich. Die umgestürzten Götter (bilder) baute ich auf, machte ihre Stätte überragend; Anteile und Brotpfer setzte ich ihnen für alle Zukunft fest. Ich ließ herstellen ein Bett aus Buchsbaumholz, ein erlesenes Lager, das deine Gottheit zur Ruhe bringt, dessen Mitte ich mit recht bearbeitetem, gediegenem Gold überzog. Mit ausgesuchten, sehr kostbaren Bergsteinen stattete ich es aus wie [...] reinigte es, daß man es genau ansehen konnte, nahm [*ki*]baltu-Stein für die Einlagearbeit. Ich machte es hell wie den strahlenden Sonnenglanz, zum Anschauen ist es recht geeignet; ich gründete es fest in Emašmaš, der Wohnung deiner Fülle, die du liebst. Wodurch habe ich dich mißachtet, daß ich *Not* (auf mich) ziehe; du decktest mich zu mit Krankheit: warum wurde ich kurzatmig ? [*Ich lasse*] entzündet sein meine "Bänder", ruiniere meine Gestalt. » (traduction de l'autrice) ; VON SODEN W. 1974-77, p. 39 : « *at-ti-ma* ^d*Iš-tar tu-ša₂-aš₂-ri-ḫi zik-ri ta-q₂-ši-ma ki-nu-te šu-zu-ba ga-ma-lu ina pi-i-ki u₂-ša-a ud-du-uš* DINGIR.MEŠ *na-ak-mu-ti ekurrāte* (E₂.KUR.MEŠ) *šu-uḫ-ḫa-a-te u₂-di-ša₂ a-na-ku* DINGIR.MEŠ *šul-pu-tu-ti ab-ni a-šar-šu₂-nu ut-ter iš-qu u* PAD.AN.MUŠ₃.MEŠ(*nindabê*) *u₂-kin-šu₂-nu a-na ša-a-ti u₂-še-piš-ma* GIŠ.NU₂(*ereš*) GIŠ.KU (*taskarinni*) KI.NU₂(*majjāl*) *tak-ne-e mu-šap-ši-iḫ ilū-ti-ki ša ina* KU₃.GI *liq-ti šu-su-me e-ri-mu qe₂-reb-ša₂ ni-siq-ti* NA₄.MEŠ *KUR-e šu-qu-ru<-ti> u₂-za-³i-in-ši ki-i ab/p-...* *u₂-lil-ši a-na šu-ub-be₂-e u₂-mal-<-li>-š[i ki³]-bal-ti* *u₂-nam-mir-ši kīma* ŠE.ER.ZI(*šarūr*) ^d*šam-ši a-n[a n]a-ṭa-li as-mat u₂-šar-ši-si ina* E₂.MAŠ.MAŠ *šu-bat la-li-k[i¹]{[I]a-li-ki} ša ta-ra-mi₃ [ina] mi-ne₂-e u₂-qal-lil-ki-ma a-[ša₂]-da-ad p[uš₂ ¹²-qa³][ta]k-tu-min₃-ni-i-ma* GIG(*murša*) *a-ta-a³ [...] tak-tu-ru na-piš-t[i] [u₂²-ḫ]a³ ²-maṭ* UZU.SA.MEŠ(*šer³ānī*)-ia₅ *u₂¹-³a-bat la-a-ni* ».

Éditée pour la première fois en 1937 par Erich Ebeling⁵²², une tablette issue de la maison d'un *āšipu*⁵²³ d'Aššur comporte des instructions en ce qui concerne la réparation d'une statue divine lorsque son état de dégradation l'exige⁵²⁴ (cf. annexe 12, fig. 6). Mise au jour en juin 1908, elle daterait du règne de Sargon II (souverain d'Assyrie de *ca* 722 à 705 av. n. è.). Il ne s'agirait vraisemblablement pas d'un texte officiel au vu de sa découverte dans les archives privées d'un membre du clergé⁵²⁵. En voici les premières lignes :

(TuL 27 [=Istanbul A.418] – l. 1-5)⁵²⁶

« [If the work/statue of a g]od has become critically damaged, [and for renewal] his (the god's) heart longs, (then), following the (oracular) command of Šamaš, Adad, and Marduk, [in a propitious month,] on a favorable day, at night, when no one is around, you [enter] the presence of this god [and] you cover him with [a clo]th.⁵²⁷ »

Michaël Dick et Christopher Walker ont synthétisé les étapes de l'entièreté du rite contenu dans cette tablette⁵²⁸:

1. Actions à réaliser lors de l'enlèvement de la statue nécessitant une réparation ;
2. Actions à réaliser durant l'absence de la statue du temple ;
3. Instructions concernant le traitement d'une statue irréparable ;
4. Admonition ;
5. Instructions concernant le traitement du temple durant la réparation ou la manufacture de sa statue ;

⁵²² EBELING E. 1931 : Nomme la tablette *Tod und Leben* 27 [=TuL 27].

⁵²³ CUNNINGHAM G. 1997, p. 14-16 : L'*āšipu* – terme auquel l'école allemande préfère le *mašmaššu* – est un prêtre dont la fonction n'est pas complètement cernée, mais il devait avoir un lien avec la purification.

⁵²⁴ FARBER W. 2003, p. 208.

⁵²⁵ WALKER C. B. F., DICK M. 2001, p. 227 : « [according to MENZEL B. 1981, p. 44-45] this text was not an official; cultic text preserved in a temple library. »

⁵²⁶ *Idem*, p. 244-245 : Cette inscription néo-assyrienne (*ca* 934-609) est inscrite sur une tablette en argile. Elle fut découverte en 1908 à Aššur et elle est actuellement conservée au Istanbul Archaeological Museums (A.418). Ses dimensions sont les suivantes : largeur de 12 cm, longueur de 25 cm.

⁵²⁷ *Idem*, p. 230-231, 244-245 : « [*šum*₂-*ma* ALAM DI]NGIR *i-na-aḥ-ma ni-kit-tum ir-ta-ši* [*ina* KI *te-diš-ti ša*₂] ŠA₃-*šu*₂ *ub-la ina qi*₂-*bit* ^dUTU ^dIŠKUR *u* ^dAMAR.UTU [*ina* ITI *šal-m*]e *ina* UD ŠE.GA *ina* GE₆ *ki-ma* GIR₃^{II} *par*₂-*sat a-na* IGI [DINGIR BI TU-*ub-(ma)*[?] TUG₂.ḪI[?]].A *tu-kat*₃-*tam-šu*₂ ».

⁵²⁸ *Idem*, p. 228-229.

6. Instructions concernant la disposition du matériel de culte, accompagnées de schémas explicatifs;

7. Instructions et commentaires concernant l'ensemble des objets dans l'atelier et la cour;

Tout au long de ce processus, le dieu est séparé de sa représentation afin que cette dernière redevienne un artefact des plus ordinaires⁵²⁹. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle on ne trouve pas de supplication dans ce texte : le dieu a été efficacement sorti de sa représentation⁵³⁰.

Hormis ce texte issu de la sphère cultuelle, il existe des attestations provenant de l'administration palatiale. Un échange épistolaire entre le seigneur Zimrī-Lîm (souverain de Mari de *ca* 1775 à 1762 av. n. è.) et un officiel du palais de Mari nommé Mukannišum (administrateur du palais de Mari au début du 18^e siècle av. n. è.) évoque le travail de restauration à réaliser sur des représentations de *lamassus*⁵³¹ dont la qualité laissait visiblement à désirer :

(ARM 18/n°2 [=LAPO 16/n°96] – l. 1-12)⁵³²

« [À] Mukannišum, [d]is (ceci). [A]insi (parle) ton seigneur. Au sujet de la Lamassum qui a été fabriquée, la fabrication de cette Lamassum a été très mal exécutée et ses placages ne sont pas solides. En effet, lorsque cette Lamassum est (mise) en place, [on ap]erçoit la base(?) des embouchures(?). Je (le) constate (moi-même), et (cela) me contrarie beaucoup. [Main]tenant, lorsque tu entendras cette mienne tablette, [les placa]ges de cette Lamassum et les tiges(?), en ta présence, [...] une seconde fois, qu'on (les) fixe.⁵³³ »

⁵²⁹ CHARPIN D. 2017, p. 20, 170.

⁵³⁰ GABBAY U. 2012, p. 231.

⁵³¹ FRAYNE D., STUCKEY J. H. 2021, p. 177-178 : « **lama**/*lamassu(m)*. Protector goddess depicted in human form. [...] Equivalent male protector god was called **alad**/*šedu(m)*. Her main function was as a go-between and intercessor for humans in relation to deities of, with her male counterpart, as escort in difficult situations. »

⁵³² ROUAULT O. 1977b (ARM 18), p. 18-21 : Cette lettre amorrite (*ca* 2004-1595 av. n. è.) est inscrite sur une tablette en argile et elle fut découverte à Mari.

⁵³³ *Ibidem* : « [a]-na mu-ka-an-ni-ši-im [q]₁₂-bi₂-ma [u]₁m-ma be-el-ka-a-ma aš-šum ^dlamassim (=KAL) ša in-ne-ep-šu ^dlamassum šī-i i-na e-pe₂-ši-im ma-di-iš ma-as₂-ha-at u₃ iḫ-zu-ša u₂-ul ru-uš₂-šu-ku u₃ i-nu-ma ^dlamassum šī-i iz-za-az-zu iš-tum ša pi₂ [i]n-na-am-mar-ma u₃ a-mar-[...]ma [...]š[i-i-ri ma-di-iš i-na-az-zi-iq [i-n]a-an-na u₄-um tup-pi₂ an-ni-a-am te-še-em-mu-u₂ [iḫ-z]i ša ^dlamassim ša-a-ti u₃ qanê (=GI.ĤI.A) ma-aḫ-ri-ka [...] ša-ni-i-iš-ma li-ir-ku-su » ; SASSON, J.M. 2015, p. 252-253.

Un échange plus récent provenant de Ninive, entre Nabû-bessunu (membre du clergé de Ninive au 7^e siècle av. n. è.) et Aššur-mu-dammiq (membre du clergé de Ninive au 7^e siècle av. n. è.), deux membres du clergé, aborde la restauration des sièges de deux divinités :

(ABL 185 [=SAA 13/n°39] – l. 4-9)⁵³⁴

« Give the silver, whether two or three minas, as much as Akkullanu requests of you, for the repair of the seats of Aššur and Mullissu. When the work is finished, inspect it together.⁵³⁵ »

Au-delà des réparations des statues – ou de leurs accessoires – qui nécessitaient un retour à l'atelier, il existait aussi la possibilité de remplacer certains attributs des rondes-bosses. Cette habitude semble relever complètement de la tradition rituelle plutôt que d'un besoin d'entretien pragmatique. En effet, certains de ces remplacements se faisaient annuellement comme nous l'apprennent une série de textes⁵³⁶. La cité d'Ebla fournit de nombreuses sources en la matière, dont ses comptes annuels enregistrant les dépenses de métal sur une durée d'au moins trente années. Ces listes indiquent, grâce à des comptes prenant la forme de cet extrait, que l'on a renouvelé le masque d'argent⁵³⁷ de Kura⁵³⁸ chaque année durant trois décennies :

(TM.75.G.1904 – obv. l. 1-3)⁵³⁹

« 1 mina and 3 shekels of silver (493,5 g) for the silver head of Kura.⁵⁴⁰ »

Certains dieux du même temple voyaient leurs attributs tels que les armes renouvelés, mais seul Kura avait droit au traitement particulier consistant à changer le décor de sa face. Il s'agit bien

⁵³⁴ COLE W., MACHINIST P. 1998 (SAA 13), p. 39 : Cette lettre néo-assyrienne (ca 934-609 av. n. è.) est rédigée sur une tablette en argile. Elle fut découverte à Ninive et elle est actuellement conservée au British Museum. Ses dimensions sont les suivantes : largeur de 4 cm, longueur de 9.5 cm.

⁵³⁵ *Ibidem* : « KUG₃.BABBAR lu-u 2 MA.NA lu-u 3 MA.NA a-na bat-qi₂ ša KI.TUŠ.MEŠ ša ^daš-šur ša ^dNIN.LIL₂ am-mar ^mak-kul-la-nu e-ri-šu-ka-ni di-i-ni ki-ma dul-lu ga-mir is-sa-ḫe-iš ».

⁵³⁶ ZETTLER R., SALLABERGER W. 2011, p. 24 : Le bain de la statue évoqué précédemment (cf. § 3.2.3.) peut aussi être envisagé comme une des façons – symbolique cette fois – de renouveler la statue divine.

⁵³⁷ ARCHI A. 2005, p. 81 ; ARCHI A. 2017, p. 305.

⁵³⁸ FRAYNE D., STUCKEY J. H. 2021, p. 171 : « Kur(r)a. In the third millenium BCE the most important god of Ebla. Spouse was Barama. The king and queen of Ebla were identified with these two deities, who where closely associated with the cult of dead kings. »

⁵³⁹ ARCHI A. 1996, p. 73 : Cette inscription de la période akkadienne (ca 2330-2100) est inscrite sur un tablette en argile et elle fut découverte à Ebla.

⁵⁴⁰ ARCHI A. 1996, p. 73 ; ARCHI A. 2010, p. 5 : « 1 MA.NA 3 GIN₂-DILMUN BABBAR:KU₃ SAG BABBAR:KU₃ ^dku-ra ».

entendu de pratiques liées à une cité florissante ayant la possibilité de réaliser un culte aussi riche. Il en va de même dans la cité d'Halab proche d'Ebla où le dieu Hadda⁵⁴¹ recevait deux fois par an une masse d'arme et une paire de cornes de bovidé couvertes d'argent comme en témoignent plusieurs tablettes issues des archives de la ville d'Ebla. Vraisemblablement, ces offrandes étaient liées au changement de saison et donc au rythme de vie des bovidés auxquels le dieu est associé⁵⁴². Qu'il soit systématique ou dicté par les aléas de détérioration des œuvres, le processus de réparation apparaît, grâce aux textes, comme une habitude ponctuant l'existence des statues de culte.

*

Certaines représentations subirent des destructions volontaires⁵⁴³, mais ces dernières ne font généralement pas l'objet de réparations, car elles ont la plus part du temps lieu dans un contexte de guerre. En revanche, des exemples de réparations antiques sont bels et bien attestés aujourd'hui par l'archéologie et il est alors possible de se faire une idée du type de dégâts qu'on considérerait comme réversible et de la façon de les réparer.

Une restauration grossière fut constatée sur une statuette qui fut envisagée comme la divinité Hendur-sag(a)⁵⁴⁴ (cf. annexe 22, fig. 1) lors de sa découverte à Ur au début des années 1930, car installée dans la niche du temple de la divinité en question. Toutefois, l'identification est contestée et la ronde-bosse est plutôt considérée comme une représentation d'un orant datant du 19^e siècle avant notre ère⁵⁴⁵. L'œuvre en question n'est dès lors pas intégrée à notre corpus, mais elle nous renseigne sur certains usages en matière de réparation. Le rapport des fouilles réalisées à Ur entre 1930 et 1931 décrit un recollage du bas de la statue avec son corps grâce à du bitume plaqué sur tout le tiers inférieur de la pièce pour imiter une sorte de jupe et cacher la réparation⁵⁴⁶.

⁵⁴¹ FRAYNE D., STUCKEY J. H. 2021, p. 43 : « *Ba'lu/Had(d)a(d)*. Storm and rain god and warrior deity. Protector against destructive forces such as the sea, and so a deity of sailors. [He] was one of the main deities venerated in the cult of Ugarit, for he was the tutelary god of the city. »

⁵⁴² ARCHI A. 2017, p. 300.

⁵⁴³ Consulter à ce sujet : BRANDES M. 1980 ; BEN-TOR A. 2006 ; MAY N. N. (éd.) 2012 ; MICHEL D'ANNOVILLE C., RIVIÈRE Y. (éds.) 2016.

⁵⁴⁴ FRAYNE D., STUCKEY J. H. 2021, p. 133 : « *Hendur-sag(a)*. Protector of oaths and guardian of those who travel by night. »

⁵⁴⁵ WISEMAN D. J. 1960, p. 166-167 ; ASHER-GREVE J., WESTENHOLZ J. G. 2013, p. 233-234.

⁵⁴⁶ WOOLLEY C. L. 1931b, p. 271.

Cette description témoigne de la simplicité de la réparation ; il ne s'agit que d'un recollage. Il existait des méthodes bien plus sophistiquées, comme l'illustre la statue du *nu-banda*⁵⁴⁷ Ebih-II (intendant au 24^e siècle av. n. è.) conservée au musée du Louvre (cf. annexe 22, fig. 2). Ici aussi, la base a été endommagée vraisemblablement suite à une chute⁵⁴⁸, mais au lieu de grossièrement recoller les éléments avec du bitume comme l'orant d'Ur, une restauration minutieuse a été réalisée. La zone présentant une cassure a été aplanie, on y a creusé deux orifices dans lesquels furent placées deux nouvelles jambes, tandis qu'un socle neuf a été adjoint, fixé grâce à un tenon sous la jupe du personnage⁵⁴⁹.

La statuaire divine fournit elle aussi au moins un exemple de réparation antique. Issue de notre corpus, la « grande déesse élamite » (cf. catalogue n°1/pl.1) possède un trou sous la tête, mais pas de relief sur le corps ; une curieuse conjoncture sur laquelle s'est penchée Agnès Spycket. La chercheuse propose que la pièce ait été sculptée d'un bloc avant que torse et tête ne se désolidarisent. Le trou sous cette dernière serait le résultat d'une volonté de réparer la représentation, réparation avortée avant qu'on ait eu l'occasion de façonner un tenon sur la partie correspondante⁵⁵⁰. Il ne faudrait toutefois pas réaliser de généralisations excessives. En effet, un grand nombre de statuettes possèdent des trous et il ne faudrait pas tous les interpréter comme des traces de réparations. Selon leur emplacement et le type général de la pièce, ils peuvent aussi être prévus dès la création de l'œuvre afin de fixer des éléments réalisés en différents matériaux, pour servir d'encoches dans un système avec tenons, *etc*⁵⁵¹.

Un exemple bien plus tardif renseigne sur la pratique selon laquelle des statues purent être restaurées bien après leur dernière utilisation afin d'être remployées dans un tout nouveau contexte. Ainsi, une représentation majestueuse de Gudéa (souverain de Lagaš de *ca* 2130 à 2110 av. n. è.) dite « L'Architecte au Plan » a été restaurée près de deux mille ans après sa date de production, afin d'être remployée par un souverain hellénistique. Joan Aruz résume cette succession d'événements de la manière suivante :

« The Hellenized prince Adad-nadin-ahi built his palace on the ruins of Tello in the second century BC and was the first to discover the majestic Architect with Plan, nearly 2,000

⁵⁴⁷ CLUZAN S., LECOMPTE C. 2012, p. 79 : « Fonction de commandement militaire et administrative. »

⁵⁴⁸ CLUZAN S., LECOMPTE C. 2011, p. 5-10.

⁵⁴⁹ CLUZAN S., LECOMPTE C. 2012, p. 81.

⁵⁵⁰ SPYCKET A. 1968a, p. 72.

⁵⁵¹ EVANS J. M. 2012, p.137-138, fig.45.

years after it was created. Despite the damaged condition in which he found it, the prince had the statue installed in a niche in his palace. He appears to have also had the statue polished and its neck-break filed down, probably in preparation for the addition of a new head, but neither the original nor the possible replacement, if it indeed existed, was ever found.⁵⁵² »

Par ailleurs, il existe des traces de ces œuvres irréparables et du traitement qu'on leur réservait tel qu'indiqué dans les textes. L'enterrement de certains artefacts dans les temples est attesté au Proche-Orient depuis le Néolithique⁵⁵³ dans le but, entre autres, de faire parvenir des offrandes aux dieux⁵⁵⁴. De même, certaines représentations divines sont enterrées lors de l'édification de bâtiments afin d'apporter une aura protectrice autour du bâtiment en question. Ce qui est évoqué dans ce chapitre ne relève pas de tout cela mais comprend les rondes-bosses ensevelies volontairement et, selon toute vraisemblance, après avoir été utilisées un certain temps.

C'est le cas d'un ensemble de douze orants découverts dans une *favissae* du temple d'Ešnunna et datés du 28^e ou du 27^e siècle avant notre ère⁵⁵⁵. Henri Frankfort en interprétait au moins deux comme des divinités, tandis qu'actuellement la communauté scientifique y voit uniquement un ensemble d'orants⁵⁵⁶. Toutefois, ils ont visiblement servi leur rôle premier – c'est-à-dire symbolisé la présence de leur dédicant devant le dieu dans le temple – avant d'être enterrés minutieusement⁵⁵⁷.

Une autre attestation (*cf.* annexe 8, fig. 1) a été mise au jour en 1996 sous le dallage d'un bâtiment – interprété comme un palais ou un temple⁵⁵⁸ – de l'Acropole d'Hazor⁵⁵⁹. Datée du Bronze Récent (*ca* 1500-1200 av. n. è.), elle a été enterrée avec une figurine d'un taureau et des outils en métal⁵⁶⁰. Dans un autre coin de la pièce, une statue d'un roi datée quant à elle du Bronze Moyen (*ca* 2000-1500 av. n. è.) a été découverte. Ces deux fosses minutieusement

⁵⁵² ARUZ J. 2009, p. 68.

⁵⁵³ GARFINKEL Y. 1994, p. 161, 183 ; BEN-TOR A. 2006, p. 9.

⁵⁵⁴ FRANKFORT H. 1939, p. 4-5 ; USSISHKIN D. 1970, p. 124-125 ; KEEL O. 1973, p. 315-326.

⁵⁵⁵ FRANKFORT H. 1939, p. 22-25 ; DELOUGAZ P., LLOYD S. 1942, p. 189-192.

⁵⁵⁶ SPYCKET A. 1968B, p. 11-12.

⁵⁵⁷ BEN-TOR A. 2006, p. 10

⁵⁵⁸ BEN-TOR A., HOROWITZ W. 1996, p. 263 ; ORNAN T. 2011, p. 280.

⁵⁵⁹ ORNAN T. 2011, p. 253-254.

⁵⁶⁰ BEN-TOR A., HOROWITZ W. 1996, p. 264.

organisées permettent d'envisager les figurines comme ayant toujours une grande valeur religieuse⁵⁶¹, malgré leur isolement dans ces fosses.

*

À notre connaissance, aucune figuration bidimensionnelle n'apporte d'éclairage en ce qui concerne la réparation des rondes-bosses. D'ailleurs, parmi le petit nombre d'éléments dans l'iconographie évoquant des productions artisanales, aucun n'est lié à la réalisation de sculptures ou de figurines.

*

Avant d'ouvrir la conclusion de ce travail, il s'agit de clore ce chapitre exposant les pratiques rituelles permettant d'entretenir le statut si particulier des statues de culte. Pour ce faire, il nous semble important de préciser que ces pratiques ne se faisaient pas exclusivement sur les rondes-bosses anthropomorphes. En effet, elles sont au cœur de ce travail et les raisons de ce choix de corpus ont été exposées dans l'introduction. Toutefois, la majorité des activités cultuelles exposées dans cette étude étaient aussi réalisées sur les symboles divins ou sur d'autres artefacts que la statuaire. Selon des critères qui nous échappent encore par manque de documentation disponible, les emblèmes ou les symboles étaient parfois préférés aux statues anthropomorphes⁵⁶². De même, certains des rituels semblent avoir été réalisés pour statues royales ou figurines apotropaïques, mais la différence principale réside dans l'ampleur de ces actes cultuels⁵⁶³. Nous l'avons vu, le *mīs pī* destiné à incarner le dieu dans sa statue est un rite complexe se prolongeant plusieurs jours. De même le calendrier cultuel rythmant la vie des statues divines de culte est – selon le lieu et l'époque – un travail de tous les jours⁵⁶⁴. En somme la vénération des dieux sous forme anthropomorphe et non anthropomorphe était une réalité qui n'opposait aucun problème. Il s'agissait d'une cohabitation rendue organique grâce à des

⁵⁶¹ ORNAN T. 2011, p. 254 : « We may infer that the statues, even when removed from use and hidden under the floor, were still regarded as having supernatural powers. » ; ORNAN T. 2012, p. 2, 17.

⁵⁶² ORNAN T. 2005, p. 42, 109, 146.

⁵⁶³ WALKER C. B. F., DICK M. 2001, p. 14.

⁵⁶⁴ BERLEJUNG A. 1997, p. 45 ; WALKER C. B. F., DICK M. 2001, p. 12-13.

préceptes visiblement clairs pour les officiants⁵⁶⁵, dont l'objectif était de maintenir une présence tangible du divin.

Pourtant, nous ne concevons aujourd'hui que difficilement la façon dont on percevait chaque type de représentation et leurs propriétés. Le cas d'une empreinte de sceau de l'époque d'Akkad (*cf.* annexe 11, fig. 1) est une illustration heureuse de cette problématique. L'objet en question représente à la fois une déesse et sa statue ; elles sont en tous points similaires, mais on les différencie grâce à la petite taille de la seconde⁵⁶⁶. Cette iconographie témoigne de la complexité de la valeur accordée aux statues divines⁵⁶⁷ : elles sont le dieu, mais ne suffisent peut-être pas à elles seules puisque, dans cette représentation bidimensionnelle, la statue cohabite avec la divinité du registre des humains. À moins qu'il ne s'agisse que d'une interprétation de l'artiste et pas d'une opinion unanime sur cette question de la perception des rondes-bosses. On ne peut en tous cas contester que chaque type de représentation devait avoir ses spécificités aux yeux des observateurs de l'époque, tout comme de nos jours les différents supports d'une même représentation ne sont pas envisagés de la même manière.

⁵⁶⁵ ORNAN T. 2005, p. 43-47, 112.

⁵⁶⁶ SPYCKET A. 1968b, p. 24-26, fig. 12.

⁵⁶⁷ COLLARD H. 2016.

CONCLUSIONS

« The destruction of monuments that took place in Mesopotamia [...] was a terrible fate in a society whose principal ideology was that immortality is achieved through history, monuments, and memory.⁵⁶⁸ »

Zainab Bahrani (1962-...)

BILAN

À la lumière de ce qui précède, il semble possible d'identifier ce qui permet à une statue divine destinée au culte de transcender son statut d'artefact pour apparaître comme une manifestation du dieu à part entière et de conserver ce nouvel état. Un véritable processus cultuel est mis en place, régissant la condition de ces statues. Tout commence avec la décision de les produire : elle est théoriquement subordonnée à des motivations religieuses, mais se base aussi, voire surtout sur des préoccupations économiques et matérielles. Quoi qu'il en soit elle aboutit à un processus décisionnel dont chaque option a du sens et induit déjà la future valeur religieuse de l'œuvre. Roi, clergé, dieux s'investissent théoriquement dans les démarches précédant la création et dont l'enjeu principal est d'aboutir à la production d'une œuvre digne d'accueillir l'essence divine. La production matérielle achevée, un rite de passage permet la véritable transition de l'artefact vers son statut d'être divin, accueilli dans le temple, accepté par ses pairs divins et digne du culte qui lui sera voué. Cette étape de transition marque le début d'une existence rythmée par les rituels. Le dieu, par l'intermédiaire de sa représentation en ronde-bosse, expérimentera un ensemble d'actions qui entretiendront le statut divin de sa représentation. La divinité passe par les mêmes étapes de vie que les êtres humains (de la plus grandiose : naissance, mariage, fêtes ; à la plus commune : bain, repas, *etc.*), mais ces étapes sont, en sus, investies d'une valeur religieuse ; elles sont ritualisées. En effet, le mode de vie du dieu au sein de sa représentation tridimensionnelle, se doit de répondre aux exigences qu'il convient de réaliser s'assurer de l'investissement durable de la divinité dans sa représentation ; c'est l'objectif même du culte.

⁵⁶⁸ BAHRANI Z. 2008, p. 223.

Au demeurant, toute la théorie encadrant ces cérémonies apparaît limpide et bien articulée. Il devait toutefois exister de multiples variations, adaptations et exceptions en fonction du lieu, de l'époque et de la divinité en question. Dès lors, des questions restent en suspend quant à la mise en pratique de certaines actions identifiées de façon théorique. Il s'agit notamment de questions liées à la taille des vêtements, à la façon de fixer les bijoux, aux types de matériaux selon la richesse de la région, à la coexistence de l'anthropomorphisme et du symbolisme, *etc.* La communauté scientifique a envisagé plusieurs explications à ce manque de cohérence entre la codification identifiée dans les textes et l'apparente variabilité de la mise en pratique des rites. En somme, la théorie de ce que méritent les dieux pour être satisfaits admettait visiblement des adaptations selon les circonstances. Comme évoqué précédemment, la religion revêt un caractère fixe et constant, mais elle reste un concept vivant, en constante évolution et donc fluide selon les situations. Une des raisons à l'origine de cette variabilité est que la majorité des rites mésopotamiens sont fondés sur la mythologie qui elle-même n'est pas immuable, comme le résume Marc Linssen dans sa thèse publiée en 2004:

« The Mesopotamians offered mythological explanations for the cultic activities in the ritual texts. According to the Mesopotamians a ritual is often a re-enactment of a myth, because, as Lambert noted, they considered myths not to have happened once in a remote past, but were regarded to occur at regular intervals. It is often difficult for us to assess how the Mesopotamians conceived a ritual to be connected with a particular myth. Sometimes the ritual itself contains an explanation. We also have explanatory texts which 'explain' some of these connections. As Livingstone concluded, because for the Mesopotamians there is no fundamental difference between myth and ritual, the statues and symbols which are used in the temple rituals are in fact the deities which they represent, and the rituals in which they take part are therefore myths. These myths usually deal with struggles between major deities, which are derived from mythological events described in the epics *Enūma eliš* and *Anzû*. People mentioned in the rituals correspond to victorious deities in the myths, while animals or objects correspond to defeated deities or demons.⁵⁶⁹ »

Dès lors, des variations au canevas de base établi tout au long de ce travail étaient communes et admises. Selon les circonstances, une statue pouvait être remplacée par un emblème⁵⁷⁰. Certaines cérémonies exigeaient la présence de la divinité non pas par l'intermédiaire de sa statue, mais plutôt par un jeu d'acteur. À ce sujet, le cas du mariage divin a fait couler beaucoup

⁵⁶⁹ LINSSEN M. 2004, p. 23 : [according to LAMBERT W.G. 1968 ; LIVINGSTONE A. 1986] .

⁵⁷⁰ SPYCKET A. 1968b, p. 99-100 ; COLE W., MACHINIST P. 1998 (SAA 13), p. 35 : SAA 13 032 [= ABL 213].

d'encre. Ce rite consiste en l'union du roi avec la divinité de la fécondité et de la fertilité – Inana/Ištar – afin de rendre son peuple prospère et ses terres prolifiques⁵⁷¹. Bien que le monde de la recherche ne soit pas unanime, il est envisagé qu'Inana ait été rendue présente par l'intermédiaire d'une prêtresse⁵⁷². En d'autres moments, des bijoux offerts aux dieux étaient visiblement portés par des officiants⁵⁷³. Cette proposition paraît d'autant plus justifiée dans la mesure où une idéologie est associée à ces éléments et on ne peut que difficilement les envisager immédiatement remisés dans les trésors des temples⁵⁷⁴.

Fort de ce constat et bien qu'il demeure difficile de saisir dans quelle mesure l'ensemble des étapes identifiées grâce aux recoupements de nos sources étaient bel et bien réalisées – ou dans quelle mesure toute une communauté se sentait investie par ces activités, tous ces processus semblent s'inscrire un cadre présentant selon toute vraisemblance une base de traditions ancestrales se mélangeant à des influences externes. Dès lors, ne faut-il sans doute pas hésiter à poser un regard externe sur la situation en admettant que les variations dans les traitements rituels n'avaient pas la valeur que l'on serait tenté de leur accorder à l'heure actuelle. Elles représentent, au même titre que les rites eux-mêmes, des fragments d'une pensée religieuse qui, de nos jours, est impossible à appréhender avec exactitude. C'est en substance, ce que dit Roy Rappaport lorsqu'il discute du sacré et des rites :

« Sanctity, I am asserting, is the quality of unquestionable truthfulness imputed by the faithful to unverifiable propositions. Sanctity thus is not ultimately a property of physical or metaphysical objects, but of discourse about such objects.⁵⁷⁵ »

Il apparaît que, comme développé dans d'autres études, on ne peut obtenir de vision nette et homogène de ce qui faisait une statue de culte type à un moment donné de l'histoire du monde syro-mésopotamien. Toutefois, il y avait suffisamment de cohérence et surtout une finalité commune – plaire au dieu et rendre hommage à sa superbe à travers une statue entretenue et vénérée – pour que les sources bien que variées et disponibles de façon aléatoire, nous permettent de proposer une vue d'ensemble pertinente et illustratrice des pratiques.

⁵⁷¹ KRAMER S. N. 1972, p. 129 ; BERTMAN S. 2003, p. 280.

⁵⁷² SPYCKET A. 1968b, p. 101-105 ; KRAMER S. N. 1972, p. 132-136 ; COOPER J. S. 1993, p. 87.

⁵⁷³ SELZ G. J. 1997, p. 175-176 : Selon une hypothèse de Mark Brandes.

⁵⁷⁴ *Idem*, p. 198.

⁵⁷⁵ RAPPAPORT R. 1971, p. 69.

S'il est un fait à retenir à l'issue de la présente recherche, c'est que tout au long de la vaste période envisagée dans ce travail, les statues de culte ont eu une valeur toute particulière liée à un discours constant sur la façon dont on devait les envisager. Les textes issus de divers contextes, les oeuvres bidimensionnelles et tridimensionnelles, tout comme l'argent et le temps investis dans leur création et leur entretien sont autant de témoins du fait que ces statues divines de culte ont été élevées aux rang d'acteurs cruciaux de la vie religieuse.

PERSPECTIVES DE RECHERCHE

Ce travail a visé à développer une vision synthétique des divers éléments rythmant la vie des statues divines, de leur naissance à leur entretien. En ce sens, l'on ne peut que noter l'absence d'une étape cruciale : la mort. La façon dont la vie d'une statue divine prend fin relève aussi de sa caractérisation ; elle aussi a du sens dans la perception de la statue comme incarnation du dieu à proprement parler et non comme une simple représentation. Les raisons pour lesquelles cet aspect a été exclu de ce travail ont été éclaircies dès l'introduction (*cf.* p. 22), mais ces quelques paragraphes conclusifs nous donnent toutefois l'occasion d'aborder les implications de ce vaste domaine qu'est la mort des statues – mort qui découle directement de la puissance d'incarnation des rondes-bosses⁵⁷⁶.

Conformément à l'analogie appliquée tout au long de ce travail, conservons la comparaison avec le monde des mortels, induite par l'anthropomorphisme des statues divines. On peut alors considérer que ces dernières peuvent avoir une mort violente – détruites ou dérobées par des ennemis en temps de conflit pour éliminer le pouvoir qu'elles représentent – ou une mort accidentelle qui implique alors le processus évoqué dans le sous-chapitre consacré à la réparation (*cf.* § 3.2.4.) : soit la restaurer, soit s'en débarrasser en respectant les usages qui sont dus à son statut d'objet remarquable. Une combinaison des deux options est envisageable, une statue pouvant avoir été endommagée volontairement, mais connaissant ensuite un traitement respectueux. C'est le cas de certaines œuvres retrouvées enterrées solennellement bien que portant des dommages identifiés comme des actes de violence⁵⁷⁷.

⁵⁷⁶ MICHEL D'ANNOVILLE C. 2016, p. 3 : « [...] on accorde volontiers aux statues la possibilité de prendre la parole, afin de communiquer, comme les hommes, leurs pensées. Cette manifestation ou cette possibilité a entraîné des réactions, allant du déni à la destruction des images. »

⁵⁷⁷ USSISHKIN D. 1970 ; ROOBAERT A. 1996, p. 80-82 ; MAY N. N. 2010, p. 111.

Attardons-nous un peu sur les motivations des actes de violences volontaires, car ils illustrent au même titre que les actes de dévotion, la façon dont on envisageait les statues divines. Mark Brandes dans son article paru en 1980, est un des premiers à avoir étudié l'iconoclasme en Mésopotamie. Dans la même décennie, la communauté scientifique s'est penchée sur la question des dégâts sur les reliefs néo-assyriens, les actions de mutilations réalisées par les Mèdes durant la période médio-babylonienne (*ca* 1595-1000 av. n. è.) ou encore de la performativité des actes de destructions au fil de l'histoire proche-orientale⁵⁷⁸. Il est alors apparu qu'identifier les acteurs des destructions, leurs motivations et leurs méthodes est un exercice complexe⁵⁷⁹. Quoi qu'il en soit, il est évident que l'iconoclasme fut une réalité sociale tangible tout au long de l'histoire des communautés proche-orientales, comme en attestent des écrits et des représentations d'époque. L'archéologie a fourni de nombreux exemples d'objets mutilés⁵⁸⁰, des bas-reliefs néo-assyriens illustrent les pratiques de récupération des matières précieuses sur les œuvres des ennemis⁵⁸¹ et des écrits du 1^{er} millénaire décrivent les pratiques en question. En voici un exemple issu du *Prisme F*⁵⁸² d'Aššurbanipal (souverain d'Assyrie de *ca* 668 à 626 av. n. è.) :

(AO 19.939 – col. v l. 31-43)

« [C]es dieux et ces déesses avec leurs parures, leurs richesses, leurs mobiliers, avec les prêtres et les *buhlalu*, j'emmenai comme butin au pays d'Aššur. 32 statues royales fondues d'or et d'argent, de cuivre, (taillées dans) l'albâtre, de Suse, de Madaktu, de Huradi, y compris la statue d'Ummanigaš, fils d'Umbadara, la statue de Šutruk-Nahhunte, la statue de Hallusi, et la statue de Tammaritu le jeune qui sur l'ordre d'Aššur et d'Ištar avait été mon serviteur, j'emmenai au pays d'Aššur. J'enlevai tous les *šedu* et les *lamassu*, gardiens

⁵⁷⁸ MAY N. N. 2012, p. 2.

⁵⁷⁹ SUTER C. 2012, p. 57-58.

⁵⁸⁰ Consulter à ce sujet : BRANDES M. 1980 ; BERAN T. 1988 ; BAHRANI Z. 1995 ; KAIM B. 2000 ; BAHRANI Z. 2008, p. 23-56, 159-182 ; MAY N. N. (éd.) 2012.

⁵⁸¹ BOTTA P. E. 1849, pl. 140 ; LAYARD A. 1849, pl. 61 ; BARNETT R.D., FALKNER M. 1962, pl. 92 ; ORNAN T. 2005, pl. 118.

⁵⁸² AYNARD J.-M. 1957, p. 10 : Bloc d'argile inscrit découvert à Ninive au début du 20^e siècle et consacré en grande partie aux campagnes militaires contre l'Élam et à la restauration du palais de Ninive. Il date de la seconde moitié du règne d'Aššurbanipal (souverain d'Assyrie de *ca* 668 à 626 av. n. è.).

des temples, sans exception ; j'arrachai les taureaux furieux, ornements des portes ; je réduisis à néant les temples d'Élam ; les dieux, les déesses, j'en fis du vent.⁵⁸³ »

On le comprend à travers ce texte, la volonté de destruction n'est pas tournée uniquement vers les images de culte. C'est aussi ce que nous apprend l'archéologie : des temples sont brûlés⁵⁸⁴, des statues de roi ou de privés sont mutilées⁵⁸⁵, des bas-reliefs sont endommagés⁵⁸⁶, des inscriptions sont effacées⁵⁸⁷, *etc.* Comme le soulève Natalie May la définition originelle de l'iconoclasme⁵⁸⁸ n'est plus d'actualité dans la mesure où on ne l'envisage plus comme seulement tourné vers les images. En pratique cela prend plusieurs formes : on détruit sur place et on éparpille les fragments⁵⁸⁹, on détruit et on emporte les matières précieuses, on mutile certains attributs ayant plus de valeur⁵⁹⁰ ou on emporte en otage⁵⁹¹. Les motivations sont nombreuses : priver la cité de sa protection religieuse, de ses richesses, de sa splendide ou

⁵⁸³ *Idem*, p. 54-57 : « DINGIR.MEŠ(*ilâni*) ^d15.MEŠ(*ištarâte*) ša₂-a-tu-nu it-ti šu-kut-ti-šu₂-nu NIG₂.GA(*makkuri*)-šu₂-nu u₂-na-a-ti-šu₂-nu a-di ^{lu2}ša₂-an-ge-e bu-uḫ-la-le-e aš₂-lu-la a-na ^{KUR}dāššur^{ki} 32 ALAM.MEŠ(*šalmê*) LUGAL.MEŠ(*šarrâni*) pi-tiq KU₃.GI(*hurâši*) KU₃.BABBAR(*kaspî*) URUDU(*erî*) ^{na4}GIŠ.NU.GAL(*parûtu*) ul-tu qe₂-reb ^{uru}šu-ša-an ^{uru}ma-dak-tu ^{uru}ḫu-ra-di a-di šalam ¹um-man-i-gaš mâr ¹um-ba-da-ra-a ALAM(*šalam*) ¹dīš-tar-na-an-ḫu-un-di ALAM(*šalam*) ¹ḫal-lu-si u₃ ALAM(*šalam*) ¹tam-ma-ri-tu EGIR(*arkû*)-u₂ ša₂ ina qit₂-bit ^daššur u ^d15(*ištar*) e-pu-šu₂ IR₃(*ardûti*)-ia al-qa-a a-na ^{KUR}dāššur^{ki} ad-ka-a ^dGIŠ.MEŠ(*šêdê*) ^dKAL.MEŠ (*lamassê*) EN.NUN.MEŠ(*maššâre*) šu-ut E₂.KUR ma-la ba-šu₂-u u₂-na-as-si-ḫa AM.MEŠ(*rîmê*) na-ad-ru-ti si-mat KA₂.MEŠ-ni(*bâbâni*) eš-re-e-ti ^{kur}e-lam-ti a-di la ba-še-e u₂-šal-pit DINGIR.MEŠ(*ilâni*)-šu₂ ^d15.MEŠ(*ištarte*)-šu₂ am-na-a a-na za-qî₂-qî₂ ».

⁵⁸⁴ MAY N. N. 2012, p. 3-4.

⁵⁸⁵ SUTER C. 2012 ; BUTTERLIN P. 2016, p. 95-102.

⁵⁸⁶ MAY N. N. 2012, p. 7.

⁵⁸⁷ SMITH S. 1931, p. 21.

⁵⁸⁸ MAY N. N. 2012, p. 3 : « "Iconoclasm" is a Byzantine word [...]. The term itself, as generated by the Byzantine controversy, means "breaking of images". However, not every occasion of breaking and damaging images is necessarily iconoclasm. [...] It is the motivation and the objective behind the act of destruction that makes an act iconoclastic, be this objective political, religious, magical, economic, or an interlacing of all these. [...] Iconoclasm in modern perception is not the assault of images alone. »

⁵⁸⁹ VELDHUIS N. 2008, p. 25.

⁵⁹⁰ ROOBAERT A. 1996, p. 87 ; KAIM B. 2000, p. 516 ; MAY N. N. 2012, p. 18 ; CONNOR S. 2019, p. 281-285.

⁵⁹¹ JOHNSON E. D. 2011, p. 207-216.

encore imposer son propre culte⁵⁹². Qui plus est, parmi ces destructions, il s'agit d'identifier la différence de valeur entre destruction totale – semblant témoigner d'un accès de rage – et mutilation minutieuse – illustrant plutôt une volonté d'humilier⁵⁹³. En contexte de guerre, une autre pratique était monnaie courante : la déportation. Les textes nous renseignent sur plusieurs d'entre elles⁵⁹⁴, mais l'épisode le plus connu en la matière est la déportation de la statue de Marduk⁵⁹⁵. Les déportations faudrait-il dire car la situation a, selon les sources disponibles, eu lieu quatre fois. Un premier enlèvement aurait mené la statue de Marduk au Hatti ce qui aurait favorisé les relations commerciales entre cette région d'Anatolie et la Babylonie. L'œuvre finit par être réinstallée à Babylone par un roi anonyme⁵⁹⁶. Ensuite, quand les Hittites ont marché sur Babylone au début du 16^e siècle avant notre ère, ils auraient emmené comme butin, la statue de Marduk jusqu'à leur capitale Hattusa⁵⁹⁷. L'œuvre fut, selon la *Prophétie de Marduk*⁵⁹⁸ de retour à Babylone après deux-cents ans d'exil⁵⁹⁹. Un troisième épisode est mieux documenté grâce à la *Chronique P*⁶⁰⁰ qui conte que Tukulti-Ninurta Ier (souverain d'Assyrie de *ca* 1243 à 1207 av. n. è.) emmena une statue de Marduk en Assyrie. Un ultime épisode eu lieu alors que la statue de Marduk précitée était encore en Assyrie, ce qui témoigne qu'il en existait plusieurs. Ce quatrième enlèvement est réalisé par Kudur-Nahhunte (souverain de l'Élam de *ca* 12^e siècle

⁵⁹² Si les guerres de religion sont monnaies courantes dans l'histoire des monothéismes et qu'on peut aisément envisager que c'est une réalité depuis des millénaires, une des caractéristiques principales des polythésismes rend possible d'envisager une relation entre sociétés dont les divergences de culte ne serait pas un problème fondamental amenant inévitablement à vouloir imposer son culte, son panthéon, etc. C'est finalement le thème clé de l'ouvrage de Maurizio Bettini, *Éloge du polythéisme*. BETTINI M. 2016, p. 74 : « [La] possibilité polythéiste de traduire entre elles les divinités appartenant à des populations et des cultures diverses correspond [...] à une attitude flexible, spontanément capable de créer une intégration et une fusion, et non pas une séparation, entre des systèmes religieux différents. » ; COGAN M. 1974, p. 1-15 : [selon une hypothèse de Benno Landsberger] Le cas des Assyriens permet à plusieurs reprises d'illustrer cette pratique de cohabitation des panthéons et des croyances. En effet, même en temps de conflit, bien qu'Aššur soit perçu et imposé comme le plus grand des dieux, le panthéon des ennemis était tout à fait considéré.

⁵⁹³ KAIM B. 2000, p. 516 ; CONNOR S. 2019, p. 281-285.

⁵⁹⁴ BEN-TOR A. 2006, p. 8-9.

⁵⁹⁵ FRAYNE D., STUCKEY J. H. 2021, p. 201-202 : « **Amar-Utu/Marduk**. Chief god of Babylonian pantheon and, by the Ur III period, tutelary deity of Babylon, the first mention of which occurs c. 2250 BCE. *Marduk* was understood as a god of justice. [...] [He] had connections with water, the pland world, magic, and wisdom [...]. »

⁵⁹⁶ DALLEY S. 1997, p. 165-166.

⁵⁹⁷ LANDSBERGER B. 1954, p. 116 ; DALLEY S. 1997, p. 165.

⁵⁹⁸ FOSTER B. 1994, p. 388 : Ce récit conte les voyages du dieu Marduk à travers le monde et sa relation aux civilisations qu'il visita : il bénit l'Assyrie, mais promet un sort terrible à l'Élam. Ce texte était probablement destiné à glorifier Nabuchodonosor Ier (souverain de Babylone de *ca* 1125 à 1104 av. n. è.) qui ramena le dieu à Babylone.

⁵⁹⁹ DALLEY S. 1997, p. 165.

⁶⁰⁰ GRAYSON A.K. 2000, p. 56 : Texte reprenant les grands événements s'étant déroulés à Babylone durant la période médio-babylonienne (*ca* 1595-1000 av. n. è.).

av. n. è.) qui emmena une statue de Marduk en Élam vers 1155 avant notre ère⁶⁰¹. Finalement, les deux statues finirent elles aussi par revenir dans leur cité d'origine. Archéologiquement parlant, les preuves les plus évidentes de déportation sont les œuvres emportées par Šutruk-Nahhunte Ier (souverain de l'Élam de *ca* 1184 à 1155 av. n. è.) en Élam depuis diverses régions de Mésopotamie, butin qu'il dédia aux dieux de sa cité⁶⁰².

Depuis une quinzaine d'années, les parallèles entre traitement des humains et des monuments en temps de guerre ont été relevés par plusieurs membres de la communauté scientifique⁶⁰³. En 2008, Zainab Bahrani a produit un travail minutieux sur les pratiques liées à la guerre en Mésopotamie dans lequel elle aborde entre autres choses ces parallèles identifiables entre le traitement des statues et des humains. Allant jusqu'à parler de « psyops⁶⁰⁴ », la chercheuse envisage le remodellement de l'espace lié aux déportations et aux destructions de monuments comme une opération militaire bien ficelée visant à déstabiliser l'ennemi et non pas comme un acte impulsif⁶⁰⁵. Toutefois, du temps des guerres en question, il est intéressant de noter qu'on expliquait ces violences faites aux représentations divines comme des actes liés à la volonté du dieu en question. Un être suprême ne pouvant pas simplement être endommagé ou déporté, on considérait que l'acte de violence en question avait été validé par le dieu : si sa statue est attaquée, c'est que le dieu a décidé de quitter cette dernière, généralement pour témoigner de son mauvais traitement⁶⁰⁶.

Comme ultime remarque, la mort des statues divines, tout comme la mort de toute forme de patrimoine n'est pas une question à se poser uniquement en lien avec ce qu'elles vécurent dans leur contexte originel. En 2015, les trésors du musée de Mosul sont détruits tout comme le sont régulièrement des éléments du patrimoine Proche-Orient en ces temps de conflits⁶⁰⁷. Un travail de reconstitution, de décompte, de mise en place de projets est en cours dans la mesure de ce qui est faisable sur place et à distance⁶⁰⁸. La valeur qu'on accorde aujourd'hui aux statues

⁶⁰¹ DALLEY S. 1997, p. 166.

⁶⁰² KAIM B. 2000, p. 515.

⁶⁰³ NYLANDER C. 2005, p. 75-77 ; MARTI L. 2010, p. 74 ; MAY N. N. 2010, p. 110-111.

⁶⁰⁴ Ce concept moderne, diminutif de « psychological operations » est, selon le *Collins English Dictionary*: « L'usage de la propagande ou de tout autre moyen psychologique pour influencer ou semer la confusion, affaiblir le moral, etc. d'un ennemi ou d'un opposant. » (traduction de l'autrice).

⁶⁰⁵ BAHRANI Z. 2008, p. 163

⁶⁰⁶ MAUL S. 2019, p. 7-8.

⁶⁰⁷ Consulter à ce sujet: ROTHFIELD L. 2009 ; BEARDEN L. 2016 ; BRUSASCO P. 2016 ; LOCHON C. 2016 ; MICHEL D'ANNOVILLE C., RIVIÈRE Y. (éds.) 2016.

⁶⁰⁸ Consulter à ce sujet : ROTHFIELD L. 2009, p. 101-123 ; DE CESARI C. 2015 ; BRUSASCO P. 2016.

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

de culte est peut-être bien différente de celle de leur contexte de production, mais elle n'en est pas moindre pour autant. *In fine*, ces productions plurimillénaires n'en ont pas fini d'exercer leur fascination et leur pouvoir performatif sur les humains.

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

ÉQUIVALENCE ENTRE LES NOMS ANTIQUES ET ACTUELS DES SITES MENTIONNÉS

<i>Aššur</i>	Qal'al Sharqat (Iraq)
<i>Dūr-Šarrukīn</i>	Khorsabad (Iraq)
<i>Ebla</i>	Tell Mardikh (Syrie)
<i>Ekallatum</i>	Localisation incertaine (Au nord d'Aššur en Haute Mésopotamie – Iraq)
<i>Ešnunna</i>	Tell Asmar (Iraq)
<i>Girsu</i>	Tello (Iraq)
<i>Ḫalab</i>	Alep (Syrie)
<i>Hattusa</i>	Boğazkale (Turquie)
<i>Hazor</i>	Tell Hazor (Israël)
<i>Kalḫu</i>	Nimroud (Iraq)
<i>Khafadje</i>	Khafadje (Iraq)
<i>Lagaš</i>	Al-Hiba (Iraq)
<i>Larsa</i>	Tell Senkerah (Iraq)
<i>Mari</i>	Tell Hariri (Syrie)
<i>Meggido</i>	Meggido (Israël)
<i>Nagar</i>	Tell Brak (Syrie)
<i>Ninive</i>	Ninive (Iraq)
<i>Nuzi</i>	Yorghana Tepe (Iraq)
<i>Ougarit</i>	Ras Shamra (Syrie)
<i>Rusahinili</i>	Toprak Kale (Turquie)
<i>Sippar</i>	Abu Habbah (Iraq)
<i>Tell Chuera</i>	Tell Chuera (Syrie)
<i>Terqa</i>	Tell Ashara (Syrie)
<i>Umma</i>	Tell Djokha (Iraq)

BIBLIOGRAPHIE

ABRÉVIATIONS

ABL	Assyrian and Babylonian Letters (Chicago, àpd 1892)
ARM	Archives royales de Mari (Paris, àpd 1950)
AO	Antiquités orientales du Louvre (Paris)
AOAT	Alter Orient und Altes Testament (Kevelaer/Neukirchen-Vluyn, àpd1969)
AT	WISEMAN D. J. (1953), <i>The Alalakh tablets</i> , Londres.
BBVO	Berliner Beiträge zum Vorderer Orient (Berlin, àpd 1982)
BE	The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania (Philadelphie, àpd 1893)
BM	British Museum (Londres)
CAD	The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago (Chicago, àpd 1956)
CDLI	Cuneiform Digital Library
CT	Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum (Londres, àpd 1896)
FM	Florilegium Marianum (Paris, àpd 1991)
HGT	POEBEL A. (1914), <i>Historical and Grammatical Texts (The University Museum Publications of the Babylonian Section, vol. 5)</i> , Philadelphie.
IB	Ishan Bahriyat (fouilles d'Isin)
IM	Iraq Museum (Bagdad)
Kalender	SALLABERGER W. (1993), <i>Der kultische Kalender der Ur III-Zeit</i> , Munich.
LAPO	Littératures anciennes du Proche-Orient (Paris, àpd 1967)
LAS	PARPOLA S. (1970), <i>Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal</i> , Neukirchen-Vluyn.
LB	Tablettes issues de la collection Liagre Böhl (Leiden)
LSU	MICHALOWSKI P. (1969), <i>The Lamentation over the destruction of Sumer and Ur</i> (Mesopotamian civilizations, vol. 1), Winona Lake.
NARGD	POSTGATE N. (1969), <i>Neo-Assyrian Royal Grants and Decrees</i> , Rome.
NBC	Nies Babylonian Collection (conservées à Yale)

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

NCBT	Newell Collection of Babylonian Tablets (conservées à Yale)
N-T	Tablettes issues des fouilles de Nippur (conservées à Chicago et Bagdad)
PKT	EBELING E. (1950), <i>Parfümrezepte und kultische Texte aus Assur</i> , Rome.
RÉC	THUREAU-DANGIN F. (1989), <i>Recherches sur l'origine de l'écriture cunéiforme</i> , Paris. THUREAU-DANGIN F. (1999), <i>Recherches sur l'origine de l'écriture cunéiforme</i> , supplément, Paris.
RIA	Reallexikon der Assyriologie (Berlin, àpd 1928)
RIME	The Royal Inscriptions of Mesopotamia Early Period (Toronto/Buffalo/Londres, àpd 1990)
RINAP	The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period (Winona Lake, àpd 2011)
SAA	State Archives of Assyria (Helsinki, àpd 1987)
SGT	Sun God Tablet
TCL	Textes cunéiformes du Louvre (Paris, àpd 1910)
TLB	Tabulae Cuneiformes a F.M.Th. de Liagre Böhl collectae (Leiden, àpd 1954)
TUL	EBELING E. (1931), <i>Tod und Leben Nach Den Vorstellung der Babylonier</i> , Berlin.
UET	Ur Excavations Texts (Londres, àpd 1928)
YOS	Yale Oriental Series. Babylonian Texts (New Haven, àpd 1915)

RÉFÉRENCES

ABDELLATIF R., GONNELLA J., KOHLMAYER K.

2018 *Syria matters*, cat. expo., Doha, Museum of Islamic Art, (22 novembre 2018 - 30 avril 2019), Milan.

ABRAHAMI PH.

2009 « Un système d'idéogramme "Sumérien ou rien ?" », dans LION B., MICHEL C. (dirs.), *Histoire de déchiffrements. Les écritures du Proche-Orient à l'Égée*, Paris, p. 111-128.

AMIET P.

1953 « Le taureau androcéphale », dans *Sumer*, vol. 9, p. 234-238.

AMIET P.

1966 *Elam*, Auvers-sur-Oise.

AMIET P.

1971 *L'Antiquité Orientale*, Paris.

AMIET P.

1977 *L'art antique du Proche-Orient* (L'art et les grandes civilisations, vol. 7), Paris.

ANDRAE W.

1925 *Coloured Ceramics from Ashur*, Londres.

ANDRAE W., VON LUSCHAN F.

1893 *Ausgrabungen in Sendschirli*, Berlin.

ANONYME

1933-34 « Ausgrabungen und Forschungsreisen », dans *Archiv für Orientforschung*, vol. 9, p. 348-361.

APPADURAI A.

1981 « Gastro-Politics in Hindu South Asia », dans *American Ethnologist*, vol. 8, n° 3, p. 494-511.

ARCHI A.

1996 « Les comptes rendus annuels de métaux (CAM) », dans DURAND J.-M. (dir.), *Amurru I. Mari, Ébla et les Hourrites dix ans de travaux (Première partie)*, actes du colloque (Paris, mai 1993), Paris, p. 73-99.

ARCHI A.

2002 « Jewels for the Ladies of Ebla », dans *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, vol. 92, p. 161-199.

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

ARCHI A.

2005 « The Head of Kura – The Head of ‘Adabal », dans *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 64, n°2, p. 81-100.

ARCHI A.

2010 « Hadda of Ḫalab and his Temple in the Ebla Period », dans *Iraq*, vol. 72, p. 3-17.

ARCHI A.

2017 « Religious Duties for a Royal Family: Basing the Ideology of Social Power at Ebla », dans *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 76, n°2, p. 293-306.

ARNAUD D., CALVET Y., HUOT J.-L.

1979 « Ilšu-Ibnišu, orfèvre de l'E.BABBAR de Larsa. La jarre L.76.77 et son contenu », dans *Syria*, vol. 56, n°1-2, p. 1-64.

ARUZ J.

2009 « The impact and significance of the statue of Ur-Ningirsén », dans *Museum International*, vol. 61, n°1-2, p. 68-73.

ARUZ J. (éd.)

2003 *Art of the First Cities. The Third Millennium B.C. from the Mediterranean to the Indus*, New York.

ASHER-GREVE J., SWEENEY D.

2006 « On Nakedness, Nudity, and Gender in Egyptian and Mesopotamian Art », dans SCHROER, S. (éd.), *Images and Gender Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art*, Fribourg, p. 111-162.

ASHER-GREVE J., WESTENHOLZ J. G.

2013 *Goddesses in Context. On Divine Powers, Roles, Relationships and Gender in Mesopotamian Textual and Visual Sources*, Zürich.

ASSMANN J.

2005 *Death and Salvation in Ancient Egypt*, trad. par LARTON D., New York [éd. orig. *Tot und Jenseits im alten Ägypten*, Munich, 2001].

ATTINGER P.

2019a « La descente d'Innana dans le monde infernal (1.4.1) », 1^{er} mars 2019, disponible sur <https://doi.org/10.5281/zenodo.4603728>, consulté le 08 juin 2021.

ATTINGER P.

2019b Lexique sumérien-français, 1^{er} février 2019, disponible sur <https://zenodo.org/record/2585683#.YO2ss-gzaE8>, consulté le 10 mai 2021.

AYNARD. J.-M.

1957 *Le prisme du Louvre AO. 19939*, Paris.

AZARPAY G.

1976 « Nanâ, the Sumero-Akkadian Goddess of Transoxiana », dans *Journal of American*

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

Oriental Society, vol. 96, n°4, p. 536-542.

AZARPAY G.

1990 « A Photogrammetric Study of Three Gudea Statues », dans *Journal of American Oriental Society*, vol. 110, n°4, p. 660-665.

BACHELOT L.

2009 « À boire et à manger en images », dans MICHEL C. (éd.), *L'alimentation dans l'Orient ancien, de la production à la consommation* (Cahiers des Thèmes transversaux d'ArScAn, vol. 9), Paris, p. 435-446.

BACHVAROVA M. R.

2005 « Relations between God and Man in the Hurro-Hittite "Song of Release" », dans *Journal of the American oriental Society*, vol. 125, n°1, p. 45-58.

BAHRANI Z.

1995 « Assault and Abduction: the Fate of the Royal Image in the Ancient Near East », dans *Art History*, vol. 18, p. 363-382.

BAHRANI Z.

2003 *The Graven Image. Representation in Babylonia and Assyria*, Philadelphie.

BAHRANI Z.

2008 *Rituals of War. The Body and Violence in Mesopotamia*, Brooklyn.

BALLENTINE D. S.

2012 *"You Divided Sea by Your Might": The "Conflict Myth" and the Biblical Tradition*, thèse de doctorat en Philosophie, Brown University, Providence.

BARNETT R.D., FALKNER M.

1962 *The Sculptures of Assur-nasir-apli II (883-859 B. C.), TiglathPileser III (745-727 B.C.), Esarhaddon (681-669 B.C.) from the Central and South-West Palaces at Nimrud*, Londres.

BARRELET M.-TH.

1952 « À propos d'une plaquette trouvée à Mari (AO. 18 962) », dans *Syria*, vol. 29, n°3-4, p. 285-293.

BARRELET M.-TH.

1954 « Taureau et symbolique solaire », dans *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale*, vol. 48, n°1, p. 16-27.

BARRELET M.-TH.

1959 « Notes sur quelques sculptures mésopotamiennes de l'époque d'Akkad », dans *Syria*, vol. 36, n°1-2, p. 20-37.

BARRELET M.-TH.

1968 *Figurines et reliefs en terre cuite de la Mésopotamie antique*, t. 1, *Potiers, termes de métier, procédés de fabrication et production*, Paris.

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

BARRELET M.-TH.

1974 « Dispositifs à feu et cuisson des aliments à Ur, Nippur, Uruk », dans *Paléorient*, vol. 2, n°2, p. 243- 300.

BARUCHI-UNNA A.

2017 « Esarhaddon's Prayer in the Inscription AsBbA as Related to the mīs pî Ritual », dans *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 69, n°1, p. 203-212.

BATTINI L.

2009a « La terre cuite ou peut-on lire les images coroplastiques à travers les textes ? », dans *Iraq*, vol. 71, p. 125-138.

BATTINI L.

2009b « Une inscription sur brique d'Enannatum I : un nouveau regard sur les lions gardiens des portes en Mésopotamie », dans *Anthropozoologica*, vol. 44, n°1, p. 189-209.

BEAULIEU P.-A.

1999 « Un inventaire de joaillerie sacrée de l'Eanna d'Uruk », dans *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale*, vol. 93, n°2, p. 141-155.

BEAULIEU P.-A.

2003 *The Pantheon of Uruk during the Neo-Babylonian Period* (Cuneiform Monographs n°23), Leiden/Boston.

BEARDEN L.

2016 *Complex Destruction. Near Eastern Antiquities and the ISIS Spectacle*, master en Arts et Sciences, Georgia State University.

BELTING H.

1993 *Likeness and Presence. A History of the Image before the Era of Art*, trad. par JEPHCOTT E., Chicago [éd. orig. *Bild und Kult. Eine Heschichte des Bildes vor dem Zeitalt Kunst*, Munich, 1990].

BENOIT A.

2003 *Art et archéologie : les civilisations du Proche-Orient ancien*, Paris.

BEN-TOR A.

2006 « The Sad Fate of Statues and the Mutilated Statues of Hazor », dans GITIN S., WRIGHT J. E., DESSEL J. P. (éds.), *Confronting the Past. Archaeological and Historical Essays on Ancient Israel in Honor of William G. Dever*, Winona Lake, p. 5-16.

BEN-TOR A., HOROWITZ W.

1996 « Notes and News », dans *Israel Exploration Journal*, vol. 46, n°3-4, p. 262-269.

BERAN T.

1988 « Leben und Tod der Bilder », dans MAUER G., MAGEN U. (éds.), *Ad bene et fideliter seminandum* (Alter Orient und Altes Testament, vol. 220), Neukirchen-Vluyn, p. 55-60.

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

BERLEJUNG A.

1997 « Washing the mouth: the consecration of divine images in Mesopotamia », dans VAN DER TOORN K. (éd.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology, vol. 21), Louvain, p. 45-72.

BERLEJUNG A.

1998 *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik* (Orbis Biblicus et Orientalis, vol. 162), Fribourg.

BERTHELET Y.

2016 « Les prodigieuses (é)motions des statues divines, sous la République romaine. Faire “parler” les corps statuaire des dieux pour mieux les faire “taire” », dans MICHEL D’ANNOVILLE C., RIVIÈRE Y. (éds.), *Faire parler et faire taire les statues : de l'invention de l'écriture à l'usage de l'explosif*, Rome, p. 197-214.

BERTMAN S.

2003 *Handbook to Life in Ancient Mesopotamia*, New-York.

BETTINI M.

2016 *Éloge du polythéisme*, trad. par PIRENNE-DELFORGE V., Paris [éd. orig. *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare oggi dalle religioni antiche*, Bologne, 2014].

BEVAN E.

1940 *Holy Images. An Inquiry into Idolatry and Image-Worship in Ancient Paganism and in Christianity*, Londres.

BEYER D., JEAN-MARIE M.

2007 « Le temple du DA III de la déesse Ninhursag à Mari : les dépôts votifs du Lieu Très Saint », dans MARGUERON J.-C., ROUAULT O., LOMBARD P. (dirs.), *Akh Purattim 2*, Paris, p. 75-122.

BITTEL K., THOMSEN P., ZIPPERT E.

1937-39 « Ausgrabungen und Forschungsreisen », dans *Archiv für Orientforschung*, vol. 12, p. 395-415.

BJORKMAN J. K.

1993 « The Larsa Goldsmith's Hoards-New Interpretations », dans *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 52, n°1, p. 1-23.

BLOCHER F.

1999 « Wann wurde Puzur-Eštar zum Gott ? », dans RENGIER J. (éd.) *Babylon: Focus mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne*, actes du colloque (Berlin, 24-26 mars 1998), Sarrebruck, p. 253-269.

BODEN P. J.

1998 *The Mesopotamian Washing of the Mouth (Mīs pī) Ritual. An Examination of Some of the Social and Communication Strategies which guided the Development and*

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

Performance of the Ritual which Transferred the Essence of the Deity into its Temple Statue, thèse de doctorat en Philosophie, Johns Hopkins University, Baltimore.

BORGER R.

1971 « Gott Marduk und Gott-König Šulgi als Propheten », dans *Bibliotheca orientalis*, vol. 28, n° 1-2, Leiden, p. 3-25.

BOROWSKI E.

1948 « Eine Hörnerkrone aus Bronze », dans *Orientalia*, vol. 17, n° 3, p. 294-298.

BOTTA P. E.

1849 *Monument de Ninive*, Paris.

BOTTÉRO J.

1949a « Les inventaires de Qatna », dans *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale*, vol. 43, n° 1-2, p. 1-40.

BOTTÉRO J.

1949b « Les inventaires de Qatna (Suite) », dans *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale*, vol. 43, n° 3-4, p. 137-215.

BOTTÉRO J.

1993 « L'exorcisme et le culte privé en Mésopotamie », dans MATSUSHIMA E. (éd.), *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*, actes du colloque (Tokyo, 20-22 mars 1992), Heidelberg, p. 31-39.

BOTTÉRO J.

1998 *La plus vieille religion : en Mésopotamie*, Paris.

BOTTÉRO J., KRAMER S.N.

1989 *Lorsque les dieux faisaient l'homme : mythologie mésopotamienne*, Paris.

BRANDES M.

1980 « Destruction et mutilation des statues en Mésopotamie », dans *Akkadica*, vol. 16, p. 28-41.

BRAUN-HOLZINGER E. A.

1984 *Figürliche Bronzen aus Mesopotamien*, Munich.

BRAUN-HOLZINGER E. A.

2000 « Apotropaic Figures at Mesopotamian Temples in the Third and Second Millennia », dans ABUSCH T., VAN DER TOORN, K. (éds.), *Mesopotamian Magic : Textual, Historical and Interpretative Perspectives*, Groningen, p. 149-172.

BRAUN-HOLZINGER E. A.

2013 *Frühe Götterdarstellungen in Mesopotamien* (Orbis Biblicus Orientalis, vol. 261), Fribourg.

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

BRENIQUET C.

2009 « Buvait-on de la bière au chalumeau en Mésopotamie à l'époque protodynastique ? », dans MICHEL C. (éd.), *L'alimentation dans l'Orient ancien, de la production à la consommation* (Cahiers des Thèmes transversaux d'ArScAn, vol. 9), Paris, p. 358-365.

BRIDEY F.

2017 « La déesse Narundi retrouve un fragment de son épaule », dans *Grande Galerie : le journal du Louvre*, vol. 41, p. 8.

BRISCH N. M.

2008 *Religion and power : divine kingship in the ancient world and beyond*, Chicago.

BRUSASCO P.

2016 « The Assyrian Sculptures in the Mosul Cultural Museum. A preliminary assessment of what was on display before Islamic State's Attack », dans *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 75, n°2, p. 205-248.

BUCCELLATI G.

1982 « Descent of Inanna as a Ritual Journey to Kutha ? », dans *Syro-Mesopotamian Studies*, vol. 4, n°3, p. 3-7.

BUHL M.-L.

1974 *A Hundred Masterpieces from the Ancient Near East in the National Museum of Denmark and the History of its Ancient Near East Collections*, Copenhagen.

BUTTERLIN P.

2016 « Les statuettes d'orants suméro-akkadiens : ou comment vivent et meurent les statuettes au pays de Sumer et d'Akkad », dans MICHEL D'ANNOVILLE C., RIVIÈRE Y. (éds.), *Faire parler et faire taire les statues : de l'invention de l'écriture à l'usage de l'explosif*, Rome, p. 81-106.

CAGNI L.

1969 « L'épopée d'Erra », dans *Studi Semitici*, vol. 34, Rome.

CAGNI L.

1977 *The Poem of Erra* (Sources from the Ancient Near East, vol. 1), Malibu.

CASSIN E.

1968 *La splendeur divine. Introduction à l'étude de la mentalité mésopotamienne* (Civilisations et sociétés, vol. 8), Paris.

CHARPIN D.

1986 *Le clergé d'Ur au siècle de Hammurabi (XIXe-XVIIIe siècle av. J.-C.)*, Paris.

CHARPIN D.

2017 *La vie méconnue des temples mésopotamiens*, Paris.

CHARPIN D.

2019 « Les symboles divins », dans RÖMER T., GONZALEZ H., MARTI L. (éds.), *Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible*, actes du colloque (Paris,

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

5-6 mai 2015), Louvain, p. 38-50.

CHARPIN D., JOANNÈS F., LACKENBACHER S., LAFONT B.

1988 *Archives épistolaires de Mari I/2* (Archives royales de Mari, vol. 26), Paris.

CIVIL M.

1980 « Daily Chores in Nippur », dans *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 32, n°4, p. 229-232.

CLUZAN S., LECOMPTE C.

2011 *Ebih-Il*, Paris.

CLUZAN S., LECOMPTE C.

2012 « Ebih-Il, nu-banda : contribution de la sculpture inscrite aux questions historiques et chronologiques du royaume de Mari au III^e millénaire », dans *Bulletin de la recherche au Louvre*, p. 79-82.

COGAN M.

1974 *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.*, Missoula.

COHEN, M.

2015 *Festivals and Calendars of the Ancient Near East*, Bethesda.

COINDOZ M.

1987 « Une figurine anthropomorphe tricéphale en terre cuite de l'âge du bronze syrien dans une collection privée : essai de classification typologique, de datation et d'interprétation », dans *Syria*, vol. 64, n°1-2, p. 79-89.

COLE, S.W., MACHINIST, P.

1998 *Letters from priests to the kings Esarhaddon and Assurbanipal* (State Archives of Assyria, vol. 13), Helsinki.

COLLARD H.

2016 « Les ambiguïtés de l'anthropomorphisme. De la divinité agissante à sa statue dans la céramique grecque », dans *MethIS*, vol. 5, p. 17-32.

COLLON D.

1996 « Dress », dans TURNER J. (éd.), *The Dictionary of Art*, t. 1, Londres, p. 883-886.

COLLON D.

2005 *The Queen of the Night*, Londres.

COLLON D.

2007 « Iconographic Evidence for Some Mesopotamian Cult Statues », dans GRONEBERG B., SPIECKERMANN H. (éds.), *Die Welt der Götterbilder*, Berlin, p. 57-84.

CONNAN J., DESCESNE O.

1996 *Le bitume à Suse*, Paris.

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

CONNAN J., DESCESNE O.

2007 « Le bitume à Mari », dans MARGUERON J.-C., ROUAULT O., LOMBARD P. (dirs.), *Akh Purattim I*, Paris, p. 165-206.

CONNOR S.

2016 « Développement stylistique et "ateliers". La sculpture du Moyen Empire tardif », dans HUDÁKOVÁ L., JÁNOSI P., KAHLBACHE A. (éds.), *Change and Innovation in Middle Kingdom Art*, actes du colloque (Vienne, 3 mai 2013) (Middle Kingdom Studies, vol. 4), Londres, p. 1-18.

CONNOR S.

2019 « Killing or 'De-Activating' Egyptian Statues: Who Mutilated Them, When, And Why? » dans MASSON-BERGHOF A. (éd.), *Statues in Context. Production, meaning and (re)uses* (British Museum Publications on Egypt and Sudan, vol. 10), Londres, p. 281-302.

CONTENAU G.

1927 « Idoles en pierre provenant de l'Asie Mineure », dans *Syria*, vol. 8, n°3, p.193-200.

COOPER J. S.

1993 « Sacred Marriage and Popular Cult in Early Mesopotamia », dans MATSUSHIMA E. (éd.), *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*, Heidelberg, p. 81-96.

COUTURAUD B.

2015 « L'image a-t-elle une fonction ? L'exemple des documents imagés du Proche-Orient au III^e millénaire av. J.-C. », dans *Annales de Janua : Actes des journées d'études* [en ligne], vol. 3, 3 avril 2015, disponible sur <https://AnnalesdeJanua.edel.univ-poitiers.fr/index.php?id=769>, consulté le 22 mai 2021.

COUTURAUD B.

2019 *Les incrustations en coquille de Mari*, Turnhout.

CROS G. (dir.)

1910 *Nouvelles fouilles de Tello*, Paris.

CROWFORD V. E.

1977 « Inscriptions from Lagash, Season Four, 1975-76 », dans *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 29, n°4, p. 189- 222.

CUNNINGHAM G.

1997 « "Deliver Me from Evil" : Mesopotamian Incantations 2500-1500 BC », Rome.

DALES G. F.

1963 « Necklaces, Bands and Belts on Mesopotamian Figurines », dans *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale*, vol. 57, n° 1, p. 21-40.

DALLEY S.

1997 « Statues of Marduk and the date of *Enūma eliš* », dans *Altorientalische Forschungen*, vol. 24, n° 1, p. 163-171.

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

DAHL J. L.

2011 « The Statue of Nin-e'iga », dans BARJAMOVIC G., DAHL J.L., KOCH U.S., SOMMERFELD W., WESTENHOLZ J. G. (éds.), *Akkade is King. A collection of papers by friends and colleagues presented to Aage Westenholz* (Publications de l'Institut historique-archéologique néerlandais de Stamboul, vol. 118), Leiden, p. 55-65.

DAVIS R. H.

1997 *Lives of Indian Images*, Princeton.

DE CESARI C.

2015 « Post-Colonial Ruins. Archaeologies of Political Violence and ISIS », dans *Anthropology Today*, vol. 31, n°6, p. 22-26.

DE GENUILLAC H.

1936 *Fouilles de Telloh*, t. 2, *Époques d'Ur, IIIe dynastie, et de Larsa, avec un appendice sur les fouilles de Médain*, Paris.

DE LAPÉROUSE J.-F.

2008 « Metallurgy: Early Metallurgy in Mesopotamia », dans SELIN H. (éd.), *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*, Dordrecht, p. 1624-1634.

DE MECQUENEM R., RUTTEN M., CONTENAU G.

1949 *Mission de Susiane. Épigraphie proto-élamite, archéologie susienne*, Paris.

DE TOCQUEVILLE A.

1991 « Lettre inédite du 30 juillet 1854 à Pierre Freslon (Archive Tocqueville) », dans JARDIN A. (dir.), *Œuvres*, t. 1, *Voyages, Écrits politiques et Écrits académiques*, Paris, p. 1230.

DELOUGAZ P.

1940 *The Temple Oval at Khafajah*, Chicago.

DELOUGAZ P., LLOYD S.

1942 *Pre-Sargonic Temples in the Diyala Region*, Chicago.

DERLON B., JEUDY-BALLINI M.

2010 « L'art d'Alfred Gell », dans *L'Homme*, vol. 193, p. 167-184.

DICK M.

1996 « The relationship between the Cult Image and the Deity in Mesopotamia », dans PROSECKÝ J. (éd.), *Intellectual Life of the Ancient Near East*, actes du colloque (Prague, 1-5 juillet 1996), Prague, p. 111-116.

DICK M.

2005a « The Mesopotamian Cult Statue: A Sacramental Encounter with Divinity », dans WALLS N. H. (éd.), *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East*, Boston, p. 43-68.

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

DICK M.

2005b « A Neo-Sumerian Ritual Tablet in Philadelphia », dans *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 64, n°2, p. 271-280.

DOSSIN G.

1939 « Les archives économiques du palais de Mari », dans *Syria*, vol. 20, n°2, p. 97-113.

DOSSIN G.

1950 « Le panthéon de Mari », dans PARROT A. (éd.), *Studia Mariana*, Leiden, p. 41-50.

DOSSIN G., BOTTÉRO J., BIROT M., BURKE M. L., KUPPER J.-R., FINET A.

1964 *Textes divers* (Archives royales de Mari, vol. 13), Paris.

DOUGLAS M.

1970 *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, Londres.

DOWNES S.

2018 « Agency », dans GUNTER A. C. (éd.), *A Companion to Ancient Near Eastern Art*, New Jersey, p. 333-358.

DU MESNIL DU BUISSON, R.

1947 *Le sautoir d'Atargatis et la chaîne d'amulettes*, Leiden.

DURAND J.-M.

1988 *Archives épistolaires de Mari I/1* (Archives royales de Mari, vol. 26), Paris.

DURAND J.-M.

1997 *Les documents épistolaires du palais de Mari* (Littératures anciennes du Proche-Orient, vol. 16), Paris.

DURAND J.-M.

2008 « La religion Amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari », dans DEL OLMO LETE G. (éd.), *Mythologie et Religion des Sémites Occidentaux*, t. 1, *Ebla et Mari*, Louvain, p. 161-716.

DURAND J.-M.

2005 *Florilegium Marianum VIII. Le Culte des pierres et les monuments commémoratifs en Syrie amorrite* (Mémoires de NABU, vol. 9), Paris.

DURAND J.-M.

2019 « Le culte des bétyles dans la documentation cunéiforme », dans RÖMER T., GONZALEZ H., MARTI L. (éds.), *Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible*, actes du colloque (Paris, 5-6 mai 2015), Louvain, p. 15-37.

DUSSAUD R.

1926 « L'art syrien du deuxième millénaire avant notre ère », dans *Syria*, vol.7, n°4, p. 336-346.

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

EBELING E.

1931 *Tod und Leben Nach Den Vorstellung der Babylonier*, Berlin.

EDZARD D. O.

1987 « Deep-rooted Skyscrapers and Bricks: Ancient Mesopotamian Architecture and its Imaging », dans MINDLIN M., GELLER M. J., WANSBROUGH J. E. (éds.), *Figurative Language in the Ancient Near East*, Londres, p. 13-24.

ELLISON R.

1978 *Some Thoughts on the Diet of Mesopotamia from c. 3,000–600 B.C.*, thèse de doctorat en Philosophie, University of London.

EVANS J. M.

2012 *The Lives of Sumerian Sculpture: an Archaeology of the Early Dynastic Temple*, Cambridge.

EVANS J. M., GREEN J., TEETER E. (éds.)

2019 *100 Highlights of the Collections of the Oriental Institute Museum*, Chicago.

FAIVRE X.

2009a « Vases à bière : de la production à la consommation » dans MICHEL C. (éd.), *L'alimentation dans l'Orient ancien, de la production à la consommation* (Cahiers des Thèmes transversaux d'ArScAn, vol. 9), Paris, p. 366-383.

FAIVRE X.

2009b « Voyageurs et archéologues », dans LION B., MICHEL C. (dirs.), *Histoire de déchiffrements. Les écritures du Proche-Orient à l'Égée*, Paris, p. 15-48.

FARBER W.

2003 « Singing an eršemma for the Damaged Statue of a God », dans *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, vol. 93, n°2, p. 208-213.

FINKEL I.

2014 *The Ark before Noah. Decoding the Story of the Flood*, Londres.

FIRTH R.

2014 « Textile Texts of Lagaš II Period », dans HARLOW M., MICHEL C., NOSCH M.-L. (éds.), *Prehistoric, Ancient Near Eastern and Aegean Textiles and Dress. An interdisciplinary anthology* (Ancient Textiles Series, vol. 18), Oxford, p. 57-73.

FOGELIN L., SCHIFFER M. B.

2015 « Rites of Passage and Other Rituals in the Life Histories of Objects », dans *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 25, n°4, p. 815-827.

FORTES M.

1967 « Of Installation Ceremonies », dans *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, p. 5-20.

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

FOSTER B.

1994 *Before the Muses*, Maryland.

FRANKFORT H.

1939 *Sculpture of the third millennium B.C. from Tell Asmar and Khafājah*, Chicago.

FRANKFORT H.

1943 *More Sculptures from the Diyala Region*, Chicago.

FRANKFORT H.

1955 *The art and architecture of Ancient Orient*, Baltimore.

FRAYNE D.

2008 *Pre-Sargonic Period (2700-2350 BC)* (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods, vol. 1), Toronto/Buffalo/Londres.

FRAYNE D. R., STUCKEY J. H.

2021 *A Handbook of Gods and Goddesses of the Ancient Near East. Three Thousand Deities of Anatolia, Syria, Israel, Sumer, Babylonia, Assyria, and Elam*, Pennsylvanie.

FREEDBERG D.

1989 *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*, Chicago.

GABBAY U.

2012 « We Are Going to the House in Prayer: Theology, Cultic Topography and Cosmology in the Emesal Prayers of Ancient Mesopotamia », dans RAGAVAN D. (éd.), *Heaven on Earth: Temples, Ritual and Cosmic Symbolism in the Ancient World*, actes du colloque (Chicago, 2-3 mars 2012), Chicago, p. 223-244.

GADD C. J.

1936 *The Stones of Assyria: the surviving remains of Assyrian sculpture, their recovery, and their original positions*, Londres.

GARCIA-VENTURA A.

2014 « Constructing Masculinities through Textile Production in the Ancient Near East », dans HARLOW M., MICHEL C., NOSCH M.-L. (éds), *Prehistoric, Ancient Near Eastern and Aegean Textiles and Dress. An interdisciplinary anthology* (Ancient Textiles Series, vol. 18), Oxford, p. 167-183.

GARFINKEL Y.

1994 « Ritual Burial of Cultic Objects : The Earliest Evidence », dans *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 4, n°2, p. 159-188.

GASPA S.

2012 « Meat offerings and their preparation in the state cult of the Assyrian empire » dans *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 75, n°2, p. 249-273.

GASPA S.

2014 « Golden Decorations in Assyrian Textiles: An Interdisciplinary Approach », dans

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

HARLOW M., MICHEL C., NOSCH M.-L. (éds), *Prehistoric, Ancient Near Eastern and Aegean Textiles and Dress. An interdisciplinary anthology* (Ancient Textiles Series, vol. 18), Oxford, p. 227-244.

GELB J. I.

1963 *A Study of Writing*, Chicago [éd. orig. 1952].

GELB J. I., KIENAST B.

1990 *Die Alttakkadischen Königschriften des dritten Jahrtausends v. Chr.* (Freiburger Altorientalische Studien, vol. 7), Stuttgart.

GELB J. I., LANDSBERGER B., OPPENHEIM A. L., REINER E. (éds.)

1964 *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, t. 1, A, Chicago, 2 vol.

GELB J. I., LANDSBERGER B., OPPENHEIM A. L. (éds.)

1962 *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, t. 16, S, Chicago.

GELB J. I., LANDSBERGER B., OPPENHEIM A. L., REINER E. (éds.)

1965 *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, t. 2, B, Chicago.

GELL A.

1998 *Art and Agency. An Anthropological Theory*, New York.

GEORGE A. R.

1997 « Marduk and the cult of the gods of Nippur at Babylon », dans *Orientalia*, vol. 66, n°1, p. 65-70.

GLASSNER J.-J.

1999-2002 « Sumer. Religion Sumérienne », dans BRIEND J., QUESNEL M. (dir.), *Supplément au dictionnaire de la Bible*, fasc. 72-73, col. 313-338.

GLASSNER J.-J.

2017 « Comment présenter l'invisible? Réflexions autour des termes *šalmu*, *tamšīlu* et *uṣurtu* », dans *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 69, p. 213-220.

GOMBRICH E.H.

1972 *Art and illusion: a study in the psychology of pictorial representation: the A. W. Mellon lectures in the fine arts, 1956, National Gallery of Art, Washington, Princeton* [éd. orig. *Art and Illusion. A Study in the Psychology of Pictorial Representation*, Londres, 1959].

GORDON K.

1948 *Megiddo II. Seasons of 1935-39* (Oriental Institute Publications, vol. 62), Chicago, 2 vol.

GRAYSON A. K.

1996 *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC*, t.2, (858-745 BC) (The Royal

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods, vol. 3), Toronto/Buffalo/Londres.

GRAYSON A. K.

2000 *Assyrian and Babylonian Chronicles*, Winona Lake [éd. orig. 1975].

GREEN A.

1983 « Neo Assyrian Apotropaic Figures », dans *Iraq*, vol. 45, n°1, p. 87-96.

GROSSMANN K., EVANS J. M.

2019 « Four-Faced God and Goddess », dans EVANS J. M., GREEN J., TEETER E. (éds), *100 Highlights of the Collections of the Oriental Institute Museum*, Chicago, p. 39.

GUICHARD M.

2019a « À l'image d'une statue », dans RÖMER T., GONZALEZ H., MARTI L. (éds.), *Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible*, actes du colloque (Paris, 5-6 mai 2015), Louvain, p. 12-14.

GUICHARD M.

2019b « Les statues divines et royales à Mari d'après les textes », dans *Journal Asiatique*, vol. 307, n°1, p. 1-56.

GUNTER A. C. (éd.)

2018 *A Companion to Ancient Near Eastern Art*, New Jersey.

HALLO W.

1960 « A Sumerian Amphictyony », dans *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 14, n°3, p. 88-114.

HALLO W.

1983 « Cult Statue and Divine Image: a preliminary study », dans HALLO W., MOYER J.C., PERDUE L. G. (éds.), *Scripture in Context*, t. 2, *More essays on the comparative method*, Winona Lake, p. 1-17.

HALLO W.

1988 « Texts, statues and the cult of the divine king », dans EMERTON J.A. (éd.), *Congress volume Jerusalem 1986* (Vetus Testamentum, vol. 40), Leiden, p. 54-66.

HANSEN D.P.

1983 « Lagaš », dans *Reallexikon der Assyriologie*, t. 6, Berlin/New York, p. 422-430.

HAWKINS J. D.

1980 « Late Hittite funerary Monuments », dans ALSTER B. (éd.), *Death in Mesopotamia*, actes du colloque (Copenhague, 2-6 juillet 1979) (Mésopotamia, vol. 8), Copenhague, p. 213-226.

HEINZ M.

2018 « Semiotics, Reception Theory, and Poststructuralism », dans GUNTER A. C. (éd.), *A Companion to Ancient Near Eastern Art*, New Jersey, p. 209-230.

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

HEISE J.

1999 « Von Babylon bis Jerusalem. Die Welt der Altorientalischen Königsstädte », dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 149, n° 2, p. 363-370.

HEISIG K.

1973 « L'Art pour l'art : Ein Nachtrag », dans *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, vol. 25, n° 3, p. 273-276.

HEGEL G.W.F.

1975 *Aesthetics. Lectures on Fine Art*, trad. par KNOX T. M., Oxford [éd. orig. *Vorlesungen über die Ästhetik*, Berlin, 1835-37].

HIGH MUSEUM OF ART

2007 *The Louvre and the Ancient World, Greek Etruscan, Roman, Egyptian, and Near Eastern Antiquities from the Museum du Louvre*, cat. expo., Atlanta, High Museum of Art (13 octobre 2007 - 5 septembre 2008), Atlanta.

HINZ A. W.

1962 « Zur Entzifferung der elamischen Strichschrift », dans *Iranica Antiqua*, vol.2, p. 1-21.

HOLTZMANN B.

2010 *La Sculpture grecque*, Paris.

HORÁK P.

2016 « The Image of Paganism in the Age of Reason: From Idolatry towards a Secular Concept of Polytheism », dans *The Pomegranate*, vol. 18, n°2, p. 125-149.

HORSNELL M.J.A.

1999 *The Year-Names of the First Dynasty of Babylon*, Hamilton, 2 vol.

HROUDA B.

1997 *Mesopotamien : die antiken Kulturen zwischen Euphrat und Tigris*, Munich.

HUEHNERGARD J.

2011 *A Grammar of Akkadian*, Winona Lake.

HUNDLEY M.

2013 *Gods in Dwellings. Temples and Divine Presence in the Ancient Near East* (Writings from the Ancient World, suppl. 3), Atlanta.

HUNDLEY M.

2015 « Divine Presence in Ancient Near Eastern Temples », dans *Religion Compass*, n°9-7, p. 203-215.

HUOT J.-L.

2005 « Vers l'apparition de l'État en Mésopotamie. Bilan des recherches récentes », dans *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, vol. 60, n°5, p. 953-973.

HUROWITZ V.

2003 « The Mesopotamian God Image, from Womb to Tomb », dans *Journal of the American*

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

Oriental Society, vol. 123, n°1, p. 147-157.

JACOBSEN T.

1976 *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven.

JACQUET A.

2011 *Florilegium Marianum XII. Documents relatifs aux dépenses pour le culte* (Mémoires de NABU, vol. 13), Paris.

JOANNÈS F.

1992 « Les temples de Sippar et leurs trésors à l'époque néo-babylonienne », dans *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale*, vol. 86, n° 2, p. 159-184.

JOANNÈS F.

2000 « Le découpage de la viande en Mésopotamie », dans *Topoi*, suppl. 2, p. 333-345.

JOANNÈS F.

2005 « L'argent des dieux babyloniens au VI^e s. av. J.-C. », dans *Topoi*, vol. 12-13, p. 35-54.

JOANNÈS F.

2009a « La production des dattes d'après la documentation textuelle néo-babylonienne », dans MICHEL C. (éd.), *L'alimentation dans l'Orient ancien, de la production à la consommation* (Cahiers des Thèmes transversaux d'ArScAn, vol. 9), Paris, p. 243-246.

JOANNÈS F.

2009b « La vaisselle d'apparat dans la documentation mésopotamienne du I^{er} millénaire av. J.-C », dans MICHEL C. (éd.), *L'alimentation dans l'Orient ancien, de la production à la consommation* (Cahiers des Thèmes transversaux d'ArScAn, vol. 9), Paris, p. 293-302.

JOANNÈS F.

2009c « Préparation et consommation de la viande à l'époque néo-babylonienne », dans MICHEL C. (éd.), *L'alimentation dans l'Orient ancien, de la production à la consommation* (Cahiers des Thèmes transversaux d'ArScAn, vol. 9), Paris, p. 431-435.

JOANNÈS F.

2009d « La table des dieux babyloniens », dans MICHEL C. (éd.), *L'alimentation dans l'Orient ancien, de la production à la consommation* (Cahiers des Thèmes transversaux d'ArScAn, vol. 9), Paris, p. 453-461.

JOANNÈS F., MICHEL C. (éds.)

2001 *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, Paris.

JOHNSON E. D.

2011 *Stealing the Enemy's Gods. An Exploration of the Phenomenon of Godnap in Ancient Western Asia*, thèse de doctorat en Philosophie, University of Birmingham.

KAIM B.

2000 « Killing and dishonouring the royal statue in the Mesopotamian World », dans

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

GRAZIANI S., CASABURI M.C., LACERENZA G. (éds.), *Studi Sul Vicino Oriente Antico Dedicati Alla Memoria Di Luigi Cagni*, t. 1, *Studi Mesopotamici e Sul Vicino Oriente Antico*, Naples, p. 515-520.

KANTOR H. J.

1957 « Achaemenid Jewelry in the Oriental Institute », dans *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 16, n°1, p. 1-23.

KATAJA L., WHITING R. M.

1995 *Grants, Decrees and Gifts of the Neo-Assyrian Period* (State Archives of Assyria, vol. 12), Helsinki.

KEEL O.

1973 « Das Vergraben der "fremden Götter" in Genesis XXXV 4b », dans *Vetus Testamentum*, vol. 23, n°3, p. 305-336.

KRAMER S. N.

1937 « Inanna's Descent to the Nether World. The Sumerian Version of "Ištar's Descent" », dans *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale*, vol. 34, n°3, p. 93-134.

KRAMER S. N.

1963 *The Sumerians. Their History, Culture and Character*, Chicago.

KRAMER S. N.

1972 « Le Rite de Mariage Sacré Dumuzi-Inanna », dans *Revue de l'histoire des religions*, vol. 81, n°2, p. 121-146.

KRAMER S.N., MAIER J.

1989 *Myths of Enki, the Crafty God*, New York.

KRASNIK K., MEYER J.-W.

2001 « Im Tod den Göttern nahe : Eine prunkvolle Bestattung in Tell Chuera, Nordsyrien », dans *Antike Welt*, vol. 32, n° 4, p. 383-390.

KUNZE M. (éd.)

2014 *Bible Lands Museum Jerusalem. Führer durch die Sammlungen*, Wiesbaden.

KUPPER J. R.

1950 *Correspondance de Kibri-Dagan, Gouverneur de Terqa* (Archives royales de Mari, vol. 3), Paris.

KUTSCHER R.

1974 « An Offering to the Statue of Šulgi », dans *Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University*, vol. 1, n°2, p.55-59.

LABOURY D.

2010 « Portrait versus Ideal Image », dans WENDRICH W. (éd.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, p. 1-18.

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

LAFONT B., TENU A., JOANNÈS F., CLANCIER P.

2017 *La Mésopotamie. De Gilgamesh à Artaban (3000 av. – 120 av. J.-C.)*, Paris.

LAMBERT W. G.

1968 « Myth and Ritual as Conceived by the Babylonians », dans *Journal of Semitic Studies*, vol. 13, n°1, p. 104–112.

LAMBERT W. G.

1980 « The Theology of Death », dans ALSTER B. (éd.), *Death in Mesopotamia*, actes du colloque (Copenhague, 2-6 juillet 1979) (Mésopotamia, vol. 8), Copenhague, p. 53-66.

LAMBERT W. G.

1990 « Ancient Mesopotamian Gods. Supersition, philosophy, theology », dans *Revue de l'histoire des religions*, vol. 207, n°2, p. 115-130.

LAMBERT W. G.

1993 « Donations of Food and Drink to the Gods », dans QUAEGBEUR J. (éd.), *Ritual and Sacrifices in the Ancient Near East*, actes du colloque (Louvain, 17-20 avril 1991), Louvain, p. 191-202.

LAMBERT W. G.

2007 *Babylonian oracle questions*, Winona Lake.

LANDSBERGER B.

1954 « Assyrische Königsliste und “Dunkles Zeitalter” », dans *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 8, n°3, p. 106-133.

LAROCHE L.

1961 « Deux objets méconnus du musée du Louvre », dans *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale*, vol. 55, n°1, p. 5-12.

LAYARD A.

1849 *The Monuments of Nineveh*, Londres.

LEDRAIN E.

1888 *Notice sommaire des monuments phéniciens du Musée du Louvre*, Paris.

LEEMANS W.F.

1952 *Ishtar of Lagaba and her Dress* (Studia ad Tabulas. Cuneiformas collectas ab de Liagre Böhl pertinentia, vol. 1), Leiden.

LEGRAIN L.

1927 « Sumerian Sculpture », dans *The Museum Journal*, vol. 18, n°3, Philadelphia, p. 217-247.

LEGRAIN L.

1935 « Les dieux de Sumer », dans *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale*, vol. 32, n°3, p. 117-124.

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

LEGRAIN L.

1937 *Business documents of the Third Dynasty of Ur* (Ur Excavations Texts, vol. 3), Londres.

LEICHTY E.

2011 *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680–669 BC)* (The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period, vol. 4), Winona Lake.

LEMAIRE A.

2010 « Rites des vivants pour les morts », dans DURAND J.-M., RÖMER T., HUTZLI J. (éds.), *Les vivants et leurs morts*, actes du colloque (Paris, 14-15 avril 2010), Paris, p. 129-137.

LEONE M., PARMENTIER R.

2014 « Representing Transcendence. The Semiosis of Real Presence », dans *Signs and Society*, vol. 2, p.1-23.

LEWIS J. T.

2005 « Syro-Palestinian Iconography and Divine Images », dans WALLS N. H. (éd.), *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East*, Boston, p. 69-107.

LION B., MICHEL C.

2009 « Jules Oppert et le syllabaire akkadien », dans LION B., MICHEL C. (dirs.), *Histoire de déchiffrements. Les écritures du Proche-Orient à l'Égée*, Paris, p. 81-94.

LION B., MICHEL C. (dirs.)

2009 *Histoire de déchiffrements. Les écritures du Proche-Orient à l'Égée*, Paris.

LINSSEN M.

2004 *The Cults of Uruk and Babylon. The Temple Ritual Texts as Evidence for Hellenistic Cult Practises* (Cuneiform Monographs, vol. 25), Leiden.

LIVINGSTONE A.

1986 *Mystical and mythological explanatory works of Assyrian and Babylonian scholars*, Oxford.

LOCHON C.

2016 « "L'État islamique" et le patrimoine architectural arabe civil et religieux », dans *Les Cahiers de l'Orient*, vol. 124, n°4, p. 103-126.

LOUD G., ALTMAN C. B.

1938 *Khorsabad, t. 2, The Citadel and the Town* (Oriental Institute Publications, vol. 40), Chicago.

MALLOWAN M.

1936 « The Bronze Head of the Akkadian Period from Nineveh », dans *Iraq*, vol. 3, n°1, p. 104-110.

MARCHETTI N.

2003 « Notes on an Old Syrian Seal Impression from Sippar », dans *Iraq*, vol. 65, p. 161-169.

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

MARCHETTI N., NIGRO L.

1997 « Cultic Activities in the Sacred Area of Ishtar at Ebla during the Old Syrian Period: The “Favissae” F. 5327 and F. 5238 », dans *Journal of Cuneiform Studies*, n°49, p. 1-44.

MARCHESI G., MARCHETTI N.

2011 *Royal Statuary of Early Dynastic Mesopotamia*, trad. par WATSON P., Winona Lake [éd. orig. *Statuaria regale nella Mesopotamica protodinastica*, Bologne, 2006].

MARIN L.

1988 « Le Cadre de la représentation et quelques une de ses figures », dans *Les Cahiers du Musée national d'art moderne*, vol. 24, p. 62-81.

MARTI L.

2010 « La punition par-delà la mort », dans DURAND J.-M., RÖMER T., HUTZLI J. (éds.), *Les vivants et leurs morts*, actes du colloque (Paris, 14-15 avril 2010), Paris, p. 67-78.

MARTI L.

2019 « La question de la représentation divine dans le monde assyrien : le cas de la salle du trône du palais d'Aššurnasirpal II à Kalhu », dans RÖMER T., GONZALEZ H., MARTI L. (éds.), *Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible*, actes du colloque (Paris, 5-6 mai 2015), Louvain, p. 64-87.

MATOÏAN V.

2017 *Archéologie, patrimoine et archives. Les fouilles anciennes à Ras Shamra et à Minet el-Beida* (Ras Shamra – Ougarit, vol. 25), Louvain.

MATSUSHIMA E.

1993 « Divine statues in ancient Mesopotamia: their fashioning and clothing and their interaction with the society », dans MATSUSHIMA E. (éd.), *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*, actes du colloque (Tokyo, 20-22 mars 1992), Heidelberg, p. 209-219.

MATSUSHIMA E.

1995 « Some Remarks on the Divine Garments: *kusītu* and *naḥlaptu* », dans *Acta Sumerologica*, vol. 17, p. 233-249.

MATSUSHIMA E.

1998 « On the *lubuštu*-Ceremony in Babylonia under the Assyrian Empire », dans *Bulletin of the Society for Near Eastern Studies in Japan*, vol. 41, p.16-29.

MATSUSHIMA E. (éd.)

1993 *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*, actes du colloque (Tokyo, 20-22 mars 1992), Heidelberg.

MATTHIAE P.

1977 « La palais royal protosyrien d'Ébla : nouvelles recherches archéologiques à Tell Mardikh en 1976 », dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 121, n°1, p. 148-174.

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

MATTHIAE P.

1978 « Recherches archéologiques à Ébla, 1977 : le quartier administrative du palais royal G », dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 122, n°2, p. 204-236.

MATTHIAE P.

1980 « Some Fragments of Early Syrian Sculpture from Royal Palace G of Ebla », dans *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 39, n°4, p. 249-273.

MATTHIAE P.

1993 « L'aire sacrée d'Ishtar à Ebla : résultats des fouilles de 1990-1992 », dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 137, n°3, p. 613-662.

MATTHIAE P.

1994 « Old Syrian Basalt Furniture from Ebla Palaces and Temples », dans CALMEYER P., HECKER K., JAKOB-ROST L. (éds.), *Beitriige zur altorientalische Archäologie und Altertumskunde*, Wiesbaden p. 167-77.

MATTHIAE P.

2009a « Temples et reines de l'Ébla protosyrienne : résultats des fouilles à Tell Mardikh en 2007 et 2008 », dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 153, n°2, p. 747-791.

MATTHIAE P.

2009b « The Standard of the maliktum of Ebla in the Royal Archives Period » dans *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, vol. 99, p. 270-311.

MAUL S.

1998 « *Der assyrische König : Hüter der Weltordnung* », dans ASSMANN J., JANOWSKI B., WELKER M. (dir.), *Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*, Munich, p. 65-77.

MAUL S.

2019 « Image des dieux et image de Dieu au Proche-Orient ancien, ou une mise en garde pour ne pas mettre sur le même plan Dieu et l'image des dieux », dans RÖMER T., GONZALEZ H., MARTI L. (éds.), *Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible*, actes du colloque (Paris, 5-6 mai 2015), Louvain, p. 1-11.

MAY N. N.

2010 « Decapitation of Statues and Mutilation of the Image's Facial Features », dans HOROWITZ W., GABAY U., VUKOSAVOVIĆ F. (éds.), *A Woman of Valor. Jerusalem Ancient Near Eastern Studies in Honor of Joan Goodnick Westenholz*, Madrid, p. 105-118.

MAY N. N. (éd.)

2012 *Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond*, Chicago.

MEIER G.

1937-39 « Die Ritualtafel der Serie "Mundwaschung" », dans *Archiv für Orientforschung*, vol.

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

12, p. 40-45.

MENDELSON I.

1943 « Free Artisans and Slaves in Mesopotamia », dans *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, vol. 89, p. 25-29.

MENZEL B.

1981 *Assyrische Tempel*, t. 1, *Untersuchungen zu Kult, Administration und Personal* (Studia Pohl, vol. 10), Rome.

MICHALOWSKI P.

1969 *The Lamentation over the destruction of Sumer and Ur* (Mesopotamian Civilizations, vol. 1), Winona Lake.

MICHALOWSKI P.

1977 « The Death of Šulgi », dans *Orientalia*, vol. 46, n° 2, p. 220-225.

MICHALOWSKI P.

1994 « The Drinking Gods. Alcohol in Mesopotamian Ritual and Mythology », dans MILANO L. (éd.), *Drinking in Ancient Societies. History and Culture of Drinks in the Ancient Near East* (History of the Ancient Near East Studies, vol. 6), Padoue, p. 27-44.

MICHEL C.

2009 « Les boissons en Mésopotamie du nord et Anatolie dans la première moitié du II^e millénaire av. J.-C », dans MICHEL C. (éd.), *L'alimentation dans l'Orient ancien, de la production à la consommation* (Cahiers des Thèmes transversaux d'ArScAn, vol. 9), Paris, p. 351-358.

MICHEL C.

2012 « L'alimentation au Proche-Orient ancien : les sources et leur exploitation », dans *Dialogues d'histoire ancienne*, suppl. 7, p. 17-45.

MICHEL C. (éd.)

2009 *L'alimentation dans l'Orient ancien, de la production à la consommation* (Cahiers des Thèmes transversaux d'ArScAn, vol. 9), Paris.

MICHEL D'ANNOVILLE C., RIVIÈRE Y. (éds.)

2016 *Faire parler et faire taire les statues : de l'invention de l'écriture à l'usage de l'explosif*, Rome.

MILLARD A.

2005 « Maker's marks, owner's names and individual identity », dans SUTER C., UEHLINGER C. (éds.), *Crafts and Images in contact. Studies on Eastern Mediterranean art of the first millennium BCE*, Fribourg, p. 1-10.

MONTERO FENOLLÓS J.-L.

2007 « Le travail du cuivre et du bronze à Mari », dans MARGUERON J.-C., ROUAULT O., LOMBARD P. (dirs.), *Akh Purattim 1*, Paris, p. 215-220.

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

MOOREY P. R. S.

1965 « A Bronze Pazuzu Statuette from Egypt », dans *Iraq*, vol. 27, n°1, p. 33-41.

MOOREY P. R. S.

1994 « Ancient Mesopotamian Materials and Industries », dans *Journal of American Oriental Society*, vol. 117, n°1, p. 87-102.

MOORTGAT A.

1955 *Tell Halaf*, t. 3, *Die Bildwerke*, Berlin.

MOUTON A.

2010 « Sorcellerie hittite », dans *Journal of Cuneiform Studies*, n°62, p. 105-125.

MOSCATI S.

1962 *Historical Art in the Ancient Near East*, Rome.

MÜLLER U.

1938 « The origin of the Early Dynastic Style », dans *Journal of American Oriental Society*, vol. 58, n°1, p. 140-147.

MUSCARELLA O.

1988 *Bronze and Iron. Ancient Near Eastern Artifacts*, New York.

MITCHELL T. C., MIDDLETON A. P.

2002 « The stones used in the assyrian sculpture », dans *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 54, n°1, p. 93-98.

NA'AMAN N.

1981 « The recycling of a silver statue », dans *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 40, n°1, p. 47-48.

NADALI D., VERDERAME L.

2019 « Neo-Assyrian Statues of Gods and Kings in Context. Integrating Textual, Archaeological and Iconographic Data on their Manufacture and Installation », dans *Altorientalische Forschungen*, vol. 46, n°2, p. 234-248.

NELSON R. S. (éd.)

2000 *Visuality Before and Beyond the Renaissance. Seeing as Others Saw*, Cambridge.

NEUMANN K.

2017 « Gods among Men: Fashioning the Divine Image in Assyria », dans CIFARELLI M., GAWLINSKI L. (éds.), *What shall I say of Clothes? Theoretical and Methodological Approaches to the Study of Dress in Antiquity*, Boston, p. 3-23.

NOWICKI S.

2014 « Menu of the Gods. Mesopotamian Supernatural Powers and Their Nourishment, with Reference to Selected Literary Sources », in *Archiv Orientalní*, vol. 82, p. 211-224.

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

NICOLINI G.

2007 « Les ors de Mari : état de la recherche en juin 1997 », dans MARGUERON J.-C., ROUAULT O., LOMBARD P. (dirs.), *Akh Purattim I*, Paris, p.221-228.

NIEDERREITER Z.

2008 « Le rôle des symboles figurés attribués aux membres de la Cour de Sargon II : Des emblèmes créés par les lettrés du palais au service de l'idéologie royale », dans *Iraq*, vol. 70, p. 51-86.

NIEHR H.

2019 « Roi divinisé et son image dans le culte à Ougarit », dans RÖMER T., GONZALEZ H., MARTI L. (éds.), *Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible*, actes du colloque (Paris, 5-6 mai 2015), Louvain, p. 88-111.

NUNN A.

2020 « Colour distribution on all statuary », dans NUNN A., PIENING H. (éds.), *Mesopotamian Sculpture in Colour*, Gladbeck, p. 134-157.

NUNN A., PIENING H. (éds.)

2020 *Mesopotamian Sculpture in Colour*, Gladbeck.

NYLANDER C.

2005 « Breaking the Cup of Kingship », dans *Iranica Antiqua*, vol. 34, n°1, p. 71–83.

OATES J., MCMAHON A., KARSGAARD P., AL QUNTAR S., UR J.

2007 « Early Mesopotamian urbanism. A new view from the North », dans *Antiquity*, vol. 81, n°313, p. 585-600.

OLIVIER DE SARDAN, J.-P.

1998 « Émique », dans *L'Homme*, vol. 38, n°147, p.151-166.

OLMSTEAD A. T.

1929 « Two stone idols from Asia Minor », dans *Syria*, vol. 10, n°4, p. 311-313.

OPPENHEIM A. L.

1949 « The Golden Garments of the Gods », dans *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 8, n°3, p. 172-193.

OPPENHEIM A. L.

1977 *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*, Chicago.

ORNAN T.

2005 *The Triumph of the Symbol. Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban* (Orbis Biblicus Orientalis, vol. 213), Fribourg.

ORNAN T.

2007 « The Godlike Semblance of a King. The Case of Sennacherib's Rock Reliefs », dans CHENG J., FELDMAN M. H. (éds.), *Ancient Near Eastern Art in Context: Studies in Honor of Irene J. Winter by her Students*, Leiden, p. 161–178.

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

ORNAN T.

2011 « Let Ba'al Be Enthroned. The Date, Identification, and Function of a Bronze Statue from Hazor », dans *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 70, n°2, p. 253-280.

ORNAN T.

2012 « The Long Life of a Dead King. A Bronze Statue from Hazor in Its Ancient Near Eastern Context », dans *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, vol. 366, p. 1-23.

ORRIEUX C., SCHMITT PANTEL P.

1995 *Histoire grecque*, Paris.

PANOFSKY E.

1955 *Meaning in the Visual Arts. Papers in and on Art History*, compilation de textes, New York.

PANOFSKY E.

1972 *Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*, Colorado [éd. orig. 1939, Oxford].

PANOFSKY E.

1991 *Perspective as Symbolic Form*, trad. par WOOD S. C., New York [éd. orig. *Die Perspektive als "symbolische Form"*, Berlin, 1927].

PAOLETTI P.

2013 « The Manufacture of a Statue of Nanaja. Mesopotamian Jewellery-Making Techniques at the End of the Third Millennium B.C. », dans GARFINKLE S., MOLINA M. (éds.), *From the 21st Century B.C. to the 21st Century A.D.*, actes du colloque (Madrid, 22-24 juillet 2010), Winona Lake, p. 333-345.

PARPOLA S.

1993 *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars Texts* (State Archives of Assyria vol. 10), Helsinki.

PARPOLA S.

2010 « Neo-Assyrian Concepts Kingship and their Heritage in Mediterranean Antiquity », dans LANFRANCHI G. B., ROLLINGER R. (éds.), *Concepts of kingship in antiquity*, actes du colloque (Padoue, 28 novembre-1er décembre 2007), Padoue, p. 35-44.

PARPOLA S.

2017 *Assyrian Royal Rituals and Cultic Texts* (State Archives of Assyria vol. 20), Pennsylvanie.

PARROT A.

1937 « Les Fouilles de Mari Troisième campagne (Hiver 1935-36) », dans *Syria*, vol. 18, n°1, p. 54-84

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

PARROT A.

1948 *Tello. Vingt campagnes de fouilles (1877-1933)*, Paris.

PARROT A.

1952 « Statuaire mésopotamienne du dynastique archaïque », dans *Iraq*, vol. 14, n°2, p. 73-75.

PARROT A.

1956 *Mission archéologique de Mari*, t. 1, *Le temple d'Ishtar*, Paris.

PARROT A.

1959 *Mission archéologique de Mari*, t. 2, *Le palais*, Paris.

PARROT A.

1962 « Les fouilles de Mari : Douzième campagne (Automne 1961) », dans *Syria*, vol. 39, n°3-4, p. 151-179.

PARROT A.

1965 « Les fouilles de Mari : Quinzième campagne (Printemps 1965) », dans *Syria*, vol. 42, n°3-4, p. 197-225.

PERROT J.

1959 « Statuettes en ivoire et autres objets en ivoire et en os provenant des gisements préhistoriques de la région de Béerschéba », dans *Syria*, vol. 36, n° 1-2, p. 8-19.

PETIT J. (éd.).

1983 *Au pays de Baal et d'Astarté : 10 000 ans d'art en Syrie*, cat. expo., Paris, Musée du Petit Palais, (26 octobre 1983-8 janvier 1984), Paris.

PEYRONEL L.

2016 « Bone and ivory manufacturing at Ebla (Syria) during the Early and Middle Bronze Age (c. 2500-1600 BC) », dans *Levant*, vol. 48, n°2, p. 184-196.

PINNOCK F.

1994 « Considerations on the "Banquet Theme" in the Figurative Art of Mesopotamia and Syria », dans MILANO L. (éd.), *Drinking in Ancient Societies. History and Culture of Drinks in the Ancient Near East* (History of the Ancient Near East Studies, vol. 6), Padoue, p. 14-27.

PINNOCK F.

2015 « The king's standard from Ebla Palace G », dans *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 67, p. 3-22.

POIDEBARD A.

1930 « Statue trouvée à Tell Brak », dans *Syria*, vol. 11, n°4, p. 360-364.

POLIS S., STASSE B.

2009 « Pratiques du document. Entre tradition et renouvellement », dans *MethIS* [En ligne], vol. 2, 5 février 2011, disponible sur <https://popups.uliege.be/20301456/index.php?id=281>, consulté le 03 juin 2021

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

POLLOCK S.

2003 « Feasts, Funerals, and Fast Food in Early Mesopotamian States », dans BRAY T. L. (éd.), *The Archaeology and Politics of Food and Feasting in Early States and Empires*, New York, p. 17-38.

PORADA E.

1948 *Corpus of Near Eastern Studies in North American Collections*, t. 1, *The Pierpont Morgan Library Collection*, Washington.

PORTER B. N. (éd.)

2005 *Ritual and Politics in Ancient Mesopotamia* (American Oriental Series, vol. 88), New Haven.

PORTER B. N. (éd.)

2009 *What is a god? Anthropomorphic and Non-Anthropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia*, Winona Lake.

POSTGATE N.

1997 « Mesopotamian Petrology: Stages in the Classification of the Material World », dans *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 7, n°2, p. 206-224.

PRZEWORSKI S.

1928 « Notes d'archéologie syrienne et hittite. I : Les figurines assises et le char divin », dans *Syria*, vol. 9, n°4, p. 273-277.

QUAEGBEUR J.

1993 *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, actes du colloque (Louvain, 17-20 avril 1991), Louvain.

QUILLIEN L.

2014 « Flax and Linen in the First Millennium Babylonia BC. The Origins, Craft Industry and Uses of a Remarkable Textile », dans HARLOW M., MICHEL C., NOSCH M.-L. (éds), *Prehistoric, Ancient Near Eastern and Aegean Textiles and Dress. An interdisciplinary anthology* (Ancient Textiles Series, vol. 18), Oxford, p. 271-296.

RADNER K.

2010 « Assyrian and Non-Assyrian Kingship in the First Millennium BC », dans LANFRANCHI G. B., ROLLINGER R. (éds.), *Concepts of kingship in antiquity*, actes du colloque (Padoue, 28 novembre-1er décembre 2007), Padoue, p. 25-34.

RAPPAPORT R.

1971 « Ritual, Sanctity, and Cybernetics », dans *American Anthropologist*, vol. 73, n°1, p. 59-76.

RASSAM H., ROGERS R. W.

1897 *Asshur and the land of Nimrod*, Cincinnati.

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

READE J.

1979 « Ideology and Propaganda in Assyrian Art », dans LARSEN M. T. (éd.), *Power and Propaganda: a Symposium on ancient empires*, Copenhagen (Mesopotamia, vol. 7), p. 329-343.

READE J.

2005a « Religious Ritual in Assyrian Sculpture », dans PORTER B. N. (éd.), *Ritual and Politics in Ancient Mesopotamia*, New Heaven (American Oriental Series, vol. 88), p. 7-33.

READE J.

2005b *Mesopotamia*. The British Museum Press, Londres [éd. orig. 1991].

REICHEL C.

2013 « Bureaucratic Backlashes. Bureaucrats as Agents of Socioeconomic Change in Proto-Historic Mesopotamia », dans ENGLEHARDT J. (éd.), *Agency in Ancient World*, Colorado, p. 45-70.

RENGER J.

1971 « Notes on the Goldsmiths, Jewelers and Carpenters of Neobabylonian Eanna », dans *Journal of the American Oriental Society*, vol. 91, n°4, p. 494-503.

RENGER J.

1980-83 « Kultbild », dans *Reallexikon der Assyriologie*, t. 6, Berlin/New York, p. 307-314.

REYNOLDS F.

2003 *The Babylonian Correspondence of Esarhaddon* (State Archives of Assyria, vol. 18), Helsinki.

ROCKBURNE D.

2017 « Head of a ruler », dans NOEY C. (éd.), *The Artist Project: what artists sees when they look at art*, Londres, p. 190-191.

ROES A.

1940 « La tête de bronze de Ninive », dans *Revue des Études Anciennes*, vol. 42, p. 323-329.

ROLLINGER R., LANFRANCHI G. (éds.)

2010 *Concepts of Kingship in Antiquity, actes du colloque (Padoue, 28 novembre-1er décembre 2007)*, Padoue.

RÖMER T., GONZALEZ H., MARTI L. (éds.)

2019 *Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible*, actes du colloque (Paris, 5-6 mai 2015), Louvain.

RONZEVALLE S.

1909 *Notes et études d'archéologie orientale*, Beyrouth.

ROOBAERT A.

1996 « A Neo-Assyrian Statue from Til Barsip », dans *Iraq*, vol. 58, p. 79-87.

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

ROTHFIELD L.

2009 *The Rape of Mesopotamia. Behind the Looting of the Iraq Museum*, Chicago.

ROUAULT O.

1977a « L'Approvisionnement et la circulation de la laine à Mari. D'après une nouvelle lettre du roi à Mukannišum », dans *Iraq*, vol. 39, n°2, p. 147-153.

ROUAULT O.

1977b *Mukannišum. L'administration et l'économie palatiales à Mari* (Archives royales de Mari, vol. 18), Paris.

SALLABERGER W.

1993 *Der kultische Kalender der Ur III-Zeit*, thèse de doctorat en Philosophie, Ludwig-Maximilians-Universität, Munich.

SALLABERGER W., WESTENHOLZ A.

1999 *Mesopotamien. Akkade-Zeit und Ur III-Zeit*, Fribourg.

SAMET N.

2014 *The Lamentation over the Destruction of Ur* (Mesopotamian Civilizations, vol. 18), Winona Lake.

SASSON J.-M.

2015 *From the Mari archives. An anthology of Old Babylonian letters*, Indiana.

SCHAEFFER C. F. A.

1929 « Les Fouilles de Minet-el-Beida et de Ras Shamra (Campagne du printemps 1929) », dans *Syria*, vol. 10, n°4, p. 285-303.

SCHAEFFER C. F. A.

1935 « Les fouilles de Ras Shamra-Ugarit. Sixième campagne (Campagne du printemps 1934). Rapport sommaire », dans *Syria*, vol. 16, n°2, p. 141-176.

SCHAEFFER C. F. A.

1936 « Les Fouilles de Ras Shamra-Ugarit. Septième campagne (Campagne du printemps 1935). Rapport sommaire », *Syria*, vol. 17, n°2, p. 105-149

SCHAEFFER C. F. A.

1937 « Les Fouilles de Ras Shamra-Ugarit. Huitième Campagne (Campagne du printemps 1936). Rapport sommaire », dans *Syria*, vol. 18, n°2, p. 125-154.

SCHAEFFER C. F. A.

1938 « Les Fouilles de Ras Shamra-Ugarit. Neuvième campagne (Campagne du printemps 1937). Rapport sommaire », dans *Syria*, vol. 19, n°4, p. 313-334.

SCHAEFFER C. F. A.

1939 *Ugaritica*. Paris.

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

SCHAEFFER C. F. A.

1966 « Nouveaux témoignages du culte de El et de Baal à Ras Shamra-Ugarit et ailleurs en Syrie-Palestine », dans *Syria*, vol. 43, n°1-2, p. 1-19.

SCHAEFFER C. F. A.

1972 « Note additionnelle sur les fouilles dans le Palais Nord d'Ugarit », dans *Syria*, vol. 49, n° 1-2, p. 27-33.

SCHNEIDER T.

2011 *An Introduction to Ancient Mesopotamian Religion*, Cambridge.

SCHUMACHER P. B.

2018 « On Type Composition and Agentivity », dans *Theoretical Linguistics*, vol. 44, n°1-2, p. 81-91.

SCURLOCK J. A.

2002 « Soul Emplacements in Ancient Mesopotamian Funerary Rituals », dans CIRAOLO L., SEIDEL J. (éds.), *Magic and Divination in the Ancient World*, Leiden, p. 1-6.

SEEDAN H.

1980 *The Standing Armed Figurines in the Levant*, Munich.

SEIDL U.

2000 « Babylonische und assyrische Kultbilder in den Massenmedien des 1. Jahrtausends v. Chr. », dans UEHLINGER C. (éd.), *Images as Media. Sources for the Cultural History of the Near East and the Eastern Mediterranean (1st millennium BCE)* (Orbis Biblicus et Orientalis, vol. 175), Fribourg, p. 89-114.

SELZ J. G.

1983 *Die Bankettszene. Entwicklung eines "Überzeitlichen" Bildmotivs in Mesopotamien, von der Frühdynastischen bis zur Akkad-Zeit*, Wiesbaden.

SELZ J. G.

1997 « "The Holy Drum, the Spear, and the Harp": Towards an Understanding of the Problems of Deification in the Third Millennium Mesopotamia », dans FINKEL I. L., GELLER M. J. (éds.), *Sumerian Gods and Their Representation* (Cuneiform Monographs, vol. 7), Groningen, p. 167-213.

SELZ J. G.

2018 « Aesthetics », dans GUNTER A. C. (éd.), *A Companion to Ancient Near Eastern Art*, New Jersey, p. 359-382.

SHEHATA D.

2014 « Sounds from the Divine. Religious Musical Instruments in the Ancient Near East », dans WESTENHOLZ J. G., MAUREY Y., SEROUSSI E. (éds.), *Music in Antiquity. The Near East and the Mediterranean* (Yuval, vol. 8), Berlin, p.102-128.

SIGRIST M.

1977 « Offrandes dans le temple de Nusku à Nippur », dans *Journal of Cuneiform Studies*,

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

vol. 29, n°3, p. 169-183.

SIGRIST M.

1980 « Offrandes aux dieux à Nippur », dans *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 32, n° 2, p. 104-113.

SIGRIST M.

1990 *Larsa. Year Names*, Michigan.

SIGRIST M.

1993 « Gestes symboliques et rituels à Emar », dans QUAEGEBEUR J. (éd.), *Ritual and Sacrifices in the Ancient Near East*, actes du colloque (Louvain, 17-20 avril 1991), Louvain, p. 381-410.

SMITH S.

1925 « The Babylonian Ritual for the Consecration and Induction of a Divine Statue », dans *Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, vol. 57, n°1, p.37-60.

SMITH S.

1931 « A Sumerian Statue », dans *British Museum*, vol. 6, p. 31-32.

SOLLBERGER E.

1969 « Old Babylonian worshipper figurines », dans *Iraq*, vol. 31, n°1, p. 90-93.

SOMMER B. D.

2009 *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, Cambridge.

SPYCKET A.

1968a « Une grande déesse élamite retrouve son visage », dans *Syria*, vol. 45, n° 1-2, p. 67-73.

SPYCKET A.

1968b *Les statues de culte dans les textes mésopotamiens des origines à la Ire dynastie de Babylone* (Cahiers de la revue biblique, vol. 9), Paris.

SPYCKET A.

1981 *La statuaire du Proche-Orient ancien*, Leiden.

SPYCKET A.

2000 *The human form divine: from the collections of Ellie Borowski*, Jerusalem.

SPYCKET A.

2007 « La statuaire de Mari », dans MARGUERON J.-C., ROUAULT O., LOMBARD P. (dirs.), *Akh Purattim I*, Paris, p. 261-268.

STARR I.

1990 *Queries to the Sungod. Divination and Politics in Sargonid Assyria* (State Archives of Assyria, vol. 4), Helsinki.

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

STEINKELLER P.

1987 « The stone pirig-gun », in *Zeitschrift für Assyriologie*, vol. 77, p. 92-95.

STEVENS A.

2006 *Private Religion at Amarna. The material evidence* (BAR International Series, vol. 1587), Oxford.

STROMMINGER E., HIRMER M.

1962 *Fünf Jahrtausende Mesopotamien. Die Kunst von den Anfängen um 5000 v. Chr. bis zu Alexander dem Grossen*, Munich.

SULAIMAN M., DALLEY S.

2012 « Seven *naptanum*-texts from the reign of Rim-Sin I of Larsa », dans *Iraq*, vol. 74, p. 154-165.

SUTER C.

1991-93 « A Shulgi statuette from Tello », dans *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 43-45, p. 63-70.

SUTER C.

2000 *Gudea's temple building: the representation of an early Mesopotamian ruler in text and image*, Groningen.

SUTER C.

2012 « Gudea of Lagash: Iconoclasm or Tooth of Time? », dans MAY N. N. (éd.), *Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond*, Chicago, p. 57-88.

SUTER C.

2018 « Statuary and Reliefs », dans GUNTER A. C. (éd.), *A Companion to Ancient Near Eastern Art*, New Jersey, p. 385-410.

SUTER C., UEHLINGER C. (éds.)

2005 *Crafts and Images in contact: studies on Eastern Mediterranean art of the first millennium BCE*, Fribourg.

TADMOR H., YAMADA S.

2011 *The Royal Inscriptions of Tiglath-pileser III (744-727 BC) and Shalmaneser V (726-722 BC), Kings of Assyria* (The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period, vol. 1), Winona Lake.

TAIT H.

1976 *Jewellery Through 7000 Years*, Londres.

TARASEWISZ R., ZAWADSKI S.

2018 *Animal offerings and cultic calendar in the Neo-Babylonian Sippar*, Münster.

TESTART A.

2006 « Interprétation symbolique et interprétation religieuse en archéologie. L'exemple du taureau à Çatal Höyük », dans *Paléorient*, vol. 32, n°2. p. 23-57.

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

THOMAS A.

2014 « In Search of Lost Costumes. On royal attire in Ancient Mesopotamia, with special reference to Amorite », dans HARLOW M., MICHEL C., NOSCH M.-L. (éds), *Prehistoric, Ancient Near Eastern and Aegean Textiles and Dress. An interdisciplinary anthology* (Ancient Textiles Series, vol. 18), Oxford, p. 74-96.

THOMAS A.

2015 « Un poisson de Larsa restauré : bijou, amulette, offrande ? », dans *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, vol. 109, p. 11-16.

THOMAS A. (dir.)

2016 *L'histoire commence en Mésopotamie*, cat. expo., Paris, Musée du Louvre-Lens, (2 novembre 2016 - 23 janvier 2017), Gand.

THOMAS A., COLONNA D'ISTRIA L.

2019 « Le temple de Ningeszida à Girsu », dans *Akkadica*, vol. 140, p. 105-148.

THUREAU-DANGIN F.

1921 *Rituels accadiens*, Paris.

TOHRU O.

2008 « Divine statues in the Ur III kingdom and their “KA DU₈-HA” ceremony », dans MICHALOWSKI P. (éd.), *On the Third Dynasty of Ur*, Boston, p. 217-222.

TURNER V.

1969 *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago.

UEHLINGER C. (éd.)

2000 *Images as media: Sources for the cultural history of the Near East and the Eastern Mediterranean (1st millennium BCE)* (Orbis Biblicus et Orientalis, vol. 175), Fribourg.

USSISHKIN D.

1970 « The syro-Hittite ritual burial of Monuments », dans *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 29, n°2, p. 124-128.

VACCA A.

2015 « Recherches sur les périodes pré- et proto-palatiales d'Ébla au bronze ancien III-IVA1 », dans MATTHIAE P., MAAMOUN A., PINNOCK F., ALKHALID M. (éds.), *Studies On The Archaeology Of Ebla After 50 Years Of Discoveries* (Les Annales Archéologiques Arabes Syriennes, vol. 57-58), Damas, p. 15-42.

VAN BUREN E. D.

1930 *Clay figurines of Babylonia and Assyria*, New Haven.

VAN BUREN E. D.

1941 « The šalmê in Mesopotamian Art and Religion », dans *Orientalia*, vol. 10, p. 65-92.

VAN BUREN E. D.

1948 « Fish-Offerings in Ancient Mesopotamia », dans *Iraq*, vol. 10, p. 101-121.

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

VAN BUREN E. D.

1950 « Amulets, Symbols or Idols? », dans *Iraq*, vol. 12, n°2, p. 139-146.

VAN BUREN E. D.

1952 « Homage to a Deified King », dans *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, vol. 50, p. 92-120.

VAN DER TOORN K.

1996 « Domestic Religion in Ancient Mesopotamia » dans VEENHOF K. R. (éd.), *Houses and Households in Ancient Mesopotamia*, actes du colloque (Leiden, 5-6 juillet 1993), Istanbul, p. 69-78.

VAN DER TOORN K.

1995 « The domestic cult at Emar », dans *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 47, n°1, p. 35-50.

VAN GENNEP A.

1909 *Les rites de passage*, Paris.

VAN LOON M. N.

1966 *Uartian art: its distinctive traits in the light of new excavations*, Istanbul.

VANSTIPHOUT H.

2009 « Die Geschöpfe des Prometheus, Or How and Why Did the Sumerians Create Their Gods? », dans PORTER B. N. (éd.), *What is a god? : Anthropomorphic and Non-Anthropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia*, Winona Lake, p. 15-40.

VEECKOCK C.

2012 *Agentivité, modalités de contrôle et subjectivité*, thèse de doctorat en Linguistique, Université Michel de Montaigne – Bordeaux III.

VELDHUIS N.

2008 « Kurigalzu's statue inscription », dans *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 60, p. 25-51.

VERDERAME L.

2021 « Fashioning of Statues in Three Neo-Sumerian Unpublished Texts from Ur », dans NOTIZIA P., ROSITANI A., VERDERAME L. (éds.), *d.Nisaba za3-mi2. Ancient Near Eastern Studies in Honor of Francesco Pomponio* (Dubsar, vol. 19), Münster, p. 342-354.

VERNANT J.-P.

1990 « Figuration et image », dans *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 5, n°1-2, p. 225-238.

VILLARD P.

2007 « Quelques notes sur le clergé d'Aššur à la fin de l'époque néo-assyrienne », dans MARGUERON J.-C., ROUAULT O., LOMBARD P. (dirs.), *Akh Purattim 2*, Paris, p. 321-334.

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

VILLARD P.

2019 « L'Ezida de Kalhu et son clergé au VIIe siècle av. J.-C. d'après la documentation textuelle », dans ABRAHAMI PH., BATTINI L. (éds.), *Par la bêche et le stylet ! Cultures et sociétés syro-mésopotamiennes. Mélanges offerts à Olivier Rouault*, Oxford.

VON SODEN W.

1974-77 « Zwei Königsgebete an Ištar aus Assyrien », dans *Archiv für Orientforschung*, vol. 25, p. 37-49.

WALKER C. B. F.

1966 *Material for a Reconstruction of the Mis Pī Ritual*, thèse de doctorat en Philosophie, Oxford.

WALKER C. B. F., DICK M.

2001 *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: the Mesopotamian mīs pī ritual*, Helsinki.

WALLS N.

2005 *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East*, Boston.

WEAVER A.M.

2004 « The "Sin of Sargon" and Esarhaddon's Reconception of Sennacherib. A Study in Divine Will, Human Politics and Royal Ideology », dans *Iraq*, vol. 66, p. 61-66.

WEE J. Z.

2014 « Lugalbanda under the Night Sky: Scenes of Celestial Healing in Ancient Mesopotamia », dans *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 73, n°1, p. 23-42.

WIGGERMANN F. A. M.

1992 *Mesopotamian Protective Spirits : the Ritual Texts*, (Cuneiform Monographs, vol. 1), Groningen.

WINTER I.

1992 « Idols of the King: Royal Images as Recipients of Ritual Action in Ancient Mesopotamia », dans *Journal of Ritual Studies*, vol. 6, n°1, p. 13-42.

WINTER I.

1997 « Art in Empire. The Royal Image and the Visual Dimensions of Assyrian Ideology », dans PARPOLA S., WHITING R. M. (éds.), *Assyria 1995*, actes du colloque (Helsinki, 7-11 septembre 1995), Helsinki, p. 359-382.

WINTER I.

2000 « The Eyes Have It. Votive Statuary, Gilgamesh's Axe, and Cathected Viewing in the Ancient Near East », dans NELSON R.S. (éd.), *Visuality Before and Beyond the Renaissance. Seeing as Others Saw*, Cambridge, p. 22-44.

WINTER I.

2008 « Touched by the Gods. Visual Evidence for the Divine Status of Rulers in The Ancient Near East », dans BRISCH N. M. (éd.), *Religion and power: Divine Kingship in the*

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

Ancient World and Beyond, Chicago, p. 75-101.

WINTER I.

2009 « What/When Is a Portrait? Royal Images of the Ancient near East », dans *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 153, n°3, p. 254-270.

WISEMAN D. J.

1953 *The Alalakh tablets*, Londres.

WISEMAN D. J.

1960 « The Goddess Lama at Ur », dans *Iraq*, vol. 22, p. 166-171.

WOLF W., MÜLLER V.

1930-31 « Ausgrabungen und Forschungsreisen », dans *Archiv für Orientforschung*, vol. 6, p. 236-248.

WÖLFFLIN H.

2016 *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art*, trad. par RAYMOND C., RAYMOND M., Paris [éd. orig. *Principi fondamentali della storia dell'arte*, Monaco, 1915].

WOOD C.

2004 « The Sun-God Tablet of Nabû-apla-iddina revisited », dans *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 56, n°1, p. 23-103.

WOOLLEY C. L.

1923 « Excavations at Ur of the Chaldees », dans *The Antiquaries Journal*, vol. 3, n°4, p. 311-333.

WOOLLEY C. L.

1925 « The Excavations at Ur (1924–1925) », dans *The Antiquaries Journal*, vol. 5, n°4, p. 347-402.

WOOLLEY C. L.

1931a « Another striking discovery at Ur », dans *Illustrated London News*, 25 avril 1931, p. 13.

WOOLLEY C. L.

1931b « Excavations at Ur (1930-1931), dans *Antiquaries Journal*, vol. 11, n°4, p. 243-281.

WOOLLEY C. L.

1934 « The Excavations at Ur (1933–1934) », dans *The Antiquaries Journal*, vol. 14, n°4, p. 355-378.

WOOLLEY C. L.

1935 *The Development of Sumerian Art*, New York.

WRIGHT R.

1998 « Crafting Social Identity in UR III Southern Mesopotamia », dans *Archaeological papers of the American Anthropological Association*, vol. 8, n°1, p. 57-69.

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

YANNIC A. (dir.)

2010 *Le rituel*, Paris.

YON M.

1991 « Note sur la sculpture de pierre », dans YON M. (dir.), *Arts et industries de la pierre* (Ras Shamra-Ougarit, vol. 6), Paris, p. 345-350.

YON M. (dir.)

1991 *Arts et industries de la pierre* (Ras Shamra-Ougarit, vol. 6), Paris.

YON M., GACHET J.

1989 « Une statuette du dieu El à Ougarit », dans *Syria*, vol. 66, n°1-4, p. 349.

ZACCAGNINI C.

1983 « Patterns of mobility among Ancient Near Eastern Craftsmen », dans *Journal of Near Eastern studies*, vol. 42, n°4, p. 245-264.

ZAMAZALOVÁ S.

2011 « The Education of Neo-Assyrian Princes », dans RADNER K., ROBSON E. (éds.), *The Oxford handbook of cuneiform culture*, Oxford, p. 313-330.

ZAWADZKI S.

2006 *Garments of the Gods. Studies on the Textile Industry and the Pantheon of Sippar according to the Texts from the Ebabbar Archive*, Fribourg.

ZETTLER R.

1990 « Metalworkers in the Economy of Mesopotamia in the Late Third Millennium BC », dans MILLER N. (éd.), *Economy and Settlement in the Near East: Analyses of Ancient Sites and Materials*, Pennsylvanie, p. 85-88.

ZETTLER R.

1992 *The Ur III Temple of Inanna at Nippur* (Berliner Beiträge zum Vorderer Orient, vol. 11), Berlin.

ZETTLER R., SALLABERGER W.

2011 « Inana's Festival at Nippur under the Third Dynasty of Ur », dans *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, vol. 101, p. 1-71.

ZIEGLER N.

2019 « Faire des statues divines – et après ? », dans RÖMER T., GONZALEZ H., MARTI L. (éds.), *Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible*, actes du colloque (Paris, 5-6 mai 2015), Louvain, p. 52-63.

ZIMMERN H.

1901 *Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion. Die Beschwörungstafeln Surpu, Ritualtfeln für Wahrsager, Beschwörer und Sänger*, Leipzig.

ANNEXES

LISTE DES ANNEXES ET FIGURES

Annexe 1: Cartes de l'espace syro-mésopotamien.....	157
Fig. 1: Carte du Moyen-Orient et du nord de la Péninsule Arabique	157
Fig. 2: Carte de l'espace syro-mésopotamien et de ses cités principales	158
Fig. 3: Cartes des grands empires du III ^e millénaire av. n. è.....	159
Fig. 4: Cartes des grands empires et royaumes du II ^e millénaire av. n. è.	160
Fig. 5: Cartes des grands empires du I ^{er} millénaire av. n. è.....	161
Annexe 2: Chronologie de l'espace syro-mésopotamien	162
Fig. 1: Chronologie de l'espace syro-mésopotamien	162
Annexe 3: Inscription d'Ur-Nanše découverte à Lagašh.....	163
Fig. 1: Face dite « de la paix » de l'inscription d'Ur-Nanše [4H-T1 (4H 5)].....	163
Fig. 2: Face dite « de la guerre » de l'inscription d'Ur-Nanše [4H-T1 (4H 5)].....	164
Annexe 4 : Années de règne associées aux statues divines	165
Fig. 1: Noms d'années commémorant la production de statues divines de culte	165
Fig. 2: Noms d'années commémorant l'installation dans le temple de statues divines de culte	166
Fig. 3: Noms d'années commémorant la production de statues de dieux protecteurs (<i>lamassu</i>)	167
Fig. 4: Divinités les plus représentées sous forme de statues d'après les noms d'années	168
Annexe 5: Identifications divines contestées	169
Fig. 1: Statuette d'un personnage assis parfois interprété comme Dagan	169
Fig. 2: Groupe statuaire parfois interprété comme un couple divin – Berlin Staatliche Museen [TH B 0002].....	170
Annexe 6: Trône en pierre.....	171
Fig. 1: Trône en basalte mis au jour à Ras Shammar [RS 90.1]	171
Annexe 7: Comparaisons avec d'autres types de statuaire.....	172
Fig. 1: Tête royale – Iraq Museum [IM 11331].....	172
Fig. 2: Tête royale – The Metropolitan Museum of Art [47.100.80]	173
Fig. 3: Base de la statue dite « de Bassetki » – Iraq Museum [IM 77823].....	174
Fig. 4: Statue de la reine Napir-Asu – Louvre [Sb 2731].....	175
Annexe 8: Parallèles avec la statuaire divine de régions périphériques à l'espace syro-mésopotamien	176
Fig. 1: Statue d'un dieu découverte à Hazor – Jérusalem.....	176

Fig. 2: Statue d'un dieu découverte à Meggido – Oriental Institute [A18316]	177
Fig. 3: Statue d'un dieu découverte à Toprak Kale (Turquie) – British Museum [91147].....	178
Fig. 4: Statue d'un dieu découverte à Gerçin Höyük (Turquie) – Staatliche Museen [VA 02882].	179
Annexe 9: Groupe statuaire dit « enseigne cérémonielle royale du Palais Royal G d'Ebla ».....	180
Fig. 1: Statuette de reine debout – Damas Musée national [TM.07.G.231]	180
Fig. 2: Statuette de reine assise – Damas Musée national [TM.07.G.230].....	181
Fig. 3: Proposition de reconstitution de l'enseigne cérémonielle royale du Palais Royal G d'Ebla par la mission archéologique de Tell Mardikh	182
Annexe 10: Indices en faveur de l'existence d'une statuaire divine composite	183
Fig. 1: Tiare à cornes – Bible Lands Museum [BLMJ 938]	183
Fig. 2: Fragments d'un visage masculin interprété comme Hadda.....	184
Annexe 11: Sceau-cylindre portant deux représentations d'une même divinité	185
Fig. 1: Empreinte de sceau – Louvre [AO 24059].....	185
Annexe 12: Tablettes rituelles	186
Fig. 1: Recto de la tablette néo-assyrienne du <i>mīs pī</i> [K6324]	186
Fig. 2: Verso de la tablette néo-assyrienne du <i>mīs pī</i> [K6324].....	187
Fig. 3: Recto de la tablette babylonienne du <i>mīs pī</i> [BM45749]	188
Fig. 4: Verso de la tablette babylonienne du <i>mīs pī</i> [BM45749].....	189
Fig. 5: Recto de la tablette <i>Tod und Leben</i> 27 [A.418].....	190
Fig. 6: Recto de la tablette <i>Tod und Leben</i> 27 [A.418].....	191
Annexe 13: Aménagements liés à la production alimentaire dans les temples	192
Fig. 1: Zone de la brasserie et des cuisines du sanctuaire de Ningirsu à Lagaš.....	192
Fig. 2: Les cuisines du Gig-Par-Ku, temple de Ningal à Ur.....	193
Annexe 14: Vaisselle associée aux temples	194
Fig. 1: Vase dédié par Gudéa à Nimgizzida découvert à Tello – Louvre [AO 12921]	194
Fig. 2: Récipient rectangulaire à fond plat décoré d'une tête de boviné découvert à Mari – [TH 97.133].....	194
Fig. 3: Coupe en forme de moitié droite de tête de bélier découverte à Mari – [TH 97.129]	195
Fig. 4: Fragment de vase inscrit néo-assyrien à usage religieux	195
Annexe 15: Offrandes perpétuelles	196
Fig. 1: Tête d'une sculpture de mouton mise au jour dans le temple de l'Eanna d'Uruk– Staatliche Museen zu Berlin [VA 11026]	196
Fig. 2: Figurine de veau mis au jour dans le temple de l'Eanna d'Uruk– Staatliche Museen zu Berlin [VA 14536].....	196
Annexe 16: Tables d'offrandes	197

Fig. 1: Détail d'un bas-relief du palais de Ninive représentant une table d'oblation portant des offrandes alimentaires –British Museum [BM124886]	197
Fig. 2: Peinture murale de Mari, scène de libation et	197
Annexe 17: Fragment d'un moule en pierre.....	198
Fig. 1: Moule en pierre de l'époque de Naram-Sin [collection privée]	198
Annexe 18: Scènes de banquet cultuel	199
Fig. 1: Vase dit « vase d'Uruk » décoré d'une procession de porteurs d'offrandes allant au temple d'Inanna – Iraq Museum [IM19606]	199
Fig. 2: Sceau-cylindre de la période d'Akkad représentant un banquet divin – Louvre [AO 22623]	200
Fig. 3: Sceau-cylindre de la période d'Akkad représentant un banquet divin – Louvre [AO 22318]	200
Annexe 19: Exemples d'éléments métalliques cousus aux vêtements	201
Fig. 1: Figurine de poisson découverte à Larsa – Louvre [AO 16868]	201
Fig. 2: Golden dress decorations from Tomb II in Nimrud: rosettes, stars, and triangles	201
Annexe 20: Bijoux associés aux temples	202
Fig. 1: Collier de perles en or et argent découvert dans un temple de Tell Brak – Musée de Deir ez-Zor [13248].....	202
Fig.2: Collier de perles en faïence découvert dans le temple d'Ištar à Mari – Louvre [AO 31879]	202
Annexe 21: Représentations de vêtements divins	203
Fig. 1: Aquarelle reproduisant le motif d'une brique glaçurée découverte à Aššur	203
Fig. 2: Reproduction d'une peinture murale du palais de Khorsabad	203
Annexe 22: Exemples de restauration de statues.....	204
Fig. 1: Statuette d'orant découverte à Ur – British Museum [122933]	204
Fig. 2: Statue de l'intendant Ebih-II en position d'orant découverte à Mari – Louvre [AO 17551a]	205

ANNEXE 1: CARTES DE L'ESPACE SYRO-MÉSOPOTAMIEN



Fig. 1: Carte du Moyen-Orient et du nord de la Péninsule Arabique

©2003 Joan Aruz (à partir de)

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques



Fig. 2: Carte de l'espace syro-mésopotamien et de ses cités principales

©2003 Joan Aruz

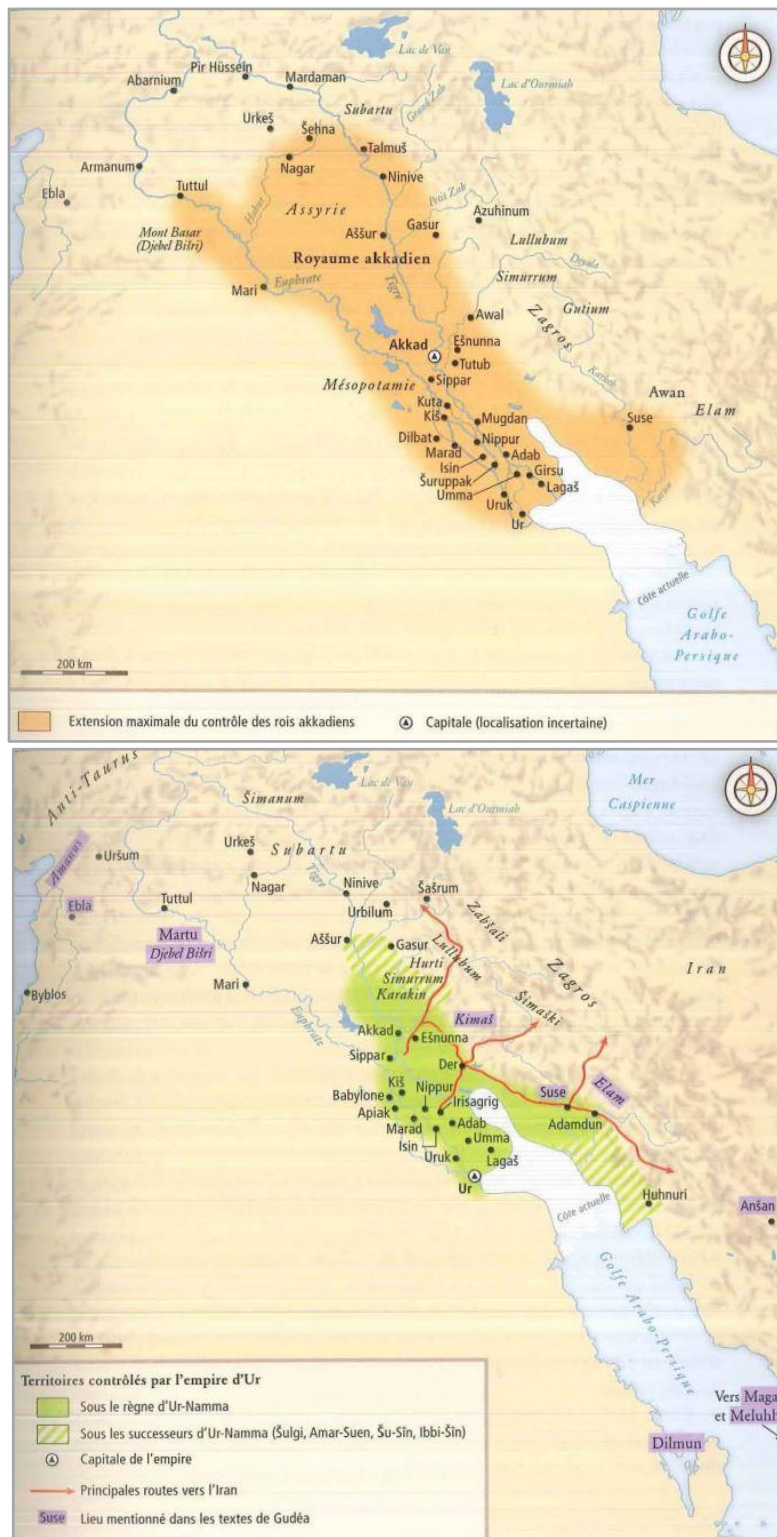


Fig. 3: Cartes des grands empires du III^e millénaire av. n. è.

a: Carte de l'empire d'Akkad ©2017 Lafont B., Tenu A., Joannès F., Clancier P.

b: Carte de l'empire d'Ur (= Troisième dynastie d'Ur) ©2017 Lafont B., Tenu A., Joannès F., Clancier P.

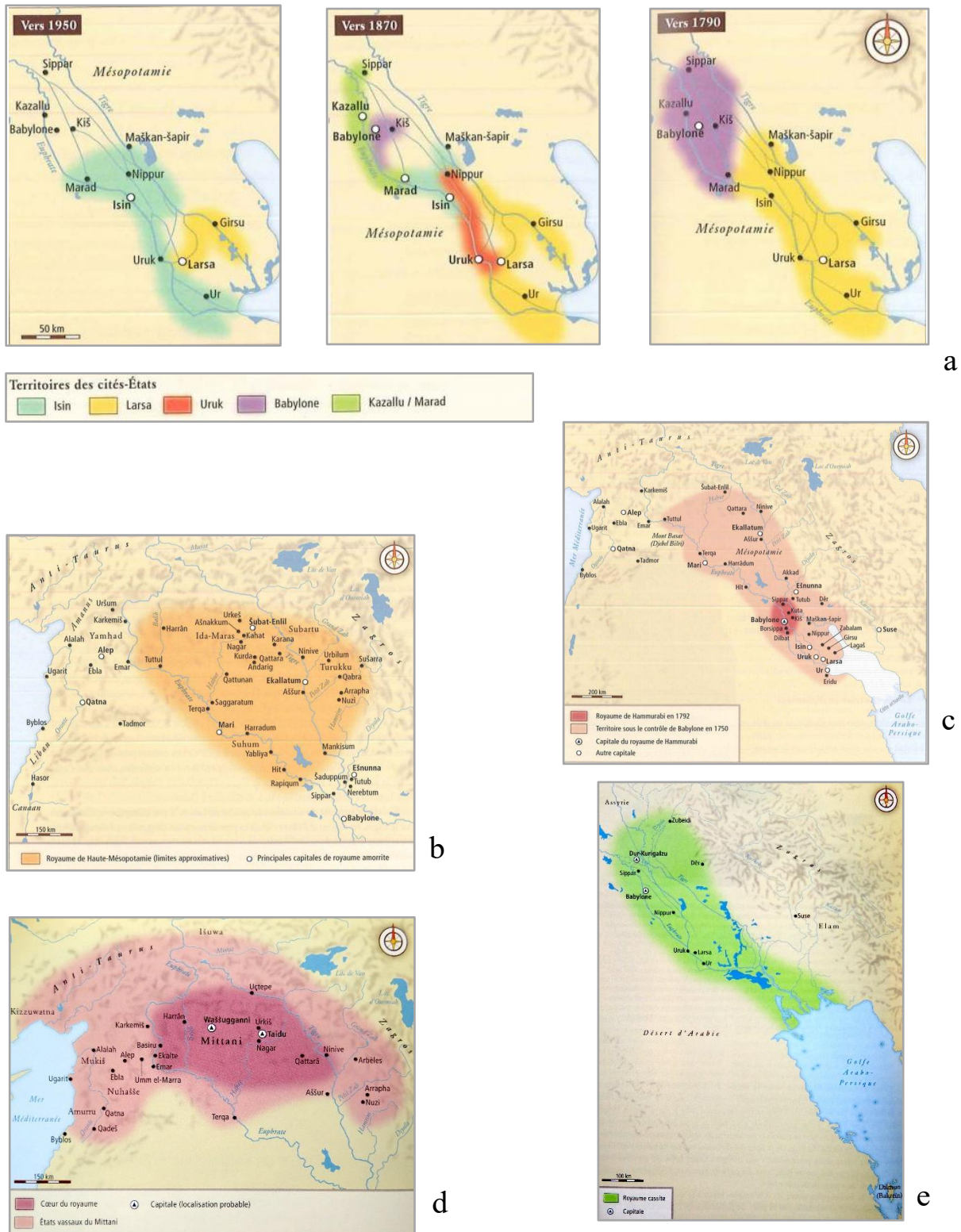


Fig. 4: Cartes des grands empires et royaumes du II^e millénaire av. n. è.

a: Cités-États dont les royaumes d'Isin et Larsa ©2017 Lafont B., Tenu A., Joannès F., Clancier P.

b: Royaume de Haute Mésopotamie ©2017 Lafont B., Tenu A., Joannès F., Clancier P.

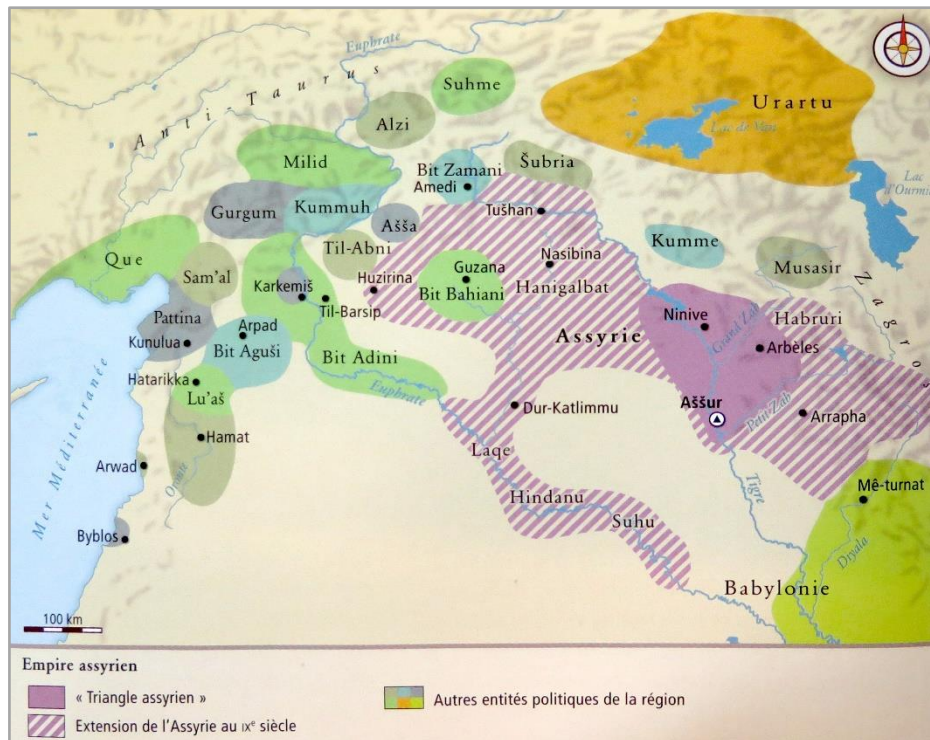
c: Première dynastie de Babylone ©2017 Lafont B., Tenu A., Joannès F., Clancier P.

d: Mitanni ©2017 Lafont B., Tenu A., Joannès F., Clancier P.

e: Babylonie kassite ©2017 Lafont B., Tenu A., Joannès F., Clancier P.

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques



a



b

Fig. 5: Cartes des grands empires du Ier millénaire av. n. è.

a: Empire assyrien au IX^e siècle av. n. è. ©2017 Lafont B., Tenu A., Joannès F., Clancier P.

b: Empire perse ©2017 Lafont B., Tenu A., Joannès F., Clancier P.

ANNEXE 2: CHRONOLOGIE DE L'ESPACE SYRO-MÉSOPOTAMIEN

MILLÉNAIRE	TERMINOLOGIE ARCHEOLOGIQUE	TERMINOLOGIE HISTORIQUE		TERMINOLOGIE CULTURELLE	
		BASSE MÉSOPOTAMIE	HAUTE MÉSOPOTAMIE	BASSE MÉSOPOTAMIE	HAUTE MÉSOPOTAMIE
Seconde moitié du IV ^e	Chalcolithique (ca 6000-3100)			Uruk (ca 3500-3000)	
III ^e	Bronze Ancien (ca 3100-2000)			Djemdet Nasr (ca 3000-2900)	
		Cités-États du pays de Sumer (ca 2900-2330)	Civilisation de Kiš (ca 2900-2330) [jusqu'en Mésopotamie centrale]	Protodynastique (ca 2900-2330)	
		Empire d'Akkad (ca 2330-2100)		Période akkadienne (ca 2330-2100)	
		Lagaš II (ca 2160-2100)		Période néo-sumérienne (ca 2100-2004)	
		Troisième dynastie d'Ur (ca 2100-2004)			
II ^e	Bronze Moyen (ca 2000-1500)	Royaumes d'Isin et Larsa (ca 2004-1760)	Royaume de Haute Mésopotamie (ca 1810-1735)	Période paléo-babylonienne (ca 2004-1595)	Période amorrite (ca 2004-1595)
		Première dynastie de Babylone (ca 1894-1595)			
	Bronze Récent (ca 1500-1200)	Dynastie Kassite (ca 1595-1155)	Royaume du Mittani (ca 1500-1300)	Période média-babylonienne (ca 1595-1000)	Période mittanienne (ca 1500-1300)
			Royaume Assyrien (ca 1400-934)		Période média-assyrienne (ca 1400-934)
I ^{er}	Âge du Fer (ca 1200-fin I ^{er} millénaire)	Empire Assyrien (ca 934-609)		Période néo-assyrienne (ca 934-609)	
		Empire Babylonien (ca 625-539)		Période néo-babylonienne (ca 625-539)	
		Empire Perse (ca 539-330)		Période achéménide (ca 539-331)	
		Empire Séleucide (ca 305-64)		Époque hellénistique (ca 331-30)	

SOUVERAINS PRINCIPAUX

Ur-Nanše (Lagaš ca 2475 av. n. è.)

Sargon (ca 2324 à 2285 av. n. è.)

Narâm-Sîn (ca 2261 à 2206 av. n. è.)

Gudéa (Lagaš ca 2130 à 2110 av. n. è.)

Yasmaḫ-Addu (Mari ca 1782 à 1774 av. n. è.)

Zimrī-Līm (Mari ca 1775 à 1762 av. n. è.)

Aššurnasirpal I^{er} (Assyrie ca 1049 à 1030 av. n. è.)

Tiglath-phalazar III (Assyrie ca 745 à 727 av. n. è.)

Sargon II (Assyrie ca 722 à 705 av. n. è.)

Assarhaddon (Assyrie ca 680 à 669 av. n. è.)

Aššurbanipal (Assyrie ca 668 à 626 av. n. è.)

Fig. 1: Chronologie de l'espace syro-mésopotamien

©Imane Achouche à partir de Lafont B., Tenu A., Joannès F., Clancier P. 2017

ANNEXE 3: INSCRIPTION D'UR-NANŠHE DÉCOUVERTE À LAGAŠH

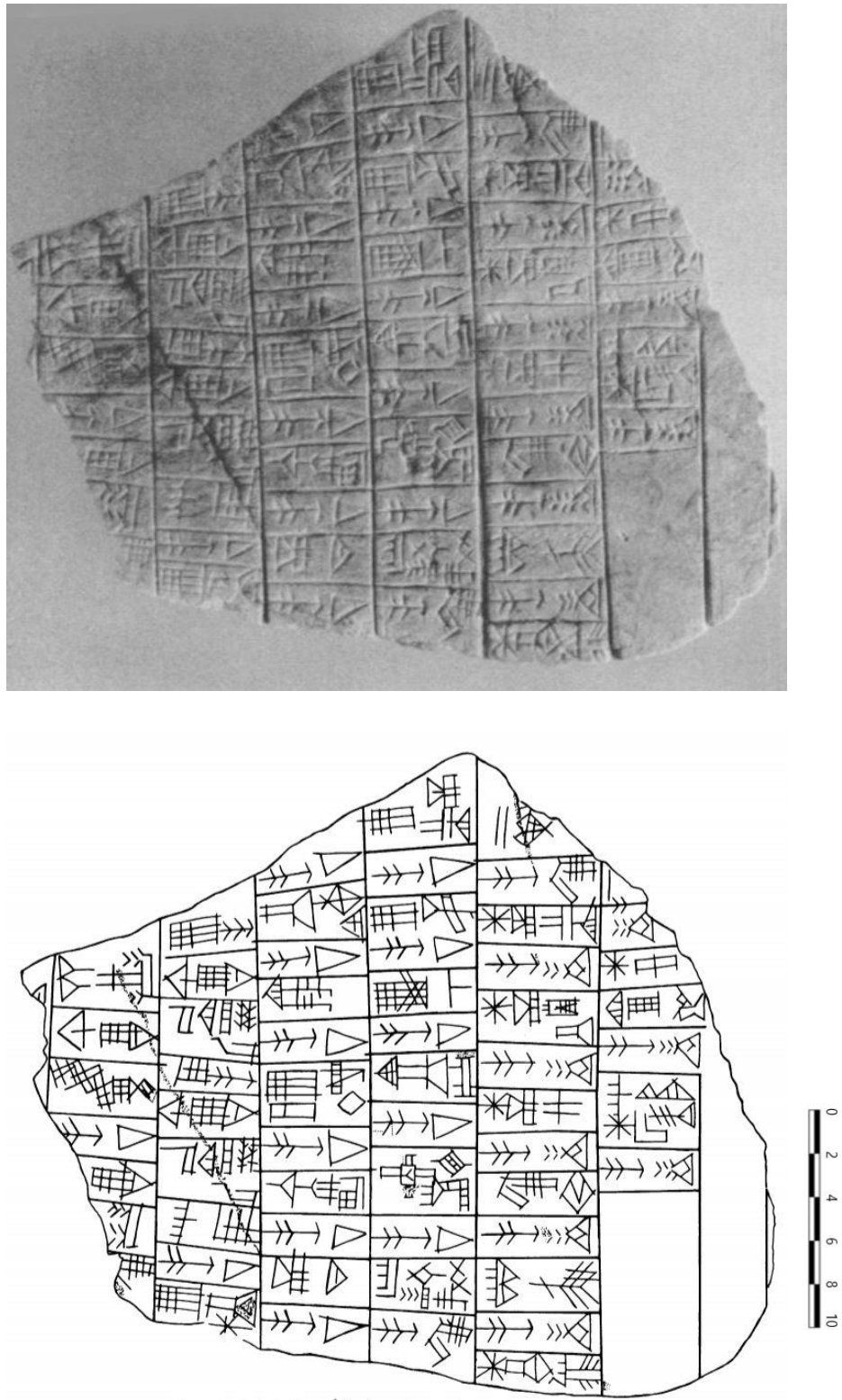


Fig. 1: Face dite « de la paix » de l'inscription d'Ur-Nanše [4H-T1 (4H 5)]
©1977 Vaughn E. Crawford

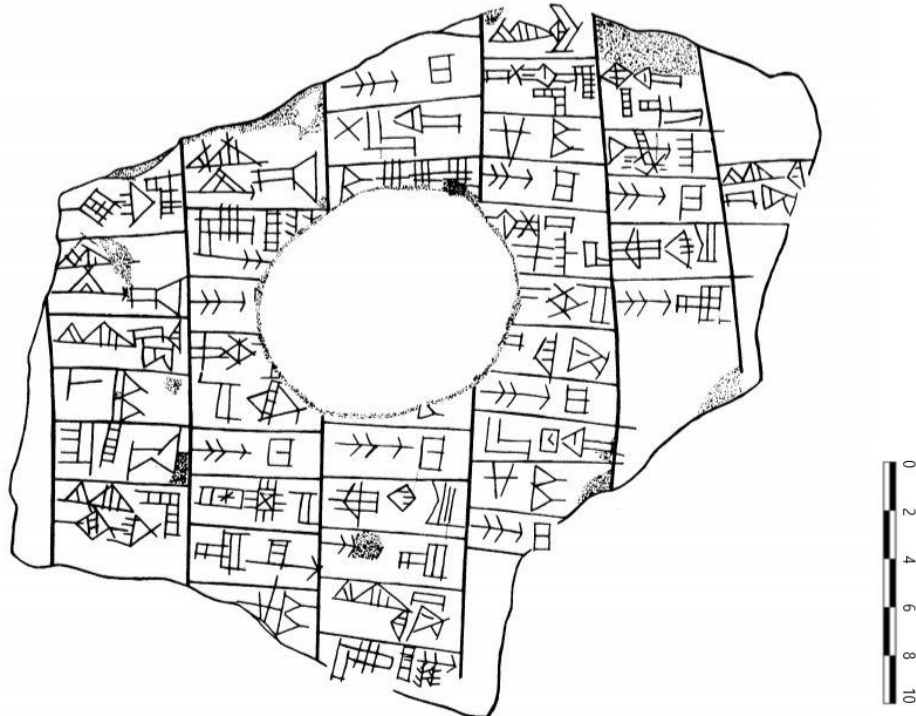
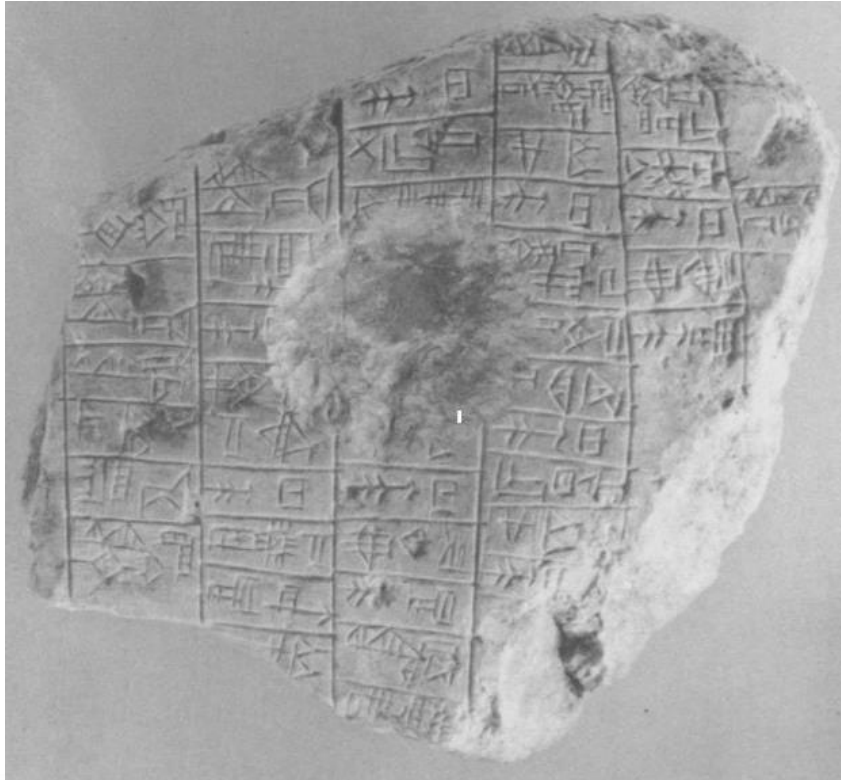


Fig. 2: Face dite « de la guerre » de l'inscription d'Ur-Nanše [4H-T1 (4H 5)]
©1977 Vaughn E. Crawford

ANNEXE 4 : ANNÉES DE RÈGNE ASSOCIÉES AUX STATUES DIVINES

ANCRAGE CULTUREL	NOM DU SOUVERAIN	N° DE L'ANNÉE	NOM DE L'ANNÉE (TRANSCRIPTION)	NOM DE L'ANNÉE (TRADUCTION)	SOURCE
Babylone I	Sūmû-la-El (ca 1880-1845)	26	mu alan ^d inana u ₃ ^d na-na-a mu-un-dim ₂ -ma	Year in which (Sūmû-la-El) made a statue (for) Inanna and Nanaia	(RLA 2 165, 40)
Babylone I	Hammurabi (ca 1792-1750)	17	mu ḥa-am-mu-ra-bi lugal-e alan ^d inana elip ^{ki} ki-bal-maš- da ₃ ^{ki} sag an-še ₃ mu-un-il ₂ -a	Year in which Hammu-rabi the king elevated a statue of / for Inanna of Elip	(RIA 2 179, 119)
Babylone I	Hammurabi (ca 1792-1750)	29	mu ḥa-am-mu-ra-bi lugal-e ^{urud} alan ^d ša-a-la ^d ša-la mu- na-an-dim ₂	Year Hammu-rabi the king made a statue in copper for / of Šala	(RIA 2 180, 131)
Babylone I	Hammurabi (ca 1792-1750)	41	mu ha-am-mu-ra-bi lugal-e ^d taš-me-tum ^d taš-mi-i-tum ka-sa ₆ -sa ₆ -ga-ni ku ₃ -sig ₁₇ ḥuš- a ^{na} suḥ-a	Year Hammurabi the king (made) at the favorable command of Tašmetum (a statue) of redish gold and precious stones	(RIA 2 181, 143)
Babylone I	Abī-ešuh (ca 1711-1684)	pa	mu a-bi-e-šu-uḥ lugal-e alan ^d en-te-na-a alan nam-šul-la- ka e ₂ -kiš-nu-gal ₂ -še ₃ i-ni-in- ku ₄ -ra u ₃ dingir-lamma dingir- ku ₃ -babbar	Year Abi-ešuh the king made a statue of Entena and a statue of his vaillance and brought it into (the temple) Ekišnugal and a protective deity* in silver	(BM 79936)
Babylone I	Abī-ešuh (ca 1711-1684)	15 ?	mu a-bi-e-šu-uḥ lugal-e alan ^d marduk ^d zar-pa-ni-tum-bi- da-ke ₄ ... ša ₃	Year Abi-ešuh the king (made) the statues for Marduk and Zarpanitum	(YOS 13,491,22f .?; MAH 15890)
Royaume de Haute Mésopotamie	Zimri-Lim (ca 1775-1762)	1	MU [zi-i]m-ri-li-im ALA[M an- n]u-[n]i-tim i-p[u-šu]	Year: Zimri-Lim made the statue of (the goddess) Annunitum of Šeḫrum	(ARM 21/n°320)
?	Irda-ne-ne (?)	d	mu 2 ^{urud} alan irda-ne-ne lugal ka ₂ gi ₆ -par ₄ u ₃ 2 ^{urud} alan ^d na-aš-par ₂ -tum ka ₂ muš-a- igi-gal ₂ a ₂ -zi-da a ₂ -gub ₃ -bu-še ₃ im-mi-ib-gir ³	Year (Irdanene) placed 2 copper statues of Irdanene the king at the gate of the gipar / "nunnery" and 2 copper statues for the goddess Našpartum right and left of the mušaigigala-gate	(BaM 2, 1963 12 20)
?	Ibāl-pī-El (XIIIe s.)	f	mu urudu ^d dur-ul ₃ e ₂ - ^d tišpak- ka ba-dim ₂	Year the bronze (image of the) god (of the) Turnat (Diyala) was made for the temple of Tišpak	(OIP 43 119)
?	Abdi-Erah (?)	ab	MU ab-di-e-ra-ah ^d mar-tu i ₃ - li ₂ re-ši!?(di)-šu i-pu-šu	Year in which Abdi-erah fashioned a statue of Amurru the god, his helper	(OIP 43 187)

Fig. 1: Noms d'années commémorant la production de statues divines de culte

©Imane Achouche d'après Sigrist M. 1990 ; Horsnell M. J. A. 1999 (via CDLI)

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques

ANCRAGE CULTUREL	NOM DU SOUVERAIN	N° DE L'ANNÉE	NOM DE L'ANNÉE (TRANSCRIPTION)	NOM DE L'ANNÉE (TRADUCTION)	SOURCE
Troisième dynastie d'Ur	Ur-Nammu (ca 2112-2095)	p	mu ^d lugal-ba-gara ₂ e ₂ -a-na ku ₄ -ra	Year in which the god Lugal-bagara was brought into his temple	(BM 17822, 20776)
Troisième dynastie d'Ur	Šulgi (ca 2094-2047)	9	mu ^d nanna kar-zi-da ^{ki} e ₂ -a-ni ku ₄	Year Nanna of Karzida was brought into his temple	(RIA 2 137 26)
Troisième dynastie d'Ur	Šulgi (ca 2094-2047)	11	mu ^d ištaran bad ₃ .an ^{ki} (der ^{ki}) e ₂ -a-na ba-ku ₄	Year Ištaran of Der was brought into his temple	(RIA 2 137 28)
Troisième dynastie d'Ur	Šulgi (ca 2094-2047)	12	mu ^d nu-muš-da ka-zal-lu ^{ki} e ₂ -a-na ba-ku ₄	Year Numušda of Kazallu was brought into his temple	(RIA 2 137 29)
Troisième dynastie d'Ur	Šulgi (ca 2094-2047)	14	mu ^d nanna nibru ^{ki} e ₂ -a ba-ku ₄	Year Nanna of Nippur was brought into the temple	(RIA 2 137 31)
Troisième dynastie d'Ur	Šulgi (ca 2094-2047)	20a	mu ^d nin-ḫur-sag e ₂ -nu-tur e ₂ -a-na ba-an-ku ₄	Year Nin-hursag of Enutur (Tell 'Ubaid) was brought into her temple	(Or 54 302)
Troisième dynastie d'Ur	Šulgi (ca 2094-2047)	36	mu ^d nanna ga-eš ^{ki} e ₂ -ba-a ba-ku ₄	Year Nanna of Gaeš was brought into his temple	(BM 18746)
Troisième dynastie d'Ur	Šulgi (ca 2094-2047)	9b	mu ^d nanna kar-zi-da ^{ki} e ₂ -a-ni ku ₄	Year Nanna of Karzida brought into his temple	(BE 1/2, 125)
Dynastie de Larsa	Sîn-iqīšam (ca 1840-1837)	4	mu 14 ^{urudu} alan nibru ^{ki} -še ₃ u ₃ 3 gišgu-za bara ₂ mah alan ^d utu ^d še ₃ -ri ₅ -da ku ₃ -sig ₁₇ šu-du ₇ -a e ₂ - ^d utu-še ₃ eš ₃ e ₂ -babbar-še ₃ i-ni-in-ku ₄ -re	Year (Sin-iqīšam) brought fourteen statues in copper to (the temples of) Nippur and brought three magnificent thrones daises and one statue of Šamaš and Šerida, perfected in gold, into the chapel of (the temple) Ebabbar in the temple of Šamaš	(YOS 5/n°61)
Royaume de Haute Mésopotamie	Yasmaḫ-Addu (ca 1782-1775)	c	MU ia-as ₂ -ma-aḫ- ^d IM ^d ne ₃ -iri ₁₁ -ra-gal a-na E ₂ -š _u i-ru-bu	Year in which Yasmaḫ-Addu brought Nergal into his temple	CDLI
Royaume de Haute Mésopotamie	Zimri-Lim (ca 1775-1762)	8	MU zi-im-ri-li-im ALAM ^d ḫa-aṭ-ṭa ₂ u ₂ -še-lu-u ₂	Year: Zimri-Lim dedicated the statue of (the god) Ḫaṭṭa	(ARM 21/ n°284)

Fig. 2: Noms d'années commémorant l'installation dans le temple de statues divines de culte

©Imane Achouche d'après Sigrist M. 1990 ; Horsnell M. J. A. 1999 (via CDLI)

ANCRAGE CULTUREL	NOM DU SOUVERAIN	N° DE L'ANNÉE	NOM DE L'ANNÉE (TRANSCRIPTION)	NOM DE L'ANNÉE (TRADUCTION)	SOURCE
Royaume d'Isin	Enlil-bāni (ca 1860-1838)	oa	mu ^d en-lil ₂ -ba-ni lugal 2 ^d lamma ku ₃ -gi ku ₃ -babbar zi-da-ga-bu-na ^d nin-lil ₂ -ra mu-na-an-su ₈ -ga	Enlil-bāni, the king, placed two protective deities of gold and silver on the right and left of Ninlil	(IB 1709)
Babylone I	Samsu-iluna (ca 1749-1712)	6a	mu sa-am-su-i-lu-na lugal-e ^d utu ^d marduk-e-ne-bi-da-ra ni ₃ -dim ₂ -dim ₂ -ma-bi al-in-na-an-gu ₃ -uš-am ₃ alan šud ₃ -šud ₃ -de ₃ dingir-lamma ku ₃ -sig ₁₇ didli-bi-ta ni ₂ [...] hub ₂ ab-sa ₂ -sa ₂ -de ₃ e ₂ -babbar igi ^d utu-še ₃ e ₂ -sag-il ₂ igi ^d marduk-še ₃ i-ni-in-ku ₄ -re ki-gub-ba-ne-ne mi-ni-in-gi-na	Year in which Samsu-iluna the king brought before Šamaš into (the temple) Ebabbar and before Marduk in (the temple) Esagil [...] statues (of the king) in the attitude of prayer and various protective deities in gold for Šamaš and Marduk who both had requested wrought objects and set them up at their place	(RIA 2 182, 151, Or 53 29)
Babylone I	Abī-ešuh (ca 1711-1684)	pa	mu a-bi-e-šu-uḫ lugal-e alan ^d en-te-na-a alan nam-šul-la-ka e ₂ -kiš-nu-gal ₂ -še ₃ i-ni-in-ku ₄ -ra u ₃ dingir-lamma dingir- ku ₃ -babbar	Year Abi-ešuh the king made a statue of Entena* and a statue of his vaillance and brought it into (the temple) Ekišnugal and a protective deity in silver	(BM 79936)
Babylone I	Ammi-ditana (ca 1683-1647)	23a	mu ^{urudu} alan-alan-a-ni šud ₃ -de ₃ ab-ra ₂ -ra ₂ -e-ne-a u ₃ dingir-lamma dingir-lamma ku ₃ -sig ₁₇ -ga e ₂ -babbar-ra-še ₃ in-na-du ₃ -a in-na-an-ku ₄ -ra	Year in which (Ammi-ditana) made / brought into (the temple) Ebabbar statues in copper representing himself saying a prayer and statues of protective deities made in gold	(MCS 2 49, Cat Edinb. 15, JA 270 42)
Babylone I	Samsu-ditāna (ca 1625-1595)	9	mu dingir-lamma dingir-lamma-a su bar-su ₃ -ga-ke ₄	Year (the king made) naked protective deities	(JNES 14 138)
?	?	?	mu la-ma-sa ₃ -am ša ku ₃ -babbar e ₂ - ^d nanna mu-na-dim ₂	Year ... made a protective divinity in silver for the temple of Nanna	(RA 72 32 x3)
?	Adaki (?)	b	mu alan ka-ru dingir-lamma ku ₃	Year a statue of the holy divine protective divinities	(YBC 16404)
?	Adaki (?)	c	mu urudu dingir-lamma maḫ in-la ₂	Year he weighed the copper for the magnificent (statues of) the protective divinities	(MLC 10)

Fig. 3: Noms d'années commémorant la production de statues de dieux protecteurs (*lamassu*)

©Imane Achouche d'après Sigrist M. 1990 ; Horsnell M. J. A. 1999 (via CDLI)

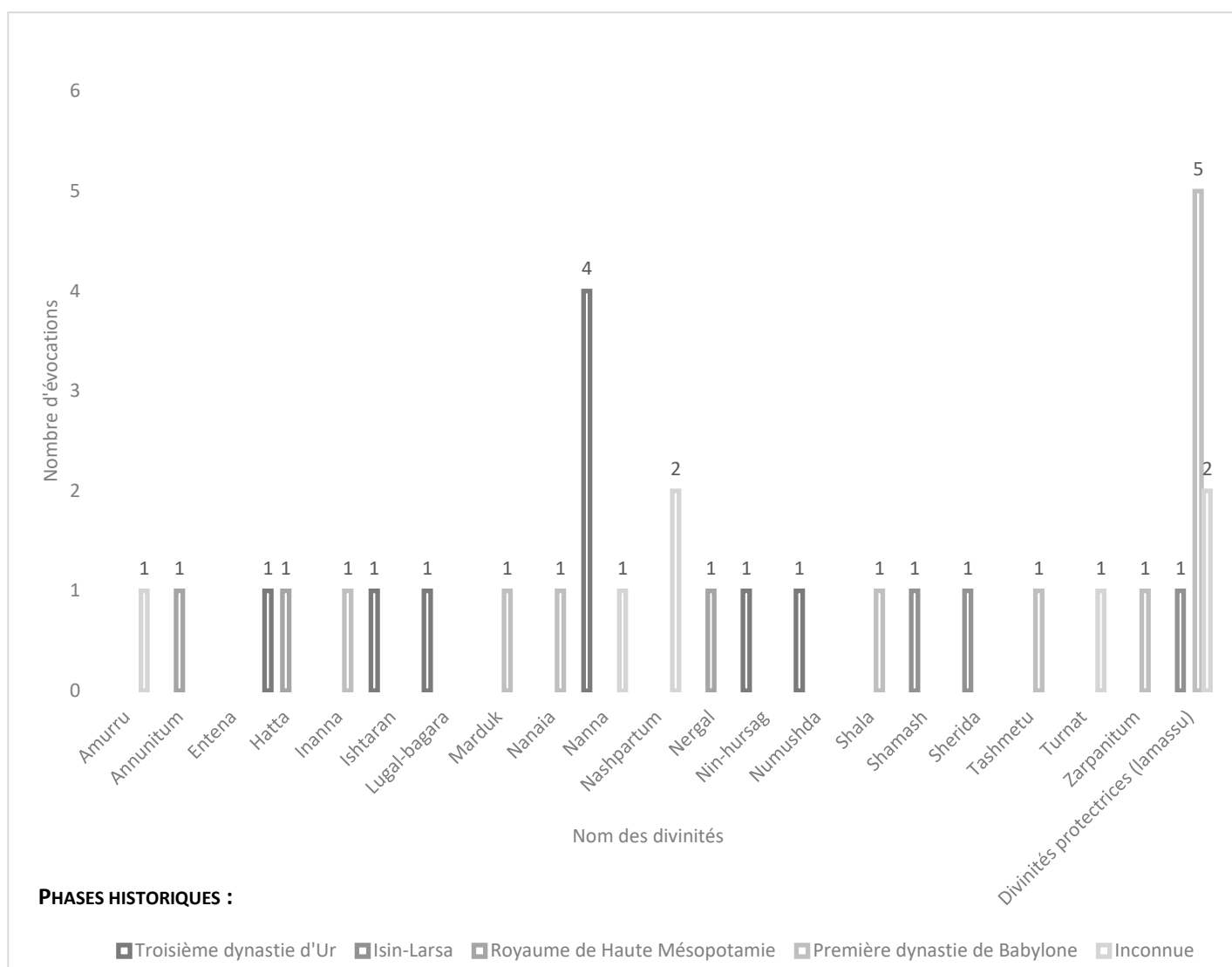


Fig. 4: Divinités les plus représentées sous forme de statues d'après les noms d'années

©Imane Achouche d'après Sigrist M. 1990 ; Horsnell M. J. A. 1999 (via CDLI)

ANNEXE 5: IDENTIFICATIONS DIVINES CONTESTÉES

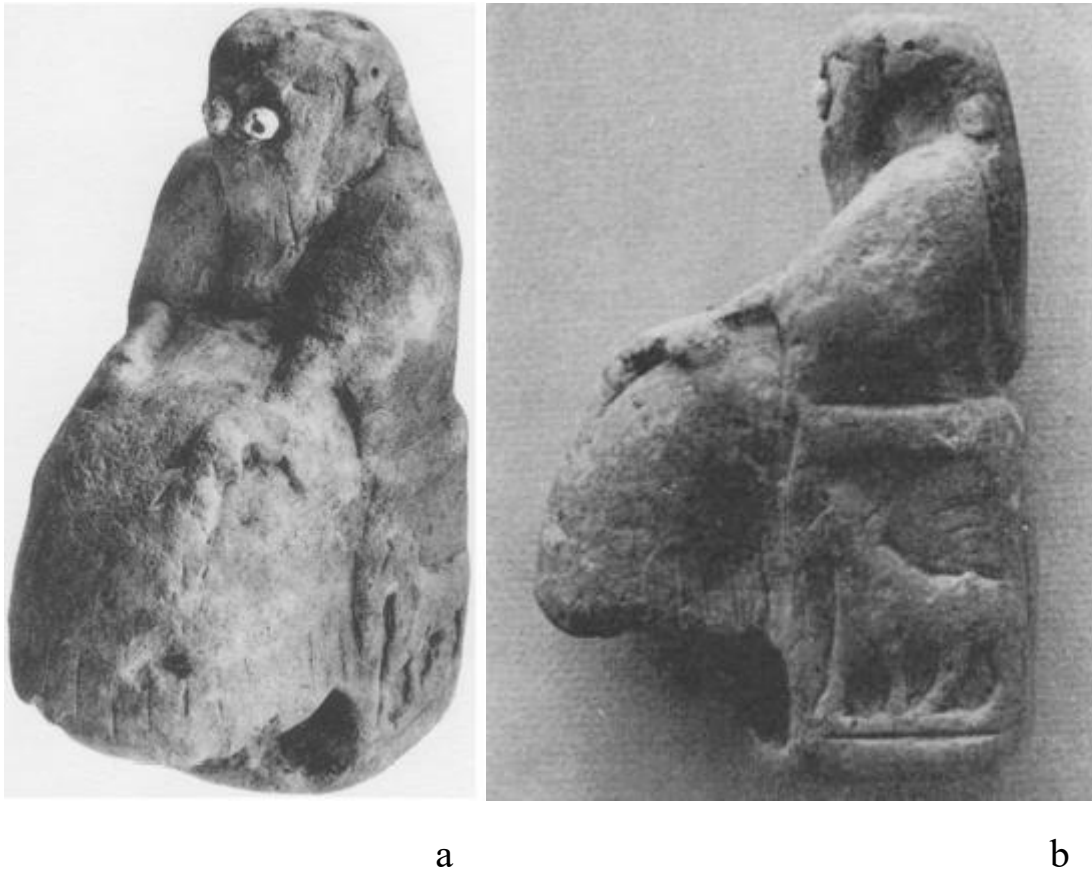


Fig. 1: Statuette d'un personnage assis parfois interprété comme Dagan

a: photo de trois-quarts du profil gauche ©1961 Mission archéologique de Mari

b: photo du profil gauche ©1961 Mission archéologique de Mari

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques



a

Fig. 2: Groupe statuaire parfois interprété comme un couple divin – Berlin Staatliche Museen [TH B 0002]

a: photo de face ©Olaf M. Teßmer

ANNEXE 6: TRÔNE EN PIERRE

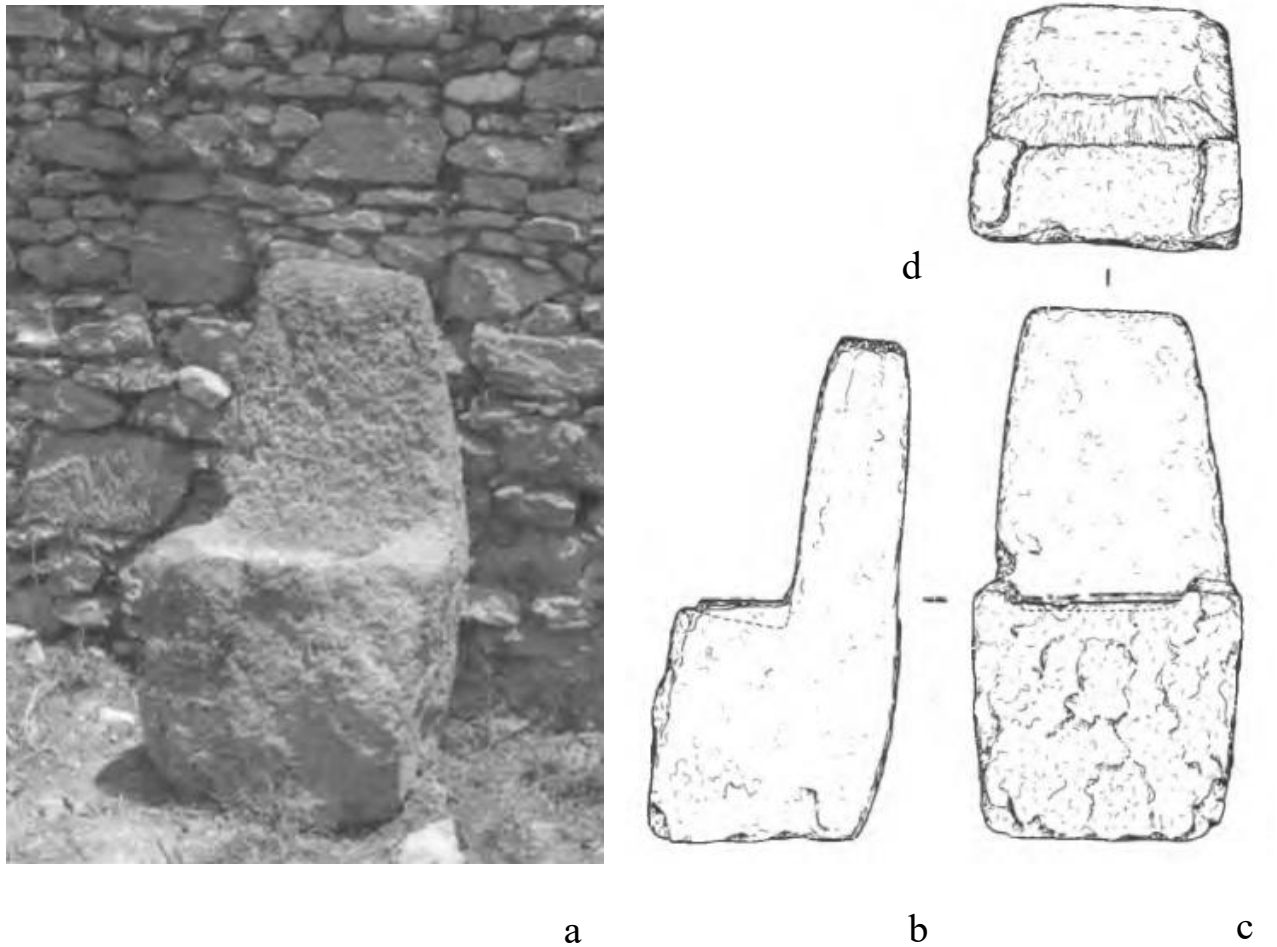


Fig. 1: Trône en basalte mis au jour à Ras Shamra [RS 90.1]

a: photo de face *in situ* ©Mission archéologie de Ras Shamra

b: dessin du profil gauche ©Mission archéologie de Ras Shamra

c: dessin de face ©Mission archéologie de Ras Shamra

d: dessin vue de haut ©Mission archéologie de Ras Shamra

ANNEXE 7: COMPARAISONS AVEC D'AUTRES TYPES DE STATUAIRE



a



b

Fig. 1: Tête royale – Iraq Museum [IM 11331]

a: photo de face ©1936 Max Mallowan

b: photo du profil gauche ©Direction générale des antiquités/Bagdad



a

b

Fig. 2: Tête royale – The Metropolitan Museum of Art [47.100.80]

a: photo de face ©The Metropolitan Museum of Art

b: photo du profil gauche © The Metropolitan Museum of Art



a

Fig. 3: Base de la statue dite « de Bassetki » – Iraq Museum [IM 77823]

a: photo de face vue depuis le haut ©Direction générale des antiquités/Bagdad



Fig. 4: Statue de la reine Napir-Asu – Louvre [Sb 2731]

a: photo de face ©The Metropolitan Museum of Art

b: détail de l'inscription ©2010 RMN-Grand Palais / Franck Raux

**ANNEXE 8: PARALLÈLES AVEC LA STATUAIRE DIVINE DE RÉGIONS
PÉRIPHÉRIQUES À L'ESPACE SYRO-MÉSOPOTAMIEN**

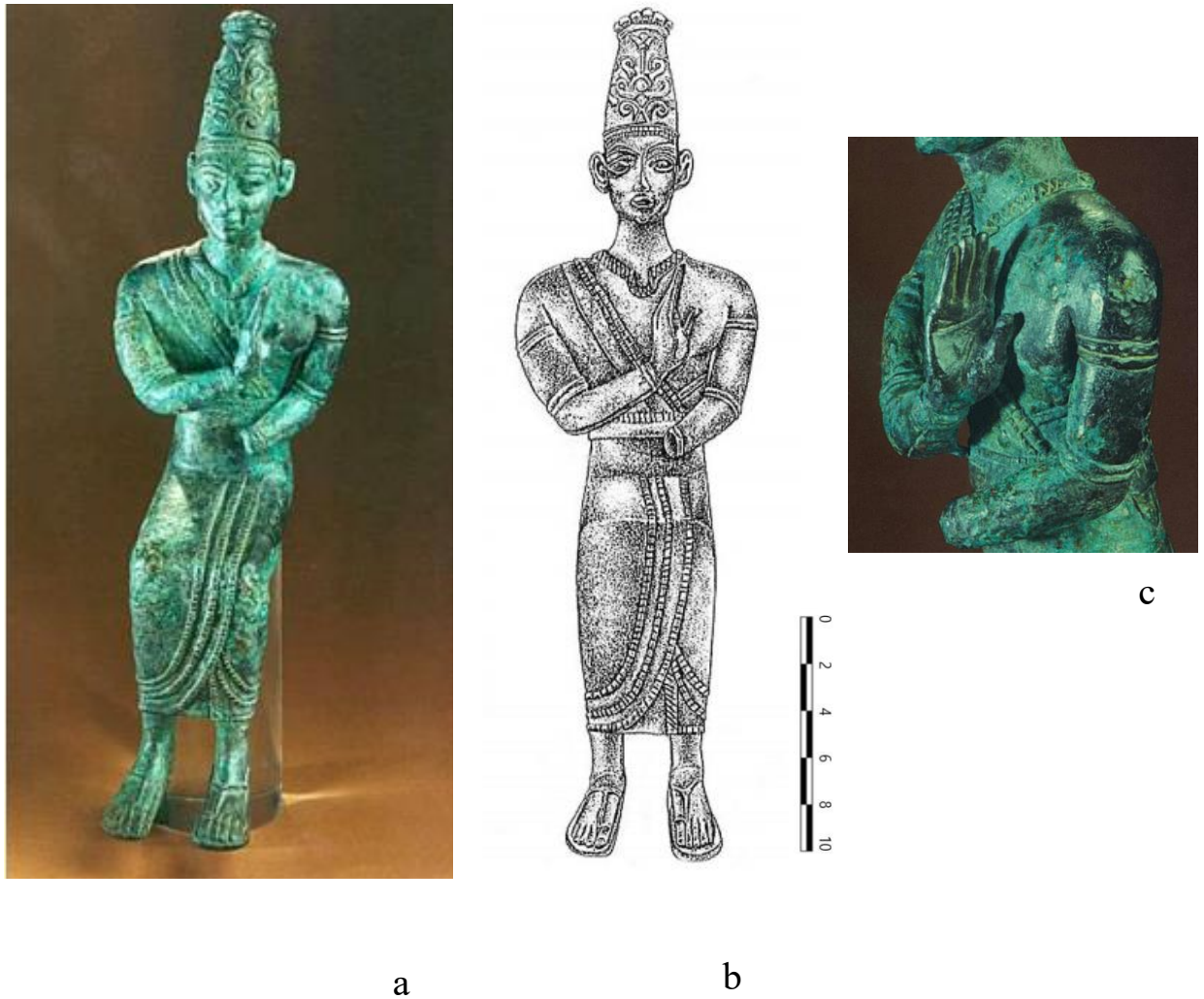


Fig. 1: Statue d'un dieu découverte à Hazor – Jérusalem

a: photo de face ©Gabi Laron

b: dessin de face ©Helena Bilan

c: photo de détail du torse ©Gabi Laron



Fig. 2: Statue d'un dieu découverte à Meggido – Oriental Institute [A18316]

a: photo de face ©The Oriental Institute
b: photo de dos © The Oriental Institute
c: détail du sceptre © The Oriental Institute



a



b

Fig. 3: Statue d'un dieu découverte à Toprak Kale (Turquie) – British Museum [91147]

a: photo de trois-quarts du profil droit ©The Trustees of the British Museum

b: photo de dos ©The Trustees of the British Museum

Achouche Imane

Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques



Fig. 4: Statue d'un dieu découverte à Gerçin Höyük (Turquie) – Staatliche Museen [VA 02882]

a: photo de trois-quarts du profil droit ©The Metropolitan Museum of Art

b: photo de face ©1893 Walter Andrae, Felix Von Luschan

**ANNEXE 9: GROUPE STATUAIRE DIT « ENSEIGNE CÉRÉMONIELLE ROYALE
DU PALAIS ROYAL G D'EBLA »**



Fig. 1: Statuette de reine debout – Damas Musée national [TM.07.G.231]

a: photo de face ©Mission archéologique de Tell Mardikh

b: dessin de face ©2009 Halil Hamid

c: dessin du profil droit ©2009 Halil Hamid

d: dessin de dos ©2009 Halil Hamid

e: dessin du profil gauche ©2009 Halil Hamid



Fig. 2: Statuette de reine assise – Damas Musée national [TM.07.G.230]

a: photo de trois-quarts du profil gauche ©Mission archéologique de Tell Mardikh

b: dessin de face ©2009 Halil Hamid

c: dessin du profil droit ©2009 Halil Hamid

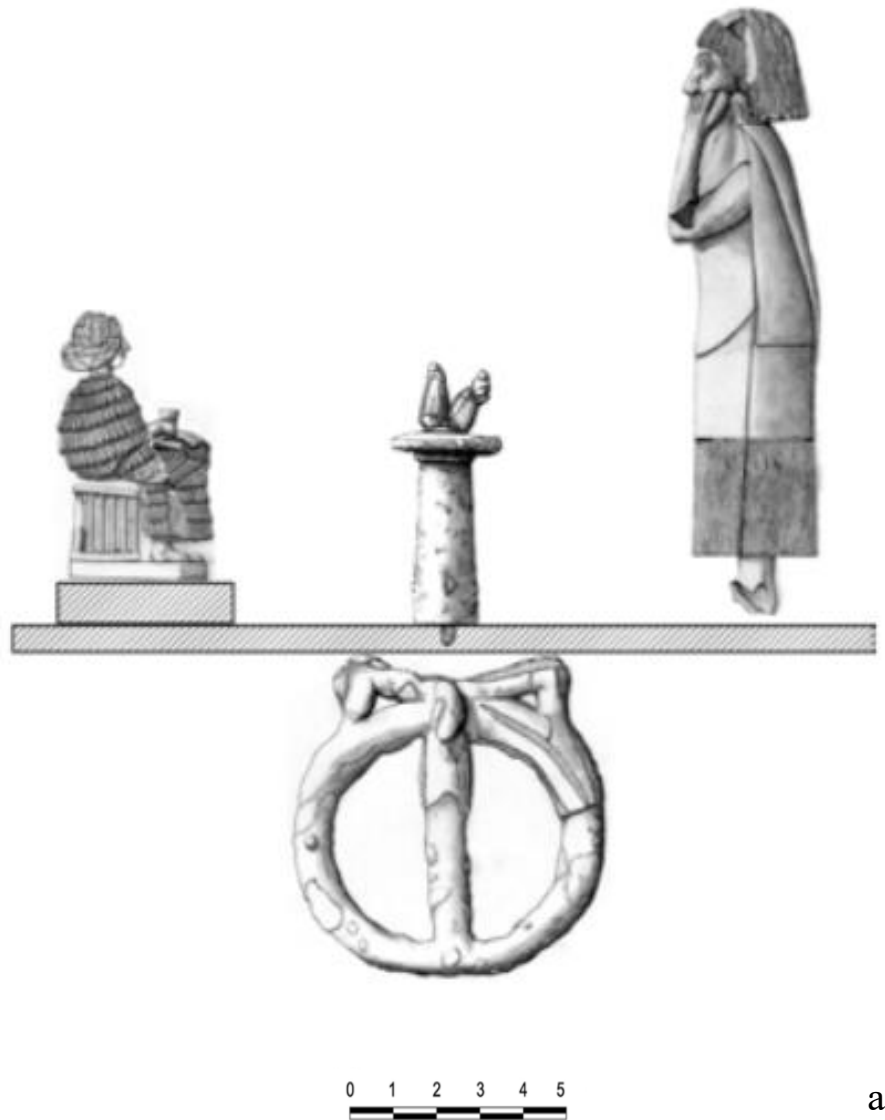


Fig. 3: Proposition de reconstitution de l'enseigne cérémonielle royale du Palais Royal G d'Ebla par la mission archéologique de Tell Mardikh
a: dessin d'une reconstitution du groupe statuaire ©2009 Halil Hamid

ANNEXE 10: INDICES EN FAVEUR DE L'EXISTENCE D'UNE STATUAIRE DIVINE COMPOSITE



Fig. 1: Tiare à cornes – Bible Lands Museum [BLMJ 938]

a: photo de face ©Tim Clayden

b: photo de trois-quarts du profil gauche ©1999 Jens Heise

c: photo de dos ©E. Borowski

d: photo vue du dessous droit ©E. Borowski

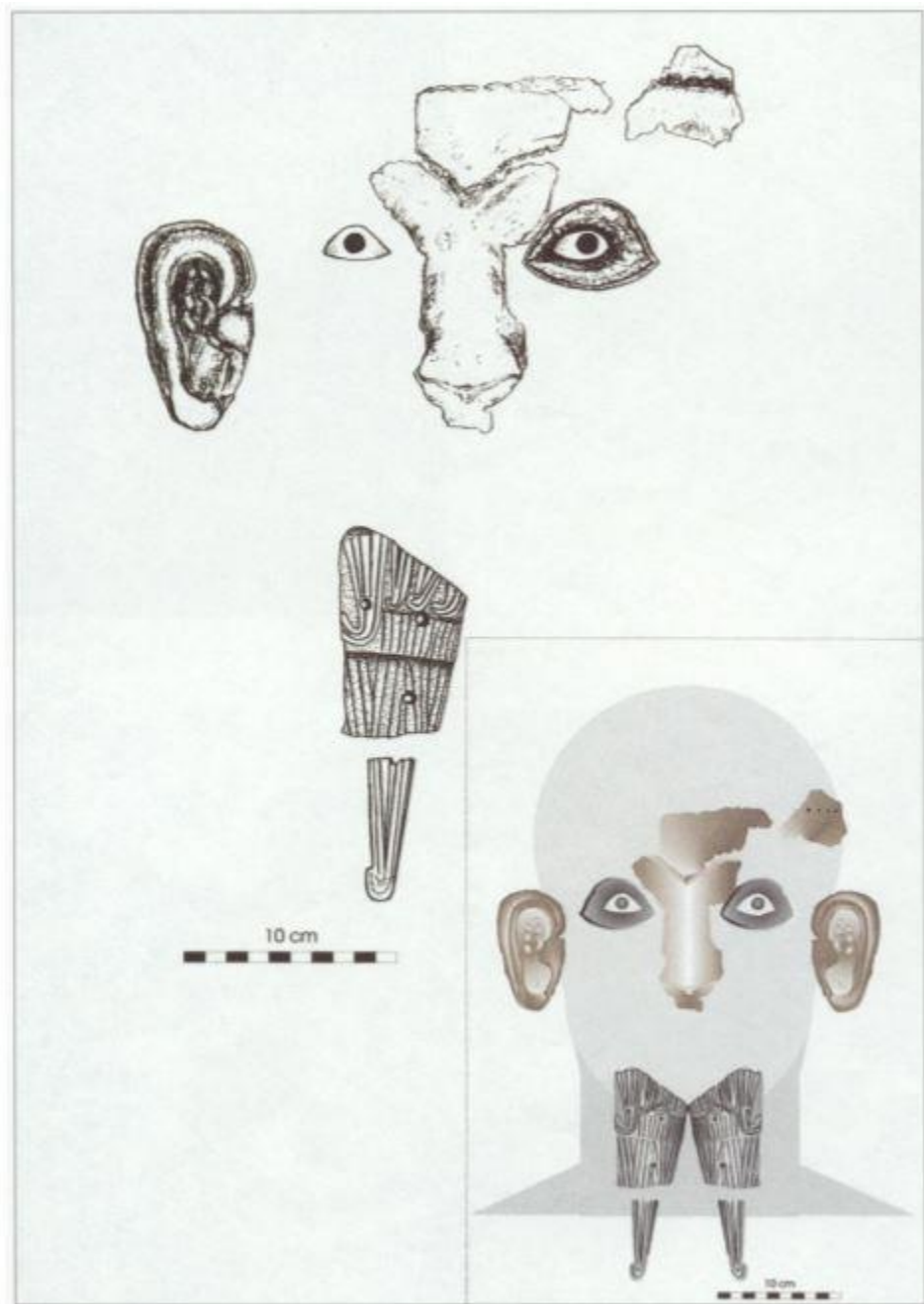


Fig. 2: Fragments d'un visage masculin interprété comme Hadda
a: dessin d'une reconstitution du ©2001 Klaus Krasnik, Jan-Waalke Meyer

ANNEXE 11: SCEAU-CYLINDRE PORTANT DEUX REPRÉSENTATIONS D'UNE MÊME DIVINITÉ



Fig. 1: Empreinte de sceau – Louvre [AO 24059]

a: Fragment de bulle ©2013 RMN-Grand Palais/ Thierry Ollivier

b: Dessin de la scène ©1968 Agnès Spycket

ANNEXE 12: TABLETTES RITUELLES

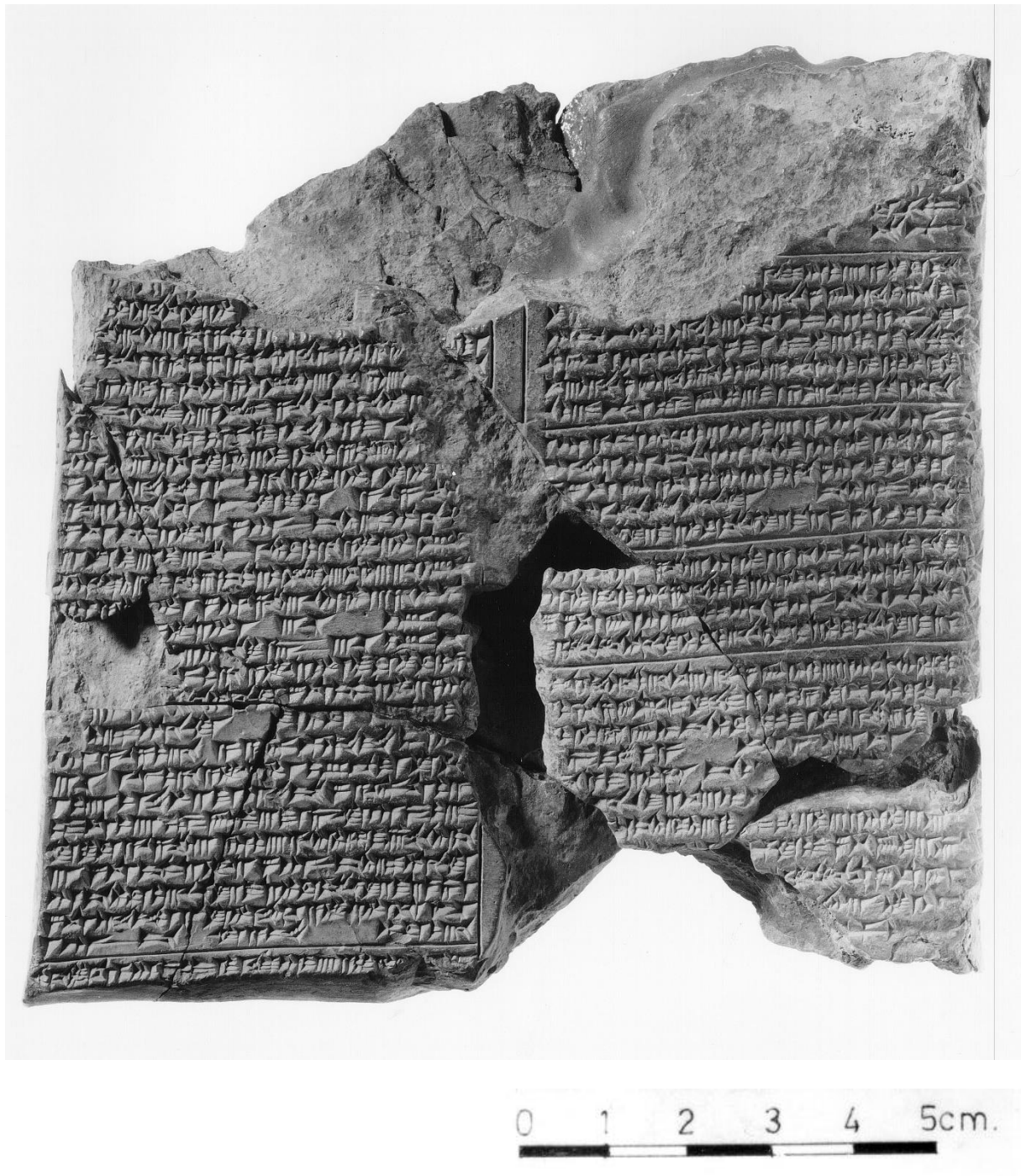


Fig. 1: Recto de la tablette néo-assyrienne du *mīs pî* [K6324]

©2001 Walker C. B. F., Dick M.



Fig. 2: Verso de la tablette néo-assyrienne du *mīs pî* [K6324]

©Walker C. B. F., Dick M. 2001

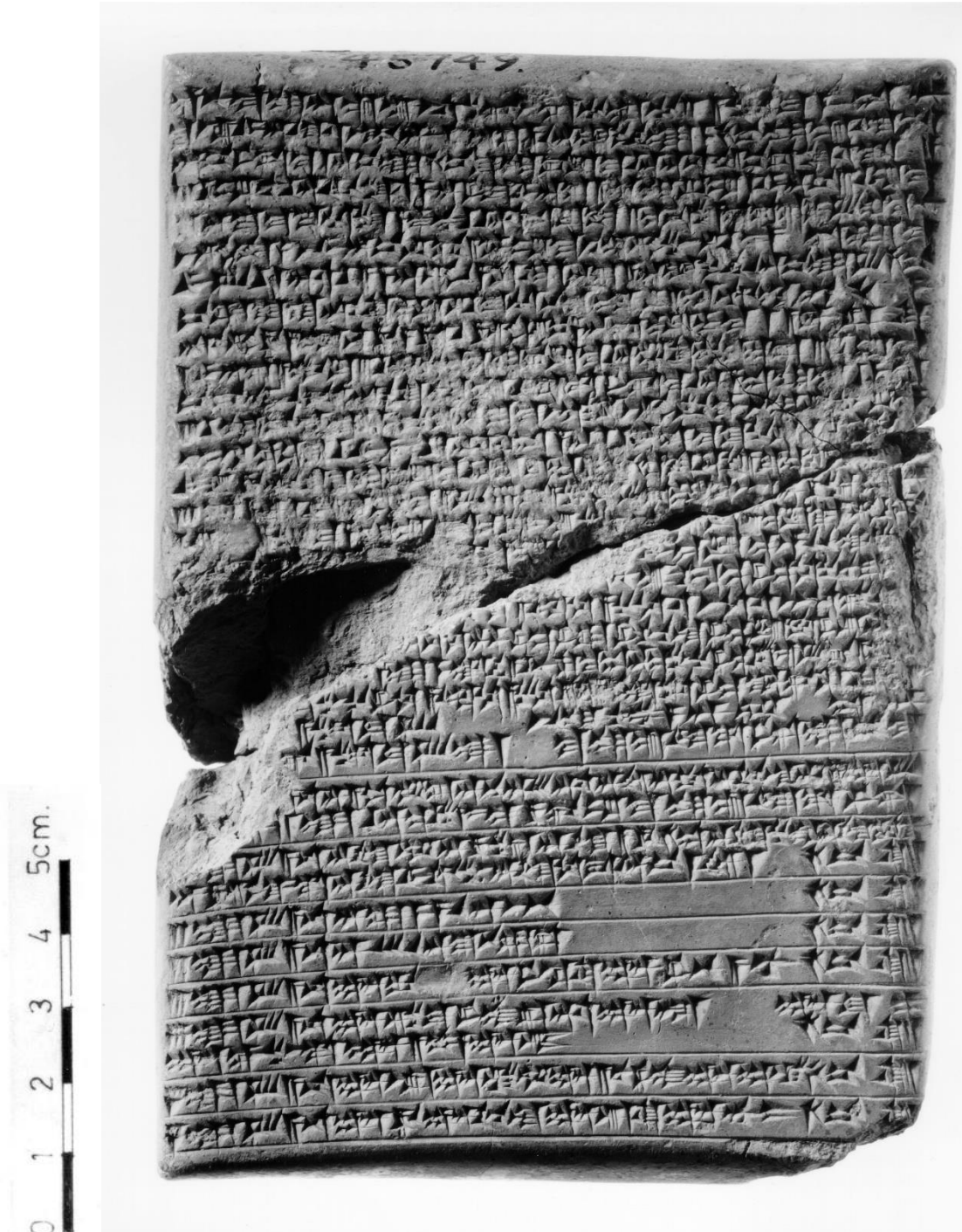


Fig. 3: Recto de la tablette babylonienne du *mīs pî* [BM45749]

©Walker C. B. F., Dick M. 2001

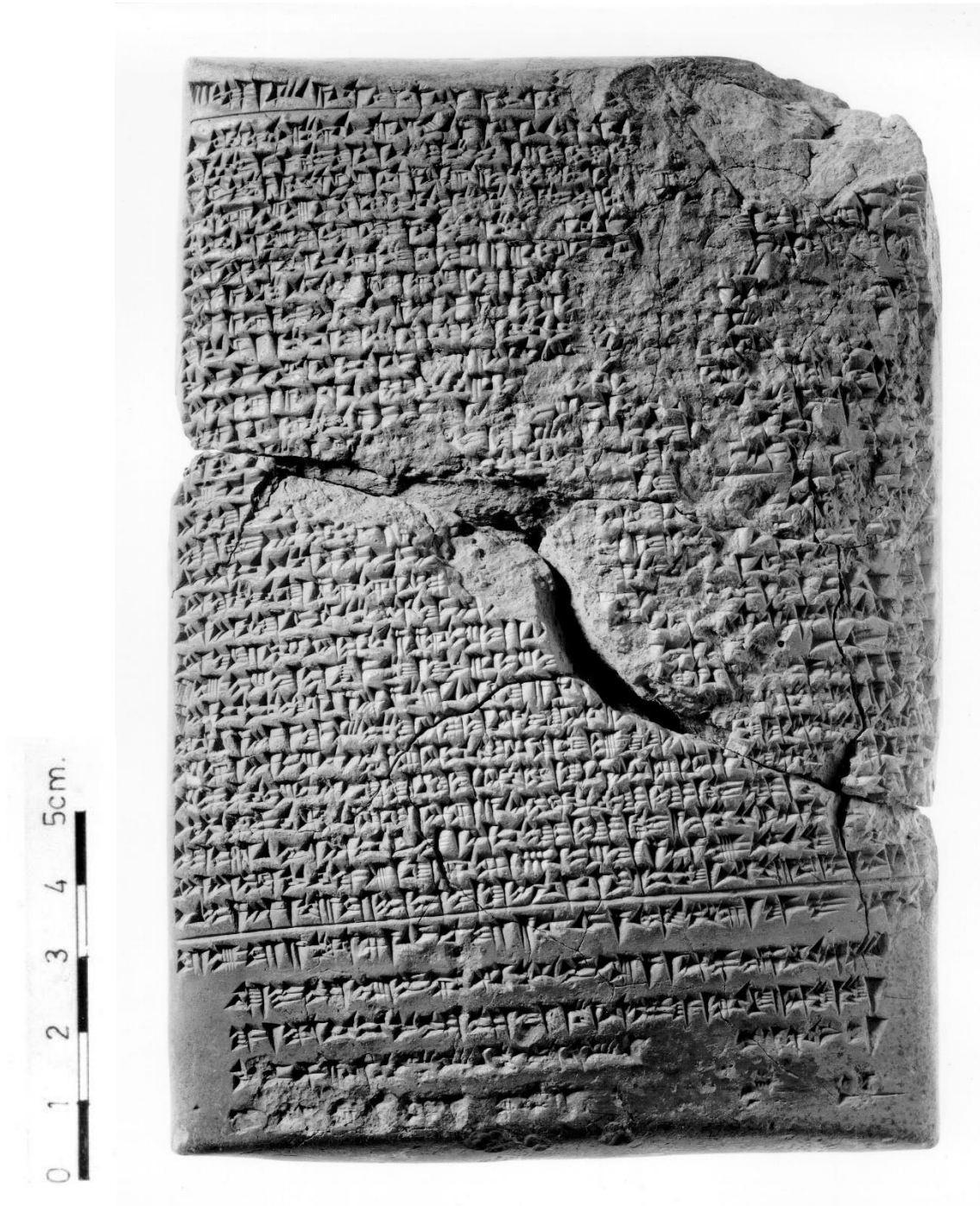


Fig. 4: Verso de la tablette babylonienne du *mīs pî* [BM45749]

©Walker C. B. F., Dick M. 2001

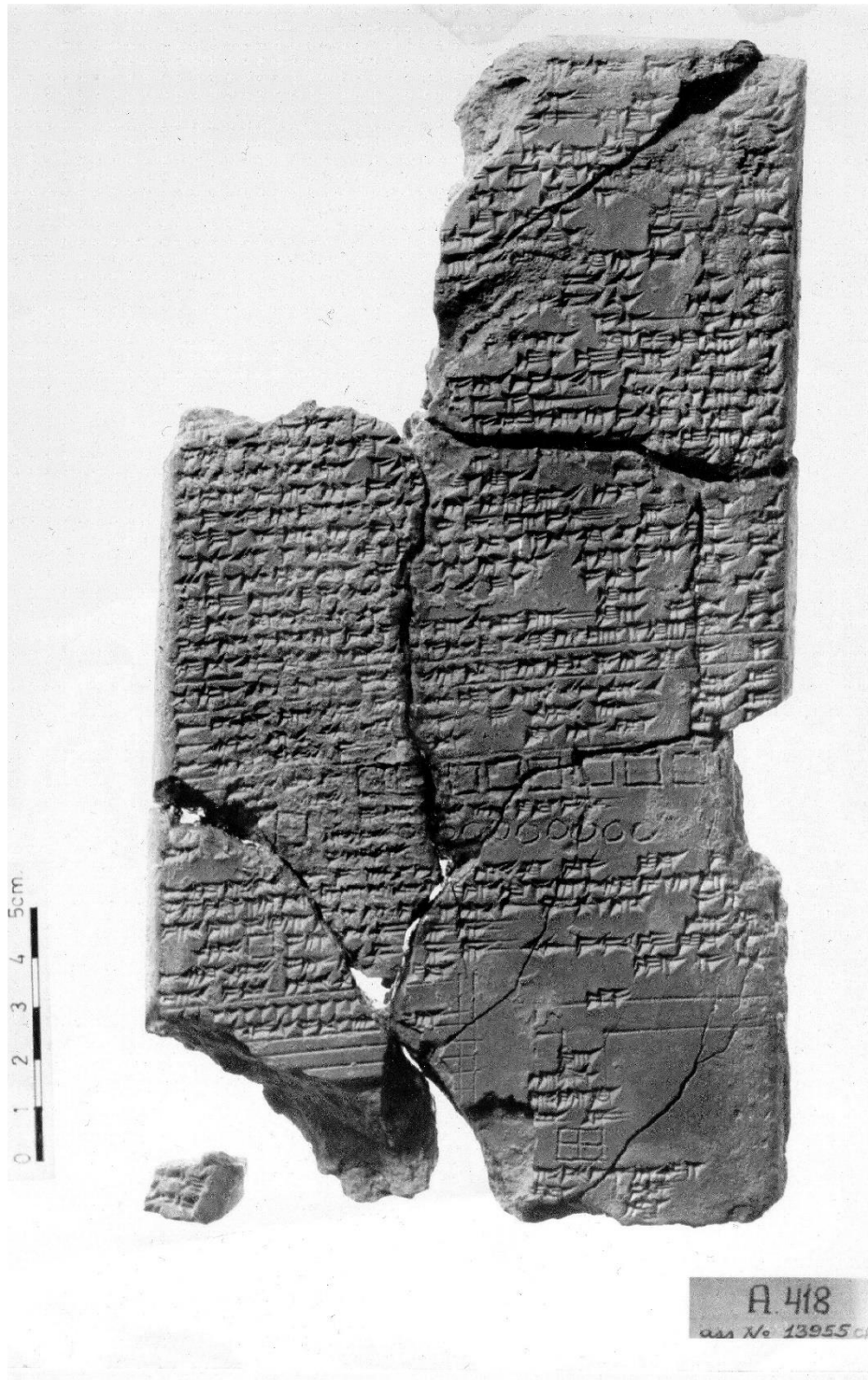


Fig. 5: Recto de la tablette *Tod und Leben* 27 [A.418]

©Walker C. B. F., Dick M. 2001

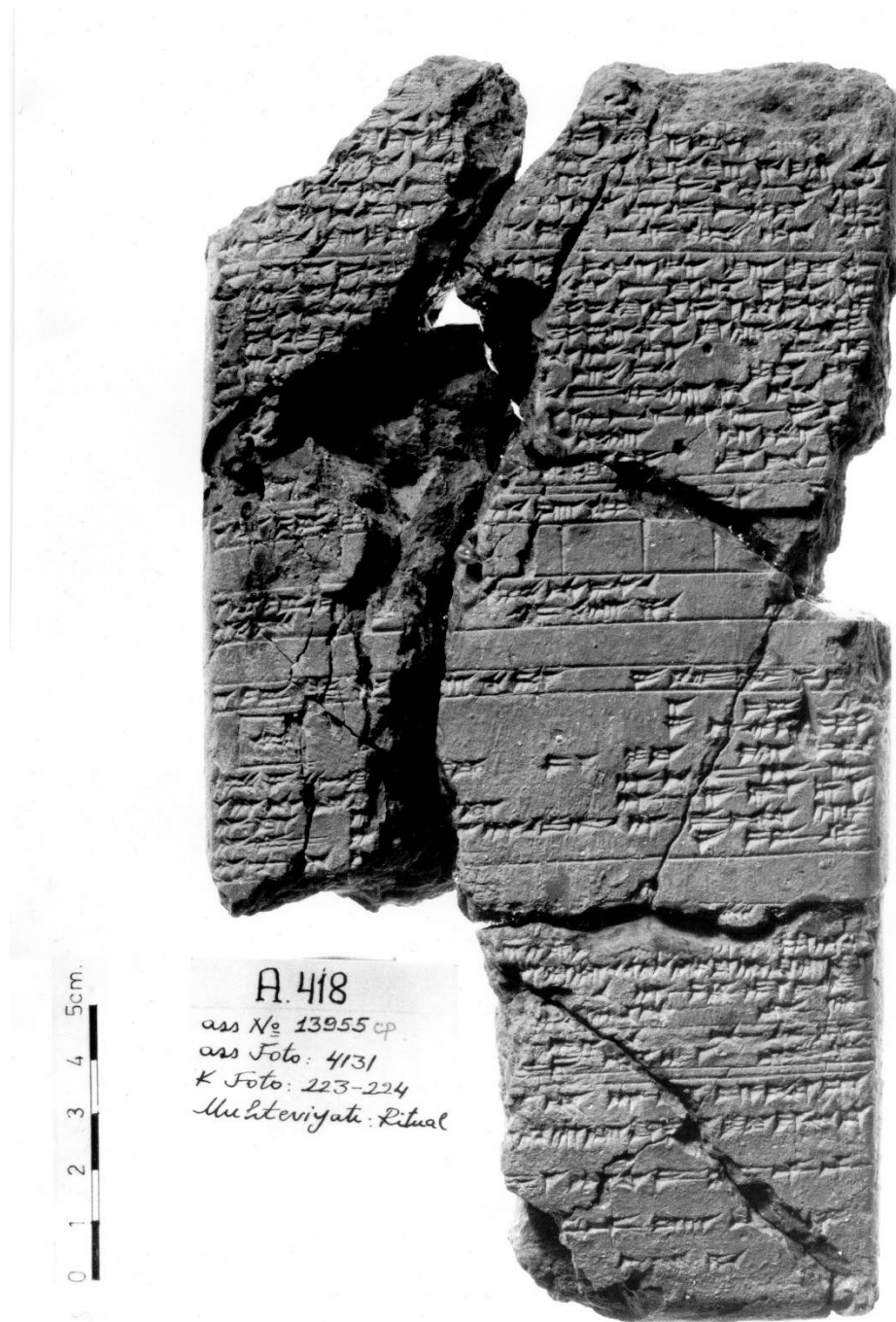


Fig. 6: Recto de la tablette *Tod und Leben* 27 [A.418]

©Walker C. B. F., Dick M. 2001

ANNEXE 13: AMÉNAGEMENTS LIÉS À LA PRODUCTION ALIMENTAIRE DANS LES TEMPLES

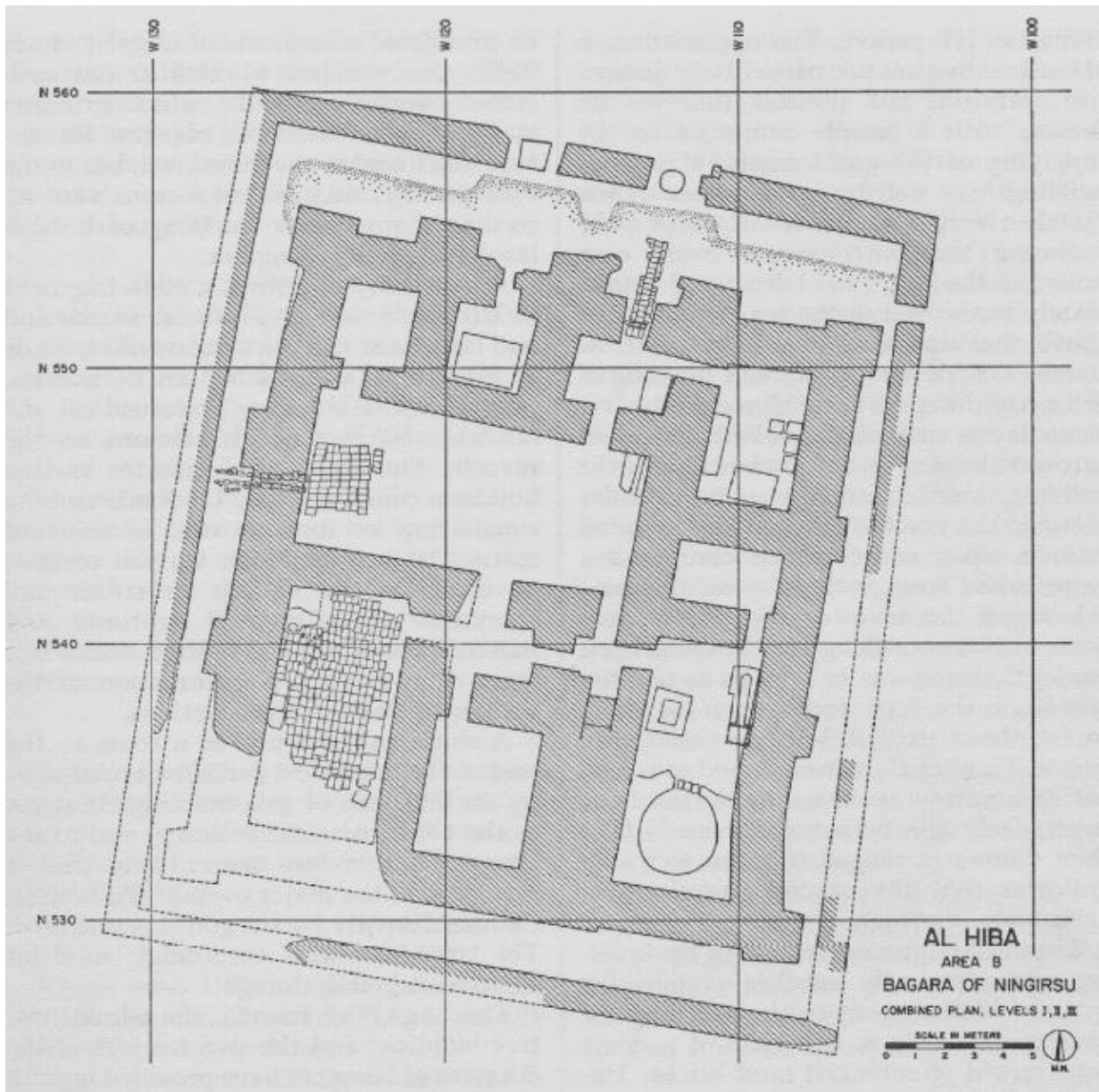
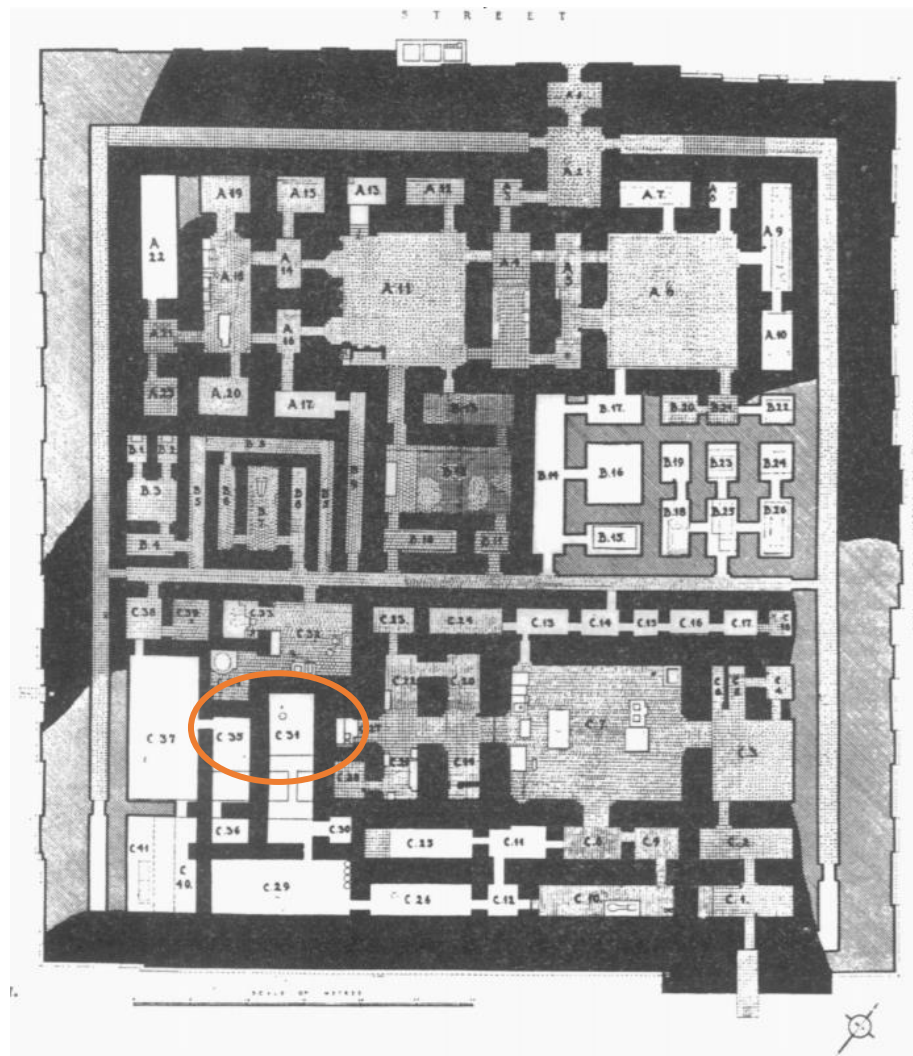


Fig. 1: Zone de la brasserie et des cuisines du sanctuaire de Ningirsu à Lagaš

©1983 D. P. Hansen



a



b



c

Fig. 2: Les cuisines du Gig-Par-Ku, temple de Ningal à Ur

a: plan du Gig-Par-Ku avec zone des cuisines encerlée ©1926 Leonard Woolley

b: photo de la pièce C32 ©1926 Leonard Woolley

c: photo de la pièce C33 ©1926 Leonard Woolley

ANNEXE 14: VAISSELLE ASSOCIÉE AUX TEMPLES



Fig. 1: Vase dédié par Gudéa à Nimgizzida découvert à Tello – Louvre [AO 12921]

©2016 Thierry Olivier/Musée du Louvre

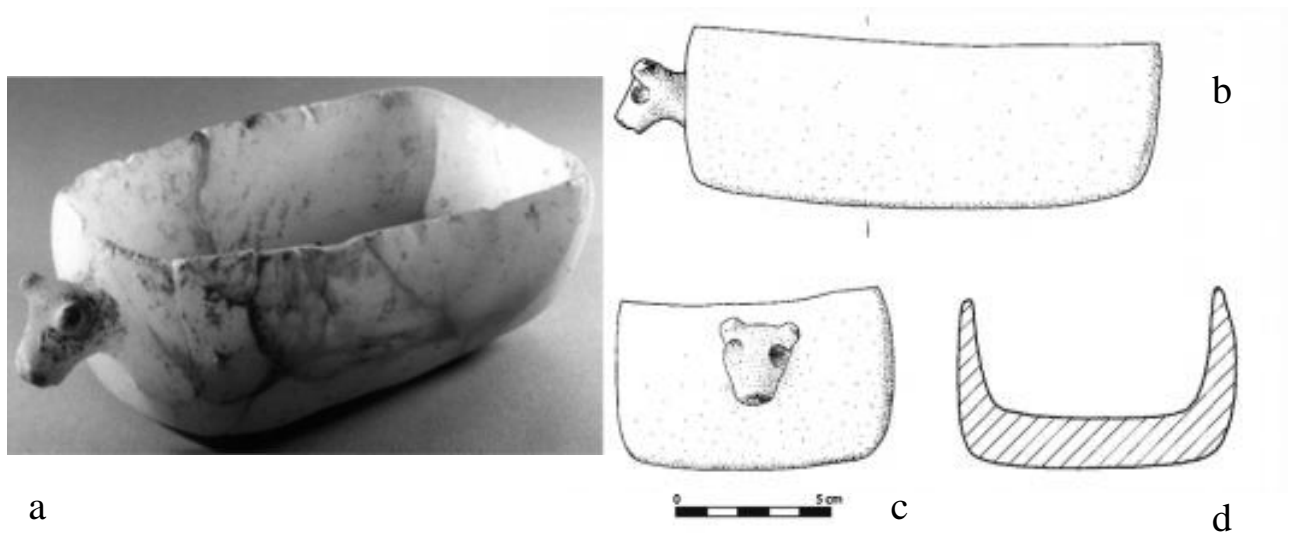


Fig. 2: Récipient rectangulaire à fond plat décoré d'une tête de boviné découvert à Mari – [TH 97.133]

a: photo de trois-quarts du profil gauche ©2007 D. Beyer, M. Jean-Marie

b: dessin du profil gauche ©2007 D. Beyer, M. Jean-Marie

c: dessin de face ©Anne Horrenberger

d: dessin en coupe ©Anne Horrenberger

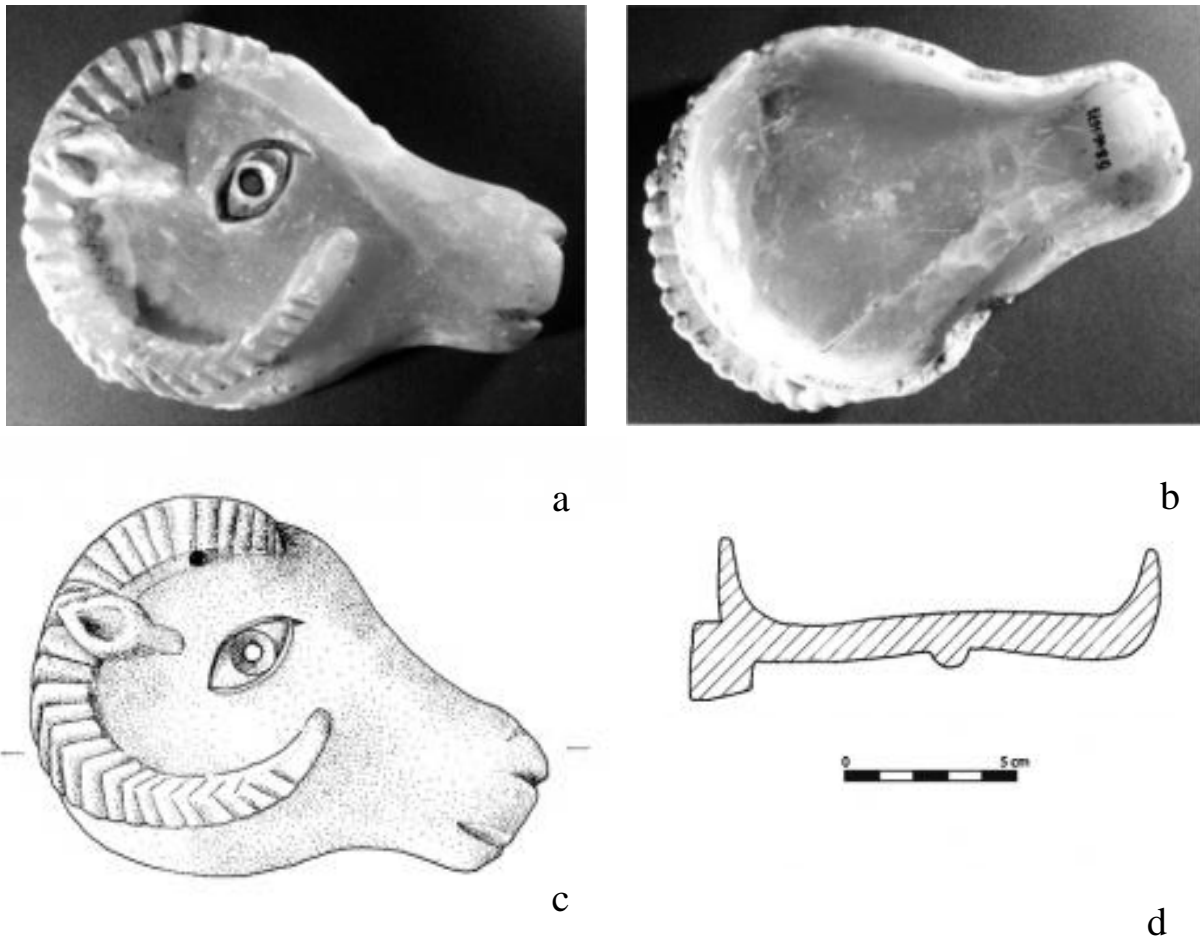


Fig. 3: Coupe en forme de moitié droite de tête de béliet découverte à Mari – [TH 97.129]

a: photo vue du dessous ©2007 D. Beyer, M. Jean-Marie

b: photo vue du dessus ©2007 D. Beyer, M. Jean-Marie

c: dessin du dessous ©Anne Horrenberger

d: dessin en coupe ©Anne Horrenberger



Fig. 4: Fragment de vase inscrit néo-assyrien à usage religieux

©Francis Joannès

ANNEXE 15: OFFRANDES PERPÉTUELLES



Fig. 1: Tête d’une sculpture de mouton mise au jour dans le temple de l’Eanna d’Uruk– Staatliche Museen zu Berlin [VA 11026]

©2003 Joan Aruz



Fig. 2: Figurine de veau mis au jour dans le temple de l’Eanna d’Uruk– Staatliche Museen zu Berlin [VA 14536]

©2003 Joan Aruz

ANNEXE 16: TABLES D'OFFRANDES



Fig. 1: Détail d'un bas-relief du palais de Ninive représentant une table d'oblation portant des offrandes alimentaires –British Museum [BM124886]

©The Trustees of the British Museum

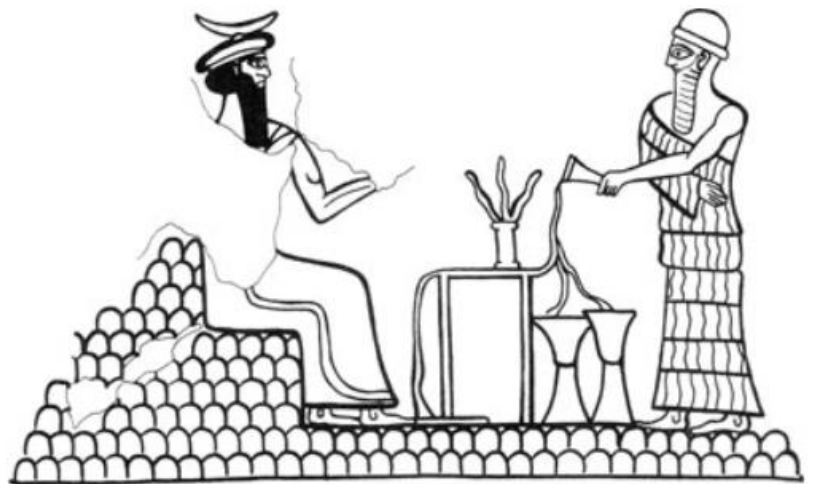


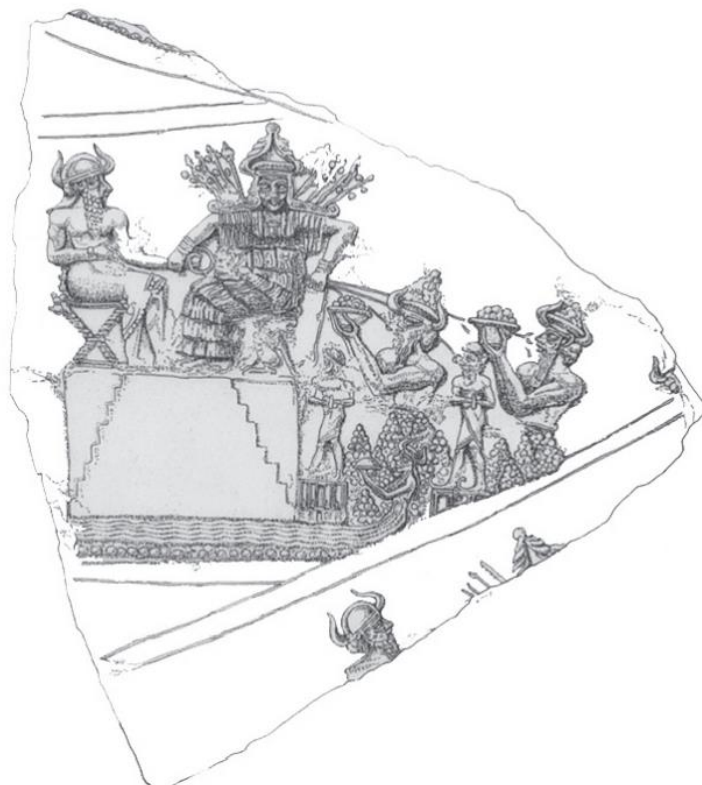
Fig. 2: Peinture murale de Mari, scène de libation et encensement

©BODO

ANNEXE 17: FRAGMENT D'UN MOULE EN PIERRE



a



b

Fig. 1: Moule en pierre de l'époque de Naram-Sin [collection privée]

a: photo de détail du moule en pierre ©2003 Joan Aruz

b: dessin d'un fragment du moule en pierre ©2003 Joan Aruz

ANNEXE 18: SCÈNES DE BANQUET CULTUEL



Fig. 1: Vase dit « vase d’Uruk » décoré d’une procession de porteurs d’offrandes allant au temple d’Inanna – Iraq Museum [IM19606]

©Hirmer Verlag



Fig. 2: Sceau-cylindre de la période d'Akkad représentant un banquet divin – Louvre [AO 22623]

©2012 Musée du Louvre



Fig. 3: Sceau-cylindre de la période d'Akkad représentant un banquet divin – Louvre [AO 22318]

©Christian Larrieu/Musée du Louvre

ANNEXE 19: EXEMPLES D'ÉLÉMENTS MÉTALLIQUES COUSUS AUX VÊTEMENTS



a

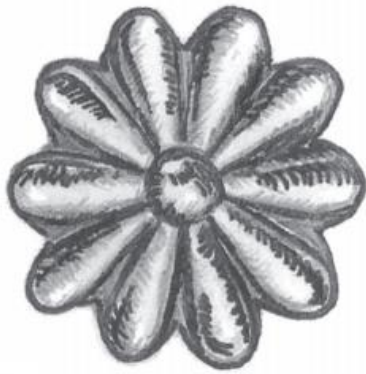


b

Fig. 1: Figurine de poisson découverte à Larsa – Louvre [AO 16868]

a: Photo de l'objet après restauration ©2018 Musée du Louvre / Antiquités orientales

b: Photo de l'objet avant restauration ©C. Pariselle



a



b



c

Fig. 2: Golden dress decorations from Tomb II in Nimrud: rosettes, stars, and triangles

a: dessin de face ©1999-2000 Hussein and Suleiman

b: dessin de face ©1999-2000 Hussein and Suleiman

c: dessin de face ©1999-2000 Hussein and Suleiman

ANNEXE 20: BIJOUX ASSOCIÉS AUX TEMPLES



Fig. 1: Collier de perles en or et argent découvert dans un temple de Tell Brak – Musée de Deir ez-Zor [13248]

©2003 Joan Aruz



Fig.2: Collier de perles en faïence découvert dans le temple d'Ištar à Mari – Louvre [AO 31879]

©2019 Musée du Louvre

ANNEXE 21: REPRÉSENTATIONS DE VÊTEMENTS DIVINS



Fig. 1: Aquarelle reproduisant le motif d'une brique glaçurée découverte à Aššur

©1925 Walter Andrae

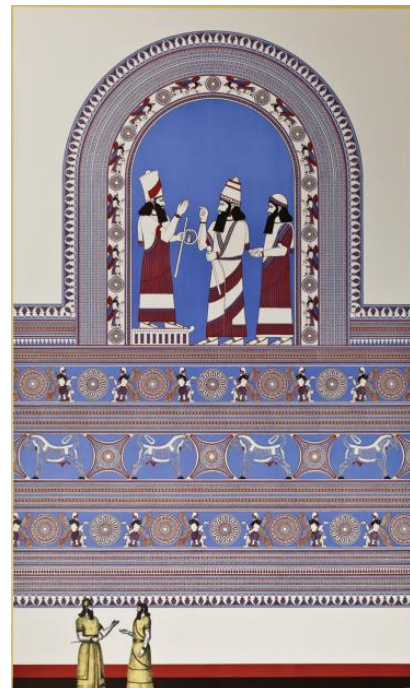


Fig. 2: Reproduction d'une peinture murale du palais de Khorsabad

©1938 Gordon Loud , Charles B. Altman

ANNEXE 22: EXEMPLES DE RESTAURATION DE STATUES



Fig. 1: Statuette d'orant découverte à Ur – British Museum [122933]

a: statue de face photo en pied ©Leonard Woolley

b: statue de trois-quart photo en pied ©The Trustees of the British Museum

c: statue de dos photo en pied ©The Trustees of the British Museum

Achouche Imane

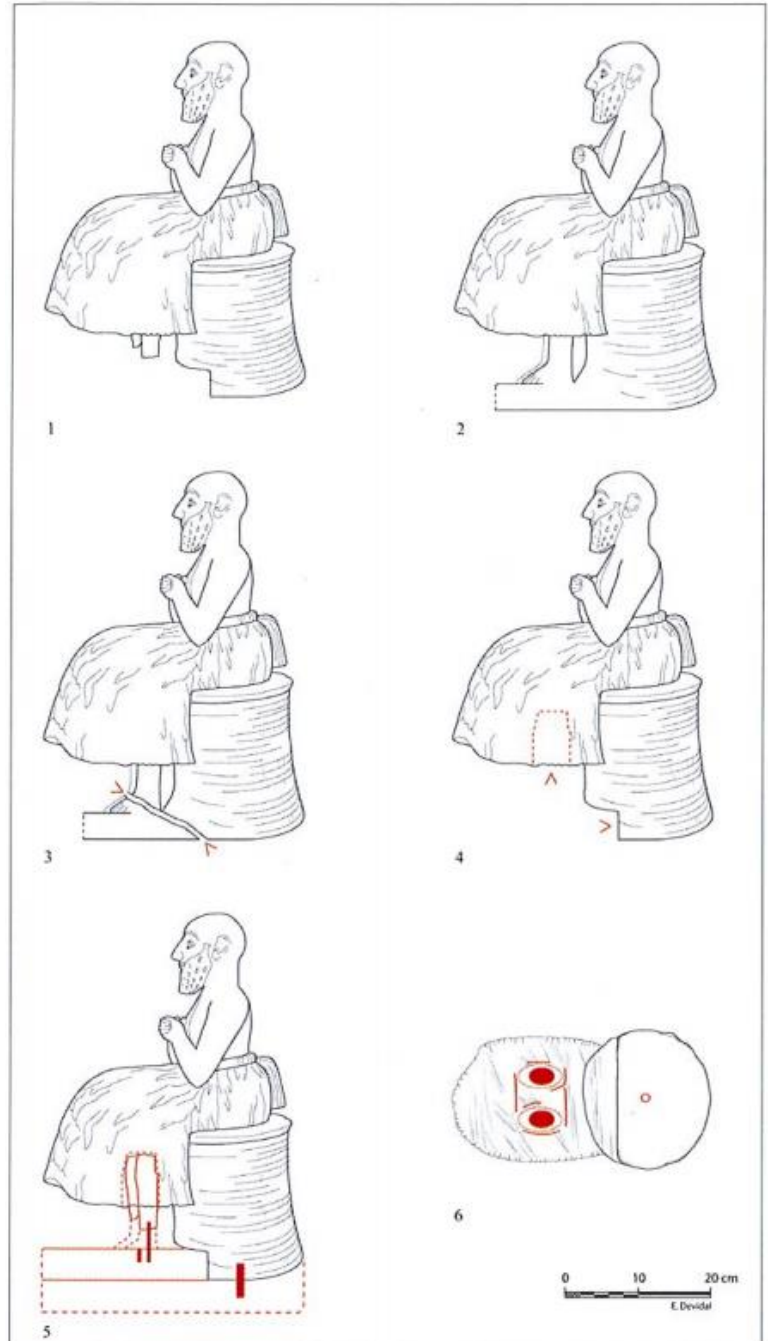
Humains, statues et divinités : Étude des processus de divinisation et d'entretien de la statuaire divine de culte dans les civilisations syro-mésopotamiennes antiques



a



b



c

Fig. 2: Statue de l'intendant Ebih-II en position d'orant découverte à Mari – Louvre [AO 17551a]

a: statue de face photo en pied ©2011 Musée du Louvre / Raphaël Chipault

b: photo de détail de la base ©2011 Musée du Louvre / Raphaël Chipault

c: dessin d'une reconstitution de la réparation antique ©Élise Devidal