



HAL
open science

La traduction en Mésopotamie : textes littéraires bilingues suméro-akkadiens du Ier millénaire avant J.-C.

Darya Pevear

► To cite this version:

Darya Pevear. La traduction en Mésopotamie : textes littéraires bilingues suméro-akkadiens du Ier millénaire avant J.-C.. Histoire. École pratique des hautes études - EPHE PARIS, 2015. Français. NNT : 2015EPHE5009 . tel-02099608

HAL Id: tel-02099608

<https://theses.hal.science/tel-02099608>

Submitted on 15 Apr 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



École Pratique
des Hautes Études

Mention Religions et systèmes de pensée

École doctorale de l'EPHE 472

UMR 8167 Orient et Méditerranée

La traduction en Mésopotamie
Textes littéraires bilingues suméro-akkadiens
du I^{er} millénaire avant J.-C.

Thèse de doctorat ès sciences religieuses présentée par Darya PEVEAR

sous la direction de Madame Maria Grazia MASETTI-ROUAULT, directeur d'études

à Paris, le 24 janvier 2015

en présence des membres du jury :

- Monsieur Philippe Abrahams, Université de Lyon, Maître de conférences
- Monsieur Mark Geller, Freie Universität Berlin, Professeur
- Monsieur Dieter Hornig, Université de Paris VIII, Maître de conférences
- Monsieur Michaël Guichard, EPHE, Directeur d'études
- Madame Hedwige Rouillard-Bonraisin, EPHE, Directrice d'études

Table des matières

Remerciements	11
Introduction	12
A. La traduction, une pratique universelle	13
A.1 Une pratique plus ou moins acceptée	13
A.2 La traduction dans l’histoire, un bref survol	14
A.2.i La traduction à l’époque romaine	14
A.2.ii La traduction au Moyen-Âge : l’importance du monde musulman	15
A.2.iii La traduction en Europe pendant la Renaissance.....	16
A.2.iv L’époque moderne	18
A.2.v Une réflexion systématique sur la traduction : l’Europe du XIX ^e siècle.....	19
A.2.vi La traduction au XX ^e siècle : une réflexion systématique et pluridisciplinaire	21
A.3 La traduction en Mésopotamie : une approche peu développée.....	23
A.3.i Le multilinguisme en Mésopotamie : études antérieures	23
A.3.ii La traduction en Mésopotamie : études antérieures	24
B. Le multilinguisme mésopotamien.....	26
B.1 Dimensions orale et écrite du multilinguisme mésopotamien.....	26
B.2 Les manifestations du multilinguisme mésopotamien.....	27
C. La traduction mésopotamienne et la transmission du savoir	28
C.1 La traductologie comme angle d’approche pour l’étude des textes mésopotamiens	29
C.2 L’objectif du présent travail.....	31
Chapitre 1 – La traduction au premier millénaire avant J.-C.	38
1.1 Le contexte historique	39
1.1.1 L’empire néo-assyrien	39
1.1.1.1 Un contexte multiculturel.....	39
1.1.1.1.i La graphie néo-assyrienne	39
1.1.1.1.ii La langue au service de l’idéologie politique et de l’identité culturelle.....	40
1.1.1.1.iii Le degré d’aramaïsation de l’empire.....	43
1.1.1.1.iv Les supports de l’écriture.....	45
1.1.1.2 Archives et bibliothèques néo-assyriennes.....	45
1.1.1.2.i Les bibliothèques néo-assyriennes	45
1.1.1.2.ii Les archives néo-assyriennes.....	46
1.1.2 L’empire néo-babylonien.....	47
1.1.2.1 Le contexte linguistique	47

1.1.2.2	Les textes	49
1.1.3	L'empire achéménide et la Babylonie hellénistique	50
1.1.3.1	La Babylonie sous domination perse	51
1.1.3.2	Bérose, un témoin de l'hellénisation de la Babylonie	53
1.1.3.3	Un milieu isolé mais encore actif.....	55
1.1.4	La fin de l'ère cunéiforme et la postérité de la culture mésopotamienne.....	57
1.1.4.1	Dater la fin de l'ère cunéiforme	57
1.1.4.2	L'héritage mésopotamien	58
1.1.4.2.i	Les liens entre la Mésopotamie et le monde anatolien	59
1.1.4.2.ii	Les liens avec le monde grec	60
1.1.4.2.iii	L'influence mésopotamienne sur les textes bibliques	61
1.1.4.2.iv	L'influence mésopotamienne sur la mystique juive	62
1.2	La transmission du sumérien et sa place dans la culture mésopotamienne du I ^{er} millénaire avant J.-C.....	63
1.2.1	L'éducation des scribes.....	64
1.2.1.1	Une éducation héritée de l'époque paléo-babylonienne.....	64
1.2.1.2	La spécialisation des scribes	65
1.2.1.3	La langue des scribes du I ^{er} millénaire avant J.-C.....	67
1.2.2	Les bibliothèques	69
1.2.2.1	Les bibliothèques royales	70
1.2.2.2	Les bibliothèques de temples	72
1.3	Les textes bilingues suméro-akkadiens	74
1.3.1	Généralités	74
1.3.1.1	Le prestige du sumérien	74
1.3.1.2	Les langues de la littérature au I ^{er} millénaire avant J.-C.....	75
1.3.2	Les listes lexicales	77
1.3.2.1	A-t-on créé de nouvelles listes au I ^{er} millénaire avant J.-C. ?.....	77
1.3.2.2	Les listes bilingues copiées au I ^{er} millénaire avant J.-C.....	78
1.3.3	Les textes bilingues dans l'apprentissage et la formation des scribes	80
1.3.4	Les textes religieux en dialecte emesal	82
1.3.4.1	L'utilisation des textes en dialecte emesal	83
1.3.4.2	La traduction des hymnes.....	85
1.3.4.3	Les caractéristiques des traductions d'hymnes	90
1.3.4.4	Les caractéristiques linguistiques.....	92
1.3.4.4.i	L'utilisation des logogrammes.....	92

1.3.4.4.ii	Les archaïsmes	93
1.3.4.4.iii	Les variantes dans la traduction d'un même mot.....	94
1.3.4.4.iv	La traduction des formes verbales.....	95
1.3.4.4.v	Conclusion	96
1.3.4.5	Les caractéristiques idéologiques des hymnes.....	97
1.3.4.5.i	D'où proviennent les erreurs ?.....	98
1.3.4.5.ii	La traduction comme adaptation idéologique du texte.....	99
1.3.4.5.iii	L'homophonie et la polysémie	100
1.3.4.5.iv	L'imagerie divine	104
1.3.4.5.v	Traduire les noms propres	105
1.3.4.5.vi	L'ajout et l'omission peuvent être significatifs.....	106
1.3.4.5.vii	Conclusion.....	108
1.3.4.6	Conclusion.....	109
1.3.5	Les textes littéraires bilingues	111
1.3.5.1	Les textes attestés.....	111
1.3.5.1.i	La finalité des traductions littéraires du I ^{er} millénaire avant J.-C.....	113
1.3.5.1.ii	Un corpus limité.....	117
1.3.5.1.iii	Un cas particulier : le <i>Lugal-e</i>	118
1.3.5.1.iv	La traductologie appliquée aux traductions mésopotamiennes	121
1.3.5.1.v	Pourquoi distinguer les textes littéraires des textes religieux ?.....	124
1.3.5.2	Les caractéristiques des traductions	126
1.3.5.2.i	Aspects de la traduction mésopotamienne.....	128
1.3.5.2.ii	L'emploi des signes.....	131
1.3.5.2.iii	La conjugaison.....	135
1.3.5.2.iv	Les graphies explicatives	139
1.3.5.2.v	La traduction analytique (ou paraphrase)	143
1.3.5.2.vi	La traduction multiple	146
1.3.5.2.vii	Les ajouts et les omissions.....	150
1.3.5.2.viii	Les assyrianismes.....	154
1.3.5.2.ix	Les <i>hapax</i>	158
1.3.5.2.x	Les erreurs	160
1.3.5.2.xi	Conclusion	162
1.3.5.3	Les outils et le vocabulaire de la traduction	163
1.3.5.3.i	La perception du texte par le traducteur lui-même.....	166

1.3.5.3.ii	Le texte de départ comme outil de travail	167
1.3.5.3.iii	Les manuscrits de l'époque moyenne	169
1.3.5.3.iv	Les textes littéraires : un genre indépendant ?	170
1.3.5.3.v	Existait-il un texte akkadien autonome ?	176
1.3.5.3.vi	Conclusion	179
1.3.5.4	La portée idéologique de la traduction	181
1.3.5.4.i	Le caractère sacré de l'écrit	182
1.3.5.4.ii	La nature polysémique de la langue	183
1.3.5.4.iii	L'adaptation idéologique du texte.....	185
1.3.5.4.iv	L'inversion de sens.....	191
1.3.5.4.v	La traduction comme reflet de la pensée mésopotamienne	192
1.4	La tablette XII de l'épopée de Gilgameš : une traduction d'un autre genre.....	196
1.5	Conclusion.....	198
Chapitre 2	Bilinguisme et textes bilingues (de l'apparition de l'écriture à la fin du IIe millénaire avant J.-C.)	200
2.1	Introduction	200
2.2	Les premiers textes bilingues	201
2.2.1	Le IV ^e millénaire avant J.-C.	201
2.2.1.1	Les témoignages des premiers textes	201
2.2.1.2	La langue des textes du IV ^e millénaire avant J.-C.	203
2.2.2	Le III ^e millénaire avant J.-C.	204
2.2.2.1	Fara et Abū Ṣalābīh.....	204
2.2.2.1.i	Le contexte linguistique : des éléments sémitiques dans les textes sumériens ...	204
2.2.2.1.ii	La mise en place d'une tradition littéraire sumérienne.....	207
2.2.2.2	Ebla	210
2.2.2.3	L'empire d'Akkad.....	212
2.2.2.3.i	Le problème des inscriptions royales bilingues	213
2.2.2.3.ii	Les traducteurs et interprètes professionnels	214
2.2.2.4	Conclusion.....	215
2.3	La fin du III ^e millénaire – Le cas particulier de la période d'Ur III (XXI ^e siècle avant J.-C.)	216
2.3.1	Le contexte historique.....	216
2.3.1.1	Les langues parlées dans l'empire	217
2.3.1.2	La mise en place d'une éducation centralisée : l'edubba	218
2.3.1.3	Conclusion.....	220

2.3.2	L'extinction du sumérien	220
2.3.2.1	Les textes reflètent-ils la réalité linguistique mésopotamienne ?	222
2.3.2.2	Comment déterminer la date de l'extinction du sumérien ?	227
2.3.2.3	L'hypothèse d'un sumérien vivant à l'époque d'Ur III.....	229
2.3.2.4	Le cas particulier des archives de Garšana	232
2.3.3	Comment une langue s'éteint-elle ?.....	235
2.3.3.1	La conversion linguistique (Language shift)	235
2.3.3.2	Le cadre linguistique : un bilinguisme inégal.....	237
2.3.3.3	Les signes du déclin de la langue.....	238
2.4	La période paléo-babylonienne.....	240
2.4.1	L'emploi du sumérien dans le cadre scolaire et l'apparition de nouveaux textes.....	240
2.4.2	La place du sumérien dans l'enseignement	242
2.4.3	L'intérêt mésopotamien pour le langage à travers les textes scolaires paléo-babyloniens 244	
2.4.3.1	Les proverbes	244
2.4.3.1.i	Datation et description des proverbes.....	244
2.4.3.1.ii	Le scribe et la place du sumérien dans les proverbes paléo-babyloniens	247
2.4.3.2	Les dialogues littéraires	250
2.4.3.3	Un dialogue bilingue, rare témoin de l'enseignement de l'akkadien	258
2.4.4	La mise en place d'une littérature en langue akkadienne.....	262
2.4.4.1	Le babylonien standard comme langue référentiaire	263
2.4.4.2	Les textes akkadiens.....	264
2.4.5	La traduction à l'époque paléo-babylonienne	265
2.4.6	Conclusion	266
2.5	La période médio-babylonienne (à partir du XVI ^e siècle avant J.-C.)	266
2.5.1	Le contexte historique et linguistique	266
2.5.2	L'éducation scribale à l'époque médio-babylonienne	268
2.5.2.1	De nouveaux textes scolaires.....	268
2.5.2.2	Les textes littéraires sumériens transmis à cette époque	269
2.5.2.3	Un début d'intérêt pour la « philologie »	271
2.5.3	Le contexte linguistique	272
2.5.3.1	Les textes multilingues de la « périphérie »	273
2.5.3.2	Les listes lexicales.....	274
2.5.3.3	Les textes religieux et littéraires	275
2.5.4	L'émergence d'une littérature proprement akkadienne	275

2.6	L'empire médio-assyrien.....	276
2.6.1	Le cadre historique	276
2.6.2	L'héritage intellectuel babylonien et la spécificité assyrienne	277
2.6.3	Les textes bilingues médio-assyriens	278
2.7	Conclusion : la diversité des manifestations du multilinguisme en Mésopotamie	279
Chapitre 3	L'intérêt mésopotamien pour le langage et l'écrit	282
3.1	La réflexion sur le langage dans la pensée mésopotamienne	282
3.2	Les types de textes manifestant un intérêt pour le langage	285
3.2.1	Les listes lexicales	286
3.2.2	Les gloses	288
3.2.3	Les commentaires	289
3.2.4	Les textes divinatoires.....	291
3.2.5	La morsure de chien de <i>Ninurta-Pāqidāt</i> : la littérature comme témoin de l'intérêt pour le langage.....	292
	3.2.5.1 La langue des noms propres	292
	3.2.5.2 La circulation du texte.....	295
	3.2.5.3 Le rapport entre sumérien et akkadien dans ce texte.....	296
3.2.6	Les traductions.....	300
3.3	Le plurilinguisme mésopotamien vu à travers l'incantation de Nudimmud	301
3.3.1	Résumé de l'épopée d'Enmerkar	301
3.3.2	Problèmes d'interprétation de l'incantation de Nudimmud	303
3.3.3	Transcription	304
3.3.4	Traduction	306
3.3.5	Commentaire	308
3.3.6	Conclusion.....	317
3.4	Le vocabulaire désignant la traduction dans les textes mésopotamiens	317
3.5	Les liens entre traduction, commentaires et divination.....	320
3.5.1	Traduire les mots et interpréter les signes	320
3.5.2	L'écriture, objet de réflexion linguistique.....	322
3.6	Les acteurs	324

3.6.1	Les scribes dans le Proche-Orient ancien.....	325
3.6.1.1	Savoir lire et écrire en Mésopotamie.....	326
3.6.1.1.i	Utiliser l'écriture dans la vie quotidienne.....	326
3.6.1.1.ii	Utiliser l'écriture dans des domaines spécifiques	328
3.6.1.2	La connaissance de l'écriture : une source de pouvoir	330
3.6.2	La terminologie désignant les scribes, traducteurs et interprètes.....	331
3.6.2.1	Le scribe mésopotamien.....	332
3.6.2.1.i	La terminologie désignant le scribe et son activité	332
3.6.2.1.ii	Le scribe dans la représentation picturale.....	335
3.6.2.2	Le traducteur et l'interprète, deux personnages distincts	337
3.6.2.2.i	Distinguer le traducteur de l'interprète et leurs rôles respectifs.....	338
3.6.2.2.ii	Le rôle de l'interprète du III ^e au I ^{er} millénaire avant J.-C.....	339
3.6.2.2.iv	La perception du multilinguisme au Proche-Orient ancien	347
3.7	Conclusion	348
Chapitre 4	La traductologie et la traduction mésopotamienne	351
4.1	Introduction.....	351
4.2	Qu'est-ce que la traduction ?.....	352
4.2.1	La traduction : généralités	352
4.2.1.1	La difficulté de définir la traduction	352
4.2.1.2	La traduction littéraire, une activité littéraire	356
4.2.1.3	La place du traducteur et de la traduction dans le monde actuel	358
4.2.1.4	Conclusion.....	359
4.2.2	La traduction en linguistique	360
4.2.2.1	La linguistique générative	361
4.2.2.2	Les aspects linguistiques de la traduction.....	362
4.2.3	La théorie tétraglossique d'Henri Gobard	363
4.2.3.1	Diglossie et tétraglossie.....	363
4.2.3.2	L'analyse tétraglossique appliquée à la Mésopotamie	366
4.2.3.3	La traduction dans le cadre de l'analyse tétraglossique	368
4.2.4	Les théoriciens de la traduction : E. Nida	369
4.2.4.1	La théorie de l'équivalence dynamique.....	369
4.2.4.2	Les différentes oppositions en traduction.....	372

4.2.5	G. Mounin et sa théorie de référence	373
4.2.6	La traduction comme acte social	375
4.2.6.1	L'importance du contexte et du destinataire de la traduction	375
4.2.6.2	La traduction comme transfert de culture, non seulement de mots	377
4.2.6.3	Le texte à traduire, un choix politique.....	378
4.2.7	La traduction et la sémiotique	379
4.2.8	Conclusion.....	380
4.3	La traduction vue par ses praticiens.....	382
4.3.1	La notion de communication : généralités.....	382
4.3.2	À qui s'adresse la traduction ?.....	384
4.3.3	La théorie de la traduction de W. Benjamin.....	386
4.3.3.1	Le destinataire de la traduction	386
4.3.3.2	La finalité de la traduction.....	387
4.3.3.3	Réconcilier l'original et la traduction.....	389
4.3.4	La théorie de M. Arnold.....	390
4.3.4.1	Traduire Homère au XIX ^e siècle : pour quel public ?	391
4.3.4.2	Traduire un auteur de l'Antiquité : la théorie de M. Arnold et l'étude des traductions mésopotamiennes	393
4.3.5	Conclusion : différencier la traduction et sa théorie	395
4.4	Qu'est-ce que la traductologie ?.....	396
4.4.1	La traductologie : généralités	396
4.4.2	Traduire autre chose que des mots.....	399
4.4.2.1	La traduction intra-linguistique	399
4.4.2.2	La paraphrase et l'imitation.....	400
4.4.2.3	Les liens entre linguistique, traduction et sémiotique	401
4.4.2.4	L'herméneutique en traduction.....	402
4.4.2.5	Les liens entre traduction et herméneutique	404
4.5	Peut-on aborder la traduction en Mésopotamie par le biais de la traductologie ?.....	406
4.5.1	La transmission du savoir en Mésopotamie et au-delà	406
4.5.2	L'histoire de la Mésopotamie dans un contexte plus large	408

4.5.3	La traductologie comme base pour l'étude du <i>Lugal-e</i>	411
4.5.4	Approcher la traduction en Mésopotamie par le biais de la traductologie	412
4.5.4.1	Des universaux culturels, des universaux de langage	413
4.5.4.2	La « convergence » des langues et cultures en Mésopotamie ancienne	415
4.5.5	La philologie est une traduction	416
4.5.6	Lire les textes anciens : aller au-delà de la philologie.....	418
Conclusion		422
Annexes		426
	Annexe 1 Tableau des textes littéraires bilingues du I ^{er} millénaire avant J.-C.....	426
	Annexe 2 Quelques exemples de textes : transcription, traduction et commentaire.....	434
1.	Le retour de Ninurta à Nippur (Angim dimma).....	435
1.1	Liste des manuscrits étudiés	435
1.1.1.	Manuscrits néo-assyriens de Ninive, Sultantepe et Nimrud (la numérotation suit celle proposée par J. S. Cooper, avec l'ajout du manuscrit o provenant de Nimrud).	435
1.1.2.	Manuscrits néo-babyloniens de Nippur.....	435
1.2	Transcription	437
1.3	Commentaire	497
2.	L'épopée de Lugalbanda	531
2.1	Liste des manuscrits étudiés	531
2.2	Transcription	532
2.3	Commentaire	540
Bibliographie		549
Index thématique		588

Remerciements

Pour m'avoir transmis leur amour et leur intérêt pour la traduction, pour leur soutien inconditionnel, ainsi que pour avoir relu certaines parties de mon manuscrit à diverses étapes de son évolution, je remercie mes parents.

Je remercie également ma directrice de thèse Maria Grazia Masetti-Rouault, les professeurs Dieter Hornig, Jerrold Cooper, Piotr Michalowski, Stefano Seminara, Michaël Guichard, et Florence Malbran-Labat pour leur enseignement, leur inspiration, leurs conseils et leur disponibilité. Pour leur aide logistique et leurs conseils pratiques, je remercie les professeurs Nadia Karsky, Olivier Rouault, Hubert Bost, et Françoise Briquel-Chatonnet.

Je remercie mes amis et collègues Elisabeth Dognin, Anne-Caroline Rendu-Loisel, Anne-Isabelle Langlois et Marine Béranger, pour m'avoir dispensé leurs conseils et partagé avec moi leurs propres expériences. Je remercie enfin Pierre Rigolot, pour son soutien infaillible, ses nombreuses relectures et ses conseils dans la rédaction de ma thèse.

Introduction

Le présent travail de recherche se propose d'étudier la traduction en Mésopotamie à travers les textes littéraires bilingues suméro-akkadiens du I^{er} millénaire avant J.-C. La notion de traduction doit être abordée du point de vue de son processus, et des moyens mis en œuvre par les scribes anciens pour passer de l'original à la traduction. Pour comprendre ces processus de traduction, il est nécessaire de se tourner vers les recherches menées dans des domaines tels que la traductologie, la linguistique ou encore l'herméneutique, qui permettent de donner une image plus précise de ce que représente la traduction en Mésopotamie, tout en montrant comment elle s'insère dans une pratique constante à travers l'histoire.

De nos jours, un traducteur doit connaître l'histoire de la traduction, ou au moins l'histoire des différentes traductions des textes qu'il entreprend de traduire ; la traduction en Mésopotamie représente certainement un des premiers témoignages historiques écrits de traduction et de transmission du savoir, il est donc nécessaire d'en avoir connaissance et de l'intégrer à l'étude plus globale de la traduction. A. Berman écrit qu'il « est impossible de séparer cette histoire [de la traduction] de celle des langues, des cultures et des littératures – voire de celle des religions et des nations. Encore ne s'agit-il pas de tout mélanger, mais de montrer comment, à chaque époque, ou dans chaque espace historique donné, la pratique de la traduction *s'articule* à celle de la littérature, des langues, des divers échanges interculturels et interlinguistiques »¹. La traduction mésopotamienne est abordée ici suivant ces lignes ; il est nécessaire de montrer en quoi une telle approche est importante.

¹ A. Berman, 1984, 12.

A. La traduction, une pratique universelle

A.1 Une pratique plus ou moins acceptée

La traduction est pratiquée depuis toujours. Chaque époque historique reflète l'existence de cette activité, de l'apparition des premiers textes mésopotamiens au IV^e millénaire avant J.-C. et jusqu'à nos jours, où malgré une expansion massive de l'anglais comme langue dite universelle, la traduction n'a jamais été autant pratiquée et enseignée. Elle fait depuis quelques décennies l'objet d'une réflexion systématique, ayant donné naissance à une discipline à part entière, la traductologie (*Translation Studies*), dans laquelle la traduction est abordée du point de vue linguistique, mais également historique, social, ou philosophique.

La traduction est plus ou moins visible et admise selon les cultures. Elle peut représenter un tabou, notamment dans des cultures ayant adopté une religion basée sur un livre sacré ; on pense par exemple à l'islam, qui n'admet, en théorie, aucune traduction du Coran², une œuvre incréée, non humaine, mais dictée en arabe, et dont les adeptes sont théoriquement obligés d'apprendre l'arabe afin de pouvoir en lire le texte. D'autres cultures acceptent et promeuvent au contraire l'activité de traduction. Le christianisme, par exemple, prône une traduction de la Bible dans tous les vernaculaires³ ; elle est même considérée comme une nécessité inhérente au christianisme, puisqu'on estime que les idées contenues dans le texte doivent être distinguées des langues ; la traduction participe à l'universalisation de la Bible. Le texte biblique est donc *a priori* accessible à toutes les langues et cultures, indépendamment de la langue initiale et du contexte de rédaction du texte.

² Bien qu'il y en ait eu et qu'il y en ait encore.

³ Cela n'a pas toujours été le cas.

A.2 La traduction dans l'histoire, un bref survol

Les traductions marquent l'histoire. La traduction de la Bible, par exemple, joue un rôle fondamental dans l'expansion du christianisme à travers le monde. Sa traduction latine par Saint Jérôme, établie à la fin du IV^e siècle, la Vulgate, a eu une grande influence non seulement sur la traduction biblique aux époques ultérieures, mais aussi sur la réflexion sur les la traduction en général. La traduction de la Bible pose encore de nombreux problèmes à l'heure actuelle et occupe encore une place centrale dans la réflexion sur la traduction⁴.

Il est impossible de donner ici une vision exhaustive de la traduction dans le temps, et de nombreuses régions du monde ont été exclues de la présente introduction alors même que la traduction y est pratiquée dans des contextes plus ou moins multilingues⁵ depuis de nombreux siècles, mais les exemples suivants, abordés chronologiquement et limités à l'Europe et au bassin méditerranéen, servent à montrer l'importance de cette activité, à toutes les périodes et dans toutes les cultures.

A.2.i *La traduction à l'époque romaine*

Les écrits de Cicéron et Horace sur la traduction ont eu une grande influence sur les générations suivantes de traducteurs ; tous deux réfléchissent à des notions telles que l'acquisition du savoir et sa transmission au moyen de la traduction. L'activité de traduction des Romains a été opposée à la créativité intellectuelle des Grecs afin de souligner le manque d'originalité de la littérature romaine. Toutefois, les Romains se considéraient comme les

⁴ Voir par exemple, H. Meschonnic, 1990.

⁵ Je pense notamment à l'Extrême-Orient, où l'écrit et la langue ont des liens importants et même des points communs avec la situation telle qu'on l'observe en Mésopotamie.

héritiers des Grecs, et se tournaient naturellement vers la traduction comme moyen de perpétuer la tradition grecque⁶.

Horace comme Cicéron sont tous deux connus pour leurs remarques concernant la traduction *mot pour mot* et *sens pour sens*. Tous deux estiment que leur propre langue est enrichie par l'intermédiaire de la traduction, et se focalisent plus sur la reddition esthétique du texte dans la langue d'arrivée que sur la notion de fidélité servile. Dans son traité *De optimo genere oratorum* Cicéron mène une réflexion sur l'éloquence dans le domaine politique, et sur le moyen de traduire *les idées* du grec vers le latin. Saint Jérôme, reprenant quelques siècles plus tard les idées de Cicéron, écrit⁷ :

« Oui, quant à moi, non seulement je conviens, mais je viens librement reconnaître que dans l'interprétation des Grecs, sauf pour les Écritures Saintes où même l'ordre des mots est un mystère, je ne rends pas le mot pour le mot, mais le sens à partir du sens »⁸.

Le problème majeur qui occupera les traducteurs de la Bible durant les siècles suivants – et jusqu'à nos jours – est celui de la frontière entre licence stylistique et surinterprétation, et donc, hérésie.

A.2.ii La traduction au Moyen-Âge : l'importance du monde musulman

Les « maisons de la sagesse » (*bayt al-ḥikma*) apparaissent dans le monde arabe au IX^e siècle après J.-C. On y rassemble le savoir dans de grandes bibliothèques, mais on y traduit également la littérature grecque, perse, indienne et même chinoise. Une multitude de

⁶ S. Bassnett, 2002, 51.

⁷ Saint Jérôme, 1953, 55-73. Pour la traduction, voir H. Meschonnic, 1999, 46.

⁸ É. Dobenesque, 2007, 4, questionne l'interprétation par Saint Jérôme du texte de Cicéron, affirmant que ce dernier n'a pas mis la traduction du mot et la traduction du sens en opposition, mais a plutôt mis la traduction d'un mot individuel en opposition avec la valeur des mots dans leur ensemble.

documents y est traduite ; traités philosophiques, textes médicaux, logiques, mathématiques, astronomiques et même musicaux de diverses provenances sont ainsi collectés, traduits et conservés. Toutes ces traductions sont accompagnées de commentaires et de réflexions. La plus célèbre de ces *maisons* est la bibliothèque personnelle du calife abbasside, Hâroun ar-Rashîd (fin du VIII^e siècle).

Le savoir se diffuse également dans l'Europe médiévale, particulièrement au XII^e siècle, grâce notamment à l'école de Tolède, située en Espagne musulmane. Le royaume normand de Sicile (dont la bureaucratie est trilingue), représente un autre lieu de traduction des textes anciens. On y traduit, vers le latin, des œuvres classiques grecques, mais également des documents scientifiques provenant du monde arabe, notamment les traités médicaux d'Avicenne et d'Averroès. Sans ces traductions, elles-mêmes établies grâce aux contacts entre personnes d'origines et de cultures diverses dans un même contexte, un grand nombre de textes grecs et arabes serait demeuré longtemps inconnu en Europe.

A.2.iii La traduction en Europe pendant la Renaissance

À la Renaissance, la traduction est toujours pratiquée, mais elle devient une source de difficultés pour certains de ses praticiens. Etienne Dolet, poète, imprimeur, humaniste mais également traducteur d'œuvres philosophiques grecques et latines, et notamment des dialogues de Platon, est d'abord emprisonné à maintes reprises, avant d'être brûlé pour athéisme, en 1546. On l'accusait d'avoir traduit Platon d'une manière faisant apparaître la non existence de Dieu. Il en va de même pour William Tyndale, condamné dix ans plus tôt pour hérésie en raison de ses traductions de l'Ancien et du Nouveau Testament ; son principal

crime avait été de chercher à rendre accessible à *tous* le texte biblique⁹. Ces deux cas illustrent l'importance, et même le pouvoir, de l'écrit, surtout que tous deux traduisaient les œuvres des anciens philosophes et savants grecs et latin vers les langues vernaculaires, et avaient donc des gens ordinaires pour destinataires.

C'est aussi l'époque à laquelle Martin Luther s'exprime sur l'importance des traductions pour la propagation de la Réforme. Avec lui, la traduction devient un « acte générateur d'identité »¹⁰. La pratique traductrice s'accompagne chez lui d'une réflexion, parfois purement empirique ou méthodologique, parfois culturelle et sociale, parfois résolument spéculative, sur le sens de l'acte de traduire, sur ses implications linguistiques, littéraires, métaphysiques, religieuses et historiques, sur le rapport entre les langues, entre le même et l'autre, le propre et l'étranger. Il écrit au sujet du rapport entre style et sens :

“La grammaire est nécessaire pour la déclinaison, la conjugaison et la construction de phrases, mais dans le discours le sens et l'objet doivent être considérés, et non la grammaire, car la grammaire ne règne pas sur le sens”¹¹.

A. Berman écrit de la Bible luthérienne qu'elle « suggère (...) que la formation et le développement d'une culture propre et nationale peuvent et doivent passer par la traduction, c'est-à-dire par un rapport intensif et délibéré à l'étranger »¹². Cette vision est fondamentale pour toute réflexion sur la pratique de la traduction.

⁹ S. Bassnett, 2002, 54-55.

¹⁰ A. Berman, 1984, 27.

¹¹ Extrait de la *lettre circulaire sur la traduction*, cité dans S. Bassnett, 2002, 56. [ma traduction]

¹² A. Berman, 1984, 56.

A.2.iv *L'époque moderne*

L'expression de « belles infidèles » désigne les traductions françaises du XVII^e et XVIII^e siècle en France. Il s'agit de traductions de textes grecs et latins classiques, mais remis au « goût du jour » pour un public contemporain. Les traducteurs de cette époque, dont le chef de file est Nicolas Perrot d'Ablancourt, révisent et corrigent les textes anciens afin de les rendre esthétiques et acceptables ; les « gros mots » sont volontairement omis des traductions et toute idée pouvant choquer les lecteurs en est supprimée. N. Perrot d'Ablancourt n'hésite pas à *expliquer* le texte dans sa traduction. Il écrit à ce sujet :

« sans choquer les délicatesses de notre langue & la justesse du raisonnement. [...] Souvent on est contraint d'ajouter quelque chose à sa pensée pour l'éclaircir; quelquefois il en faut retrancher une partie pour donner jour à tout le reste »¹³.

C'est donc une période où tout ce que le texte d'origine contient d'étranger à la culture d'arrivée est consciencieusement effacé ou normalisé ; la traduction prime sur l'original. Cette manière d'aborder la traduction est vivement critiquée à partir du milieu du XVIII^e siècle, notamment par Diderot et d'Alembert qui, parmi d'autres, prônent un respect du texte d'origine, dont ils estiment qu'il doit être la base de toute traduction, et doit donc intégrer les éléments étrangers à la culture d'arrivée¹⁴.

Pendant que ces « belles infidèles » fleurissent en France, on voit émerger en Angleterre une autre réflexion sur la notion de traduction, avec notamment les préfaces des traductions du poète et dramaturge anglais John Dryden. Dans sa préface à la traduction des *Héroïdes* d'Ovide il évoque les difficultés d'être à la fois fidèle à l'esprit de l'auteur, à celui

¹³ N. Perrot d'Ablancourt, Préface des Annales de Tacite, 1640. Cité par L. Venuti, 1995, 49.

¹⁴ R. Schulte et J. Biguenet (dir. publ.), 1992, 3.

de la culture d'arrivée, tout en respectant, dans le cas de la poésie, la métrique et les rimes¹⁵. Il est le premier à exprimer clairement que le traducteur doit être un maître à la fois de sa propre langue et de celle de l'auteur¹⁶. Toutefois, ses traductions reflètent un effacement de l'étrangeté de l'original au profit d'un texte anglais fluide¹⁷. Au XVIII^e siècle, A. Frazer Tytler vante au contraire le respect de l'original jusque dans son étrangeté et sa spécificité, estimant que la traduction doit recréer les impressions dégagées par l'original, et prônant la notion d'universalité des cultures permettant une traduction plus fidèle et moins « retouchée » pour les goûts de l'époque¹⁸.

A.2.v Une réflexion systématique sur la traduction : l'Europe du XIX^e siècle

L'Allemagne du XIX^e siècle est le berceau d'une réflexion systématique sur la traduction au service d'une idéologie nationale. Les grands poètes allemands de cette époque traduisent ; Goethe traduit les poèmes persans de Hafez de Chiraz. Hölderlin traduit Pindare et Sophocle. Schiller traduit Shakespeare, Euripide et Racine. Non seulement ces poètes traduisent mais ils écrivent sur la traduction et réfléchissent à sa pratique. C'est l'époque où des philosophes, tels que F. Schleiermacher ou W. von Humboldt, commencent à réfléchir à des notions telles que les universaux de langage, ou les liens entre traduction et herméneutique. La traduction sert à forger une identité nationale, tout en intégrant les éléments « étrangers » des textes d'origine. La pratique de la traduction s'accompagne en Allemagne d'une réflexion, parfois simplement empirique ou méthodologique, parfois culturelle et sociale, et parfois franchement spéculative, sur le sens de l'acte de traduire, sur ses implications linguistiques, littéraires, métaphysiques, religieuses et historiques, sur le

¹⁵ J. Dryden (1680), reproduit dans R. Schulte et J. Biguenet (dir. publ.), 1992, 18.

¹⁶ J. Dryden (1680), dans R. Schulte et J. Biguenet (dir. publ.), 1992, 20.

¹⁷ L. Venuti, 1995, 64-65.

¹⁸ L. Venuti, 1995, 68-76.

rapport entre les langues, le rapport à l'autre, sur ce qui est propre et ce qui est étranger. Une telle réflexion n'avait jamais été menée auparavant, et elle pose les bases de toutes les réflexions sur la traduction ultérieures ; c'est là qu'on trouve les bases de la discipline appelée traductologie.

Dans l'Angleterre victorienne, le débat fait rage entre M. Arnold et F. W. Newman au sujet de la meilleure manière de traduire Homère en anglais. F. W. Newman connaît les réflexions menées en Allemagne sur la traduction et cherche à les appliquer dans ses propres traductions ; il souhaite retransmettre les éléments étrangers de l'œuvre d'Homère et s'oppose aux traductions fluides et trop axées sur le texte anglais. Son idée est de rendre l'auteur grec accessible à des lecteurs non-avertis, ne connaissant ni la langue ni la culture grecque ; il prône une démocratisation de la littérature et souhaite faire découvrir la littérature ancienne aux simples gens, mais dans le même temps, sa volonté de transmettre les aspects étrangers du texte grec lui font adopter un style archaisant et alambiqué qui échoue à rendre sa traduction accessible au plus grand nombre¹⁹. M. Arnold s'oppose à cette approche de la traduction, estimant que seuls des lecteurs avertis sont à même de comprendre les traductions des textes anciens ; sa vision est à la fois nationaliste et élitiste²⁰, puisqu'il s'agit, à travers la traduction, de doter les élites d'une autorité culturelle nationale et résolument anglophile.

Le XIX^e siècle témoigne donc du développement de différentes réflexions et méthodes de traduction, qui sont souvent élaborées en fonction d'idéologies politiques, nationales, et culturelles spécifiques. Une fois de plus, le contexte historique dans lequel la traduction s'inscrit ne peut être ignoré.

¹⁹ L. Venuti, 1995, 118-19.

²⁰ L. Venuti, 1995, 129-30.

A.2.vi La traduction au XX^e siècle : une réflexion systématique et pluridisciplinaire

Au XX^e siècle, la réflexion sur la traduction est menée de manière encore plus systématique. Ce ne sont plus seulement les poètes et philosophes qui s’y intéressent, ce sont aussi les linguistes, les sociolinguistes, les anthropologues, ethnologues, philosophes, etc. qui se penchent sur les problèmes posés par la traduction. Il est impossible de condenser, dans ce chapitre introductif, tout ce qui a été dit de la traduction ces dernières décennies, aussi je me contenterai ici de donner les grandes lignes du développement de la linguistique et de la traductologie.

Dans les années 1950 se développe une véritable réflexion sur les moyens d’enseigner la traduction et les différentes méthodes de traduction non seulement littéraire, mais également technique. Dans le contexte de la guerre froide, parler et traduire les langues étrangères devient crucial ; c’est à partir de cette époque que commence à se développer une réflexion sur la possibilité de créer une traduction automatisée fiable²¹. Les universités se dotent d’écoles de traduction. L’interprétariat simultané et la traduction technique et littéraire deviennent des disciplines enseignées distinctement. Le statut de la traduction change ; elle n’est plus uniquement considérée comme un outil, elle devient elle-même un objet d’étude, une discipline à part entière : la traductologie (*Translation Studies*)²².

L’étude de la traduction évolue considérablement au cours des deux derniers siècles, avec la prise de conscience de la nécessité d’inclure, dans l’étude des processus de traduction, les avancées dans les domaines de la linguistique, de la littérature comparée, de la sémiotique, de l’esthétique, mais également de la sociolinguistique, de l’étude du multilinguisme, du bilinguisme, et même du langage des enfants. On garde également à l’esprit l’aspect purement

²¹ La réflexion sur la traduction mécanique et automatique se base notamment sur les notions structuralistes et universalistes de N. Chomsky.

²² S. Bassnett, 2002, 12 et suivantes.

utilitaire de la traduction, et le fait que les problèmes posés par la traduction apparaissent durant la pratique de l'activité de traduction, et ne peuvent être résolus que par les traducteurs eux-mêmes.

Le cercle linguistique de Prague, et notamment les recherches en matière de traduction menées par le linguiste russe R. Jakobson²³, joue un rôle important dans l'évolution des études consacrées à la traduction. Ce dernier établit de nouveaux critères d'étude de la traduction, montrant que loin d'être une activité pouvant être pratiquée par n'importe quel bilingue, elle représente une tâche complexe sur laquelle il faut mener un véritable travail de réflexion et d'analyse²⁴.

Le XX^e siècle témoigne également d'une réhabilitation des rôles du traducteur (en tant que lecteur et interprète du texte original) et du lecteur/destinataire de la traduction²⁵. Les recherches menées en sociolinguistique et en sémiotique montrent en effet que les lecteurs jouent un rôle dans l'évolution des traductions, et qu'on ne peut les exclure du processus de réflexion sur la traduction²⁶, surtout lorsqu'on a affaire à une traduction littéraire (la question est tout à fait différente lorsqu'on observe la traduction de textes scientifiques).

La traduction a par ailleurs été divisée en différentes catégories, approchées sous différents angles restrictifs. Certains s'intéressent aux processus de traduction, d'autres se concentrent sur le résultat de la traduction. Les spécialistes admettent pourtant dans l'ensemble la nécessité d'étudier ces deux aspects ensemble et simultanément, surtout dans le cas de la traduction littéraire, où le style comme le message du texte original sont à transmettre, ensemble, dans la traduction. Il est impossible de dissocier la fonction du texte de la fonction des expressions utilisées par l'auteur dans son texte.

²³ Voir ci-après, 4.2.2.

²⁴ S. Bassnett, 2002, 16.

²⁵ Voir notamment L. Venuti, 1995.

²⁶ S. Bassnett, 2002, 84-85.

Ces différentes questions impliquent donc une approche pluridisciplinaire de la traduction, et une connaissance historique solide de l'évolution des méthodes de traduction et des traductions elles-mêmes. Il est donc important d'inclure les textes littéraires bilingues mésopotamiens dans l'étude historique de la traduction.

A.3 La traduction en Mésopotamie : une approche peu développée

Ayant montré l'importance de la traduction dans toutes les cultures et à toutes les époques historiques, il apparaît que la traduction en Mésopotamie a longtemps été négligée. L'étude des langues de la Mésopotamie ancienne et la complexité des textes sont des facteurs qui ferment automatiquement les portes aux spécialistes de la traduction non-initiés à ces langues, et les assyriologues eux-mêmes, bien que s'intéressant généralement au bilinguisme et à ses diverses manifestations, ont rarement étudié les processus de traduction, préférant se pencher sur ses résultats. Quelques exceptions existent toutefois.

A.3.i Le multilinguisme en Mésopotamie : études antérieures

Le multilinguisme mésopotamien est depuis longtemps une source d'intérêt pour les assyriologues, soucieux de comprendre quel rôle il a joué dans le développement des langues et des écritures, mais également dans la vie politique, économique et culturelle des populations mésopotamiennes depuis le IV^e millénaire avant J.-C. En effet, dès l'apparition des premiers textes aux alentours de 3200 avant J.-C., plusieurs langues et dialectes sont attestés dans la région, parfois dans un seul et même texte. Par exemple, l'étude des noms géographiques a permis de constater qu'il existait des populations non sumériennes dans le

Sud de la Mésopotamie ; ces populations n'ont laissé d'autres traces que ces noms, mais ceux-ci ont été adoptés par les Sumériens, transcrits et transmis dans les textes.

Les deux langues les mieux attestées dans les textes mésopotamiens du III^e à la fin du I^{er} millénaire avant J.-C. ont été le sumérien et l'akkadien²⁷. C'est pourquoi le bilinguisme suméro-akkadien a été le centre d'intérêt de nombreux assyriologues, notamment J. S. Cooper ou P. Michalowski, pour ne citer que deux exemples particulièrement représentatifs²⁸. Ce bilinguisme se manifeste dans les textes à travers de nombreux aspects : emprunts, dans les deux directions, de vocabulaire, d'éléments grammaticaux et syntaxiques, de particularités culturelles (idéologiques, littéraires), religieuses, politiques, etc.

A.3.ii La traduction en Mésopotamie : études antérieures

C'est même l'existence de textes bilingues et donc de traductions qui a permis le déchiffrement de l'écriture cunéiforme et des langues qui l'employaient. Les versions akkadiennes de textes sumériens ont permis, dans un premier temps, de déchiffrer et de mieux comprendre cette langue, qui n'a pourtant aucun lien de parenté avec l'akkadien. Dans ce contexte, il est surprenant que la traduction n'ait pas fait l'objet d'études plus nombreuses, et que les processus de passage d'une langue à une autre n'aient pas été plus souvent observés.

Quelques rares auteurs se sont toutefois intéressés à la traduction et aux traducteurs. En 1996, W. W. Hallo a publié un article intitulé "Bilingualism and the Beginnings of Translation"²⁹, dans lequel il décrit, de façon à la fois chronologique et géographique, les différentes manifestations de bilinguisme et comment les différentes populations

²⁷ L'araméen est également attesté à partir de la fin du II^e millénaire avant J.-C., mais représente un cas de figure différent quant à son statut et à son développement, ainsi que par le nombre de textes attestés (ce qui s'explique entre autres par une évolution des supports de l'écriture).

²⁸ Voir les références citées dans la bibliographie.

²⁹ W. W. Hallo, 1996.

mésopotamiennes ont fait face à la nécessité de se comprendre en traduisant. Il revient brièvement sur les définitions de traducteur et d'interprète, décrit leurs rôles respectifs dans différentes régions du Proche-Orient, expose leurs rapports à la langue étrangère, et survole rapidement les différents textes concernés par la traduction. Il se réfère d'ailleurs fréquemment à l'ouvrage de G. Steiner, *Après Babel*, qui élabore une théorie élargie de la traduction³⁰, en y englobant tout acte de communication, et non uniquement le passage d'un texte d'une langue à une autre.

Les assyriologues H. Limet, S. Maul et S. Seminara se sont intéressés de plus près aux procédés de traduction. Ils se sont toutefois penchés sur deux types de textes différents, pour aboutir à des conclusions différentes. Les deux premiers s'intéressent principalement aux textes religieux en dialecte emesal, les *eršemma*, *eršahunga* et *balaĝ*, hymnes et lamentations attestés en versions bilingues interlinéaires au I^{er} millénaire avant J.-C.³¹, tandis que le dernier se penche principalement sur des textes proprement littéraires, mythes et épopées, également attestés en versions bilingues interlinéaires, et plus particulièrement sur une longue épopée, connue de manuscrits paléo-babyloniens et transmise jusqu'à l'époque néo-babylonienne, le *Lugal-e*³².

Parallèlement à ces études des textes bilingues, il faut également mentionner quelques études consacrées à l'herméneutique babylonienne, les plus importantes demeurant la célèbre analyse des cinquante noms de Marduk de J. Bottéro³³, ou, plus récemment l'étude des commentaires assyro-babyloniens menée par E. Frahm³⁴, qui revient de façon détaillée sur les précédentes études consacrées au sujet. Tous deux montrent à quel point la notion de traduction et d'herméneutique sont liées dans les textes mésopotamiens, où chaque signe, mot

³⁰ G. Steiner, 1975.

³¹ H. Limet, 2000, 607-620, et S. Maul, 1988 et 1997, 253-267.

³² S. Seminara, 2001.

³³ J. Bottéro, 1977.

³⁴ E. Frahm, 2011.

et phrase ne revêt pas un, mais souvent une multiplicité de sens possibles. Leurs analyses sont précieuses quand on se penche sur les processus de traduction mésopotamiens.

Ces différentes approches mettent en évidence le fait que les traducteurs (scribes et prêtres) suivent des règles lorsqu'ils établissent leurs versions interlinéaires. Même les passages qui semblent être des erreurs ont en fait le plus souvent une explication et une raison d'être. Toutefois, ces traductions n'ont jamais été abordées suivant l'angle d'approche de la traductologie moderne, de sa terminologie, ni de ses aspects pluridisciplinaires. Sans prétendre résoudre les problèmes de la traduction mésopotamienne au moyen de la traductologie, il n'en demeure pas moins important de montrer en quoi celle-ci précède toutes les activités de traduction ultérieures, pose les bases de la transmission du savoir, et repose sur des aspects invariants que l'on retrouve à toutes les époques et en tout lieu.

B. Le multilinguisme mésopotamien

B.1 Dimensions orale et écrite du multilinguisme mésopotamien

La diversité ethnique et les contacts entre la Mésopotamie propre et les régions avoisinantes caractérisent durant plus de trois millénaires la culture de l'espace mésopotamien au sens large³⁵. Chaque fois que de nouveaux groupes de population y entrent en contact les uns avec les autres, que ce soit à travers des relations politiques ou commerciales, ou à travers l'immigration ou la conquête, ils dépassent par divers aspects leurs frontières ou leurs limites, géographiques, linguistiques et culturelles. Mais alors que les frontières géographiques sont relativement faciles à dépasser, les barrières ethniques et linguistiques semblent être à première vue des obstacles plus difficiles à franchir. Par ailleurs, les chercheurs

³⁵ F. Briquel-Chatonnet, 1996, 9.

contemporains doivent faire face à une difficulté de taille ; l'absence d'accès à toute la dimension orale de la culture et des langues parlées dans le Proche-Orient ancien. Cet obstacle se manifeste de trois manières : (1) notre reconstitution de la phonologie, notamment du sumérien pour lequel nous n'avons aucun élément de comparaison, repose en grande partie sur des spéculations et des conventions ; (2) sumérien comme akkadien étant des langues mortes depuis plusieurs millénaires, l'absence de tout témoin vivant empêche l'accès à la langue telle qu'elle a été pratiquée à l'oral ; et (3) la différence fondamentale qui existe entre l'oral et l'écrit, et qu'il nous est impossible de mesurer, puisque la totalité de nos connaissances est basée sur la documentation textuelle³⁶.

B.2 Les manifestations du multilinguisme mésopotamien

Le texte de la Genèse (Gn 11, 1-9) décrit une situation où les langues sont divisées par Dieu afin que les hommes ne puissent plus se comprendre les uns les autres. Il y est écrit : « Aussi la nomma-t-on Babel, car c'est là que Yahvé confondit le langage de tous les habitants de la terre et c'est de là qu'il les dispersa sur toute la face de la terre »³⁷. Cette phrase reflète en réalité assez bien la situation mésopotamienne. En effet, la diversité linguistique du Proche-Orient ancien est attestée par une grande variété de langues, telles que le sumérien, l'akkadien, le hittite, l'ougaritique, l'araméen, l'élamite, le hurrite, et de nombreuses autres langues, attestées ou non dans la documentation écrite, la plupart étant elles-mêmes divisées en dialectes³⁸. Compte tenu de cette diversité, l'activité de traduction pour surmonter les

³⁶ F. Briquel-Chatonnet, 1996, 10.

³⁷ Texte de la *Bible de Jérusalem*.

³⁸ Les dialectes sont attestés à la fois dans le temps et dans l'espace, notamment avec la division de l'akkadien en dialectes tels que le paléo-assyrien et le paléo-babylonien au début du II^e millénaire avant J.-C., le médio-assyrien et le médio-babylonien durant la deuxième moitié du II^e millénaire avant J.-C., et les dialectes néo-assyrien, néo-babylonien et babylonien tardif au I^{er} millénaire avant J.-C. À ces dialectes attestés dans les textes il faut ajouter une multitude de dialectes régionaux, tant sumériens (aux époques les plus anciennes)

barrières linguistiques devait être essentielle, tant pour la traduction écrite que pour l'interprétation orale lors des échanges (politiques, commerciaux, etc.). Des phénomènes de traduction écrite et orale s'observent d'ailleurs à toutes les périodes de l'histoire du Proche-Orient ancien³⁹, et même si les professions de traducteur et d'interprète sont assez rarement mentionnées dans les textes, elles devaient néanmoins être d'une importance fondamentale pour le fonctionnement politique, économique et culturel de la région. Ces deux professions doivent d'ailleurs être clairement distinguées, car traducteurs et interprètes n'ont pas le même rôle dans la société mésopotamienne, et elles ne sont pas pratiquées par les mêmes personnes. On peut donc dire que la traduction au Proche-Orient ancien, bien qu'elle ait laissé relativement peu de mentions dans la documentation écrite et picturale⁴⁰, a de toute évidence joué un rôle important à de multiples niveaux de l'histoire et de la culture mésopotamienne.

C. La traduction mésopotamienne et la transmission du savoir

Une étude de la traduction mésopotamienne, comme premier témoin de la traduction dans l'histoire, comme base de la transmission du savoir et comme activité de réflexion générale sur le langage, la culture et la littérature est donc à faire. La traduction mésopotamienne doit s'inscrire dans une réflexion plus large sur le statut de la traduction dans la transmission du savoir et comme base de celle-ci.

La transmission du savoir joue un rôle fondamental, non seulement en Mésopotamie même, mais bien au-delà de ses frontières. C'est parce qu'elle a eu lieu, très certainement au

qu'akkadiens et autres, qui sont très difficiles à discerner dans les textes, mais qui semblent néanmoins avoir bel et bien existé.

³⁹ Voir ci-après, le chapitre 2.

⁴⁰ En effet, non seulement la proportion de textes traduits ou bilingues est très limitée par rapport au nombre total de documents écrits qui ont été retrouvés, mais les traducteurs et interprètes eux-mêmes sont rarement mentionnés dans les textes, de quelque nature qu'ils soient. Voir A. Ulshöfer, 2000.

moyen de traductions dont il ne reste aucune trace, qu'un nombre important de textes a été mis par écrit dans d'autres cultures. On pense naturellement au célèbre épisode de l'épopée de Gilgameš évoquant le Déluge, épisode lui-même emprunté à une autre épopée babylonienne, celle de l'Atra-hasis, qui est très proche du récit du Déluge biblique. Ce parallèle est célèbre, mais il n'est pas le seul. De nombreux aspects de la littérature hittite, grecque, puis romaine, mais également les traditions juive, biblique, et même syriaque, qu'il s'agisse de motifs littéraires et poétiques, d'images, de textes, ou même de savoirs (astronomiques, mathématiques, etc.), ont clairement été transmis, au moyen de traductions ou de contacts entre populations, depuis la Mésopotamie. La traduction n'est pas toujours visible, mais elle a dû être nécessaire à un moment donné ; son rôle dans la transmission du savoir est indéniable et omniprésent.

C.1 La traductologie comme angle d'approche pour l'étude des textes mésopotamiens

On pourrait taxer de hardie une entreprise de comparaison entre les théories de la traduction récentes et la réalité du bilinguisme et de la traduction en Mésopotamie, mais il me semble au contraire qu'une telle démarche permet de montrer une persistance de problèmes similaires, à toute époque et en tout lieu. Ces théories modernes fournissent non pas des réponses précises, mais plutôt une base pour formuler des questions, et un angle d'approche nouveau pour l'étude des textes mésopotamiens.

Les questions qui se posent au moment de traduire, et notamment lorsqu'il s'agit de justifier l'exercice de traduction, sont particulièrement bien résumées par le linguiste et théoricien de la littérature allemand, Hugo Friedrich. Celui-ci écrit :

“Is translation something that concerns the cultural interaction of an entire nation with another? Is translation just the reaction of one writer to another? Does translation resurrect and revitalize a forgotten work, or does it just keep a work alive to satisfy tradition? Does translation distort the foreign in an old work under the pressure of specific contemporary aesthetic views? Do translators pay close attention to the differences inherent in languages or do they ignore them? Does the translation create levels of meaning that were not necessarily visible in the original text so that the translated text reaches a higher level of aesthetic existence? What is the relationship between translation and interpretation: when do the two meet and when does translation follow its own laws? These are some of the questions that fall within the larger context of literary translation.”⁴¹

Ce texte tiré d’un discours prononcé en 1965 à l’Université de Heidelberg et intitulé “Zur Frage des Übersetzungskunst” résume toutes les questions qu’il est possible de se poser, en tant qu’assyriologue, au sujet des textes bilingues et des traductions en général en Mésopotamie. Il est également possible d’imaginer que les scribes du I^{er} millénaire avant J.-C. ayant recopié les textes qui nous sont parvenus se sont posé des questions similaires. Les savants de la Mésopotamie ancienne n’ont pas livré à la postérité de traités ayant pour objet la description d’une méthodologie de traduction ou reflétant une théorisation de celle-ci, mais cela ne signifie pas qu’il n’y a jamais eu de leur part de réflexion sur ce sujet. Ce sont donc les textes traduits eux-mêmes qui contribuent à mieux comprendre la traduction, et témoignent de l’existence d’une éventuelle théorie dans la Mésopotamie du I^{er} millénaire avant J.-C.⁴²

Il est donc possible de constater que la traduction en Mésopotamie est bel et bien le reflet d’une interaction entre deux langues de statuts semble-t-il différents ; l’akkadien, langue

⁴¹ H. Friedrich, 1965 (édition de 1992), 11-12.

⁴² C’est d’ailleurs ce qu’affirme S. Seminara : “The Babylonians did not leave a “manual of translation technique”. But it is likely that the teaching of the translation technique was entrusted, exclusively or very nearly, to the school apprenticeship and therefore transmitted only through the verbal channel. The rare evidence of a Babylonian theory of the translation is documented only in texts of a scholastic nature.” 2002, 245.

d'arrivée⁴³, cherche à actualiser des textes sumériens de la tradition, en les modifiant parfois ou en les adaptant pour des raisons le plus souvent idéologiques et religieuses, mais tout en cherchant à rester le plus proche possible du texte de départ. Le texte traduit peut donc comporter des significations nouvelles, et présenter des niveaux de lecture qui n'étaient pas nécessairement contenus dans le texte de départ. La traduction en Mésopotamie contient également une large part interprétative, créant parfois des écarts entre la version de départ et la version traduite.

Par ailleurs, la traductologie, une discipline jeune, a encore des progrès à faire. La terminologie ainsi que les théories abordant les méthodes de traductions sont encore perfectibles, et il est par exemple nécessaire de s'éloigner de notions dépassées telles que l'opposition traditionnelle entre traduction fidèle ou libre, ou traduction orientée vers l'original plutôt que vers la langue d'arrivée. L'histoire de la traduction doit aussi être mieux comprise et analysée, et en cela, les traductions mésopotamiennes représentent un apport et une originalité non négligeables.

C.2 L'objectif du présent travail

Le présent travail se propose d'aborder la traduction littéraire en Mésopotamie à travers l'étude des textes bilingues suméro-akkadiens du premier millénaire avant J.-C., copiés et rédigés dans les grandes bibliothèques royales et de temples. Il s'agit de textes mythologiques et religieux portant, sur la même tablette, le sumérien, présenté comme texte

⁴³ La question de la langue à partir de laquelle la traduction est établie est complexe ; au I^{er} millénaire avant J.-C. il est fréquent que la version sumérienne soit en réalité une traduction *a posteriori*, élaborée à partir de l'akkadien, mais notée en premier, en raison de son statut de langue du savoir et de la religion.

original, et le texte traduit en akkadien⁴⁴. Les deux textes sont présentés sous forme interlinéaire, la ligne sumérienne précédant la ligne akkadienne. Les processus de traduction ont été abordés à partir de l'étude des textes eux-mêmes, qui mettent en évidence les particularités des techniques de traduction employées par les scribes. Mais la traduction et sa mise en pratique permettent de poser un certain nombre de questions connexes. En effet, l'activité de traduction s'inscrit dans le cadre de la transmission du savoir ; en Mésopotamie, cette transmission passe nécessairement par l'écrit, et traduction et transmission du savoir sont en fait indissociables, dans un contexte toujours multilingue, quels que soient l'époque et le lieu.

Ainsi, la traduction doit également être examinée du point de vue linguistique, sociolinguistique, herméneutique et plus généralement culturel, car elle a un rôle fondamental dans la formation de la culture mésopotamienne, dès les débuts de son histoire. Mon approche sera donc multiple. Dans un premier temps il sera nécessaire de poser le cadre culturel et linguistique dans lequel les textes bilingues du premier millénaire avant J.-C. ont pu se développer (1.1). J'aborderai ensuite la question de la transmission du sumérien (1.2) et des textes bilingues attestés à cette époque (1.3), en montrant comment et pourquoi le sumérien a continué d'être copié si longtemps après son extinction comme langue de la communication. En effet, le contexte linguistique dans lequel se diffuse la production textuelle mésopotamienne est fondamental, et il sera nécessaire d'en montrer la complexité et les différentes manifestations (1.3 et 1.4).

Il sera ensuite nécessaire de différencier l'approche des textes religieux (1.3.4) de celle des textes littéraires bilingues (1.3.5), car ces deux genres n'ont pas la même raison d'être et

⁴⁴ Comme nous le verrons au chapitre 2, il est fort probable qu'une composante akkadienne (ou proto-akkadienne) ait existé en Mésopotamie dès les premiers témoignages textuels ; dans ce cas, la notion d'original et de langue de départ pour les traductions doit être remise en question, et il faut envisager une situation linguistique et culturelle plus complexe, dans laquelle le sumérien serait devenu la langue de référence culturelle et littéraire.

les méthodes de traductions sont donc différentes. En effet, si les traductions des hymnes en dialecte emesal servaient peut-être à la formation des futurs-prêtres (1.3.4.1), il ne peut en être ainsi des traductions littéraires, qui requièrent un niveau et une connaissance de la langue et de la culture sumérienne plus poussés. La question de la finalité de ces textes somme toute assez peu nombreux est fondamentale (1.3.5.1.i), car il s'agit plus de textes à portée herméneutique que de véritables traductions littéraires dont le but aurait été de transmettre un savoir ancestral⁴⁵. Outre l'étude des textes eux-mêmes et des caractéristiques de la traduction, il est nécessaire de poser la question des outils de traduction et du vocabulaire désignant celle-ci, car ces aspects sont fondamentaux pour comprendre le cadre dans lequel celle-ci a été pratiquée (1.3.5.3). Enfin, un certain nombre d'observations, basées sur les textes eux-mêmes, permettra de mettre en évidence la portée idéologique de ces traductions littéraires, et de montrer comment certains éléments, tels que la nature polysémique de l'écriture cunéiforme, permettent de créer un texte qui est non plus une traduction fidèle, mais une véritable interprétation herméneutique (1.3.5.4).

Cette étude me permettra de revenir en arrière dans le temps, et de montrer comment le bilinguisme et le multilinguisme, qui caractérisent toute l'histoire de la Mésopotamie depuis l'apparition des premiers textes a forgé les mentalités et la production textuelle mésopotamienne (2.2). Sans revenir dessus dans les détails, car ces éléments ont déjà été considérablement étudiés par le passé, il est toutefois nécessaire de montrer comment la traduction caractérise et forge les langues, les mentalités et les textes mésopotamiens. L'utilisation de telle ou telle langue, le recours à la traduction, les textes que l'on choisit (ou non) de traduire, tous ces éléments reflètent l'importance de l'écrit et du langage dans cette société, et en particulier l'importance de la langue sumérienne ; il sera donc nécessaire de

⁴⁵ La question des rapports entre herméneutique et traduction est fondamentale et sera également abordée dans la dernière partie du travail, consacrée à la traductologie et ses liens avec la linguistique, la sociolinguistique et l'herméneutique. Voir 4.4.2.

revenir rapidement sur la question de l'extinction du sumérien et de son utilisation aux époques ultérieures (2.3). Le second millénaire avant J.-C. témoigne du développement de l'akkadien comme langue de la communication et de la littérature (2.4). Dans ce cadre, le sumérien conserve une place particulière, en étant enseigné dans le cadre scolaire (2.4.1 ; 2.4.2). Par ailleurs, de nombreux textes issus du cadre scolaire reflètent l'importance accordée au sumérien et au maniement des langues, et c'est à partir de cette époque qu'on peut voir, à travers les textes, un véritable intérêt pour la philologie et les langues (2.4.3). Ainsi, un certain nombre de textes, rédigés en sumérien ou en akkadien, témoignent de l'importance de l'écriture et du langage, de la conscience qu'on avait du multilinguisme et de la nécessité de surmonter l'obstacle que représentait l'incompréhension entre différentes langues, et du rôle central de la traduction dans un tel cadre.

J'aborderai ensuite la question des périodes médio-babylonienne et médio-assyrienne, qui témoignent d'un cadre nouveau pour le développement des textes tant akkadiens que bilingues (2.5 et 2.6). C'est à cette période que l'akkadien, alors *lingua franca* du Proche-Orient, est utilisé pour noter une variété de textes, y compris de textes littéraires, qui sont transmis dans le cadre scolaire. Tous les sites dits de la périphérie adoptent l'écriture cunéiforme, et les apprentis-scribes de ces régions apprennent donc à manier le sumérien et l'akkadien (2.5.3). Ils adoptent ainsi certains textes, et créent de nouveaux textes multilingues. La deuxième moitié du II^e millénaire avant J.-C. témoigne par ailleurs du développement de la littérature akkadienne, que ce soit en Babylonie (2.5.4), ou en Assyrie (2.6.2), où celle-ci est adoptée puis adaptée pour servir l'idéologie royale assyrienne. Par ailleurs, on voit se développer les véritables traductions interlinéaires. Peu nombreuses, elles sont copiées pour être archivées dans les premières grandes bibliothèques royales et se développeront au premier millénaire avant J.-C. (2.6.3).

Ayant observé la permanence du multilinguisme en Mésopotamie à toutes les périodes de son histoire, il sera ensuite nécessaire de revenir sur les textes témoignant d'un intérêt pour le langage, l'écrit et par extension le bilinguisme et la traduction. Ce sera l'objet du chapitre 3, dans lequel j'aborderai d'abord les différents types de textes témoignant d'un intérêt pour ces aspects (3.2), avant de me pencher plus précisément sur un texte fondamental, à savoir l'incantation de Nudimmud (3.3), un texte sumérien de l'époque paléo-babylonienne qui aborde la question de la diversité linguistique en Mésopotamie. Je reviendrai ensuite sur le vocabulaire désignant la traduction (3.4), et aborderai la question des liens entre la traduction, les commentaires et la divination (3.5). J'évoquerai également dans cette partie les personnes concernées par le multilinguisme et la traduction, à savoir les scribes, les traducteurs, et les interprètes (3.6) ; je décrirai leurs rôles respectifs dans les différentes manifestations de traduction mésopotamienne.

Enfin, je montrerai en quoi la traductologie a servi de cadre pour cette étude (chapitre 4). Une fois définie la traduction (4.2.1), il sera nécessaire de mentionner les liens entre traduction et linguistique (4.2.2), avec une approche particulièrement importante lorsqu'on s'intéresse au multilinguisme mésopotamien : la théorie tétraglossique d'H. Gobard (4.2.3), ainsi que les théories fondamentales de R. Jakobson, N. Chomsky, E. Nida (4.2.4) ou encore G. Mounin (4.2.5). J'aborderai ensuite les questions de traduction comme acte social (4.2.6) et les liens entre traduction et sémiotique (4.2.7). Dans un second temps, je tenterai de montrer que la traduction ne peut être limitée à ces approches ; en effet, il faut tenir compte du fait que la traduction est un moyen de communication (4.3.1) et qu'elle est établie afin de toucher un certain nombre de destinataires (4.3.2 ; 4.3.3 ; 4.3.4).

Enfin, il sera nécessaire de montrer en quoi tous ces aspects sont importants pour une meilleure compréhension de l'activité de traduction en Mésopotamie (4.5), en insistant particulièrement sur les notions d'universaux de langage, d'universaux culturels, et sur la

convergence des langues et cultures en Mésopotamie. Je conclurai en abordant les deux aspects fondamentaux de la traduction que sont la philologie et l'herméneutique (4.5.5 et 4.5.6). Il est en effet important de toujours avoir à l'esprit que la traduction mésopotamienne n'est jamais établie pour elle-même ; elle sert avant tout à mettre en avant l'importance du savoir, de l'écriture, et du rapport au monde, qu'il soit humain ou divin.

Diffusion non autorisée

Figure 1 - Carte des sites du I^{er} millénaire avant J.-C.; où des archives et bibliothèques ont été trouvées (Source : O. Pedersén, 1998, 128).

Chapitre 1 – La traduction au premier millénaire avant J.-C.

Le premier millénaire avant J.-C. est une période complexe du point de vue politique, linguistique et culturel. Sur le plan linguistique, l'usage de l'akkadien perdure après l'effondrement des grands empires de la deuxième moitié du II^e millénaire avant J.-C.⁴⁶, mais perd son statut de *lingua franca* ; il continue d'être utilisé en Mésopotamie propre dans certains contextes, notamment l'administration royale, tandis que d'autres langues, telles que l'araméen, le perse puis le grec commencent à se développer dans la région⁴⁷. À partir de la fin du II^e millénaire avant J.-C., l'araméen prend progressivement de l'importance à travers tout le Proche-Orient, à mesure que des populations araméennes prennent de l'importance dans la région. L'akkadien demeure alors une langue écrite employée par les administrations néo-assyrienne et néo-babylonienne du I^{er} millénaire avant J.-C., mais son utilisation est progressivement réduite aux textes religieux et littéraires, tandis que l'araméen devient la langue de la communication et de la diplomatie, et la nouvelle *lingua franca* de la région⁴⁸.

Dans ce chapitre, je présenterai en premier lieu le cadre dans lequel les textes bilingues, principalement suméro-akkadiens, ont continué d'être copiés, en insistant notamment sur le contexte multilingue et multiculturel de la Mésopotamie du I^{er} millénaire avant J.-C.⁴⁹. J'aborderai ensuite la question de la transmission du sumérien à cette époque et de sa place dans l'éducation scribale, les bibliothèques royales et les temples. Puis je présenterai les textes bilingues eux-mêmes, à savoir les textes lexicaux, religieux

⁴⁶ Voir ci-après, 2.5 et 2.6.

⁴⁷ P.-A. Beaulieu, 2006, 187.

⁴⁸ S. Parpola, 2012 (a), 7.

⁴⁹ En effet, des textes en sumérien continuent d'être copiés jusqu'à la fin de la tradition cunéiforme, mais il n'existe quasiment aucun texte en sumérien uniquement, et presque tous les textes portant une version sumérienne sont des bilingues suméro-akkadiens. Voir H. Galter, 1995, 28.

(principalement les hymnes, lamentations et autres prières) et littéraires (les mythes et épopées).

1.1 Le contexte historique

1.1.1 L'empire néo-assyrien

1.1.1.1 Un contexte multiculturel

La fin de l'empire médio-assyrien et l'avènement de l'empire néo-assyrien s'expliquent traditionnellement comme des conséquences de la sédentarisation de tribus araméennes en Mésopotamie du Nord ; il est surtout probable que les composantes araméennes de la région aient commencé, à cette époque, à avoir une importance sociale dans la société, ce qui reflète un certain nombre de changements au niveau de l'organisation politique de la région. La politique fédérative des nouveaux empires ainsi que leur tolérance à l'égard des populations des régions conquises ont eu pour conséquence le développement d'une culture où plusieurs langues sont entrées en contact et se sont développées parallèlement, conservant également leurs traits propres⁵⁰.

1.1.1.1.i La graphie néo-assyrienne

Sur le plan linguistique, les textes tels que lettres, documents juridiques, administratifs, traités, etc. attestent l'emploi d'un dialecte que les spécialistes appellent néo-assyrien, et dont l'une des caractéristiques principales est l'influence qu'il subit de la part

⁵⁰ M. G. Masetti-Rouault, 2001, 46.

des dialectes araméens⁵¹ ; pour employer la terminologie d'H. Gobard, on pourrait dire qu'il s'agit du langage *véhiculaire* de l'époque, à savoir le langage de la communication officielle⁵². L'écriture employée dans ces textes est caractérisée par une régularisation des signes cunéiformes, qui deviennent nettement plus linéaires qu'aux époques précédentes, et ce, quel que soit le type de document et de support considéré. Cette écriture est employée à la fois dans les documents de la vie quotidienne, rédigés en dialecte néo-assyrien, dans les inscriptions royales, et dans les textes littéraires et religieux, rédigés quant à eux en babylonien standard⁵³ (et en sumérien lorsqu'il s'agit de textes bilingues)⁵⁴ ; elle est même employée pour recopier des documents plus anciens, issus de la tradition babylonienne, et destinés à être intégrés aux bibliothèques néo-assyriennes, qui connaissent à cette époque un essor particulier ; les scribes néo-assyriens ne cherchent donc pas à reproduire la graphie des époques antérieures. Que les annales des rois et les textes littéraires aient été rédigés dans cette nouvelle écriture démontre bien que celle-ci jouait un rôle important dans la transmission de l'idéologie royale néo-assyrienne.

1.1.1.1.ii La langue au service de l'idéologie politique et de l'identité culturelle

Au sujet des langues employées dans les inscriptions royales, il convient de mentionner que l'empire assyrien constituait un milieu polyglotte, dans lequel différents peuples parlant des langues vernaculaires diverses ont été mis en contact lors des conquêtes assyriennes, mais également dans le cadre de la politique de déportation pratiquée par les rois

⁵¹ F. M. Fales, 1980.

⁵² Voir plus loin, 4.2.3.

⁵³ Il s'agit du langage référentiaire. Voir plus loin 4.2.3.

⁵⁴ P.-A. Beaulieu, 2006, 191 : les textes rédigés en babylonien standard à l'époque néo-assyrienne ne sont toutefois pas entièrement exempts d'une certaine influence du dialecte néo-assyrien, ce qui reflète les difficultés rencontrées par les scribes assyriens pour utiliser correctement cette langue littéraire.

assyriens⁵⁵. On trouve mentionnés dans les textes les populations arabe, mède, égyptienne, urartéenne, araméenne, etc.⁵⁶. La présence de populations hourrito-mitanniennes et anatoliennes est également perceptible à travers une multitude de sources archéologiques et textuelles dans toute la Mésopotamie du Nord⁵⁷.

En effet, la présence de ces déportés et étrangers en Assyrie est visible dans les documents de l'époque, notamment à travers l'onomastique⁵⁸, la toponymie⁵⁹, ou sur les reliefs décrivant les différentes compagnes militaires assyriennes. La conséquence paradoxale de l'expansion de l'empire néo-assyrien a été qu'une large proportion de la population de l'empire n'était ni de langue ni de culture assyrienne⁶⁰. Dans un tel contexte, l'emploi de telle ou telle langue ne servait pas uniquement à véhiculer un message, c'était également un moyen de s'identifier ; le choix de l'emploi d'une langue et même d'une écriture avait donc aussi une valeur idéologique⁶¹. Certaines parties de l'empire, notamment la Babylonie, ont également été autorisées à conserver une certaine autonomie au niveau de leur structure administrative et de leurs pratiques culturelles, ce qui a contribué à conserver les identités ethniques⁶² au détriment de l'assyrianisation que l'on constate par ailleurs dans l'empire.

Un exemple particulièrement frappant d'inscription bilingue est celui de la statue de Tell Fekherye, datée du IX^e siècle avant J.-C., portant l'inscription de Hadad-yis'i, roi/gouverneur de Guzana, lui-même représenté sur cette statue⁶³. En effet, le texte bilingue inscrit sur cette statue présente une traduction depuis l'akkadien vers l'araméen. La version

⁵⁵ P.-A. Beaulieu, 2006, 188.

⁵⁶ S. Parpola, 2012 (a), 5-6.

⁵⁷ M. G. Masetti-Rouault, 2001, 46.

⁵⁸ H. Tadmor, 1978, 449.

⁵⁹ F. M. Fales, 1980, 248-9 (+ note 26) ;

⁶⁰ P.-A. Beaulieu, 2006, 188.

⁶¹ B. Nevling-Porter, p. 52-3.

⁶² S. Parpola, 2012 (a), 6.

⁶³ Guzana est le nom ancien du site de Tell Halaf, situé en Syrie, dans la région du Haut-Khabur. D'abord capitale d'un royaume araméen au début du I^{er} millénaire avant J.-C., elle a été intégrée en 894 à l'empire néo-assyrien, devenant alors une capitale de province, avec à sa tête des gouverneurs à la solde des rois assyriens.

araméenne ne contient pas d'erreurs grossières, mais il est nécessaire de mentionner une différence majeure entre les deux versions du texte : dans la version akkadienne, le texte présente Hadad-yis'i comme un gouverneur, *šākin māti*, tandis que la version araméenne le présente comme un roi, *mlk*⁶⁴. Il est possible de tirer plusieurs conclusions du témoignage de ce texte. D'une part, le royaume de Guzana était à cette époque un état vassal de l'Assyrie intégré à l'empire. La chancellerie royale était dans l'obligation de rédiger des inscriptions royales en langue akkadienne afin de véhiculer, à la fois dans le texte et visuellement, l'idéologie assyrienne ; le message de l'inscription pouvait s'adresser à la fois aux populations araméennes dominées de Guzana, mais également à d'autres populations, déportées depuis des régions plus éloignées, et enfin, aux administrateurs assyriens y détenant des postes (l'akkadien étant encore à cette époque la langue officielle de la cour, c'est vraisemblablement un scribe assyrien qui a rédigé la version akkadienne du texte⁶⁵ ; de plus la chancellerie assyrienne était certainement composée d'un certain nombre de personnes d'origine araméenne, qui auraient alors été bilingues). D'autre part, la version araméenne s'adresse plutôt à la population locale ; Hadad-yis'i y affirme ainsi son pouvoir et une certaine attitude d'indépendance à l'égard du pouvoir assyrien en s'y proclamant non plus gouverneur, mais roi. Le contexte de rédaction de ce document reflète donc un certain degré de biculturalisme, différentes populations étant en contact dans la région de Guzana, où langue et écriture y jouent un rôle de véhicule d'un message idéologique et politique. Enfin, le texte atteste l'existence d'interférences de l'akkadien en araméen, tant sur le plan lexical que morphologique et syntaxique⁶⁶ ; les deux langues subissent donc les conséquences du contact entre les populations et du bilinguisme d'une partie de celles-ci.

⁶⁴ A. Abou-Assaf, P. Bordreuil et A. R. Millard, 1982, p. 62.

⁶⁵ H. Galter, 1995, 41.

⁶⁶ H. Galter, 1995, 40 ; A. Abou-Assaf, P. Bordreuil et A. R. Millard, 1982, 56-58.

1.1.1.1.iii Le degré d'aramaïsation de l'empire

Les avis divergent quant au degré d'aramaïsation de l'empire néo-assyrien ; certains estiment qu'il était encore limité au sein de l'administration royale, mais quelques arguments de poids permettent d'envisager une situation différente, notamment les représentations picturales des scribes : en effet, les bas-reliefs néo-assyriens représentent deux types de scribes, l'un écrivant sur tablette et l'autre sur parchemin, ce qui permet de penser que l'araméen était employé à la cour royale⁶⁷. D'autre part, les listes de rations reflètent la présence, parmi les employés du palais royal, de personnes portant des noms araméens⁶⁸ ; ainsi des non Assyriens pouvaient accéder à des postes de responsabilité au service du roi. Bon nombre d'officiels travaillant à la cour et étant de langue araméenne connaissaient toutefois la littérature mésopotamienne et sa culture, s'habillaient à l'assyrienne et utilisaient l'écriture cunéiforme ; il s'agit là, selon S. Parpola, de marqueurs sociaux de référence. L'auteur inclut même la famille royale dans cette catégorie de la population, puisque tous les rois depuis Tiglath-Phalasar III à Asarhaddon étaient mariés à des femmes araméennes ou avaient des mères araméennes, ce qui signifie qu'ils étaient vraisemblablement de langue maternelle araméenne plutôt qu'akkadienne⁶⁹, mais élevés dans la tradition mésopotamienne.

De plus, l'accroissement de la population araméenne au sein de l'empire a certainement nécessité la formation de scribes bilingues, aptes à écrire à la fois en cunéiforme et dans l'alphabet araméen⁷⁰, ce qui a probablement contribué à l'adoption, dans le dialecte néo-assyrien, de termes spécifiquement araméens, ayant trait par exemple à l'administration ou à l'organisation des campagnes militaires⁷¹, mais également au niveau du lexique en

⁶⁷ S. Maul, 1995, 5 ; H. Tadmor, 1978, 452.

⁶⁸ F. M. Fales, 1980, 249.

⁶⁹ S. Parpola, 2012 (a), 9.

⁷⁰ H. Tadmor, 1991, 419-25.

⁷¹ C'est en effet dans l'armée que l'on observe un nombre important d'étrangers. H. Tadmor, 1978, 451-2.

général⁷² ; c'est probablement dans un tel contexte que l'on a vu s'établir une différenciation entre le scribe, *tupšarru*, et le *sepīru*, un terme d'origine araméenne à la signification complexe, mais dont on estime qu'il désignait principalement le scribe sur parchemin⁷³ ayant œuvré dans les hautes sphères de la société assyrienne et babylonienne⁷⁴.

Comme nous venons de le voir, le rôle de l'araméen à la cour royale néo-assyrienne ne doit pas être négligé. D'après K. Radner, la politique de conquêtes assyrienne a permis d'intégrer, à la cour royale, des administrateurs provenant des diverses régions soumises, ce qui a résulté en un emploi de l'araméen jusqu'au cœur de l'Assyrie à partir du règne du roi Salmanasar III (858 avant J.-C.). Les briques glaçurées de Kalhu représentent le témoignage le plus parlant de l'emploi de l'araméen au cœur de l'empire assyrien⁷⁵. Toutefois, d'après les lettres de l'époque de Sargon II (721-705 avant J.-C.), l'araméen n'était pas considéré comme une langue de l'administration assyrienne ; il n'avait donc pas encore atteint le statut de langue véhiculaire. En témoigne la lettre⁷⁶, citée par K. Radner, dans laquelle le souverain assyrien refuse qu'on lui écrive en araméen. Elle estime qu'il s'agit là non pas d'un rejet de l'araméen comme langue de la communication mais plutôt d'une volonté de renforcer le statut de l'écriture cunéiforme traditionnelle⁷⁷, mais elle n'exclut pas la possibilité qu'un certain nombre de lettres ait néanmoins circulé dans cette langue, attribuant leur rareté aux méthodes de traitement de la céramique lors des fouilles⁷⁸. Ainsi, l'idéologie royale assyrienne, ainsi que la tradition religieuse et culturelle continuait de circuler à travers l'art, le culte de la

⁷² H. Tadmor, 1978, 454.

⁷³ L. Pearce, 1999, 355. Page 356, L. Pearce écrit que le terme *sepīru* n'est attesté qu'à partir de l'époque néo-babylonienne, mais qu'à l'époque néo-assyrienne, il est écrit au moyen des sumérogrammes ^{lu2}A.BA ; en revanche, il aurait été attesté dans l'iconographie aux côtés du scribe sur tablette, et était donc considéré lui aussi comme un fonctionnaire au service du roi.

Pour ce qui est de l'interprétation des sumérogrammes ^{lu2}A.BA, comme « homme écrivant en ABC », voir S. Maul, 1995, 6.

⁷⁴ L. Pearce, 1999, 366. Voir, plus récemment, K. Radner, 2014, 83-4.

⁷⁵ K. Radner, 2014, 84.

⁷⁶ SAA 17, 2.

⁷⁷ K. Radner, 2014, 84.

⁷⁸ K. Radner, 2014, 85-86.

personne royale, les festivals religieux, les cultes des divinités assyriennes, contribuant à la formation d'un empire homogène socialement et culturellement, alors que se développait parallèlement l'usage de l'araméen comme *lingua franca*.

1.1.1.1.iv Les supports de l'écriture

Concernant les supports de l'écriture à cette époque, les textes qui nous sont parvenus sont presque exclusivement ceux qui ont été rédigés sur argile ; or nous savons qu'il existait également d'autres supports, notamment le parchemin, la céramique et le bois enduit de cire, qui eux ne se sont pas ou rarement conservés, et qui étaient le support privilégié des *sepīrū*⁷⁹ ; une partie de la documentation ne nous est donc pas parvenue, et l'image que nous avons de l'organisation de la société mésopotamienne au I^{er} millénaire avant J.-C., notamment la distinction hiérarchique entre le scribe sur argile et le scribe sur parchemin, est donc partielle.

1.1.1.2 Archives et bibliothèques néo-assyriennes

1.1.1.2.i Les bibliothèques néo-assyriennes

La période néo-assyrienne est une période d'importante activité intellectuelle et religieuse, comme on peut l'observer notamment à travers le développement de bibliothèques et d'archives, dont certaines sont des collections privées de textes tandis que d'autres sont l'initiative du pouvoir royal et des temples. Les bibliothèques royales existaient déjà à

⁷⁹ P. Clancier, 2005, 90.

l'époque médio-assyrienne⁸⁰, mais elles connaissent un essor particulier sous l'empire néo-assyrien. Les principaux sites où des bibliothèques ont été trouvées sont de fait les grandes capitales assyriennes et de province, telles qu'Aššur, Kalhu, Dur-Šarrukin, et Ninive, ainsi que Huzirina pour la périphérie. Ces mêmes sites ont également fourni des documents provenant d'archives. On trouve aussi des archives dans les villes de Imgur-Enlil, Šibaniba, Guzana, Til-Barsip, Burmarina, Ma'allanat et Dur Katlimmu dans les zones éloignées du cœur de l'Assyrie⁸¹.

On y trouve un nombre important de documents en tous genres, dont une grande quantité de textes divinatoires et techniques tels que présages, incantations, textes médicaux et listes lexicales, les textes littéraires – qu'il s'agisse de textes akkadiens, majoritaires, ou bilingues – n'y tenant quant à eux qu'une place réduite⁸². Tous les genres dits « littéraires » y sont néanmoins attestés : épopées, mythes, prières littéraires, textes de sagesse et documents historiques. La bibliothèque ayant fourni le plus de documents est celle de Ninive, mais les autres bibliothèques de l'époque, bien que de taille inférieure, avaient un contenu comparable⁸³. P.-A. Beaulieu estime que la bibliothèque de Ninive représente une tentative, de la part du pouvoir royal, de concentrer en un lieu et de faire survivre la culture babylonienne traditionnelle, justement en réaction à la prise de pouvoir araméenne⁸⁴.

1.1.1.2.ii Les archives néo-assyriennes

Outre les bibliothèques de temples et de palais on trouve également des archives privées dans tous les sites mentionnés ci-dessus, qui représentent des collections de textes

⁸⁰ O. Pedersén, 1998.

⁸¹ O. Pedersén, 1998, 130.

⁸² O. Pedersén, 1998, 164.

⁸³ D. Charpin, 2008, 228.

⁸⁴ P.-A. Beaulieu, 2006, 192.

reflétant la vie quotidienne dans ces villes. On y trouve plutôt des documents de type économique, administratif et juridique, ainsi que des lettres. Ces documents n'ont pas directement trait à la vie intellectuelle des Assyriens, mais ils renseignent sur la vie quotidienne, le dialecte employé, les contacts avec l'étranger (et donc, avec des personnes parlant d'autres langues). On y trouve parfois des documents araméens⁸⁵, notamment à Guzana, un site situé sur le Khabur dans le Nord de la Syrie actuelle, où une archive appartenant à un homme portant un nom araméen (Il-manani) et contenant un certain nombre de bordereaux rédigés en araméen a été mise à jour, témoignant de l'existence de documents d'archives dans cette langue parallèlement aux textes rédigés en cunéiforme assyrien⁸⁶.

Ainsi, il existe de nombreux éléments témoignant de l'activité intellectuelle des scribes de l'époque néo-assyrienne. Ces scribes, qu'ils aient été Akkadiens ou Araméens, ont contribué à la constitution d'un très vaste corpus, dont seule une partie – la partie cunéiforme rédigée sur des supports non périssables – nous est parvenue. Les éléments sont toutefois suffisants pour affirmer qu'ils œuvraient dans un contexte multiculturel, où langue et écriture avaient non seulement une valeur culturelle, mais aussi une valeur identitaire, idéologique et politique.

1.1.2 L'empire néo-babylonien

1.1.2.1 Le contexte linguistique

L'empire néo-assyrien tombe en 621 avant J.-C. pour être remplacé par l'empire néo-babylonien, qui perdure jusqu'en 539 avant J.-C. Les rois néo-babyloniens poursuivent la politique d'expansion impériale entamée avant eux par les rois néo-assyriens, en intégrant à

⁸⁵ Voir par exemple, O. Pedersén, 1998, 147 ; 178 ; 181.

⁸⁶ O. Pedersén, 1998, 175.

leur territoire une partie de l'ancien empire néo-assyrien, certaines régions d'Anatolie méridionale (la Cilicie), et allant même jusqu'à conquérir certaines parties de la côte méditerranéenne⁸⁷. Les rois néo-babyloniens poursuivent également la politique de déportation des régions conquises initiée par les Assyriens, comme en témoigne le célèbre épisode de la déportation des habitants de Jérusalem à Babylone en 587 avant J.-C. rapporté par le Livre des Rois (2 R 25, 1-21) ainsi que par les chroniques babyloniennes⁸⁸. L'empire brasse des populations diverses, ce qui fait de la Babylonie du milieu du I^{er} millénaire avant J.-C. une région multiculturelle et multilingue en continuité avec l'empire néo-assyrien. Même les souverains de cette époque sont d'origines variées ; certains sont issus de tribus chaldéennes ou araméennes⁸⁹, plutôt que des grandes villes babyloniennes. Parallèlement, les rois néo-babyloniens font revivre la tradition et la religion babylonienne anciennes, en produisant un nombre important d'inscriptions (en babylonien standard, la langue référentielle de l'époque) pour véhiculer cette idéologie, de sorte que la diversité ethnique et linguistique de l'empire ne peut être discernée que de manière limitée à travers les textes d'archives⁹⁰ alors même qu'elle est très importante dans l'organisation et le fonctionnement de celui-ci.

Par ailleurs, l'administration royale de cette époque était gérée par un certain nombre de scribes était d'origine araméenne (*sepīru*⁹¹), et la langue araméenne servait certainement de langue véhiculaire dans le cadre de l'administration, contrairement à ce que reflètent les textes provenant des temples, où seul le babylonien est utilisé. De plus, le nombre d'officiels araméens travaillant pour le roi est probablement plus grand que ne le reflètent les textes, car ils portent fréquemment des noms babyloniens ; leur origine n'est alors perceptible que dans

⁸⁷ Concernant l'histoire de l'empire néo-babylonien, se référer à H. Baker, 2012, 914-930.

⁸⁸ J.-J. Glassner, 2004, 230-1.

⁸⁹ M. Jursa, 2014, 96.

⁹⁰ P.-A. Beaulieu, 2006, 192-3.

⁹¹ Voir ci-dessus, 1.1.1.1.iii.

les textes eux-mêmes, à travers des occurrences de phrases ou d'expressions araméennes dans les textes cunéiformes babyloniens⁹².

En fait, la Babylonie est, comme l'Assyrie avant elle, touchée par la montée en puissance araméenne et chaldéenne, qui se manifeste tant dans le dialecte néo-babylonien, la langue véhiculaire de cette époque, que dans la vie quotidienne⁹³. Du point de vue grammatical, on voit fréquemment disparaître l'emploi des déclinaisons et on observe également une perte des voyelles finales dans la conjugaison ; dans la langue littéraire, en revanche, tous ces éléments, ainsi que la mimation (caractéristique de l'époque paléo-babylonienne), sont maintenus, reflétant ainsi la grande valeur accordée par les lettrés néo-babyloniens à la culture et à la langue du passé⁹⁴. On observe aussi des évolutions dans la phonétique néo-babylonienne, dans l'emploi de signes lourds (consonne-voyelle-consonne), ainsi qu'un accroissement de l'utilisation des idéogrammes.

1.1.2.2 Les textes

Les textes sont très nombreux, et couvrent une grande variété de domaines (administratif, religieux, scientifique, littéraire, privé, etc.). Ils sont concentrés dans les grands sites de la Babylonie méridionale, tels que Babylone, Uruk, Sippar, Borsippa et Nippur, qui ont tous fourni à la fois des archives privées, des archives de temples et des bibliothèques royales⁹⁵. Certains ont également livré des textes scolaires, témoignant d'un enseignement du système cunéiforme basé, comme aux époques antérieures, sur la copie de listes lexicales et

⁹² M. Jursa, 2014, 97.

⁹³ La bonne intégration des Araméens dans la société babylonienne se manifeste notamment dans les archives néo-babyloniennes, dont il ressort que la majeure partie des bergers employés par l'empire portent des noms araméens. Voir F. Joannès (dir. publ.), 2001, 65 et 567.

⁹⁴ B. Foster, 2007, 4-5. L'auteur affirme que des termes nouveaux sont malgré tout intégrés à la littérature akkadienne du I^{er} millénaire avant J.-C., qu'il s'agisse de mots étrangers, de mots inventés, ou de termes rares tirés des listes lexicales. Cela reste malgré tout un phénomène relativement rare.

⁹⁵ O. Pedersén, 1998, 181-213.

thématiques⁹⁶, mais également quelques copies d'inscriptions royales, destinées à perpétuer l'idéologie royale⁹⁷. Les bibliothèques de cette époque contenaient le même type de documents qu'à l'époque néo-assyrienne, qui sont représentés dans les mêmes proportions : nombreuses listes lexicales et traités divinatoires, et une petite portion de textes littéraires bilingues mais surtout akkadiens⁹⁸. D. Charpin note cependant un élément intéressant, à savoir l'intérêt accru porté au passé dont témoignent les copies d'anciennes inscriptions royales paléo-babyloniennes, notamment celles du prologue du *Code de Hammurabi*⁹⁹.

Cette concentration des textes dans les grands centres administratifs et religieux reflète en fait la perte de vitesse de l'emploi de l'akkadien au profit de l'araméen, bien que les documents araméens rédigés sur un support périssable tel que bois ou parchemin ne nous soient que rarement parvenus pour cette époque. Les documents cunéiformes sont donc rassemblés là où il existe encore des groupes de lettrés actifs, notamment dans les centres religieux. Les textes deviennent alors de plus en plus complexes¹⁰⁰ et témoignent d'un repli de la culture cunéiforme sur elle-même¹⁰¹, l'accent étant mis sur la production de documents de plus en plus spécialisés et complexes, notamment des traités d'astronomie et d'astrologie. Dans ce contexte, le sumérien conserve une grande valeur.

1.1.3 L'empire achéménide et la Babylonie hellénistique

L'époque babylonienne tardive, allant de la seconde moitié du I^{er} millénaire avant J.-C. aux premiers siècles de notre ère, peut être divisée en trois phases : la période de

⁹⁶ P. Gesche, 2001.

⁹⁷ M. Jursa, 2014, 95-96.

⁹⁸ P. Clancier, 2009, 219.

⁹⁹ D. Charpin, 2008, 224.

¹⁰⁰ Ils sont notamment de plus en plus chargés en idéogrammes rares et complexes.

¹⁰¹ D. Charpin, 2008, 94-5.

domination perse (avec l'empire achéménide), la période de domination hellénistique (avec l'empire séleucide) et enfin, la période de domination parthe (avec l'empire arsacide), sous laquelle la transmission de la culture babylonienne connaît un net ralentissement, avec une disparition progressive des derniers temples babyloniens et des derniers textes cunéiformes.

1.1.3.1 La Babylonie sous domination perse

En 539 avant J.-C., le roi perse Cyrus entreprend une campagne militaire en Babylonie, et réduit la région à l'état de province de l'empire, un statut qu'elle conservera jusqu'en 331 avant J.-C. Au début de son règne, Cyrus ne modifie pas la structure politique de la province adoptant même certains aspects de la royauté babylonienne¹⁰², et les archives babyloniennes de l'époque ne reflètent aucun changement important au niveau de l'organisation administrative, religieuse ou économique de la région¹⁰³. Ainsi, P. Briant décrit le contexte babylonien sous la domination perse comme une « adaptation graduelle » des institutions au « cadre nouveau tracé par les conquérants »¹⁰⁴. Par la suite, le royaume de Babylonie est réorganisé et devient une satrapie en 535, et la tutelle directe du roi perse sur la Babylonie est par-là renforcée, ce qui n'entrave en fait aucunement le développement économique de la région.

Ce n'est qu'à partir du règne de Darius I^{er} en 521 avant J.-C. et encore plus sous les règnes de ses successeurs que l'activité intellectuelle des sites babyloniens commence à ralentir¹⁰⁵. Les archives privées de Babylone, Sippar et Uruk disparaissent brutalement sous le règne de Xerxès (486-465), peut-être en raison d'une aramaïsation toujours plus importante de

¹⁰² S. Dalley, 1998, 38.

¹⁰³ P. Briant, 1996, 82-7.

¹⁰⁴ P. Briant, 1996, 82.

¹⁰⁵ F. Joannès (dir. publ.), 2001, 1-2.

la région¹⁰⁶ et de l'installation de nombreuses communautés étrangères au service de l'empire, mais également en raison de l'expansion de la langue grecque dans la région. Ces différentes dominations se ressentent dans le dialecte babylonien tardif, la langue véhiculaire de l'époque, où l'on peut observer des termes empruntés à l'araméen¹⁰⁷, au perse et au grec, ou encore dans l'adoption par un nombre croissant de Babyloniens de noms grecs¹⁰⁸.

Les rois achéménides adoptent une attitude ouverte à l'égard des très nombreuses langues en usage dans l'empire¹⁰⁹, et ne cherchent pas à imposer le perse – langue vernaculaire et dans une certaine mesure véhiculaire de l'empire – comme langue officielle unique¹¹⁰. Ainsi, presque toutes les inscriptions royales de l'époque de Darius sont multilingues¹¹¹, rédigées en vieux perse, élamite et akkadien. Le plus ancien témoignage d'une inscription trilingue est celui de l'inscription de Béhistoun, qui évoque la première année du règne de Darius (522-521) ; elle est rédigée en vieux perse, en élamite et en akkadien. Le texte lui-même contient une phrase mentionnant qu'il était destiné à être diffusé et copié dans tout l'empire, et l'on en a d'ailleurs retrouvé des copies en akkadien à Babylone, et en araméen, sur papyrus, en Égypte¹¹². Parallèlement, l'araméen est la langue la plus communément pratiquée et diffusée dans le cadre administratif ; elle est donc la langue véhiculaire la plus communément utilisée à l'époque récente¹¹³, même si dans la capitale de l'empire, Persépolis, la majorité des textes administratifs est rédigée en cunéiforme élamite¹¹⁴. L'empire perse avait recours à des scribes locaux (babyloniens, égyptiens, grecs), pour traduire depuis le perse, souvent par l'intermédiaire de l'araméen, vers les langues locales¹¹⁵.

¹⁰⁶ Et donc, d'une utilisation de supports nouveaux, mais périssables.

¹⁰⁷ F. M. Fales, 1980, 250-1 (+ notes 37, 38 et 39).

¹⁰⁸ P.-A. Beaulieu, 2006, 206.

¹⁰⁹ A. Kuhrt, 2014, 114-115.

¹¹⁰ P. Briant, 1996, 523-526.

¹¹¹ H. Galter, 1995, 41 ; A. Kuhrt, 2014, 127.

¹¹² P. Briant, 1996, 524 ; H. Galter, 1995, 42-43.

¹¹³ P. Briant, 1996, 524 ; A. Kuhrt, 2014, 115, 129.

¹¹⁴ A. Kuhrt, 2014, 127.

¹¹⁵ P. Briant, 1996, 524.

Le recours à des interprètes était particulièrement important dans le cadre de l'administration, de la diplomatie et de l'armée, mais l'obstacle linguistique ne semble pas avoir entravé la diffusion de l'idéologie perse, quelle qu'ait été la langue choisie pour la véhiculer¹¹⁶.

Quant à la Babylonie propre, celle-ci n'avait à cette époque plus aucune expression politique autonome ; les guerres entre Perses et Grecs se déroulant sur son territoire n'ont suscité aucune réaction de la part des populations locales, bien que la tradition cunéiforme ait continué de se transmettre sous la domination perse¹¹⁷. En revanche, la région est de moins en moins bien documentée dans les textes cunéiformes, l'activité étant de plus en plus cantonnée aux temples et aux bibliothèques de ceux-ci ; il existe encore quelques archives privées à Nippur et à Uruk (aux alentours du III^e siècle avant J.-C.), mais à cette époque, c'est surtout la documentation de type savant qui continue d'être perpétuée dans les temples¹¹⁸.

1.1.3.2 Bérose, un témoin de l'hellénisation de la Babylonie

Alexandre le Grand prend Babylone en 330 avant J.-C. mais demeure très respectueux à l'égard de la cité et de ses traditions, y faisant rénover les sanctuaires et participant même à la cérémonie du Nouvel An¹¹⁹. L'empereur fait traduire des œuvres babyloniennes vers le grec, et un certain nombre de textes grecs témoignent de la connaissance que les Grecs avaient de l'astronomie et de l'astrologie babyloniennes¹²⁰.

La période hellénistique en Babylonie est marquée par une poursuite de la transmission de la tradition cunéiforme¹²¹ malgré un nombre de plus en plus restreint de sites

¹¹⁶ P. Briant, 1996, 526.

¹¹⁷ P.-A. Beaulieu, 2006, 201.

¹¹⁸ P. Clancier, 2009, 233. Voir également F. Joannès (dir. publ.), 2001, 567 (col. 2).

¹¹⁹ S. Dalley, 1998, 39.

¹²⁰ S. Dalley, 1998, 40.

¹²¹ P.-A. Beaulieu, 2006, 201.

ayant livré des textes. Les populations ayant parlé des langues autres que le babylonien n'ont laissé que peu de traces écrites, puisqu'elles utilisaient presque toujours des supports périssables et que l'oral jouait certainement un rôle non négligeable dans la transmission de leurs traditions et cultures ; la documentation cunéiforme ne donne donc pas une image complète du contexte historique, politique et culturel de cette époque. Toutefois, un nombre important de textes grecs documente les contacts avec la Mésopotamie.

Un des témoignages les plus flagrants du multilinguisme de la Babylonie aux derniers siècles du I^{er} millénaire avant J.-C. est celui de Bérose, un prêtre de Marduk à Babylone contemporain des premiers rois séleucides¹²². Aux alentours de 281 avant J.-C., ce natif de Babylonie a rédigé une histoire babylonienne en langue grecque¹²³, intitulée *Babyloniaca* ; il était donc lui-même bilingue, ce qui permet de supposer que le milieu intellectuel babylonien de l'époque était de plus en plus hellénisé, bien qu'encore formé à la lecture des textes cunéiformes traditionnels¹²⁴. Ce texte est une présentation de la conception babylonienne de la création et de l'évolution du monde, telle qu'elle a été enseignée aux lettrés mésopotamiens durant des millénaires ; elle contient des éléments à la fois géographiques, historiques et religieux, mais c'est avant tout un texte qui met en avant la place de Babylone comme centre du monde et du savoir. Ce texte, composé à une date comprise entre 290 et 278 avant J.-C. pour le compte du roi séleucide Antiochos I^{er}, avait pour destinataires des Grecs, arrivés en nombre dans la région, notamment pour y faire du commerce, et introduisant par la même occasion leur langue et leur écriture propres en Babylonie¹²⁵. En effet, la langue grecque devient à cette époque la nouvelle *lingua franca* du Proche-Orient et du bassin méditerranéen,

¹²² La dynastie séleucide succède à la conquête d'Alexandre à partir de 321.

¹²³ Il n'existe aucune source directe des *Babyloniaca* de Bérose ; ses écrits sont donc reconstitués d'après des citations et des copies tardives en grec et en syriaque. Voir G. Verbrugghe et J. Wickersham, 2003.

¹²⁴ S. Maul, 1995, 7.

¹²⁵ Il semblerait néanmoins que les *Babyloniaca* n'aient pas une grande diffusion à l'époque de leur rédaction, puisqu'aucun manuscrit contemporain n'a été retrouvé, et qu'il n'est documenté que par des citations plus tardives dans les documents d'autres auteurs anciens. Voir F. Joannès (dir. publ.), 2001, 124.

et même si l'araméen continue d'être parlé dans de nombreuses régions, il n'est plus la langue du pouvoir en place.

1.1.3.3 Un milieu isolé mais encore actif

La période parthe témoigne d'un déclin accru de la culture cunéiforme, désormais cantonnée exclusivement aux temples de Babylone et d'Uruk, les deux principales cités qui demeurent florissantes à cette époque. Les temples de Nabû à Borsippa, et de Nergal à Kutha témoignent encore d'une certaine vivacité. Bien que la région soit marquée par une grande instabilité politique, cela n'empêche pas les temples de ces cités de poursuivre leurs activités tant économiques que savantes de manière régulière ; l'apprentissage du sumérien s'y fait encore au moyen des listes bilingues suméro-akkadiennes et la connaissance du sumérien y est encore assez bonne pour que des traductions akkadiennes de qualité soient établies¹²⁶. D'ailleurs, certains hymnes étaient certainement encore récités ou chantés dans les temples à l'époque¹²⁷. En revanche, quasiment aucun nouveau texte n'a été composé¹²⁸, mais de nouvelles copies de textes anciens, notamment de l'épopée de Gilgameš, et des traités d'astronomie sont établies¹²⁹. Les bibliothèques des temples étaient au cœur de la vie intellectuelle, c'est là qu'étaient réunis tous les documents de référence, et les lettrés travaillant dans le temple étaient à l'origine de la totalité des documents cunéiformes attestés pour cette période, qu'il s'agisse de documents savants ou de la vie pratique¹³⁰. La bibliothèque d'un prêtre *kalû*, Ea-balāssu-iqbi, datée du I^{er} siècle avant J.-C., est probablement une des dernières collections de textes sumériens et témoigne du prestige qu'a conservé le

¹²⁶ P. Gesche, 2001, 23 ; S. Maul, 1995, 9 ; M. Geller, 1997, 47.

¹²⁷ S. Maul, 1997, 253.

¹²⁸ B. Foster, 2007, 111.

¹²⁹ S. Dalley, 1998, 42.

¹³⁰ P. Clancier, 2009, 264.

sumérien sur l'akkadien aux époques les plus récentes. En effet, la majorité des textes contenus dans cette bibliothèque est rédigée en dialecte *emesal*, certains textes portant également des traductions interlinéaires akkadiennes¹³¹.

C'est dans le cadre de l'activité intellectuelle babylonienne que l'on trouve les tablettes gréco-babyloniennes, dites Graeco-Babyloniaca. Il s'agit de textes cunéiformes sumériens et/ou akkadiens (en babylonien standard) inscrits sur le recto d'une tablette et accompagnés d'une transcription en caractères alphabétiques grecs sur son verso¹³² ; ils témoignent d'une volonté de transmission de la culture mésopotamienne à des personnes conscientes que l'alphabet grec est plus aisé à maîtriser que le système cunéiforme ; le savoir suméro-akkadien semble donc encore avoir une grande valeur aux yeux de ceux qui le maîtrisent et le transmettent¹³³. Ces textes font partie du cursus scolaire des apprentis scribes¹³⁴ et les transcriptions reflètent la prononciation du dialecte babylonien tardif plutôt qu'une prononciation archaïsante¹³⁵, et sont la preuve que l'enseignement était encore dispensé en langue akkadienne, alors même que ce n'était probablement plus une langue parlée dans la rue¹³⁶. Les apprentis-scribes auraient donc été des Babyloniens auxquels on enseignait la tradition ancienne suméro-akkadienne et non des Grecs¹³⁷. Il convient d'insister une fois de plus sur le fait que grec et araméen étaient notés sur un support périssable ; en effet, il est fort possible que des transcriptions de textes suméro-akkadiens aient existé sur d'autres supports que les rares tablettes que nous connaissons qui ne donnent qu'une image partielle de l'enseignement de la culture suméro-akkadienne du dernier siècle avant J.-C et

¹³¹ P.-A. Beaulieu, 1992 (a), 47.

¹³² M. Geller, 1997, 47.

¹³³ S. Maul, 1995, 11. On en conclut que les apprentis-scribes du début du 1^{er} siècle après J.-C. étaient des Babyloniens maîtrisant l'alphabet grec. L'auteur indique également qu'entre l'araméen et le grec, dont les deux alphabets étaient attestés en Babylonie à l'époque, le choix du grec s'explique par sa capacité à exprimer les voyelles, rendant cette langue plus pratique à utiliser que l'araméen, surtout lorsqu'il s'agissait de reproduire le système syllabique de l'akkadien. Voir également P. Clancier, 2009, 248 et M. Geller, 1997.

¹³⁴ P. Gesche, 2000, 184-5.

¹³⁵ M. Geller, 1997, 47.

¹³⁶ P.-A. Beaulieu, 2006, 207.

¹³⁷ S. Maul, 1995, 12 ; M. Geller, 1997, 48-49.

des premiers siècles de notre ère¹³⁸. Il ressort du témoignage des *Graeco-Babyloniaca* que la culture cunéiforme avait encore une grande valeur aux yeux des intellectuels babyloniens, qui tentaient de la transmettre par tous les moyens, même le moyen moderne que représentait le recours à l'alphabet grec.

En conclusion, il est nécessaire de rappeler que la documentation cunéiforme, quel que soit le type de texte considéré, ne reflète pas fidèlement le contexte multiculturel de la Babylonie à cette époque, et ne renseigne que sur la vie d'un groupe bien spécifique de la société babylonienne, celui des lettrés¹³⁹. À l'inverse des époques néo-assyrienne et néo-babylonienne, où l'activité intellectuelle dépendait en grande partie du palais royal (avec des bibliothèques associées aux palais et créées sous l'impulsion directe des rois), la production de textes cunéiformes se concentre à l'époque tardive autour des temples et de leurs prêtres¹⁴⁰ ; le pouvoir politique n'est plus aux mains de Babyloniens et la production de textes cunéiformes n'est donc plus le fait des rois. Cette période reflète la volonté de la part des lettrés de perpétuer la tradition suméro-akkadienne ancienne, en poursuivant l'enseignement et la copie des textes, alors qu'ils étaient eux-mêmes de plus en plus hellénisés.

1.1.4 La fin de l'ère cunéiforme et la postérité de la culture mésopotamienne

1.1.4.1 Dater la fin de l'ère cunéiforme

Quand peut-on dire que le système d'écriture cunéiforme a définitivement été supplanté par l'alphabet et que la culture babylonienne a pris fin ? M. Geller insiste sur le fait

¹³⁸ S. Maul, 1995, 13-14.

¹³⁹ P. Clancier, 2009, 268.

¹⁴⁰ M. Geller, 1997, 46.

que tant que les temples babyloniens ont continué à fonctionner, l'écriture cunéiforme et les langues qu'elle servait à noter se sont maintenues¹⁴¹. L'auteur considère qu'un certain nombre de textes, y compris les Graeco-Babyloniaca, mais également des textes d'auteurs grecs et romains des premiers siècles après Jésus-Christ, témoignent de la connaissance qu'avaient certains intellectuels de la culture babylonienne ancienne aux premiers siècles de l'ère chrétienne¹⁴². P. Talon va même jusqu'à évoquer le philosophe néo-platonicien du VI^e siècle après J.-C., Damascius, comme ayant été un connaisseur de la mythologie mésopotamienne ancienne¹⁴³. Ainsi, tant que les pouvoirs politiques en place avaient une attitude tolérante à l'égard des pratiques religieuses locales, comme cela était le cas sous les Parthes, les prêtres babyloniens ont pu continuer à perpétuer leur tradition et leurs textes, à travers la pratique et l'enseignement. Les Sassanides, arrivés au pouvoir en Iran en 224 après J.-C., adoptent une politique liée à l'idéologie religieuse mazdéenne qui n'admet plus la pratique libre d'autres religions ; ainsi, le temple de Babylone est détruit en 256 après J.-C. et c'est de ce moment-là que l'on pourrait véritablement dater la fin de l'ère cunéiforme¹⁴⁴.

1.1.4.2 L'héritage mésopotamien

La fin de la tradition cunéiforme ne met pas automatiquement fin à la circulation de la tradition culturelle et scientifique mésopotamienne. En effet, longtemps avant la disparition de celle-ci, des textes et traditions ont été transmis voire parfois traduits vers d'autres langues locales et ont été adoptés par les différentes populations installées en Mésopotamie et plus généralement dans le bassin méditerranéen. La littérature du Proche-Orient est effectivement constituée d'un certain nombre de motifs et de mythologèmes, ainsi que d'une tradition orale,

¹⁴¹ M. Geller, 1997, 62.

¹⁴² M. Geller, 1997, 47-62.

¹⁴³ P. Talon, 2004, 33.

¹⁴⁴ M. Geller, 1997, 623-3.

servant de base à l'élaboration des textes. Ces motifs ont certainement circulé dans tout le Proche-Orient, pour s'enraciner dans les cultures de différentes populations.

Il est impossible de donner ici un aperçu approfondi de tous les textes concernés, mais les exemples suivants servent à illustrer le fait que l'on perçoit l'influence mésopotamienne dans tout le Proche-Orient ancien ainsi qu'une large partie du bassin méditerranéen.

1.1.4.2.i Les liens entre la Mésopotamie et le monde anatolien

Durant le II^e millénaire avant J.-C., les Hourrites et les Hittites adoptent non seulement le système d'écriture cunéiforme, mais également un certain nombre de textes et de traditions mésopotamiennes et hourrites. Comme l'écrit G. Beckman,

“It must be stressed that the adoption of cuneiform implied the borrowing of an entire cultural tradition, and that, conversely, scribal education was the means by which that tradition was transmitted, both to the native Mesopotamian and to the foreigner.”¹⁴⁵

Ainsi, on retrouve de nombreux textes mésopotamiens dans les cités hittites, tels que textes lexicaux et grammaticaux, hymnes, textes divinatoires, incantations, textes médicaux, textes sapientiels et littéraires (notamment l'épopée de Gilgameš – dans sa version hourrite –, la ballade des héros du temps jadis, etc.)¹⁴⁶. Ces textes sont la plupart du temps rédigés en sumérien et/ou en akkadien, témoignant non seulement de l'adoption de la culture suméro-akkadienne par les Hittites, mais également des contacts avec l'Assyrie et la Babylonie, contacts qui se manifestent également par la présence de nombreux Mésopotamiens dans les textes ; ambassadeurs, scribes, etc. On trouve également un bon

¹⁴⁵ G. Beckman, 1983, 98.

¹⁴⁶ G. Beckman, 1983, 101-03.

nombre de textes hourrites dans les cités hittites, ainsi que des textes bilingues en hourrite et hittite, montrant l'influence que l'empire mitannien voisin a eue sur l'Anatolie et sa culture.

C'est également par l'intermédiaire de l'Anatolie qu'un certain nombre de textes, notamment des textes mythologiques hourrites, est transmis au monde grec¹⁴⁷.

1.1.4.2.ii Les liens avec le monde grec

Le monde grec archaïque a été très influencé par ses contacts avec les populations orientales, notamment pour ce qui est du développement des techniques (y compris de l'écriture), des idées et des tendances culturelles¹⁴⁸. Dans son ouvrage pionnier consacré à l'homme grec, l'helléniste allemand W. Jaeger a déjà conscience de l'importance des contacts entre la Ionie et le monde mésopotamien au sens large. Il écrit en effet :

“Since...the Near Eastern countries were neighbours of Ionia, it is highly probable (and the probability is supported by sound tradition) that these older civilizations, through constant intellectual intercourse with the Ionians, influenced them not only to adopt their technical discoveries and skills in surveying, navigation, and astronomy, but also to penetrate the deeper problems to which the... Oriental myths of creation and divinity gave answers far different from those of the Greeks.”¹⁴⁹

Le récit grec le plus fréquemment cité comme présentant des parallèles avec les textes littéraires mésopotamiens est celui de la Théogonie d'Hésiode. Celui-ci décrit la création des dieux à partir de l'union du ciel et de la terre qui n'est pas sans rappeler les récits de création mésopotamiens. On compare aussi souvent les textes d'Homère avec l'épopée de Gilgameš, car de nombreuses thématiques semblent être communes aux deux textes. A George estime

¹⁴⁷ Les liens entre le cycle de Kumarbi et les récits d'Hésiode semblent évidents.

¹⁴⁸ W. Burkert, 1992.

¹⁴⁹ W. Jaeger, 1945, 155-56, cité chez J. Lawson, 1999, 70.

que les Grecs ont peut-être eu accès à ce texte dans une traduction phénicienne ou araméenne, et non de manière directe, mais en l'absence de documents, il est difficile de dire si tel est le cas ou non¹⁵⁰, et dans tous les cas, il est probable qu'à un moment donné, la transmission a dû se faire au moyen d'une traduction.

Par ailleurs, un certain nombre de textes mathématiques, géographiques, ou religieux semblent avoir été transmis, peut-être par l'intermédiaire d'une traduction, depuis la Mésopotamie à la Grèce. S. Dalley écrit qu'un certain nombre de genres littéraires, tels que la satire, les poèmes pastoraux, les débats, ou encore l'emploi d'acrostiches, connus dans la littérature grecque, ont peut-être des origines mésopotamiennes¹⁵¹.

Par ailleurs, la présence grecque en Mésopotamie durant les derniers siècles de l'ère cunéiforme est certainement une des raisons de ces nombreuses influences.

1.1.4.2.iii L'influence mésopotamienne sur les textes bibliques

La situation est certainement semblable pour ce qui est des populations de la Palestine déportées en Babylonie ; les Hébreux installés en Mésopotamie ont certainement été influencés par les textes et les pratiques mésopotamiennes, et cela est perceptible à travers un certain nombre de passages bibliques, notamment dans les livres de la Genèse. Sans parler des parallèles stylistiques, qui sont nombreux, on peut également constater l'existence de similitudes thématiques. Par exemple, le récit de la création du monde et de l'homme (Gn, 1 et 2) est souvent comparé à celui de l'épopée de la création (*Enûma Eliš*), bien que les différences entre les deux textes soient importantes du point de vue théologique.

¹⁵⁰ A. George, 2003, 56.

¹⁵¹ S. Dalley, 1998, 113.

Le parallèle le plus célèbre est certainement le récit du Déluge en Gn 7, 1-24, qui est très proche du texte de l'épopée de Gilgameš qui lui-même s'inspire du récit, composé à l'époque paléo-babylonienne, de l'Atra-hasis. Les deux textes font un lien entre la création du monde, celle des hommes et le déluge, qui représente dans les deux cas une punition divine.

Le récit de la tour de Babel (Gn 9, 1-11) évoque le problème de l'incompréhension entre populations parlant différentes langues ; ce texte est fréquemment comparé à celui de l'incantation de Nudimmud, inséré dans l'épopée d'Enmerkar et du seigneur d'Aratta¹⁵², bien que l'interprétation de ce dernier ne soit pas tranchée. De plus, le récit biblique s'inspire d'éléments proprement mésopotamiens ; la tour fait certainement référence aux ziggourats babyloniennes, le nom même de « Babel » faisant écho au nom de la ville de Babylone ainsi qu'au mot hébreu *balal*, qui signifie « confondre ».

1.1.4.2.iv L'influence mésopotamienne sur la mystique juive

Au-delà de l'influence mésopotamienne perceptible à travers les textes bibliques, on s'aperçoit que des textes babyloniens circulent, au début de l'ère chrétienne, en araméen, en mandéen (araméen oriental), et même en syriaque¹⁵³. La célèbre sagesse d'Ahiqar a clairement des liens avec les textes de sagesse mésopotamiens, mais elle circule en araméen, et est connue des Grecs ainsi que des milieux rabbiniques¹⁵⁴. La littérature de débat est connue jusque dans les textes syriaques¹⁵⁵. Par ailleurs, la religion mésopotamienne est

¹⁵² Voir l'analyse de ce texte ci-après 3.3.

¹⁵³ M. Geller, 1997, 50.

¹⁵⁴ M. Geller, 2000, 2.

¹⁵⁵ M. Geller, 1997, 57.

pratiquée au-delà de ses frontières géographiques et culturelles, notamment en Syrie, où les temples et rituels sont clairement influencés par la Mésopotamie¹⁵⁶.

M. Geller évoque également les liens probables entre les textes mésopotamiens et le Talmud babylonien, évoquant la présence de termes techniques, de mots d'emprunt et de concepts akkadiens dans les passages du Talmud traitant de médecine, de divination, de mathématiques et d'astronomie¹⁵⁷. Pour l'auteur, que ces textes aient ou non été transmis par l'intermédiaire de textes araméens ou directement à partir de manuscrits cunéiformes ne change en rien le fait qu'on a eu affaire à une transmission par l'intermédiaire d'une traduction.

1.2 La transmission du sumérien et sa place dans la culture mésopotamienne du I^{er} millénaire avant J.-C.

Après avoir évoqué le contexte politique et le cadre linguistique dans lequel les textes cunéiformes du I^{er} millénaire avant J.-C. ont été copiés, la question de l'éducation des scribes se pose naturellement. En effet, c'est grâce à celle-ci que la culture babylonienne a pu continuer à se transmettre, et c'est également dans le cadre scolaire que l'emploi du sumérien, langue morte depuis un millénaire déjà, s'est perpétué jusqu'aux derniers instants de la culture cunéiforme. Le système éducatif est bien connu pour l'époque paléo-babylonienne¹⁵⁸, et nous pourrions constater dans le chapitre suivant que les documents scolaires datés de l'époque médio-babylonienne étaient rares et de déchiffrement difficile, mais il convient à présent d'évoquer la situation, telle que nous la connaissons, pour le I^{er} millénaire avant J.-C. Dans un second temps, j'aborderai la question des lieux de conservation des textes, notamment les

¹⁵⁶ M. Geller, 1997, 53-56.

¹⁵⁷ M. Geller, 2000, 3.

¹⁵⁸ S. Tinney, 1999, 159-172.

bibliothèques royales et de temples, en mettant en évidence la place qu'y occupent les textes sumériens, bilingues, et plus généralement littéraires.

1.2.1 L'éducation des scribes

1.2.1.1 Une éducation héritée de l'époque paléo-babylonienne

Les études consacrées à l'éducation scribale au I^{er} millénaire avant J.-C. sont rares¹⁵⁹ et se consacrent aux époques néo-babylonienne et babylonienne tardive, mieux documentées que l'époque néo-assyrienne¹⁶⁰. Il est toutefois possible de faire quelques observations au sujet du curriculum scolaire et de la place occupée par le sumérien et le bilinguisme dans l'éducation du I^{er} millénaire avant J.-C. de manière générale. Environ un millier de tablettes scolaires, la plupart très fragmentaires, permet de reconstituer le cursus scolaire des apprentis scribes. De plus, le cas du temple de Nabû *ša harê* de Babylone reflète la continuité du système éducatif tardif par rapport aux périodes précédentes, puisque l'on peut y observer toutes les étapes de l'éducation scribale, depuis l'initiation à l'écriture et jusqu'à la copie de textes complexes¹⁶¹.

En effet, les textes peuvent être classés en différentes catégories et permettent de montrer qu'il existait une évolution dans la formation des scribes, puisqu'elles vont de simples exercices de maniement du stylet et de dessin des signes à des textes plus complexes,

¹⁵⁹ Voir le travail de synthèse de P. Gesche, 2001, notamment les références mentionnées p. 1, à ce sujet.

¹⁶⁰ Concernant la période néo-assyrienne, P. Gesche fait remarquer l'existence de rares tablettes scolaires, attestées plutôt à Assur qu'à Ninive, qui permettent de constater que l'enseignement de l'époque néo-assyrienne était proche de celui de l'époque néo-babylonienne, qui est mieux attesté. Les apprentis scribes y copiaient les listes lexicales canoniques, et semblaient avoir une certaine connaissance des textes religieux et littéraires. Voir P. Gesche, 2001, 23. La rareté des textes ne permet toutefois pas d'aborder l'éducation de l'époque néo-assyrienne à part.

¹⁶¹ P. Clancier, 2009, 225.

en passant par la copie de listes lexicales de difficulté variable¹⁶². Les textes scolaires peuvent être identifiés grâce à certaines caractéristiques qui leur sont spécifiques, notamment la qualité généralement pauvre d'une argile qui était destinée à être réutilisée, la présence de lignes de séparation, l'écriture parfois hésitante, la présence d'erreurs, l'absence de datation¹⁶³ ou la copie de listes lexicales non canoniques¹⁶⁴. De plus, chaque tablette scolaire porte généralement plusieurs extraits de textes différents, ce qui permet de différencier les copies de textes littéraires ou religieux (tels que prières, incantations, listes lexicales, extraits de l'*Enûma eliš*, de la série *Tintir = Bābilim*, etc.) des exercices scolaires¹⁶⁵, les premiers étant conçus pour être ajoutés aux collections de bibliothèques, et les seconds n'ayant *a priori* pas vocation à être conservés.

De plus, il est important d'avoir à l'esprit le fait que l'enseignement était dispensé dans un cadre privé, et que seul un nombre réduit de personnes avait connaissance du système cunéiforme.

1.2.1.2 La spécialisation des scribes

Par ailleurs, la principale différence entre le système éducatif de l'époque paléo-babylonienne et celui de l'époque néo-babylonienne et tardive est celle de la spécialisation précoce des scribes ; on observe désormais que les apprentis, une fois formés dans l'emploi de l'écriture et de la lecture qui constituent les premières étapes de l'apprentissage, se divisent ensuite en plusieurs catégories, ayant chacune un cursus spécifique : les futurs scribes travaillant pour l'administration royale à la rédaction de textes administratifs d'une part, et les différentes catégories de prêtres, d'autre part. Ainsi,

¹⁶² P. Gesche, 2001, 53-4.

¹⁶³ C'est justement l'absence de mention de l'année dans un texte qui permet d'identifier les textes scolaires et de les différencier des textes datés ayant eu un usage pratique.

¹⁶⁴ P. Gesche, 2001, 55-57.

¹⁶⁵ P. Gesche, 2001, 55.

l'éducation aboutit à une spécialisation appelée *ummânūtu*, « l'expertise » ; tous les lettrés sont formés comme scribes (*tušarru*), mais tous les scribes ne sont pas des lettrés (*ummânu*)¹⁶⁶. Celle-ci se divise ensuite en cinq sous-catégories : (1) *tušarrūtu*, l'art scribal ; (2) *bārūtu*, la divination ; (3) *āšipūtu*, l'exorcisme ; (4) *asūtu*, la médecine ; et (5) *kalūtu*, l'art de la lamentation¹⁶⁷. La vie intellectuelle de cette époque étant en grande partie cantonnée à l'activité des temples, cette spécialisation de l'éducation dans le domaine religieux et divinatoire n'est pas surprenante.

Durant cette étape de leur formation, les apprentis scribes se familiarisent avec les textes qui leur seront par la suite utiles dans l'exercice de leur profession. Ainsi, on trouve souvent des tablettes portant des colophons de jeunes scribes. Ils s'y définissent comme *šamallū* (*šehru*), « (jeune) apprenti » ou comme *tušarru šehru*, « jeune scribe ». Parfois, ils indiquent pour quelle spécialité ils sont formés, par exemple l'exorcisme (*āšipūtu*), la divination (*bārūtu*), ou le lamentateur (*kalūtu*). Tous ces éléments permettent d'identifier des copies d'apprentis formés à la rédaction de tablettes appartenant à différents domaines de la culture babylonienne. Certains colophons indiquent également la formule *ana ahāzīšu*, « pour son apprentissage »¹⁶⁸. En l'absence de ces éléments, il est parfois difficile de distinguer les tablettes d'apprentis des tablettes recopiées par des scribes professionnels.

Dans la formation des scribes destinés à travailler pour le palais royal, l'apprenti acquiert des connaissances de base qu'il sera amené à manier fréquemment par la suite, telles que les noms de personnes et de lieux ; il apprend aussi à rédiger des documents officiels. Parallèlement, il apprend quelques listes lexicales, ainsi que des textes littéraires liés à l'idéologie royale, tels que les légendes des rois d'Akkad, des lettres paléo-babyloniennes, des inscriptions historiques et des extraits du Code de Hammurabi ou de l'épopée de Gilgameš.

¹⁶⁶ A. Lenzi, 2008, 146.

¹⁶⁷ Voir S. Parpola, 1993, xxxiv.

¹⁶⁸ P. Gesche, 2001, 213.

Certains de ces textes sont d'une grande difficulté, et témoignent du haut niveau de formation de ces scribes. Ce qui ressort de ce cursus spécialisé est l'aspect idéologique de l'enseignement ; ces apprentis sont clairement formés en vue de devenir des agents de la propagande royale¹⁶⁹, qui se pose en héritière d'un passé lointain.

La formation des scribes destinés à travailler dans les temples se concentre essentiellement sur l'exorcisme (*āšipūtu*) ; au-delà de cette formation, les scribes pouvaient également se spécialiser dans d'autres domaines religieux, tels que la divination (*bārūtu*) ou la lamentation (*kalūtu*). Ils étaient amenés à copier des incantations, telles que la série *Utukkū lemnūtu* ou les séries magiques *Šurpu* et *Maqlu*, ainsi que des prières, hymnes littéraires et certains textes lexicaux¹⁷⁰. Dans ce cadre, les incantations bilingues suméro-akkadiennes représentaient possiblement des outils d'apprentissage, de même que certaines listes (parfois bilingues) de vocabulaire spécialisé, notamment la liste de pierres *abnu šikinšu*, ou la liste des plantes, *uru.an.na = maštaka*¹⁷¹. Par ailleurs, il est possible d'émettre l'hypothèse selon laquelle le genre des commentaires a vu le jour dans le cadre de l'enseignement ; on serait passé d'explications orales à une mise par écrit des différentes interprétations possibles de signes ou de phrases¹⁷².

1.2.1.3 La langue des scribes du I^{er} millénaire avant J.-C.

La question de la langue « maternelle » des scribes est particulièrement importante à l'époque récente. En effet, lorsque nous avons affaire, au I^{er} millénaire avant J.-C., à des textes rédigés en sumérien et traduits en babylonien standard, il convient de se demander si

¹⁶⁹ P. Gesche, 2001, 211.

¹⁷⁰ P.-A. Beaulieu, 2007 (b), 475.

¹⁷¹ P. Gesche, 2001, 215.

¹⁷² H. Limet, 1982 (b), 131.

les scribes qui les rédigeaient avaient une connaissance approfondie des langues qu'ils recopiaient. Comme nous l'avons déjà vu, les dialectes néo-assyrien et néo-babylonien diffèrent du babylonien utilisé dans les textes dits canoniques de par leur phonologie, leur lexique, leur grammaire et leur syntaxe. De plus, c'est une époque où l'araméen devient progressivement la langue véhiculaire du Proche-Orient¹⁷³, il n'est donc même pas certain que les scribes ayant rédigé ces textes littéraires aient été de langue akkadienne ni même araméenne¹⁷⁴. Il est donc difficile de déterminer, lorsqu'une erreur apparaît dans une traduction, un commentaire, ou un texte savant du I^{er} millénaire avant J.-C., s'il s'agit d'une véritable erreur, due au fait que les scribes ne comprenaient plus parfaitement les textes auxquels ils avaient affaire, ou s'il s'agissait au contraire d'une tentative, de la part du scribe, de donner une interprétation nouvelle, ou un sens nouveau, à la phrase. Les versions sumériennes ne pouvaient en principe pas être modifiées, mais au moment de rédiger une traduction, le scribe pouvait néanmoins donner des indications quant à la compréhension (la sienne et celle de son milieu) des textes anciens, et ces interprétations se manifestent parfois au moyen de la traduction.

Certains assyriologues ont avancé l'hypothèse selon laquelle l'araméen avait en grande partie remplacé le babylonien et l'assyrien aux alentours de la fin du VIII^e siècle avant J.-C.¹⁷⁵ Il convient de nuancer cette hypothèse. Tout d'abord, nous pouvons constater que le dialecte babylonien a été utilisé jusqu'au II^e siècle avant J.-C. dans la correspondance, un genre de textes qui suggère que la langue elle-même continuait d'être parlée à la même époque. Bien entendu, ces lettres, écrites par des personnes parlant encore le babylonien, ne sont attestées que dans quelques grandes villes telles qu'Uruk et Babylone, et sont associées aux activités des temples, dont on sait qu'ils représentaient des îlots isolés au sein d'une

¹⁷³ Voir ci-après 4.2.3.

¹⁷⁴ Le vernaculaire de ces populations pouvait être un dialecte araméen ou akkadien récent, ou encore la langue d'une des populations soumises par le pouvoir central.

¹⁷⁵ S. Parpola, 2012 (a).

civilisation qui parlait majoritairement l'araméen, mais les lettres reflètent néanmoins l'usage d'une langue dans la vie quotidienne. De même, les scribes à l'origine des textes littéraires et savants du I^{er} millénaire avant J.-C. appartiennent à des communautés qui continuent de pratiquer les dialectes assyriens et babyloniens. Ils portent des noms akkadiens, et leurs textes ne comportent quasiment pas d'aramaïsmes. Pourtant, on ne peut exclure que ces aspects eux-mêmes soient artificiels, et reflètent, par leur existence, un certain « déclin » de la civilisation babylonienne.

Ainsi, la question de la langue maternelle des scribes responsables de la transmission de la culture suméro-akkadienne au I^{er} millénaire avant J.-C. n'est pas tranchée¹⁷⁶. Il existe une certaine continuité dans le curriculum des apprentis scribes de l'époque paléo-babylonienne à la fin du I^{er} millénaire avant J.-C., mais on observe également l'innovation de taille que constitue la spécialisation des scribes dans le domaine divinatoire ; elle montre l'importance que représente le domaine religieux dans la culture mésopotamienne de l'époque récente et les liens étroits qui lient les détenteurs du savoir aux temples. Ainsi, quelle que soit finalement la langue native des scribes de l'époque tardive, il est surtout important d'avoir à l'esprit que tous œuvrent pour le temple, et que la production textuelle de l'époque, qu'elle soit de type savant ou utilitaire, a pour visée de conserver ces lieux.

1.2.2 Les bibliothèques

Les bibliothèques représentent un effort de la part d'un roi ou d'un lettré de rassembler et d'organiser le savoir mésopotamien. Cela ne signifie aucunement que les responsables de la

¹⁷⁶ Il est nécessaire d'avoir à l'esprit que la transmission s'opère le plus souvent dans un cadre familial.

constitution des corpus de bibliothèque aient conçu un lieu où le savoir serait représenté de manière exhaustive¹⁷⁷, mais plutôt de manière représentative pour le lieu et l'époque de sa constitution. Il en existe différentes manifestations en Mésopotamie, qu'il est possible de diviser en deux groupes principaux : les bibliothèques liées au palais royal et les bibliothèques liées aux temples¹⁷⁸, les premières étant principalement attestées aux époques néo-assyrienne et néo-babylonienne, et les secondes à l'époque babylonienne tardive. La grande majorité des œuvres conservées dans les bibliothèques consiste en recueils et en listes, le plus souvent à caractère divinatoire, les textes littéraires y tenant une place réduite.

1.2.2.1 Les bibliothèques royales

La grande majorité des bibliothèques de l'époque néo-assyrienne était liée à des palais royaux¹⁷⁹. La bibliothèque la mieux documentée de cette époque est celle de Ninive, constituée sous l'initiative du roi Assurbanipal ; elle a fourni un très grand nombre de tablettes (environ 5000 sur les 30 000 documents trouvés à Ninive¹⁸⁰). Le rôle du roi dans sa constitution est bien visible à travers les nombreux colophons indiquant que les tablettes appartiennent au « palais d'Assurbanipal »¹⁸¹. Ces mêmes colophons indiquent parfois avoir été copiés spécifiquement pour la bibliothèque, tandis que d'autres textes de l'époque rapportent qu'une partie des documents de la bibliothèque a été collectée dans d'autres villes d'Assyrie et de Babylonie en vue d'être intégrée à la bibliothèque.

¹⁷⁷ D. Charpin, 2008, 207.

¹⁷⁸ Il existe également des bibliothèques « privées », à savoir des textes réunis par un lettré dans son propre domicile, D. Charpin, 2008, 194.

¹⁷⁹ L. Oppenheim, 1964 (2^e édition, 1977), 15 ; O. Pedersén, 1998, 264.

¹⁸⁰ O. Pedersén, 1988, 164.

¹⁸¹ D. Charpin, 2008, 205-6.

Pour ce qui est du contenu des bibliothèques, qu'elles aient été petites ou grandes, royales ou privées, elles possèdent toutes les mêmes genres de textes, à savoir principalement des recueils (dont une grande majorité était liée à différentes sortes de présages) et des listes, parmi lesquelles les listes bilingues suméro-akkadiennes tenaient une place importante¹⁸². C'est également dans le cadre des bibliothèques que l'on peut observer le développement des premiers commentaires, un genre à mi-chemin entre le recueil et la liste. Ainsi, ces bibliothèques permettaient aux lettrés travaillant au service du roi d'avoir accès aux textes dont ils avaient besoin dans leur profession, qui était, le plus souvent, liée à une forme ou autre de divination¹⁸³ ; ils étaient également les garants de la conservation de ces textes. Ces bibliothèques n'étaient pas des bibliothèques au sens actuel du terme, mais les tablettes étaient certainement utilisées comme des outils, mais également pour l'édification des mentalités de la cour¹⁸⁴.

Pour ce qui est du contenu littéraire de ces bibliothèques, il est important d'avoir à l'esprit que la majorité des textes est en akkadien, et non en sumérien. Ainsi, la majeure partie des textes littéraires est représentée par les grands chefs d'œuvre de la littérature babylonienne, tels que : Gilgameš, Etana, Adapa, Atra-hasis, l'*Enûma Eliš* (épopée de la création), Erra, la Descente d'Ištar aux enfers, Nergal et Ereškigal, etc¹⁸⁵.

¹⁸² Il n'était pas rare qu'on y trouve également des documents d'archives, les bibliothèques étant souvent situées à proximité d'espaces destinés aux documents d'archives, que ce soit dans les bibliothèques royales ou les collections de textes privées. Voir D. Charpin, 2008, 215-6 et 218.

¹⁸³ Pour une analyse de la place des textes littéraires bilingues dans ces bibliothèques, voir ci-après 3.5.A.i.

¹⁸⁴ Voir ci-après 1.3.5.1.i.

¹⁸⁵ A. George, 2007 (b), 452.

1.2.2.2 Les bibliothèques de temples

Outre les bibliothèques liées aux palais et les bibliothèques privées appartenant à des lettrés, il existait également des bibliothèques associées aux temples¹⁸⁶. Celles-ci avaient un contenu comparable à celui des bibliothèques royales : la majeure partie des textes était consacrée à différentes formes de divination, mais on y trouvait également des textes religieux (hymnes, prières) et dans une moindre mesure, des textes littéraires. La bibliothèque la mieux conservée à l'heure actuelle est celle du temple de Sippar, l'Ebabbar ; elle était dédiée au dieu Šamaš et son contenu était comparable à celui des autres bibliothèques du I^{er} millénaire avant J.-C¹⁸⁷.

Par ailleurs, la situation change quelque peu à l'époque babylonienne tardive, car le pouvoir politique n'est plus aux mains des Babyloniens, même si ceux-ci bénéficient encore d'une certaine autonomie, notamment en matière religieuse. Les bibliothèques babyloniennes ne dépendent donc plus des palais royaux, comme c'était le cas à l'époque néo-assyrienne, mais uniquement des temples, qui deviennent les centres de référence de l'activité savante babylonienne. Ce sont alors les employés des temples qui sont à l'origine des documents qui y ont été trouvés¹⁸⁸. Il s'agit notamment des prêtres lamentateurs (*kalû*), des astronomes, des exorcistes (*āšipu*), des chanteurs (*nāru*) et des devins (*bāru*). Déjà formés en vue de devenir des prêtres à la solde du temple¹⁸⁹, ils sont également les détenteurs exclusifs du savoir mésopotamien et les seuls à même de le transmettre. Les temples deviennent alors des lieux qui centralisent la transmission du savoir suméro-akkadien ancien¹⁹⁰.

¹⁸⁶ O. Pedersén, 1998.

¹⁸⁷ O. Pedersén, 1998, 193-197.

¹⁸⁸ P. Clancier, 2009, 264.

¹⁸⁹ Voir ci-dessus, 1.2.1.

¹⁹⁰ P. Clancier, 2009, 274.

Loin de transmettre un savoir figé, ces bibliothèques de l'époque tardive évoluent sans cesse, témoignant de la vivacité intellectuelle de cette époque et de l'importance accordée au savoir ancien. Il ne s'agissait aucunement de lieux dont le seul but était de conserver un savoir traditionnel fixé aux alentours de la fin du II^e millénaire avant J.-C., puisque de nouveaux textes y ont vu le jour, notamment les commentaires, les traités d'astronomie¹⁹¹, l'astronomie médicale¹⁹². Dans son ouvrage consacré aux bibliothèques de l'époque babylonienne tardive, P. Clancier évoque l'aspect « fonctionnel » de ces lieux, qui « mettaient à disposition, ou conservaient, les écrits nécessaires à un certain nombre de pratiques professionnelles », à savoir les textes liés au culte et au service des dieux¹⁹³. On y observe cependant une complexification et une spécialisation du savoir, qui se referme de plus en plus sur lui-même dans un cadre de plus en plus aramaisé puis hellénisé ; c'est ce que P.-A. Beaulieu appelle « antiquarian theology »¹⁹⁴. Toutefois, l'auteur insiste sur le fait que cette complexification est en fait le simple résultat de l'évolution de la culture mésopotamienne aux époques tardives ; moins elle était accessible et utilisée, plus elle était valorisée et prestigieuse, plus elle semblait complexe¹⁹⁵.

En outre, dans la continuité avec les bibliothèques de l'époque néo-assyrienne, les bibliothèques babyloniennes reflètent une volonté de réunir en un seul lieu le savoir traditionnel mésopotamien. Cette volonté se manifeste à travers la copie des textes anciens, et notamment des textes littéraires suméro-akkadiens ainsi que des séries « canoniques » telles que *Šumma izbu*, *Šumma ālu*, *Enûma Anu Enlil*, *sa.gig*, etc. Les bibliothèques réunissaient

¹⁹¹ P. Clancier, 2009, 281.

¹⁹² P.-A. Beaulieu, 2007 (b), 476.

¹⁹³ P. Clancier, 2009, 293.

¹⁹⁴ P.-A. Beaulieu, 1992 (a), 68.

¹⁹⁵ P.-A. Beaulieu, 2007 (b), 481.

donc un savoir à caractère encyclopédique¹⁹⁶ en plus d'être des lieux de création de nouveaux textes.

Les bibliothèques royales, de temples et même les bibliothèques privées reflètent donc une volonté de réunir et conserver un savoir traditionnel de référence, notamment concentré sur les domaines considérés comme étant les plus importants à cette époque, à savoir la divination et les activités annexes à celle-ci (mathématiques, astronomie, astrologie, médecine, pratique religieuse, etc.). On imagine que les employés du palais ou du temple les utilisaient comme des outils de référence, mais c'est aussi dans le cadre des bibliothèques que le savoir traditionnel a pu être transmis, notamment le savoir suméro-akkadien, à travers la copie de listes lexicales et de textes bilingues, principalement de genre littéraire et religieux.

1.3 Les textes bilingues suméro-akkadiens

1.3.1 Généralités

1.3.1.1 Le prestige du sumérien

Au premier millénaire avant J.-C., le sumérien est demeuré la langue caractéristique de la culture mésopotamienne ancienne, et il arrivait encore que certains rois fassent rédiger des documents dans cette langue. Les textes sumériens jouaient un rôle important dans l'éducation, le culte des dieux, de la ville et du roi, ainsi que dans les domaines religieux et médical¹⁹⁷. Les prières et les hymnes en dialecte sumérien emesal, dont certains existaient déjà à la fin du III^e millénaire avant J.-C., ont été transmis jusqu'à la période parthe, et étaient

¹⁹⁶ P. Clancier, 2009, 293-4.

¹⁹⁷ S. Maul, 1997, 253.

encore chantés dans les temples dans leur langue d'origine¹⁹⁸. Toutefois, B. Foster fait remarquer qu'il est vraisemblable que certaines de ces prières bilingues aient été composées à l'époque récente, et que le sumérien n'y représente qu'une construction *a posteriori*¹⁹⁹ ; le sumérien bénéficiait encore d'un tel prestige qu'un texte dans cette langue, même si elle était artificielle et reconstituée à partir de l'akkadien, n'en perdait pas sa valeur pour autant. Les différents prêtres (devin, lamentateur, exorciste) copiaient et récitaient encore des incantations et prières en sumérien à l'époque hellénistique, et certains textes sumériens étaient copiés par les apprentis scribes au I^{er} siècle avant J.-C. (dont certains, comme nous l'avons vu précédemment, en alphabet grec²⁰⁰).

1.3.1.2 Les langues de la littérature au I^{er} millénaire avant J.-C.

La langue sumérienne a continué d'être transmise dans le cadre scolaire et religieux, notamment à travers la copie de textes lexicaux bilingues, de la littérature mythologique et épique et des textes religieux en dialecte emesal. Si, comme l'affirme S. Maul, certaines incantations étaient encore lues en sumérien jusqu'à une époque très récente, on ne peut en revanche pas en dire autant des textes lexicaux et littéraires, qui n'avaient pas d'application

¹⁹⁸ S. Maul, 1997, 256.

¹⁹⁹ B. Foster, 2007, 4. L'auteur appelle également à la prudence dans l'approche des textes bilingues. Il écrit : "Although bilingual literature is not usually studied as Akkadian literature, the distinction is a modern one and tends to obscure the convergence of Sumerian and Akkadian literature as two aspects of the same intellectual tradition". Cette remarque est particulièrement pertinente, non seulement par rapport aux hymnes bilingues, mais également pour ce qui concerne toute la production littéraire suméro-akkadienne de l'époque tardive. En effet, à une époque où l'araméen commence à prendre le pas sur les dialectes assyriens et babyloniens locaux, le sumérien et l'akkadien littéraires sont considérés comme une entité à part entière, où les deux langues sont simultanément représentatives d'une culture mésopotamienne unifiée et homogène ; si les scribes avaient nécessairement conscience qu'ils copiaient deux langues différentes, ils n'en considéraient pas moins qu'elles appartenaient à une seule et même culture. À l'époque récente, sumérien comme akkadien représentent donc des langages mythiques, suivant les catégories établies par H. Gobard (1976), tout en demeurant également des langues référentielles aux yeux des savants de l'époque.

²⁰⁰ S. Maul, 1997, p. 253.

dans la vie quotidienne et dont le développement était donc limité aux écoles, bibliothèques et archives de palais et de temples.

Par ailleurs, il est évident que le sumérien n'était ni parlé ni même connu en-dehors du cercle des lettrés ; mais il faut souligner qu'il en va de même, à partir du milieu du I^{er} millénaire avant J.-C., pour l'akkadien, dont le déclin commence à partir de la fin du II^e millénaire ou au début du I^{er} millénaire avant J.-C. La connaissance de ces deux langues, désormais indissociables sur les tablettes bilingues, est donc l'apanage d'un milieu restreint. Cela explique la rareté de nouveaux textes produits dans ces langues²⁰¹, mais également l'aspect figé de certaines copies de textes anciens²⁰².

Il est important de mentionner, dans le contexte de la production littéraire du I^{er} millénaire avant J.-C., que les textes akkadiens étaient rédigés dans une langue littéraire particulière, le *babylonien standard* (Standard Babylonian), qui était assez éloigné des dialectes néo-assyrien, néo-babylonien et babylonien tardif. Cette langue littéraire, qui devait servir de langue référentielle pour le milieu lettré qui l'employait, était employée à la fois en Assyrie et en Babylonie. Le *babylonien standard* avait recours à des formes grammaticales et à un vocabulaire archaïsants, attestés uniquement dans la littérature et considérés comme étant caractéristiques des époques anciennes²⁰³.

Il est à présent nécessaire de faire le point sur les textes suméro-akkadiens attestés au I^{er} millénaire avant J.-C. Ceux-ci peuvent être divisés en trois catégories, à savoir les listes lexicales bilingues, les textes religieux en dialecte emesal (*balaĝ* et *eršem*, principalement)

²⁰¹ Il existe des exceptions notables, telles que l'*Enûma eliš* et l'épopée d'Erra, qui sont des textes babyloniens créés à la fin du II^e et durant le I^{er} millénaire avant J.-C.

²⁰² S. Lieberman, 1990, 334.

²⁰³ B. Foster, 2007, 4.

et les textes littéraires (mythes et épopées). Tous ces textes reflètent la grande valeur accordée à la langue, à l'écriture et à la tradition suméro-akkadienne à une époque où c'est toute la tradition cunéiforme, ainsi que l'emploi de l'akkadien comme langue de communication, qui sont en train de décliner.

1.3.2 Les listes lexicales

1.3.2.1 A-t-on créé de nouvelles listes au I^{er} millénaire avant J.-C. ?

Dans son article de référence consacré aux listes lexicales, A. Cavigneaux écrit qu'il n'y a quasiment pas eu de création de textes lexicaux nouveaux entre le X^e siècle avant J.-C. (qui correspond à la fin de la période de « canonisation » des textes entamée au XIV^e siècle avant J.-C.) et la fin de l'ère cunéiforme²⁰⁴. Les listes faisaient encore partie du cursus scolaire du niveau le plus élémentaire au niveau le plus avancé²⁰⁵, et l'on copiait encore de nombreuses listes de signes et de mots, canoniques ou non, pour les intégrer aux bibliothèques et archives des grands centres culturels de l'époque récente. Ces listes servaient à l'apprentissage de l'écriture cunéiforme, mais contenaient également un vaste savoir de par leur contenu, puisque les scribes copiaient également des listes – le plus souvent bilingues – de mots, de phrases, et de formules. Tous les aspects de la vie y étaient donc classés et représentés, et un savoir homogène a dont été transmis durant de nombreux siècles et était encore considéré comme actuel au premier millénaire avant J.-C.

Parallèlement à la copie des listes anciennes on voit se développer au I^{er} millénaire avant J.-C. le genre nouveau des commentaires, qu'A. Cavigneaux qualifie de textes

²⁰⁴ A. Cavigneaux, 1980-83, 617. Voir également M. Civil, 1975, 128-29.

²⁰⁵ P. Gesche, 2001, 66-80.

« philologiques », et qui se placent en continuité avec les listes lexicales²⁰⁶. En effet, certains commentaires reprennent le format tabulaire des listes bilingues, présentant un mot à expliquer dans la colonne de gauche et ses explications dans la colonne de droite ; ils sont appelés *šātu*, un terme qui peut désigner à la fois les listes bilingues et certains commentaires²⁰⁷. Par ailleurs, certaines listes bilingues se rapprochent déjà des commentaires lorsqu'elles présentent de multiples interprétations akkadiennes d'un même signe sumérien. Enfin, les listes lexicales bilingues ont certainement été utilisées par les intellectuels du I^{er} millénaire avant J.-C. comme outils pour l'élaboration des commentaires²⁰⁸. En réalité, comme l'affirme E. Frahm dans son ouvrage consacré à ces derniers, il est intéressant de noter que les listes lexicales cessent d'être un genre vivant amené à évoluer lorsqu'elles sont canonisées à la fin du II^e millénaire avant J.-C., et les commentaires, genre qui apparaît à peu près à cette même période, en prennent le relais comme textes « vivants »²⁰⁹ ; ainsi, aux époques récentes, certains textes lexicaux deviennent parfois eux-mêmes objets de commentaires²¹⁰, par exemple les listes Aa, Diri, *Nabnītu* et *ur₅-ra = hubullu*²¹¹, c'est donc qu'une simple transmission des textes n'est plus suffisante et requiert, aux yeux des lettrés de l'époque, une analyse et des explications.

1.3.2.2 Les listes bilingues copiées au I^{er} millénaire avant J.-C.

C'est à partir de la fin du XII^e siècle avant J.-C., (avec notamment le témoignage de la bibliothèque de Tiglath-Phalasar I^{er}) et encore plus au premier millénaire avant J.-C., que sont

²⁰⁶ A. Cavigneaux, 1980-83, 617 (col. 1).

²⁰⁷ E. Frahm, 2011, 14 ; 48-55 ; 250-1.

²⁰⁸ E. Frahm, 2011, 14.

²⁰⁹ E. Frahm, 2011, 15.

²¹⁰ E. Frahm, 2011, 242-253.

²¹¹ M. Civil, 1975, 126 : HAR-gud est le commentaire de la liste *ur₅-ra = hubullu*

attestées ce qu'on appelle les « listes canoniques »²¹². M. Civil affirme qu'elles sont le fruit d'une transmission constante depuis l'époque paléo-babylonienne, même s'il admet que la rareté des documents de la fin de l'époque paléo-babylonienne et médio-babylonienne ne permet que rarement de documenter cette transmission²¹³. Aux stades élémentaires de l'éducation sont encore attestées de nombreuses listes de signes et de mots, allant du syllabaire S^a et des vocabulaires S^bA et S^bB à des listes plus complexes, comme la liste de noms divins (Liste Weidner), la série ur₅-ra = *hubullu* ou encore la liste lu₂ = *ša*²¹⁴. En plus de ces listes dites « canoniques », on trouve un certain nombre d'autres listes dans le cursus scolaire des futurs scribes. Ainsi, sont attestées des listes de noms propres d'hommes et de femmes²¹⁵, des listes acrographiques, la liste de professions ummia = *ummânu* (qui est une version néo-babylonienne de la liste lu₂ = *ša* mais pour laquelle il existe trop de versions différentes pour qu'on puisse déterminer s'il en existait une version « canonique »²¹⁶), des listes mathématiques, listes de noms géographiques, etc. Aux stades plus avancés de l'éducation, on trouve également des listes lexicales. En plus d'extraits de la liste ur₅-ra = *hubullu*, on trouve également des extraits de la liste de noms divins An = *anum*, des vocabulaires Ea et Diri, de la liste bilingue Erimhuš, et de la liste de synonymes *malku* = *šarru*²¹⁷.

Parmi les listes copiées au premier millénaire avant J.-C., une grande partie se présente sous forme de bilingues suméro-akkadiennes. Il est important de tenir compte du fait qu'elles sont copiées dans un contexte de plus en plus aramaïsé où l'akkadien tient une place de plus

²¹² La notion même de texte « canonique » pour qualifier les textes de la Mésopotamie ancienne est problématique ; elle est utilisée ici pour désigner les versions fixées à partir de la fin du II^e millénaire avant J.-C. dans le contexte de la formation des bibliothèques royales assyriennes. Pour une discussion des notions de canonicité et de textes officiels, voir F. Rochberg-Halton, 1984, 127–144 et S. Lieberman, 1990, 305-36.

²¹³ M. Civil, 1975, 128. Il donne toutefois deux exemples de listes, connues au premier millénaire avant J.-C. et attestées à l'époque médio-babylonienne. Ces exemples sont donc rares, mais pas inexistantes.

²¹⁴ P. Gesche, 2001, 66.

²¹⁵ P. Gesche, 2001, 81-102.

²¹⁶ A. Cavigneaux, 1980-83, p. 630 (col. 1) ; P. Gesche, 2001, 125-6.

²¹⁷ P. Gesche, 2001, 180.

en plus restreinte²¹⁸, et pourtant, elles sont encore à cette époque à la base de l'éducation scribale. Ces listes reflètent le lien étroit établi par les intellectuels dès le début du II^e millénaire avant J.-C. entre les langues sumérienne et akkadienne ; la notion d'indissociabilité de ces deux langues se perpétue ainsi au moyen des textes bilingues – et notamment des listes – jusqu'à la fin de l'ère cunéiforme. On voit bien qu'au-delà de l'utilité pratique de ces listes dans l'apprentissage des langues et de l'écriture, le sumérien et l'akkadien sont considérés comme deux entités formant une unité du point de vue culturel ; c'est pourquoi, même lorsque l'akkadien cesse lui aussi d'être une langue parlée au quotidien, les textes bilingues continuent néanmoins d'être copiés et d'avoir une grande valeur dans les milieux lettrés du I^{er} millénaire avant J.-C. Il faut donc avoir à l'esprit, lorsqu'on se penche sur les traductions de textes religieux et littéraires, que ni le sumérien, ni l'akkadien ne représentent la langue maternelle du scribe qui copie les textes, mais qu'il les maîtrise généralement bien toutes deux.

1.3.3 Les textes bilingues dans l'apprentissage et la formation des scribes

Dans le cadre de l'éducation, le sumérien jouait un rôle à différents stades. Au niveau de l'éducation de base, où l'élève apprenait à lire et à écrire des signes basiques, le sumérien était à la base de l'apprentissage des idéogrammes, dont un certain nombre était encore couramment utilisé au sein des textes akkadiens. Mais le sumérien était aussi enseigné comme langue à part entière, comme en témoignent notamment les textes grammaticaux néo-babyloniens²¹⁹. Les listes lexicales devaient être utiles, à la fois pour l'apprentissage de la langue sumérienne et pour l'apprentissage des métiers auxquels les apprentis scribes se

²¹⁸ Voir ci-dessus, 1.1.1.1.

²¹⁹ Voir *MSL* 4 et J. Black, 1984.

destinaient par la suite²²⁰. En revanche, la composante orale, encore présente dans l'enseignement du sumérien à l'époque paléo-babylonienne, était certainement très restreinte, au I^{er} millénaire avant J.-C.²²¹ ; la connaissance était acquise majoritairement par la copie de textes, même si on ne peut exclure qu'une pratique orale du sumérien existait encore.

En effet, il a déjà été mentionné que le sumérien faisait encore partie de la liturgie, et le futur prêtre devait donc en maîtriser la lecture de même que la prononciation correcte. En plus des listes bilingues, un certain nombre d'hymnes et de prières bilingues devait ainsi être copié dans le cadre de l'apprentissage des prières. P. Gesche estime que les prêtres lamentateurs (*kalû*) et les chanteurs (*nārû*) devaient avoir des connaissances de l'écriture et de la lecture, de l'akkadien comme du sumérien, pour pouvoir pratiquer leur métier de manière adéquate. Elle cite pour étayer son propos un groupe de tablettes de l'époque séleucide, où des scribes d'une même famille de lamentateurs *kalû* se désignent comme des *kalû šeḫru*, « jeunes prêtres-*kalû* ». Ce groupe de textes montre d'une part que la transmission du savoir se faisait encore dans le cadre familial, et d'autre part qu'il comprenait l'apprentissage à la fois du métier et de la lecture et de l'écriture²²² ; l'un ne pouvait se passer de l'autre. Les *kalû šeḫrû* n'étaient pas seulement de futurs prêtres, ils étaient aussi apprentis-scribes.

Il est moins aisé de déterminer la place occupée par les textes littéraires bilingues dans le cursus scolaire des futurs lettrés. Comme il a été mentionné précédemment, les textes et extraits littéraires attestés dans l'enseignement élémentaire avaient surtout pour but de véhiculer une certaine idéologie centrée autour de la personne du roi. Ainsi, il s'agit souvent

²²⁰ Comme nous l'avons vu précédemment, l'enseignement du sumérien et de l'akkadien était, à cette époque, destiné à la formation d'une élite très réduite d'intellectuels et de prêtres, 1.2.1.

²²¹ M. Civil, 1975, 130.

²²² P. Gesche, 2001, 215-16. La connaissance de la lecture et de l'écriture dans le cadre des lamentations implique nécessairement un apprentissage du sumérien, puisque la plupart des textes conservés le sont sous forme bilingue, et que ces textes étaient probablement lus en sumérien dans les temples.

de lettres et de textes littéraires tirés des légendes de Sargon d'Akkad et de Naram-Sîn²²³, ainsi que d'extraits de l'épopée de Gilgameš, dont le personnage principal est également un roi. Ces textes sont en akkadien et non en sumérien à cette époque. De même, dans le cursus scolaire des scribes plus avancés et spécialisés, les mythes et épopées bilingues sont absents, mais on trouve en revanche des textes religieux ou des extraits de textes littéraires akkadiens (notamment de l'*Enûma eliš*, un texte qui véhicule lui aussi un message idéologique centré sur Babylone et son dieu poliade Marduk)²²⁴. Ainsi, les textes littéraires suméro-akkadiens encore attestés au I^{er} millénaire avant J.-C. ne font pas partie du cursus scolaire, et ne sont pas rédigés dans un but pédagogique. Il conviendra d'expliquer leur raison d'être par la suite²²⁵.

1.3.4 Les textes religieux en dialecte emesal

Il existe de nombreux types de textes religieux en Mésopotamie. Sous cette dénomination, il faut considérer les textes suivants : hymnes, lamentations, prières pénitentielles, incantations, conjurations, ayant tous pour destinataires et sujets les différentes divinités mésopotamiennes. La plupart de ces documents est rédigée en *emesal*, un dialecte sumérien réservé principalement au domaine religieux²²⁶ (par opposition au sumérien « courant », appelé *emeĝir*, et qui est attesté dans tous les genres de textes à l'exception des hymnes). Le dialecte *emesal* est caractérisé principalement par des divergences phonétiques par rapport à l'*emeĝir*, et également par un certain nombre de mots qui lui sont spécifiques ; en revanche, sa grammaire est la même que celle du dialecte courant. Lorsque le sumérien est

²²³ P. Gesche, 2001, 148-150.

²²⁴ P. Gesche, 2001, 174.

²²⁵ Voir ci-après, 1.3.5.1.i.

²²⁶ Le dialecte *emesal* sert notamment à noter, en-dehors des hymnes et lamentations, la langue parlée par les divinités féminines ; on retrouve donc des passages en *emesal* dans les textes littéraires mettant en scène des femmes, et plus particulièrement Inanna (voir M. Cohen, 1981, 1), mais dans tous les autres cas, ce dialecte est réservé aux textes récités par les prêtres-*kalû* (voir M. Cohen, 1974, 32).

abandonné comme langue des textes de la vie pratique, le dialecte *emesal* survit, car les textes religieux sumériens survivent en tant que garants de la perpétuation de la tradition ancienne²²⁷.

1.3.4.1 L'utilisation des textes en dialecte *emesal*

De natures très diverses à l'époque paléo-babylonienne, trois types de textes religieux sont attestés au I^{er} millénaire avant J.-C. (et même jusqu'au premier siècle de notre ère²²⁸), très souvent sous forme bilingue interlinéaire : les hymnes, les incantations et les prières²²⁹. Ces textes étaient généralement accompagnés d'un instrument et récités ou chantés par un prêtre *kalû* lors de cérémonies cultuelles²³⁰, comme en témoignent notamment certaines copies de textes de l'époque babylonienne tardive, où l'on trouve parfois des gloses correspondant à des annotations musicales²³¹. Au I^{er} millénaire avant J.-C. ces documents sont, au même titre qu'un grand nombre de textes divinatoires, classés en séries, puis intégrés aux bibliothèques des palais²³², des temples, ou à des archives privées de lettrés. M. Cohen affirme que les textes trouvés dans les bibliothèques néo-assyriennes n'étaient que des compilations de référence, et n'étaient pas copiés par les prêtres chargés de leur récitation, comme c'est en revanche le cas à l'époque tardive²³³ ; les scribes néo-assyriens avaient donc,

²²⁷ M. Cohen, 1981, 2-3.

²²⁸ Voir par exemple, la bibliothèque du prêtre *kalû* Ea-balassu-iqbi, datant du I^{er} siècle de notre ère (la Babylonie est alors sous domination parthe), qui comporte presque exclusivement des hymnes religieux en dialecte *emesal*, dont la plupart contiennent également une traduction interlinéaire en akkadien. Voir P.-A. Beaulieu, 1992 (a), p. 47.

²²⁹ S. Maul, 1997, 253 ; M. Cohen, 1981, 2.

²³⁰ M. Cohen, 1981, 4-6, 18, et 42.

²³¹ M. Cohen, 1988, 23 (col. 2). On peut donc considérer que ces textes avaient encore une utilisation concrète dans le culte de cette époque et n'étaient pas relégués aux archives.

²³² M. Cohen, 1981, 4.

²³³ M. Cohen, 1988, 20 (col. 2). Il oppose à ces scribes ceux de l'époque séleucide, qui, tout en copiant les textes, les mettaient à jour pour qu'ils correspondent aux normes de leur époque ; il estime que ces derniers étaient également les prêtres chargés de la récitation des textes, et qu'ils recopiaient donc ce qui correspondait à leur « outil de travail » (voir M. Cohen, 1988, 20, col. 2 et 24, col. 2).

dans ce contexte, uniquement un rôle d'archivistes, là où les scribes de l'époque séleucide en étaient aussi les utilisateurs. Enfin, l'auteur mentionne l'existence d'un certain nombre de copies de piètre qualité, contenant souvent des extraits de *balag* et non des textes extensifs, qui pouvaient faire partie du cursus scolaire des apprentis²³⁴ ; cela est également visible dans certains colophons, où il est indiqué que la tablette a été copiée par le fils d'un prêtre *kalû*²³⁵, probablement au cours de son apprentissage.

Par ailleurs, il est intéressant de constater que les textes en dialecte *emesal* ont perduré à travers les siècles alors que la plus grande partie des textes mythologiques en dialecte *emeġir* a cessé d'être copiée au cours du II^e millénaire avant J.-C.²³⁶, probablement après l'invasion hittite de Babylone en 1595. En effet, le contexte religieux est le domaine où l'on observe la plus grande constance ainsi qu'une tendance marquée pour le conservatisme ; c'est un domaine où le changement et l'évolution ne sont pas aisément admis. Dans ce cadre, le sumérien *emesal* pouvait être considéré comme un garant d'authenticité et de tradition, et en toute logique, la langue en est demeurée plus figée que celle du dialecte courant²³⁷. C'est même dans le cadre religieux que le sumérien des hymnes du I^{er} millénaire avant J.-C. avait la plus grande importance ; en effet, ces hymnes en dialecte *emesal* étaient les seuls textes sumériens, à cette époque, à être employés dans un cadre autre que le cadre scolaire ou comme textes de bibliothèque (auxquels très peu de personnes avaient accès dans tous les cas). Les textes mythologiques bilingues n'avaient, quant à eux, aucune application pratique dans la vie intellectuelle ou religieuse de la Mésopotamie tardive.

Les textes en dialecte *emesal* étaient principalement utilisés par les prêtres *kalû*, qui étaient d'ailleurs les seuls habilités à en faire usage dans l'exercice du culte et qui en étaient, à

²³⁴ M. Cohen, 1988, 24 (col. 1).

²³⁵ M. Cohen, 1988, 24 (col.2).

²³⁶ Les exceptions étant représentées par les textes étudiés dans le cadre de la présente recherche.

²³⁷ M. Cohen, 1988, 12-13.

l'époque babylonienne tardive, les seuls copistes²³⁸. On observe par exemple dans les colophons l'indication *ana zamāri nasih*, « extrait pour être chanté », élément qui permet de confirmer que ces textes étaient régulièrement utilisés dans la pratique du culte, et devaient donc être régulièrement copiés de nouveau, lorsque les copies anciennes étaient trop abîmées. Par ailleurs, ces documents de l'époque tardive ne représentaient pas uniquement des copies de lamentations plus anciennes ; elles étaient également mises à jour, dans leur version akkadienne, avec une modification des terminaisons casuelles correspondant à l'akkadien de l'époque²³⁹.

1.3.4.2 La traduction des hymnes

Les hymnes bilingues présentent un certain nombre de particularités. Rédigés sous la forme interlinéaire typique des bilingues du I^{er} millénaire avant J.-C.²⁴⁰, nous constatons que les textes sont en fait rarement traduits ligne par ligne dans leur intégralité, et de longs passages ne sont attestés qu'en langue sumérienne, sans traduction akkadienne²⁴¹. Cet aspect confirme l'hypothèse selon laquelle ces textes étaient encore lus ou chantés en sumérien, même aux époques les plus récentes²⁴², et que la traduction akkadienne n'était pas établie pour remplacer la version sumérienne aux yeux d'un lecteur contemporain, mais était plutôt considérée comme une aide à la lecture ou un aide-mémoire pour le prêtre chargé de les lire.

Ces traductions akkadiennes, bien que partielles, ne peuvent pourtant pas être assimilées à des gloses. En effet, les gloses, en Mésopotamie, se distinguent des traductions à la fois par leur forme et par leur contenu. Elles sont généralement inscrites entre les lignes et

²³⁸ M. Cohen, 1988, 24-25.

²³⁹ M. Cohen, 1988, 25 (col. 1).

²⁴⁰ J. Krecher, 1976-80, 124-8.

²⁴¹ H. Limet, 2000, 608.

²⁴² S. Maul, 1997, 253.

dans une graphie réduite par rapport au texte principal, et portent de manière ponctuelle sur la prononciation ou le sens d'un mot ou d'une phrase²⁴³. Les gloses ne peuvent pas constituer un texte extensif, elles sont par nature liées au texte qu'elles expliquent. En revanche, c'est leur fonction explicative qui les rapproche plus des commentaires que des traductions²⁴⁴. Avec les hymnes bilingues, nous avons donc bien affaire à des traductions, même si elles sont très souvent partielles²⁴⁵.

L'exemple suivant est parlant²⁴⁶. Il s'agit d'un hymne dont l'incipit est nam-mu-un-šub-bé-en (« Ne m'abandonne pas ! ») et dont le scribe a omis de traduire vers l'akkadien des versets 2 à 13. En fait, il s'agit d'une série d'exclamations à destination de différentes divinités. Elles se présentent ainsi :

Transcription

Sumérien	1.	[nam-mu]-un-šub-bé-en umun-mu nam-mu-un-šub-bé-en
Akkadien	1.	[la ta]-nam-da-an-ni be-lum la ta-nam-da-an-ni
Sumérien	2.	^d Am-an-ki nam-
Sumérien	3.	[ur]-sag ^d Asar-lú-ḫi nam-
Sumérien	4.	[umun] ^d En-bi-lu-lu nam-
Sumérien	5.	[ur]-sag ^d Mu-zé-eb-ba-sa ₅ -a nam-

²⁴³ J. Krecher, 1957-71, 431 (col. 2).

²⁴⁴ H. Limet, 1982 (b), 132 ; E. Frahm, 2011, 16.

²⁴⁵ Pourtant, comme le note H. Limet (2000, 613-14), il arrive qu'une ou deux mains supplémentaires viennent gloser la traduction akkadienne établie par un scribe, proposant des traductions différentes ou corrigeant la version initiale. L'auteur compare alors ces « gloses » supplémentaires aux commentaires, surtout dans les cas où un verset entier est glosé, et estime que ces traductions multiples abordent la traduction du point de vue du commentaire plutôt que du point de vue d'une restitution du sens initial du texte sumérien.

²⁴⁶ Cohen, M., Sumerian 1981, 29.

(...)

Traduction

1. Ne m'abandonne pas, mon Seigneur ne m'abandonne pas !

Ne m'abandonne pas, Seigneur, ne m'abandonne pas !

2. Enki, ne ... !
3. Héros Asarluhi, ne ... !
4. [Seigneur] Enbilulu, ne ... !
5. Héros Muzebasa, ne ... !

(...)

Le passage n'a pas été cité dans son intégralité puisque seuls les noms propres divins y changent jusqu'au verset 13. Le scribe n'a pas estimé utile de recopier le même verbe pour chaque ligne du sumérien, et n'en a donné que la première syllabe (nam-). Il convient également d'observer que seul le premier verset est traduit dans son intégralité, puisqu'il introduit l'hymne, et le texte bilingue interlinéaire – la véritable traduction – ne reprend qu'au verset 14, où le personnage qui recopie/récite/chante l'hymne, le prêtre *kalû*, parle de lui-même à la première personne, avec l'exclamation suivante : mu-lu ér mar-ra-mèn nam- / *šá-kin taq-rib-ti ana-ku* (« Je suis celui qui met en place la lamentation, ne [*m'abandonne pas*] ! »). À partir du verset 13, la traduction reprend car le texte sumérien diffère à chaque ligne, à l'exception du verbe nam-mu-un-šub-bé-en, qui fait partie de la litanie jusqu'au

verset 21, et qui continue donc d'être abrégé en nam- en sumérien, et demeure non traduit en akkadien.

Cet exemple ne représente pas une exception parmi les hymnes sumériens. En effet, ceux-ci débutent généralement par des formules répétitives (invocations en tous genres aux divinités, villes ou temples) où seul un élément change d'un verset à l'autre²⁴⁷ ; il est donc fréquent que le verset sumérien ne soit pas entièrement recopié²⁴⁸. La traduction akkadienne ne porte souvent que sur le premier verset (il arrive qu'*aucune* traduction ne soit donnée, mais le cas est plus rare²⁴⁹) et ne reprend généralement pas les éléments qui sont répétés en sumérien d'un verset à l'autre. Dans le corps du texte, la traduction n'est ensuite donnée que lorsque la structure ou le contenu de la phrase sumérienne change²⁵⁰. Ces caractéristiques ne se retrouvent pas de manière systématique, et il existe aussi de nombreux textes où la traduction akkadienne est fournie dans son intégralité ; d'autres encore omettent la traduction akkadienne là où le texte sumérien change et où l'on attendrait une traduction ; il s'agit souvent de noms propres sumériens dont le scribe n'a pas estimé devoir fournir une traduction²⁵¹.

Que peuvent donc représenter ces traductions akkadiennes si partielles ? En omettant de traduire l'intégralité du texte, il devient difficile de parler d'une traduction au sens moderne du terme, où la version traduite rend intelligible dans une langue une version originale rédigée dans une autre langue. S'agit-il alors d'une aide à l'intention du prêtre

²⁴⁷ Le plus souvent, il s'agit du nom de la cité (ou du sanctuaire) à laquelle l'hymne est dédié.

²⁴⁸ Voir par exemple, M. Cohen, 1981, 118 : la formule répétée n'est rédigée dans sa totalité qu'à la première ligne, les lignes suivantes ne reprenant que le premier signe de la formule répétée (a-). Voir également M. Cohen, 1988, 66. On comprend que le mot est abrégé et doit être lu comme à la ligne précédente.

²⁴⁹ Voir par exemple, M. Cohen 1981, 118.

²⁵⁰ Voir par exemple, M. Cohen, 1981, 113-117 : la première ligne est traduite en akkadien ; les lignes suivantes (2 à 16) sont en sumérien uniquement et correspondent à une litanie répétitive à la gloire d'Enlil. La ligne 17 marque une rupture et est donc traduite ; on passe à une évocation répétitive des villes et sanctuaires de Babylone (lignes 18 à 27) ; les lignes suivantes, elles aussi répétitives, sont néanmoins presque toutes traduites, et évoquent le déluge qui recouvre les villes et sanctuaires babyloniens, suite à une colère d'Enlil.

²⁵¹ Voir par exemple, M. Cohen, 1988, 122.

chargé de réciter le texte ? H. Limet estime que les passages non-traduits sont « répétitifs » et « que le traducteur [les] a jugés de compréhension aisée »²⁵². Quant à J. Krecher, il considère qu'il s'agit de « répétitions litaniques » ne requérant pas de traduction²⁵³. Ces arguments décrivent un état de fait, et il est possible que cette répétitivité ait été l'une des raisons pour lesquelles les textes n'étaient pas toujours traduits dans leur intégralité, notamment si l'on considère que les textes devaient être chantés en sumérien, auquel cas on pourrait même se demander pourquoi les scribes estimaient nécessaire d'établir des traductions. Toutefois, l'argument de la répétitivité des versets ne peut constituer une règle absolue dans la mesure où la traduction (ou l'omission de traduction) ne s'observent pas de manière systématique et régulière, et il faut donc chercher d'autres explications possibles à l'établissement des traductions, d'autant plus, lorsqu'on sait qu'à l'époque tardive, les scribes n'étaient plus akkadophones.

S. Maul apporte peut-être des éléments de réponse lorsqu'il aborde un autre aspect de ces hymnes bilingues, à savoir les passages où la traduction présente une version différente du sumérien²⁵⁴, et estime que la transmission vers l'akkadien ne doit pas nécessairement être considérée comme fautive, si l'on tient compte du fait qu'elle ne reflète tout simplement pas une volonté de fournir une traduction littérale depuis le sumérien²⁵⁵. Il considère que certains passages, où le sumérien est divisé en petites unités alors que l'akkadien fournit des traductions extensives, donnent l'impression que la raison d'être de la traduction interlinéaire était avant tout didactique et pragmatique, représentant une sorte de commentaire ou de paraphrase, plutôt qu'une véritable traduction du texte²⁵⁶ ; le sens y est bien rendu, mais c'est

²⁵² H. Limet, 2000, 608.

²⁵³ J. Krecher, 1976-80, 128.

²⁵⁴ S. Maul, 1997, 254-256.

²⁵⁵ S. Maul, 1997, 256.

²⁵⁶ S. Maul, 1997, 257.

la structure des phrases qui n'est pas respectée : ces documents bilingues auraient alors servi à des futurs prêtres durant leur apprentissage²⁵⁷.

Ainsi, les traductions de textes religieux auraient une place parmi les nombreux textes du I^{er} millénaire avant J.-C. en tant que textes savants et ésotériques, et reflèteraient, au même titre que les commentaires, les listes bilingues ou les traductions de textes littéraires, une volonté de décrire et comprendre le monde dans sa totalité, à travers une analyse des mots et des signes cunéiformes.

1.3.4.3 Les caractéristiques des traductions d'hymnes

Ayant tenté d'expliquer la raison d'être des traductions de textes religieux et leur forme, il convient à présent d'en décrire les spécificités, et de montrer comment elles étaient établies, à travers un certain nombre de caractéristiques et de règles plus ou moins perceptibles. La méthodologie de traduction des textes religieux est ici dissociée de celle des textes littéraires²⁵⁸, car si les deux types de textes suivent une approche de la traduction qui est comparable, les raisons d'être ainsi que les résultats obtenus sont bien différents. Des parallèles peuvent parfois être établis lorsqu'on se penche sur la question de la méthodologie de traduction²⁵⁹, mais il convient toutefois de traiter ces deux types de textes séparément.

Le texte sumérien et sa traduction sont présentés sur une même tablette et sous la forme interlinéaire, ce qui rend concrètement la lecture de ces textes difficile, mais explique peut-être en partie pourquoi le scribe ne copie pas nécessairement le texte akkadien dans son intégralité ; celui-ci serait en effet à considérer comme un aide-mémoire ou un outil

²⁵⁷ Par ailleurs, on sait que la copie d'incantations faisait partie du curriculum des apprentis scribes avancés. Voir P. Gesche, 2001, 174.

²⁵⁸ Bien que ces derniers aient également une portée idéologique et religieuse.

²⁵⁹ S. Maul, 1997, H. Limet, 2000.

pédagogique plutôt qu'une traduction ayant un véritable rôle dans le culte. Comme je l'ai déjà mentionné, c'est encore le texte sumérien qui est récité dans la liturgie du I^{er} millénaire avant J.-C., l'akkadien n'ayant donc qu'une place de second plan dans la pratique culte, et ce détail se reflète dans les textes.

Les caractéristiques des traductions des hymnes sumériens peuvent être classées en deux catégories principales que nous retrouverons également dans les traductions de textes littéraires. D'une part, on observe un certain nombre de caractéristiques d'ordre purement linguistique, telles que l'emploi des signes (idéogrammes et syllabogrammes), l'utilisation de certaines formes verbales akkadiennes pour traduire des formes sumériennes spécifiques, etc. D'autre part, certaines règles de traduction s'expliquent plutôt par la volonté de mettre en avant la portée idéologique et théologique de ces textes ; on observe ainsi des choix de traduction particuliers dans la traduction des noms divins, des jeux sur le caractère homophonique du sumérien, l'emploi de métaphores, métathèses, de graphies analytiques, tous ces éléments aboutissant parfois à une adaptation idéologique du texte. De plus, il convient d'observer que ces deux catégories ne sont pas exclusives, et certains éléments d'ordre linguistique peuvent aussi avoir une portée idéologique, notamment lorsque le traducteur procède à l'ajout ou à l'omission d'éléments par rapport à l'original sumérien.

Enfin, il faut également mentionner que ces caractéristiques sont très rarement utilisées de façon systématique et un même texte peut parfois présenter des incohérences dans sa traduction. Cela permet de poser la question de la réalité d'une méthodologie de traduction chez les scribes mésopotamiens. En effet, si l'on ne peut établir des règles précises et suivies de tous pour chaque texte, peut-on vraiment parler de méthodologie de la traduction ? Il semblerait toutefois que les scribes du I^{er} millénaire avant J.-C., quel que soit le lieu et l'époque à laquelle ils rédigeaient leurs traductions, avaient une idée précise des raisons pour lesquelles ils traduisaient et suivaient des tendances générales dans leur approche que l'on

retrouve dans tous les sites ayant livré des textes. Ainsi, même si tous les textes traduits ne suivent pas toutes les mêmes règles de traduction (ce qui peut nous paraître incohérent mais ne l'est pas, même lorsqu'on se penche sur la traduction aux époques moderne et contemporaine), ils n'en reflètent pas moins une approche de la traduction de la part des intellectuels que l'on pourrait qualifier de méthodique et de réfléchie.

1.3.4.4 Les caractéristiques linguistiques

1.3.4.4.i L'utilisation des logogrammes

Les logogrammes sumériens ne sont pas toujours transposés en akkadien syllabique. Le principe de l'écriture cunéiforme permet en effet que des textes soient inscrits en langue akkadienne non pas au moyen des syllabes correspondant à la prononciation des mots akkadiens, mais à l'aide d'idéogrammes sumériens. Cette caractéristique se retrouve à toutes les époques et dans tous les genres de textes attestés, qu'il s'agisse de textes de la pratique ou de textes religieux ou littéraires²⁶⁰. Néanmoins, il est nécessaire de mentionner cet aspect ici, car il est lié à la notion de traduction et à la complexité des relations entre sumérien et akkadien. Le plus souvent, les logogrammes conservés dans les versions akkadiennes sont des signes très courants et ne présentant aucune ambiguïté, tels que É pour e₂, un signe rarement transcrit *bītu*, ou encore GAL, ŠEŠ, AN (pour *šamu*, « le ciel »), KUR, etc. À ces logogrammes on ajoute alors simplement leurs désinences casuelles, ce qui confirme que les mots devaient bien être lus en akkadien. Cette tendance ne peut cependant pas être généralisée, et nombreux sont les exemples où les mots sont transcrits en syllabique, alors qu'on aurait pu s'attendre à les voir rédigés en idéogrammes.

²⁶⁰ Aux époques les plus anciennes, où les textes sont encore majoritairement rédigés en logogrammes sumériens, il est même parfois difficile de déterminer la langue dans laquelle un texte doit être lu.

1.3.4.4.ii Les archaïsmes

On observe également dans les versions akkadiennes des hymnes sumériens une certaine tendance à l'archaïsme, notamment avec le maintien fréquent de la mimation ou avec l'emploi de graphies anciennes. Mais ni l'une, ni l'autre ne sont utilisés de manière systématique, et ce, même à l'intérieur d'un même hymne. La volonté de donner un aspect archaïsant à un texte est un procédé courant dans l'histoire des textes cunéiformes, puisqu'une grande importance est toujours accordée à ce qui est plus ancien, que ce soit à travers l'emploi du sumérien ou l'utilisation de graphies archaïsantes ; le scribe du I^{er} millénaire avant J.-C. montre ainsi qu'il se place en continuité avec le passé, ce qui donne encore plus de valeur et d'authenticité aux textes qu'il copie. L'aspect archaïsant s'observe donc au niveau linguistique, mais il joue également un rôle comme véhicule d'une idéologie spécifique²⁶¹.

Ainsi, dans l'*eršemma* n° 163.2²⁶², on trouve les termes *be-lum*, *ša ina qab-lim*, *a-na KUR nu-kúr-tim*, etc. portant la mimation ; pourtant dans le même texte, on trouve également à deux reprises *nu-kúr-ti* sans mimation, et la plupart des autres mots du texte ne portent d'ailleurs aucune mimation. Quant aux archaïsmes, on trouve par exemple, dans certains manuscrits d'un hymne, l'emploi de *a-wi-lum* là où, à cette époque, on attendrait *a-me-lum*²⁶³, ou encore *iš-te-niš*, là où l'on attendrait *il-te-niš*²⁶⁴. Deux conclusions sont possibles : d'une part, on a l'impression que le scribe ayant rédigé ce texte a connaissance des graphies archaïques, et qu'il cherche en les utilisant à donner plus de valeur au texte qu'il copie, mais sans penser à y recourir de manière systématique, ce qui donne une impression d'incohérence lorsqu'on regarde le texte dans sa totalité. D'autre part, il est aussi tout à fait envisageable que

²⁶¹ Voir la partie suivante, consacrée aux aspects idéologiques de la traduction.

²⁶² M. Cohen, 1981, 125.

²⁶³ M. Cohen, 1981, 131 et 133, ligne 5.

²⁶⁴ M. Cohen, 1981, 132-33, ligne 26.

ce scribe se soit basé sur plusieurs copies anciennes dont toutes n'auraient pas maintenu ces archaïsmes, ce qui donne une impression de maladresse à nos yeux de lecteurs modernes, mais aurait été considéré comme normal par les intellectuels de l'époque, s'ils estimaient qu'il était plus important de rester fidèle aux modèles employés que de fournir des traductions homogènes.

1.3.4.4.iii Les variantes dans la traduction d'un même mot

Pour ce qui est de la traduction du vocabulaire, les hymnes bilingues reflètent généralement la bonne connaissance que les scribes avaient du sumérien, les mots étant généralement traduits par des équivalences courantes ; mais il arrive néanmoins que les scribes choisissent de varier leurs traductions, en optant pour des variantes plus inhabituelles. Par exemple, en fonction du contexte, le scribe peut choisir différentes traductions d'un seul et même terme sumérien, et cela peut se produire dans un seul et même texte. Ainsi, dans le *balaĝ* UTUGIN ETA²⁶⁵, le verbe sumérien *e* (« dire »), conjugué sous la forme *mu-ni-ib₂-be₂*, qui signifie « il a dit », est traduit deux fois par le verbe akkadien *qabû*²⁶⁶, sa correspondance classique, mais aussi par le verbe *nabābu*, « jouer de la flûte »²⁶⁷, *nasāsu*, « chanter une lamentation »²⁶⁸, ou encore *šābu*, à comprendre d'après le contexte comme « fredonner », « chevrotter », ou « chanter [la lamentation] d'une voix chevrotante »²⁶⁹. Ces traductions sont parfois contextuelles, mais il est surtout important de constater que le scribe ne suit pas de règle de correspondance unique et figée entre un mot sumérien et un mot akkadien. Comme

²⁶⁵ M. Cohen, 1988, 103-104.

²⁶⁶ Versets 215-216.

²⁶⁷ Verset 214. D'après le CAD, N₁, p. 8, la restitution de la dernière syllabe est incertaine, la traduction est donc contextuelle.

²⁶⁸ Verset 212.

²⁶⁹ Verset 213. Voir H. Limet, 2000, 612 ; l'auteur propose la traduction « fredonner », mais à partir du sens initial de *šābu*, « trembler », je propose la traduction « chevrotter ».

nous le verrons par la suite, certaines traductions où le scribe choisit d'opter pour un terme akkadien qui s'éloigne de la traduction la plus courante du sumérien peuvent avoir une portée idéologique et exégétique, mais dans le cas présent, il s'agit simplement d'une volonté de la part du scribe d'être plus précis dans sa traduction que ne l'est le sumérien lui-même.

1.3.4.4.iv La traduction des formes verbales

Le problème de l'équivalence des formes verbales entre également dans le cadre des aspects linguistiques de la traduction. En effet, les langues sumérienne et akkadienne, n'étant pas apparentées, ont une structure grammaticale totalement différente, et le scribe du I^{er} millénaire ne traduit pas toujours aisément les formes verbales sumériennes. Ainsi, S. Maul donne un exemple d'une prière *eršahunga* dans laquelle le scribe akkadien traduit le verbe en *emesal mar-ra-men₃* (« je suis [celui] qui effectue [l'intercession] »), par *ub-lak-ku* (« j'apporte »), interprétant ainsi le signe *-men₃* (écrit au moyen du signe DU) comme étant le verbe *de₆*, « porter » (lui aussi écrit avec le signe DU), et non comme la copule du verbe « être » à la première personne du singulier. Cet exemple ne reflète pas tant l'erreur du scribe dans sa compréhension de la phrase sumérienne que son ignorance de la signification de la copule *-me-en (-men₃ en emesal)*²⁷⁰. Un exemple comparable est visible dans l'*eršemma* 34.2²⁷¹. À la ligne 19 de ce texte, le scribe traduit le suffixe *-men₃* (ou *me-en*) par la première personne du singulier *anāku*, comme s'il s'agissait d'un discours direct de la divinité Ištar. Ainsi, on passe de la phrase : *gašan-an-na an-na an-usan-na-men₃* (« Inana, tu es le crépuscule dans les cieux »), à : *^dEš₄-dar i-lat ši-me-tan ana-ku* (« Ištar, je (suis) la dame du

²⁷⁰ S. Maul, 1997, 254. Voir le texte et son commentaire dans S. Maul, 1988, 208 et 212.

²⁷¹ M. Cohen, 1981, p. 131-165 et p. 191. Voir également, H. Limet, 2000, 617. Dans ce passage, la version akkadienne transforme l'hymne adressé à Inana en un hymne prononcé par Ištar. Ainsi, les versions sumérienne et akkadienne sont très différentes, mais il est difficile de déterminer s'il s'agit d'une modification voulue par le scribe, ou s'il s'agit d'une erreur liée à sa mauvaise compréhension des formes verbales et pronominales sumériennes.

crépuscule »)²⁷². Ce basculement est fréquent dans les traductions d'hymnes en emesal, mais il montre bien que la copule du verbe être n'était plus bien comprise à cette époque.

Une autre difficulté liée aux différents systèmes verbaux s'observe dans la traduction des participes sumériens ; en effet, là où le sumérien utilise le suffixe *-a* ajouté à la base verbale, l'akkadien est obligé d'avoir recours à une proposition relative introduite par *ša*, ce qui a pour résultat de changer la structure de la phrase dans la traduction. Par exemple, dans l'*eršemma* 1.2, verset 43, on trouve la phrase suivante : *e-sir₂-ra gub-ba (...)* traduite par *šá ina su-qi iz-za-az-zu*²⁷³. Le sumérien comme la traduction ont un sens équivalent, donnant dans les deux cas : « ceux qui se tiennent dans la rue... », mais la construction de la phrase diffère. Dans le même verset, à la ligne 37, la phrase sumérienne *am₂-gu₇ nu-gu₇-e (...)* qui signifie « le mangeur qui ne mange pas... » est traduite en akkadien à l'aide de la préposition *ina* *ak-ki-lu ina la a-ka-li* (« le mangeur qui ne mange pas... »). Le sens est bien rendu, c'est encore une fois la construction verbale qui change.

1.3.4.4.v Conclusion

Les hymnes bilingues du I^{er} millénaire avant J.-C. nous permettent donc d'observer un certain nombre d'aspects ayant trait à l'exercice de traduction. Ces particularités d'ordre linguistique ou grammatical s'expliquent par la volonté du scribe de rendre le texte sumérien dans un akkadien correct. Comme pour n'importe quelle traduction, le traducteur procède nécessairement à des choix ; dans les textes religieux mésopotamiens, ceux-ci se portent sur le choix des formes verbales, du vocabulaire ou des signes cunéiformes qui permettent de donner un texte intelligible en akkadien, même lorsque la traduction n'est que partielle. Les

²⁷² On observe le même cas de figure à la ligne 27 du même texte.

²⁷³ M. Cohen, 1981, p. 114. Le même procédé revient dans cet hymne aux lignes 36 et 51.

choix qu'opère le scribe peuvent amener à une modification du contenu idéologique du texte traduit, lorsque le message véhiculé par le texte sumérien ne correspond plus à la mentalité ni à la culture du I^{er} millénaire avant J.-C. Ainsi, certains éléments dépassent l'aspect purement linguistique de la traduction et doivent être expliqués par une volonté d'adapter le texte traduit en fonction du contexte dans lequel le scribe œuvre.

1.3.4.5 Les caractéristiques idéologiques des hymnes

Le théoricien de la traduction américain E. Nida attribue à trois facteurs les divergences que l'on peut observer entre le texte d'origine et celui d'arrivée. Le premier est celui de la nature du message, le second, celui du (ou des) buts recherchés par l'auteur (ici, le scribe) et le dernier, celui des destinataires des traductions²⁷⁴. Lorsque l'on se penche plus particulièrement sur des passages dans les traductions dont le sens s'éloigne de celui de leurs versions originales, on se pose avant tout la question de la maîtrise de la langue sumérienne par les scribes et apprentis des époques récentes. Les savants s'accordent tous pour dire que le sumérien était encore très bien compris à l'époque, et qu'il faut trouver une autre explication aux rares divergences observées dans les textes²⁷⁵, même s'il faut aussi admettre que de vraies erreurs ont pu être commises par endroits. Il est nécessaire de tenter de comprendre les raisons qui ont poussé les scribes à consciemment donner une traduction dont le contenu est différent de celui de l'original.

²⁷⁴ E. Nida, 1964, 156.

²⁷⁵ H. Limet, 2000, 615 ; S. Maul, 1997, 255-6.

1.3.4.5.i D'où proviennent les erreurs ?

Il existe différents types d'erreurs. Tout d'abord, il faut avoir conscience que l'élément oral de l'enseignement, que ce soit pour le sumérien comme pour l'akkadien, nous échappe entièrement. Ainsi, nous ne savons pas si certains éléments qui nous semblent être des erreurs n'ont pas été en réalité dictés par un maître à son élève, ou insérés volontairement dans le texte par un scribe pour une raison particulière²⁷⁶. Certaines erreurs peuvent aussi s'expliquer par l'emploi par les scribes de l'époque de tablettes déjà erronées ou abîmées, ou encore par une compilation maladroite de plusieurs modèles différents²⁷⁷ ; mais une observation attentive des textes montre aussi que la finalité de ces copies n'était tout simplement pas l'établissement de traductions littérales et exactes²⁷⁸, les modifications dans la traduction ayant fréquemment une explication d'ordre idéologique ou théologique, ou reflétant une volonté d'en dire plus que ce que dit le texte sumérien²⁷⁹, à la manière du commentaire ou de l'exégèse²⁸⁰. E. Nida évoque ces différents aspects lorsqu'il parle des modifications *conscientes* de la communication, notamment dans les textes religieux. Il affirme que celles-ci peuvent avoir pour finalité d'*améliorer* l'original lorsque le contenu théologique du texte nécessite une adaptation²⁸¹. Il est donc fréquent que les traductions de textes sumériens reflètent une certaine complexité qui se rapproche de l'ésotérisme à travers l'intérêt des lettrés pour la philologie sumérienne.

²⁷⁶ H. Limet, 2000, 613, évoque également l'intervention d'une « deuxième main », révisant le texte en lui ajoutant des traductions supplémentaires, dont certaines n'ont « pas nécessairement de justification ». Ainsi, les textes étaient bien relus et révisés, ce qui peut s'expliquer d'une part par la finalité pédagogique du texte (le sumérien pose problème, on cherche donc à le comprendre en proposant différentes possibilités de traduction), mais également par la volonté que le texte soit bien acceptable aux yeux des prêtres du I^{er} millénaire avant J.-C.

²⁷⁷ Ces « erreurs » sont appelées « bruit » (*noise*) par E. Nida, puisqu'elles interfèrent avec la transmission du message (1964, 122) ; elles peuvent être dues à de nombreux facteurs, comme des fautes d'orthographe, de copie, ou la détérioration du support ayant servi à la copie.

²⁷⁸ H. Limet, 2000, 619.

²⁷⁹ S. Maul, 1997, 259-60.

²⁸⁰ A. Cavigneaux, 1990, 114.

²⁸¹ E. Nida, 1964, 122.

1.3.4.5.ii La traduction comme adaptation idéologique du texte

L'hymne bilingue, utilisé dans le culte, devait être acceptable aux yeux des prêtres et intellectuels du I^{er} millénaire avant J.-C. et il était donc parfois nécessaire de procéder à une adaptation de son contenu idéologique, tout en donnant l'impression que le texte sumérien, de grande valeur historique, culturelle et religieuse, demeurait inchangé. En cela, la démarche de traduction doit être mise en parallèle avec le genre des commentaires qui apparaît à partir du I^{er} millénaire avant J.-C., et qui s'apparente à une sorte d'explication, parfois très poussée et abstruse, de textes plus anciens, et notamment de textes religieux et divinatoires. Comme le formule très clairement S. Seminara au sujet des textes littéraires, ce que nous appelons « traduction » représente, aux yeux des Mésopotamiens, un procédé inversé de l'exercice de mise par écrit ; ce dernier est une codification de la réalité, et la traduction n'est rien de plus qu'une explication de ces codes²⁸². Il faut bien comprendre que cela ne comprend pas uniquement le sens global des phrases, mais touche à la nature même de l'écriture cunéiforme, et il est donc parfois considéré comme nécessaire d'explicitier des signes cunéiformes isolés plutôt que des phrases entières, parfois au détriment de la structure et du sens du texte akkadien final²⁸³. Ce procédé implique l'examen par le scribe de tous les sens possibles de chaque signe. La traduction en Mésopotamie se rapproche néanmoins de la traduction au sens moderne du terme en cela qu'elle représente le résultat d'un *choix* délibéré de la part du scribe de mettre en avant tel(s) ou tel(s) sens de chaque signe plutôt que d'autres, et ce choix dépend du contexte dans lequel œuvre le scribe, et non pas du contexte dans lequel l'œuvre a été composée initialement.

²⁸² S. Seminara, 2002, 247.

²⁸³ S. Seminara, 2002, 248.

Différentes manières de traduire peuvent aboutir à l'adaptation idéologique des textes. Certains procédés peuvent être observés à la fois dans les textes religieux et littéraires, notamment la traduction par homophonie, par alternance, par analyse, par métathèse, ou encore lorsque le contenu du texte akkadien est modifié (l'ajout, comme l'omission, peuvent être significatifs sur un plan idéologique). Ces aspects montrent bien que les scribes ayant rédigé ces textes appartiennent tous à un même milieu et cherchent à véhiculer une idéologie homogène, même dans des sites géographiquement éloignés. J'aborde ici les principaux éléments que l'on observe dans les textes religieux, avant de me pencher plus en détail sur les textes littéraires.

1.3.4.5.iii L'homophonie et la polysémie

S. Maul prend l'exemple d'un *balag* dans lequel une litanie répétée cinq fois de manière identique en sumérien est traduite de cinq manières différentes dans la version akkadienne²⁸⁴. Les versets en question dans la version sumérienne consistent en une invocation à la déesse Inana, et chaque fin de verset se termine ainsi : [...] a è-a nu-me-a (« Qui peut s'adresser à [la princesse Inana] ? »). Le texte bilingue se présente comme suit²⁸⁵ :

Sumérien 1. mu-gi₁₇-ib pa-è-a nu-me-a

Prêtresse resplendissante, nul ne peut s'adresser (à toi) !

Akkadien 1. *iš-tar-ri-tum šu-pu-tu* : NU BU tu UG tu ú

Prêtresse resplendissante (...?)

²⁸⁴ S. Maul, 1997, 259-60. Voir également M. Cohen, 1988, 653 et suivantes.

²⁸⁵ J'ai suivi ici la numérotation proposée par S. Maul, 1997, 260-61.

- Sumérien 3. é[gi gašan-an-n]a a è-^ra^r nu-me-a
Princesse Inana, qui peut s'adresser (à toi) ?
- Akkadien 3. [] *a-hu-lap^{r4}*]NUMUN-*tim* : *la lu-'u-₁mu₂*
[] C'est assez ! quant à (?) la luzerne : elle n'a plus de poils (?)²⁸⁶
- Sumérien 5. [égi g]ašan é-an-na a è-a nu-me-a
Princesse Inana, qui peut s'adresser (à toi) ?
- Akkadien 5. *ina ni-ši ma-la i-ba-«₁ aš₂ »-áš-ši-a i-mah-hi²⁸⁷*
Parmi les gens, si nombreux soient-ils, elle est frénétique
- Sumérien (manuscrit A) 7. égi gašan ki-Zabalam^{ki} a è-a nu-me-a
Princesse Inana du pays Zabalam, qui peut s'adresser (à toi) ?
- Akkadien (manuscrit A) 7 [] *be-el-es-sà ina bi-ti[m]²⁸⁸ š[up]-₁ši₂-hi*
[] sa Dame se repose dans la maison

²⁸⁶ L'akkadien est au pluriel. S. Maul (1997, 262) interprète *lu''mu* comme étant le mot *luhumū*, qui signifie « avoir le poil/le cheveu long ».

²⁸⁷ Ici, c'est le terme *mahû* qui rend le signe sumérien e₃, tandis que *mala ibaššia* traduit le verbe nu-me-a. En revanche, la phrase sumérienne ne permet pas d'expliquer le choix du scribe d'écrire la première partie de la phrase akkadienne : *ina nišī*, « parmi les gens ».

²⁸⁸ Ici, le scribe traduit e₃-a par *ina bītim*, qui correspond donc à e₂-a.

(manuscript B) (manquant)

[*be-le-e*]s-sú ina É šu[p-

[] sa [dame] se [repose] dans la maison

Sumérien 9. égi gašan É-tùr-kalam-ma a è-a nu-me-a

Princesse Inana de l'Eturkamma, qui peut s'adresser (à toi) ?

Akkadien 9. *non traduit*

Il est évident que le scribe ayant rédigé ce texte était conscient que le sumérien reprenait six fois la même phrase²⁸⁹, mais il a néanmoins fait le choix délibéré de traduire différemment chacune de ces répétitions, en jouant avec la caractéristique polysémique de l'écriture sumérienne, et donnant ainsi au texte une valeur et un sens qui n'existaient pas dans la version de départ ; ces différentes interprétations sont basées principalement sur les listes lexicales bilingues, ou, dans le cas du verset 7, sur un jeu d'homophonie entre e₂ et e₃. Ces « jeux » témoignent de l'intérêt des scribes de cette époque pour la philologie, l'étymologie, mais aussi la mystique²⁹⁰. S. Seminara qualifie ce procédé de « traduction alternative », et le

²⁸⁹ En effet, la répétition, dans les textes religieux et littéraires mésopotamiens, est un procédé stylistique fréquent, et devait être considéré comme tout à fait normal aux yeux des scribes. C'est un procédé que l'on retrouve par ailleurs fréquemment dans toute la littérature sémitique, voir M. Vogelzang, 1996, 167-82.

²⁹⁰ J.-M. Durand (1979, 170) évoque en ces termes l'utilité des listes lexicales au-delà de leur simple apparence de « dictionnaires » : « On entrevoit dès lors quel intérêt ont pu avoir pour les érudits qui constituaient les séries omniales, ce qu'une nomenclature rapide ferait considérer comme de simples dictionnaires, à savoir les listes lexicales. (...) Une question mériterait cependant d'être posée : dans quelle mesure, assez tôt, toutes les listes lexicales ont cessé d'être des « dictionnaires pour comprendre le sumérien », si tant est qu'elles l'ont

met en parallèle avec la pratique, également fréquente dans les commentaires, de donner de multiples explications pour un seul et même signe initial²⁹¹. Ainsi, en fournissant parfois de multiples traductions pour un seul terme sumérien, le scribe montre sa volonté d'analyser le terme au-delà de son sens le plus évident, et il s'éloigne ainsi de la traduction pure pour se rapprocher de la méthode employée dans les commentaires²⁹² ; il montre ainsi la richesse contenue dans chaque signe sumérien, et met en avant ses propres connaissances dans ce domaine. Une démarche similaire peut être observée dans l'énumération des « cinquante noms de Marduk » à la fin de l'Épopée de la Création, où chaque nom sumérien donné à Marduk est accompagné, non pas d'une traduction vers l'akkadien, mais d'une véritable explication akkadienne de chaque terme et signe sumérien, ce qui donne une dimension philologique et idéologique qui enrichit considérablement le texte²⁹³.

Dans les traductions, ce procédé permet de dépasser le stade de la traduction littérale, et donne au texte akkadien une dimension savante qui est absente du texte sumérien tout en conservant l'image d'un texte fidèle à l'original. Cette pratique se démarque pourtant de la notion de fidélité servile au texte sumérien qu'on peut observer par endroits. Si le scribe pouvait s'autoriser cet écart qui l'éloigne d'une traduction « mot à mot », c'est qu'une telle pratique devait avoir été admise ; en fait, elle s'explique par la nature polysémique du système idéographique sumérien, qui permet une réflexion sur le signe au-delà de son sens immédiat le plus évident. Comme l'écrit J. Bottéro au sujet des cinquante noms de Marduk, « l'on tenait pour sémantiquement équivalentes toutes les valeurs sumérographiques d'un seul et même signe, comme on les estimait d'autre part phonétiquement interchangeables »²⁹⁴. Ainsi, on

jamais toutes été, mais seulement des sources d'inspiration, puis des listes de référence, pour un savoir tourné uniquement vers des préoccupations religieuses. » Son analyse porte sur les commentaires, mais elle est également valable pour les traductions.

²⁹¹ S. Seminara, 2002, 250-51.

²⁹² Voir, entre autres références, H. Limet, 1982, 134-36.

²⁹³ J. Bottéro, 1977, 15-16. Voir également A. George, 1992, 74.

²⁹⁴ J. Bottéro, 1977, p. 20.

peut en déduire que les scribes ne considéraient pas ce type de traduction comme une infidélité à l'original, mais au contraire, comme une réflexion légitime sur le texte, donnant par-là au texte encore plus de valeur.

1.3.4.5.iv L'imagerie divine

Outre ces traductions dites alternatives ou multiples, il existe d'autres moyens d'adapter le texte sumérien pour qu'il soit acceptable dans le contexte culturel dans lequel le scribe rédige sa traduction. On l'observe notamment dans la manière de désigner les divinités. En effet, dans les hymnes sumériens de même que dans les textes littéraires, les divinités sont souvent comparées, voire même assimilées à des animaux ou à des créatures légendaires. Or il semblerait que cet aspect thériomorphe de l'imagerie divine n'ait plus été accepté au I^{er} millénaire avant J.-C., car on observe fréquemment une réinterprétation de ces métaphores, traduites en des termes atténués ou plus neutres. Par exemple, dans la prière *eršahunga* ^dUtu-gim è-ta úru-zu e-NE, le terme *gu₄* (v. 12), qui désigne le taureau en sumérien, est remplacé en akkadien par le terme *qarrādu*, qui signifie « le héros »²⁹⁵, et non par la traduction *alpu* qui est plus fréquente et logique. De même, dans la prière *eršahunga* *umun šà-zu ÁG-NE-íl-la-gim e-ri-zu(-šè) ha-ma-sed-dè*, le terme *am*, désignant le taureau sauvage et traduit par *rīmu* dans le reste du texte, est traduit par *rīmu bēlum*, « le seigneur taureau sauvage » aux versets 8 et 9²⁹⁶, l'ajout de *bēlum* atténuant la métaphore animale et l'humanisant. On trouve d'autres exemples d'élimination des éléments thériomorphes dans les lamentations. Ainsi, dans le *balaĝ* *ame bara anara*²⁹⁷, on observe deux correspondances akkadiennes différentes pour le terme *ur*, qui désigne le chien, à savoir *kalbu*, la traduction

²⁹⁵ S. Maul, 1988, 82-89. L'équivalence *gu₄* = *qarrādu* est attestée dans certaines listes lexicales, mais apparaît plus rarement dans les textes. Voir *CAD Q*, 140-41.

²⁹⁶ S. Maul, 1988, 98.

²⁹⁷ Référence M. Cohen, p. 329.

normale du terme *ur*, et *eṭlu*, qui signifie « le jeune homme ». (v. 227)²⁹⁸. Dans la lamentation *ame bara anara*, on trouve la mention de divinités assimilées à des animaux ; ainsi le « taureau sauvage » *am* (v. 71 et v. 111), est traduite par *bēlu*, « le seigneur ». Enfin, dans la lamentation *uruhulake* pour Gula, le terme *mušen*, signifiant « l’oiseau » mais désignant ici la divinité, est remplacé en akkadien par *ardatu*, « la jeune femme » et ce, à deux reprises (v. 2 et v. 12)²⁹⁹. Ce remplacement est particulièrement fréquent dans les hymnes et prières rédigés en dialecte *emesal*, ce qui reflète bien le fait que ces textes étaient encore utilisés et lus dans le cadre du temple et qu’une certaine importance était accordée à la manière de s’adresser aux divinités et de les décrire. Le texte lu en sumérien ne pouvait être modifié pour correspondre à l’idéologie du I^{er} millénaire avant J.-C., en revanche, le texte akkadien, dont le rôle n’était que secondaire par rapport au sumérien, pouvait altérer légèrement le texte dans sa traduction, le rendant ainsi plus acceptable aux yeux de ses utilisateurs.

1.3.4.5.v Traduire les noms propres

Un autre élément qu’il convient de mentionner et qui est lié à la notion d’imagerie divine est celui de la traduction (ou de l’absence de traduction) des noms propres divins. En effet, on observe trois tendances générales dans les hymnes. Premièrement, le scribe peut employer les sumérogrammes déjà observés dans la phrase sumérienne ; ainsi dans la lamentation *ame amašana*³⁰⁰, aux versets 36 et 38, le dieu ^dUtu est transcrit dans la version akkadienne ^dUTU, alors que celui de ^dNanna est traduit par ^dSîn aux versets 37 et 38 ; on ne peut donc en théorie pas savoir si le nom du dieu Utu devait être lu en sumérien (Utu) ou en akkadien (Šamaš) dans la traduction. Toutefois, on observe dans l’*eršemma* 34.2 que ^dUtu est

²⁹⁸ Cette équivalence ne semble pas fréquente. Voir *CAD E*, 407.

²⁹⁹ M. Cohen, 1988, 254-55.

³⁰⁰ M. Cohen, 1988, 1988, 155.

rendu dans certains manuscrits (mais pas tous) par ^dUTU-*ši*, ce qui montre que le nom a bien été traduit, et que le terme doit bien être lu *Šamši*³⁰¹ ; il est vraisemblable que les noms laissés entièrement en sumérogrammes dans l'akkadien aient été lus en akkadien.

Deuxièmement, le scribe peut traduire le nom sumérien en livrant son équivalent akkadien, comme on l'observe avec la reddition de Asar-lú-hi par *Marduk*, ou d'Inana/gašana par *Ištar* (ou *Ešdar*). Enfin, le traducteur peut omettre toute traduction du nom, et simplement recourir à la dittographie, « MIN », que je traduis ici par « Idem », ce qui aurait alors obligé tout lecteur de la tablette à se référer au texte sumérien pour savoir de quelle divinité il est question ; le cas le plus fréquent est celui de ^dMullil (Enlil) ; par exemple, dans la lamentation *ame amašana*, le scribe a quasiment toujours recours à la dittographie, à l'exception du verset 15, où le nom de la divinité est traduit par ^dEnlil³⁰². Une fois de plus, on ne peut établir de règle fixe déterminant le choix de la traduction plutôt que de la simple copie ou de la dittographie, et de nombreux cas attestent le recours à ces différentes méthodes dans un même texte ou dans différents manuscrits d'un même texte, mais la perception de la manière de traduire les noms divins est très importante dans une culture où différents panthéons ont toujours cohabité, et il est fort probable que les choix des scribes n'aient pas été anodins, les noms de divinités étant toujours porteurs d'un sens profond et lié à la fois à la tradition et aux signes composant ces noms³⁰³.

1.3.4.5.vi L'ajout et l'omission peuvent être significatifs

Lorsqu'ils établissent leurs traductions, les scribes procèdent parfois à des ajouts de termes absents de la version sumérienne, ou à des omissions de termes présents dans la

³⁰¹ M. Cohen, 1981, 131 et 133.

³⁰² M. Cohen, 1988, 153-55.

³⁰³ H. Limet, 2000, 610-11.

version sumérienne. Ces ajouts et omissions peuvent être de simples erreurs, mais il arrive le plus souvent qu'ils soient signifiants, que le scribe ait procédé en connaissance de cause ou même inconsciemment. Par exemple, dans l'*eršemma* 13³⁰⁴, au verset 21, les deux versions diffèrent :

(Sumérien) ^dAsar-[lú-hi] ki-bulùĝ-ĝá-bulùĝ-ĝá urú-zu

Asarluhi, inspecte la terre ayant poussé dans ta ville !

(Akkadien) ^dMarduk šar-hu ʿtarʿ-bu-u URU-ka hi-ṭi

Splendide et noble Marduk, inspecte ta ville !

On observe ici plusieurs éléments importants. Tout d'abord, le verbe de la phrase sumérienne est le même que celui de la ligne précédente, mais il n'a pas été recopié à la ligne 21. Il s'agit du verbe à l'impératif e₃-i₃ qui signifie « inspecte ! » ou « examine ! ». En revanche, le verbe akkadien *hi-ṭi* a été recopié à deux reprises, aux versets 20 et 21. Tout d'abord, l'équivalence entre e₃ et *hiāṭu* n'est pas la plus évidente ; elle est très certainement tirée des listes lexicales où elle est attestée à plusieurs reprises³⁰⁵. De plus, le scribe a omis toute traduction vers l'akkadien du terme *ki*, « la terre », et a considéré *bulùĝ*, « le fait de pousser », comme une épithète de la divinité et non l'objet de l'inspection du dieu. L'expression *ki-bulùĝ-ĝá-bulùĝ-ĝá*, « la terre ayant poussé dans », normalement rattachée à *urú-zu*, « ta ville », est entièrement éliminée de la traduction et remplacée par deux adjectifs épithètes de la divinité, *šarhu*, « splendide », et *tarbû*, que l'on traduit ici par « noble » ou « grand ». Il est difficile de déterminer s'il s'agit d'une modification voulue par le scribe ou

³⁰⁴ M. Cohen, 1981, 136-37.

³⁰⁵ Les références aux listes lexicales peuvent être trouvées dans le CAD H, 159, col. 1.

d'une erreur, mais il en résulte néanmoins que l'accent est mis non plus sur la ville d'Asarluhi, mais sur la grandeur de Marduk. Cette modification est surprenante car le texte sumérien, et surtout le terme *ki*, ne prête pas à confusion ; c'est pourquoi il est tout à fait possible que la modification ait été faite de manière consciente, et effectuée en vue de mettre en valeur le dieu Marduk, d'autant plus qu'il s'agit de la dernière ligne du texte précédent une ligne de séparation, marquant la fin du passage et le début d'un hymne à la gloire de Marduk.

1.3.4.5.vii Conclusion

Dans cette dernière partie, j'ai abordé rapidement les aspects de la traduction liés à l'idéologie religieuse et culturelle mésopotamienne. Ainsi, les différences que l'on peut observer entre le texte sumérien et le texte akkadien ne sont pas toujours à mettre sur le compte de l'ignorance du scribe du I^{er} millénaire avant J.-C., qui travaille souvent – tout comme les assyriologues d'aujourd'hui – avec des manuscrits abîmés ou déjà erronés. Par ailleurs, il lui est parfois nécessaire d'introduire des rectifications dans le texte, afin que celui-ci soit rendu plus acceptable, ce qui amène le scribe à proposer parfois plusieurs traductions pour un seul terme, ou à employer des termes atténués lorsqu'il s'agit de décrire les divinités. On voit donc comment les ajouts et les omissions peuvent avoir un rôle dans la modification du texte traduit, alors qu'il est rare que le texte sumérien soit changé, car c'est lui qui est garant de l'authenticité des tablettes et de la pratique du culte. Le texte est donc lu en sumérien – inchangé – durant le culte, tandis que la version akkadienne, qui n'est probablement qu'écrite et non destinée à être lue à haute voix, peut être modifiée.

1.3.4.6 Conclusion

Les textes religieux et leurs traductions ont été traités séparément des textes littéraires que je m'apprête à aborder à présent (1.4.5). Cela s'explique principalement par le fait que les textes religieux en dialecte *emesal* étaient encore employés dans les temples, jusque dans les derniers sites mésopotamiens actifs, alors que les raisons d'être des textes littéraires, notamment bilingues, sont plus problématiques. On retrouve dans les traductions de textes religieux et littéraires des procédés de traduction similaires, tels qu'ajouts, omissions, traductions multiples, métaphores, métathèses, archaïsmes, emplois spécifiques de formes verbales, de logogrammes spécifiques, etc. que nous venons déjà de voir ; ces caractéristiques servent des buts à la fois linguistiques et idéologiques. Les textes religieux avaient une utilité concrète qui nous est connue ; ils étaient récités *en sumérien* par les prêtres à l'occasion de grandes cérémonies rituelles, et leur place dans le culte était bien définie. L'utilité et l'utilisation des textes littéraires bilingues suméro-akkadiens de la même époque étaient différentes, ces textes n'étaient en effet récités ni en sumérien, ni même en akkadien, et n'avaient pas d'application concrète dans le culte. La question de leur raison d'être devra donc être définie.

Dans les hymnes bilingues du I^{er} millénaire avant J.-C., le rôle des traductions nous échappe parfois ; elles servaient peut-être d'outils pédagogiques pour les apprentis scribes et apprentis prêtres-*kalû*, mais si l'on tient compte du fait que ces apprentis n'étaient peut-être pas des akkadophones (notamment durant la deuxième moitié du I^{er} millénaire avant J.-C.), alors il faut chercher ailleurs leur raison d'être. Elles représentaient peut-être des aide-mémoire à l'intention du prêtre chargé de réciter l'hymne, mais cela n'explique pas certains procédés de traduction, notamment la traduction multiple, où la version akkadienne en dit généralement bien plus que la version sumérienne. Au vu de certains procédés de traduction, on peut se demander si la traduction des hymnes ne doit pas être rapprochée des

commentaires, un genre de textes très fréquent à cette époque, et dont la raison d'être, au-delà de l'explication de textes religieux, divinatoires ou autres, était de mettre en valeur la classe intellectuelle des prêtres et des scribes, en montrant l'étendue de leur savoir traditionnel, représenté – entre autres – par leur connaissance et leur maîtrise des langues sumérienne et akkadienne, ainsi que de l'écriture cunéiforme.

1.3.5 Les textes littéraires bilingues

1.3.5.1 Les textes attestés

La transmission des textes littéraires depuis l'époque paléo-babylonienne jusqu'au premier millénaire avant J.-C. n'est pas sans soulever un certain nombre de questions. Quels textes sont copiés ? Quels textes sont abandonnés ? Pourquoi certains textes ne sont-ils plus copiés ? Pourquoi certains textes sont-ils copiés sous forme bilingue, tandis que d'autres sont traduits ou transmis en akkadien seulement ? Qu'est-ce qui a déterminé le choix de certains textes plutôt que d'autres ? Qui était chargé de prendre de telles décisions ? La grande majorité des textes littéraires sumériens n'est plus attestée à partir de la deuxième moitié du deuxième millénaire avant J.-C. ; et parallèlement à la disparition de la majorité des textes sumériens, ceux qui ont été perpétués se sont vus dotés d'une version akkadienne interlinéaire ou ont circulé dans des traductions ou adaptations akkadiennes.

Les raisons ayant motivé ces choix pouvaient être d'ordre politique, culturel ou idéologique. M. Cohen émet l'hypothèse selon laquelle l'avènement d'une royauté kassite et akkadophone en Babylonie au milieu du II^e millénaire avant J.-C. se serait accompagné d'une volonté de mettre la langue akkadienne en avant au détriment du sumérien³⁰⁶, ce qui expliquerait l'abandon de la copie de certains textes sumériens ainsi que le développement de la copie et de la création de nouveaux textes littéraires akkadiens. L'akkadien étant devenu la langue de l'administration et de la communication, les rares textes sumériens à avoir continué d'être copiés auraient alors été dotés de traductions akkadiennes interlinéaires, et seuls les textes religieux, un genre de textes plus conservateur et attaché à la tradition, auraient

³⁰⁶ M. Cohen, 1981, 3.

continué d'être copiés en dialecte emesal de manière ininterrompue. L'abandon de certains textes sumériens aurait alors été dû à une volonté politique.

Toutefois, W. Hallo propose une hypothèse différente : l'abandon de certains textes aurait pu être le résultat d'une sélection consciente de la part des scribes eux-mêmes, selon des critères purement subjectifs tels que les goûts et les besoins du moment ; cette sélection aurait alors eu pour conséquence l'interruption permanente de leur copie, tandis que d'autres ont continué d'être copiés jusqu'aux époques les plus récentes³⁰⁷. Le choix aurait donc été purement d'ordre culturel.

On peut également penser que les raisons ayant motivé l'abandon de la copie de certains textes était d'ordre idéologique ; c'est l'hypothèse défendue par S. Seminara. Ainsi, les textes sumériens abandonnés auraient été ceux dont les thèmes et le contenu n'aurait plus été d'actualité au II^e puis au I^{er} millénaire avant J.-C. Ainsi, les lamentations sur les destructions de temples et de villes n'avaient plus lieu d'être dans un état centralisé, l'hymnographie à la gloire des rois ne correspondait plus à l'image que cherchaient à véhiculer les rois, les hymnes aux temples n'étaient plus utiles dans une culture où les temples n'avaient plus un rôle aussi central, etc³⁰⁸. Enfin, la grande majorité des textes sumériens conservés et transmis n'était pas de genre littéraire, mais avait plutôt trait à la divination et à la pratique religieuse ; le corpus littéraire sumérien encore attesté sous forme bilingue à partir du milieu du II^e millénaire avant J.-C. était donc très limité, et n'était clairement pas le plus important aux yeux des intellectuels de l'époque récente.

Le problème du choix des textes à traduire amène naturellement à poser la question de l'utilisation qui était faite des textes littéraires bilingues ainsi que de leur finalité. Il est

³⁰⁷ W. W. Hallo, 1976, 181 et suivantes.

³⁰⁸ S. Seminara, 2001, 523.

nécessaire de répondre à ces questions si l'on souhaite analyser au mieux ces traductions et les comprendre dans leur contexte historique, culturel et intellectuel.

1.3.5.1.i La finalité des traductions littéraires du I^{er} millénaire avant J.-C.

La question de la raison d'être des textes littéraires bilingues est complexe, car ceux-ci ne nous renseignent pas de manière explicite sur le sujet, et il n'existe que peu de documents décrivant le cadre dans lequel ils étaient lus ou l'utilisation précise qui en était faite. Il est difficile d'imaginer que ces textes n'étaient copiés qu'à la seule fin d'être archivés dans une bibliothèque, sans avoir jamais eu d'utilisation concrète³⁰⁹ ni de destinataire particulier³¹⁰. Toutefois, les sujets abordés dans les textes eux-mêmes peuvent être un indice quant à leur finalité. En effet, ces documents, presque tous conservés dans les grandes bibliothèques royales de l'époque néo-assyrienne, étaient la propriété des rois. Ils devaient certainement avoir été lus à la cour royale, par exemple pour la distraction du roi et de sa cour, mais également pour des raisons d'ordre idéologique. Dans ce cas, les textes étaient certainement lus en akkadien et non pas en sumérien³¹¹.

La majorité de ces textes met en scène le dieu Ninurta, une divinité qui avait une place centrale dans l'idéologie royale du I^{er} millénaire avant J.-C., comme en témoignent notamment les inscriptions royales de l'époque³¹². En effet, dans un contexte où l'on

³⁰⁹ Pourtant, une telle thèse pourrait se défendre, mais uniquement dans le cas de la bibliothèque de Ninive, constituée par le roi Assurbanipal dans le but de réunir le plus grand nombre possible de textes ; dans cette situation, il est possible d'imaginer que tous les textes n'ont pas été utilisés mais étaient seulement destinés

³¹⁰ R. Thieberger 1972, 75.

³¹¹ L'akkadien était encore la langue officielle de la cour durant la période néo-assyrienne. La question de la lecture des textes à l'époque néo-babylonienne et babylonienne tardive est plus problématique, parce que ces textes étaient alors copiés dans le cadre des temples et il est plus difficile de penser qu'ils étaient lus à haute voix, car ils n'avaient pas d'utilisation dans le cadre religieux. De plus, à cette époque, le nombre de textes est encore plus réduit, et l'on n'a quasiment que des manuscrits du *Lugal-e* ainsi que de rares fragments d'autres textes.

³¹² A. Annus, 2002, 40.

considérait que le pouvoir était légitimé par les dieux, et où les rois étaient perçus comme les représentants terrestres des divinités, ceux-ci étaient souvent comparés et affiliés à ce dieu jeune, guerrier et héroïque, dans le but de véhiculer l'image d'une royauté puissante et comparable à celle des dieux. La lecture de textes littéraires ayant Ninurta pour héros, dans le cadre de la cour royale, pouvait avoir pour objectif de véhiculer cette idéologie dans l'entourage royal, et ils étaient lus lors des cérémonies de couronnement des héritiers au trône³¹³. A. Annus n'exclut pas une utilisation de l'*Angim dimma* et du *Lugal-e* dans le cadre culturel, qui aurait également expliqué la longévité de la transmission de ces textes³¹⁴.

Bien que d'autres textes, tels qu'*Enki et Ninmah*, *Enlil et Sud*, ou encore *Enlil et Ninlil* aient été attestés à l'époque récente, la majorité écrasante des textes littéraires est représentée par les épopées de Ninurta : le *Lugal-e* et l'*Angim dimma*. L'épopée de Lugalbanda, également bien représentée, peut également être considérée comme un texte ayant pour but d'exalter la figure royale ; son personnage principal est en effet lui-même un roi légendaire, descendant du roi Enmerkar, père de Gilgameš, et époux de la divinité Ninsun ; il incarne lui aussi l'image d'un héros puissant, capable de hauts faits et doté de pouvoirs surnaturels. Cette prédominance des « jeunes héros » ne peut être anodine ; elle reflète l'importance de ces textes dans la culture assyrienne du I^{er} millénaire avant J.-C. et donc la valeur qui leur était attribuée à la cour³¹⁵. Le fait que ces textes aient été des épopées copiées depuis de nombreux siècles devait leur donner d'autant plus de poids, surtout dans un cadre politique et culturel qui cherchait à se démarquer de l'influence de la Babylonie. Leur pendant idéologique auprès des populations, assyriennes ou conquises, est représenté par les inscriptions royales, qui

³¹³ A. Annus, 2002, 122.

³¹⁴ A. Annus, 2002, 123.

³¹⁵ A. Annus, (2002, 41-42) estime également que l'insistance sur le rôle de Ninurta a été, pour les rois assyriens, un moyen de se démarquer de l'idéologie babylonienne de la fin du II^e millénaire avant J.-C., centrée sur le rôle de Marduk et son temple de Babylone, l'Esağil, en revenant à une tradition plus ancienne, où Enlil et Ninurta jouaient un rôle important.

mentionnent fréquemment le dieu Ninurta et ses rapports avec le roi assyrien³¹⁶. On a retrouvé de telles inscriptions dans tout l'empire néo-assyrien. Ainsi, le but de ces textes était bel et bien de former, de manière homogène, les esprits des sujets du roi.

Quelques textes, moins nombreux et plus fragmentaires, ont pour héros Enki/Ea. Ce dernier est une divinité particulièrement importante aux yeux des lettrés, dont il est en quelque sorte la divinité tutélaire. Il est en effet considéré qu'Enki/Ea est la divinité responsable de la transmission du savoir aux humains, il est donc le lien entre le savoir divin et le savoir humain, et celui qui leur transmet des savoirs tels que divination, exorcisme et sagesse de manière générale³¹⁷. Par ailleurs, son lien avec Ninurta n'est pas anodin, puisqu'il l'aide lorsque celui-ci se trouve dans des situations difficiles³¹⁸.

Quelques rares textes ont pour personnage principal le dieu Enlil. On peut penser qu'en tant que dieu principal du panthéon mésopotamien, il aurait dû être plus souvent représenté, mais il semble que la figure du héros jeune et actif ait été plus en vogue aux époques tardives ; toutefois, il est fréquemment mentionné dans les inscriptions royales assyriennes en tant que divinité principale du panthéon assyrien et père du dieu Aššur³¹⁹. Ces quelques textes ayant Enlil pour personnage principal reflètent aussi l'importance de la tradition ancienne aux yeux des lettrés des époques récentes, celle des liens entre ce dieu et Ninurta, et celle de sa place à la tête du panthéon.

L'hypothèse d'une lecture à haute voix devant un public n'est pas sans soulever d'autres questions. Pourquoi les textes étaient-ils rédigés sous forme interlinéaire s'ils étaient

³¹⁶ A. Annus, 2002, 42-43.

³¹⁷ A. Lenzi, 2008, 103-06.

³¹⁸ A. Annus, 2002, 121-22.

³¹⁹ A. Annus, 2002, 39.

lus en akkadien³²⁰ ? Outre l'importance du sumérien et de l'écrit dans les mentalités mésopotamiennes, il sera montré plus loin que le texte sumérien contient généralement plus d'informations que la traduction akkadienne, qui a parfois recours à des raccourcis tels que la dittographie là où le sumérien contient des phrases complètes. Le sumérien était donc indispensable au scribe qui devait lire ce texte, mais il ne l'était pas pour ceux qui allaient entendre le texte. Le lecteur était obligé de naviguer sans cesse de la ligne akkadienne à la ligne sumérienne, ce qui est rendu possible par le format interlinéaire des tablettes, mais n'explique pas pourquoi l'on n'a pas préféré copier l'akkadien directement sur un support indépendant, ce qui en aurait facilité la lecture. En effet, la tâche du scribe qui lisait le texte devait être sensiblement compliquée par le recours aux abréviations, qui ne s'expliquent que si le texte servait d'aide-mémoire plutôt que de véritable support de lecture, le scribe récitant alors de mémoire le texte choisi. Cette explication permettrait alors de comprendre le recours aux traductions multiples³²¹ : le scribe aurait pu effectuer un choix parmi différentes possibilités de lecture au moment où il lisait ou récitait son texte.

Ces textes avaient peut-être d'autres utilisations qui nous échappent en l'absence de textes supplémentaires ou de documents mentionnant leur finalité, mais ce qui est clair est que le choix des textes à traduire n'était pas anodin et répondait à une nécessité à la fois politique, idéologique et religieuse. Tout texte, et par extension toute traduction, cherchait nécessairement à communiquer un message³²², c'est pourquoi l'étude des caractéristiques linguistiques et idéologiques de la traduction elle-même permettront certainement d'approfondir la question de leur raison d'être.

³²⁰ La situation est donc inverse de celle des hymnes, qui étaient lus en sumérien lors des cérémonies religieuses. Dans le cas des hymnes, nous l'avons déjà vu, c'est la question de la raison d'être du sumérien qui se pose.

³²¹ 1.3.5.2.vi.

³²² E. Nida, 1964, 120 et suivantes.

1.3.5.1.ii Un corpus limité

Les textes littéraires ne représentent, nous l'avons déjà vu précédemment, qu'une part limitée de la totalité du corpus des textes savants du I^{er} millénaire avant J.-C. Il est possible que d'autres textes que ceux que nous connaissons aient existé et que le hasard des fouilles n'ait pas permis leur mise à jour, mais un argument de poids permet d'affirmer que le corpus, tel qu'il nous est parvenu, reflète en fait assez fidèlement la réalité de l'époque. En effet, dans tous les sites ayant livré des textes littéraires, la proportion des textes trouvés est toujours plus ou moins la même, ainsi que les textes qui y sont trouvés.

Parmi les nombreux textes littéraires attestés à cette époque, dont la majorité est constituée de textes akkadiens, seul un petit nombre est rédigé sous forme bilingue interlinéaire³²³. Certains ont déjà été mentionnés ci-dessus, mais il convient à présent d'en dresser une liste plus exhaustive et d'indiquer les sites où ils ont été trouvés : *Enki et Ninmah*³²⁴ (attesté à Ninive), *Le mariage de Sud*³²⁵ (attesté à Ninive et Huzirina), *Angim dimma* ou *Le retour de Ninurta à Nippur*³²⁶ (attesté à Ninive, Aššur, Nimrud, et Nippur), *l'Épopée de Lugalbanda*³²⁷ (attesté à Ninive) et enfin, le *Lugal-e*³²⁸, attesté à Aššur, Nimrud, Ninive, Huzirina, Babylone, Borsippa, Uruk et Sippar. Quelques fragments sont également de provenance inconnue, mais ils ne sont pas assez nombreux pour modifier l'image donnée par les documents dont la provenance est sûre. Ces textes sont représentatifs de la composition du corpus des textes littéraires du I^{er} millénaire avant J.-C. et même s'il est possible que d'autres textes en aient fait partie, le fait que l'on ne retrouve que ceux-ci dans toutes les bibliothèques

³²³ Pour une analyse de la littérature en langue akkadienne des époques tardives, se référer à l'ouvrage de B. Foster, 2007.

³²⁴ C. Benito, 1969 ; J. Bottéro et S. Kramer, 1989, 188-198.

³²⁵ M. Civil, 1983.

³²⁶ J. S. Cooper, 1978.

³²⁷ C. Wilcke, 1969.

³²⁸ J. van Dijk, 1983, S. Seminara, 2001.

et archives de l'époque montre combien le corpus était limité. Parmi eux, seuls le *Lugal-e* et l'*Angim dimma* représentent des textes extensifs et bien conservés.

De plus, la liste fournie ci-dessus permet d'observer un autre élément important : seul le *Lugal-e* est attesté dans des sites de l'époque néo-babylonienne et babylonienne tardive, les autres textes n'étant attestés que dans des sites néo-assyriens. Ainsi, la place des textes littéraires bilingues dans les bibliothèques aurait perdu de l'importance au cours du I^{er} millénaire avant J.-C., jusqu'à disparaître totalement de celles-ci. Ce phénomène peut s'expliquer par l'importance croissante de la divination et des commentaires de textes divinatoires qui accompagne la perte de vitesse de la puissance politique babylonienne dans la deuxième moitié du I^{er} millénaire avant J.-C. Cet intérêt pour tout ce qui a trait à la divination et à la pratique du culte aurait eu pour conséquence la mise à l'écart des textes littéraires, qui avaient au contraire une certaine valeur à l'époque néo-assyrienne et notamment dans les bibliothèques des palais royaux, dont les corpus cherchaient à regrouper toute la connaissance traditionnelle ancienne, tous textes confondus. Cette concentration autour de la pratique religieuse à l'époque tardive explique également que les textes bilingues religieux aient continué à être copiés en grande quantité jusqu'aux derniers siècles du millénaire. En revanche, il est nécessaire de se demander pourquoi seul le *Lugal-e* a continué d'être copié et perçu comme un texte important à l'époque tardive, alors que la copie des autres textes a été abandonnée.

1.3.5.1.iii Un cas particulier : le *Lugal-e*

Le *Lugal-e* représente en effet un cas particulier parmi ces textes littéraires bilingues. Il s'agit du texte littéraire le plus long qui nous soit parvenu à ce jour, et est attesté, sans interruption, de l'époque paléo-babylonienne à l'époque séleucide. Il en existe de nombreux

exemplaires monolingues sumériens et bilingues suméro-akkadiens, attestés dans tous les sites ayant fourni des textes littéraires au I^{er} millénaire avant J.-C. Ces textes bilingues sont intéressants, car le sumérien y est très différent de celui des versions monolingues, et représente en réalité une reconstitution *a posteriori* du scribe du I^{er} millénaire avant J.-C., basée à la fois sur des versions sumériennes monolingues et cherchant à rester fidèle à celles-ci, tout en reflétant la volonté du scribe d'adapter le texte à la version akkadienne et au contexte idéologique dans lequel le texte bilingue est rédigé. Ainsi la version sumérienne de ces textes représenterait une reconstruction artificielle et hybride, rendant son interprétation difficile³²⁹, puisque sa langue ne correspond pas à la grammaire sumérienne telle que nous la connaissons d'après d'autres types de textes et notamment ceux de l'époque paléo-babylonienne. Il s'agirait plutôt d'une « rétro-translation », basée sur l'akkadien.

Il est probable qu'au I^{er} millénaire avant J.-C. les apprentis scribes aient appris le sumérien au moyen de formes figées qu'ils intégraient ensuite dans les textes, même lorsque celles-ci n'avaient pas de réalité à l'époque où le sumérien était encore une langue parlée. Ce phénomène est particulièrement visible dans le *Lugal-e*, dont la version sumérienne est une réélaboration tardive. En cela, le *Lugal-e* peut représenter un témoin particulièrement important de la manière dont le sumérien était enseigné et compris à cette époque³³⁰.

S. Seminara, qui a étudié la version bilingue du *Lugal-e* en détail, dresse ainsi une liste des éléments divergents entre les versions monolingues sumériennes (en sumérien « correct » ou « classique ») et les versions sumériennes des textes bilingues : ils sont d'ordre orthographique, grammatical, lexical, syntaxique et graphique, et se manifestent par des ajouts, des omissions, un usage indifférent des genres, des cas et des morphèmes³³¹. On y

³²⁹ S. Seminara, 2001, 376.

³³⁰ Voir ci-après 1.3.5.2.iv.

³³¹ S. Seminara, 2001, 380 et suivantes.

observe également un nombre important d'éléments (tant grammaticaux que lexicaux) directement calqués sur l'akkadien³³².

Un autre texte, qui n'a pas encore été traité du point de vue de sa traduction akkadienne et du rapport entre sumérien et akkadien³³³, est le récit du retour de Ninurta à Nippur, intitulé *Angim dimma*, de son incipit. Il est moins extensif que le *Lugal-e* et n'est pas attesté aussi fréquemment, mais il montre néanmoins que le *Lugal-e* ne représente pas un cas isolé de traduction, car l'*Angim dimma* est lui aussi transmis depuis l'époque paléo-babylonienne dans des versions monolingues et jusqu'à l'époque néo-assyrienne. En revanche, il n'existe pas de rétro-traduction sumérienne de ce texte d'après sa version akkadienne.

Par ailleurs, il est intéressant de noter que ces deux textes ont pour personnage principal le dieu Ninurta, ce qui pose la question du statut de cette divinité aux époques tardives, comme nous l'avons vu précédemment³³⁴. Les autres textes mentionnés ci-dessus sont moins bien conservés et moins riches du point de vue de leurs traductions. Ils sont également moins présents dans les archives des sites néo-assyriens et -babyloniens, mais une étude de tous les textes bilingues dans leur ensemble permet d'aborder la question de la traduction littéraire en Mésopotamie de manière globale, et non en se concentrant uniquement sur le cas, certes plus complet et plus riche, mais non isolé, du *Lugal-e*.

³³² S. Seminara, 2001, 403.

³³³ Voir Annexe 2.

³³⁴ Voir 1.3.5.1.i.

1.3.5.1.iv La traductologie appliquée aux traductions mésopotamiennes

La traduction depuis le sumérien vers l'akkadien dans les textes littéraires est un sujet qui n'a que rarement été traité pour lui-même, en-dehors des études menées par S. Seminara. Les documents bilingues ont en effet toujours été analysés pour l'apport de l'akkadien à la connaissance du sumérien et rarement pour ce qu'ils représentaient en eux-mêmes. C'est en effet grâce aux textes bilingues (surtout les listes, mais également les textes religieux et littéraires) que le sumérien a pu être déchiffré dans un premier temps. En revanche, la relation entre sumérien et akkadien dans ces textes a rarement été étudiée ; les processus de traduction n'ont jamais été analysés du point de vue de leur pratique, alors que l'on a pourtant bien affaire à des traductions et non à des commentaires³³⁵.

Je me propose d'aborder la question de la traduction mésopotamienne à partir des recherches menées dans le domaine de la traductologie³³⁶. Une telle approche doit donc être menée en trois étapes : l'étude du texte dit de « départ », le sumérien, celle du texte dit « d'arrivée », l'akkadien, et enfin, l'étude du « processus » ayant permis le passage de l'un vers l'autre, à savoir la mise en pratique de la traduction³³⁷. Comme l'écrit W. Benjamin, la traduction donne vie à un texte dans une autre langue ; ce nouveau texte permettant la survie du texte de départ, mais dans le passage de l'un à l'autre, le texte de départ subit nécessairement des changements³³⁸. Le rôle de la traductologie est donc de mettre en avant les processus ayant abouti à ces changements et les raisons qui ont pu les motiver. C'est l'objet du présent chapitre.

³³⁵ Les commentaires ont généralement une vocation théologique, que peuvent avoir les traductions, mais la forme qu'ils prennent est bien différente, de même que le choix des textes à commenter.

³³⁶ Voir ci-après, 4.5.

³³⁷ L'étude du processus de traduction implique de se poser la question de la « traduisibilité » du texte. C'est ce que W. Benjamin appelle « translatability ». Voir 1992, 72-73. Voir également G. Steiner, 1975 (3^e édition 1998), 109. Concernant la question des limites de la « traduisibilité » généralisée et de sa tendance à « effacer toutes les différences », voir A. Berman, 1984, 137.

³³⁸ W. Benjamin, 1992, 74.

Par ailleurs, comme l'écrit E. Nida, la traduction de tout texte ayant eu une longue histoire, et ayant touché des populations aux institutions et cultures diverses, présente un cas particulier dans toute réflexion sur la traduction. C'est clairement le cas des textes littéraires bilingues mésopotamiens. E. Nida estime en effet que la traduction d'un texte à portée religieuse (il prend pour exemple la Bible, mais son affirmation est valable pour tout texte à contenu religieux) doit nécessairement tenir compte non seulement de sa valeur aux yeux de ses premiers récepteurs, mais également de la perception de ce texte aux époques ultérieures, et dans le cas de la Mésopotamie, on peut même parler des longs siècles durant lesquels les textes ont été copiés³³⁹. Cela explique les inévitables ajustements, tant de la forme que du contenu, du texte traduit³⁴⁰.

Ainsi, la traduction akkadienne donne vie à un texte nouveau tout en garantissant la survie du texte sumérien plus ancien ; cette survie est également rendue possible par le format interlinéaire des traductions, car le texte sumérien ne disparaît pas, il n'est pas *remplacé* par le texte akkadien, les deux textes deviennent alors complémentaires en coexistant sur un même support, dont la présentation interlinéaire souligne ainsi les liens unissant les deux langues et les deux textes. Cette présentation sous forme interlinéaire est par ailleurs considérée par W. Benjamin comme étant le prototype idéal de toute traduction, afin qu'à travers la coexistence de l'original et de sa traduction, la liberté et la littéralité soient réunis, et que les divergences existantes du fait des différences inhérentes à chaque langue soient estompées au profit d'un tout unifié³⁴¹.

³³⁹ E. Nida, 1964, 26.

³⁴⁰ E. Nida, 1964, 25.

³⁴¹ W. Benjamin, 1923 (édition de 1992), 82 : "(...) translations are called for only because of the plurality of languages. Just as, in the original, language and revelation are one without any tension, so the translation must be one with the original in the form of the interlinear version, in which literalness and freedom are united. For to some degree all great texts contain their potential translation between the lines; this is true to the highest degree of sacred writings. The interlinear version of the Scriptures is the prototype or ideal of all translation".

Un autre aspect justifiant le recours à la traductologie pour une étude des traductions mésopotamiennes réside dans le fait que la traductologie cherche à classer et analyser les différentes méthodes de traduction. Or en l'absence de textes mésopotamiens expliquant ces différentes méthodes, il est nécessaire de procéder à une tentative de classification et d'analyse des procédés de traduction à partir des traductions elles-mêmes. En se basant sur l'analyse proposée par E. Nida des procédés employés par Luther lorsqu'il traduisait la Bible, on se rend compte que les catégories proposées par ce dernier se retrouvent également dans les traductions mésopotamiennes. En effet, Luther distingue les procédés suivants³⁴² : (1) changements dans l'ordre des mots, (2) emploi des auxiliaires modaux³⁴³, (3) ajout de conjonctions lorsque cela s'avère nécessaire, (4) suppression des termes grecs et hébreux qui n'ont pas d'équivalent acceptable en allemand³⁴⁴, (5) utilisation de phrases ou de groupes nominaux pour traduire des mots individuels dans l'original³⁴⁵, (6) basculements de métaphores à non-métaphores et vice versa ; et (7) une attention particulière portée à la précision exégétique et aux variantes textuelles. Comme je tenterai de le montrer par la suite dans l'analyse des traductions mésopotamiennes, tous les procédés mis en pratique par Luther ont été de fait mis en œuvre dans les traductions mésopotamiennes, surtout lorsqu'on a affaire à des textes à portée idéologique et religieuse, comme c'est le cas des épopées suméro-akkadiennes, qui bien qu'elles ne soient pas des textes utilisés dans la pratique religieuse, n'en comportent pas moins des éléments ayant trait à la religion mésopotamienne au sens large.

Dans son ouvrage consacré à l'élaboration d'une théorie de la traduction, le linguiste américain E. Nida revient sur l'évolution de la notion de traduction à travers les différentes

³⁴² E. Nida, 1964, 15.

³⁴³ Voir la partie consacrée à la traduction des formes verbales : 1.3.5.2.iii.

³⁴⁴ Voir la partie consacrée aux ajouts et omissions : 1.3.5.2.vii.

³⁴⁵ Voir la partie consacrée à la traduction multiple, 1.3.5.2.vi.

théories élaborées par les traducteurs eux-mêmes depuis la Renaissance³⁴⁶ et montre comment différents traducteurs ont défini l'activité de traduction et distingué différentes approches de celle-ci ; tous les aspects mis en avant par ces traducteurs peuvent être appliqués, d'une manière ou d'une autre, à la traduction en Mésopotamie, même s'il est parfois nécessaire de redéfinir certains aspects qui lui sont propres. Les différentes réflexions sur la traduction exposées par E. Nida montrent qu'il est nécessaire, pour chaque traducteur, de réfléchir à *comment* et *pourquoi* traduire, et de poser ces mêmes questions dans le cadre de la traduction en Mésopotamie. Ces différentes théories ne dictent pas de réponses, puisque l'activité de traduction est complexe et dépend de nombreux facteurs (linguistiques, culturels, personnels, etc.), mais permettent de formuler les questions et d'aborder de manière rigoureuse les traductions mésopotamiennes.

1.3.5.1.v Pourquoi distinguer les textes littéraires des textes religieux ?

Il est important d'avoir à l'esprit que la traduction des hymnes et la traduction des textes narratifs sont deux choses bien distinctes. Un certain nombre de règles et habitudes de traduction sont communes à ces deux genres de textes, mais il est important d'en mettre en évidence les différences.

En effet, comme nous l'avons déjà vu ci-dessus, les textes religieux jouent un rôle dans le culte et la formation des futurs prêtres, et servent à véhiculer un message à la fois fidèle à la tradition sumérienne ancienne et mis à jour pour se conformer aux mentalités du I^{er} millénaire avant J.-C. ; les versions akkadiennes des hymnes rappellent parfois le genre des commentaires, car le scribe cherche par endroits à expliciter le texte plus qu'à en donner une simple traduction. Mais qu'en est-il des textes littéraires ? Quelle est leur utilité concrète dans

³⁴⁶ E. Nida, 1964, 14-22 : « From the Renaissance to the Present ».

la société mésopotamienne, ou au moins dans le milieu des intellectuels ? À quoi servent les traductions, et comment les scribes procèdent-ils pour traduire ?

Un autre élément important qui distingue les textes religieux des textes littéraires est celui de la maîtrise de l'akkadien par les scribes qui les rédigent. En effet, un très grand nombre des textes religieux date de l'époque séleucide, et provient des temples du Sud de la Mésopotamie. Les scribes qui rédigent ces textes ne sont vraisemblablement pas des personnes dont l'akkadien est la langue maternelle ni même la langue de communication, même si l'akkadien, devenu indissociable du sumérien à leurs yeux, continue d'être enseigné, compris et copié dans certains textes. Pour ce qui est des textes littéraires, la situation est différente : la très grande majorité des documents provient de Ninive, et dans une moindre mesure, d'autres sites attestés à l'époque néo-assyrienne ; les textes littéraires provenant de Babylonie propre sont beaucoup plus rares, et il s'agit exclusivement, pour tous les cas attestés à ce jour, de tablettes du *Lugal-e*, qui semble donc avoir une place particulière dans la culture néo-babylonienne que n'ont pas les autres textes littéraires attestés à l'époque néo-assyrienne.

De plus, les versions akkadiennes de textes littéraires sont généralement complètes, là où les traductions d'hymnes ne sont souvent que partielles, et elles témoignent de l'excellente maîtrise de l'akkadien par les scribes qui les rédigent. Les lettrés de l'époque néo-assyrienne, notamment à Ninive, ne travaillent pas pour le temple, mais pour le palais royal ; s'ils ne sont pas de langue maternelle akkadienne, ils pratiquent toutefois encore cette langue dans le cadre de leur service au palais, et sont donc chargés de la rédaction de textes variés en akkadien ; ainsi, ils en ont encore une excellente maîtrise et leurs traductions, loin de refléter un état de langue figé et sur le déclin, témoignent plutôt d'une certaine vivacité de la langue akkadienne,

puisque les scribes sont encore à cette époque capables de créer des textes littéraires riches et variés dans cette langue³⁴⁷.

L'analyse des traductions littéraires suméro-akkadiennes se divisera donc en trois parties. Dans la première, j'aborderai les caractéristiques stylistiques et linguistiques de ces traductions, en insistant sur les problèmes grammaticaux, syntaxiques, lexicaux, et graphiques de la traduction. La question des outils de travail des scribes se posera nécessairement dans ce contexte, de même que celle de leur mode opératoire. Dans un second temps, j'aborderai les éléments ayant trait à l'idéologie contenue dans les textes et à la nécessité de choisir entre traduction littéraire et fidélité au texte sumérien, ou traduction adaptée au contexte idéologique contemporain du traducteur. Comme je l'ai déjà mentionné dans l'analyse des textes religieux, certains aspects purement linguistiques peuvent avoir des conséquences sur l'interprétation idéologique du texte ; cela reste valable pour les textes littéraires. Enfin, j'aborderai la notion de traduction comme reflet de la pensée mésopotamienne du I^{er} millénaire avant J.-C., en analysant les caractéristiques herméneutiques et philologiques de la traduction.

1.3.5.2 Les caractéristiques des traductions

Le bilinguisme suméro-akkadien est un sujet qui a déjà été étudié par un grand nombre d'assyriologues³⁴⁸, mais rares sont ceux qui se sont penchés sur le problème de la traduction

³⁴⁷ C'est en effet durant les premiers siècles du I^{er} millénaire avant J.-C. que la dernière grande création littéraire akkadienne, l'épopée d'Erra, est rédigée pour la première fois. On peut penser que l'akkadien était à cette époque une langue sur le déclin, mais la création d'un tel texte permet de supposer que la langue avait encore une grande valeur aux yeux des scribes, et qu'ils la maîtrisaient encore assez pour trouver une utilité à la création d'un nouveau texte littéraire, dont on sait par ailleurs qu'il avait un rôle dans la protection du roi et de ses sujets.

³⁴⁸ Les ouvrages sont trop nombreux pour qu'une liste exhaustive puisse être fournie, et la question du bilinguisme a été abordée, notamment pour l'époque paléo-babylonienne, de différents points de vues (déclin de la langue sumérienne, enseignement du sumérien dans les écoles paléo-babyloniennes, premiers textes

d'un point de vue méthodologique, les versions bilingues ayant principalement servi de base à une reconstitution de la langue sumérienne grâce à la version akkadienne mieux comprise. Ainsi, jusqu'à fort récemment, les textes bilingues suméro-akkadiens étaient étudiés pour l'intérêt que l'on portait au contexte historique et culturel de la langue de « départ », le sumérien, et non de celle « d'arrivée », l'akkadien. De plus, les deux langues des versions bilingues n'ont jamais été étudiées de manière dissociée, chacune pour elle-même ; or pour une étude de la traduction, une telle démarche de comparaison s'avère nécessaire, car c'est ainsi que les divergences entre les deux versions sont mises en exergue et qu'il devient possible d'analyser les moyens ayant permis le passage d'une langue vers l'autre³⁴⁹.

Seule une étude de grande envergure a jusqu'à maintenant été consacrée à la traduction littéraire dans les textes mésopotamiens. Il s'agit de celle de S. Seminara, avec son étude de la version akkadienne du *Lugal-e* intitulée *La versione accadica del LUGAL.E, la tecnica babilonese della traduzione dal sumerico et le sue « regole »*, et suivie de son article plus général consacré à la traduction en Mésopotamie, “The Babylonian Science of the Translation and the Ideological Adjustment of the Sumerian Text to the ‘Target Culture’”³⁵⁰. S. Seminara s'intéresse aux textes proprement littéraires, mythes et épopées, bien qu'il mentionne également certains textes religieux dans ses travaux. Il indique que les Babyloniens ne nous ont pas légué de « manuel technique » consacré à la traduction, mais que celle-ci devait néanmoins être enseignée et pratiquée dans le cadre scolaire et qu'à la copie des textes devaient s'ajouter des instructions orales³⁵¹. Or, comme l'affirme le spécialiste de la

bilingues, etc.). Pour des études récentes de ces questions et une bibliographie complète, se référer à J. S. Cooper, 2000, P. Michalowski, 2006, et C. Woods, 2006. Voir également le chapitre 2 ci-après.

³⁴⁹ M. Geller (2005, 122) remet ainsi en cause l'utilisation des textes bilingues comme base de notre compréhension du sumérien, mais il montre également les limites de l'étude dissociée des deux versions, affirmant qu'elle tend à déformer notre vision de la compréhension que les scribes de l'époque récente avaient des textes sumériens en mettant l'accent sur les divergences, alors que la plupart du temps ces traductions sont bonnes.

³⁵⁰ S. Seminara, 2001 et 2002, 245-55.

³⁵¹ La présence d'un certain nombre d'assyrianismes dans ces textes généralement rédigés en babylonien standard permet de confirmer cette hypothèse. Voir ci-après, 1.3.5.2.viii.

traduction A. Berman, la langue, lorsqu'elle est écrite, fixe l'oralité du langage dans l'histoire³⁵², dépassant ainsi la portée de la langue parlée et donnant une valeur accrue à l'écrit. Ainsi, seuls les textes eux-mêmes peuvent refléter l'existence d'une théorie de la traduction babylonienne³⁵³. C'est donc à partir de ces traductions qu'il convient de déterminer les outils de travail employés par les scribes, et c'est également ainsi qu'il devient possible de montrer comment la traduction a été mise en œuvre.

1.3.5.2.i Aspects de la traduction mésopotamienne

La traduction mésopotamienne, comme toute traduction d'ailleurs, ne peut se résumer à deux types de traductions distincts et exclusifs, à savoir la traduction littérale d'une part et la traduction dite « libre » de l'autre. En effet, aucun traducteur ne peut traduire en excluant l'un ou l'autre de ces aspects³⁵⁴. En Mésopotamie, la traduction se devait, d'un côté, d'être fidèle à l'original sumérien, mais un certain nombre de divergences entre les deux versions permettent de poser la question de l'existence d'une forme de traduction plus libre. Cette recherche d'un compromis ou d'un équilibre entre littéralité et liberté est dans la nature même de toute traduction et ne se limite pas à la traduction mésopotamienne³⁵⁵. Certains assyriologues estiment que les traductions akkadiennes sont presque toujours littérales, voire même serviles

³⁵² A. Berman, 1984, 146-47.

³⁵³ S. Seminara, 2002, 245.

³⁵⁴ La pratique de la traduction montre bien que tout traducteur cherchant à se limiter à la traduction littérale ou à la traduction « libre » ne peut que se retrouver dans une impasse et fournir des traductions erronées et incohérentes. Une bonne traduction ne peut être que le résultat d'un choix et d'un équilibre entre ces deux types de traduction. W. Benjamin décrit l'impossibilité de se limiter à l'une ou l'autre manière de traduire en ces termes (1992, 79) : "Fidelity in the translation of individual words can *almost never fully reproduce the meaning they have in the original*. For sense in its poetic significance is not limited to meaning, but derives from the connotations conveyed by the word chosen to express it." [mes italiques].

³⁵⁵ Il existe néanmoins de rares défenseurs de la traduction littérale, notamment André Chouraqui, dont les traductions de la Bible sont basées sur un littéralisme poussé à l'extrême, qui occulte l'unité de sens du texte en faveur d'une traduction des mots isolés. (Voir, pour une critique de l'approche de Chouraqui, H. Meschonnic, 1999, 159).

à l'égard du texte sumérien³⁵⁶ ; or la réalité est bien plus complexe. Lorsque W. Hallo écrit que la servilité de la traduction akkadienne à l'égard de la version sumérienne a été poussée jusqu'à l'analyse du moindre morphème, aboutissant parfois à une interprétation erronée de l'original, il omet de mentionner que les scribes avaient tout simplement une notion totalement différente de la nôtre de la traduction et des moyens de la mettre en œuvre³⁵⁷. Ainsi, comme l'écrit S. Seminara, l'exigence de littéralité coexiste avec la tendance opposée, qui se manifeste à travers des réinterprétations inattendues, des interpolations, des adaptations, alternances, etc., notamment dans les cas touchant au caractère religieux du texte, où la littéralité est même parfois volontairement mise de côté, car elle desservirait le message véhiculé par le texte³⁵⁸.

Dans les traductions mésopotamiennes, certaines des divergences observées s'expliquent aisément ; l'akkadien et le sumérien étant deux langues radicalement différentes et sans aucun lien de parenté, toute traduction vers l'akkadien requiert obligatoirement un degré d'adaptation afin que le texte d'arrivée soit écrit dans une langue compréhensible et linguistiquement correcte³⁵⁹. Comme l'écrit G. Steiner dans *Après Babel*, « c'est parce que les hommes parlent des langues différentes que la traduction existe »³⁶⁰, et c'est parce que ces langues sont différentes qu'elles expriment les choses de différentes manières³⁶¹. Toutefois, pour certains spécialistes du langage, comme N. Chomsky, ces divergences n'affectent que les « structures de surface », et les traits propres aux différentes langues peuvent être « ramenés à des propriétés universelles du langage et expliqués en référence à ces aspects plus profonds de

³⁵⁶ R. Kraus, 1970, 98.

³⁵⁷ W. Hallo, 1996 (b), 160 : "The bilingual tradition in Mesopotamia was characterized by a slavish fidelity to the received Sumerian text and a literalness of translation into Akkadian which extended to every morpheme and sometimes actually did violence to the meaning of the original – or what we today regard as its intended meaning".

³⁵⁸ S. Seminara, 2001, 458 ; S. Maul, 1997, 258-59.

³⁵⁹ M. Geller, 2010, 98.

³⁶⁰ G. Steiner, 1998 (3^e édition), 91.

³⁶¹ W. von Humboldt, 1816, cité dans R. Schulte et H. Biguenet (dir. publ.), 1992, 55.

la forme linguistique »³⁶². N. Chomsky cherche à démontrer l'existence d'universaux linguistiques, et ce faisant, il justifie la possibilité de la traduction, même entre des langues radicalement différentes³⁶³. Les différences entre les langues ne seraient alors pas insurmontables.

Un certain nombre d'adaptations grammaticales, syntaxiques et même lexicales et graphiques était donc nécessaire afin que la traduction akkadienne soit signifiante et grammaticalement correcte. De plus, la longue cohabitation, en Mésopotamie, de populations sumérophones et akkadophones a provoqué certaines interférences grammaticales, lexicales et syntaxiques entre les deux langues ; le cas le plus fréquemment cité étant celui de la syntaxe SOV akkadienne, qui aurait été calquée sur la syntaxe sumérienne³⁶⁴. Par ailleurs, l'akkadien a emprunté au sumérien son système d'écriture cunéiforme, système qui n'est d'ailleurs pas idéalement adapté à la grammaire et à la phonologie akkadienne, ce qui a abouti à des adaptations phonétiques et orthographiques en akkadien³⁶⁵. Tous ces éléments sont liés à la notion de traduction et de communication, et l'on peut ainsi constater que la traduction était un fait avéré depuis les temps les plus anciens, et devait constituer un élément à part entière de la culture suméro-akkadienne. Au I^{er} millénaire avant J.-C., le bilinguisme suméro-akkadien n'existe plus que dans les textes, le sumérien ayant cessé d'être une langue parlée depuis près d'un millénaire, mais on peut encore y observer des éléments ayant trait à l'emploi du cunéiforme, à la grammaire, ou au lexique.

³⁶² N. Chomsky, 1965 (traduction 1971), 56.

³⁶³ Voir également G. Steiner, 1975 (3^e édition 1998), 160.

³⁶⁴ Voir M.-L. Thomsen, 1987, 16, ainsi que les références mentionnées dans la note 3.

³⁶⁵ J. Huehnergard, 1997, (3^e édition 2011), xxvii.

1.3.5.2.ii L'emploi des signes

L'emploi des signes cunéiformes est classique, dans le sens où l'akkadien a généralement recours à l'écriture syllabique, et n'emploie que rarement des sumérogrammes complexes, préférant utiliser un nombre limité de sumérogrammes très courants, tels que KUR, « le pays », DUMU, « le fils », GAL, « grand », pour ne citer que les plus courants. En revanche, et l'on n'observe pas aussi souvent ce phénomène dans les textes religieux, les scribes ont fréquemment recours à la dittographie (MIN) lorsqu'ils traduisent les noms propres sumériens dans les textes littéraires. Ils transcrivent de manière exceptionnelle certains noms propres (par exemple aux versets 1 et 2 de la version akkadienne de l'*Angim dimma*, auxquels sont clairement mentionnés les dieux Anu et Enlil), mais le plus souvent, ils préfèrent avoir recours à la dittographie, ce qui peut être à l'origine d'ambiguïtés dans le texte akkadien. Cela arrive même dès les premières lignes des textes, où l'on pourrait pourtant s'attendre à ce que le nom soit rédigé entièrement. C'est le cas notamment au début de l'épopée de Lugalbanda, où le nom du héros est remplacé par ^dMIN dès le premier verset³⁶⁶ :

Sumérien ^dlugal-ban₃-da kur ki-su₃-ud-da [ġa₂-la ba-ni-in-dag³⁶⁷]

Lugalbanda, dans les montagnes, endroit éloigné, (se prélassait)

Akkadien ^dMIN ana KUR-i a-šar ru-ú-qi []

« Idem », dans les montagnes, endroit éloigné, ()

Ainsi, certaines phrases, notamment celles décrivant des dialogues entre deux personnages, peuvent s'avérer de compréhension difficile, et obligent l'utilisateur de la

³⁶⁶ Voir Annexe 2, 108 et 116.

³⁶⁷ Restitué d'après les manuscrits paléo-babyloniens, tout comme les restitutions suivantes.

tablette à se référer systématiquement à la ligne sumérienne pour comprendre de qui il est question dans l'akkadien. Cela paraît clair avec ce premier verset qui ouvre l'épopée de Lugalbanda, mais d'autres cas sont fréquents. Au verset 31 de l'*Angim dimma*, on trouve la phrase sumérienne suivante³⁶⁸ :

Sumérien ^dnin-urta dumu ^den-lil₂-la₂-ke₄ nam-a₂-[kal-ga-še₃] (...)

Ninurta, fils d'Enlil, par sa grande puissance (...)

Akkadien [] ^dMIN DUMU ^dMIN ana *i-di dan-nu-[ti-šú]*

[] « Idem », fils d'« Idem », par sa grande puissance (...)

Si l'on veut savoir précisément à quels personnages on a affaire, le recours au texte sumérien est indispensable. L'emploi de la dittographie reflète également la présence du sumérien sur l'akkadien, puisque dans les versions sumériennes, elle n'est jamais employée. Ainsi, la dittographie akkadienne renvoie au sumérien, et l'inverse n'est jamais attesté.

La dittographie peut également masquer certains éléments grammaticaux, comme on l'observe par exemple aux versets 13-14 de l'épopée de Lugalbanda³⁶⁹ :

Sumérien 13. ^den-na ^dnin-gu₂-en-na-ke₄ //

14. hur-saĝ-a-ni-ta um-ma-da-an-ri

En (= An) ira chercher Ninguenta de sa montagne pour moi

³⁶⁸ Voir Annexe 2, 23.

³⁶⁹ Voir Annexe 2, 110-111 et 119.

Akkadien 13. MIN MIN

14. *ul-tu šá-di-i i-ta-ra-a*

« Idem » ira chercher « Idem » de sa montagne

Dans la traduction akkadienne, le recours à la dittographie pour désigner deux divinités masque leur relation grammaticale dans la phrase, puisque l'un est sujet et l'autre objet du verbe ; c'est d'ailleurs grâce à celui-ci qu'il est possible de comprendre la phrase ; mais le recours au sumérien pour savoir de quelles divinités il s'agit précisément reste nécessaire.

Un autre exemple, moins courant, se trouve au verset 16 de l'épopée de Lugalbanda³⁷⁰, où le nom propre est traduit (ce qui est assez rare pour être remarqué), tandis que ce sont les autres éléments de la phrase, y compris le verbe, qui sont remplacés par des dittographies.

Sumérien ^dnin-ka-si mi₂-tuku-tuku ama-ra me-te ĝar

Ninkasi la femme experte expose les attributs pour la mère.

Akkadien [^d]sirⁱs MIN MIN

Siris « idem » « idem »

Une telle traduction ne permet donc pas de comprendre la phrase. Comment expliquer ici le choix de la dittographie ? On pourrait penser que puisqu'il s'agit d'une répétition du verset précédent, le scribe cherche à éviter de réécrire la ligne dans sa totalité, mais en

³⁷⁰ Voir Annexe 2, 111 et 120.

observant l'ensemble des textes littéraires bilingues, on constate que les scribes ne furent généralement pas devant la répétition et ne rechignent pas à recopier intégralement des versets qui se répètent³⁷¹. Il ne s'agit pas non plus d'une tentative de gagner de la place sur la tablette, puisque les deux dittographies de la ligne akkadienne sont réparties sur toute la longueur d'une ligne. On doit donc en conclure qu'il s'agit ici d'un choix délibéré du scribe, qui préfère mettre l'accent sur le nom de la divinité plutôt que sur le restant de la phrase, dont il estime peut-être qu'il est aisément compréhensible dans son contexte.

Un autre exemple de remplacement du verbe par une dittographie se trouve au verset 39 de l'*Angim dimma*³⁷² :

Sumérien mušen anzu^{mušen ġiš} ha-^ʿlu-ub₂^ʿ-har-ra-an-ta nam-ta-^ʿe₃^ʿ

Il tira l'oiseau Anzu de l'arbre Halub-har-ran.

Akkadien [iṣ-ṣu]-ru an-^ʿza^ʿ-a iṣ-tu MIN MIN MIN

Il *idem* l'oiseau Anzu de l'« Idem-Idem »

Le verbe, *aṣû*, « tirer », est attesté du verset 32 au verset 36, mais aux versets 37 à 39, le scribe l'a remplacé par une dittographie. Il est surprenant qu'il n'ait pas remplacé le verbe par le signe MIN pour chaque verset, et son choix s'avère ici d'autant plus problématique que la succession de trois dittographies successives rend la compréhension de ce verset difficile, et oblige, une fois de plus, à se tourner vers la version sumérienne pour comprendre la totalité de la phrase.

³⁷¹ M Vogelzang, 1996, 168.

³⁷² Voir Annexe 2, 26.

On voit donc, à travers le choix du scribe entre une traduction du nom ou un recours à la dittographie, à quel point c'est le sumérien qui est important aux yeux des intellectuels du I^{er} millénaire avant J.-C. Si les traductions littéraires ont tendance à traduire les textes ligne par ligne³⁷³, il n'en demeure pas moins que c'est la version sumérienne qui est la plus complète et la plus compréhensible pour un lecteur moderne. La dittographie permet aussi de poser la question de la lecture du texte akkadien, car son utilisation la rend difficile, obligeant le scribe qui lit la tablette à constamment se référer au sumérien. Dans ce cas, le texte sumérien devait être parfaitement bien connu du scribe qui lisait la tablette, lui permettant de naviguer sans difficulté entre les deux langues. L'akkadien ne représentait-il alors qu'un aide-mémoire sans valeur à part entière ? Les pratiques abordées ci-après nous montrent que ce n'est certainement pas le cas.

1.3.5.2.iii La conjugaison

La question de la traduction des formes verbales doit être abordée dans le cadre de la méthodologie de traduction ; elle est à la fois problématique et fondamentale. En effet, toutes les langues ont recours à un système grammatical qui leur est propre, et chaque langue exprime ainsi à travers son système verbal des éléments différents. Certaines langues, comme le russe par exemple, ont un système verbal *aspectuel*, exprimant le verbe en termes d'accompli et d'inaccompli ; le sumérien est également une de ces langues. Le sumérien a par ailleurs une construction verbale très riche, exprimant de nombreux éléments grâce à son recours aux préfixes dimensionnels et aux préfixes modaux. D'autres langues, comme le français, ont un système verbal *temporel*, qui comprend les notions de passé (ou prétérit), présent et futur. Quant à l'akkadien, il a recours à des *aspects* tels que l'inaccompli,

³⁷³ Par opposition aux textes religieux, dont les traductions sont très souvent partielles. Voir ci-dessus, 1.3.4.3.

l'accompli, le parfait, mais aussi le statif, le précatif, le vétéatif, et l'impératif, mais c'est également une langue *flexionnelle*, exprimant des nuances du verbe à travers différentes voix (voix active, emphatique, factitive, passive...). Les systèmes verbaux akkadien et sumérien sont donc fondamentalement différents, rendant très difficile l'établissement d'équivalences exactes entre l'un et l'autre³⁷⁴.

On observe alors une codification des équivalences verbales, qui peut être clairement observée grâce au témoignage des listes grammaticales, mais également, dans une certaine mesure, grâce aux textes bilingues³⁷⁵. Il est d'ailleurs intéressant de comparer les listes grammaticales aux équivalences verbales concrètement utilisées dans les textes narratifs, puisque rares sont en fait les textes littéraires qui reprennent les équivalences proposées dans les listes grammaticales³⁷⁶. P. Attinger estime que les listes grammaticales, presque toujours organisées « d'après l'akkadien » et non le sumérien³⁷⁷, sont des constructions artificielles qui doivent être considérées avec précaution, ce qui n'empêcherait toutefois pas, selon J. Black, que ces textes aient servi de moyen pratique d'enseigner le sumérien et n'avaient rien de spéculatif. Cet auteur estime que les constructions artificielles akkadiennes ou sumériennes qui sont attestées dans les textes grammaticaux étaient nécessaires afin d'aider à comprendre le fonctionnement des langues, et qu'on observe également dans l'enseignement de la grammaire des langues modernes ce genre de constructions artificielles³⁷⁸. P. Attinger écrit que « les bilingues cherchent à rendre le *sens* d'une forme sum. dans un contexte donné, les textes gramm. sa *structure morphématique* »³⁷⁹ ; il est donc nécessaire de distinguer ces deux

³⁷⁴ Concernant le système verbal sumérien, voir : M.-L. Thomsen, 1987 ; P. Attinger, 1993, et D. Edzard, 2003. Pour le système verbal akkadien, voir : W. von Soden, 1952 ; et J. Huehnergard, 1997.

³⁷⁵ *MSL* 4, 1956, et *MSL SS* 1, 1986.

³⁷⁶ P. Attinger, 1993, 59-60 + note 20 ; M. Geller, 2005, 123-24.

³⁷⁷ J. Black, 1984, 124.

³⁷⁸ J. Black, 1984, 6-7 et 129.

³⁷⁹ P. Attinger, 1993, 400; voir aussi M. Geller, 2005, 125.

types de textes lorsqu'on s'intéresse à la notion de traduction, même s'ils ont tous deux été produits par le même milieu lettré.

M. Geller estime que les divergences que l'on observe entre les textes littéraires bilingues de l'époque tardive et des versions plus anciennes ne sont pas nécessairement à attribuer à une mauvaise connaissance de la grammaire sumérienne par les scribes du I^{er} millénaire avant J.-C. ; il pense qu'il est possible que les scribes aient choisi de traduire certains éléments grammaticaux en s'éloignant du sens sumérien, afin que le texte soit acceptable en akkadien³⁸⁰, mais que leurs choix n'étaient pas arbitraires pour autant³⁸¹ ; les traducteurs n'étaient donc pas tenus d'avoir recours aux listes grammaticales bilingues lors de l'établissement des traductions³⁸². S. Seminara affirme quant à lui que les scribes ne semblent pas suivre une règle fixe pour la traduction des formes grammaticales en général, et qu'ils choisissent plutôt leurs traductions en fonction du contexte³⁸³. Lui aussi estime que les textes scolaires, à savoir les listes lexicales et grammaticales, n'étaient pas des textes auxquels se référaient les scribes lorsqu'ils traduisaient ; il ne s'agissait donc pas de documents à valeur prescriptive³⁸⁴. Ainsi, il n'y avait pas de critères fixes obligeant les scribes du I^{er} millénaire avant J.-C. à traduire les formes verbales d'une manière plutôt que d'une autre, et il existe même des formes attestées dans les textes littéraires qui ne le sont pas dans les textes grammaticaux³⁸⁵.

Dans les traductions des textes littéraires, certaines formes verbales akkadiennes ne correspondent pas exactement aux formes sumériennes du texte d'origine. Différents moyens d'adapter le sumérien ou l'akkadien sont attestés. Par exemple, S. Seminara cite de nombreux

³⁸⁰ M. Geller, 2010, 98.

³⁸¹ M. Geller, 2010, 98-100.

³⁸² M. Geller, 2005, 125.

³⁸³ S. Seminara, 2001, 272 ; M. Geller, 2005, 124.

³⁸⁴ S. Seminara, 2011, 482.

³⁸⁵ S. Seminara, 2011, 483.

exemples tirés du *Lugal-e* où la racine verbale sumérienne est rédupliquée alors que la phrase ne requiert pas nécessairement de réduplication³⁸⁶. La réduplication libre existe bel et bien en sumérien, mais elle n'explique pas toutes les réductions observées dans les textes littéraires bilingues. On observe en effet qu'il s'agit souvent d'une volonté d'adapter le texte sumérien à la traduction akkadienne (et non l'inverse), en rendant, grâce à la réduplication, des éléments caractéristiques du verbe akkadien. Ainsi, au verset 396, le verbe sumérien de la version bilingue est *di-di*, alors que celui de la version monolingue est *di-še₃*³⁸⁷. Dans les deux cas le verbe signifie « dire », mais dans la version bilingue, la réduplication ne se justifie que si l'on considère que le scribe a voulu faire correspondre le sumérien à la version akkadienne, *iq-qab-bi*, conjuguée à l'accompli à la forme passive N³⁸⁸ ; le scribe aurait cherché à exprimer, *dans le sumérien*, la conjugaison akkadienne. Le *marû* sumérien (l'accompli) étant parfois traduit par un présent akkadien, le choix de la réduplication a pu sembler justifié aux yeux du scribe. S. Seminara dresse toute la liste des différentes équivalences verbales établies par les scribes dans les traductions du *Lugal-e*, en insistant toutefois à plusieurs reprises sur le fait qu'il est fréquemment impossible de distinguer une règle dans la pratique de la traduction³⁸⁹.

Parfois, les formes verbales des deux langues n'ont aucun lien entre elles et ne peuvent pas être expliquées par une volonté de trouver un compromis entre les deux systèmes verbaux. Ainsi, aux versets 187-188 de l'*Angim dimma*³⁹⁰, le *marû* sumérien est traduit par un *impératif* en akkadien.

Sumérien 187. [ša₃-ga]-zu **mu-un-na-ab-be₂** bar-ra-zu **mu-un-na-ab-be₂**

³⁸⁶ S. Seminara, 2001, 473.

³⁸⁷ S. Seminara, 2001, 140-141.

³⁸⁸ Voir le cas de figure similaire au verset 512, S. Seminara, 2001, 178-79.

³⁸⁹ S. Seminara, 2001, 474 (2.1.2), 475 (2.1.4), 478 (2.1.11). Voir également M. Geller, 2005.

³⁹⁰ Voir Annexe 2, 64 et 103.

tu lui dis ce qui est dans ton cœur, *tu lui dis* ce que tu as à l'esprit

Akkadien [šá lib]-bi-ka **qí-bi-ši** šá ka-bat-ti-ka **qí-bi-ši**

dis-lui ce qui est dans ton cœur ! *Dis-lui* ce que tu as à l'esprit !

Sumérien 188. [inim] du₁₀ lugal u₄ sud-da-še₃ **mu-un-na-^ˊab^ˊ-[be₂]**

Tu prononces pour elle au roi une bonne parole pour de longs jours

Akkadien [a]-ma-ta ta-ab-ta šá šar-ri ana ru-qé-e-ti **qí-bi-ši**

Prononce pour elle au roi une bonne parole pour de longs jours !

Ainsi, la phrase sumérienne est narrative et décrit le discours, alors que la phrase akkadienne reflète un discours direct, prononcé à l'impératif, ce qui aboutit à deux phrases de sens proche, mais ayant une portée différente.

1.3.5.2.iv Les graphies explicatives

Ayant mentionné les principales caractéristiques de la traduction des verbes, il est à présent nécessaire de faire le point sur l'emploi particulier de certaines graphies dans le sumérien des versions bilingues. En effet, on observe, en comparant les versions paléo-babyloniennes avec les versions du I^{er} millénaire avant J.-C. que des éléments

grammaticaux sont parfois rédigés alors qu'ils ne sont pas vraiment nécessaires du point de vue grammatical ou du point de vue du sens. C'est ce que S. Seminara appelle la « graphie analytique »³⁹¹. En langue sumérienne, de nombreux éléments grammaticaux n'ont pas besoin d'être écrits, mais cela ne signifie pas pour autant qu'il y a une faute dans la phrase ou que le scribe a omis de les exprimer. Il faut aussi se souvenir que la version bilingue du *Lugal-e* est en réalité une « rétro-translation » élaborée à partir de l'akkadien ; sa version sumérienne représente donc une vision du sumérien tardive dont l'enseignement était figé et dont la « sur-explicitation » des éléments grammaticaux était certainement nécessaire. Il s'agit souvent de morphèmes sous-entendus. Le cas le plus courant est celui du morphème -n- exprimant la 3^e personne du singulier animée dans la chaîne verbale.

Pour illustrer ce cas de figure, voici un exemple tiré du *Lugal-e*, verset 23 :

Version monolingue³⁹² : Šár-ùr-(r)e an-ta lugal-bi-ir gù **mu-na-dé-e**

Šarur, depuis le ciel, s'écria vers son seigneur

Version bilingue : Šár-ur₄(-ra/re) en ^dNin-urta-ra gù **mu-un-na-an-dé-e**

Šarur s'écria vers son seigneur Ninurta

Ainsi, dans la version monolingue, la 3^e personne du singulier animée, par ailleurs explicite, est absente de la chaîne verbale, alors qu'elle est présente dans la version bilingue. La traduction française est identique, puisque l'ajout de ce morphème ne change en rien le sens de la phrase et n'exprime rien de plus.

³⁹¹ S. Seminara, 2001, 388-391.

³⁹² S. Seminara, 2001, 50.

Pour illustrer cette volonté d'expliciter la 3^e personne du singulier animée, on peut citer un autre exemple, tiré du *Mariage de Sud*, verset 26 :

Version monolingue ³⁹³	inim ka-ka-na nu-um-ma-ra-è igi-ni-šè é-a ba-ku ₄
	Ces paroles n'avaient pas plutôt quitté sa bouche qu'elle entra dans la maison devant lui
Version bilingue	[ini]m ka-ka-na nu-um-ma-ra [e ₃ i]gi- a -ni-še ₃ e ₂ -a ba-an-kur ₉
	Ces [parol]es n'avaient pas plutôt [quitté] sa bouche qu'elle entra dans la maison devant lui

Ce verset est également intéressant, car on y observe un autre élément explicité alors qu'il ne devrait pas l'être : il s'agit de la voyelle -a- qui appartient au pronom possessif animé -ani. Ainsi, dans la version monolingue plus ancienne le texte contient le groupe nominal igi-ni-še₃, alors que la version bilingue plus récente « sur-explicite » avec igi-**a**-ni-še₃. La voyelle devrait être tombée au contact de la voyelle -i qui précède, mais le scribe choisit volontairement de la noter, peut-être par souci de précision. On trouve un exemple similaire dans le même texte au verset 37 :

Version monolingue ³⁹⁴	ki-ùr-ra ama ₅ ki-áĝ-ĝá-ni-šè níĝ-ba-aš ga-an-na-an-ba
	Je veux lui offrir en présent le Kiur comme demeure privée favorite

³⁹³ M. Civil, 1983, 51.

³⁹⁴ M. Civil, 1983, 52.

Version bilingue [a]ma₅¹ **ki-aĝ₂-ĝa₂-a-ni-še₃** niĝ₂-ba-aš ga-an-na-an-ba

Je veux lui offrir en présent le [Ki-ur] comme demeure
privée favorite

Dans la version monolingue, le -a- de -ani est sous-entendu dans le -a de la syllabe -ĝá-, mais le scribe néo-assyrien choisit néanmoins de le répéter dans la version bilingue, alors même que la phrase est claire et que son sens ne changerait pas en l'absence de cette voyelle.

D'autres éléments peuvent être explicités dans le sumérien de la version bilingue, alors qu'ils ne sont pas indispensables à une bonne compréhension du texte. Ainsi, il arrive que le génitif -ak- soit présent là où il n'est pourtant pas obligatoire. On trouve un tel exemple dans le *Mariage de Sud*, verset 69 :

Version monolingue kur-gal ^d**en-líl-^rra** ù-na-a-dug₄ níĝ šà-za ak e-še []-zu []

À la grande montagne, Enlil, dis : « [Agis] selon ton cœur »

Version bilingue [kur-gal] ^d**en-lil₂-la₂-ra** u₃-mu-un-ne-dug₄ niĝ₂ ša₃-zu a[k]

À la grande montagne, Enlil, dis : « Agis selon ton cœur »

Version akkadienne [a-n]a KUR-i GAL-i ^dMIN qí-bi-šú šá ŠÀ-bi-ka-ma e-p[u-uš]

À « Idem », la grande montagne, dis : « Agis selon ton cœur »

Il existe de nombreux autres exemples de graphies explicatives dans les textes littéraires du I^{er} millénaire avant J.-C. Celles-ci apparaissent toujours dans les textes bilingues, et sont généralement absentes des versions monolingues plus anciennes. Comment expliquer leur présence alors que la compréhension du texte n'est pas remise en cause par leur absence ? Est-ce que l'explication selon laquelle les scribes utilisaient des formes figées qu'ils avaient apprises dans le cadre scolaire, sans avoir conscience que ces éléments n'étaient pas obligatoires pour une bonne compréhension du sumérien ? D'autres éléments doivent être pris en compte.

S. Seminara propose deux hypothèses. D'une part, il pourrait s'agir du reflet d'une tendance tardive de l'écriture cunéiforme ; les scribes chercheraient alors à analyser le texte dans ses moindres détails et à mettre à jour le sens profond du texte sumérien à travers ces graphies. Mais il est également possible qu'il s'agisse plus simplement de l'influence des habitudes graphiques de l'époque, où les graphies de type VC-CV étaient préférées aux plus rares graphies de type VC-V³⁹⁵. Quoiqu'il en soit, ces graphies explicatives montrent bien que les scribes du I^{er} millénaire avant J.-C. attachaient une grande importance au contenu du texte sumérien, et ces graphies, n'étant généralement pas fautives mais seulement superfétatoires, elles nous permettent de constater la bonne connaissance de la grammaire sumérienne qu'avaient les scribes de l'époque récente.

1.3.5.2.v La traduction analytique (ou paraphrase)

Une autre manifestation de la volonté des scribes de l'époque récente de clarifier le texte monolingue se trouve dans des cas, assez rares, de « paraphrase », ou de traduction analytique. En effet, certains passages montrent que, plus qu'une traduction, les scribes

³⁹⁵ S. Seminara, 2001, 388.

fournissent une explication littérale des termes sumériens. On trouve un exemple aux versets 156-57 de la version médio-assyrienne de l'*Angim dimma*³⁹⁶ :

Sumérien 156 [ĝišgal g]i-rin-na-mu **gú-en-né-er** si ha-m[a-ab-sá-e-dè]

Qu'il érige pour moi une estrade sainte *dans la salle du trône* !

Akkadien [ma-an-za-z]i el-la **i-na nap-har EN** liš-[te-ši-ir]

Qu'il érige mon estrade sainte *parmi tous les seigneurs* !

Sumérien 157 [ĝišgigir a]n-na-mu **ki-gal-la** ha-ma-n[i-íb-gub-bu-dè]

Qu'il installe mon [char cé]leste *sur un piédestal* !

Akkadien [nar-ka-bat]^d a-nu-ti-ia **i-na úš-ri GAL-i** liš-zi-[iz]

Qu'il installe mon [char] céleste *dans un grand lieu* !

Ces deux versets montrent comment une volonté de rendre des signes explicites aboutit à une traduction akkadienne qui n'a plus aucun rapport avec la phrase sumérienne. En effet, au verset 156, au lieu de fournir la traduction attendue de *gú-en-na* (« la salle du trône ») le scribe a choisi de traduire chaque signe individuellement. Ainsi, *gú-en-né-er* devient *gú* : la totalité (*napharu*), *en* : le seigneur (*EN/bēlu*), et la phrase est traduite par *ina naphar bēli*, « parmi la totalité des seigneurs »³⁹⁷. Au verset suivant, au lieu de traduire *et ki-gal-la* (« le

³⁹⁶ J. S. Cooper, 1978, 84-85 et 132.

³⁹⁷ Voir également le *Lugal-e*, verset 24 (S. Seminara, 2001, 50-51), où la même erreur d'interprétation est répétée. On voit par cette double attestation que cette traduction analytique était considérée comme acceptable et normale, et n'était pas jugée fautive par les scribes de l'époque.

piédestal ») par l'équivalent akkadien *kigallu*, le scribe analyse de nouveau chacun des éléments individuels du mot : *ki*, « le lieu », est traduit par *ašru* et *gal*, « grand », par *rabû*, donnant comme traduction *ina ašri rabî*, « dans un grand lieu »³⁹⁸.

Un autre exemple de ce type de traduction peut être observé au verset 17 de l'épopée de Lugalbanda³⁹⁹ :

Sumérien [^{na4}gakkul]-a-ni ^{na4}**za-gin₃-duru₅** //

Sa cuve de fermentation de *lapis lazuli vert*

Akkadien *nam-zi-is-sa uq-nu-u 'eb-bu'*

Sa cuve de fermentation de *lapis lazuli brillant*

Dans ce verset, le scribe a choisi de traduire séparément les signes ^{na4}za-gin₃, terme qui pris individuellement signifie « lapis lazuli », et *dur₅*, qui signifie « pur », « brillant ». Or le ^{na4}za-gin₃-duru₅ est en fait un type particulier de lapis lazuli de couleur verte⁴⁰⁰ et dont l'équivalent akkadien est tout simplement *zagindurû*. Toutefois, l'équivalence entre ^{na4}za-gin₃-duru₅ et *uqnû* est malgré tout attestée dans les listes lexicales⁴⁰¹, on peut donc penser que cette traduction était admise à l'époque récente.

³⁹⁸ J. S. Cooper, 1978, 132 renvoie au verset 495 du *Lugal-e* (voir S. Seminara, 2001, 172-73) pour un cas datant du même lieu et de la même époque mais où le terme *ki-gal* est bien traduit par *kigallu*. Cette attestation montre qu'il peut bien s'agir ici, dans l'*Angim dimma*, d'une erreur d'interprétation du scribe, probablement influencée par le verset précédent, où il a déjà fourni une traduction analytique plutôt que littérale.

³⁹⁹ Voir Annexe 2, 111 et 120-21.

⁴⁰⁰ CAD Z, 11.

⁴⁰¹ CAD Z, 11.

Ces différents exemples montrent donc comment la volonté de traduire le plus littéralement possible chaque signe peut conduire les scribes à des interprétations éloignées du texte de départ et même parfois erronées. Ces interprétations peuvent toutefois être admises et circuler, comme on le voit avec l'exemple du verset 156 de l'*Angim dimma*, et elles reflètent surtout l'intérêt porté aux morphèmes plutôt qu'au sens général des phrases ; ces exemples ne sont pas sans rappeler le passage des cinquante noms de Marduk⁴⁰². Toutefois, il est nécessaire de rappeler que ces exemples sont assez rares dans les textes littéraires bilingues, et ne constituent pas une norme. Les scribes donnent le plus souvent des traductions fidèles à l'original sumérien qui reflètent leur bonne connaissance et compréhension de la langue et du cunéiforme.

1.3.5.2.vi La traduction multiple

La notion de traduction multiple (ce que S. Seminara appelle « traduction alternative »⁴⁰³ et « traduction par homophonie »⁴⁰⁴) représente un des aspects les plus importants de la culture suméro-akkadienne. Comme je l'ai déjà mentionné dans l'analyse des textes religieux⁴⁰⁵, cette manière de traduire reflète la volonté proprement mésopotamienne de rendre explicites toutes les possibilités d'interprétation offertes par le système d'écriture cunéiforme. Cette manière de considérer la langue et l'écriture permet au scribe de s'éloigner de l'original sumérien sans donner l'impression de le modifier, et s'apparente parfois à une sorte de jeu intellectuel⁴⁰⁶, et parfois à une réflexion profonde sur la pensée

⁴⁰² J. Bottéro, 1977.

⁴⁰³ S. Seminara, 2001, 430 et suivantes, ainsi que 2002, 249-50.

⁴⁰⁴ S. Seminara, 2001, 421 et suivantes. L'auteur distingue la traduction par homophonie et la traduction « alternative » là où je choisis de les réunir, puisque ces deux aspects reflètent la nature polysémique de l'écriture cunéiforme.

⁴⁰⁵ S. Seminara, 2001, 430-31.

⁴⁰⁶ Voir la conclusion de l'article de A. Tugendhaft, « Gods on Clay » (sous presse).

suméro-akkadienne (la réflexion et le jeu peuvent d'ailleurs aller de pair). D'autre part, le recours à la traduction multiple reflète l'aspect « cumulatif » de cette pensée, dans laquelle une « vérité » n'en exclut pas nécessairement une autre⁴⁰⁷, et où toutes les possibilités d'interprétation peuvent trouver une justification et une raison d'être.

Dans les textes littéraires, cette méthode de traduction n'est pas aussi explicite que dans les listes lexicales, les présages, les hymnes ou les commentaires, mais elle n'en est pas absente, puisqu'on y trouve à la fois des traductions multiples, mais également de nombreuses traductions par homophonie. On peut citer un exemple de traduction par homophonie tiré du *Lugal-e* (verset 483) qui illustre bien cette méthode⁴⁰⁸ :

Sumérien ^{na4}na **me-g̃a₂** giš ba-e/bi₂-šub-bu-za-na-gin₇

Pierre-Na, comme tu as jeté les sorts de *mon* « *pouvoir* »

Akkadien ^{na4}MIN šá **ta-ḥa-zi-ia** is-qa t[a-ad-du]-ú

Pierre-« *Idem* », qui as tiré les sorts pour *la bataille* contre moi

Les deux traductions diffèrent, puisque le sumérien mentionne les « me », que l'on traduit traditionnellement par « pouvoirs divins », alors que l'akkadien traduit ce signe par *tāhāzu*, qui signifie « la bataille ». On voit ainsi que le scribe a considéré qu'il s'agissait non pas du signe me, mais du signe me₃, qui signifie bel et bien « la bataille » en sumérien ; il a donc joué sur le caractère homophonique entre les signes sumériens me et me₃ pour produire

⁴⁰⁷ Cet aspect cumulatif culmine dans les listes (lexicales et autres), où l'on peut même aboutir à une affirmation et son contraire, ou encore envisager des possibilités absurdes (voir notamment les présages). Voir : A. Cavigneaux, 1976, 8-15 ; S. Seminara, 2001, 431.

⁴⁰⁸ S. Seminara, 2001, 166-167.

une traduction akkadienne différente de l'original. Il s'agit d'une forme de traduction « alternative », pour reprendre le terme de S. Seminara.

Un exemple comparable peut être observé au verset 167 de l'*Angim dimma*, où la version monolingue paléo-babylonienne contient bien le signe me, qui est modifié dans la version bilingue en me₃ pour la ligne sumérienne, et traduit par *tāhāzu* dans la version akkadienne ; le scribe néo-assyrien a donc procédé à une modification du texte sumérien afin qu'elle corresponde à la traduction akkadienne⁴⁰⁹. Ce que nous ne savons pas est à quel moment de la transmission du texte le signe me a été remplacé par le signe me₃ ; le scribe a pu recopier une tablette déjà modifiée à l'époque médio-assyrienne, mais il est également possible que ce soit une modification datant de l'époque néo-assyrienne.

On trouve d'autres exemples de traduction par homophonie dans l'*Angim dimma*. Ainsi, au verset 83, le sumérien de la version monolingue est différent de celui de la version bilingue :

Version monolingue ḡiš³gigir-za **gu₃-du₁₀** ur₅-ša₄-bi

Quand, dans ton char au doux crissement...

Version bilingue⁴¹⁰ ḡiš³gigir-zu **gu₃-de₂** ur₅-ša₄-bi

À cause du crissement bruyant de ton char...

Akkadien *nar-kab-ta-ka ana ri-gim ra-me-me-šá*

À cause du crissement bruyant de ton char...

⁴⁰⁹ Voir Annexe 2, 57, ainsi que J. S. Cooper, 1978, 88.

⁴¹⁰ Voir Annexe 2, 83 et 88.

Comment expliquer cette différence entre les deux versions sumériennes ? L'éditeur du texte, J. S. Cooper, pense que l'idée que le crissement du char puisse être doux et agréable ne devait pas sembler acceptable aux scribes de l'époque néo-assyrienne⁴¹¹. De plus, la modification peut s'expliquer par la sonorité très proche entre gu_3-du_{10} et gu_3-de_2 , même si la dimension orale de la transmission du sumérien à l'époque néo-assyrienne nous échappe⁴¹². On a donc ici à la fois une traduction par homophonie, et une volonté de remplacer une expression qui n'est plus comprise par une autre qui semble plus logique ; le scribe explicite donc dans la version bilingue ce qui lui semble plus juste, et procède ainsi à une correction du texte.

Un autre exemple de traduction par homophonie s'observe au verset 69 de l'*Angim dimma*⁴¹³ :

Sumérien **piriĝ** abzu-ta me huš [š]u-ti-a

Le lion, qui reçut les pouvoirs furieux dans l'Apsû...

Akkadien **nam-ru** 'šá' ina ap-si-i par-ši ez-zu-ti le-qu-u

Le brillant, qui reçut les pouvoirs furieux dans l'Apsû...

Dans ce passage, on observe que le scribe a réinterprété ou mal compris le terme sumérien piriĝ, qui signifie « lion ». Pour J. S. Cooper, le scribe a confondu le signe piriĝ avec le signe piriĝ₂, qui signifie bel et bien « brillant », et se traduit par *namru*, en akkadien⁴¹⁴. S'il

⁴¹¹ J. S. Cooper, 1978, 114.

⁴¹² Bien qu'il soit possible d'imaginer qu'elle ait eu lieu, dans une certaine mesure, puisque les hymnes sumériens étaient encore lus dans cette langues à ces époques récentes.

⁴¹³ Voir Annexe 2, 32 et 86.

⁴¹⁴ J. S. Cooper, 1978, 112. L'auteur estime par ailleurs que la confusion entre piriĝ et piriĝ-tur, qui se traduit par *nimru* et signifie « léopard » est peu probable. Sa suggestion semble effectivement plus vraisemblable.

est possible que le scribe n'ait pas compris la phrase, il semble toutefois plus probable qu'il ait préféré une interprétation qui exalte le dieu Ninurta, plutôt qu'une métaphore thériomorphe. En effet, comme nous l'avons déjà observé précédemment concernant les métaphores animales dans les textes religieux, les lettrés du I^{er} millénaire avant J.-C. sont souvent réticents à comparer les divinités à des animaux ou des créatures extraordinaires, préférant avoir recours à des adjectifs les mettant en valeur de manière plus explicite.

Ainsi, nous observons différentes sortes de traduction multiple : parfois, le scribe néo-assyrien modifie le texte ancien et change donc à la fois le sumérien et l'akkadien de la version bilingue⁴¹⁵, mais parfois il ne modifie que l'akkadien de la version bilingue, sans toucher au sumérien. Cela aboutit alors à deux lignes différentes sur une même tablette et peut s'expliquer soit par le fait que le scribe n'a pas compris le sumérien, soit, et c'est le cas le plus fréquent, par le fait que le scribe a souhaité rendre l'akkadien plus acceptable dans le contexte dans lequel il rédige, sans toutefois modifier l'original.

1.3.5.2.vii Les ajouts et les omissions

L'ajout et l'omission peuvent avoir des conséquences différentes sur le texte d'arrivée, mais représentent deux approches de traduction comparables. Par ajout, on entend un élément akkadien rajouté alors qu'il est absent du sumérien, ce qui peut aboutir à une modification de la traduction akkadienne par rapport à l'original. Il peut s'agir d'un mot, mais également d'un morphème, d'un syntagme ou même d'une ligne entière. Par omission, on entend un terme sumérien ignoré dans la traduction akkadienne, aboutissant également à une traduction différente de l'original. L'omission peut parfois être interprétée comme un oubli de la part du scribe, en revanche, l'ajout doit nécessairement être expliqué comme le résultat d'un choix

⁴¹⁵ Il est tout à fait possible qu'il copie un manuscrit qui a déjà été modifié à des époques plus anciennes.

conscient du scribe de traduire une phrase qui n'est pas acceptable à ses yeux ou qu'il n'a pas comprise ; il peut aussi arriver qu'une omission reflète un oubli, mais ce n'est pas l'explication la plus fréquente.

L'ajout peut être comparé à la traduction multiple mentionnée ci-dessus, puisqu'il peut aboutir à diverses traductions de ce qui n'est exprimé qu'une fois en sumérien ; il peut également être comparé à la traduction analytique, surtout dans le cas de l'ajout dans le sumérien de la version bilingue d'éléments grammaticaux absents du sumérien monolingue⁴¹⁶ ; c'est un cas de figure très fréquent. L'ajout de ces catégories grammaticales peut également s'expliquer par le simple fait que deux langues différentes expriment certains éléments de manières différentes que le scribe a jugé bon de mettre en évidence. Les ajouts, comme les omissions, reflètent surtout l'intérêt que le scribe porte à la traduction *akkadienne* ; en effet, en choisissant d'ajouter ou d'omettre certains éléments, c'est avant tout le texte akkadien qui est modifié, augmenté ou révisé, dans le but de fournir une traduction plus cohérente et acceptable aux yeux des intellectuels de l'époque. Lorsque c'est le texte sumérien de la version bilingue qui subit ce type de modification, c'est très fréquemment pour l'aligner sur la traduction akkadienne. Certains ajouts sont purement d'ordre linguistique, mais d'autres peuvent représenter une réflexion sur la langue et le monde mésopotamien, notamment lorsque les modifications touchent à l'image des divinités.

Au verset 124 de l'*Angim dimma*, on trouve l'ajout suivant :

Sumérien (version monolingue) **me-lám** an-gim dugud-da-a saĝ

nu-mu-u[n(-da)-ĝá-ĝá

Qui s'opposera à *mon éclat*, imposant comme les
cieux ?

⁴¹⁶ S. Seminara, 2001, 383.

Sumérien (version bilingue)⁴¹⁷

ni₂ me-lam₂ an-gim dugud-da-mu-de₃ saĝ a-ba
mu-un-ĝa₂-‘ĝa₂’

Qui s’opposera à *mon éclat terrifiant*, imposant
comme les cieux ?

Akkadien

a-na pu-luh-ti me-lam-me-ia šá ki-ma ^d*a-nim*
kab-tú man-nu ’i-ir-m[a]

Qui s’opposera à *mon éclat terrifiant*, imposant
comme (celui d’)Anu ?

La version bilingue ajoute un élément qui est absent de la version monolingue. Il s’agit de l’adjectif *ni₂/puluhtu*, qui signifie « terrifiant », « qui inspire la crainte ». Cet ajout peut sembler anecdotique, mais il dote la version bilingue d’une nuance absente de la version monolingue. Toutefois, *melammu* est un terme qui contient déjà en lui-même la notion de crainte, et l’ajout de l’adjectif est donc redondant. Il montre en tout cas que le scribe connaît encore le sens du mot et les implications du mot *me-lam/melammu* et juge nécessaire de préciser le terme.

L’aspect plus idéologique des ajouts ou des omissions est perceptible, par exemple, au verset 165 de l’*Angim dimma*⁴¹⁸, avec l’omission, dans la traduction, d’un terme pourtant très important dans la phrase sumérienne :

Sumérien []x’ kur gul-gul-la **an-ta** nam-lugal-la tum₂-ma[?]-me-en

⁴¹⁷ Annexe 2, 44 et 92.

⁴¹⁸ Voir Annexe 2, 56-57 et 100-101.

Je suis [l'arme] qui détruit les montagnes, celui qui est apte pour la royauté *au ciel*

Akkadien *ʾkak ʾku mu-ab-bit šá-de-e šá-qu-ti šá ana LUGAL-ú-ti šu-lu-ku ana-ku*

Je suis l'arme qui détruit les hautes montagnes, celui qui est apte pour la royauté

L'akkadien omet de traduire le terme sumérien *an-ta*, qui signifie « au ciel », et il est possible d'émettre une hypothèse quant à la raison de cette omission. En effet, il s'agit ici d'un discours à la première personne du dieu Ninurta, dans lequel ce dernier se dit « apte pour la royauté du ciel ». Or Ninurta n'a jamais obtenu une place royale au sein du panthéon suméro-akkadien. Dans les textes, il est toujours présenté comme étant le fils d'Enlil et il reste cantonné à sa place de prince, même s'il est particulièrement important dans l'idéologie royale néo-assyrienne⁴¹⁹. Il est possible qu'une affirmation de ce type ait paru inacceptable aux yeux du scribe du I^{er} millénaire avant J.-C., qui sans modifier le sumérien a toutefois préféré omettre le terme problématique, « au ciel », de sa traduction. Ainsi il était plus acceptable d'estimer que Ninurta était apte à la royauté (il est après tout de descendance royale) que d'affirmer qu'il était l'égal des grands dieux, et notamment de son père, Enlil.

⁴¹⁹ A. Annus, 2002, 39-47.

1.3.5.2.viii Les assyrianismes

Les traductions présentent quelques occurrences d'assyrianismes⁴²⁰. Celles-ci ne sont pas systématiques et ne représentent pas à proprement parler une technique de traduction, mais elles montrent bien que ces traductions, comme toute traduction d'ailleurs, étaient ancrées dans leur contexte historique et subissaient l'influence du dialecte qui était utilisé pour d'autres types de textes à l'époque. Certains manuscrits reflètent un recours plus fréquent aux assyrianismes que d'autres ; ces cas de figure permettent de poser la question de la place de l'oral et de la culture du scribe dans l'établissement des traductions ; si celles-ci étaient dictées, le scribe a peut-être choisi de rendre ce qu'il entendait plutôt que de traduire en babylonien standard, ce qui expliquerait les cas ponctuels d'assyrianismes. Par exemple, le manuscrit h de l'*Angim dimma*, un document provenant de Ninive⁴²¹, a plus souvent recours à des assyrianismes que les autres manuscrits de la même époque.

On y trouve notamment des expressions telles que *zi-me na-ru-ti*, « au visage brillant » (verset 178) ; [*a-mat*] *da-me-eq-ti*, « la parole favorable », au verset 179 ; [*šá*] *re-hu-ut ru-bé-e ra-hu-u*, « celui qui a engendré par la semence d'un prince », au verset 189 ; *e-nu-šu*, « lorsque », au verset 190 ; et *kàd-re-e me-e*, « l'offrande d'eau », au verset 191⁴²². D'autres exemples sont attestés dans d'autres manuscrits, mais c'est dans celui-ci qu'ils sont le plus concentrés.

Un autre manuscrit qui a fréquemment recours aux assyrianismes est le manuscrit j₁ du *Lugal-e*⁴²³, où l'on trouve les expressions *šul-me-ka*, « ton intégrité », au verset 491 ; *ta-na-*

⁴²⁰ Du point de vue linguistique, les assyrianismes représentent des caractéristiques phonologiques et morphologiques spécifiques aux dialectes assyriens. La principale de ces caractéristiques est l'évolution vocalique, que ce soit dans les noms ou dans les conjugaisons verbales. Ces caractéristiques sont brièvement résumées chez J. Huehnergard, 1997 (édition 2005), 599-603, qui cite également la bibliographie pertinente (599).

⁴²¹ Rm 126.

⁴²² Voir les lignes correspondantes dans l'Annexe 2.

⁴²³ J. Van Dijk, 1983, 113.

da-te « les louanges », au verset 496 ; *it-ti áš-tu-te*, « parmi les rebelles », verset 504 ; et *ma-ta-a-te*, « les montagnes », au verset 507. Aucun de ces exemples n'est attesté de manière régulière dans les autres manuscrits de textes littéraires bilingues, on doit donc en conclure qu'il s'agit d'un manuscrit plus particulièrement marqué par l'influence du dialecte assyrien.

Le cas le plus fréquent est celui de l'emploi de la voyelle « e » à la place du cas génitif ou du cas oblique (« i »). Par exemple, dans le *Lugal-e*, on trouve de nombreuses occurrences du terme *ūme*, notamment aux versets 77, 144, 475, 476, 515, 530, et 674. On en trouve également dans l'*Angim dimma*, aux versets 17, 74, 145, et 193. Voici quelques exemples, tirés de ces deux textes :

Lugal-e, verset 77

it-tak-kip ki-ma u₄-me ana KUR nu-kúr-tú šá-a-ri sa-ma-nu-ti ra-kib

S'abattant comme une tempête dévastatrice sur le pays ennemi, chevauchant
les huit vents

Lugal-e, verset 515

^{na4}MIN šá zu-mur-šú ki-ma u₄-me it-ta-na-an-bi-tu

(Pierre) « Idem », dont le corps brille comme le jour

Angim dimma, verset 17

šá be-li a-mat-šá ki-ma u₄-me i-šá-as-su

Il dit que la parole du souverain est comme la tempête

Angim dimma, verset 74

ki-ma u₄-me ina i-šid AN-e ud-da az-za-am

Comme une tempête à l'horizon, il poussa un grand cri

Un autre exemple de préférence typiquement assyrienne pour la voyelle *e* se trouve au verset 15 de l'épopée de Lugalbanda⁴²⁴ :

sin-niš-tu et-pūš-tu um-mu šá ana si-ma-a-ti ĜAR^{at}

La femme experte expose les attributs de la mère

L'adjectif signifiant « expert », habituellement orthographié *itpēšu/itpēštu*, est ici orthographié d'une manière qui reflète l'influence du dialecte assyrien sur le scribe. Les exemples de ce type ne sont pas très nombreux, mais reflètent bien la réalité linguistique de l'époque⁴²⁵.

On observe également d'autres exemples ponctuels, dans tous les textes. Ainsi, au verset 5 du *Mariage de Sud*, on trouve la forme suivante, typique des dialectes tardifs, que l'on retrouve également au verset 28 du *Lugal-e* :

⁴²⁴ Annexe 2, 111.

⁴²⁵ Voir ci-après pour un emploi différent de l'adjectif *itpēšu* mais sans le recours à l'assyrianisme.

[t]u-le-e ʔa-biš e-niq

[] donna à téter le bon lait de son sein

L'exemple suivant, tiré du manuscrit d du *Lugal-e*, verset 36, montre un assyrianisme qui s'étend à tout un groupe nominal :

ina bi-ri-šú-nu ki-ma ri-i-me ra-bi-e qar-na-a-šú it-ta-na-áš-ši

Parmi elles, comme un grand taureau sauvage, il dresse ses cornes

Dans ce passage, c'est le groupe nominal *rīme rabie*, signifiant le « grand taureau sauvage », qui représente un assyrianisme, avec d'une part, le *-e* final à la fin des deux mots, et d'autre part, l'absence de contraction vocalique du terme *rabiū*, qui en dialecte babylonien aurait été contracté en *rabû*⁴²⁶.

On trouve d'autres exemples de ce type dans l'*Angim dimma*, par exemple au verset 125⁴²⁷, où au lieu du groupe nominal *bēli-ku šadī zaqrutī* (...), on trouve :

be-le-ku šá-de-e zaq-ru-te a-di šá-a-ri i-hi-iš-šu-[ni]

Je suis le souverain ; partout les hautes montagnes se hâtent vers moi.

⁴²⁶ J. Huehnergard, 2011 (3^e édition), 599.

⁴²⁷ Annexe 2, 44 et 92.

1.3.5.2.ix Les *hapax*

Il convient également de mentionner les rares cas de figure représentant des *hapax* dans les textes littéraires bilingues. Certaines particularités des traductions n'entrent en effet dans aucune des catégories citées jusqu'à présent, et représentent des cas d'équivalences uniques dans la littérature bilingue mésopotamienne, qui correspondent soit à des calques du sumérien, soit à une volonté de faire passer un message différent de celui du texte sumérien. Par exemple, au verset 723 du *Lugal-e*, le scribe fournit une équivalence qui n'est attestée nulle part ailleurs :

Sumérien (bilingue) gal-zu-sá-sá **gašam** kúr¹-nigín-na

La sage (en matière de) conseils, la (plus) experte de tout le pays,

Akkadien *mu-da-at mil-ki it-peš-tu i-na nap-har* KUR

La sage (en matière de) conseils, la (plus) experte de tout le pays,

Dans ce cas de figure, c'est la correspondance entre le terme *gašam* et *itpēštu* qui n'est pas attestée ailleurs⁴²⁸, bien que les deux termes aient tous deux la même signification de « sage », « experte ».

Un autre cas se trouve au verset 42 du *Mariage de Sud* :

Sumérien **su₃-ud-bi** na-an-ši-du-un šu ki-ta-zu gil-sa []

⁴²⁸ CAD I, 299 et PSD.

Ne viens pas (les mains) *vides*, mais (...) un trésor dans ta main gauche

Akkadien *re-qiš la ta-lak-ši ina š[u-me]l-ti-ka []*

Ne viens pas (les mains) *vides*, (...) dans ta main gauche

Le premier terme de chaque phrase est celui qui pose problème, d'une part, parce que l'équivalence entre *su₃-ud* et *rēqiš* est problématique, mais également parce que l'interprétation de ces termes dans leur contexte n'est pas évidente. D'après W. von Soden⁴²⁹, l'équivalence entre *su₃-ud* et *rēqiš* n'est attestée nulle part en-dehors de ce texte. Le mot sumérien, *su₃-ud* signifie « distant », « éloigné », de même que le terme akkadien *rīqu*, qui est sa traduction habituelle. Mais *su₃-ud* peut aussi signifier « vide »⁴³⁰. Le sens ici n'est pas clair, mais j'ai choisi de suivre la suggestion de M. Civil de considérer qu'il s'agissait des mains « vides »⁴³¹, en raison de la proximité de sonorité entre *rēqiš* et *rīqu*, mot qui correspond à la traduction de *su₃* (*sug₄*). La tentation est grande de considérer qu'il s'agit d'une erreur d'interprétation, mais il semble néanmoins que le scribe cherche à analyser et à interpréter tous les signes, et cet *hapax* reflète malgré tout l'étendue de ses connaissances plutôt que l'inverse.

Un autre *hapax* peut être observé au verset 6 du mythe d'*Enlil et Ninlil* :

Sumérien kar-usar **kar** ma₂ us₂-bi na-nam

Kar-Usar, c'est son *quai*, où sont arrimés les bateaux

Akkadien MIN *ma-ak-lu-ti-šú-ma*

⁴²⁹ W. von Soden, *Ahw*, 971 (a).

⁴³⁰ *PSD*.

⁴³¹ M. Civil, 1983, 53.

« *Idem* », *c'est son quai d'arrimage*

Cette équivalence est surprenante, puisque le mot *kar*, qui signifie « quai » en sumérien, est habituellement traduit par le mot *kāru*. La traduction *maklūtu* n'est attestée nulle part en-dehors de ce texte⁴³² et semble devoir être comprise par sa relation avec le verbe *kalû*, qui signifie « retenir », « arrêter », d'où la traduction proposée de « quai d'arrimage ». Le scribe a donc bien compris de quoi il était question dans le texte, mais il n'a pas traduit le terme avec son équivalent habituel, et lui a préféré un terme plus alambiqué.

Les *hapax* ne sont pas très fréquents dans les textes littéraires, mais ils permettent de constater qu'au-delà de la nécessité d'adapter occasionnellement le texte sumérien ou akkadien aux exigences de l'époque récente, le scribe connaît généralement très bien les deux langues et sait les manier, en proposant parfois des traductions inhabituelles, mais qu'il est souvent possible d'expliquer. Ces *hapax* reflètent également la relative liberté de manœuvre des scribes, qui donnent ainsi des traductions souvent justes du texte, même si les équivalences établies entre deux termes représentent une innovation de leur part.

1.3.5.2.x Les erreurs

Lorsqu'on observe ce qui semble être une erreur dans la traduction ou une incohérence dans l'original, il est nécessaire d'être prudent. En effet, comme nous venons de le voir, les scribes ont généralement une excellente connaissance du sumérien et de l'akkadien, et ce qui

⁴³² CAD M₁, 137.

nous semble être des erreurs peut très fréquemment être expliqué par une volonté de la part du scribe d'adapter le texte ou de contourner certains problèmes d'intraduisibilité structurelle ; les *hapax* cités ci-dessus reflètent la bonne connaissance des scribes du sumérien et de l'akkadien, puisqu'ils représentent des moyens intelligents ou inventifs de contourner des problèmes de traduction ou de créer des significations nouvelles, acceptables et compréhensibles. Toutefois, il existe quelques cas qui ne peuvent pas être expliqués et qui doivent donc être attribués à des erreurs de la part du scribe. Ces cas sont ceux où le texte ne fait tout simplement aucun sens.

Par exemple, le verset 163 de l'*Angim dimma* semble être une véritable erreur de scribe, malgré la cassure du début de ligne⁴³³ :

Sumérien 163 [**ud]** ʿa'-na rab diġir-re-ne-ke₄

Orage du ciel, chaîne des dieux (...)

164 []ʿan' a₂ gal-a-ni-še₃ pa₂-da-me-en

Je suis (celui qu')An, par sa grande puissance, a choisi

Akkadien 163 [**i-]**nu-šú^d a-nu-um rap-pí DIĠIR.[MEŠ]

À l'époque où Anu, Chaîne des dieux, (...)

164 [šá]^d a-nu-um ina e-mu-qí-šú ra-ba-a-ti ut⁴³⁴-tu₄-šú ana-ku

je suis (celui) qu'Anu, dans sa grande puissance, a choisi

⁴³³ Voir Annexe 2, 56 et 100.

⁴³⁴ Manuscrit g : u₄-tu-[]

La divergence entre le sumérien et l'akkadien du verset 163 s'explique par une interprétation indépendante des différents éléments sumériens par le scribe⁴³⁵. D'abord, il comprend le signe UD comme signifiant *īnu*, « lorsque », plutôt que *ūmu*, « le déluge », les deux significations étant admises⁴³⁶. Ensuite, il interprète le terme a(n)-na comme étant l'agent de la phrase sumérienne, personnifiant ainsi le ciel, et en faisant le sujet de la phrase akkadienne. Cette interprétation crée une confusion dans la traduction akkadienne, puisque cette proposition temporelle n'a pas de phrase principale à laquelle se rattacher, comme en témoigne le verset 164, qui n'est pas une suite grammaticalement logique de la ligne précédente et introduit un discours à la première personne du singulier. La phrase akkadienne non seulement ne correspond pas au sumérien, mais n'a pas non plus de sens indépendant. Il s'agit donc bel et bien ici d'une erreur de scribe, même si l'on arrive à expliquer celle-ci par la confusion d'interprétation du signe UD.

1.3.5.2.xi Conclusion

Tous les éléments qui viennent d'être décrits, qu'il s'agisse de l'emploi des signes, de la manière de traduire les formes verbales, des graphies explicatives, de la traduction multiple, ou des ajouts et omissions, reflètent les aspects linguistiques et stylistiques de la traduction et mettent en avant différentes approches de celle-ci. Parfois les scribes modifient le texte sumérien de la version bilingue, soit pour rendre la version bilingue plus explicite que la version monolingue, mais également afin de la mettre en adéquation avec la version akkadienne. Dans ces moments, le choix du scribe n'est plus uniquement porté sur la reddition d'un texte dans une langue d'arrivée correcte, il peut alors avoir une portée idéologique qui a des conséquences sur le contenu du texte.

⁴³⁵ J. S. Cooper, *An Or* 52, 134.

⁴³⁶ PSD.

Ces diverses approches sont profondément enracinées dans l'utilisation du système cunéiforme ainsi que dans le maniement du sumérien et de l'akkadien. Les éléments qui nous permettent de poser la question de la manière de traduire sont généralement visibles lorsque l'akkadien s'éloigne du sumérien, et il convient alors de se demander si ces divergences sont ponctuelles, habituelles, conscientes et même recherchées, ou inconscientes et simplement à considérer comme des erreurs. L'observation de ces méthodes de traduction nous montre que ces différentes approches ne sont jamais systématiques, mais parfois suffisamment fréquentes pour ne pouvoir être attribuées au hasard.

Il semblerait donc que les scribes aient suivi certaines règles ou habitudes de traduction, tout en conservant une certaine marge de liberté dans leurs choix. Certaines de ces règles n'ont d'autre explication que la volonté de produire une traduction proche de son original, même lorsque cela implique de rendre l'original lui-même plus explicite. Mais parfois, les divergences doivent être expliquées par le fait que ces textes reflètent une réflexion de la part des lettrés mésopotamiens sur la langue, la nature du système cunéiforme ainsi que sur le monde dans lequel ils vivent, leur relation aux divinités, et le rôle que peuvent jouer de tels textes dans l'exposé d'une idéologie et d'une théologie spécifique.

1.3.5.3 Les outils et le vocabulaire de la traduction

Dans son ouvrage consacré à la traduction, l'écrivain, poète, essayiste et traducteur V. Larbaud évoque la question des instruments de travail des traducteurs. Il oppose aux instruments « matériels et visibles, - dictionnaires, lexiques, grammaires », et à la supposée « précision » de ces outils le travail de réflexion du traducteur sur le texte et son contexte, qui bien souvent aboutit à une divergence avec le contenu de ces « instruments ». Il considère que le fait que nous n'ayons pas accès aux démarches de la pensée de l'auteur et du traducteur ne

signifie aucunement que ceux-ci n'ont pas réfléchi d'une part à ce qu'ils écrivaient, et d'autre part, à la meilleure manière de traduire ; cette réflexion dépasse tout simplement le cadre limité des outils de traduction concrets qui sont à notre disposition⁴³⁷ et est ancrée dans l'histoire des civilisations et des langues. N. Chomsky va dans le même sens lorsqu'il décrit l'importance de la réflexion du traducteur sur son activité. D'après lui, la traduction va au-delà d'une simple comparaison de structures correspondantes et les « listes de correspondances » ne sont pas des outils de traduction fiables et efficaces, car elles ne peuvent tenir compte de la spécificité du message dans la langue d'origine et ne donnent pas les clés pour créer un tel message dans la langue d'arrivée⁴³⁸.

D'autres traducteurs et théoriciens ont également remis en question le recours exclusif aux différents outils de travail, notamment lorsqu'il s'agit de traduire la littérature. Par exemple, le traducteur et théoricien du langage H. Meschonnic, écrit de la traduction et de la poésie qu'elles ont « en commun de ne jamais connaître le *repos éternel* des dictionnaires, ne reconnaissant à l'éternité que sa seule infinitude »⁴³⁹. La formulation de H. Meschonnic est poétique, mais elle rejoint celle, plus scientifique d'E. Nida, qui écrit qu'il est rare qu'un mot ait deux fois le même sens, puisque chaque discours est unique et implique des émetteurs et récepteurs aux perceptions différentes et uniques ; il est donc difficile de fixer la définition des mots de manière définitive⁴⁴⁰.

⁴³⁷ V. Larbaud, 1946 (1997), 76-77. Voir également G. Steiner, 1975 (3^e édition, 1998), 61 : l'auteur estime que les outils de compréhension et de traduction (les dictionnaires) demeurent extérieurs à la véritable compréhension du texte, qui implique une perception de l'histoire de la langue, « reconnaître tous les recoins du cadre temporel et géographique du texte, distinguer toutes les amarres qui rattachent les créations poétiques les plus personnelles au fonds commun de la langue ». [...]

⁴³⁸ N. Chomsky, 1957, cité dans E. Nida, 1964, 9.

⁴³⁹ H. Meschonnic, 1990.

⁴⁴⁰ E. Nida, 1964, 48-49. D'après l'auteur, la valeur de la liberté des « symboles linguistiques » est inestimable, car elle permet aux personnes qui les emploient de les associer librement afin de créer des significations nouvelles. D'après lui, une telle liberté est fondamentale car elle rend possible non seulement la communication en général, mais également la traduction, et ferme les portes à toute standardisation ou fixation du langage.

Ainsi, la traduction permet d'aller au-delà de ce qui est fixé par les dictionnaires, et H. Meschonnic suggère même qu'elles ouvrent les portes à une *infinité* de possibilités ; c'est ainsi que les théoriciens du langage modernes établissent fréquemment un lien entre la littérature, la poésie, mais également la traduction, avec la notion d'herméneutique⁴⁴¹. La traduction ne serait alors plus une activité secondaire, une manière pour le traducteur d'éclairer dans une langue ce qui est écrit dans une autre ; elle ne représenterait pas uniquement une analyse des fonctionnements langagiers, mais en serait le principe fondamental ; la traduction serait une création et non seulement un transfert⁴⁴².

Il n'est pas impossible que les scribes mésopotamiens, conscients des limites que représentaient les textes lexicaux et grammaticaux, aient eu recours à d'autres outils, ou aient fait appel à leur propre connaissance de la culture mésopotamienne ancienne, lorsqu'ils traduisaient ; cela est même tout à fait probable, puisque c'est ainsi que procèdent tous les traducteurs, quelle que soit la période historique à laquelle ils œuvrent. De plus, les textes eux-mêmes reflètent certaines pratiques particulières ; en effet, la traduction semble avoir représenté un genre littéraire à part entière, suivant ses propres codes, ce qui explique que certaines expressions et habitudes de langage soient spécifiques à ces textes et absents des autres corpus. La traduction représentait donc une réflexion indépendante sur la culture mésopotamienne et le langage, et il n'y avait pas d'obligation, dans l'exercice de traduction, d'avoir recours à des outils tels que lexiques et grammaires⁴⁴³. Ce sont ces règles et habitudes particulières qu'il convient à présent de mettre en évidence.

⁴⁴¹ A. Nouss, 1998, 2.

⁴⁴² A. Nouss, 1998, 3.

⁴⁴³ Il faut d'ailleurs se demander si les scribes anciens considéraient ces documents comme des outils de travail ; cela n'est pas certain, car certaines listes (par exemple les listes de noms divins) semblent représenter une réflexion sur la culture ou la religion mésopotamienne plutôt que des outils de travail pour l'élaboration d'autres textes.

1.3.5.3.i La perception du texte par le traducteur lui-même

Avant d'aborder la question des outils de travail à proprement parler, il est nécessaire de dire deux mots du traducteur. En effet, il est impossible de parler de traduction sans évoquer celui qui la pratique. Le fait que chaque traducteur ait sa propre perception du langage et de l'œuvre qu'il traduit a pour conséquence qu'aucune traduction ne peut être véritablement impersonnelle et totalement objective. Le traducteur est une personne qui doit très bien connaître non seulement la langue d'origine qu'il va traduire, mais également son contexte historique et linguistique, et afin de produire une bonne traduction, il ne peut se contenter d'utiliser des dictionnaires, lexiques et grammaires, car il doit véritablement recréer dans la langue d'arrivée les concepts et formes linguistiques de la langue d'origine⁴⁴⁴. Idéalement, le traducteur devrait être parfaitement bilingue à la fois dans la langue d'origine et dans la langue d'arrivée, et il devrait traduire dans sa langue maternelle⁴⁴⁵. Est-ce le cas pour le traducteur mésopotamien du I^{er} millénaire avant J.-C. ? Il semblerait que non. En effet, le scribe de l'époque néo-assyrienne était peut-être de langue maternelle akkadienne (ou être un bilingue en araméen et en akkadien), mais cela semble peu probable pour les époques néo-babylonienne ou babylonienne tardive. De plus, le sumérien étant une langue éteinte depuis près d'un millénaire au moment de la composition des traductions, il est clair que les scribes ne maîtrisaient pas aussi bien cette langue que la langue vers laquelle ils traduisaient.

Ce qui reste valable pour tous les traducteurs, même les traducteurs mésopotamiens, est l'impossibilité de faire abstraction d'une certaine subjectivité dans la traduction. Il est en revanche plus difficile de montrer en quoi celle-ci se manifeste dans les traductions anciennes, à moins de considérer que les différentes méthodes de traduction évoquées ci-dessus reflètent d'une certaine manière la perception individuelle de ces scribes. Cette perception est visible à

⁴⁴⁴ E. Nida, 1964, 145.

⁴⁴⁵ E. Nida, 1964, 149.

travers les choix qu'il opère dans la langue d'arrivée, à travers son interprétation du message contenu dans l'original, son choix de mots, de formes grammaticales, ainsi que ses choix stylistiques, tous ces éléments sont influencés par sa perception de l'original et de la langue de la traduction.

1.3.5.3.ii Le texte de départ comme outil de travail

Le texte de départ représente un problème complexe lorsqu'on étudie les bilingues littéraires du I^{er} millénaire avant J.-C., pour lesquels il est difficile de savoir s'il a jamais existé un original monolingue sumérien, ou si deux versions, une sumérienne et une akkadienne, ont pu circuler en même temps dès la création de ces textes⁴⁴⁶. Pourtant, une *traduction* se base obligatoirement sur un *original* dans une langue différente de celle de la traduction. Cela peut sembler logique, mais le premier support de travail de toute traduction est, avant tout dictionnaire, lexique, ou grammaire, le texte dans la langue de départ. Comme le formule très bien V. Larbaud, avant tout recours à ces outils de travail le traducteur doit surtout comprendre l'œuvre qu'il tient entre ses mains. Il écrit :

« ...ce sont les mots d'un auteur, imprégnés et chargés de son esprit, presque imperceptiblement mais très profondément modifiés, quant à leur signification brute, par ses intentions et les démarches de sa pensée, auxquelles nous n'avons accès que grâce à une compréhension intime de tout le contexte, et par là nous entendons d'abord toute partie de son œuvre qui fut écrite *avant* ce mot, et ensuite toute la partie qui fut écrite *après* et qui peut nous

⁴⁴⁶ Il convient de rappeler, toutefois, que seules des versions monolingues sumériennes sont attestées jusqu'au milieu du II^e millénaire avant J.-C., et qu'aucun texte akkadien indépendant n'a été trouvé à ce jour.

expliquer rétrospectivement l'intention contenue dans le mot que nous sommes en train de peser »⁴⁴⁷.

Même si l'on ne peut presque jamais parler d'auteurs lorsqu'on étudie la littérature mésopotamienne⁴⁴⁸, cette phrase n'en demeure pas moins vraie lorsqu'on l'applique à la littérature mésopotamienne : le contexte culturel, religieux, et plus généralement historique dans lequel ont rédigé les scribes importe toujours plus que le sens littéral des phrases et des mots ; c'est peut-être en partie pour cette raison que les scribes se réfèrent rarement aux textes lexicaux et grammaticaux lorsqu'ils traduisent des textes littéraires⁴⁴⁹, ce ne sont tout simplement pas leurs outils de travail principaux.

Ce qui importe aux intellectuels de l'époque récente est de traduire de manière intelligible et acceptable un texte de la tradition ancienne dont le contexte est différent de celui dans lequel ils œuvrent eux-mêmes, tout en donnant l'impression de ne pas avoir touché à l'original, qui a grande valeur. Pour ce faire ils devaient connaître et comprendre non seulement le texte d'origine, mais avoir également une idée du *contexte* dans lequel l'œuvre avait été composée, ainsi que du contexte intellectuel dans et pour lequel ils traduisent. Les textes bilingues littéraires du I^{er} millénaire avant J.-C. ayant tous été attestés dès l'époque paléo-babylonienne, et transmis semble-t-il sans interruption (mais non sans ajustements), il est légitime de considérer que les intellectuels de l'époque récente avaient une idée bien précise de ce que ces textes signifiaient et représentaient. Leur travail de traduction n'était pas uniquement limité à la traduction des signes, mots et phrases, il englobait en lui toute l'histoire de la Mésopotamie, sa culture et sa religion⁴⁵⁰. C'est donc le texte de départ,

⁴⁴⁷ V. Larbaud, 1946, 77 (édition de 1997).

⁴⁴⁸ W. G. Lambert, 1957 et 1962.

⁴⁴⁹ S. Seminara, 2001, 417. Il convient toutefois de rappeler que les listes mésopotamiennes ne peuvent pas être qualifiées d'outils de travail figés et immuables, car elles contiennent elles aussi des multitudes de variantes et proposent parfois des équivalences nombreuses.

⁴⁵⁰ A. Nouss, 1998, 6.

comprenant sa langue, son contenu, et son histoire, qui est l'outil de travail principal des scribes de l'époque récente.

1.3.5.3.iii Les manuscrits de l'époque moyenne

La question des outils de travail se complique lorsqu'on se pose la question de la transmission des textes depuis l'époque paléo-babylonienne et jusqu'au I^{er} millénaire avant J.-C. La comparaison des manuscrits paléo-babyloniens aux manuscrits néo-assyriens et néo-babyloniens met en évidence un certain nombre de divergences qui ont déjà été examinées ci-dessus et que l'on peut essayer d'expliquer par le recours, par les scribes de l'époque tardive, à des manuscrits de l'époque moyenne, parmi lesquels figuraient peut-être des manuscrits akkadiens indépendants du texte sumérien⁴⁵¹. Pour ce qui est des rares manuscrits bilingues d'époque médio-assyrienne, ils sont souvent comparables à ceux de l'époque récente, et plus éloignés de ceux de l'époque paléo-babylonienne ; nous n'avons donc pas de témoignage d'un texte bilingue de l'époque moyenne qui correspondrait aux manuscrits les plus anciens. Il n'existe pas non plus de textes bilingues datant de l'époque paléo-babylonienne. La transmission et l'évolution de ces textes depuis l'époque paléo-babylonienne nous échappe en raison de la rareté des textes, et pourtant il est indéniable qu'elle a eu lieu⁴⁵². Il est également impossible de déterminer à quel moment, et pour quelles raisons, ont été introduits des ajustements dans le texte sumérien, mais il semble possible de considérer qu'ils ont été effectués entre la fin de l'époque paléo-babylonienne et l'époque médio-assyrienne, une époque où par ailleurs, un très grand nombre de textes de la tradition sumérienne et akkadienne ancienne a cessé d'être copié. C'est donc à l'époque kassite qu'un

⁴⁵¹ S. Seminara, 2001, 413 (Voir également la note 1, avec sa référence à J. S. Cooper, 1969, 67-69).

⁴⁵² S. Seminara, 2001, 414.

choix a été établi entre les textes à conserver et à perpétuer, et ceux qui devaient être abandonnés⁴⁵³.

1.3.5.3.iv Les textes littéraires : un genre indépendant ?

Comme il a déjà été mentionné précédemment, il est souvent difficile d'établir un lien entre les versions bilingues des textes littéraires et les textes scolaires bilingues (lexicaux et grammaticaux). Il semblerait légitime de penser que ces derniers ont servi d'outils de travail aux scribes, d'une part parce qu'ils ont été produits par les mêmes scribes, mais aussi pour expliquer certaines réinterprétations des textes sumériens qui nous semblent abstruses alors qu'elles ne l'étaient peut-être pas à l'époque. En fait, les scribes ne se tournent que rarement vers les textes lexicaux lorsqu'ils cherchent à justifier leur traduction akkadienne *en modifiant* légèrement le texte sumérien ; le sumérien employant une écriture monosyllabique aux très fréquents homophones, les scribes trouvent parfois dans les textes lexicaux une justification *a posteriori* de leurs interprétations mais qui nécessite de légers ajustements du sumérien. C'est pourquoi la langue de départ des textes bilingues s'éloigne assez souvent de la version sumérienne monolingue⁴⁵⁴.

Pourtant, la majorité des équivalences suméro-akkadiennes est absente des listes lexicales et semble être propre aux textes littéraires⁴⁵⁵. Il est d'ailleurs tout à fait possible que ces derniers aient constitué un genre à part entière, avec sa propre tradition de traduction se démarquant de la tradition que l'on observe dans les textes lexicaux ; S. Seminara dresse une liste d'éléments que l'on retrouve dans divers textes littéraires, qui semblent montrer que la

⁴⁵³ M. Cohen, 1981, 2.

⁴⁵⁴ S. Seminara, 2001, 417.

⁴⁵⁵ P. Attinger, 1993, 60, estime à environ 5 % les formes attestées à la fois dans les textes grammaticaux et les textes littéraires. Voir également la Note 20.

littérature bilingue suivait ses propres codes stylistiques et formels⁴⁵⁶. Par ailleurs, comme l'écrit le théoricien de la traduction A. Berman, la traductologie reflète la volonté de la traduction de devenir une pratique *autonome*, pouvant à la fois se communiquer, se partager et s'enseigner⁴⁵⁷. Les Mésopotamiens n'ayant pas légué de « manifeste » de la traduction, c'est dans les traductions elles-mêmes qu'il est nécessaire de rechercher des éléments permettant de dire que les traducteurs anciens, au même titre que les traducteurs et spécialistes de la traduction contemporains, cherchaient à définir et pratiquer la traduction par elle-même et pour elle-même. Le parallélisme littéraire peut être un des éléments reflétant cette autonomie de la traduction.

Ainsi, on observe quelques parallélismes littéraires entre le *Lugal-e* et l'*Angim dimma*, les deux textes littéraires bilingues les mieux conservés du I^{er} millénaire avant J.-C. :

Lugal-e, verset 10

Sumérien (bilingue) su₆-**nun**-na za-gìn-na **a-ri-a** múnšub-bi ní-bi [lum-l]um[?]

Barbe *princièr*e de lapis-lazuli *engendrée par du sperme*, poils ayant poussé sur sa personne...

Akkadien *zi-iq-nu ru-bé-e šá re-hu-tum el-le-tú ra-hu-ú šar-tum ina zu-um-ri-šú hun_x-nu-ba-at*

Barbe *princièr*e *engendrée par un sperme pur*, poils ayant poussé sur le corps...

⁴⁵⁶ S. Seminara, 2001, 419.

⁴⁵⁷ A. Berman, 1984, 12.

Angim dimma, verset 189⁴⁵⁸

Sumérien a **nun**-na **a-ri-a** ^dnin-kar-nun-[na]

Celui qui a été *engendré par la semence d'un prince*,
Ninkarnunna (...)

Akkadien [šá] *re-hu-ut ru-bé-e ra-hu-u* ^d[MIN]

celui qui a été *engendré par la semence d'un prince*, « Idem »
(...)

La comparaison de ces deux passages reflète un véritable parallélisme entre les textes littéraires, puisque tous deux ont recours, dans des contextes différents, à des expressions très proches et non attestées par ailleurs. La communauté qui était chargée de copier ces traductions était donc à même de composer un corpus homogène, en ayant recours à des phrases-type et des images dont seul le moyen de transmission et de circulation nous échappe. L'oralité de la transmission de ce type d'expression est une hypothèse que l'on peut aisément admettre, mais il est tout à fait probable que les scribes chargés de rédiger ce genre de textes aient tous eu connaissance de ces expressions-type, car elles sont attestées en des lieux et à des périodes différentes. Il aurait donc existé un genre littéraire à part entière, avec ses propres codes et modes d'expression ; ceux-ci étaient très certainement enseignés dans le cadre scolaire et circulaient d'un centre à un autre.

On observe un autre parallélisme entre le verset 19 du *Lugal-e* et le verset 2 des *Noces de Sud* :

⁴⁵⁸ Voir Annexe 2, 65.

Lugal-e, verset 19

Sumérien An ^dEn-lil₂-la₂-da **zag-di-a-na** ...

Rivalisant avec Anu et Enlil...

Akkadien *it-ti* ^dA-nim u ^dEn-líl ina **šit-nu-ni-šú** ...

Rivalisant avec Anu et Enlil...

Le mariage de Sud, verset 2

Sumérien [a]n ^den-lil₂-la₂-da **zag-di-a**

[]... *rivaliser* avec An et Enlil (?)

Akkadien [i]t-ti ^da-nim u ^den.líl **šit-nun**

[]... *rivaliser* avec An et Enlil

L'équivalence de *šanānu*, qui signifie « rivaliser », avec zag-di, n'est pas attestée en-dehors des présentes occurrences⁴⁵⁹, mais le fait qu'elle le soit dans ces deux textes distincts montre bien que c'était une équivalence connue à l'époque récente, et confirme l'existence d'un corpus avec ses propres codes de traduction, indépendant des listes lexicales et grammaticales.

Un autre exemple se trouve aux versets 236 du *Lugal-e* et 93 de l'*Angim dimma* :

⁴⁵⁹ Voir CAD Š₁, 366.

Verset 236 du *Lugal-e*

Sumérien ^dnin-urta **kišib-lá**-^den-líl-lá-ra gin(-na) na-an-gub-bé-en

Ninurta, *porteur du sceau* d'Enlil, Va ! Ne reste pas !

Akkadien ^dMIN **ú-maš** ^dMIN a-lik ka-la-a-ta

« Idem », *force* d'« Idem », va ! Ne tarde pas !

Verset 93 de l'*Angim dimma*⁴⁶⁰

Sumérien **kišib-la₅** ^{dr}en^l-lil₂-la₂ zi-ša₃-ĝal₂ e₂-kur-ra

Porteur du sceau d'Enlil, insufflé de vie par l'Ekur,

Akkadien **ú-^rma^r-áš** ^den-líl šik-na-at na-piš-ti é-kur

Force d'Enlil, insufflé de vie par l'Ekur,

Ici, c'est l'équivalence entre kišib-lá/la₅, qui signifie sans aucune ambiguïté « porteur de sceau » et *umāšu*, la « force », qui est surprenante, car les deux termes ne signifient pas la même chose. De plus, la notion de porteur de sceau est plus lourde de sens que le simple qualificatif de « force », on peut donc penser que le scribe a cherché ici à atténuer le sens de l'original sumérien, mais il est difficile de déterminer les raisons qui l'y ont poussé. Quoi

⁴⁶⁰ Voir Annexe 2, 40-41 et 90.

qu'il en soit, la présence de cette équivalence dans deux textes distincts montre bien qu'il existait une tradition de traduction homogène à cette époque⁴⁶¹.

Un quatrième parallélisme intéressant peut être observé entre les versets 109 du *Lugal-e* et 69 de l'*Angim dimma* :

Lugal-e, verset 109

Sumérien ^{ĝiš}tukul sag-**piriĝ**-ĝá-ni-a šà mu-un-na-ab-zala-ge

À (la vue de) son arme à tête *de lion*, son cœur s'illumine

Akkadien [kak]-ki šá pa-nu-šú¹ **nam-ru** eq-lu ú-nam-mar-šú

L'arme, dont le visage est *lumineux*, lui illumine le champ

Angim dimma, verset 69⁴⁶²

Sumérien **piriĝ** abzu-ta me huš [š]u-ti-a

Le lion, qui reçut les pouvoirs furieux dans l'Apsû,

Akkadien **nam-ru** ʾšá² ʾ ina ap-si-i par-ši ez-zu-ti le-qu-u

Le brillant, qui reçut les pouvoirs furieux dans l'Apsû

Ces deux phrases sont d'autant plus importantes qu'on y voit, non seulement un parallélisme littéraire non attesté par ailleurs, mais aussi un glissement identique dans

⁴⁶¹ S. Seminara, 2001, 282.

⁴⁶² Voir Annexe 2, 32 et 86.

l'interprétation du sens des termes *piriĝ* et *namru*. Ainsi, une interprétation fautive pouvait devenir la norme et se perpétuer dans différents textes. Comme nous l'avons vu précédemment, la raison de ce glissement de sens nous échappe⁴⁶³, mais on observe dans les deux cas que la traduction akkadienne s'éloigne du sens original du texte. Toutefois, le sens du mot *namru* est le même dans les deux phrases ; c'est donc que ce sens avait été retenu, puis diffusé.

1.3.5.3.v Existait-il un texte akkadien autonome ?

S. Seminara donne quelques exemples de passages du *Lugal-e* où les versions sumérienne et akkadienne du texte bilingue sont différentes, reflétant une certaine autonomie du texte akkadien par rapport au texte sumérien, et laissant penser qu'il existait un texte akkadien indépendant qui ne serait toutefois pas parvenu jusqu'à nous. Son hypothèse est qu'un tel texte aurait été à l'origine des versions bilingues attestées à l'époque récente, et aurait donc été rédigé à la fin de l'époque paléo-babylonienne ou à l'époque médio-assyrienne. Malheureusement, aucun texte littéraire portant uniquement la version akkadienne de ces mythes sumériens n'a été retrouvé à ce jour, alors que de nombreux autres textes en akkadien l'ont été ; ce n'est qu'à partir d'une observation des manuscrits bilingues récents qu'il devient possible d'émettre une telle hypothèse.

Ainsi, au verset 176 du *Lugal-e*, on trouve une équivalence surprenante :

Sumérien kur-ra a mi-ni-ib-lah ^{ĝi8}sinig mi-ni-ib-ùr

(Asag) apporta l'eau de la montagne et *élimina* (?) les plants de tamarin

⁴⁶³ Concernant l'interprétation du verset 69 de l'*Angim dimma*, voir 1.3.5.2.vi.

Akkadien *ina KUR-i me-e ub-[bil] bi-i-nu im-ku-ur*

(Asakku) apporta l'eau sur la montagne, il *inonda* les plants de tamarin

L'équivalence entre *ur*, qui dans ce contexte signifie peut-être « éliminer »⁴⁶⁴, et *makāru*, qui peut signifier « inonder » ou « irriguer », n'est attestée dans aucun autre document⁴⁶⁵ ; il est donc nécessaire de se demander comment une telle équivalence a pu être établie et à quel moment, mais aucun document ne nous renseigne là-dessus. On peut supposer que le scribe n'a pas compris la signification du terme *ur*₃ dans ce contexte, mais l'hypothèse d'un texte akkadien indépendant pourrait également expliquer cet hapax.

Un autre passage montre une équivalence non attestée par ailleurs qui a pour conséquence de modifier une partie de l'interprétation akkadienne. Il s'agit du verset 258 du *Lugal-e* :

Sumérien ^{ĝi}šita-lipiš-**diri**-ga-ke₄ zú ì-súd-súd

L'arme *excessivement* furieuse mord à pleines dents

Akkadien *kak-ku na-si-ih ŠĀ-bi šin-na i-gaš-ša-aš*

L'arme qui *arrache* le cœur, mord à pleine

Les deux mots posés comme équivalents sont *diri*, qui signifie « excessif » dans ce contexte, et *nasāhu*, qui signifie « arracher » dans ce contexte. C'est une équivalence qui est

⁴⁶⁴ *PSD* : to go along; to wipe clean; to beat, sweep away; to drag; to raise a boat. Les équivalences akkadiennes proposées sont : *bā'u*, *kapāru*, *šabātu*

⁴⁶⁵ *CAD M*₁, 125.

attestée dans deux listes, mais elle demeure très rare⁴⁶⁶. S. Seminara explique cette équivalence par l'influence d'une autre équivalence, qui elle est fréquemment attestée, celle de lipiš avec *libbu*⁴⁶⁷, ainsi que par le fait que l'expression *nāsih libbi* est très commune. Ce qu'il est important de noter est que le texte sumérien n'a pas été modifié pour mieux correspondre à l'akkadien, on peut donc imaginer que le scribe a copié à partir d'un original akkadien indépendant et a omis de rectifier le sumérien afin qu'il soit plus proche de la signification akkadienne⁴⁶⁸.

On trouve également quelques exemples de divergences entre le sumérien et l'akkadien dans les autres textes littéraires attestés au I^{er} millénaire avant J.-C. Ainsi, au verset 159 de l'*Angim dimma* on observe le cas suivant⁴⁶⁹ :

Sumérien ʾlugal-mu dabʾ-[dab]-ʾba-mu **u₄ an-na-gim**ʾ []

Mes rois que j'ai capturés, *comme la lumière du ciel* []

Akkadien *šar-ru šá ʾakʾ-mu-u u₄-ma ki-ma* ^dšáʾ-[*maš*[?]] []

Les rois que j'ai capturés, *comme la lumière de Šamaš* []

Cette différence, si elle peut sembler anecdotique, est pourtant loin d'être anodine. L'éditeur de ce texte, J. S. Cooper, estime que l'épithète *u₄ an-na* (« lumière du ciel ») se réfère, dans les textes sumériens, à certains personnages précis : Ninurta, Sîn, Ningublam, Šulgi et comme attribut de Ninkarrak⁴⁷⁰, mais ne se rapporte jamais au dieu Šamaš, qui est toutefois appelé *dutu an-na* (« Dieu soleil du ciel »). En fait, dans ce cas précis, l'akkadien

⁴⁶⁶ CAD N₂, 1, col. 1.

⁴⁶⁷ CAD L, 165.

⁴⁶⁸ S. Seminara, 2001, 285.

⁴⁶⁹ Voir Annexe 2, 54 et 99.

⁴⁷⁰ J. S. Cooper, 1978, 132-33.

modifie le texte, peut-être parce que les scribes du I^{er} millénaire avant J.-C. considéraient que la lumière du ciel ne pouvait être qu'une référence au soleil et donc à la divinité solaire. Le sumérien demeure donc inchangé, mais la ligne akkadienne donne une interprétation volontairement plus explicite et ce faisant, s'éloigne du sens original du texte et établit une équivalence qui n'est pas attestée par ailleurs.

Les exemples cités ci-dessus⁴⁷¹ ne permettent pas d'établir avec certitude l'existence d'un texte parallèle en akkadien, mais ils mettent en avant certaines divergences et équivalences erronées qui pourraient s'expliquer par un recours à de tels manuscrits. Il peut aussi s'agir simplement d'une volonté d'adapter la version akkadienne mais sans pour autant modifier l'original sumérien afin qu'il se conforme à l'akkadien modifié. En l'absence de preuves de l'existence d'un manuscrit akkadien indépendant et différent des manuscrits monolingues sumériens, c'est plutôt cette seconde hypothèse qu'il convient de retenir.

1.3.5.3.vi Conclusion

Ainsi, définir les outils de travail et le vocabulaire désignant la traduction représente un problème complexe qui demeure sujet à débat jusqu'à ce jour. En effet, l'utilisation de certains outils lexicaux et grammaticaux semble avérée, mais aboutit le plus souvent à créer des divergences plutôt que des équivalences entre l'original et sa traduction, tandis que de fréquentes situations montrent que les textes littéraires représentaient un genre indépendant, et qu'il est impossible d'établir des parallèles fiables entre ces textes et d'autres genres littéraires issus du milieu intellectuel, telles que les listes lexicales et grammaticales.

⁴⁷¹ On peut également se référer aux *hapax* mentionnés auparavant, voir 1.4.5.2.ix, pour d'autres exemples.

Par ailleurs, la question des supports de traduction n'est pas sans soulever des questions quant à la transmission des textes depuis l'époque paléo-babylonienne. Existait-il des manuscrits akkadiens monolingues ? De quand peut-on dater l'apparition de divergences entre les manuscrits d'époque paléo-babylonienne et d'époque médio-babylonienne ? Toutes ces questions, sans réponse en l'absence de documents nouveaux, restent en suspens, même si l'observation des textes eux-mêmes montre que des ajustements et modifications ont eu lieu dans le temps.

Enfin, il est surprenant de voir que rares sont les textes à mentionner l'activité de traduction comme une activité à part entière ; ces mentions ne sont attestées que dans quelques textes scolaires et littéraires de l'époque paléo-babylonienne, et sont donc rédigés exclusivement en langue sumérienne, et sans équivalent akkadien, à une époque où le sumérien avait encore une place centrale dans l'éducation et où il n'existait pas encore véritablement de littérature akkadienne ou bilingue. Les mentions de la traduction dans les archives des palais royaux ou des temples du I^{er} millénaire avant J.-C. sont très rares⁴⁷², laissant à penser qu'il s'agissait là d'une activité confidentielle et pratiquée par un nombre limité de personnes, ce qui est confirmé par la quantité limitée de textes bilingues trouvés dans les bibliothèques.

Par ailleurs, les traducteurs ont nécessairement une perception personnelle à la fois du contexte de départ, et de la langue de départ et du contexte d'arrivée et de la langue d'arrivée. Il est naturel que certains mots et expressions fassent – ou ne fassent pas – partie de son vocabulaire, même lorsque les méthodes de traduction semblent fixées et la tradition de transmission des textes suit des règles précises, allant du choix du texte à traduire aux divers détails vus ci-dessus. Ces aspects sont quelque peu différents en Mésopotamie où les auteurs

⁴⁷² Il existe cependant quelques mentions de problèmes de traduction et de transcription dans les textes de Sargon II. Voir M. G. Masetti-Rouault, 2005, 126.

et donc les traducteurs de textes littéraires ne sont que très rarement mis en avant, mais cela ne signifie pas que dans chaque texte certains choix de traduction (de signes, d'expressions, de mots ou des interprétations de phrases ou de groupes de mots) ne sont pas à comprendre comme des reflets de la sensibilité personnelle du traducteur⁴⁷³. Il est impossible d'occulter cet aspect même s'il est nécessaire d'admettre qu'il est très difficile, pour l'assyriologue, de juger de ce genre de choses. Il faudrait pour ce faire comparer les manuscrits, et notamment les mains de scribes pour voir si l'on peut établir des « styles » (habitudes, choix précis) propres à chaque scribe ou lieu géographique ou si au contraire les textes ne révèlent rien quant aux personnalités des traducteurs et reflètent au contraire un style véritablement homogène commun à tous.

1.3.5.4 La portée idéologique de la traduction

La traduction, quelle que soit la période considérée, ne peut être définie uniquement en termes de communication, de transmission de messages ou de reformulation. Elle ne représente pas non plus une activité purement littéraire ou esthétique, même si elle est intimement liée à la pratique littéraire d'un espace culturel donné, notamment lorsqu'on considère la place de la traduction en Mésopotamie. Comme l'écrit A. Berman, la traduction comprend l'écriture et la transmission, mais « celles-ci ne prennent leur vrai sens qu'à partir de la visée *éthique* qui les régit. En ce sens, la traduction est plus proche de la science que de l'art »⁴⁷⁴.

Quelle est donc la visée éthique de la traduction mésopotamienne ? Peut-on considérer sa démarche comme scientifique, et comment définir une telle démarche dans le contexte de

⁴⁷³ E. Nida, 1964, 8-9.

⁴⁷⁴ A. Berman, 1984, 17.

la Mésopotamie ancienne ? J'ai tenté de montrer ci-dessus au moyen de quelles règles les scribes anciens procédaient à l'exercice de traduction et comment s'étaient transmis les manuscrits. Il convient à présent d'expliquer comment ces règles ont été mises en œuvre afin que la traduction mésopotamienne ait pu être porteuse de sa raison d'être et transmettre un message. L'exercice de traduction permet en effet de mettre en avant certains aspects fondamentaux de la culture suméro-akkadienne, tels que le caractère sacré de l'écriture, une réflexion profonde sur le langage (à travers la philologie et l'herméneutique), ou le rapport entre le monde et le divin, que les Mésopotamiens cherchent à définir de manière précise et quasi scientifique. Ces différentes réflexions ne se font pas uniquement par le biais de la traduction, au contraire, elles sont mises en œuvre dans toute la production intellectuelle mésopotamienne, dont la principale manifestation demeure la divination. Mais la traduction représente tout de même une des facettes de cette vaste production intellectuelle, qui se fait au moyen d'une exploration poussée, qu'on pourrait qualifier d'exégétique, du langage et de l'écriture, et qui n'est pas sans parallèles ou similitudes dans les autres cultures ultérieures.

1.3.5.4.i Le caractère sacré de l'écrit

Dans *Après Babel*, G. Steiner évoque le rapport entre le texte biblique ancien, Dieu, et les interprètes de ce texte. Il écrit à ce sujet que c'est le mot, plus que le signe alphabétique, dont le sens caché et la préservation inaltérée, qui est d'une extrême importance. « Mutiler un seul mot de la Torah, en modifier malencontreusement l'ordre, risquerait de mettre en danger les liens ténus qui subsistent entre l'homme déchu et la présence divine. Le Talmud affirmait

déjà : ‘L’omission ou l’addition d’une lettre pourrait conduire à la destruction du monde’ (...) »⁴⁷⁵.

L’interdiction de modifier le texte, d’autant plus s’il a une portée religieuse, est également présente dans la culture mésopotamienne, notamment au I^{er} millénaire avant J.-C., une époque où la culture suméro-akkadienne traditionnelle se replie de plus en plus sur elle-même face aux différentes populations installées dans la région⁴⁷⁶. En effet, à partir de la fin du II^e millénaire et durant le I^{er} millénaire avant J.-C., on observe d’une part une standardisation (canonisation) des corpus de textes savants et littéraires et d’autre part une activité éditoriale ayant pour conséquence une utilisation savante des logogrammes sumériens et une volonté de leur attribuer des valeurs rares⁴⁷⁷. C’est également dans ce contexte que se sont développés les commentaires.

1.3.5.4.ii La nature polysémique de la langue

Dans *Après Babel*, G. Steiner écrit que « la polysémie, ce pouvoir qu’a un mot de renvoyer à plusieurs choses, avec des variations qui vont de la nuance à l’antithèse, marque le langage de l’idéologie »⁴⁷⁸. Pour lui, la polysémie est un obstacle à la traduction et à la compréhension d’un texte, et il est vrai que celle-ci complique la compréhension que le lecteur contemporain a de la langue sumérienne. Elle a également compliqué celle des scribes akkadiens qui devaient manier les textes sumériens bien après que la langue a cessé d’être vivante.

⁴⁷⁵ G. Steiner, 1998 (3^e édition), 105.

⁴⁷⁶ Voir ci-dessus, 1.1.

⁴⁷⁷ A. Lenzi, 2008, 147-48.

⁴⁷⁸ G. Steiner, 1975 (3^e édition 1998), 71-72.

Et pourtant, la nature polysémique de la langue sumérienne s'est également avérée être un outil précieux et un instrument idéologique au moment de l'élaboration des traductions, puisqu'elle permet aux scribes de modifier l'interprétation du texte par une traduction alternative, sans pour autant toucher au texte original qui est copié tel quel. La polysémie et l'homophonie sont à la base même de l'écriture cunéiforme d'origine pictographique, où les différents signes contribuent à former du sens, mais où chaque signe individuel est lui aussi doté de sens⁴⁷⁹. Ainsi, chaque signe, chaque phrase et même chaque langue peuvent avoir une multitude de significations différentes et l'association des signes, phrases et langues peut contribuer à créer des significations nouvelles ; chaque élément peut donc faire l'objet d'une analyse⁴⁸⁰.

Ainsi, l'idée n'est pas de donner une seule et unique réponse à un problème, mais de montrer l'étendue des possibilités lorsqu'il s'agit de « décoder » un texte. La nature polysémique du système cunéiforme peut même être à l'origine d'interprétations opposées, comme on l'observe dans une liste lexicale tardive, où le signe UD se voit doté à la fois d'une signification *ūmu*, le jour, et *mūšu*, la nuit⁴⁸¹. A. Cavigneaux écrit à ce sujet :

« [...] il y a, même dans les listes bilingues tardives, beaucoup d'équivalences qui ne s'expliquent que par des spéculations complexes sur les signes graphiques et leurs valeurs [...]. Les commentaires, qu'on connaît surtout comme un genre tardif, sont révélateurs de tendances aux interprétations herméneutiques ignorant les réalités linguistiques, qui doivent remonter assez loin dans la tradition intellectuelle babylonienne »⁴⁸².

Cette pratique s'apparente à une certaine forme d'exégèse et permet de rapprocher la tradition lexicale et la traduction mésopotamienne de l'activité de commentaire, qui se

⁴⁷⁹ A. Cavigneaux, 1990, 114-15.

⁴⁸⁰ S. Seminara, 2001, 422.

⁴⁸¹ A. Cavigneaux, 1976, 10-11.

⁴⁸² A. Cavigneaux, 1980-83, 612.

développe à la même période. En effet, J.-M. Durand écrit au sujet de ces derniers que « l'intérêt du fait mésopotamien provient de ce que l'écriture est à la base du raisonnement, parce qu'elle est *par nature interprétable à divers niveaux* »⁴⁸³ ; la traduction et l'exégèse contribuent donc à enrichir le sumérien et l'akkadien, en produisant des équivalences et des significations nouvelles⁴⁸⁴. L'interprétation multiple n'en est pas aléatoire pour autant, elle ouvre la porte à diverses, parfois nouvelles, possibilités, ainsi qu'à une certaine liberté pour le scribe. Elle est toutefois soumise à certaines règles et conventions précises, comme nous avons pu le constater dans la partie précédente.

1.3.5.4.iii L'adaptation idéologique du texte

Toutefois, ces règles et conventions de traduction n'excluent pas une véritable réinterprétation du texte original à travers la traduction. La nécessité d'adapter le texte sumérien de la tradition ancienne s'explique par l'évolution de la pensée et de la culture akkadienne au I^{er} millénaire avant J.-C. À la nécessité de reproduire et de transmettre les textes de la culture sumérienne ancienne, se juxtapose le besoin de transmettre un message et un texte nouveau, adapté aux langues et à la culture de l'époque à laquelle les textes sont copiés. Ainsi, certaines des adaptations observées précédemment peuvent avoir des conséquences sur la perception du texte, mais d'autres éléments, d'ordre plus spécifiquement idéologique, contribuent aussi à créer un texte nouveau.

Par exemple, au verset 10 du *Lugal-e*, déjà mentionné auparavant, les manuscrits sumériens monolingues sont différents des manuscrits bilingues :

Sumérien monolingue	su ₆ -nun-e a-za-gìn ru-a ušum ní-ba gur-gur
---------------------	--

⁴⁸³ J.-M. Durand, 1979, 168.

⁴⁸⁴ J.-M. Durand, 1979, 169.

Engendré par celui qui porte la barbe princière de lapis-lazuli, le *dragon* qui tourne sur lui-même

Sumérien bilingue

su₆-nun-na za-gín-na a-ri-a **munšúb**-bi ní-ba [lum-l]um[?]

Barbe princière de lapis-lazuli engendrée par du sperme, *poils* ayant poussé sur sa personne...

Akkadien

*zi-iq-nu ru-bé-e šá re-hu-tum el-le-tú ra-hu-ú šar-tum
ina zu-um-ri-šú hun_x-nu-ba-at*

Barbe princière engendrée par un sperme pur, *poils* ayant poussé sur le corps...

Dans ce passage, il est intéressant de voir comment la métaphore de la divinité Ninurta, assimilée dans la version monolingue à un dragon (ušum), est éliminée de la version bilingue. Comme il a déjà été mentionné précédemment, les métaphores thériomorphes sont systématiquement éliminées des traductions akkadiennes, montrant bien qu'elles dérangent au I^{er} millénaire avant J.-C. Dans le cas présent, toute la phrase sumérienne de la version bilingue est modifiée pour correspondre à la nouvelle image proposée par la version akkadienne, dans laquelle le dieu Ninurta ne porte plus aucun attribut monstrueux, mais uniquement des caractéristiques humaines. Ainsi, la notion de pilosité qualifiant la divinité, fait écho à la première moitié de la phrase où est mentionnée sa barbe (su₆/ziqnu), donnant ainsi à la phrase un sens logique dans laquelle les poils du corps font écho à la pilosité du visage⁴⁸⁵.

⁴⁸⁵ S. Seminara, 2001, 435.

Un autre cas comparable peut être observé au verset 162 de l'*Angim dimma*, où le dieu Ninurta est *assimilé* à un lion dans la version monolingue, mais seulement *comparé* à un lion dans la version bilingue :

Sumérien (version monolingue) šu-mah **saĝ** **piriĝ-ĝá** ^d**en-líl-lá** nè-ni-šè
tu-da-me-e[n]⁴⁸⁶

Je suis *la très puissante tête de lion d'Enlil*, qu'il
a engendré par sa force

Sumérien (version bilingue) ʿusuʿ-mah **saĝ** **piriĝ-ĝa₂** ^d**en-lil₂-la₂** šu u₃-tu-ud-
ʿdaʿ[-me-en]

Je suis *la très puissante tête de lion d'Enlil*, qu'il
a engendré par sa force

Akkadien [e]-mu-qan ši-ra-a-te **zi-im la-bi šá** ^d**MIN** ina e-
mu-qí-šú ul-ʿduʿ[-šú ana-ku]

(Je suis) le très puissant, à *l'aspect de lion*
d'Enlil, qu'il a engendré par sa force

Dans cette phrase, le sumérien de la version bilingue suit le sumérien de la version monolingue. En revanche, l'akkadien propose une version atténuée, dans laquelle Ninurta n'est plus assimilé à un lion, mais seulement comparé à un lion. En effet, *zīmu* n'est pas l'équivalent exact de *saĝ*, mais plutôt de *muš_{2/3}* et signifie « l'apparence », ou « les traits », plutôt que « la face » ou la « tête ».

⁴⁸⁶ J. S. Cooper, 1978, 86-87.

Un autre cas d'atténuation du sumérien est visible au verset 143 de l'*Angim dimma* :

Sumérien (version monolingue) **muš-mah** zú-imin saĝ-ĝiš-ra-ra DUB.KAK-mu
mu-da-an-ĝá[l-la-àm]⁴⁸⁷

Je tiens *le grand serpent* à sept dents, le
meurtrier, mon ...

Sumérien (version bilingue⁴⁸⁸) **muš-mah-gim** saĝ-imin-na saĝ-ĝiš-ra-ra ĝiššita
saĝ-imin-na-ʾmuʾ [mu-]

Je tiens mon arme à sept têtes, qui tue *comme le*
serpent puissant à sept têtes

Akkadien **ša ki-ma muš-mah-hi si-ba qaq-qa-da-šú nir-ta**
i-nar-[ru ĜIŠ.ŠITA SAĜ.IMIN MIN]

(Je tiens l'arme à sept têtes) qui tue *comme le*
serpent meurtrier à sept têtes

Dans ce passage, Ninurta évoque ses armes destructrices dans un discours exalté ; dans la version monolingue, l'arme est personnifiée en serpent puissant. Cette personnification est modifiée dans la version bilingue, où elle est réduite à une simple comparaison avec l'ajout de la conjonction de coordination gim (*ša kīma*) ; l'arme n'est plus un serpent, elle est *comme* un serpent. Il y a donc un léger glissement dans la perception de l'arme, qui n'est plus considérée comme vivante et agissante, mais seulement comparée à un être monstrueux extraordinaire,

⁴⁸⁷ J. S. Cooper, 1978, 80-81.

⁴⁸⁸ Voir Annexe 2, 51 et 97.

dirigé par la main de la divinité ; l'image est donc volontairement atténuée, certainement pour des raisons idéologiques.

Il convient également de mentionner un autre type d'adaptation, dans la version akkadienne, du traitement des noms des armes divines. En effet, on observe que les manuscrits paléo-babyloniens hésitent à faire précéder les noms des armes divines d'un déterminatif divin, alors qu'il est fréquemment utilisé dans les manuscrits du I^{er} millénaire avant J.-C.⁴⁸⁹ Cela signifie qu'il y eu une évolution dans la perception de ces armes qui passent d'objets appartenant à des divinités à des objets personnifiés, dotés d'attributs propres et d'une certaine forme d'humanité⁴⁹⁰. Ainsi, dans l'*Angim dimma*, aux versets 129 à 132, on observe que les manuscrits monolingues se réfèrent aux armes divines comme appartenant à la divinité ; leurs noms sont donc suivis du possessif –mu indiquant la première personne du singulier (il s'agit du discours de Ninurta)⁴⁹¹. Dans les versions bilingues, le sumérien conserve la marque du possessif, mais ajoute un déterminatif divin en début de nom. Quant à la version akkadienne, elle omet la marque du possessif mais utilise le déterminatif divin ; il est vraisemblable que l'ajout de ce déterminatif à la ligne sumérienne ait été fait *a posteriori*, pour s'aligner sur l'akkadien. Ainsi, chaque version propose une forme légèrement différente du texte :

Verset 129⁴⁹² :

Sumérien (version monolingue) á zi-da-mu **šár-ùr-mu** mu-da-an-gál-[la-àm]⁴⁹³

⁴⁸⁹ J. S. Cooper, 1978, 122.

⁴⁹⁰ Cela est confirmé par l'inclusion de ces armes divines dans les listes de noms divins tardives, voir J. S. Cooper, 1978, 122-23.

⁴⁹¹ J. S. Cooper, 1978, 76 et suivantes.

⁴⁹² Je ne cite que le verset 129 comme exemple, mais les lignes suivantes suivent le même schéma. Voir Annexe 2 et J. S. Cooper, 1978, 76 et suivantes et 122-23.

À ma droite, je tiens *mon šarur*

Sumérien (version bilingue) a₂ zi-da-mu ^dšar₂-ur₄-mu mu-e-da-ĝal₂-la-^ram₃⁷

À ma droite, je tiens *mon Šarur*

Akkadien i-na im-ni-ia ^dšár-ur₄ na-šá-ku-[ma]

À ma droite, je tiens *Šarur*

La divinisation de Šarur, l'arme de Ninurta, est également attestée dans le *Lugal-e*, par exemple au verset 264, où l'on observe le même cas de figure, avec une absence de déterminatif divin dans la version ancienne monolingue, et son ajout dans la version sumérienne bilingue. Quant à la version akkadienne de cette ligne, elle confirme la personnification de l'arme divine en recourant à l'emploi de la dittographie MIN précédée du déterminatif divin, qui est quasiment toujours employée en référence à Ninurta lui-même.

On observe à travers ces divers cas de figure que certaines adaptations ont clairement pour but de rendre le texte plus acceptable du point de vue des images véhiculées à l'époque récente ; c'est la traduction akkadienne qui dicte dans ces cas les changements nécessaires afin que le sumérien soit en adéquation avec le message à faire passer. Les métaphores thériomorphes sont donc atténuées ou réduites à de simples comparaisons, donnant l'image de dieux humanisés, sans attributs monstrueux ou trop extraordinaires. En revanche, certaines armes divines passent de simples outils à de véritables personnages, et sont fréquemment divinisés avec le recours au déterminatif précédant les noms divins.

⁴⁹³ J. S. Cooper, 1978, 76.

1.3.5.4.iv L'inversion de sens

Parfois, le scribe akkadien modifie radicalement le sens de l'original, afin d'en changer la portée idéologique. Ainsi, au verset 517 du *Lugal-e*, le sens de la version bilingue est en opposition totale avec le sens de l'original monolingue :

Sumérien (version monolingue)	šu dili-zu mu-e-ni-zi-zi-i
	Toi seule as levé la main (contre moi)
Sumérien (version bilingue)	šu dili-àm nu -mu-un-ši-in-zi
	Toi seule <i>n'as pas</i> levé la main (contre moi)
Akkadien	<i>qa-at-ka iš-te-én(i) la taš-šá-a</i>
	Toi seule <i>n'as pas</i> levé la main (contre moi)

Dans ce passage, Ninurta s'adresse à l'albâtre et le bénit. Le scribe akkadien a vraisemblablement pensé que si la pierre avait attaqué le dieu, il aurait été impossible que celui-ci la bénisse, ce qui l'a motivé à modifier le verbe. Dans la version sumérienne celui-ci est à la voix active et n'est pas précédé d'une particule négative nu-, or celle-ci apparaît dans la version sumérienne bilingue (**nu**-mu-un-ši-in-zi) et en akkadien (*lā taššā*). Cet ajustement reflète la volonté de fournir une traduction cohérente et en adéquation avec les mentalités et la culture mésopotamienne de l'époque récente.

1.3.5.4.v La traduction comme reflet de la pensée mésopotamienne

Nous avons pu observer que les traductions ne reflètent pas uniquement la volonté de rendre en akkadien un texte original sumérien. Chaque détail, qu'il s'agisse du texte sélectionné pour la traduction ou des différentes méthodes de traduction qui ont été exposées précédemment, reflète une véritable réflexion sur l'activité de traduction, sa signification, et sa finalité. L'activité de traduction n'est qu'une des nombreuses facettes de la culture mésopotamienne du I^{er} millénaire avant J.-C., et il est nécessaire de se demander ce que représente et signifie la traduction dans le contexte dans lequel elle a été pratiquée.

La traduction s'inscrit dans la tradition intellectuelle mésopotamienne, mais elle n'y tient qu'une place réduite lorsqu'on considère la totalité du corpus des bibliothèques royales ou de temples. En effet, ce sont les textes ayant trait aux diverses formes de divination qui y sont les plus fréquemment représentés. À ce corpus de textes divinatoires s'ajoutent d'autres types de documents, notamment les textes scolaires (principalement des listes de genres variés), les descriptions de rituels et incantations, les textes médicaux, les textes littéraires et sapientiels akkadiens et, au I^{er} millénaire avant J.-C., les commentaires, qui s'apparentent à une certaine forme d'herméneutique⁴⁹⁴. Comme l'écrit E. Frahm, les commentaires ont une portée philosophique, puisque leur finalité est de démontrer la sagesse aux multiples facettes contenue dans les textes commentés⁴⁹⁵; ils s'apparentent parfois à une recherche étymologique ou à des jeux de lecture, et en cela, ils peuvent être comparés aux traductions. Celles-ci ont un but similaire lorsqu'elles cherchent à rendre explicites des éléments « cachés » dans le texte original⁴⁹⁶.

⁴⁹⁴ O. Pedersén, 1998, 271.

⁴⁹⁵ E. Frahm, 2011, 315.

⁴⁹⁶ S. Maul, 1997, S. Seminara, 2001, et E. Frahm, 2011, 17-19.

Cette volonté de *rendre explicite* est inhérente à la conception mésopotamienne du savoir. En effet, tout savoir est basé sur la lecture de signes, qu'il s'agisse de phénomènes célestes, de maladies, d'épisodes historiques ou encore de pictogrammes, d'idéogrammes, de mots ou de phrases, et les savants ont pour rôle de décoder ces signes et de les expliquer. Les commentaires sont donc des explications de textes qui ont déjà eux-mêmes une vocation explicative. De même, la traduction a une fonction explicative, mais celle-ci se fait au moyen du passage d'une langue à une autre, donnant une nouvelle dimension à la notion même d'explication ; les traducteurs du I^{er} millénaire avant J.-C. s'occupent donc de philologie. Comme l'écrit A. Cavigneaux à ce sujet,

« la philologie n'est pas une science isolée mais une variante d'un mode de pensée scientifique analysant le réel – parente de la divination, entre autres. La lexicographie et même la grammaire bien comprises ne remplissent leur rôle que si elles servent à faire ressortir le sens des choses. Traduire un texte sumérien ne veut pas seulement dire en rendre le sens, mais déceler toutes les interprétations qu'il concède (il n'est pas rare d'avoir plusieurs traductions pour un même vers). Les instruments de travail philologique ne servent pas seulement à la traduction, mais à l'exégèse »⁴⁹⁷.

La traduction en Mésopotamie est donc un des nombreux aspects reflétant une réflexion sur le monde, et elle devait nécessairement être exécutée d'une manière fiable, suivant des règles fixes et des mécanismes précis, de même que les diagnostics, oracles et présages étaient fournis suivant des règles préétablies qui devaient être les mêmes pour tous les praticiens, prêtres et devins⁴⁹⁸.

Cette réflexion se manifeste de manière très hétérogène dans les traductions mésopotamiennes. La question a déjà été abordée dans le présent chapitre, mais il convient de

⁴⁹⁷ A. Cavigneaux, 1990, 114.

⁴⁹⁸ S. Seminara, 2001, 451.

le répéter, les traductions mésopotamiennes témoignent constamment d'une hésitation entre servilité au texte sumérien et liberté du traducteur. Tout comme les spécialistes, anciens et modernes, de la traduction, les scribes mésopotamiens se posent la question de la meilleure manière de traduire, et balancent entre les notions de littéralité et de liberté. Les traductions sont par moments très littérales, même calquées sur le sumérien, tandis qu'à d'autres moments, c'est le sumérien qui est modifié pour mieux correspondre à l'akkadien. D'autres fois encore, l'akkadien et le sumérien de la même version divergent, et on observe que le plus souvent, le texte est réinterprété pour des raisons idéologiques ou religieuses, afin de faire correspondre la traduction akkadienne aux mentalités du I^{er} millénaire avant J.-C.

Les scribes devaient avoir parfaitement conscience de la fréquente impossibilité de rendre de manière précise dans une autre langue ce qui était écrit dans l'original, mais savaient aussi que cela n'enlevait rien à la « traduisibilité » des textes⁴⁹⁹. De plus, les liens anciens entre sumérien et akkadien, deux langues ayant eu une histoire et une évolution communes durant de nombreux siècles, rend la distinction entre littéralité et liberté presque inutile ; les deux langues sont en vérité inséparables, elles se complètent l'une l'autre, d'autant plus lorsque les deux versions sont inscrites, de manière interlinéaire, sur une même tablette⁵⁰⁰. Le contact linguistique prolongé entre le sumérien et l'akkadien a eu pour conséquence la formation d'une « structure commune » ayant facilité la traduction en dépit des différences fondamentales entre les deux langues⁵⁰¹. De plus, si l'on revient à la notion de « correspondance » entre sumérien et akkadien (*mithurtu*), lorsque celle-ci est appliquée à

⁴⁹⁹ Je rends ainsi la notion de « *translatability* ». A. Berman, 1984, 201, distingue la traduisibilité linguistique de la traduisibilité littéraire en ces termes : « L'œuvre est cette production linguistique qui appelle la traduction comme un destin propre. Cet appel, nommons-le provisoirement *la traduisibilité*. Il importe de distinguer cette notion de la traduisibilité de la traduisibilité commune ou de celle que cherche à déterminer la linguistique. Cette dernière est un fait : les langues sont traduisibles, bien que l'espace de la traduisibilité soit partout investi d'intraduisible. L'intraduisibilité linguistique réside en ce que chaque langue est différente d'une autre ; la traduisibilité linguistique, en ce que chacune est du langage. D'où il s'ensuit que, dans ce domaine, traduisibilité et intraduisibilité restent des notions relatives. » Ainsi, d'après lui, toute œuvre littéraire est par définition traduisible.

⁵⁰⁰ S. Seminara, 2001, 453.

⁵⁰¹ O. Pedersén, 1989, 429.

l'activité de traduction, elle reflète toute une vision du monde. Les différences d'ordre linguistique sont surmontées par la conscience qu'avaient les Mésopotamiens de l'unité du monde et de la possibilité de trouver des équivalences entre les différentes langues ; cela justifie également que le « principe de correspondance » se fasse au détriment du sumérien et à l'avantage de l'akkadien, mais cela justifie également, d'après S. Seminara, l'utilisation du format interlinéaire. Il rejoint en cela l'idée évoquée par W. Benjamin, selon laquelle une traduction interlinéaire représenterait le prototype de la traduction idéale⁵⁰². En effet, une telle traduction, en contenant les deux langues, avec leurs concordances mais également leurs différences, serait dans une certaine mesure la somme d'éléments contribuant à constituer une vision globale et unifiée du monde dans laquelle les divergences sont en réalité des compromis et non des contradictions et montrent davantage l'étendue de la connaissance du scribe, plutôt que les limites de ses connaissances⁵⁰³.

Quelle est donc la finalité d'une telle traduction ? « La traduction fait pivoter l'œuvre, révèle d'elle un autre versant », écrit A. Berman⁵⁰⁴. L'analyse des diverses méthodes de traduction permet à l'assyriologue, mais a également permis en son temps au scribe ancien, de mieux comprendre l'œuvre, sa langue ainsi que le langage en général. Ces éléments n'auraient pu être observés par une simple lecture ou une critique de l'œuvre traduite. La traduction permet de régénérer l'œuvre, d'en faire quelque chose de nouveau, et non de la restreindre à une simple reddition du texte d'origine dans une autre langue ; les scribes anciens en avaient très certainement conscience. Selon A. Berman, cette régénération ne prend pas vie seulement sur le plan culturel ou social. « La traduction éveille des possibilités encore latentes (...) qu'elle seule, de manière différente de la littérature, a pouvoir d'éveiller »⁵⁰⁵. Appliquée à la littérature bilingue suméro-akkadienne et à son format interlinéaire, cette vision de la

⁵⁰² S. Seminara, 2001, 464 ; W. Benjamin, 1923 (1997), 82.

⁵⁰³ S. Seminara, 2001, 465.

⁵⁰⁴ A. Berman, 1984, 20.

⁵⁰⁵ A. Berman, 1984, 20-21.

traduction prend une ampleur nouvelle ; l'inséparabilité des deux langues, leur coexistence historique et physique sur un même support, l'influence mutuelle qu'elles ont eue l'une sur l'autre au cours des siècles, tant sur le plan linguistique que sur le plan idéologique, sont autant d'éléments qui éveillent les « possibilités latentes » de la traduction, non pour atteindre un « langage pur » comme le rêvait W. Benjamin, mais comme moyen d'englober, au-delà des différences linguistiques, toute la pensée mésopotamienne. Plus encore que la volonté de donner un équivalent de l'original, la traduction vise alors *l'idée* de l'original au sens philosophique du terme et chercherait donc par définition à dépasser celui-ci, produisant par là-même une œuvre nouvelle, une « seconde version » de l'œuvre qui la rapproche de ce fait de la « vérité ».

1.4 La tablette XII de l'épopée de Gilgameš : une traduction d'un autre genre

Avant de clore ce chapitre consacré aux différentes traductions et manières de l'aborder en Mésopotamie, il est nécessaire de dire quelques mots d'une traduction quelque peu différente. Il s'agit de la dernière tablette de la version « canonique » de l'épopée de Gilgameš. La tablette XII représente en effet une traduction, quasiment littérale, d'une bonne partie du poème sumérien « Bilgames et le monde infernal », attesté en sumérien dans des copies de l'époque paléo-babylonienne. Ce texte est ajouté à la suite de la tablette XI de la version en babylonien standard de l'épopée, rédigée par Sîn-lēqi-unninni vers la fin du II^e millénaire avant J.-C. et se distingue du reste de cette version par son style, son langage, et son message. A. George décrit cette tablette en ces termes :

“One cannot detect in it the poetic genius that pervades the great poem. There are no literary touches. The word order and vocabulary are plain and unimaginative. The trochaic line-end of

poetry is so often absent that the ancient translator evidently did not seek to impose it. In short, Tablet XII is basic prose. Then there is the very obvious inconsistency of plot. (...)

These three factors then – language, plot and structure – clearly mark Tablet XII out as a separate text with no original connection to the eleven-tablet epic.⁵⁰⁶

Les raisons de l'ajout de cette tablette dans l'épopée sont difficiles à évaluer, mais il est clair que sa place pose problème, le texte étant parfaitement cohérent en son absence. Son ajout au contraire provoque des contradictions dans le texte. A. George suggère que l'explication de la raison d'être du texte se trouve dans le texte lui-même, dont le thème principal est la commémoration des morts, et qu'il aurait été lu dans le cadre rituel de la commémoration au I^{er} millénaire avant J.-C.⁵⁰⁷ L'auteur estime que la totalité des douze tablettes reflète ainsi l'importance du culte des morts et que la dernière partie aurait servi de rappel du thème général de l'épopée entière ; le texte passe donc d'une épopée à la gloire d'un roi de l'antiquité à un texte porteur d'une signification idéologique et même morale.

Par ailleurs, on peut considérer que le fait qu'il s'agisse d'une traduction quasiment littérale d'un original sumérien montre l'importance que le texte ancien continuait d'avoir à la fin du II^e millénaire avant J.-C. En effet, bien que ce texte diffère des textes bilingues du fait qu'il est inscrit sur une autre tablette et non présenté en format interlinéaire, il en ressort néanmoins que des manuscrits sumériens de ce récit étaient encore à disposition des scribes à cette époque, et qu'ils continuaient à les copier et donc à les transmettre, même sous forme traduite.

⁵⁰⁶ A. George, 2003, 48.

⁵⁰⁷ A. George, 2003, 53-4.

1.5 Conclusion

Dans ce chapitre, il était question d'exposer les spécificités de la traduction suméro-akkadienne au I^{er} millénaire avant J.-C. à travers les textes littéraires interlinéaires. Ces textes représentent des traductions dont la pratique reflète non seulement une réflexion sur le langage mais également sur la pensée mésopotamienne et le monde en général. Ils dépassent la simple notion de traduction comme reddition d'un texte dans une langue donnée dans une autre, et montrent qu'à cette époque déjà, bien avant toute réflexion systématique et formulée sur la notion de traduction, les scribes mésopotamiens cherchaient à résoudre les problèmes posés par celle-ci, afin que les nouveaux textes produits soient à la fois fidèles au texte d'origine et acceptables aux yeux de leurs destinataires nouveaux.

L'existence de ces textes bilingues, parfois si proches des commentaires par leur caractère herméneutique, n'était possible que dans un cadre multiculturel et multilingue, qui est le propre de la Mésopotamie dès l'apparition des premiers textes. Il est donc nécessaire de revenir à présent en arrière dans le temps afin d'exposer les différentes manifestations du multilinguisme mésopotamien à différentes périodes et en différents lieux, ainsi que l'évolution des textes qui a permis d'aboutir à la situation que nous venons d'exposer.

Diffusion non autorisée

*Figure 2 – Carte du Proche-Orient ancien au II^e millénaire avant J.-C. (Source : A.-M. Wittke et al., *Historical Atlas of the Ancient World* (2010), planche 15).*

Chapitre 2 Bilinguisme et textes bilingues (de l'apparition de l'écriture à la fin du II^e millénaire avant J.-C.)

2.1 Introduction

Le contexte linguistique et culturel dans lequel le bilinguisme et même le multilinguisme, et donc l'activité de traduction, se sont mis en place et développés dès l'apparition des premiers textes écrits mésopotamiens. Je présenterai dans cette partie les différentes manifestations de bilinguisme et de multilinguisme, depuis les premiers indices présents dans les textes les plus anciens et jusqu'au début du I^{er} millénaire avant J.-C., en montrant que la traduction se pratiquait constamment et par nécessité, tant à l'oral qu'à l'écrit. Il sera également question de la transmission des textes bilingues, dont les évolutions ont parfois été différentes selon les lieux et les époques. La question la plus complexe, dans le cadre de cette approche, est celle de l'extinction de la langue sumérienne comme langue parlée (liée à la notion d'extinction des langues en général), qu'il sera nécessaire d'aborder afin de comprendre comment les textes littéraires bilingues suméro-akkadiens, et plus spécifiquement ceux de la fin du II^e millénaire et du I^{er} millénaire avant J.-C., ont pu être établis, transmis, et compris.

Les spécialistes s'accordent généralement pour dire qu'à partir du début du II^e millénaire avant J.-C. le sumérien était devenu une langue morte dont il ne subsistait que de très rares locuteurs, et dont la transmission était limitée au contexte scolaire, tandis que la langue de la communication et de l'administration était devenue l'akkadien. Toutefois, l'expansion de l'emploi de la langue akkadienne à travers tout le Proche-Orient ancien au cours du II^e millénaire avant J.-C. s'est elle-même accompagnée d'une transmission du sumérien, comme en témoignent de nombreux textes bilingues et multilingues attestés dans

les sites principaux de zones éloignées de la Mésopotamie propre⁵⁰⁸. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, les grandes bibliothèques et archives de la deuxième moitié du II^e millénaire et du I^{er} millénaire avant J.-C. attestent l'importance des textes bilingues suméro-akkadiens dans la vie intellectuelle et religieuse, alors même que la langue araméenne commence à progressivement remplacer l'akkadien dans la vie quotidienne⁵⁰⁹. Ces textes perdurent jusqu'à la fin de l'ère cunéiforme, et l'on considère même que le dernier texte cunéiforme a été rédigé en sumérien⁵¹⁰. Ainsi, non seulement le multilinguisme est une des caractéristiques fondamentales de la Mésopotamie ancienne et du Proche-Orient en général, mais dans ce contexte, le sumérien tient une place particulière, par sa transmission à travers les textes, comme langue du savoir et de l'éducation et par ses liens étroits avec l'akkadien ; le bilinguisme suméro-akkadien est donc un bilinguisme particulier dans un cadre plus généralement multilingue et il est nécessaire d'avoir cette spécificité à l'esprit lorsqu'on étudie le bilinguisme à cette époque.

2.2 Les premiers textes bilingues

2.2.1 Le IV^e millénaire avant J.-C.

2.2.1.1 Les témoignages des premiers textes

La question complexe de la langue (ou des langues) des premiers textes cunéiformes du IV^e millénaire avant J.-C. dépasse le cadre de la présente étude, mais il convient néanmoins d'en dire quelques mots. En effet, dans quelle langue étaient rédigés ces anciens textes, principalement idéographiques et ne comportant que rarement des phonogrammes ?

⁵⁰⁸ G. Beckman, 1983 pour le monde hittite, W. van Soldt, 1995, concernant Ougarit, et K. van der Toorn, 2000 pour l'Égypte et la Palestine.

⁵⁰⁹ S. Maul, 1997, B. Nevlings-Porter, 1995, O. Pedersén, 1998, Clancier, 2009.

⁵¹⁰ M. Geller, 1997.

Les plus anciens documents reflètent dès le départ une écriture aboutie et formée, mais qui est certainement le résultat d'un long processus d'élaboration qui nous échappe entièrement ; on pourrait même supposer que la première écriture ne représente en réalité qu'une des écritures employées à l'époque parmi d'autres, mais qu'elle serait la seule à avoir perduré⁵¹¹. Pour qu'un tel système ait pu se développer, la situation économique et l'organisation administrative de la région devaient avoir été solidement établies⁵¹². De plus, une grande variété de textes est attestée dès les premiers témoignages écrits⁵¹³ ; ceux-ci devaient être transmis par l'intermédiaire d'une éducation, dont il existe des témoignages dès l'apparition des premiers textes ; l'homogénéité de la paléographie de ces textes témoigne également de l'existence d'une forme de codification de l'écriture, confirmant l'hypothèse d'un système uniforme d'enseignement⁵¹⁴.

Certains textes reflètent ces méthodes d'enseignement, notamment les exercices de copie de clous, ou certains textes administratifs ne portant aucune désignation de noms de personnes ou de chiffres, ainsi que les premières listes lexicales⁵¹⁵, qui témoignent d'une volonté, dès cette époque, de rassembler et classer le savoir de manière exhaustive, puisqu'elles incluent des signes qui ne sont attestés dans aucun autre type de texte⁵¹⁶. Ces listes témoignent à la fois d'une volonté d'organiser le savoir pour les besoins concrets de l'administration et des échanges commerciaux, et d'une activité purement intellectuelle, qui consiste à repousser le savoir au-delà de ses limites, avec l'invention de nouveaux signes pour désigner toujours plus de termes⁵¹⁷.

⁵¹¹ Nissen, H., Englund, R. et Damerow, P., 1993, 11 (col. 1) et 19 (col. 1).

⁵¹² Nissen, H., Englund, R., et Damerow, P., 1993, 19 (col. 2).

⁵¹³ Nissen, H., Englund, R., et Damerow, P., 1993, 20-24. Voir également N. Veldhuis, 2006.

⁵¹⁴ Nissen, H., Englund, R., et Damerow, P., 1993, 105 (col. 1).

⁵¹⁵ N. Veldhuis, 2006.

⁵¹⁶ D. Charpin, 2008, 62-3.

⁵¹⁷ N. Veldhuis, 2006, 189.

2.2.1.2 La langue des textes du IV^e millénaire avant J.-C.

Concernant ces premiers textes, certains savants⁵¹⁸ estiment que la langue notée à cette époque n'était pas le sumérien, et que le système d'écriture, n'étant que purement pictographique, aurait pu en principe être lu dans n'importe quelle langue. D'autres spécialistes arguent le contraire⁵¹⁹. Parallèlement à ce débat, une autre difficulté consiste à déterminer si des éléments sémitiques sont déjà présents dans les textes à cette époque⁵²⁰, ce qui permettrait d'affirmer qu'il existait déjà une forme de bilinguisme suméro-sémitique dans cette région aux époques les plus anciennes.

G. Rubio écrit à propos de ces périodes éloignées que l'archéologie et l'environnement mésopotamien ne permettent pas d'émettre des hypothèses concluantes quant aux origines des Sumériens, et que le problème ne peut donc être résolu que d'un point de vue linguistique⁵²¹. La question fondamentale de l'invention de l'écriture cunéiforme entre dans le cadre du questionnement autour des origines des Sumériens, car il semblerait que d'autres populations aient vécu en Mésopotamie avant leur arrivée ou même simultanément avec eux, laissant des traces dans certains mots et noms des premiers textes écrits. G. Rubio revient sur les travaux d'I. Gelb et de B. Landsberger consacrés aux langues ayant précédé le sumérien, dont on peut trouver des traces dans certaines catégories de mots, tels que les toponymes – généralement très conservateurs –, les noms de professions, ou les termes techniques (notamment pour ce qui concerne l'agriculture). L'auteur conclut son analyse en insistant sur la notion de *fluidité* qui aurait caractérisé la Mésopotamie de cette époque⁵²², les mots accompagnant les objets (et techniques) qu'ils désignaient, dans des langues et dialectes variés dont seule une infime

⁵¹⁸ R. Englund, 1998, 80-81, Nissen, H., Englund, R., et Damerow, P., 1993, 117 (col. 1). Voir également G. Rubio, 1999 et la bibliographie citée.

⁵¹⁹ P. Michalowski, 2006, 167-8.

⁵²⁰ W. Sommerfeld, 2006.

⁵²¹ G. Rubio, 1999, 1 (col. 2).

⁵²² G. Rubio, 1999, 11 (col. 2).

portion serait perceptible à travers les textes (tels que les toponymes ou les mots d'emprunt). Il faudrait également imaginer une situation multiculturelle, où des populations diverses auraient parlé différentes langues, et dont certaines auraient été bilingues ; malheureusement, il n'est pas aisé de déterminer quelle langue était dominante (s'il y en avait une), quelle langue influençait quelles autres langues, ni même s'il y a lieu de parler d'influence. La situation devient un peu plus claire au III^e millénaire avant J.-C.

2.2.2 Le III^e millénaire avant J.-C.

2.2.2.1 *Fara et Abū Ṣalābīh*

2.2.2.1.i Le contexte linguistique : des éléments sémitiques dans les textes sumériens

Dans sa grammaire du sumérien, M.-L. Thomsen affirme que nous ne savons pas précisément quand les Sumériens et les Akkadiens sont entrés en contact pour la première fois, mais que cela s'est vraisemblablement produit aux environs de 3000 avant J.-C., bien que ces contacts ne soient visibles dans les textes qu'à partir de la période des Dynasties archaïques III (aux environs de 2600 avant J.-C.⁵²³). L'auteur cite pour illustrer son propos des exemples d'influences linguistiques et grammaticales entre le sumérien et l'akkadien, et notamment la supposée influence sumérienne sur la syntaxe akkadienne, qui, contrairement à la plupart des langues sémitiques, a une structure Sujet-Objet-Verbe⁵²⁴ similaire à celle du

⁵²³ Thomsen, M.-L., 1987, 15-16. Dans un article consacré au contexte géographique et historique dans lequel était pratiquée la langue éblaïte, A. Archi fait remonter une présence sémitique dans le Nord de la Mésopotamie et en Syrie – et donc la pratique d'une langue sémitique – au XXVIII^e siècle avant J.-C. Voir A. Archi, 2006, 98 et le renvoi à A. Archi, 2001, 12.

⁵²⁴ Déterminer si la syntaxe sumérienne a influé sur l'évolution de la syntaxe akkadienne n'est pas le but du présent chapitre. Néanmoins, la question est d'importance fondamentale lorsque l'on évoque le contexte de bilinguisme de la Mésopotamie aux périodes les plus anciennement attestées, et elle est sujette à débat. Ainsi, l'hypothèse d'une influence du sumérien sur l'akkadien apparaît notamment dans les ouvrages de grammaire de référence, tels celui de W. von Soden, 1952, 183 : « Das Prädikat steht im Akkad. Unter dem Einfluss des sumer. Satzbaus in der Regel am Ende des Satzes ». En opposition avec cette affirmation catégorique, on peut

sumérien⁵²⁵. D'autres influences peuvent être observées dans les transferts d'expressions idiomatiques d'une langue vers une autre⁵²⁶, ainsi que des interférences lexicales et morphologiques⁵²⁷.

Fara (l'ancienne Šuruppak) et Abū Ṣalābīh (dont le nom ancien n'est pas certain) sont les premiers sites à avoir livré des textes témoignant d'un contact clair entre les deux langues (vers 2600 avant J.-C.). Dans ces textes, un certain nombre de noms propres akkadiens, dont des noms de scribes, sont attestés. M.-L. Thomsen, reprenant notamment les propos de J. S. Cooper, concède qu'un nom propre akkadien ne signifie pas nécessairement que la personne portant ce nom ait été akkadienne, mais que la présence de noms akkadiens dans un contexte majoritairement sumérophone doit être prise en compte et considérée comme le témoignage d'une certaine présence akkadienne à Sumer⁵²⁸. Les textes ne permettent pas d'établir si l'on est véritablement dans un contexte bilinguisme réel⁵²⁹, mais on peut au moins constater à travers la présence de tels noms la réalité de contacts et d'influences entre deux populations différentes, puisque ces scribes aux noms akkadiens écrivent en sumérien, ce qui montre qu'ils maîtrisaient suffisamment bien cette langue pour bénéficier d'une éducation où ils seraient amenés à employer cette langue.

citer le point de vue de J. Cooper, 1973, 243, note 6: "While most of these suggestive examples are plausible, the arguments for Sumerian interference rather than strictly internal development are in no case conclusive". G. Haayer, 1986, 77-78 : "Akkadian and Sumerian had been in close contact for probably a millennium before Sumerian ceased to be a living language at the end of the third millennium BC. (...) The question of whether Sumerian is responsible for SOV word order in Akkadian or not, is not as easy to answer as one might believe. It is quite possible that Akkadian had SOV word order before it came in contact with Sumerian only if we reject the latter possibility, and assume that Proto-Semitic was a VSO language, then we can safely hypothesize that Sumerian interference *caused* Akkadian to be a SOV language". Il poursuit en tentant de démontrer que l'akkadien était en fait une langue SOV dès le début, et indépendamment d'une quelconque influence sumérienne, et que ce serait en revanche cette influence qui expliquerait que l'akkadien ait conservé cette syntaxe là où toutes les autres langues sémitiques (à une exception près, l'amharique) ont adopté l'ordre VSO.

⁵²⁵ P. Michalowski remet cette hypothèse en question. Voir 2006, 168-169, ainsi que la bibliographie citée.

⁵²⁶ C. Woods, 2006, 104.

⁵²⁷ O. Pedersén, 1989.

⁵²⁸ Voir également R. Biggs, 1967.

⁵²⁹ On ne peut savoir si les gens, dans les rues de ces deux villes, *parlaient* akkadien, sumérien ou les deux langues.

Pour J. S. Cooper, la situation observée à Abū Ṣalābīh, une cité où les contacts entre Sumériens et Akkadiens sont importants et où un grand nombre de noms propres de scribes est sémitique, permet de faire remonter dans le temps la datation des premiers contacts entre ces deux populations. Il estime que les scribes aux noms akkadiens d'Abū Ṣalābīh ne peuvent être des personnes ayant immigré récemment, mais représentent plutôt un groupe ayant vécu dans la ville assez longtemps pour en devenir des acteurs importants, en participant notamment à la production de textes de grande qualité littéraire dans une langue qui n'est pas la leur (une langue apprise mais qu'ils maîtrisent bien). Il faudrait selon lui faire remonter les contacts linguistiques entre Sumériens et Akkadiens jusqu'aux débuts même de l'histoire mésopotamienne telle que nous la connaissons, et donc bien au-delà des témoignages textuels que représentent les documents de l'époque des Dynasties archaïques⁵³⁰.

On observe dans les textes d'Abū Ṣalābīh la présence du *u* conjonction de coordination akkadienne ou encore la préposition *in*, avec le même sens qu'en akkadien mais dans des textes nécessitant d'être lus en sumérien⁵³¹. Ce phénomène reflète certainement une forme de bilinguisme dans cette région du Nord de la Mésopotamie⁵³², mais témoigne aussi d'une véritable influence, voire d'une interférence, de la langue sémitique sur le sumérien⁵³³. M.-L. Thomsen considère que ces éléments montrent que c'est à partir de cette époque que l'akkadien a commencé à progressivement prendre le pas sur le sumérien dans le Nord de la Mésopotamie, tandis que la population du Sud demeurait encore majoritairement sumérophone. Mais de nombreux savants, notamment T. Jacobsen, W. Sallaberger, ou C. Woods, n'admettent pas une telle hypothèse, et ont recours aux recherches anthropologiques consacrées à la question de l'extinction des langues pour étayer des propos

⁵³⁰ J. S. Cooper, 1973, 239-240.

⁵³¹ R. Biggs, 1974, 32 : "Noteworthy is N° 326 [proverb], in which *ù*, "and" occurs ; even at this early date Sumerian may have been under a heavy Semitic influence".

⁵³² C. Woods, 2006, 105.

⁵³³ R. Biggs, 1974, 32.

opposés. C. Woods montre ainsi que lorsque des langues utilisant des conjonctions et prépositions entrent en contact avec des langues n'en possédant pas ou en ayant un usage limité, c'est le plus souvent la langue qui n'en possède pas qui adopte les conjonctions de la langue qui en possède ; cela ne signifie pas, selon C. Woods, que la langue influencée est en voie de disparition, mais simplement que dans un contexte où une partie de la population est bilingue, certains éléments linguistiques d'une langue sont adoptés dans l'autre pour plus de praticité⁵³⁴. Pour lui, sumérien et akkadien sont donc à cette époque des langues encore bien vivantes, admettant des influences réciproques.

2.2.2.1.ii La mise en place d'une tradition littéraire sumérienne

Une autre question que l'on peut se poser en considérant plus particulièrement les textes littéraires de Fara et d'Abū Ṣalābīh est celle du contexte politique dans lequel de tels textes ont pu être rédigés. R. Biggs fait à ce sujet une remarque particulièrement pertinente :

“An important point, which could hardly have been made as long as the Fara tablets remained an isolated phenomenon, is that the Fara and Abū Ṣalābīh tablets seem to represent *the first great flowering of Sumerian literature and the culmination of the archaic Sumerian tradition of scholarship*. That so many persons should be occupied with such esoteric work which has no obvious economic benefit surely implies *an interest in literature and learning on the part of the rulers* and could only have happened *during a period of relative calm and prosperity* »⁵³⁵.

⁵³⁴ C. Woods, 2006, 105. Voir également les références bibliographiques citées chez C. Woods.

⁵³⁵ R. Biggs, 1974, 28.

Cette affirmation est d'autant plus importante qu'elle postule la réalité d'une tradition littéraire sumérienne bien établie dès le III^e millénaire avant J.-C.⁵³⁶. Les deux sites ont en effet fourni un certain nombre de textes littéraires et lexicaux qui attirent notre attention d'une part sur un intérêt pour la littérature et la production littéraire qui remonte à une époque bien plus ancienne que l'époque paléo-babylonienne⁵³⁷, et d'autre part, sur le fait que le milieu scribal, dont certains membres étaient bilingues et d'une langue maternelle autre que le sumérien, a été le lieu de la rédaction et de la conservation de la tradition littéraire et savante sumérienne dès le départ. Cela signifie également qu'il était possible pour des personnes non sumériennes d'accéder à des postes aussi prestigieux que celui de scribe travaillant pour au service du roi⁵³⁸. Pour utiliser des termes actuels, il ne semble pas y avoir eu de « discrimination ethnique » entre sumériens et sémites pour l'accession à des postes importants, peut-être parce qu'il n'existait tout simplement pas de distinction entre ces deux peuples à cette époque.

Parmi les textes littéraires et savants fournis par ces deux sites on trouve également des textes lexicaux qui seront attestés plus tard, tels que la liste de noms de professions (déjà attestée depuis l'époque d'Uruk IV⁵³⁹) ou un vocabulaire pratique comprenant des noms de pierres, métaux, vêtements, instruments de musique, armes, etc.⁵⁴⁰ Des précurseurs de la liste HAR-ra = *hubullu* semblent être également attestés à travers les témoignages de listes d'animaux et de listes d'objets en bois⁵⁴¹. Dans son étude consacrée aux listes lexicales,

⁵³⁶ A. Cavigneaux, 1980-83, 612-13.

⁵³⁷ La période paléo-babylonienne demeure néanmoins la période qui fournit le plus de documents de ce type en langue sumérienne.

⁵³⁸ Certains savants estiment que la distinction même entre Sumériens et Akkadiens doit être nuancée ou redéfinie, et que ceux-ci ne se considéraient pas comme deux entités distinctes. Voir par exemple P. Michalowski, 2006, ou H. Vanstiphout, 1999, 142.

⁵³⁹ Voir H. Nissen, R., Englund, et Damerow, 1993, 110-115.

⁵⁴⁰ H. Nissen, R., Englund, et Damerow, 1993, 21-24.

⁵⁴¹ A. Cavigneaux, 1980-1983, 612-613 : « L'histoire des listes lexicales commence avec Uruk IV, c'est-à-dire avec la plus vieille écriture connue. Les textes ne deviennent fréquents qu'à la période suivante : Uruk III-

A. Cavigneaux écrit : « Le fait le plus remarquable et le plus surprenant est qu'il existe, dès le milieu du III^e millénaire, une tradition lexicale *complètement développée, préfigurant en tous points la tradition du II^e millénaire*, y compris pour le bilinguisme, même si celui-ci n'est encore attesté que pour une région lointaine (Ebla) »⁵⁴². L'auteur dresse une liste des textes lexicaux datant du III^e millénaire avant J.-C., en y incluant ceux trouvés à Abū Ṣalābīh et Fara, telles que listes de bovins, d'animaux domestiques et sauvages, de poissons, d'oiseaux, d'arbres et d'objets en bois, de plantes, de récipients et textiles, d'objets de métal, ainsi que des listes géographiques, mathématiques, et de professions⁵⁴³, dont certaines, comme nous venons de le voir, remontent même à l'époque d'Uruk IV. D'autres listes sont attestées à Ebla, témoignant d'une expansion à la fois dans le temps et dans l'espace de ces textes. Ainsi, malgré la division politique de la région à cette époque, il y a une continuité et une homogénéité dans la transmission des textes, qui se distingue de la situation attestée à l'époque paléo-babylonienne, où les listes se multiplient mais sont moins uniformes⁵⁴⁴.

Les textes de l'époque des Dynasties archaïques donnent donc l'image d'une région multiculturelle, dans laquelle différentes populations cohabitaient, chacune ayant sa propre langue, mais écrivant toutes en sumérien. Ainsi, même s'il est difficile d'affirmer que les populations de cette époque étaient bilingues, on observe néanmoins des interférences entre leurs langues, qui permettent de poser la question du contexte linguistique et culturel ayant permis l'établissement d'une littérature sumérienne homogène et stable.

Jemdet Nasr. (...) Les listes sont présentes à une époque un peu plus tardive à Ur et, vers le milieu du III^e millénaire, dans les deux corpus très importants de Fara et Abu Ṣalabikh. (...) ».

⁵⁴² A. Cavigneaux, 1980-83, 613a ; voir également Michalowski, 1987, 169.

⁵⁴³ A. Cavigneaux, 1980-83, 613-614.

⁵⁴⁴ A. Cavigneaux, 1980-83, 612-3.

2.2.2.2 *Ebla*

On trouve des textes bilingues dès le troisième quart du III^e millénaire avant J.-C. à Ebla, une cité qui se trouve à une cinquantaine de kilomètres au sud d'Alep en Syrie actuelle. On a pu y observer l'existence d'une civilisation sémitique très influencée par Sumer et la Mésopotamie du Nord⁵⁴⁵. Plusieurs langues sont en effet attestées à Ebla, parmi lesquelles le sumérien et une langue locale, l'éblaïte. L'éblaïte est une langue sémitique classée par les linguistes dans le groupe des langues sémitiques du Nord-Ouest⁵⁴⁶ et qui doit être distinguée de l'akkadien⁵⁴⁷. En revanche, les milliers de tablettes découvertes dans les archives et bibliothèques royales d'Ebla ont été rédigées dans le cunéiforme du Sud de la Mésopotamie, destiné à l'origine à noter la langue sumérienne⁵⁴⁸, et la plupart des listes provient également de Sumer⁵⁴⁹. Autour de 90 % du contenu des tablettes d'Ebla est rédigé en logogrammes et même en langue sumérienne, avec de rares occurrences de mots ou de morphèmes proprement sémitiques rédigés en écriture syllabique, ainsi qu'un grand nombre de noms propres en général, et plus particulièrement des noms de personnes⁵⁵⁰. Pour P. Michalowski, au moins trois langues sont attestées dans les textes d'Ebla : le sumérien, une forme de sémitique en usage en Babylonie du Nord et un (ou même plusieurs) autres dialectes sémitiques, dont celui que nous appelons éblaïte⁵⁵¹. On observe également une très nette influence sur le corpus des textes éblaïtes de la tradition littéraire et scribale de la Mésopotamie du Nord⁵⁵², géographiquement proche.

⁵⁴⁵ W. W. Hallo, 1996, 345-357.

⁵⁴⁶ W. von Soden, 1981, 355-361.

⁵⁴⁷ J. Huehnergard, 2006, 1-18 (et références citées).

⁵⁴⁸ W. W. Hallo, 1996, 348. Le fait que le cunéiforme ait servi à noter en premier lieu le sumérien est actuellement un sujet débattu, mais c'est l'hypothèse la plus traditionnellement admise.

⁵⁴⁹ H. Vanstiphout, 1999, 147.

⁵⁵⁰ P. Fronzaroli, 1988, 1-24, et M. C. Astour, 1988, 545-555.

⁵⁵¹ P. Michalowski, 1987, 171. Voir également A. Archi, 2006, 96-7.

⁵⁵² P. Michalowski, 1982, 170-172, A. Archi, 2006, 97.

Une grande variété de textes est attestée à Ebla, notamment des textes scolaires (listes lexicales, textes mathématiques, et quelques textes littéraires⁵⁵³) qui témoignent de la manière dont l'écriture cunéiforme a été adoptée et développée dans cette cité, puisqu'il s'agit de textes parallèlement attestés à Sumer ; ici, ils sont rédigés par des scribes éblaïtes et non par des scribes sumériens⁵⁵⁴. Les listes unilingues sumériennes sont différentes des autres tablettes scolaires trouvées à Ebla, de par leur présentation (elles sont inscrites sur des grandes tablettes carrées) et de par leur graphie, souvent archaïsante⁵⁵⁵ ; ces documents seraient parvenus à Ebla *via* Mari, une cité avec laquelle elle avait de nombreux contacts⁵⁵⁶. De plus, certains textes ont été adaptés aux besoins locaux avec l'ajout d'une colonne en langue locale, constituant ainsi de véritables listes bilingues, premières attestations de ce genre dans l'histoire de la Mésopotamie, plusieurs centaines d'années avant l'établissement des premières listes bilingues à l'époque paléo-babylonienne. Elles avaient clairement pour but l'apprentissage de l'écriture et du sumérien mais également de la langue éblaïte⁵⁵⁷ et sont une invention purement locale. Un exemple d'une telle liste est le *Vocabulaire d'Ebla*, publié par G. Pettinato⁵⁵⁸, qui comporte quelque 1 450 entrées en sumérien⁵⁵⁹, dont la quasi-totalité est traduite en éblaïte. Le nombre de copies attestées de ce texte témoigne de l'importance qu'il devait avoir dans l'éducation des scribes, et de la nécessité que représentait à Ebla l'établissement d'un vocabulaire bilingue ; ces vocabulaires étaient semble-t-il utilisés comme bases pour l'établissement d'autres textes, notamment de type économique, et auraient donc eu une utilité pratique⁵⁶⁰. La question de savoir si les textes rédigés en logogrammes sumériens devaient être lus en sumérien ou en éblaïte n'est à ce jour pas entièrement résolue

⁵⁵³ A. Archi, 1992, 2.

⁵⁵⁴ A. Archi, 1992, 19.

⁵⁵⁵ A. Archi, 2006, 101.

⁵⁵⁶ A. Archi, 2006, 102 : cela apparaît clairement dans les colophons de certaines tablettes, mentionnant la provenance exacte de celles-ci.

⁵⁵⁷ A. Archi, 2006, 106 ; et T. Krispijn, 2012, 206.

⁵⁵⁸ G. Pettinato, 1981, 264-277.

⁵⁵⁹ G. Pettinato, 1981, 244.

⁵⁶⁰ G. Pettinato, 1981, 251.

et il est impossible de s'étendre sur le sujet présentement, mais ce qui apparaît clairement à travers ces listes lexicales bilingues est que les scribes s'en servaient pour apprendre l'écriture et la langue sumérienne qui leur était étrangère, et qu'il s'agit là des premiers exemples dans l'histoire d'une traduction systématique.

Par ailleurs, il est possible que la mention, dans ce même texte, d'un traducteur, (*eme-bal = a-ba-lu-um*) témoigne de l'existence d'un traducteur professionnel à Ebla⁵⁶¹. Cela pourrait signifier non seulement qu'un tel personnage existait et avait de l'importance au sein de la société éblaïte, mais également qu'une forme de bilinguisme était bel et bien une réalité au III^e millénaire avant J.-C., même si l'on ne sait pas s'il s'agit d'une réalité interne ou d'une nécessité liée aux relations entre Ebla et ses voisins. L'existence d'un tel personnage permet d'émettre l'hypothèse selon laquelle des langues et populations différentes étaient en contact à Ebla, reflétant une situation de bilinguisme et de biculturalisme, avec la coexistence de deux (ou plusieurs) langues différentes, dont l'une au moins, le sumérien, n'était pas la langue de la population locale⁵⁶².

2.2.2.3 L'empire d'Akkad

L'avènement de l'empire d'Akkad durant la deuxième moitié du III^e millénaire avant J.-C s'accompagne de la propulsion de l'akkadien au statut de langue officielle de l'empire⁵⁶³. L'akkadien, qui était déjà parlé dans le Nord de la Mésopotamie⁵⁶⁴, devient alors la langue des

⁵⁶¹ W. W. Hallo, 1996, 348.

⁵⁶² On sait qu'Ebla avait également des relations avec l'Égypte, puisqu'on y a retrouvé des objets d'origine égyptienne ; il y a donc lieu de penser que plus qu'une cité bilingue, elle représentait un carrefour commercial dans lequel bien plus de langues étaient attestées, même en l'absence de témoignages textuels. Voir W. Hallo, 1992, 70-76 et 1996, 347.

⁵⁶³ Cette forme d'akkadien serait différente de celle attestée à Fara et Abu Salabih au III^e millénaire ; voir P. Michalowski, 1987 (a), 172, et I. Gelb, 1981.

⁵⁶⁴ P. Michalowski, 1987 (c), 49.

inscriptions royales et de la bureaucratie, bien que de nombreux textes, et non des moindres, continuent d'être attestés en sumérien, et ce, même dans des textes rédigés en akkadien⁵⁶⁵. Par ailleurs, l'imposition d'une langue officielle ne remplace pas nécessairement la langue des populations, et il est vraisemblable qu'au moins dans le Sud de la Mésopotamie, la langue sumérienne ait continué d'être parlée et perpétuée malgré une bureaucratie et une administration locales akkadophones⁵⁶⁶. D'autre part, T. Krispijn fait observer que bien qu'il y ait eu une interaction entre les deux langues, c'était rarement un même scribe qui écrivait en sumérien et en akkadien, même si les scribes d'origine sumérienne avaient acquis des bases en akkadien⁵⁶⁷. Par exemple, pour les rares incantations datées de cette époque, deux sont écrites en sumérien et deux autres en akkadien⁵⁶⁸ ; il ne s'agit pas là de bilinguisme, les deux langues étant attestées en parallèle, mais plutôt de coexistence. On peut néanmoins observer que le cadre politique akkadien n'a pas mis fin à la tradition sumérienne.

2.2.2.3.i Le problème des inscriptions royales bilingues

Parmi les principaux textes attestés en akkadien on trouve les inscriptions royales, généralement rédigées en akkadien mais dont une traduction depuis le sumérien est attestée dans trois cas⁵⁶⁹. Ces versions bilingues sont aujourd'hui connues grâce à des tablettes plus tardives, copiées à l'époque paléo-babylonienne par des apprentis-scribes à partir des originaux qui auraient été encore en place à cette époque devant les temples et palais⁵⁷⁰ ; elles sont un outil précieux pour la connaissance de l'akkadien de cette époque. Ces textes

⁵⁶⁵ M.-L. Thomsen, 1987, 16-17.

⁵⁶⁶ C. Woods, 2006, 109. C'est d'ailleurs ce qui aurait permis, après l'effondrement de l'empire akkadien, la résurgence de la langue sumérienne comme langue de l'empire d'Ur III.

⁵⁶⁷ T. Krispijn, 2012, 215.

⁵⁶⁸ G. Cunningham, 1997, 49.

⁵⁶⁹ D. Frayne, 1993, 9-12, 27-29. Voir également Galter, H. D. 1995, 30.

⁵⁷⁰ G. Buccellati, 1993, 58.

bilingues, portant la version sumérienne dans la colonne de gauche, sont toutefois problématiques. Leur présentation laisserait volontiers penser qu'il s'agit de copies de documents qui étaient bilingues à l'origine, or cela est peu probable, car le nombre d'inscriptions royales unilingues akkadiennes est très important, tandis que ces inscriptions bilingues sont peu nombreuses⁵⁷¹. De plus, les deux inscriptions royales de Sargon sont aussi attestées sous forme d'inscriptions unilingues akkadiennes. Il est donc plus vraisemblable que ces bilingues soient des élaborations tardives, composées en réalité à l'époque paléo-babylonienne dans le cadre de l'enseignement du sumérien. Elles seraient alors de véritables fabrications *a posteriori*, renseignant non pas sur le bilinguisme de l'époque d'Akkad, mais plutôt sur le cursus scolaire de l'époque paléo-babylonienne.

2.2.2.3.ii Les traducteurs et interprètes professionnels

C'est durant la période sargonique qu'apparaissent les premières mentions explicites d'interprètes professionnels en-dehors des listes lexicales⁵⁷². Ceux-ci proviennent de différentes régions du Proche-Orient ancien et même au-delà (Meluhha se trouvant certainement dans la région de l'Indus) ; il peut s'agir d'Akkadiens connaissant d'autres langues, ou d'habitants des régions parlant ces autres langues mais connaissant également l'akkadien.

Il est intéressant de constater qu'il n'existe à cette époque aucune mention de traducteurs professionnels du sumérien vers l'akkadien (et vice-versa). Le royaume d'Akkad était certainement bilingue dans le sens où des populations sumériennes et akkadiennes y cohabitaient, et un certain nombre de scribes devait être bilingue, ce qui expliquerait l'absence

⁵⁷¹ H. Galter, 1995, 31.

⁵⁷² A. Ulshöfer, 2000, 165 (col. 1).

de mention d'interprètes et de traducteurs professionnels entre ces deux langues. La connaissance des deux langues aurait été, déjà à cette époque, une prérogative des scribes. Cette hypothèse irait confirmer le fait que les inscriptions royales, mentionnées ci-dessus, sont des reconstructions *a posteriori* et ne reflètent pas la réalité de l'époque, qui ne nécessitait pas l'établissement de textes bilingues.

2.2.2.4 Conclusion

Ainsi, La Mésopotamie du III^e millénaire avant J.-C. représentait un cadre multiculturel et multilingue, même si la documentation est distribuée de manière inégale entre les sites et selon les périodes. Ce multiculturalisme s'observe notamment à travers les textes, et ce, même si l'on sait que ceux-ci ne reflètent pas toujours de manière exacte de la réalité linguistique d'une région⁵⁷³. Si les populations d'origines et de langues différentes ne se comprenaient pas entre elles, elles vivaient néanmoins dans un contexte politique et culturel commun, où des influences et des interférences linguistiques se produisaient naturellement. Ces contacts sont plus ou moins perceptibles, et l'on peut voir comment l'on passe de quelques indices épars (dans les textes de Fara et d'Abū Ṣalābīh) à de véritables textes bilingues (comme les listes lexicales d'Ebla).

À la fin du III^e millénaire avant J.-C. se produisent des basculements politiques qui propulsent la langue akkadienne du statut de langue secondaire au statut de langue officielle sous l'empire d'Akkad, sans pour autant mettre un terme à l'usage du sumérien, qui se maintient dans toute la Mésopotamie, mais surtout dans la région de Sumer, en Mésopotamie du Sud. Cette persistance du sumérien n'est pas sans importance lorsque l'on considère la

⁵⁷³ P. Michalowski, 2006.

période ayant suivi la chute de l'empire akkadien, à savoir l'époque de l'empire d'Ur III⁵⁷⁴. En effet, si l'on s'en tient aux témoignages textuels, le sumérien redevient alors la langue de l'empire et sert à noter les milliers de textes non seulement administratifs mais également littéraires et religieux de cette époque. Toutefois, le sumérien de l'époque d'Ur III présente un certain nombre de différences par rapport au sumérien de l'époque présargonique, ce qui a fait dire à bon nombre de savants qu'il s'agissait d'un sumérien corrompu, maintenu artificiellement par les dirigeants alors qu'il était en voie d'extinction rapide. Est-ce vraiment le cas ?

2.3 La fin du III^e millénaire – Le cas particulier de la période d'Ur III (XXI^e siècle avant J.-C.)

2.3.1 Le contexte historique

La période dite de la dynastie d'Ur III a duré environ un siècle, aux alentours du XXI^e siècle avant J.-C. Après la chute de l'empire d'Akkad suivie d'une période mal documentée considérée comme étant celle de la domination guti⁵⁷⁵, cette nouvelle dynastie a poursuivi elle aussi une politique d'expansion impériale, non plus akkadienne, mais sumérienne, et a vu le Sud de la Mésopotamie englober sous sa domination aussi bien la Babylonie au Nord que certaines parties du Zagros et de l'Elam à l'Est⁵⁷⁶. C'est une période de grande activité scribale, et l'importance de la production de textes administratifs et économiques en fait une des périodes les mieux documentées de toute l'histoire de la Mésopotamie. C'est aussi à cette époque que commencent à être rédigés les premiers textes, mieux connus par des copies de l'époque paléo-babylonienne, formant le corpus des textes

⁵⁷⁴ Cette dernière est précédée d'une période de domination guti, dont il ne subsiste aucune documentation.

⁵⁷⁵ W. W. Hallo, 1952-57, 708-20.

⁵⁷⁶ F. Joannès, (dir. publ.), 2001, 878.

littéraires sumériens. De nombreux textes d'un genre nouveau apparaissent aussi, à savoir des hymnes à la gloire des souverains de cette dynastie, attestés dès le règne du fondateur de la dynastie, Ur-Namma, mais surtout développés sous le long règne de son fils, Šulgi⁵⁷⁷. L'empire, très bureaucraté et centralisé, produit alors une grande quantité de textes administratifs, économiques, et juridiques. La quasi-totalité de ces textes est rédigée en langue sumérienne, et l'on observe un abandon massif de l'emploi de l'akkadien, tout du moins dans le Sud du pays.

2.3.1.1 Les langues parlées dans l'empire

Tout comme l'empire d'Akkad n'avait pas éradiqué la langue sumérienne en imposant l'akkadien comme langue officielle, de même le sumérien, redevenu langue d'empire sous la dynastie d'Ur III, n'éradique pas l'akkadien, qui continue d'être parlé par ceux dont il est la langue d'origine, notamment dans les zones situées au Nord de l'empire. C. Woods estime qu'à l'époque d'Ur III, une grande partie de la population d'origine sumérienne était en fait devenue bilingue, notamment dans les zones frontalières, ce qui expliquerait la multiplication des mots d'emprunt akkadiens, les interférences, ainsi que l'abondance de noms propres tant sumériens qu'akkadiens. Seule la région la plus au Nord aurait été véritablement unilingue, ne parlant que l'akkadien⁵⁷⁸.

Par ailleurs, l'empire d'Ur III étant très bureaucraté, les mentions de scribes et d'interprètes dans les textes se font de plus en plus précises, et il est possible d'avoir une image plus nette de la variété de rôles qu'ils jouent dans la société. Ainsi, outre le terme *eme-bal* (traducteur), attesté également au pluriel (*eme-bal-me*), on voit apparaître la variante

⁵⁷⁷ D. Charpin, 2008, 67.

⁵⁷⁸ C. Woods, 2006, 106-107.

inim-bal (littéralement, « celui qui tourne le mot »)⁵⁷⁹, le groupe nominal eme-bal kaskal-la, « interprètes itinérants », ainsi qu'un ugula-me-bal, « superviseur des interprètes »⁵⁸⁰. Il est intéressant de remarquer qu'à de très rares exceptions près ces mentions apparaissent comme à l'époque de l'empire akkadien dans des textes administratifs, et concernent des attributions de rations ; pour ce qui est du contexte dans lequel ces personnages œuvrent, il s'agit principalement des relations commerciales avec l'étranger ; mais les textes mettant en scène le rôle des interprètes dans l'exercice de leur fonction manquent toutefois cruellement. Par ailleurs, les langues maniées par ces traducteurs ne sont que rarement spécifiées ; il existe ainsi une mention d'un traducteur de l'amorrite, un eme-bal mar-tu, et des traducteurs de la langue des habitants de Marahši et Huhunuri, deux cités probablement élamites⁵⁸¹. En revanche, on ne sait rien de l'existence de traducteurs pour les langues sumérienne et akkadienne, ce qui permet de nouveau de supposer qu'un certain bilinguisme, du moins de la part des scribes, ne nécessitait pas un recours à des traducteurs professionnels, ou que la distinction entre sumérien et akkadien doit être redéfinie.

2.3.1.2 La mise en place d'une éducation centralisée : l'edubba

C'est sous le règne de Šulgi qu'est créée l'*edubba*, terme généralement traduit par « école », qui servait à former les scribes destinés à travailler dans la bureaucratie impériale. La mise en place d'une telle institution est liée à la réforme de l'administration par le roi Šulgi, qui eut pour conséquence une augmentation de la production des textes, et nécessita donc la formation d'un plus grand nombre de scribes⁵⁸². Par ailleurs, c'est dans ces

⁵⁷⁹ A. Sjöberg, 1975 (b), 152-3 (ainsi que la note 4, 153) pour les différentes occurrences de KA-bal ayant pour lecture inim-bal.

⁵⁸⁰ A. Ulshöfer, 165, col 1.

⁵⁸¹ A. Ulshöfer, 165, col. 2.

⁵⁸² D. Charpin, 2008, 66-67.

institutions que la mentalité des scribes était forgée, par exemple à travers la copie des hymnes à la gloire du roi. L'*edubba* perdure au moins jusqu'à la fin de l'époque paléo-babylonienne, mais peut-être au-delà⁵⁸³. En revanche, l'enseignement à la fin du II^e millénaire et durant le I^{er} millénaire avant J.-C. était semble-t-il plutôt dispensé dans le cadre familial⁵⁸⁴.

L'acquisition du savoir au sein de l'*edubba* est mentionnée dans ces hymnes royaux, notamment dans l'hymne B de Šulgi, où il est écrit qu'un scribe apprenait à lire et écrire à partir des « tablettes de Sumer et d'Akkad » ; la suite du texte met plus particulièrement l'accent sur l'acquisition des connaissances dans le domaine de l'économie et des mathématiques⁵⁸⁵, des domaines fondamentaux pour le bon fonctionnement de la bureaucratie de l'époque. Par ailleurs, dans les hymnes B (lignes 206-219) et C (lignes 119-124), il est question des langues que parle le roi Šulgi : il y prétend connaître l'amorite, le sumérien, l'élamite, le subaréen et la langue de Meluhha⁵⁸⁶. Ces textes reflètent l'importance des relations de la Mésopotamie avec ses régions voisines, et une conscience aigüe de l'importance que représentait la compréhension de leurs langues.

Pourtant, nous ne savons pas si les futurs interprètes bénéficiaient d'une formation spécifique au sein de l'*edubba*, et cela semble en fait peu probable. L'acquisition d'une langue étrangère n'est mentionnée dans aucun texte, et il est peu vraisemblable que les interprètes aient été des scribes. Leur rôle a certainement l'air d'être limité aux relations avec l'étranger, et il s'agissait peut-être de personnes bilingues formées dans des zones frontalières, au contact répété de populations parlant d'autres langues, ou venues de l'étranger pour s'établir au

⁵⁸³ A. Sjöberg, 1975 (a), 160.

⁵⁸⁴ D. Charpin, 2008, 88 et suivantes.

⁵⁸⁵ A. Sjöberg, 1975 (a), 167-8 ; D. Charpin, 2008, 32-33.

⁵⁸⁶ G. Rubio, 2006 (a), 167-8. G. Rubio estime la mention de la langue sumérienne dans ce texte, aux côtés d'autres langues étrangères, ainsi que l'absence de mention de l'akkadien sont deux éléments permettant de penser que le roi Šulgi était de langue maternelle akkadienne, et que le sumérien était devenu une langue étrangère à cette époque (2006 (a), 174).

service de l'empire, plutôt que des fonctionnaires formés dans le cadre de l'école. Les hymnes de Šulgi reflètent donc la valeur accordée à la connaissance des langues étrangères, sans pour autant renseigner concrètement sur les moyens mis en œuvre pour les enseigner. Cette notion est également absente de tout texte administratif ou économique ; ce sont donc les textes littéraires (les hymnes royaux) qui nous renseignent sur l'importance des contacts avec l'étranger et l'acquisition de langues étrangères.

2.3.1.3 Conclusion

À partir de l'époque paléo-babylonienne nous savons que l'apprentissage du sumérien, devenu une langue morte, se faisait dans le cadre de l'école, où le bilinguisme suméro-akkadien était une chose non plus innée mais acquise. Mais à l'époque d'Ur III, les textes ne permettent pas de savoir si les jeunes akkadophones apprenaient le sumérien dans le cadre scolaire ou directement au contact de populations parlant le sumérien. Le bilinguisme était peut-être encore une réalité du quotidien à cette époque, mais la question n'est pas sans poser problème, notamment lorsqu'on s'intéresse au processus d'extinction du sumérien⁵⁸⁷.

2.3.2 L'extinction du sumérien

La question fondamentale qui divise les savants et demeure à ce jour irrésolue est celle de la manière dont le sumérien est devenu une langue morte, et à quel moment⁵⁸⁸. Les hypothèses les plus diverses et parfois les plus radicalement opposées ont été émises à ce sujet depuis le début du XX^e siècle et la découverte du sumérien. Certains savants pensent que dès

⁵⁸⁷ Certains, notamment P. Michalowski, estiment que le sumérien était certainement déjà éteint à l'époque d'Ur III, et n'était utilisé que comme « instrument de pouvoir » (1987 (c), 51).

⁵⁸⁸ C. Woods, 2006, 91.

l'apparition des premiers textes cunéiformes au IV^e millénaire avant J.-C. le sumérien était déjà une langue soit éteinte, soit en phase de déclin avancé au profit de l'akkadien⁵⁸⁹. D'autres affirment que le sumérien tel qu'il est attesté dans les textes ne représente pas une langue parlée mais uniquement une langue écrite, et qu'il est donc difficile de déterminer à quel moment le sumérien a cessé d'être une langue vivante⁵⁹⁰. Certains considèrent que c'est à partir de l'époque d'Ur III que le sumérien a commencé à être progressivement remplacé par l'akkadien, en observant notamment une multiplication des emprunts à l'akkadien dans les textes de cette époque, mais avec une persistance du sumérien, observée dans la production de nombreux textes de genres variés et par la quantité de noms propres sumériens attestés⁵⁹¹. D'autres enfin considèrent que le sumérien était encore une langue vivante parlée dans certaines zones de la Babylonie du Sud au début du II^e millénaire avant J.-C.⁵⁹². Pour C. Woods il y aurait eu en fait plusieurs phases d'extinction du sumérien, à des moments et dans des lieux différents, et suivant des processus différents⁵⁹³. Quant à P. Michalowski, il estime qu'il est nécessaire de reformuler la question elle-même, en se demandant quand le sumérien a cessé d'être une langue « complète » ou « totale », avec ses dialectes et niveaux de langage (formel, informel, accents, jargons, etc.), et qu'il convient de redéfinir *ce qui s'est éteint* lorsque l'on aborde la question de l'extinction du sumérien⁵⁹⁴.

Je souhaiterais à présent revenir, non pas sur toutes les hypothèses émises par les très nombreux savants s'étant penchés sur la question, mais sur les éléments les plus importants des recherches dans ce domaine, qui sont à la base d'une réflexion sur le bilinguisme, et par extension, sur la notion de traduction.

⁵⁸⁹ J. S. Cooper, 1973.

⁵⁹⁰ P. Michalowski, 2006.

⁵⁹¹ C. Woods, 2006, W. Sallaberger, 2004, D. Edzard, 2005, mais aussi R. Kraus, 1970, 93.

⁵⁹² T. Jacobsen, 1988 ; S. Lieberman, 1977.

⁵⁹³ C. Woods, 2006, 106.

⁵⁹⁴ P. Michalowski, 2006, 164.

2.3.2.1 Les textes reflètent-ils la réalité linguistique mésopotamienne ?

Un des arguments avancés par P. Michalowski de façon succincte dans son article intitulé “Language, literature, and writing at Ebla”⁵⁹⁵ et développé plus récemment dans son article intitulé “The Lives of the Sumerian Language”⁵⁹⁶ est celui selon lequel la tendance généralisée à associer des langues parlées (sumérien, akkadien, hourrite, etc.) avec des populations (Sumériens, Akkadiens, Hourrites, etc.), et donc avec des « nationalités », serait anachronique en ce qui concerne la Mésopotamie ancienne⁵⁹⁷. Il estime que la notion même de « nation » n’a jamais existé aux époques les plus anciennes de l’histoire de la Mésopotamie, et qu’il faut donc replacer l’emploi des langues et de l’écriture dans une réalité socio-politique spécifique, où elles ont une valeur qui n’a aucun lien avec la notion de nation au sens contemporain du terme⁵⁹⁸ ; il n’y aurait donc pas nécessairement de lien entre la langue parlée et la ou les populations qui la parlent.

Quel est donc le contexte dans lequel le sumérien – une langue n’appartenant en l’état actuel de nos connaissances à aucune famille de langues connue⁵⁹⁹ – s’est développé⁶⁰⁰ ? P. Michalowski affirme tout d’abord que le sumérien, tout comme d’autres langues semble-t-il isolées⁶⁰¹, a dû, à un moment ou à un autre, faire partie d’un groupe linguistique plus vaste, mais dont il serait le dernier témoin ou le seul témoin à avoir existé sous forme écrite⁶⁰². Il se

⁵⁹⁵ P. Michalowski, 1987, 165-75.

⁵⁹⁶ P. Michalowski, 2006, 173. Il affirme dans cet article que l’emploi de l’écriture sumérienne ne signifie pas que la langue était pratiquée oralement durant le III^e millénaire ; il estime que qualifier les populations de « Sumériens » n’est qu’une étiquette ayant permis aux savants de désigner de manière simplifiée les différentes populations (aux langues et cultures diverses) ayant peuplé la Mésopotamie de cette époque.

⁵⁹⁷ P. Michalowski, 2006, 163.

⁵⁹⁸ Voir également I. Gelb, 1960, 259 ; H. Vanstiphout, 1999, 146.

⁵⁹⁹ Une des hypothèses les plus récentes serait de rattacher le sumérien à la famille des langues ouralo-altaïques. Voir S. Parpola, 2012 (b), 269-231.

⁶⁰⁰ P. Michalowski, 2006, 165.

⁶⁰¹ Telles que le basque, l’étrusque, ou encore le hattî, cf. P. Michalowski, 2006, 166-167.

⁶⁰² C. Woods, 2006, 103.

réfère pour étayer son propos aux recherches de la linguiste américaine J. Nichols⁶⁰³, qui affirme notamment que les langues ayant recours à l'ergatif ont une tendance à rester regroupées géographiquement. Ainsi, il faudrait imaginer que le sumérien, loin d'être la langue d'une population non autochtone installée dans un contexte majoritairement sémitique en Mésopotamie, aurait pu au contraire représenter le dernier survivant d'un vaste groupe de populations parlant des langues de la même famille ayant vécu dans la région bien avant l'invention de l'écriture ; dans un tel cas de figure, les Sumériens seraient des autochtones en Mésopotamie⁶⁰⁴, ce qui va à l'encontre des hypothèses traditionnellement émises à leur sujet.

L'auteur réfute aussi vigoureusement l'idée selon laquelle les plus anciens textes d'Uruk, datés du IV^e millénaire avant J.-C., seraient purement idéographiques et ne reflèteraient pas nécessairement une langue parlée⁶⁰⁵. Il estime, il me semble à juste titre, que les inventeurs de l'écriture avaient forcément leur propre langue parlée en tête lorsqu'ils ont élaboré le moyen de la représenter⁶⁰⁶, même si l'écriture elle-même ne reflète pas nécessairement les spécificités (grammaticales, syntaxiques, lexicales) de cette langue particulière. Ainsi, la définition même de la langue sumérienne, son contexte de développement initial (qui nous échappe en l'absence de textes plus anciens que ceux d'Uruk), et son statut en Mésopotamie, sont autant d'éléments qui restent à définir et à nuancer.

⁶⁰³ J. Nichols, 1994, 39-89.

⁶⁰⁴ P. Michalowski, 2006, 167.

⁶⁰⁵ R. Englund, 1998, 80-81, Nissen, H., Englund, R., et Damerow, P., 1993, 117 (col. 1). Voir également G. Rubio, 1999 et la bibliographie citée.

⁶⁰⁶ P. Michalowski, 2006, 167-8.

Il aborde ensuite la question des langues que peuvent représenter les textes pictographiques les plus anciens. Reprenant des propos de M. Civil et de G. Rubio à ce sujet⁶⁰⁷, il estime que les textes d'Uruk pouvaient être :

- écrits et lus en sumérien ;
- écrits et lus en akkadien ou dans une autre langue sémitique ;
- écrits en sumérien et lus en akkadien ou dans une autre langue sémitique ;
- écrits en akkadien et lus en sumérien ; ou
- écrits en sumérien mais lus dans une forme de sumérien sémitisé⁶⁰⁸.

D'après lui, il est possible de déterminer, parmi toutes les possibilités évoquées ci-dessus, la langue dans laquelle chaque texte doit être lu. Le lieu où le texte a été trouvé peut être un indice, même s'il n'est pas toujours fiable. Parfois, c'est un syllabogramme spécifique qui trahit la langue sous-jacente, et parfois certains idéogrammes sont employés dans une langue plutôt que dans une autre. Il est également possible qu'un même texte ait été écrit simultanément dans deux langues⁶⁰⁹. P. Michalowski considère qu'il est hautement improbable que la Mésopotamie ait *jamais* été unilingue, ni même bilingue, et que l'écriture a probablement été développée dès le départ dans un contexte multilingue dans lequel le sumérien était seulement la langue dominante (culturellement, socialement, et politiquement). Il insiste également sur la multiplicité des manifestations du multilinguisme ; en effet, en plus de la pratique de différentes langues dans différentes zones géographiques ou différents groupes sociaux, le contact de plusieurs langues aurait permis le développement de jargons

⁶⁰⁷ M. Civil et G. Rubio, 1999, 264. Voir également M. Civil, 1984, 76.

⁶⁰⁸ P. Michalowski, 2006, 171.

⁶⁰⁹ P. Michalowski, 2006, 171-172; reprenant D. Edzard, 1968, 137-8 et A. Westenholz, 1975, 36-7.

spécifiques à certains métiers (notamment dans le domaine du commerce), d'intralangues⁶¹⁰, et peut-être même de créoles⁶¹¹. En raison des aspects codifiés de l'écrit, aucun de ces modes de communication et d'expression ne serait perceptible dans les textes⁶¹². Enfin, tous ces dialectes et modes d'expression vernaculaires auraient été soumis à des évolutions constantes qui ne peuvent en aucun cas être perçues dans une langue aussi codifiée et standardisée que celle qui nous est parvenue dans les textes écrits, qui ne permet que difficilement le changement et l'évolution⁶¹³. En fait, au moment de leur fixation à l'écrit, les langues subissent nécessairement une sorte de standardisation et d'homogénéisation qui les fige, alors que les langues parlées évoluent et varient en fonction des personnes, des groupes sociaux, des époques, etc.⁶¹⁴ L'auteur suggère que même les éléments sémitiques observés dans les textes de l'époque des Dynasties archaïques ne représentent qu'une forme parmi d'autres de standardisation de l'écrit⁶¹⁵, et la question de l'extinction du sumérien doit donc être remise dans la perspective suivante : *quand* peut-on dire que le sumérien s'est éteint si aucun des textes qui nous sont parvenus ne reflète l'état d'une langue vivante, et si sumérien et dialectes sémitiques ont été fixés à l'écrit simultanément et ensemble dès les plus anciennes attestations ?

Pour P. Michalowski, la possibilité de suivre sur plusieurs millénaires l'évolution de l'état de la langue sumérienne écrite ne permet pas, au contraire même, d'en restituer une

⁶¹⁰ L'interlangue est une situation dans laquelle le locuteur maîtrise sa langue maternelle et commence à apprendre une nouvelle langue, qu'il ne maîtrise encore que partiellement. C'est un statut temporaire qui s'estompe à mesure que le locuteur acquiert une meilleure connaissance de la seconde langue. Voir J.-M. Robert, 2004, 91-101.

⁶¹¹ Le mot désigne aujourd'hui un système linguistique autonome, d'origine mixte, issu du contact d'une langue européenne avec des langues indigènes ou importées (Antilles), devenu langue maternelle et langue principale d'une communauté

⁶¹² Il est parfois possible de déterminer que certains termes (noms de lieux, termes techniques, etc.) ne sont pas sumériens, mais il n'est pas toujours aisé de les rattacher à des langues ou dialectes connus.

⁶¹³ P. Michalowski, 2006, 173.

⁶¹⁴ P. Michalowski, 2006, 175.

⁶¹⁵ Voir également M. Civil et G. Rubio, 1999, 263-66.

forme qui aurait été pratiquée à l'oral. Il pose alors la question du processus qui a permis le remplacement du sumérien parlé par l'akkadien, au cours du III^e millénaire avant J.-C. Ayant exclu l'hypothèse d'un génocide, il estime, comme la plupart des linguistes contemporains travaillant sur les processus d'extinction des langues, qu'un basculement (*language shift*) a nécessairement provoqué une telle transition⁶¹⁶, mais que celui-ci ne se manifeste pas de la même manière à l'écrit et à l'oral, et les textes écrits ne témoignent pas du remplacement du sumérien par l'akkadien, mais plutôt d'une convergence des deux langues⁶¹⁷.

De ce point de vue-là, il va dans le même sens – sans être toutefois aussi catégorique – que l'assyriologue américain J. S. Cooper, qui semble être en faveur de l'hypothèse mentionnée plus haut, d'un sumérien éteint ou en voie de disparition marquée dès les premiers témoignages textuels⁶¹⁸. Pour I. Gelb et P. Michalowski, le moment historique le plus propice à un tel basculement est celui des règnes des rois d'Akkad⁶¹⁹, où les remaniements administratifs et une éducation favorables au développement de l'akkadien aboutissent, durant la période d'Ur III, non pas à une résurgence du sumérien, mais au contraire, au témoignage de ses derniers instants⁶²⁰. Ainsi, à l'époque d'Ur III, le sumérien institué de nouveau comme langue de l'administration et de la communication officielle, disparaît des rues de la Mésopotamie du Sud, tandis que l'akkadien conserve un certain prestige⁶²¹. Le choix d'une langue officielle est un problème politique et idéologique, mais aucunement ethnique, et la rédaction de textes officiels dans l'une ou l'autre des deux langues ne reflète donc pas nécessairement une réalité au niveau des populations et des langues qu'elles parlent.

⁶¹⁶ P. Michalowski insiste également sur le fait que les raisons de ce basculement peuvent être diverses, comme en témoignent les nombreux exemples connus, et que la raison ayant provoqué le basculement du sumérien vers l'akkadien demeure et demeurera certainement inconnue. (2006, 178).

⁶¹⁷ Voir, notamment, R. Kraus, 1970, 98, et J. S. Cooper, 1973, 240.

⁶¹⁸ J. S. Cooper, 1973, 239.

⁶¹⁹ I. Gelb, 1960, 270 ; P. Michalowski, 2006, 178-9.

⁶²⁰ P. Michalowski, 2006, 179.

⁶²¹ P. Michalowski, 2006, 179-80.

2.3.2.2 Comment déterminer la date de l'extinction du sumérien ?

Bien avant les études linguistiques et anthropologiques consacrées aux différents processus aboutissant à l'extinction d'une langue⁶²², J. S. Cooper émettait déjà l'hypothèse suivante : l'extinction d'une langue se produit au sein d'une communauté devenue bilingue, où une langue au départ « maternelle » (ici le sumérien) finit par ne plus être transmise aux générations suivantes car une langue « dominante » (ici l'akkadien) a pris sa place⁶²³. Avant lui, I. Gelb affirmait de façon encore plus catégorique qu'un peuple « renonçant » à parler sa langue maternelle perd nécessairement son identité propre et est assimilé « ethniquement » au groupe parlant la langue qu'il choisit d'adopter⁶²⁴.

Pour J. S. Cooper, si l'extinction de la langue sumérienne est une chose avérée à l'époque paléo-babylonienne et qu'elle résulte d'un contact entre le sumérien et l'akkadien, alors elle devait déjà être *en cours* à l'époque qui précède, à savoir l'époque d'Ur III, ou même avant. Suivant cette logique, il remonte à l'époque des Dynasties archaïques, lorsque l'on commence à détecter les premières interférences entre sumérien et akkadien dans les textes⁶²⁵. Il souligne que la rareté des textes lexicaux, ainsi que la difficulté liée à la nature logographique de l'écriture⁶²⁶ sont des obstacles ne permettant pas de mesurer l'ampleur d'interférences éventuelles au niveau du lexique, et que les seuls éléments visibles à cette époque sont donc d'ordre structurel⁶²⁷. J. S. Cooper considère que de telles interférences, dans des textes en sumérien, ne peuvent s'expliquer que par une position de faiblesse de cette langue par rapport à un akkadien de plus en plus dominant ; il estime que si le sumérien avait

⁶²² Voir notamment, M. Brenzinger (dir. publ.), 1992, pour une étude récente de la question.

⁶²³ J. S. Cooper, 1973, 241.

⁶²⁴ I. Gelb, 1960, 259.

⁶²⁵ J. S. Cooper, 1973, 239-40.

⁶²⁶ C. Woods, 2006, 103.

⁶²⁷ J. S. Cooper, 1973, 243.

été en position dominante, aucune interférence de la part de l'akkadien n'aurait pu avoir lieu⁶²⁸. Toutefois, il admet également que notre ignorance du contexte socio-économique dans lequel les deux communautés linguistiques vivaient, ainsi que notre incapacité à estimer l'importance de ces deux communautés l'une par rapport à l'autre, rend difficile une véritable observation du processus de disparition du sumérien en faveur de l'akkadien⁶²⁹. Pour finir, il insiste, en s'appuyant sur les hypothèses émises avant lui par R. Kraus⁶³⁰, sur le fait que l'absence de tout indice de conflit entre les Sumériens et les Akkadiens dans la documentation écrite, alors même que les textes mythologiques les plus anciens témoignent de nombreux conflits entre les Sumériens et leurs populations voisines, est un élément permettant de penser que Sumériens et Akkadiens, dès les temps les plus anciens, constituaient non pas deux, mais une seule entité suméro-akkadienne, au sein de laquelle aucun conflit n'avait lieu d'être. Il conclut en affirmant que l'absence de tout conflit ethno-linguistique entre Sumériens et Akkadiens permet de penser que dès les premiers témoignages textuels, la population mésopotamienne se considérait comme une unité ethno-linguistique, et que le processus de passage du sumérien à l'akkadien était déjà bien entamé. Cette hypothèse rejoint celle de P. Michalowski, selon laquelle sumérien et akkadien ne doivent pas nécessairement être distingués comme deux langues et entités radicalement opposées⁶³¹.

J. S. Cooper considère que la rédaction de textes en langue sumérienne durant la période d'Ur III ne témoigne en aucun cas de la vivacité du sumérien comme langue parlée, et il appuie son argument sur le fait que des textes en sumérien ont continué à être rédigés durant de nombreux siècles après l'extinction de cette langue comme langue vivante. En opposition radicale avec ce point de vue, T. Jacobsen⁶³² affirme avec véhémence que si la totalité des

⁶²⁸ J. S. Cooper, 1973, 243-244.

⁶²⁹ J. S. Cooper, 1973, 245.

⁶³⁰ R. Kraus, 1970.

⁶³¹ Voir ci-dessus.

⁶³² T. Jacobsen, 1988, 123-25.

documents écrits⁶³³ d'une population donnée est attestée dans une langue particulière, il est logique et même nécessaire d'admettre que c'est dans cette langue que cette population communiquait ; et il est vrai qu'à l'époque d'Ur III, la plus grande partie des textes était rédigée en sumérien. T. Jacobsen estime donc que le sumérien était bel et bien vivant et parlé dans la vie quotidienne de l'époque d'Ur III, mais également durant une bonne partie de la période Isin-Larsa.

2.3.2.3 L'hypothèse d'un sumérien vivant à l'époque d'Ur III

Les deux hypothèses opposées mentionnées ci-dessus reflètent bien la complexité de la question de l'extinction du sumérien. Par ailleurs, il existe un nombre important d'autres hypothèses intermédiaires, situant l'extinction du sumérien à différentes périodes entre le IV^e millénaire avant J.-C. et l'époque paléo-babylonienne, et expliquant celle-ci par divers facteurs. Dans son étude consacrée au bilinguisme, à l'extinction du sumérien et à l'avènement de l'akkadien comme langue de la communication orale et écrite en Mésopotamie, C. Woods affirme que la période allant du milieu du III^e millénaire avant J.-C. à la période dite d'Isin-Larsa (vers 2000-1750 avant J.-C.) en passant par la période d'Ur III représente une phase de bilinguisme *asymétrique*⁶³⁴, où se pratiquaient à la fois le sumérien (dans le Sud mésopotamien) et l'akkadien (dans le Nord), avec des zones-frontières plus ou moins bilingues, dont les plus anciennes attestations seraient Abū Ṣalābīh et Nippur⁶³⁵. Se référant aux observations de linguistes travaillant sur le processus de déclin des langues⁶³⁶, il estime que le passage d'une langue à une autre commence dans un contexte où deux

⁶³³ Et notamment les inscriptions royales de l'époque d'Isin-Larsa, dont la finalité était de faire passer un message clair aux populations (voir. T. Jacobsen, 1988, 124, col. 1-2)

⁶³⁴ C. Woods, 2006, 96-97.

⁶³⁵ C. Woods, 2006, 106.

⁶³⁶ Notamment les travaux de S. G. Thomason, 2001, 9.

communautés monolingues deviennent progressivement bilingues, avant de faire le choix d'un basculement en faveur de l'une des deux langues, amenant à terme l'extinction de la langue non retenue. Il estime que c'est justement dans ces cas de bilinguisme asymétrique qu'une langue commence à prendre le dessus sur une autre, que c'est dans les zones de contact linguistique et d'échanges que se produit le basculement en faveur d'une langue généralement parlée par un plus grand nombre. Un tel basculement ne peut s'expliquer uniquement par des facteurs linguistiques, et il est nécessaire de prendre en compte le contexte historique, socio-économique et politique, éléments non linguistiques mais qui jouent nécessairement un rôle dans une telle situation⁶³⁷. Par ailleurs, C. Woods insiste sur le fait que la situation ne peut être égale partout et à toutes les époques, et il estime qu'il est important d'avoir conscience que toutes les nuances, allant du monolinguisme pur au bilinguisme suméro-akkadien, en passant par toutes sortes d'étapes intermédiaires, sont possibles⁶³⁸, que la distribution géographique des langues et du contact entre les langues ne peut être la même dans toutes les régions où l'on observe du bilinguisme, et que les documents attestés dans chaque cité mésopotamienne contribuent à fournir une image hétérogène du bilinguisme au III^e millénaire avant J.-C. Ainsi, il est tout à fait possible que des groupes isolés (ou des familles) aient continué à parler le sumérien longtemps après que l'akkadien soit devenu la norme en Mésopotamie⁶³⁹.

Se basant donc sur deux facteurs, à savoir, l'attribution des noms propres et la rédaction de textes administratifs à caractère économique, C. Woods tente de montrer que le sumérien, à l'époque d'Ur III, était encore bel et bien une langue parlée. Pour lui, l'hypothèse selon laquelle l'attribution d'un nom propre sumérien ne reflète en rien la langue pratiquée à

⁶³⁷ H.-J. Sasse, 1992 (a), 9.

⁶³⁸ C. Woods, 2006, 108.

⁶³⁹ Voir C. Woods, 2006, 110, et S. Lieberman, 1977, 20 (note 50). C. Woods donne un autre exemple d'une situation similaire, avec l'araméen, encore parlé dans des communautés restreintes à nos jours, alors que la langue est morte depuis des siècles.

l'oral ne tient pas⁶⁴⁰. Il affirme qu'en Mésopotamie, ainsi que dans la plupart des autres sociétés de l'Antiquité, il y a une corrélation entre la langue parlée, l'attribution des noms propres, et l'écriture⁶⁴¹. Ainsi, l'on porte généralement un nom et l'on écrit au moyen d'une écriture qui correspondent à une langue bien précise ; d'autant plus lorsque ce nom a une signification lourde de sens, comme c'est le plus souvent le cas dans le Proche-Orient ancien. Il insiste sur le fait que ces noms propres suivent la structure grammaticale du sumérien⁶⁴², ce qui laisse supposer que ces noms étaient donnés en ayant connaissance de leur sens ; il ne s'agirait alors pas de noms attribués par souci de traditionalisme ou de volonté de résister à l'expansion de l'akkadien.

Le second argument en faveur d'un sumérien vivant au XXI^e siècle avant J.-C. est celui du témoignage écrasant des textes administratifs. C. Woods pose en effet la question suivante : quelle serait la finalité d'un texte administratif, dont le but, par définition, est de transmettre une information bien précise, s'il n'était pas rédigé dans une langue comprise du plus grand nombre ? S'il est possible que les textes hymniques et littéraires de l'époque aient été rédigés dans une langue qui n'était plus dominante comme cela sera le cas par la suite, cela paraît en revanche improbable pour les textes administratifs, et il faut en conclure que ceux-ci étaient rédigés par et pour des personnes pratiquant et comprenant le sumérien, qu'elles aient été sumérophones ou bilingues.

Par ailleurs, l'auteur fait observer un enrichissement du langage par rapport aux périodes précédentes et non un appauvrissement de celui-ci. Il cite de nombreux exemples montrant une multiplication des orthographes syllabiques, témoignant, dit-il, d'une volonté de la part des scribes de se rapprocher de la langue parlée, plutôt que d'explicitier les éléments

⁶⁴⁰ Il réfute ainsi les hypothèses de J. S. Cooper, et Michalowski, notamment.

⁶⁴¹ C. Woods, 2006, 98.

⁶⁴² C. Woods, 2006, 99.

linguistiques d'une langue en voie d'extinction⁶⁴³. Ce type d'écriture apparaît le plus souvent dans les actes de ventes, et se trouve le plus souvent dans des petites archives, deux éléments jouant en faveur de son hypothèse. Cet aspect de l'écriture ne peut, selon lui, refléter un état de la langue figé et standardisé. S'appuyant sur une hypothèse émise par W. Sallaberger⁶⁴⁴, l'auteur mentionne également la richesse du sumérien contenu dans les lettres, soulignant qu'on ne peut s'attendre, de la part de scribes écrivant dans une langue morte, à une aussi grande créativité, et ce, dans des textes par définition à caractère éphémère et ancrés dans leur temps ; cet argument pèse lui aussi en faveur d'un sumérien vivant à l'époque d'Ur III⁶⁴⁵.

Pour C. Woods, c'est donc plutôt l'époque paléo-babylonienne qui témoigne du déclin du sumérien, avec la fixation d'un corpus littéraire et la mise en place d'un enseignement standardisé dans le cadre des écoles scribales⁶⁴⁶, deux éléments que nous n'observons pas encore dans le corpus des textes de l'époque d'Ur III. Les scribes et apprentis-scribes de cette époque étaient peut-être encore des bilingues de différents niveaux, ce qui a permis que le sumérien soit enseigné dans les écoles par des personnes qui le maîtrisaient, tandis que l'akkadien devenait progressivement une langue de la communication.

2.3.2.4 Le cas particulier des archives de Garšana

Pour étayer l'hypothèse de C. Woods selon laquelle il y aurait eu différents cas de bilinguisme en Mésopotamie à l'époque d'Ur III, il est nécessaire de mentionner les textes identifiés comme provenant de Garšana, une petite ville ou localité située dans le Sud de la Mésopotamie, certainement à proximité de la ville sumérienne d'Umma, qui semblent

⁶⁴³ C. Woods, 2006, 100.

⁶⁴⁴ W. Sallaberger, 1999, 130.

⁶⁴⁵ C. Woods, 2006, 101-102.

⁶⁴⁶ C. Woods 2006, 114.

confirmer que le sumérien était bel et bien une langue parlée et pratiquée au quotidien en Babylonie du Sud⁶⁴⁷. Les scribes ayant rédigé ces textes portent majoritairement des noms akkadiens, alors même que les textes sont tous rédigés en langue sumérienne⁶⁴⁸. Ce qui est le plus intéressant dans le cas du corpus de Garšana est qu'il s'agit de textes administratifs comportant un vocabulaire d'une grande richesse, et un nombre important de phrases écrites phonétiquement, témoignant non pas d'une déperdition de la langue, mais au contraire d'un très bon niveau d'acquisition du sumérien⁶⁴⁹. Par ailleurs, le fait que ces scribes aient fréquemment utilisé une écriture non orthographique et aient fait preuve d'inventivité dans leur utilisation des syllabogrammes prouve que l'écriture sumérienne de Garšana n'était pas acquise uniquement par le biais de l'écrit, et n'était pas encore une langue standardisée et figée⁶⁵⁰ ; ainsi on peut penser que l'enseignement y était dispensé en langue sumérienne et était acquis non seulement par le biais de l'écriture mais également à l'oral, par l'intermédiaire de scribes de langue maternelle sumérienne, une situation qui diffère de celle de l'époque paléo-babylonienne, où les scribes qui enseignaient le sumérien étaient vraisemblablement des akkadophones pour lesquels le sumérien était déjà une seconde langue⁶⁵¹. Ces éléments n'ont cependant pas empêché que des erreurs se glissent dans les textes, ainsi qu'un certain nombre de mots akkadiens.

W. Sallaberger, qui a étudié ces documents, interprète ainsi la situation de Garšana : les scribes portant des noms akkadiens étaient de langue maternelle akkadienne, le sumérien étant pour eux une deuxième langue, apprise pour des questions de nécessité (dans le cadre de l'administration) ou de prestige (si l'on tient compte des textes hymniques composés pour les rois), ces deux aspects caractérisant le sumérien comme une *langue socialement dominante*.

⁶⁴⁷ Les textes de Garšana se trouvent actuellement dans la collection de tablettes de l'Université de Cornell, aux États-Unis, et ont été publiés par D. Owen, R. Mayr, et A. Kleinerman, 2007.

⁶⁴⁸ W. Sallaberger, 2011, 335.

⁶⁴⁹ W. Sallaberger, 2011, 337.

⁶⁵⁰ W. Sallaberger, 2011, 339.

⁶⁵¹ W. Sallaberger, 2011, 361.

Par opposition, l'akkadien était la *langue linguistiquement dominante*, puisqu'elle était vraisemblablement parlée dans le contexte familial de cette ville⁶⁵². Le sumérien, en tant que langue socialement dominante était alors probablement parlé dans le contexte institutionnel, et aurait été la langue de choix pour une communication avec les autres populations attestées à Garšana, à savoir les Sumériens, Amorites, Hourrites et Élamites.

Le bilinguisme attesté à Garšana est donc un bilinguisme *actif*, comme en témoigne l'emploi d'une langue non canonique, non fixée, et admettant l'intégration de mots akkadiens dans les textes sumériens⁶⁵³. Une telle influence n'aurait d'ailleurs pas été possible si les scribes akkadiens n'avaient pas acquis une excellente connaissance du sumérien, notamment en interagissant avec des personnes dont c'était la langue maternelle. Cette situation permet à W. Sallaberger d'affirmer que le sumérien était une langue bien vivante à l'époque de la dynastie d'Ur III, et n'a commencé son processus d'extinction qu'à partir de la période suivante d'Isin-Larsa, pour se figer définitivement à l'époque paléo-babylonienne en une langue standardisée qui avait tendance à limiter les influences akkadiennes⁶⁵⁴. Ces influences seraient alors la preuve que le sumérien était une langue encore bien vivante, qui continuait d'évoluer et permettait ce genre d'influence. Ainsi, la question de savoir si le sumérien était une langue vivante ou éteinte à l'époque d'Ur III reste sujette à débat, bien qu'un certain nombre d'éléments convaincants en faveur d'un sumérien encore vivant puissent être tirés des textes eux-mêmes.

Comme il a été montré, les assyriologues contemporains tentent de se tourner vers la linguistique et l'étude des processus d'extinction des langues pour comparer la situation du

⁶⁵² W. Sallaberger, 2011, 361.

⁶⁵³ W. Sallaberger, 2011, 367-8.

⁶⁵⁴ Ce qui est une preuve supplémentaire de la vivacité du bilinguisme de Garšana selon W. Sallaberger, 2011, 369-70.

sumérien à celle d'autres langues mortes, mais aboutissent à des conclusions parfois contradictoires selon les éléments qu'ils choisissent pour étayer leurs propos. P. Michalowski justifie ce recours à l'étude de l'extinction des langues comme une volonté d'y trouver des modèles comparables à la situation mésopotamienne, mais il admet qu'aucun des cas de figure observés ne permet d'établir un modèle universel qui fonctionnerait pour toutes les langues⁶⁵⁵. L'absence de tout témoin vivant et le temps qui nous sépare des cultures ayant parlé le sumérien et l'akkadien sont tels qu'il nous est difficile de mesurer la réalité linguistique de ces régions. Il est toutefois nécessaire d'aborder la question du point de vue des linguistes afin de voir ce que les processus qu'ils décrivent nous permettent de comprendre quant au processus d'extinction du sumérien et à son remplacement définitif par l'akkadien.

2.3.3 Comment une langue s'éteint-elle ?

2.3.3.1 La conversion linguistique (Language shift)

Les linguistes qui travaillent sur la question des processus d'abandon et d'extinction des langues s'accordent généralement pour dire qu'une telle situation se produit toujours progressivement et dans des cas de *contact* entre deux ou plusieurs langues, et donc, dans un contexte où au moins une certaine partie de la population passe par un stade bilingue (avec de rares exceptions de disparition brutale telles que les génocides, ou de disparition très rapide lorsqu'une communauté subit une pression politique entraînant un abandon volontaire de la langue⁶⁵⁶). Ainsi, comme l'écrit M. Brenzinger, l'étude d'un tel processus implique en réalité non pas tant l'étude de l'extinction d'une langue que l'observation du glissement, du passage

⁶⁵⁵ P. Michalowski, 2006, 178.

⁶⁵⁶ H.-J. Sasse, 1992 (a), 22

d'une langue à une autre⁶⁵⁷ qui induit l'extinction d'une langue, et que les linguistes appellent « conversion linguistique », ou *Language shift*.

Trois éléments doivent obligatoirement être pris en compte lorsque l'on se penche sur le problème de l'extinction d'une langue⁶⁵⁸ :

- les facteurs extralinguistiques, à savoir les éléments culturels, sociaux, économiques, historiques, etc., qui peuvent être à l'origine d'une situation dans laquelle une communauté parlant une certaine langue est amenée à abandonner ou à perdre l'usage de cette langue ;
- le facteur comportemental : il s'agit de la relation entre une langue parlée et le contexte social spécifique qui en détermine les modes d'expression, sa relation aux autres langues dans un contexte multilingue, etc. Les éléments extralinguistiques ont une influence indéniable sur les comportements linguistiques. Et
- la nature structurelle de la langue, à savoir les modifications d'ordre phonologique, morphologique, syntaxique et lexical qui peuvent – ou non – être observés dans une langue en voie d'extinction⁶⁵⁹.

Dans son article intitulé “Theory of Language Death”, H.-J. Sasse souligne l'importance, dans l'étude des processus menant à l'extinction des langues, d'une approche tenant compte *simultanément* ces trois facteurs, insistant sur le fait que l'exclusion de l'un de ces trois facteurs ne peut que fausser la réalité de l'extinction d'une langue, car chacun de ces

⁶⁵⁷ Voir M. Brenzinger et G. Dimmendaal, 1992, 3.

⁶⁵⁸ H.-J. Sasse, 1992 (a), 10.

⁶⁵⁹ N. Dorian considère qu'il existe des cas où la langue s'éteint sans avoir subi de changements structurels et sans avoir eu de recours intensif à l'emprunt, 1978, 608. C. Woods considère que c'est le cas du sumérien (2006, 105).

éléments influe sur les autres. Pour lui, il est impossible que la structure d'une langue s'appauvrisse d'elle-même, sans que le contexte historique n'influence dans le même temps les comportements sociaux et donc linguistiques de ceux qui la pratiquent⁶⁶⁰, ce qui n'empêche que chaque langue qui s'éteint arrive à un tel statut d'une manière qui lui est propre⁶⁶¹.

2.3.3.2 Le cadre linguistique : un bilinguisme inégal

Comme évoqué ci-dessus, chaque situation conduisant à l'extinction d'une langue commence nécessairement dans un contexte de bilinguisme dans lequel plusieurs cas de figure peuvent se présenter⁶⁶². Une communauté linguistique peut *choisir* de ne plus transmettre sa langue d'origine à ses descendants, interrompant par-là la transmission de la langue⁶⁶³ ; bien que les facteurs historiques varient au cas par cas, ce sont généralement des pressions d'ordre socio-économique ou socio-psychologique qui sont le moteur d'un abandon d'une langue par une communauté économiquement plus faible ou en situation de minorité.

Par ailleurs, la distribution des langues au sein d'une communauté bilingue (ou multilingue) n'est pas nécessairement égale, et s'explique généralement par des facteurs d'ordre historique, sociale et politique. Cette distribution inégale est souvent la source non seulement des éventuelles pressions économiques et/ou psychologiques mentionnées ci-dessus, mais elle est aussi parfois l'explication et la raison d'être de disparités d'ordre lexical, lorsque des champs lexicaux spécifiques ou spécialisés ne se développent que dans une des langues de la communauté bilingue ou multilingue. Ainsi, lorsque certains lexiques se

⁶⁶⁰ H.-J. Sasse, 1992 (a), 11.

⁶⁶¹ H.-J. Sasse, 1992 (a), 12.

⁶⁶² H.-J. Sasse, 1992 (a), 12 ; C. Woods, 2006, 105 ; J.S. Cooper, 1973, 241 ; et S. Thomason et T. Kaufman, 1988, 66.

⁶⁶³ H.-J. Sasse, 1992 (a), 13-14.

développent dans une communauté linguistique plutôt que dans une autre, la communauté parlant la langue en position de faiblesse peut être amenée à adopter la langue dans laquelle le lexique évolue et s'adapte le mieux⁶⁶⁴. De telles situations peuvent engendrer l'appauvrissement de cette langue en position de faiblesse, et accentuer le phénomène d'interférence, mais la langue qui se trouve dans ce cas de figure demeure à ce stade-là bien vivante.

2.3.3.3 *Les signes du déclin de la langue*

Ce n'est qu'une fois l'usage de la langue abandonné et sa transmission interrompue que la langue commence véritablement à se corrompre⁶⁶⁵. Les modes d'expression (formel, narratif, etc.) sont alors perdus, ce qui contribue à donner une image négative de la langue qui a déjà progressivement été abandonnée ; elle est alors mal perçue par ceux qui en étaient auparavant les locuteurs. C'est à ce moment que débute ce que les linguistes appellent le déclin de la langue (*language decay*), qui se définit comme une altération accentuée de la part de ceux qu'on n'appelle non plus des bilingues, mais des « demi locuteurs » (*semi-speakers*), à savoir les générations nées après le début de l'abandon de la langue, et qui ne la maîtrisent donc plus complètement dès leur enfance. Ce déclin peut être marqué par une morphologie défectueuse, l'abandon de catégories grammaticales telles que les cas, les aspects et les modes, et ce, même lorsque celles-ci existent dans la langue dominante. Il en va de même pour la syntaxe, la phonologie, etc. Il est important d'insister sur la différence entre des phénomènes de contact linguistique simples (et naturels), et ceux qui témoignent du déclin d'une des deux langues en contact. Ainsi, les contacts linguistiques simples peuvent aboutir à des réajustements linguistiques dans les deux langues, tandis que le déclin d'une langue se

⁶⁶⁴ H.-J. Sasse, 1992 (a), 14-15.

⁶⁶⁵ H.-J. Sasse, 1992 (a), 14.

manifeste par une perte tant de la forme que du contenu, et n'a souvent aucun lien avec les autres langues parlées dans le même contexte.

Ces deux aspects sont parfois difficiles à définir et à distinguer, car le phénomène de simplification d'une langue ne signifie pas nécessairement son déclin. Par ailleurs, le déclin d'une langue n'est pas obligatoirement la conséquence d'un contact entre deux ou plusieurs langues⁶⁶⁶, et c'est pourquoi il faut bien distinguer l'évolution *naturelle* d'une langue, qui peut se caractériser par un appauvrissement, de la simplification d'une langue en voie de disparition. Il faut également distinguer la notion d'emprunt (ou d'imitation), qui n'est pas nécessairement le signe d'un déclin de la langue. Les emprunts peuvent se caractériser tant par la forme (grammaire, syntaxe) que par le contenu (lexique, idiomes), tandis que le déclin se caractérise plutôt par une perte du sens des mots et de la grammaire aboutissant à une impossibilité de s'exprimer, et n'a aucun lien avec les notions d'emprunt ou d'imitation⁶⁶⁷. La langue sur le déclin est constituée de formules toutes faites, d'idiomes, d'expressions sorties de leur contexte, et les formes grammaticales perdent progressivement leur sens ; la langue se fossilise sous une forme qui correspond non plus à la langue telle qu'elle a été pratiquée, mais à la langue telle que la pratique le « demi locuteur », qui n'a plus moyen d'accéder à l'état de langue qui précède son déclin (la langue ayant été abandonnée durant la génération précédente). Cela provoque généralement chez le semi locuteur un sentiment d'infériorité, qui accélère lui-même le déclin de la langue. C'est à ce stade qu'il est possible d'observer des cas de « créolisation », où le « demi locuteur » a tendance à mélanger la langue qu'il cherche à préserver avec la langue dominante qu'il maîtrise d'ailleurs souvent le mieux.

Pour finir, il est nécessaire de définir le moment à partir duquel il est possible de dire d'une langue qu'elle est morte. H.-J. Sasse insiste sur le fait qu'il s'agit d'un élément à

⁶⁶⁶ H.-J. Sasse, 1992 (a), 16.

⁶⁶⁷ H.-J. Sasse, 1992 (a), 16. C'est également la thèse de C. Woods concernant les textes de l'époque d'Ur III, 2006.

définir, et non d'une simple observation empirique⁶⁶⁸, mais là encore les cas de figure peuvent varier. Le seul point commun de toutes les langues mortes est qu'elles n'ont plus *aucun* locuteur. Mais une langue morte peut malgré tout laisser des traces ; elle peut se perpétuer comme langue de rituel, langue secrète, jargon professionnel, etc. Enfin, une langue morte peut également survivre dans une langue vivante sous forme de substrat, notamment lexical.

Tous ces problèmes sont d'autant plus accentués par la complexité de la situation à laquelle nous avons affaire dans la Mésopotamie des III^e et II^e millénaires avant J.-C. et par le fait que nous avons affaire à des langues mortes depuis bien longtemps et dont le déclin n'est pas toujours perceptible à travers les textes, qui ne reflètent que peu la situation orale. Définir le processus de déclin du sumérien en suivant le modèle établi par H.-J. Sasse est rendu difficile par l'absence de tout locuteur et la complexité des textes écrits, mais son modèle, valable pour toutes les langues éteintes ou en voie d'extinction, permet néanmoins de formuler des hypothèses concernant l'extinction du sumérien, et de supposer qu'il était encore une langue parlée, au moins par certaines communautés, jusqu'à la fin du III^e millénaire avant J.-C.

2.4 La période paléo-babylonienne

2.4.1 L'emploi du sumérien dans le cadre scolaire et l'apparition de nouveaux textes

Les assyriologues s'accordent généralement pour dire qu'à l'époque paléo-babylonienne (à partir du XX^e-XIX^e siècles avant J.-C.) le sumérien n'était plus une

⁶⁶⁸ H.-J. Sasse, 1992 (a), 17.

langue parlée en Mésopotamie⁶⁶⁹. Au XVII^e siècle avant J.-C., son emploi comme langue de l'administration est entièrement abandonné⁶⁷⁰ et il ne subsiste que comme langue de l'éducation, du savoir, de la religion et de la littérature. Il demeure en revanche la base de l'apprentissage de l'écriture cunéiforme⁶⁷¹. Les futurs scribes apprennent à manier l'écriture à travers la copie de nombreuses compositions littéraires et lexicales en langue sumérienne, alors même que les textes de la pratique sont rédigés en akkadien. Les témoignages d'un enseignement de la langue sumérienne ainsi que de sa pratique tant à l'écrit qu'à l'oral sont nombreux dans les textes scolaires eux-mêmes⁶⁷²; on en trouve notamment dans les proverbes et dans les dialogues littéraires⁶⁷³, ainsi que dans certaines listes, allant de simples listes de signes à des listes thématiques plus complexes et aboutissant à la création de nouvelles listes, telles que les paradigmes grammaticaux⁶⁷⁴, qui témoignent de la réalité de l'apprentissage de la grammaire sumérienne d'une part, mais également de sa mise en pratique à l'oral, à travers les nombreuses listes de démonstratifs, interrogatifs, expressions idiomatiques, etc. qui servent très concrètement dans le discours, et plus particulièrement dans l'enseignement *oral* du sumérien.

N. Veldhuis fait remonter la formation initiale du corpus des listes paléo-babyloniennes à l'époque d'Isin (début du XX^e siècle avant J.-C.), dont les rois cherchaient à fonder leur légitimité sur la continuité entre leur règne et l'empire d'Ur III. Une des manifestations de cette continuité aurait été l'emploi de la langue sumérienne, destinée à asseoir l'hégémonie des rois d'Isin sur la Mésopotamie du Sud. Ainsi, l'établissement du corpus lexical sumérien à l'époque paléo-babylonienne, basé sur des textes plus anciens dont

⁶⁶⁹ Certains estiment qu'il était encore parlé en Mésopotamie du Sud dans certains milieux restreints. Voir S. Lieberman, 1977.

⁶⁷⁰ P. Michalowski, 2006, 176.

⁶⁷¹ A. Sjöberg, 1975 (a), 161-2; C. Woods, 2006, 111-112.

⁶⁷² D. Charpin, 2008, 70.

⁶⁷³ A. Sjöberg, 1975, M. Civil, 1985, H. Vanstiphout, 1997, 589-90.

⁶⁷⁴ A. Cavigneaux, 1980-83; N. Veldhuis, 2005.

certaines remontent à l'époque des Dynasties archaïques, se justifie à la fois pour des raisons politiques et culturelles⁶⁷⁵. Cela n'a pas empêché l'établissement de nombreux textes nouveaux, qui n'avaient jamais été attestés auparavant ; c'est notamment le cas des listes grammaticales. La connaissance de la langue sumérienne est la raison d'être de ces textes⁶⁷⁶, mais ils reflètent bien plus que cela. En effet, à travers ces textes, on observe que l'emploi de la langue sumérienne est, à cette époque, un instrument de pouvoir et de transmission d'une idéologie particulière, même si la langue sumérienne n'est plus parlée : l'acquisition de sa grammaire nécessite alors un support écrit, et la complexité des listes grammaticales est un véhicule supplémentaire du prestige de la langue sumérienne⁶⁷⁷.

2.4.2 La place du sumérien dans l'enseignement

L'enseignement se faisait certainement en sumérien au début de l'époque paléo-babylonienne, ou dans un mélange de sumérien et d'akkadien, et l'oral jouait un rôle important dans l'apprentissage des textes sumériens, comme en témoignent notamment les dialogues scolaires⁶⁷⁸. Les éléments permettant de dire que la langue akkadienne était enseignée dans les écoles sont rares⁶⁷⁹, alors même que c'était la langue que les scribes maniaient le plus souvent une fois leur apprentissage terminé⁶⁸⁰. Outre le cadre scolaire, la langue sumérienne continue à être utilisée, même à l'oral, dans le contexte religieux ; elle y est pratiquée dans les temples, où la quasi-totalité des chants liturgiques sont rédigés dans

⁶⁷⁵ N. Veldhuis, 2005, 234.

⁶⁷⁶ N. Veldhuis, 2005, 236.

⁶⁷⁷ N. Veldhuis, 2005, 236.

⁶⁷⁸ A. Sjöberg, 1975 (a), 165-6 ; M. Civil, 1985 et 1998.

⁶⁷⁹ Voir ci-après, 2.3.C.iii

⁶⁸⁰ D. Charpin (2008, 86-7) mentionne à juste titre le fait que les sites ayant fourni la plupart des textes scolaires et littéraires paléo-babyloniens sont des sites méridionaux très sumérisés (tels que Nippur et Ur), et que la situation aurait pu être très différente dans des sites situés plus au Nord, où l'akkadien était plus fermement établi, et depuis plus longtemps.

cette langue (le plus souvent en dialecte emesal⁶⁸¹), et ce, jusqu'à l'époque hellénistique. Ainsi, on peut affirmer que le cadre scolaire était bien le lieu où se forgeait la mentalité des scribes, et que le sumérien en était l'élément central, le symbole même du milieu scribal.

Il existe différentes hypothèses concernant la langue de l'enseignement. Pour C. Gadd, l'enseignement se faisait exclusivement en langue sumérienne et il est difficile de déterminer comment le sumérien a pu être considéré comme un sujet à part entière dans la formation du scribe, puisque tout l'enseignement se faisait dans cette langue et qu'une maîtrise du sumérien était à la fois la finalité et le moyen de l'enseignement⁶⁸². L. Pearce va encore plus loin en disant que la connaissance du sumérien aurait été requise au moment de l'entrée d'un élève dans une école⁶⁸³. A. Sjöberg remet en cause l'hypothèse de C. Gadd et cite certains passages de textes qui montrent clairement que le sumérien n'était plus une langue parlée de manière courante et certainement pas la langue « maternelle » des scribes⁶⁸⁴ : il s'agit de textes appartenant au corpus des textes scolaires, notamment des proverbes et des dialogues littéraires.

⁶⁸¹ S. Maul, 1997, 253.

⁶⁸² C. Gadd, 1956, 18 : "So complete was the ascendancy of Sumerian in the schools that it is hard to understand how this came to be distinguished as a "subject" at all, for the whole instruction appears to have been carried out in Sumerian, and proficiency in that language to have been both the aim and the criterion of teaching".

⁶⁸³ L. Pearce, 1995, 2270.

⁶⁸⁴ A. Sjöberg, 1975 (a), 159-179.

2.4.3 L'intérêt mésopotamien pour le langage à travers les textes scolaires paléo-babyloniens

2.4.3.1 *Les proverbes*

2.4.3.1.i Datation et description des proverbes

La grande majorité des proverbes provient des villes d'Ur et de Nippur. D'autres tablettes proviennent également de Kiš, Sippar, et Suse tandis qu'un certain nombre de tablettes est de provenance inconnue⁶⁸⁵. Ces textes sont généralement datés de la première moitié du II^e millénaire avant J.-C. et plus particulièrement de la période Isin-Larsa (2000-1750 avant J.-C.) et sont rédigés, d'après la qualification de B. Alster, en « sumérien classique »⁶⁸⁶ et sous forme monolingue⁶⁸⁷. Ces proverbes sont intégrés au cursus scolaire des scribes mésopotamiens⁶⁸⁸. Il existe toutefois quelques proverbes bilingues, mais ils sont plus tardifs, appartenant notamment à la bibliothèque d'Aššurbanipal à Ninive (vers 650)⁶⁸⁹. On sait également que la tradition des proverbes remonte au moins à la période Dynastique Archaique III (vers 2600-2500 avant J.-C.), une collection de proverbes ayant été retrouvée à Abu Šalabikh⁶⁹⁰.

La plupart des proverbes de la période d'Isin-Larsa provient du cadre scolaire. De nombreuses tablettes de forme lenticulaire portent le texte d'un ou de plusieurs proverbes,

⁶⁸⁵ B. Alster, 1997, xix. Voir également W. G. Lambert, 1960, 223.

⁶⁸⁶ B. Alster, 1997, p. xvi.

⁶⁸⁷ W. G. Lambert, 1960, 222, mentionne l'existence de très rares versions bilingues pour l'époque paléo-babylonienne, attestant de la volonté, déjà à cette époque, de traduire ces proverbes vers l'akkadien. Il mentionne également l'existence de deux bilingues médio-assyriens provenant d'Aššur, qui selon lui attestent d'une vague de transmission de textes littéraires - proverbes inclus - à l'époque kassite.

⁶⁸⁸ B. Alster, 1997, xix-xx. Voir également N. Veldhuis, 1997, 41.

⁶⁸⁹ W. G. Lambert, 1960, 222-282, consacre un chapitre entier au corpus des proverbes bilingues, en donnant ainsi une liste complète. Des proverbes bilingues d'influence babylonienne sont attestés à Aššur et sont datés des époques médio-assyrienne et néo-assyrienne. Il mentionne également un texte de Sippar et des textes de Babylone et Nippur qui pourraient être des copies kassites de documents paléo-babyloniens, ainsi que quelques proverbes trouvés à Boghazköy. Il mentionne enfin un proverbe bilingue akkadien-hourrite (p. 279) et quelques proverbes cités dans d'autres textes, notamment des lettres (p. 280-282).

⁶⁹⁰ R. Biggs, 1974.

tandis que d'autres portent d'un côté un texte lexical et de l'autre un proverbe ; ce format est typique des tablettes scolaires, qui pouvaient être des copies rédigées d'après modèle ou établies sous la dictée d'un maître⁶⁹¹. On considère généralement que les proverbes reflètent la langue de « tous les jours » car ils ont pour origine la langue parlée commune et non une langue érudite ou littéraire. Un proverbe doit répondre à certains critères, comme le fait d'être un dicton traditionnel anonyme, le fait de se présenter sous forme de phrase ayant une syntaxe fixe ou le fait qu'il peut ne pas contenir de verbe. Un proverbe doit également se conformer aux règles suivantes : une syntaxe simple, contenant peu de phrases, un vocabulaire et des images tirées de la vie quotidienne ; une expression catégorique tendant à la généralisation et un recours fréquent à la métaphore⁶⁹².

Les proverbes évoquent un cadre social particulier. En effet, les images qui dominent sont celles de l'agriculture et de l'élevage⁶⁹³. Ces textes reflètent une grande majorité des professions exercées en Mésopotamie (bergers, jardiniers, domestiques, contremaîtres, ouvriers, esclaves, pêcheurs, chasseurs, marchands, tisserands, potiers, manucures, membres du clergé, chanteurs, pauvres, mendiants et scribes, cette dernière profession étant celle qui nous intéresse présentement). Ils évoquent également la vie quotidienne des femmes, les relations familiales, les bonnes et mauvaises manières, l'homme bon, le menteur, les

⁶⁹¹ B. Alster, 1997, xx.

⁶⁹² E. I. Gordon, 1959, 1-2, mentionne la variété de termes qui peuvent correspondre à la définition d'un proverbe. Il écrit : "Some of these terms seem to overlap in their definitions as given in the standard dictionaries, and the differentiations made here are admittedly more or less subjective : 1. Precept - a rule concerning conduct, especially moral conduct, often expressed in the imperative, and frequently on a lofty plane. 2. Maxim - a rule dealing with the practical side of life, and often expressed in the imperative. 3. Truism or Simple Apothegm - a simple platitude or bald assertion of a truth, without metaphor, recognized as proverbial because it is used frequently and may be applied to many different situations. 4. Adage - a statement of a simple or practical truth couched in metaphor or other figure of speech ; i. e., the "proverb" in its narrowest sense. 5. Byword - a declarative or exclamatory statement, usually scornful or sarcastic in its reference to an object or person (to be distinguished from a taunt in its being in the third person). Throughout this study and in the title itself, the term "proverb" has been used as a generic term including all these categories, except perhaps the "precept" (...)".

⁶⁹³ B. Alster, 1997, xxiii et xxiv.

procédures juridiques, le destin, le palais, les temples et leurs dieux, et comportent des allusions historiques⁶⁹⁴.

Comprendre le cadre linguistique dans lequel se situent les proverbes est complexe. Au vu de leur concision, on peut penser que les proverbes ont pu perdurer oralement durant quelques générations même après que le sumérien a cessé d'être une langue parlée⁶⁹⁵. Et même si le proverbe doit appartenir principalement à la sphère de la transmission orale, la relation complexe entre cette transmission orale, la mise par écrit et la transmission *via* la tradition scribale doit être prise en compte. La découverte des collections de proverbes de l'époque des Dynasties archaïques confirme l'existence d'une tradition des proverbes et s'oppose à l'hypothèse selon laquelle les collections de proverbes n'étaient en réalité que des compilations artificielles établies par les scribes paléo-babyloniens⁶⁹⁶. Les proverbes de l'époque des Dynasties archaïques sont particulièrement concis, et l'on peut se demander s'ils citent en fait la totalité du proverbe, ou s'ils ne sont pas plutôt des versions abrégées ou allusives de proverbes utilisés à l'oral⁶⁹⁷. De plus, la découverte de ces proverbes anciens permet de montrer que la culture de langue sumérienne ne se préoccupait pas uniquement de mythologie, hymnes et incantations, mais également de vie séculière et de tendances sociales. Les scribes qui rédigent ces proverbes sont les mêmes que ceux qui rédigent les mythes et textes religieux.

⁶⁹⁴ B. Alster, 1997, xxiii.

⁶⁹⁵ B. Alster, 1997, xvi : "A correct understanding of the linguistic setting of the Sumerian proverbs is a complicated problem. At the outset, we can make the important observation that Sumerian proverbs, owing to their concise linguistic formulation, were kept alive at least for some generations after Sumerian had ceased to be a living language. Although proverbs fundamentally belong to the spoken language, the complicated relation between orally transmitted proverbs and proverbs taken over by scribal tradition has to be taken into account".

⁶⁹⁶ B. Alster, 1997, xvii.

⁶⁹⁷ B. Alster, 1997, xvii donne quelques exemples de ces courts et elliptiques proverbes de l'époque Dynastique archaïque.

2.4.3.1.ii Le scribe et la place du sumérien dans les proverbes paléo-babyloniens

Certains proverbes mentionnent à la fois le travail du scribe et l'importance du sumérien dans l'éducation. Il est curieux de constater qu'ils sont rédigés en sumérien, et mentionnent pourtant le sumérien comme s'il s'agissait d'une langue étrangère. Peut-on considérer qu'il s'agit là de proverbes reflétant la vie quotidienne et une réflexion sur la société ? Ou s'agit-il plutôt de textes issus du milieu intellectuel et n'ayant pas connu de circulation orale avant d'être fixés par écrit ?

En voici quelques exemples :

2.47⁶⁹⁸

dub-sar eme-gi₇ nu-mu-un-zu-a a-na-am₃ dub-sar e-ne

Un scribe qui ne connaît pas le sumérien, quel (genre de) scribe est-il ?⁶⁹⁹

Dans quel contexte une telle phrase a-t-elle pu devenir un proverbe ? Il semble évident que ce texte reflète une société où le sumérien n'est pas ou plus la langue parlée au quotidien, et le ton quelque peu condescendant du texte instaure un doute quant à sa maîtrise par les scribes, alors même que c'est ce qu'on attendait d'eux à l'école. Le sumérien fait non seulement partie du cursus scolaire, mais la grande majorité des textes scolaires littéraires qui nous sont parvenus de l'époque paléo-babylonienne est aussi en sumérien. Ce proverbe rappelle le genre des « débats » ou « dialogues » scolaires⁷⁰⁰, qui sont des textes littéraires dans lesquels le savoir et les connaissances du scribe sont sans cesse remis en question, avec

⁶⁹⁸ J'adopte ici la numérotation par catalogue, comme l'ont fait E. Gordon et B. Alster, qui sont les principaux éditeurs des proverbes. Voir E. Gordon, 1959, et B. Alster, 1997.

⁶⁹⁹ M.-L. Thomsen, 1987, 76.

⁷⁰⁰ Voir ci-après, 2.3.C.ii.

une insistance particulière sur ses éventuelles lacunes en langue sumérienne. Les proverbes suivants sont du même acabit :

2.49

dub-sar eme-gi₇ nu-mu-un-zu-a inim-bala-e me-da he₂-en-tum₃

Si le scribe ne connaît pas le sumérien, comment le traducteur réussira-t-il ?⁷⁰¹

2.56

dub-sar ša₃-dab₅-ba nu-un-zu-a inim-bala-e me-da he₂-en-tum₃

Si le scribe ne sait pas réfléchir, comment le traducteur réussira-t-il ?

Ces proverbes permettent tout d'abord d'établir une distinction entre celui qui écrit (dub-sar), le scribe, et celui qui traduit (inim-bal), le traducteur⁷⁰². Pour B. Alster, il ne peut être question que de la traduction depuis le sumérien vers l'akkadien⁷⁰³. Ainsi, un texte sumérien incorrect induit nécessairement une traduction akkadienne incorrecte. S'il est donc attendu du scribe qu'il sache lire et écrire en sumérien, le traducteur doit quant à lui savoir non seulement le lire et l'écrire, mais encore le traduire. Le traducteur a donc une responsabilité supplémentaire, et un bon scribe devait donc être aussi un bon traducteur.

⁷⁰¹ Sur l'interprétation de me-da tum₃, voir B. Alster, 1997, 341. L'auteur considère qu'il s'agit d'un groupe verbal ayant pour traduction akkadienne *a-i ub-ba-al* qui signifie « où le porte-t-il ? » et qu'il faut comprendre comme « comment réussira-t-il au vu du contexte des différents proverbes utilisant cette forme. Voir également E. Gordon, 1959, 208, note 9.

⁷⁰² Il peut s'agir de la même personne, mais ses prérogatives sont distinguées.

⁷⁰³ B. Alster, 1997, Vol. 2, 364 concernant les proverbes 2.47 (cité précédemment) et 2.49 : "The reference here is to translations from Sumerian to Akkadian. If the Sumerian text is incorrect, the translation will, of course, be inaccurate. The same idea is expressed in SP 2.56. A scribe reproached for not knowing Sumerian reflects Akkadian having been the daily spoken language".

Pourtant, on ne sait rien de la manière dont la connaissance de langues autres que le sumérien était acquise⁷⁰⁴. Dans ce contexte, il est intéressant de mentionner un autre proverbe :

2.55

kindagal eme-gi₇ ba-an-zu-a

Le barbier⁷⁰⁵ qui connaît le sumérien

Il ressort de ce proverbe que d'une part, le sumérien n'était pas une langue communément parlée au moment où le proverbe a circulé⁷⁰⁶, et d'autre part, qu'un barbier, et donc un homme dont on pourrait *a priori* penser qu'il était sans éducation, ne devait pas pouvoir parler le sumérien⁷⁰⁷. Ainsi, la connaissance du sumérien, au moment de la circulation de ce proverbe, était déjà limitée à un groupe d'érudits. Qu'un barbier connaisse le sumérien était alors une chose difficilement imaginable dans une société où seuls les plus savants avaient conservé la connaissance du sumérien⁷⁰⁸.

⁷⁰⁴ L. Pearce, 1995, 2274, col. 1.

⁷⁰⁵ Traduction alternative : « le chef », « l'expert », « le superviseur des esclaves » (cf. PSD-Pennsylvania Sumerian Dictionary, en ligne). B. Alster propose la traduction de « barbier » que je suis ici.

⁷⁰⁶ En effet, le sumérien serait alors naturellement la langue de tous.

⁷⁰⁷ Je voudrais ouvrir ici une parenthèse sur la question du barbier. Il existe une attestation d'un barbier à Terqa, dans le Moyen-Euphrate, à l'époque du royaume de Hana. Ce barbier, qui était d'ailleurs « chef des barbiers » (UGULA ŠU.I), semble avoir une situation sociale assez élevée, de par sa profession. En effet, il exerce son métier à proximité du temple de Ninkarrak-Gula, déesse de la bonne santé, et était, de ce fait, amené à procurer aux patients certains soins. Par ailleurs, comme semblent en attester un contrat et une lettre, ce barbier était peut-être également un investisseur et un propriétaire. Ainsi, avec un tel statut, on pourrait se poser la question de savoir si ce barbier avait su lire et écrire. (voir : O. Rouault, 2006, 473-474). Ainsi, on voit que la perception du barbier a pu changer avec l'évolution de son statut social, car le proverbe cité ci-dessus ne peut se comprendre que si le barbier est considéré comme appartenant à une classe sociale peu élevée et certainement illettrée.

⁷⁰⁸ B. Alster, 1997, Vol. 2, 365 : "A barber who knew Sumerian was regarded as a paradox, because a man of the lower social classes was not expected to have mastered Sumerian, which had become an academic language". E. I. Gordon, 1959, 213 interprète ce proverbe de la même manière, puisqu'il écrit : "This proverb would thus seem to refer to the unusual situation of an educated valet".

Ces quelques proverbes, bien que rédigés en sumérien, semblent en fait refléter un contexte dans lequel il s'agit déjà d'une langue morte, circulant comme langue du savoir et de l'érudition dans le cadre scolaire et plus généralement intellectuel. Ils reflètent une réflexion, dès l'époque paléo-babylonienne, sur les notions de langue étrangère, de bilinguisme et de traduction. Ce qui est intéressant avec ces proverbes, c'est qu'ils reflètent une réflexion sur un aspect fondamental de la culture mésopotamienne, mais en prenant une forme simple et parfois même humoristique. Dans le contexte scolaire, d'autres documents nous renseignent sur la notion de langue étrangère ; il s'agit des dialogues littéraires scolaires.

2.4.3.2 Les dialogues littéraires

Ce que nous appelons aujourd'hui les « dialogues de l'edubba » sont des exercices scolaires littéraires consistant en dialogues, rédigés en sumérien, entre un scribe et un autre scribe, un scribe et un maître (ugula ou ummia), ou encore un scribe et un examinateur. Ils nous renseignent sur le fonctionnement de l'école à l'époque paléo-babylonienne, et également sur ce qu'un scribe devait y apprendre. H. Vanstiphout considère que « dire ce qu'on pense de l'école » reflète une attitude moderne à l'égard de celle-ci ; pourtant ce genre de textes a disparu des cursus scolaires dès l'époque kassite⁷⁰⁹. Certains de ces dialogues abordent le thème de la connaissance du sumérien, ce qui permet de poser à la fois la question de la langue de l'enseignement, et de la valeur du sumérien aux yeux de ceux qui l'employaient.

⁷⁰⁹ H. Vanstiphout, 2003, 588-593.

Les trois premiers exemples sont tirés du dialogue entre Enki-mansum et Girine-isag⁷¹⁰, un apprenti-scribe et un šeš-gal (« grand frère »), à savoir un scribe plus expérimenté :

Verset 10

u₂-hub₂-nam-dub-sar-ra u₂-ug-eme-gi₇-ra

Tu es ignorant en ce qui concerne l'art scribal, tu es sourd pour le sumérien⁷¹¹

Cet extrait montre le « grand frère » (šeš-gal) s'adressant à l'apprenti scribe en le qualifiant d'incompétent, tout en mettant l'accent sur son ignorance du sumérien. Ce verset reflète l'importance accordée au sumérien dans le cursus scribal, mais on comprend implicitement qu'il s'agit d'une matière enseignée à l'école et que le scribe ne maîtrise pas le sumérien dès le départ⁷¹². Les deux phrases suivantes, l'une tirée du dialogue entre Enki-mansum et Girine-isag et l'autre tirée du dialogue entre Enki-talu et Enki-hegal, et mettant donc en scène des personnages différents, confirment cette hypothèse. On y voit comment le scribe doit apprendre à *parler* sumérien (et non seulement à *écrire*), et comment cela semble lui poser quelques difficultés :

Dialogue entre Enki-mansum et Girine-isag, verset 56⁷¹³ :

⁷¹⁰ C. Gadd et S. N. Kramer, 1966 (pl. 150, v. 10), ainsi que H. Vanstiphout, 2003, 588-593 (traduction) et A. Sjöberg, 1975 (a), 159-179 (traduction de certains passages et commentaire).

⁷¹¹ Pour la traduction des termes u₂-hub₂ et u₂-ug, consulter le dictionnaire sumérien PSD en ligne. Le dictionnaire propose deux traductions pour le terme u₂-ug, (1) (être) sourd, et (2) (être) obstiné, difficile. Les définitions données sont donc identiques à celles du terme u₂-hub₂, qui se traduit en akkadien avec le terme *sukkuku*, dont la signification est « sourd », « difficile », « obstiné », « têtue », ou encore « ignorant », mais peut également faire référence à une infirmité physique ou mentale (voir le *CDA*, 327 et le *CAD S*, 362-363).

⁷¹² A. Sjöberg, 1975 (a), 161 : "The following passages from eduba texts support the assumption that Sumerian was not a living language but had to be learned in school".

⁷¹³ C. Gadd et S. N. Kramer, 1966, pl. 150, 56. et A. Sjöberg, 1975 (a), 161.

eme-gi₇-še₃ eme-zu si nu-ub-sa₂

Ta langue n'est pas adaptée à la langue sumérienne

Dialogue entre Enki-talu et Enki-hegal, verset 97⁷¹⁴

eme-gi₇-še₃ al-dugud eme-ni si nu-ub-sa₂

Tu es lourd en sumérien, ta langue est mal adaptée.

Ces deux phrases montrent la réalité d'un apprentissage oral du sumérien. En effet, il semblerait que les élèves aient du mal à prononcer les mots, comme en attestent les adjectifs « ignorant » (u₂-hub₂), « sourd » (u₂-ug) « lourd » (dugud), et le verbe « inadapté » (si--sa₂). Ainsi, comme l'affirme A. Sjöberg, il semble impossible que l'enseignement ait été dispensé en sumérien au niveau élémentaire de la formation scribale, comme le suggèrent C. Gadd et L. Pearce. Il est donc plus plausible que l'enseignement ait d'abord été dispensé en akkadien, la langue maternelle des scribes et la langue de l'administration et des lettres. En revanche, A. Sjöberg admet la possibilité que l'enseignement ait été dispensé en sumérien à un stade plus avancé du cursus scolaire. Ainsi en témoigne le passage suivant, tiré du dialogue entre Enki-mansum et Girine-isag :

Verset 66⁷¹⁵

ga₂-e-gin₇-nam eme-gi₇-ra-me-en

Es-tu, comme je le suis moi-même, de langue sumérienne ?

⁷¹⁴ A. Sjöberg, 1975 (a), 162.

⁷¹⁵ C. Gadd et S. N. Kramer, UET VI/2, pl. 150, v. 66.

Le scribe avancé remet en question ici la connaissance du sumérien de l'élève le moins avancé. Celui-ci s'acquiert donc, il doit être enseigné et n'est pas un prérequis à l'admission à l'école, mais seuls les scribes du plus haut niveau peuvent se vanter de le maîtriser. En revanche, une fois appris le sumérien sert de référence, et sa connaissance est un gage du bon niveau du scribe. C'est d'ailleurs tout le propos du dialogue entre Enki-mansum et Girine-isag, deux scribes de niveaux différents, dont l'un, le plus avancé, cherche à montrer au moins avancé sa supériorité en tout point, insistant particulièrement sur sa meilleure connaissance du sumérien.

On peut établir un parallèle entre la phrase ci-dessus et un autre proverbe, que je n'ai pas cité jusqu'à présent car il ne mentionne pas spécifiquement la langue sumérienne. Il porte en tout cas sur l'apprentissage d'une langue autre que la langue maternelle du scribe, et le sumérien étant au cœur de l'enseignement dans les écoles, il est fort probable qu'il s'agit ici de cette langue.

2.48⁷¹⁶

lu₂ a-a nu-mu-un-da-ak-da-am₃ eme-kaš₄-kaš₄ me-da he₂-en-tum₃

L'homme qui ne peut pas émettre le son A-A, comment peut-il parler couramment une langue ?⁷¹⁷

⁷¹⁶ B. Alster, 1997, 54.

⁷¹⁷ Littéralement, « L'homme qui ne peut pas faire le son A-A, comment peut-il porter une langue courante ? »

Bien qu'il ne mentionne pas explicitement la langue sumérienne, on sait néanmoins que ce proverbe concerne le domaine scolaire – comme un grand nombre des proverbes de ce deuxième catalogue – et l'on pourrait donc le comprendre comme reflétant la situation où un scribe n'arrive pas à apprendre le sumérien. Encore une fois, une telle interprétation confirme que le contexte dans lequel ces proverbes et textes ont été créés est un contexte bilingue, voire même un contexte où le sumérien est déjà une langue morte, utilisée comme langue savante et littéraire. D'ailleurs, ce proverbe ne faisant pas explicitement référence à la langue sumérienne, on pourrait également l'interpréter comme évoquant un scribe simplement incapable d'apprendre à lire et à prononcer les mots correctement, quelle que soit sa langue.

D'autres dialogues scolaires montrent l'importance du sumérien dans la formation scribale, notamment le dialogue entre un scribe et un examinateur⁷¹⁸. Certains passages de ce dialogue (*Edubba D*) sont particulièrement intéressants pour le présent sujet ; le texte traite de la connaissance du sumérien, de sa maîtrise par les scribes et de sa compréhension tant orale qu'écrite. L'élève se vante de toutes ses connaissances, mais nous donne également une idée des textes qui étaient étudiés dans le cadre scolaire. On voit également apparaître la notion de sumérien comme langue « secrète », ayant des sens cachés et que seuls les initiés peuvent comprendre.

Transcription⁷¹⁹

1. lu₂-tur [dumu e₂-dub-ba-(a)-me-en dumu] e₂-[dub-ba-me-en]
2. tukum-bi dumu e₂-dub-ba-[(a)-me-en]
3. [eme]-gir₁₅ e-zu-u₃-am₃

⁷¹⁸ M. Civil, 1985, 67-78.

⁷¹⁹ M. Civil, 1985, 69.

4. [eme]-[gir]₁₅-ta inim e-da-bal-e-en

Traduction :

1. Jeune homme, [es-tu un écolier ? - Oui, je suis un écolier]
2. Si tu es un écolier,
3. connais-tu le sumérien ?
4. Oui, je peux parler [sumérien].

Cet extrait confirme que le sumérien est une langue parlée dans le cadre scolaire. La connaissance du sumérien est même la principale caractéristique d'un bon élève. Toutefois, il paraît alors évident que le sumérien n'est pas la langue maternelle de ces scribes, auquel cas il n'y aurait pas besoin de la valoriser ainsi.

Le passage suivant montre que la maîtrise de l'oral n'est pas nécessairement accompagnée d'une maîtrise de l'écrit, et qu'un bon scribe doit pouvoir maîtriser les deux.

Transcription

11. [dub] ki-en-gi ki-uri-ke₄ a-a me-me-ta
12. [x x x]-še₃ i₃-šid u₃ i₃-sar
13. m[u] dil-dil ^di₃nanna-teš₂-ta
14. en-na nig₂ zi-gal₂-edin-na zag lu₂-šu-ka-še₃ i₃-sar

Traduction

12. J'ai (déjà) récité et écrit
11. les mots sumériens et akkadiens depuis (le syllabaire) *a-a me-me* jusqu'à [...]
13. J'ai écrit toutes les lignes depuis (la liste de noms propres) *Inanna-teš₂*
14. jusqu'à (la série) *lu₂ = šū*, même les formes désuètes.

On voit apparaître ici clairement la mention d'*akkadien* (ki-uri-ke₄). Ainsi, l'enseignement et la formation scribale n'excluent pas l'akkadien. Cela semble tout à fait logique quand on sait qu'à l'époque paléo-babylonienne les documents de la vie courante, contrats, lettres, etc. étaient tous rédigés en akkadien⁷²⁰, mais cette mention est pourtant exceptionnelle. Il fallait certainement que les scribes soient formés pour écrire dans cette langue, mais c'est un rare cas où l'on en a une confirmation. De plus, on voit ici la mention des listes servant à l'apprentissage. Durant la première moitié de l'époque paléo-babylonienne, il n'existe pas d'attestations de listes bilingues, mais on sait que les listes unilingues sumériennes servaient à l'apprentissage dans les écoles. Ici, on peut se demander s'il n'existe pas déjà des listes bilingues, mais le texte présent ne permet pas de déterminer la méthode de transmission du savoir.

⁷²⁰ L. Pearce, 1995, 2270.

Les manuscrits des dialogues scolaires sont tous datés de l'époque paléo-babylonienne, et la composition des textes date aussi certainement de cette époque. En effet, ils semblent refléter une période spécifique où le sumérien n'était plus une langue parlée couramment et n'a subsisté que dans un contexte savant, où l'on a ressenti le besoin de créer de nouveaux textes mettant la langue en valeur. Dans l'extrait suivant, le personnage principal est un étudiant qui termine son cursus scolaire. Il vante ainsi tous ses mérites, ses nombreuses connaissances et suscite une nouvelle réaction de la part de son examinateur. Certes, l'élève maîtrise le sumérien écrit et parlé, mais en comprend-il le sens « caché » ?

Transcription⁷²¹

36. ki-ulutin-mu-uš a-ba-da-tuš-u₃-nam
37. eme-gir₁₅ nam-dub-sar ša₃-dub-ba šid nig₂-kas₇-še₃ mu-da-ab-sa₂-sa₂-e-en
38. eme-gir₁₅-ta inim mu-da-ab-bal-e-en
39. he₂-ib-da-gal₂ eme-gir₁₅ i-ri-dul-la-aš

Traduction :

36. - Après avoir été à l'école jusqu'au temps prévu
37. je suis à la hauteur du sumérien, de l'art de l'écriture, du contenu des tablettes, du calcul des bilans.
38. Je peux parler sumérien !
39. - Soit, (mais) le (sens du) sumérien t'est caché !

⁷²¹ M. Civil, 1985, 70.

La dernière ligne peut être interprétée comme suit : l'élève a bien appris, il maîtrise dorénavant la langue sumérienne, tant à l'écrit qu'à l'oral, mais est-il conscient de l'existence d'une langue sumérienne cachée, secrète, ésotérique ?⁷²² On voit ici se profiler l'idée qui se développera par la suite, selon laquelle le sumérien est une langue ayant de nombreuses facettes. De par sa nature, en raison des nombreuses interprétations possibles de chaque signe, c'est une langue où chaque phrase et chaque idéogramme peut cacher des sens divers. Ce dernier passage permet de se poser la question de la perception du sumérien comme une langue secrète, une idée qui se transmettra jusqu'à la fin de l'ère cunéiforme.

2.4.3.3 Un dialogue bilingue, rare témoin de l'enseignement de l'akkadien

Avant de clore l'étude des textes paléo-babyloniens témoignant d'un intérêt pour le sumérien, il est nécessaire de mentionner un dernier texte particulièrement important. Il s'agit d'un dialogue entre un maître et un apprenti scribe, mais qui est différent des dialogues cités ci-dessus. En effet, dans ce texte, on voit apparaître à la fois le sumérien et l'akkadien dans l'apprentissage, et ce, *de manière explicite*, montrant sans aucune ambiguïté que l'enseignement, déjà à cette époque, se faisait en akkadien tout comme en sumérien, ce qui va à l'encontre de la thèse proposée par C. Gadd ci-dessus. Ce texte, édité par M. Civil, est publié dans les mélanges offerts à R. Borger en 1998⁷²³, dans un article au titre explicite : "Bilingual Teaching".

⁷²² S. Seminara, 2002, 253.

⁷²³ M. Civil, 1998, 1-7.

Il s'agit en réalité d'une tablette assez inhabituelle⁷²⁴, contenant sur son recto un dialogue entre un maître et son élève, dans lequel le maître demande à l'élève de traduire depuis l'akkadien vers le sumérien, et vice versa. Sur le verso, à partir de la ligne 9, on trouve une série de conseils sur la manière de se comporter dans une cour de justice. C'est la première partie du texte qui nous intéresse donc ici. Il ne s'agit pas d'une traduction, mais d'un texte en deux langues, dans lequel on voit apparaître clairement la nature bilingue de l'enseignement, puisque le maître demande à son élève de traduire d'une langue vers l'autre. Ainsi, le texte comporte des phrases dans les deux langues, et celles-ci sont explicitement mentionnées. Le texte se présente ainsi :

Transcription :

1'. [-r]i-dug₄-[]

2'-3'. [(x) x x eme-uri-t]a'[?] en₃ ga-ra-a[b-tar] eme-gir₁₅-bi d[ug₄-ga-ab]

4'. [en₃] tar-r[a-ab]

5'. [ár-hi]iś'[?] al-kam i-da-am l[e-qé-e]

6'. [ma-h]a-a[s] ru-uq-qí-[iq]

7'. [x x]-bi'[?]-il ku-up-pí-[it]

8'. [pi-si]-il e-pu-[uś]

9'. []-x-ku'[?]-du'[?] ke-ši-ip du-[]

10'. [ak]-lam i-ši-am ku-ús-sí-[ip (?)]

11'. [] x eme-gir₁₅-bi du[g₄-ga-ab]

⁷²⁴ M. Civil, 1998, 1.

- 12'. [(x) x g]a-ra-ab-[]
- 13'. [ul₄] le ?-eš []
- 14'. [i]m šu[?] ta-ma-[ab]
- 15'. [si₃]g-ga-ab sal-l[a-ab]
- 16'. [x]-x-a-ab gur-[ra-ab]
- 17'. [x š]a-kal-la-ga-ab dim₂-[ma-ab]
- 18'. x bal-bal-a-ab har-[]
- 19'. ul₄-ul₄-la-ab hi-[]
- 20'. [x x] il₂-ma-ab g[a[?]-]
- 21'. [(x) x x] sag₉-ga-aš d[ug₄-x-(x)]
- 22'. [x x]-e[?] eme-gir₁₅-ta en₃ g[a-ra-ab-tar] eme-uri-bi du[g₄-ga-ab]
- 23'. en₃ tar-ra-ab

Traduction des versets 2' à 21' :

(Sumérien) 2'.-3'. Je veux te demander en akkadien, dis-le en sumérien !

4'. Demande !

(Akkadien) 5'. [Vite], viens, prends de l'argile

6'. Pétris-la, étale-la

7'. [?], roule-là,

8'. Tords-là, fais-en (une tablette)⁷²⁵

9'. ...

10'. Apporte-moi l'argile-..., coupe-là !

(Sumérien) 11'. [...] dis-le en sumérien !

12'. [...] je vais te le [dire].

13'. [Vi]te, viens ! []

14'. Prends l'argile dans ta main !

15'. Pétris-là, aplatis-là

16'. [?]-là, roule-là,

17'. Fais-là épaisse, fais (...)

18'. Tourne-là ? Inscris-[là] ?

19'. Dépêche-toi, [...]

20'. Apporte [...]

21'. [...] bien dit !

22'. Je veux te demander [...] en sumérien, dis-le en akkadien !

23'. Demande !

⁷²⁵M. Civil, 1998, 2.

Ce texte met clairement en scène un exercice de scribe, où, sous forme de dialogue entre un maître et son élève, les compétences à la fois en sumérien et en akkadien de l'élève sont mises en avant. Celui-ci montre sa maîtrise de la grammaire à travers ce qui semble être un exercice de conjugaison, puisqu'il s'agit de donner les impératifs, en akkadien puis en sumérien, de différents verbes ayant trait à la fabrication d'une tablette ; à l'exercice de grammaire s'ajoute donc un exercice de vocabulaire. Ce texte est particulièrement intéressant, car il confirme bien l'hypothèse selon laquelle l'akkadien était enseigné à l'école, mais également l'importance accordée à l'enseignement du sumérien. L'intérêt pour le langage est ici flagrant.

2.4.4 La mise en place d'une littérature en langue akkadienne

La Babylonie paléo-babylonienne représente un cadre multilingue complexe. Nous venons de voir l'importance que continue de représenter le sumérien dans l'éducation scribale, alors même que l'akkadien prend une place de plus en plus importante comme langue véhiculaire, à travers le corpus des textes administratifs et épistolaires, et référentiaire, avec la constitution d'un corpus littéraire akkadien⁷²⁶. Par ailleurs, il est important d'avoir à l'esprit que l'akkadien n'est pas la langue unique de l'ensemble de la population babylonienne, et que d'autres langues vernaculaires sont parlées dans la région, notamment l'amorrite, langue de la première dynastie de Babylone (*ca* 2000-1595)⁷²⁷. Les invasions amorrites à la fin du III^e millénaire avant J.-C. se soldent par la chute de l'empire d'Ur III et la mise en place d'une nouvelle dynastie. La population amorrite, déjà mentionnée dans les

⁷²⁶ Voir ci-après, 2.4.4.2.

⁷²⁷ D. Charpin et N. Ziegler, 2003, 29.

textes sumériens sous le nom de mar.tu, parlait une langue sémitique proche, mais toutefois bien distincte, de l'akkadien. Celle-ci n'a laissé que peu de traces dans les textes, les populations amorrites ayant choisi d'adopter la langue akkadienne pour la correspondance et les textes administratifs plutôt que leur propre langue. Toutefois, elle est perceptible à travers les noms propres et la toponymie, qui reflètent le poids et l'importance de cette langue et de cette culture à l'époque, ainsi que par l'adoption, en akkadien, d'un certain nombre de mots amorrites⁷²⁸. Ainsi, les sources textuelles ne nous renseignent que partiellement sur la réalité linguistique de l'époque, et notamment sur les vernaculaires.

2.4.4.1 Le babylonien standard comme langue référentielle

Comme il vient a été mentionné ci-dessus, l'akkadien n'est pas totalement absent de l'éducation sribale paléo-babylonienne. Il est également important de mentionner que l'apparition des premiers textes littéraires akkadiens date de cette époque. Ceux-ci sont en effet à distinguer des textes akkadiens de la pratique, puisqu'ils sont rédigés dans un dialecte babylonien spécifique⁷²⁹, le babylonien standard, ayant une grammaire, un vocabulaire, une orthographe, une syntaxe et une phonologie propre, qui se distingue de la langue courante⁷³⁰. Certains éléments du babylonien standard semblent être des imitations du style littéraire sumérien. Ce style littéraire n'est jamais employé dans les textes de la pratique, notamment les lettres ; c'est donc un style réservé à l'écrit et à la transmission d'un savoir spécifique et il est lié au sumérien. La mise en place d'un tel langage littéraire représente, dès l'époque

⁷²⁸ D. Charpin, 2003, 20 ; D. Charpin et N. Ziegler, 2003, 29.

⁷²⁹ B. Foster propose la dénomination de « babylonien classique » pour caractériser la langue littéraire de l'époque paléo-babylonienne. Il évoque également l'existence d'un style « hymnique-épique », qui le style le plus raffiné de ce babylonien classique. Celui-ci est à distinguer du langage littéraire des époques plus récentes, appelé « babylonien standard », dont la diffusion a été plus importante, tant dans les textes que géographiquement. Voir B. Foster, 2005, 3-4.

⁷³⁰ B. Foster, 2005, 3.

paléo-babylonienne, une volonté de mettre le savoir, ainsi que le groupe de lettrés qui produit ces textes, à part, et d'en faire une science exclusivement réservée à des initiés⁷³¹.

2.4.4.2 Les textes akkadiens

Les textes littéraires akkadiens de l'époque paléo-babylonienne sont très variés, puisqu'on y trouve des hymnes, des légendes royales, des incantations, lettres littéraires, mythes, etc. et contiennent une réflexion sur le monde, l'homme, sa relation avec les divinités, des questions qui sont au cœur de la pensée mésopotamienne tout au long de son histoire⁷³². Parallèlement à la création de ces textes, se met ainsi en place une véritable culture suméro-akkadienne, où en plus des textes monolingues sumériens et akkadiens, on commence à trouver des traductions de textes sumériens vers l'akkadien⁷³³. L'activité de traduction ne pouvait être dans ce contexte qu'une activité intellectuelle de très grande valeur, créée et perpétuée par des scribes ayant bénéficié d'une formation très poussée. Aucun de ces textes littéraires, qu'ils soient sumériens ou akkadiens n'est en effet accessible à des scribes débutants.

La littérature proprement akkadienne est représentée par une multitude de textes, souvent créés sous l'impulsion des rois de l'époque. Les principales narrations sont les suivantes : l'épopée de Gilgameš, l'Atra-hasis, Etana, et Anzû⁷³⁴. L'épopée de Gilgameš a des précurseurs sumériens dont il existe des manuscrits à l'époque paléo-babylonienne et plus

⁷³¹ Le sumérien n'est donc pas l'unique véhicule d'un savoir élitiste en Mésopotamie. L'akkadien aussi peut revêtir cet aspect selon les textes considérés.

⁷³² Il est intéressant de constater que ces textes ne contiennent quasiment jamais de réflexion sur l'organisation et le fonctionnement du monde humain (avec ses lois, son organisation administrative, économique, agricole, etc.) ; ce sont là des thématiques qui n'entrent pas, et n'entreront jamais, dans le cadre de l'expression artistique. Voir B. Foster, 2005, 83.

⁷³³ B. Foster, 2005, 81-82.

⁷³⁴ A. George, 2003, 21.

rarement à l'époque d'Ur III⁷³⁵, mais on observe que ces textes sont étoffés à l'époque paléo-babylonienne, et que de nouveaux textes viennent compléter l'épopée. En revanche, ces différents épisodes ne sont pas encore compilés en une version canonique, comme cela sera le cas à la fin du II^e millénaire avant J.-C. Les autres textes cités sont en revanche des créations paléo-babyloniennes, qui seront copiés durant tout le II^e millénaire avant J.-C., en Babylonie comme en Assyrie, et seront intégrés aux corpus des grandes bibliothèques du I^{er} millénaire avant J.-C.

2.4.5 La traduction à l'époque paléo-babylonienne

Par ailleurs, les traductions de textes littéraires commencent vraisemblablement à se développer à cette époque, même si l'on possède peu de manuscrits proprement bilingues. En effet, la culture littéraire en babylonien standard est lourdement influencée par la langue et la littérature sumérienne, et l'activité de traduction devait certainement jouer un rôle non négligeable dans la transmission des textes sumériens. La traduction littéraire ne s'étend par ailleurs à aucune autre langue, et n'est réalisée qu'à partir du sumérien et vers le babylonien standard⁷³⁶, certainement à partir d'outils tels que listes lexicales, mais également au moyen de jeux de mots, interprétations plus ou moins originales, etc. Elle contribue à créer une culture proprement suméro-akkadienne, dans laquelle le sumérien conserve une place de prestige, mais dans laquelle le rôle de l'akkadien ne doit pas être négligé.

⁷³⁵ A. George, 2003, 4-17.

⁷³⁶ B. Foster, 2005, 81-2.

2.4.6 Conclusion

La période paléo-babylonienne représente donc un tournant nouveau dans l'histoire intellectuelle de la Mésopotamie. En effet, le sumérien, devenu une langue morte, devient une langue de savoir et de prestige, et continue d'être transmis dans le contexte scolaire et religieux. Les scribes, dont certains sont d'un niveau particulièrement élevé, commencent à produire des textes dans leur langue maternelle, l'akkadien, même si la littérature se transmet dans une langue littéraire spécifique, le babylonien standard, qui nécessitait d'être appris dans le cadre scolaire et qui était influencé par la langue sumérienne. Les scribes commencent également à établir les premiers documents bilingues suméro-akkadiens, bien qu'ils soient encore rares à cette époque. C'est donc à cette époque qu'une véritable culture littéraire suméro-akkadienne est mise en place, avec ses codes, son langage particulier, et sa vision du monde propre. Celle-ci va se perpétuer et se développer aux époques suivantes.

2.5 La période médio-babylonienne (à partir du XVI^e siècle avant J.-C.)

2.5.1 Le contexte historique et linguistique

Le contexte historique dans lequel l'activité intellectuelle s'est développée durant la seconde moitié du II^e millénaire avant J.-C. est radicalement différent de celui de l'époque paléo-babylonienne. En effet, la première dynastie babylonienne tombe sous le coup d'une campagne hittite en 1595, et la Babylonie est alors dominée par des rois d'origine kassite, une population non Mésopotamienne, tandis que la Mésopotamie du Nord et de l'Ouest est dominée par les Hourrites et les Hittites. Kassites comme Hourrites adoptent et diffusent la culture mésopotamienne traditionnelle, en choisissant notamment d'adopter l'akkadien

comme langue véhiculaire⁷³⁷ ; c'est ainsi que l'akkadien devient à cette époque la *lingua franca* du Proche-Orient ancien, en étant utilisé depuis l'Égypte jusqu'à l'Élam à l'Est et en Anatolie hittite au Nord-Ouest⁷³⁸. Toutefois, il ne faut pas exclure qu'une partie de la population locale employait le kassite comme langue vernaculaire, même si celle-ci n'a laissé que des traces dans les textes akkadiens. Les Hittites, quant à eux, adoptent l'écriture cunéiforme pour noter leur propre langue indo-européenne, et des textes bilingues (hittite-akkadien) et trilingues (sumérien-akkadien-hittite) sont attestés dans les principales villes hittites⁷³⁹. Dans ce cadre, la formation des scribes a joué un rôle central dans la transmission du savoir, bien que la quantité de textes en Mésopotamie propre soit réduite par rapport à l'époque paléo-babylonienne.

Par ailleurs, c'est une période de très grande activité littéraire, avec l'organisation et la mise en place d'une littérature canonique, notamment dans le domaine de la divination. C'est à cette époque que sont compilées les séries *Enûma Anu Enlil* et *Šumma ālu*. C'est également dans ce contexte que l'épopée de Gilgameš prend sa forme canonique, rédigée en babylonien

⁷³⁷ Ni le hourrite ni le kassite ne sont des langues sémitiques apparentées à l'akkadien. Aucune de ces deux langues ne se rattache à un groupe linguistique connu. Le hourrite a une structure ergative et est apparenté à l'urartéen, une langue parlée dans les royaumes du Caucase situés au Nord de l'Assyrie et attestée au premier millénaire avant J.-C. Une grande quantité de documents de genres très divers est attestée en langue hourrite, ce qui n'est pas le cas du kassite, qui a immédiatement adopté la langue akkadienne et même la culture et la religion babylonienne, et dont les seules traces subsistent dans des listes lexicales, de noms propres et de termes techniques, qui ont permis d'identifier l'existence de cette langue, sans toutefois en rendre possible une bonne connaissance.

⁷³⁸ Il est important de noter dans ce contexte que les langues de ces populations n'ont eu qu'une diffusion restreinte. Pour ce qui est des textes en langue hourrite, ils sont limités en nombre mais ont connu un rayonnement important, influençant notamment la culture hittite (voir G. Beckman, 1983, 102) ; c'est d'ailleurs à Hattusa que la plus grande partie des textes hourrites a été trouvée à ce jour. Outre la capitale anatolienne, on a retrouvé des textes contenant des éléments hourrites à Nuzi, Qaṭna, Ugarit et Alalah ; le substrat hourrite y est surtout visible à travers l'onomastique et les termes techniques (Voir D. Edzard et A. Kammenhuber, 1972-75, 510-11).

Quant au kassite, aucun texte n'est attesté dans cette langue, mais certains éléments, tels que les termes techniques, l'onomastique, et quelques termes épars dans les textes akkadiens permettent d'en établir l'existence (pour le détail des textes contenant des éléments kassites, voir J. Brinkman, 1976-80, 472-3) ; la culture kassite, en établissant sa domination sur la Babylonie, a complètement intégré sa culture suméro-akkadienne ainsi que l'emploi de la langue akkadienne pour la communication. Pour une étude récente des liens entre Kassites et culture babylonienne, voir L. Sassmannshausen, 2000.

⁷³⁹T. Bryce, 1998, 418-22.

standard par Šîn-lēqi-unninni. C'est à cette époque aussi que sont créés bon nombre de textes de sagesse, tels que le *Ludlul bēl nēmeqi* ou la Théodicée.

Durant les derniers siècles du II^e millénaire avant J.-C., on voit se mettre en place, sous l'impulsion des rois assyriens et babyloniens, une sorte de rivalité culturelle entre le Nord (l'Assyrie) et le Sud (la Babylonie). Toutefois, on observe l'influence que conserve la Babylonie dans le domaine littéraire, puisque de nombreux textes assyriens continuent d'être rédigés en babylonien standard, alors même qu'ils cherchent à mettre en valeur la supériorité assyrienne⁷⁴⁰. Les savants assyriens connaissaient donc et respectaient dans une certaine mesure le savoir traditionnel provenant de Babylonie⁷⁴¹.

2.5.2 L'éducation scribale à l'époque médio-babylonienne

2.5.2.1 De nouveaux textes scolaires

L'éducation des scribes durant la période médio-babylonienne est nettement moins bien attestée qu'à l'époque paléo-babylonienne, mais il semblerait toutefois qu'elle ait été organisée suivant un modèle similaire à celle-ci, même si l'*edubba* disparaît au profit d'un enseignement à plus petite échelle, dispensé principalement dans le cadre familial⁷⁴². Un certain nombre d'ajustements et de nouveautés est toutefois visible dans les rares textes scolaires qui nous sont parvenus. J. Brinkman estime que l'éducation et la transmission du savoir à l'époque kassite a continué de jouer un rôle important, notamment dans certains anciens sites paléo-babyloniens tels que Nippur et Ur⁷⁴³, qui étaient déjà des grands centres de savoir à l'époque paléo-babylonienne. L'apprentissage basique se faisait encore au moyen de

⁷⁴⁰ B. Foster, 2005, 292.

⁷⁴¹ B. Foster, 2005, 293.

⁷⁴² D. Charpin, 2008, 88-95.

⁷⁴³ J. A. Brinkman, 1976-80, 468.

listes de signes et de mots, par la copie d'extraits de textes de genres divers dont de courts extraits de textes littéraires, et était certainement dispensé dans des conditions comparables⁷⁴⁴. De plus, des listes bilingues sont attestées aux côtés des listes monolingues sumériennes⁷⁴⁵ et il est probable que l'enseignement oral ait été dispensé en akkadien et non plus en sumérien ; on voit aussi apparaître pour la première fois dans le curriculum scolaire des textes littéraires en akkadien⁷⁴⁶.

C'est également un moment clé dans la rédaction et la transmission de la littérature akkadienne, même si celle-ci ne représente qu'une petite partie des textes scolaires⁷⁴⁷ ; elle est copiée et établie par les scribes de haut rang. Plus généralement, c'est une période active de fixation de la tradition écrite⁷⁴⁸, où l'on voit apparaître les textes sous leur forme dite « canonique », qu'il s'agisse de textes littéraires, de listes ou de traités divinatoires. De nouveaux textes littéraires akkadiens sont créés, tels que textes sapientiels, mythes, hymnes littéraires aux divinités, et épopées royales.

2.5.2.2 Les textes littéraires sumériens transmis à cette époque

Le sumérien conserve une place de prestige dans la production textuelle de cette époque, principalement comme langue de la religion, mais également dans les textes littéraires, inscriptions royales et même dans les sceaux-cylindres.

En revanche, le nombre de textes littéraires d'origine sumérienne, encore important à l'époque paléo-babylonienne, est considérablement réduit à l'époque médio-babylonienne, et

⁷⁴⁴ N. Veldhuis, 2000.

⁷⁴⁵ N. Veldhuis, 2000, 70.

⁷⁴⁶ D. Charpin, 2008, 89.

⁷⁴⁷ N. Veldhuis, 2000, 81.

⁷⁴⁸ F. Rochberg-Halton, 1984, 127-144.

les quelques textes sumériens qui continuent d'être transmis le sont presque tous sous forme bilingue⁷⁴⁹. Il est important de se poser la question des raisons de la sélection de certains textes et de l'abandon de certains autres. En effet, qu'est-ce qui a pu inciter les intellectuels et les autorités à faire le choix d'abandonner la copie de certains anciens textes de la tradition sumérienne tout en conservant certains autres ? Ce choix a pu être politique, certains documents tels que les lamentations sur les destructions de temples ou les hymnes royaux n'ayant plus été jugés pertinents aux yeux des souverains de l'époque médio-babylonienne⁷⁵⁰. Il est également possible qu'il se soit agi d'un choix culturel, avec des scribes préférant certains types de textes (les mythes et épopées) à d'autres (les hymnes et lamentations littéraires). Ces deux hypothèses semblent valables, et quelle qu'en soit la raison, on constate que les textes littéraires ayant continué à être copiés à la fin du II^e millénaire et au I^{er} millénaire avant J.-C. sont réduits en nombre : le *Lugal-e* et l'*Angim dimma*, deux épopées ayant le dieu Ninurta pour personnage central⁷⁵¹ ; l'épopée de Lugalbanda, plus fragmentaire, ayant pour héros un roi sumérien attesté dans la littérature dès l'époque des Dynasties archaïques ; *Enlil et Sud* et *Enki et Ninmah*, qui sont des textes mettant en scène des divinités majeures du panthéon mésopotamien, mais dont les manuscrits conservés sont nettement moins nombreux que les précédents⁷⁵².

⁷⁴⁹ B. Foster, 2005, 295.

⁷⁵⁰ M. Cohen, 1981, 2.

⁷⁵¹ Cette divinité a une place particulière dans l'idéologie royale assyrienne, ce qui pourrait expliquer le choix des pouvoirs de l'époque de continuer à copier et transmettre ce texte.

⁷⁵² Il s'agit principalement des compositions suivantes : *Lugal-e*, *Angim dimma*, *Enlil et Sud*, et *Enki et Ninmah*. Les raisons de cette sélection sont importantes ; pour ce qui est des deux premiers textes, il est possible que l'on ait continué à les copier car ils avaient pour personnage central le dieu Ninurta, une divinité fondamentale dans l'idéologie royale assyrienne ; pour ce qui est des deux autres textes, N. Veldhuis propose qu'ils aient été copiés pour leur valeur intellectuelle (voir N. Veldhuis, 2000, 82, col. 2) ; leur nombre, par rapport au *Lugal-e* ou à l'*Angim dimma* est réduit.

2.5.2.3 Un début d'intérêt pour la « philologie »

C'est une période où l'on voit se développer un intérêt pour la philologie de la part des lettrés du plus haut niveau⁷⁵³. En effet, les textes témoignent d'un usage accru de mots rares, dialectaux ou inventés, d'expressions complexes et de citations ; les scribes recopiaient et éditaient des textes littéraires, montrant non seulement leur intérêt pour la philologie, mais également pour l'histoire, la rhétorique, et l'herméneutique, qui commence à se développer vers la fin du II^e millénaire avant J.-C.⁷⁵⁴. Dans ce contexte, les textes bilingues suméro-akkadiens ont continué à se développer avec l'établissement de traductions interlinéaires et certains ont même été créés directement sous forme bilingue⁷⁵⁵. Le rôle des institutions politiques dans ce développement intellectuel ne doit pas être négligé, car ces lettrés sont généralement intégrés aux chancelleries royales, et les textes sont recopiés autant pour leurs qualités littéraires, que pour le message – idéologique ou théologique – qu'ils véhiculent.

Enfin, la langue sumérienne se maintient malgré tout comme langue des prêtres, qui privilégient quant à eux le recours au dialecte emesal pour les chants liturgiques, n'utilisant le sumérien emegîr que pour les textes de guérison et de purification. À partir des derniers siècles du II^e millénaire avant J.-C., l'akkadien cesse progressivement d'être la langue pratiquée couramment dans les rues en Mésopotamie ; il commence à être remplacé par différents dialectes araméens, mais est maintenu dans les temples et les palais assyriens, puis babyloniens. Le sumérien et l'akkadien, désormais inséparables dans les textes religieux, scolaires et savants sous forme de textes bilingues interlinéaires, continuent donc d'être transmis – et même très activement – dans un cadre de plus en plus restreint, témoignant par-là d'une volonté de conserver un savoir considéré comme prestigieux et de grande valeur.

⁷⁵³ B. Foster, 2005, 294.

⁷⁵⁴ B. Foster, 2005, 296.

⁷⁵⁵ Il s'agit notamment de l'Épopée de Tukulti-Ninurta I^{er}.

2.5.3 Le contexte linguistique

La culture mésopotamienne s'étant étendue à l'ensemble du Proche-Orient durant la seconde moitié du II^e millénaire avant J.-C., on voit la tradition scribale mésopotamienne suméro-akkadienne adoptée dans des sites aussi éloignés que Hattusa, la capitale hittite⁷⁵⁶, Ougarit, sur la côte méditerranéenne⁷⁵⁷ ainsi que certaines cités de Canaan, d'Égypte⁷⁵⁸ et d'Elam. Dans ces régions dites « périphériques », l'adoption de l'écriture s'est accompagnée d'une adoption de la totalité de la culture et de la tradition écrite suméro-akkadienne⁷⁵⁹. On a pu y observer des textes sumériens, akkadiens, suméro-akkadiens, trilingues et parfois même quadrilingues, ainsi qu'une adaptation du contenu de certains textes aux cultures locales ; de cette manière, la langue sumérienne est transmise jusque dans ces régions éloignées, où elle est enseignée dans le cursus scribal, car elle est considérée comme la base de l'apprentissage du système d'écriture cunéiforme et le véhicule de choix de la littérature antique.

Il n'existe généralement pas de traductions indépendantes, au sens où l'original se trouverait sur une tablette et la traduction sur une autre ; la quasi-totalité de ces traductions prend donc la forme de tablettes bilingues interlinéaires⁷⁶⁰ ; il existe également des tablettes multilingues, notamment des listes, qui sont présentées non pas sous forme interlinéaire, mais en colonnes. Ces textes interlinéaires reflètent la conscience qu'avaient les scribes de l'importance du lien entre l'écriture et la langue initiale de ces compositions⁷⁶¹.

⁷⁵⁶ G. Beckman, 1983.

⁷⁵⁷ W. van Soldt, 1995.

⁷⁵⁸ K. van der Toorn, 2000.

⁷⁵⁹ G. Beckman, 1983, 97-8.

⁷⁶⁰ J. Krecher, 1976-80, 124-128.

⁷⁶¹ P. Michalowski, 2006, 177.

2.5.3.1 *Les textes multilingues de la « périphérie »*

Il existe une grande variété de textes bilingues et multilingues dans les régions éloignées de la Babylonie. Outre les inscriptions royales et documents de la diplomatie qui ne sont pas pris en compte ici, il convient de mentionner l'existence de listes lexicales, de textes religieux (hymnes, prières) et de textes littéraires en tous genres. Tous proviennent du milieu scribal et ont probablement été rédigés dans le cadre scolaire⁷⁶². On en trouve dans tous les sites ayant livré des textes cunéiformes, notamment Hattusa, la capitale hittite, Emar en Syrie, et Ougarit, sur la côte méditerranéenne. Ces textes bilingues et multilingues sont tous le résultat d'une adoption, par les cultures locales, de l'écriture cunéiforme et de la culture suméro-akkadienne. Ils sont parfois adaptés pour se conformer aux cultures locales, mais ils représentent également une véritable transmission du savoir, qui se fait par le biais de la traduction.

Les régions considérées sont toutes marquées par un important multilinguisme. À Ougarit, par exemple, pas moins de huit langues sont attestées : l'ougaritique, l'akkadien, le hourrite, le hittite, le louvite, le sumérien, l'égyptien et le chypro-minoen, ainsi que cinq systèmes d'écriture : le cunéiforme mésopotamien, le cunéiforme alphabétique, les hiéroglyphes égyptiens et hittites et les signes chypro-minoens⁷⁶³. En revanche, ces langues et écritures ne sont pas utilisées de manière égale et ont des statuts différents. Le sumérien, par exemple, apparaît côte à côte avec l'akkadien dans les textes lexicaux et littéraires ; il est souvent fautif et phonétique⁷⁶⁴. L'akkadien et l'ougaritique sont les langues les plus représentées, et utilisées dans la plus grande variété de domaines : religieux et littéraire, économique, administratif, et juridique. Les autres sites importants de la « périphérie »

⁷⁶² A. George, 2007 (b), 447.

⁷⁶³ F. Malbran-Labat, 1999, 65.

⁷⁶⁴ F. Malbran-Labat, 1999, 66.

témoignent aussi d'un important multilinguisme et de la présence de populations diverses, mais tous adoptent l'akkadien pour communiquer et l'écriture cunéiforme pour écrire.

2.5.3.2 *Les listes lexicales*

Au sujet des listes lexicales des régions dites « périphériques », A. Cavigneaux écrit que le corpus est très homogène dans tous les sites considérés. Elles sont attestées en sumérien monolingue, mais existent également dans des versions multilingues, avec des traductions non seulement akkadiennes, mais également vers les langues locales. L'exemple le plus célèbre est celui du Vocabulaire S^a quadrilingue, avec ses quatre colonnes en sumérien, akkadien, hourrite et ougaritique⁷⁶⁵.

Une autre liste multilingue célèbre, mais qui n'est pas une liste lexicale, est la liste de noms divins que l'on appelle fréquemment *Weidner's God List*. Il en existe des versions à Emar et Ougarit, la première étant une bilingue suméro-hourrite et la seconde une trilingue sumérienne, hourrite et ougaritique⁷⁶⁶. Cette liste est intéressante, car elle représente non seulement une volonté de montrer les équivalences entre différents noms divins de panthéons différents, mais montre également comment les scribes jouaient avec les significations, les sonorités et la tradition⁷⁶⁷. La transmission du savoir et la traduction pouvaient donc être l'objet de jeux intellectuels, et les listes pouvaient représenter bien plus qu'une simple compilation d'informations.

⁷⁶⁵ A. Cavigneaux, 1980-83, 617.

⁷⁶⁶ A. Tugendhaft, *Gods on Clay*, sous presse.

⁷⁶⁷ A. Tugendhaft, *ibid.*, 20-22.

2.5.3.3 *Les textes religieux et littéraires*

La plupart des textes attestés sont issus de la tradition babylonienne, avec notamment des manuscrits de Gilgameš, de l'Atrahasis, de Nergal et Ereškigal, d'Adapa, etc. que l'on trouve à Emar et Ougarit en Syrie, à Megiddo en Palestine, et à Hattusa en Anatolie. Certains, notamment l'épopée de Gilgameš, sont adaptés ou traduits dans les langues locales, telles que le hourrite ou le hittite⁷⁶⁸. A. George qualifie la version hittite de l'épopée de « paraphrase » ; elle ne représente donc pas une véritable traduction.

La plupart de ces textes sert à l'éducation des scribes. À Ougarit, plusieurs tablettes rédigées localement citent l'épopée de Gilgameš ; on y connaît également le *Ludlul bēl nēmeqi* et la « Ballade des héros du temps jadis », un texte sumérien qui a circulé dans toute la périphérie sous forme bilingue ou trilingue. On y trouve également des textes divinatoires, tels que traités d'extipicine, incantations, almanachs de jours fastes et néfastes, ainsi que des documents plus récents, comme « l'Épopée de Tukulti-Ninurta ».

2.5.4 **L'émergence d'une littérature proprement akkadienne**

C'est à cette époque que l'on observe l'émergence d'une littérature proprement akkadienne, avec de nouveaux textes, notamment des textes de sagesse, tels que le *Ludlul bēl nēmeqi* ou la Théodicée ; c'est également à cette époque que des textes anciens, tels que l'épopée de Gilgameš, sont compilés et réorganisés⁷⁶⁹, ou que les copies de textes de l'époque paléo-babylonienne se multiplient, avec notamment des versions des mythes d'Anzû, Etana, Adapa, la Descente d'Ištar aux enferts, etc. C'est également vers la fin du II^e millénaire avant J.-C. qu'est composée l'épopée de la création, *Enûma Eliš*, une épopée à la gloire de

⁷⁶⁸ A. George, 2003, 24.

⁷⁶⁹ A. George, 2007 (b), 451.

Babylone et de son dieu poliade, Marduk⁷⁷⁰. Le développement de cette littérature s'accompagne d'une fixation des traditions anciennes, et les textes se dotent de caractéristiques nouvelles ; on voit se développer des textes portant un message moral plus évident, ou ayant une valeur non seulement littéraire, mais également religieuse. L'épopée de la création, par exemple, était lue lors des cérémonies religieuses du Nouvel an.

2.6 L'empire médio-assyrien

2.6.1 Le cadre historique

L'époque dite médio-assyrienne s'étend du XIV^e siècle, avec la fin de l'hégémonie mitannienne dans le Nord de la Mésopotamie, à la fin du II^e millénaire avant J.-C. Elle désigne l'Assyrie en tant qu'État territorial. C'est une période d'expansion territoriale et de pouvoir impérial fort, comme en témoignent un certain nombre de sites de Syrie du Nord et de l'Est, où l'on a retrouvé les traces d'importantes occupations assyriennes, comme par exemple Dûr-Katlimmu ou Tell Chuera. Ces principaux sites assyriens de Syrie ont par ailleurs livré une grande variété de textes⁷⁷¹.

C'est également une période d'importante production textuelle, tant au service de l'idéologie royale, avec des inscriptions royales nombreuses ainsi que le développement du genre des annales narrant les campagnes des souverains et leurs victoires et conquêtes territoriales. Par ailleurs, c'est une période d'importante production littéraire, créée sous

⁷⁷⁰ Différentes datations pour ce texte ont été proposées pour la mise par écrit de ce texte, mais on retient généralement celle proposée par W. G. Lambert, 1964, 6.

⁷⁷¹ O. Pedersén, 1998, 94-102.

l'impulsion royale, et archivée dans les premières grandes bibliothèques royales, la plus importante étant située dans la capitale, Aššur⁷⁷².

2.6.2 L'héritage intellectuel babylonien et la spécificité assyrienne

La période médio-assyrienne se caractérise par une rivalité constante avec la Babylonie, tant du point de vue politique que culturel⁷⁷³. Des tablettes babyloniennes font même partie des butins rapportés en Assyrie lors des campagnes militaires ; elles servaient à l'éducation des lettrés assyriens. Un vaste corpus de textes d'origine babylonienne est rédigé dans la graphie médio-assyrienne provient des cités d'Aššur et date des règnes de Tukulti-Ninurta I⁷⁷⁴ et Tiglath-Phalasar III⁷⁷⁵. Les textes attestés sont les suivants : l'épopée de Gilgameš, l'Atra-hasis, la Descente d'Ištar aux Enfers et l'Etana, pour ne citer que les principaux. Toutefois, un nombre important de textes reflète aussi des spécificités assyriennes, qu'il s'agisse d'hymnes, de prières ou de textes littéraires, caractérisés par un style propre et un message précis : l'exaltation de la royauté assyrienne⁷⁷⁶. B. Foster écrit à ce sujet que les compositions littéraires ont pris un caractère de propagande marqué, ayant recours à une terminologie ethnocentrique et théologiquement orientée, et servant clairement à forger les esprits des lettrés, dont la majorité travaille au service du roi⁷⁷⁷.

Ainsi se développe une littérature proprement assyrienne, avec des textes littéraires et hymniques à la gloire des rois assyriens, le plus célèbre étant l'épopée de Tukulti-Ninurta, une œuvre littéraire complexe, mêlant éléments politiques, religieux et littéraires dans un seul et

⁷⁷² O. Pedersén, 1998, 81-88.

⁷⁷³ B. Foster, 2005, 292.

⁷⁷⁴ 1243-1207.

⁷⁷⁵ 1114-1076.

⁷⁷⁶ B. Foster, 2005, 292.

⁷⁷⁷ B. Foster, 2005, 298.

même texte, et dont le vocabulaire rare et la syntaxe alambiquée témoignent d'une volonté, de la part du scribe chargé de le rédiger, de produire un texte unique en son genre. Ce roi fait également l'objet d'un psaume bilingue suméro-akkadien, témoignant de la bonne connaissance que les savants de cette époque avaient encore de la langue sumérienne⁷⁷⁸.

2.6.3 Les textes bilingues médio-assyriens

Peu de documents sumériens sont attestés à cette époque, et ils sont quasiment toujours pourvus d'une traduction akkadienne interlinéaire⁷⁷⁹. Nous venons de constater que quelques-uns de ces textes interlinéaires sont en réalité des créations à partir de l'akkadien ; ils témoignent en tout cas du bon niveau de connaissance du sumérien par les scribes et de la poursuite de sa transmission dans le cadre scolaire.

Le sumérien des versions médio-assyriennes des textes littéraires est différent de celui des versions paléo-babyloniennes, montrant qu'une certaine importance est dorénavant donnée à l'akkadien, et qu'une réécriture de la version sumérienne est nécessaire afin que le texte soit acceptable aux yeux de ses destinataires assyriens. Parmi ces textes, on trouve les mêmes épopées qu'aux époques ultérieures : *Lugal-e*, *Angim dimma* et l'épopée de Lugalbanda, ainsi que les textes littéraires dans lesquels Enki est le personnage principal.

On trouve également un texte qui n'est pas attesté par la suite, et qui est intéressant car la version sumérienne est très souvent différente de la version akkadienne. Il s'agit du texte intitulé « La création de l'humanité », ou plus fréquemment appelé *KAR 4*⁷⁸⁰ et dont J. Bottéro écrit que le sumérien « sent tout aussi fort la cuisine, et [est] tout aussi probablement traduit

⁷⁷⁸ B. Foster, 2005, 298 et 318-323.

⁷⁷⁹ A. George, 2007 (b), 450.

⁷⁸⁰ J. Bottéro et S. Kramer, 1989, 502-08.

du second »⁷⁸¹. Ce texte est compliqué et mal conservé, son interprétation est donc difficile, mais il relate la création de l'humanité en établissant des parallèles avec l'Atra-hasis.

Ces différents textes bilingues précèdent donc directement les textes bilingues de l'époque néo-assyrienne qui ont été étudiés dans le chapitre précédent. Leur témoignage montre que les savants de l'époque suivante ont repris un genre de textes préexistant, et l'ont développé. Par ailleurs, la connaissance du sumérien est encore bonne ; les scribes sont même capables de créer des textes sumériens ou de traduire depuis l'akkadien vers le sumérien, ce qui reflète indéniablement un intérêt pour le langage, la philologie, et la portée idéologique que peut contenir non seulement un texte, mais une langue. La traduction à l'époque médio-assyrienne est donc limitée, mais avant la même importance et certainement les mêmes raisons d'être que celles des époques ultérieures.

2.7 Conclusion : la diversité des manifestations du multilinguisme en Mésopotamie

Dans ce chapitre, j'ai décrit l'évolution chronologique d'une région marquée par le multilinguisme et le multiculturalisme. Leurs manifestations sont visibles, à des degrés divers selon les périodes et les lieux, dans les textes, notamment dans ceux destinés à l'éducation des scribes, tels que les listes lexicales d'Ebla, mais pas seulement, puisqu'on les observe également dans les inscriptions royales à l'époque sargonique ou les textes administratifs de l'époque d'Ur III. Tous ces textes montrent comment l'emploi d'une langue peut servir à véhiculer une idéologie et une culture. Ainsi, on aboutit à l'époque paléo-babylonienne à une situation dans laquelle le sumérien, devenu une langue morte, est néanmoins considéré comme la langue par excellence du savoir, de la religion et de la littérature, et bénéficie d'un si grand prestige qu'il influence même la langue littéraire akkadienne (le babylonien

⁷⁸¹ J. Bottéro et S. Kramer, 1989, 503.

standard). Les textes scolaires de cette époque, notamment les dialogues de l'edubba, insistent fréquemment sur l'importance du sumérien. Cette situation se développe tout au long du II^e millénaire avant J.-C., donnant naissance à une véritable culture suméro-akkadienne, avec une production de textes lexicaux, religieux, et littéraires en sumérien, en akkadien et sous forme bilingue.

Par ailleurs, les manifestations de bilinguisme et de biculturalisme varient selon les zones géographiques et les époques, et il a été nécessaire de montrer les différents cas de figure attestés en Mésopotamie, en exposant ceux-ci : on passe des simples interférences à l'époque des dynasties archaïques, à une culture bilingue à Ebla, puis à une domination akkadienne sous l'empire d'Akkad, au cas complexe de l'époque d'Ur III, aboutissant à une disparition du sumérien parlé au début de l'époque paléo-babylonienne, qui n'empêche pas la poursuite de la transmission du sumérien, en Mésopotamie même et jusque dans des régions du Proche-Orient éloignées, telles que l'Égypte, l'Anatolie, la Palestine ou encore l'Elam. Tous ces cas de figure ont permis de poser la question de la place du sumérien dans la société mésopotamienne, de l'évolution de celle-ci, et de ses manifestations dans les textes.

J'ai cherché à montrer comment la traduction, principalement littéraire, a joué un rôle important dans l'évolution du bilinguisme suméro-akkadien, qui est une manifestation de bilinguisme bien particulière en Mésopotamie et qui doit être distinguée, à partir du II^e millénaire avant J.-C., des manifestations de bilinguisme liées à la mise en contact de populations parlant des langues différentes. En effet, c'est dans le contexte de l'école paléo-babylonienne que les traductions littéraires ont commencé à voir le jour, mais c'est surtout dans la deuxième moitié du II^e millénaire et encore plus au I^{er} millénaire avant J.-C. que se développe véritablement l'art de traduire, donnant naissance à un genre de textes bien particulier, suivant des règles bien établies, comparables aux méthodes d'exégèse que l'on

trouve dans les textes divinatoires ou herméneutiques⁷⁸². De plus, tous les textes sumériens attestés à l'époque paléo-babylonienne n'ont en effet pas été traduits, et seuls les textes retenus à l'époque médio-babylonienne et -assyrienne ont pu continuer à être transmis au I^{er} millénaire avant J.-C.

⁷⁸² E. Frahm, 2011, 17-19.

Chapitre 3 L'intérêt mésopotamien pour le langage et l'écrit

3.1 La réflexion sur le langage dans la pensée mésopotamienne

Dans le chapitre précédent, j'ai évoqué l'intérêt des lettrés mésopotamiens pour le langage, l'écriture cunéiforme, la littérature et la traduction. Comme nous l'avons déjà constaté, seules les traces écrites léguées par les scribes anciens nous permettent d'observer un tel intérêt. Bien que les Sumériens semblent être à l'origine du système d'écriture cunéiforme, force est de constater qu'ils n'ont pas légué à la postérité de textes permettant aux assyriologues de savoir comment ils pensaient leur propre langue aux époques les plus anciennes, en-dehors des premières listes lexicales dont la raison d'être est encore débattue à ce jour. En revanche, une telle réflexion a probablement circulé oralement jusqu'à s'ancrer dans la pensée mésopotamienne au cours du III^e millénaire avant J.-C. et durant les siècles suivants. L'invention de l'écriture est elle-même à l'origine de la formation d'un groupe de professionnels spécialisés dans son emploi, les « lettrés »⁷⁸³ ; et il est probable que ces mêmes lettrés se soient posé la question du bon emploi et du fonctionnement des langues qu'ils apprenaient à manier⁷⁸⁴. Par ailleurs, la réflexion des Mésopotamiens sur leurs propres langues et cultures ne repose pas sur un type particulier de textes, et le savant doit se pencher sur une variété de genres textuels pour comprendre comment ils pensaient leur propre civilisation⁷⁸⁵.

À partir du début du II^e millénaire avant J.-C., le sumérien, devenu une langue morte, survit par sa transmission dans les écoles sribales en raison de son prestige en tant que langue de la littérature et de la religion. C'est à partir de cette époque que l'on observe le

⁷⁸³ H. Limet, 2006.

⁷⁸⁴ W. G. Lambert, 1999, 217-18.

⁷⁸⁵ A. Livingstone, 1986, p. 1-4.

développement des premières listes bilingues suméro-akkadiennes, ainsi que des gloses akkadiennes dans des textes sumériens. Parallèlement, on voit apparaître ce qu'on appelle les textes grammaticaux, premiers témoins d'une réflexion mésopotamienne sur la langue, le bilinguisme, et l'usage qui peut être fait des langues. Il s'agit de listes non plus de simples mots, mais de groupes nominaux dotés de leurs équivalents akkadiens et classés d'un point de vue grammatical.

La tradition lettrée suméro-akkadienne s'est poursuivie au I^{er} millénaire avant J.-C., et se caractérise par le développement de nouveaux genres de textes, les commentaires et les textes littéraires bilingues⁷⁸⁶. Il s'agit de la dernière phase de contact des scribes akkadophones avec les textes sumériens, et il est important de constater que ce contact a lieu jusqu'à la fin de l'ère cunéiforme⁷⁸⁷. Après avoir, dans un premier temps, glosé des textes sumériens, on voit se développer de véritables traductions de textes extensifs, ainsi que des commentaires, lorsqu'une simple traduction, ou une liste bilingue, ne permet pas, aux yeux des lettrés de l'époque, de transmettre toute la dimension du mot ou de la phrase sumérienne. La plupart des textes traduits est de nature religieuse (hymnes, lamentations et prières), mais un certain nombre de textes mythologiques est également attesté.

Dans le chapitre introductif de son récent ouvrage consacré aux commentaires mésopotamiens du I^{er} millénaire avant J.-C.⁷⁸⁸, E. Frahm rappelle la théorie du philosophe allemand K. Jaspers selon laquelle la période allant de 800 à 200 avant J.-C. aurait joué un rôle clé dans l'histoire intellectuelle de l'homme⁷⁸⁹, puisque elle représenterait le moment dans l'histoire où *pour la première fois* la pensée serait devenue un objet de réflexion à part entière. Ainsi, K. Jaspers exclut la possibilité d'un tel cheminement intellectuel en

⁷⁸⁶ Les textes littéraires bilingues commencent à apparaître durant la deuxième moitié du II^e millénaire avant J.-C., tandis que les commentaires se sont véritablement développés au cours du I^{er} millénaire.

⁷⁸⁷ W. G. Lambert, 1999, 220.

⁷⁸⁸ E. Frahm, 2011.

⁷⁸⁹ E. Frahm,

Mésopotamie et en Égypte, affirmant que, dans la région méditerranéenne, il faut attendre les prophètes hébreux et les poètes grecs pour assister à un basculement comparable dans la pensée. E. Frahm affirme quant à lui que les commentaires assyriens et babyloniens du I^{er} millénaire avant J.-C. témoignent au contraire d'une réflexion de l'homme sur la pensée elle-même⁷⁹⁰. En effet, les commentaires reflètent bel et bien l'effort des savants babyloniens et assyriens d'expliquer l'étendue de l'œuvre littéraire, religieuse et plus globalement savante de la Mésopotamie, depuis les épopées et les rituels, et jusqu'aux textes légaux, médicaux et divinatoires. D'après lui, l'abondance de techniques herméneutiques observée dans les commentaires permet d'avoir un point de vue unique sur le fonctionnement de la pensée de l'homme mésopotamien.

E. Frahm va encore plus loin en affirmant que ces techniques herméneutiques ne datent pas du I^{er} millénaire, mais remontent au moment même de la naissance de l'écriture, vers la fin du IV^e millénaire avant J.-C., d'abord avec l'établissement des premières listes lexicales, puis avec les premiers témoignages des pratiques divinatoires. Il admet cependant que, si l'on s'en tient à une définition étroite de l'herméneutique comme applicable uniquement aux textes écrits, alors ce sont bel et bien les commentaires qui sont les premiers témoins de ce type de réflexion. Quant aux textes interlinéaires bilingues, moins nombreux mais dont l'établissement est à peu près contemporain à celui des commentaires, il semble possible d'affirmer qu'ils représentent également une réflexion sur la pensée humaine et le langage, l'interprétation des textes sumériens anciens se manifestant par le biais de la traduction ; cette réflexion s'appuie sur des techniques exégétiques qui peuvent tout à fait être comparées à celles des commentaires, tout en incluant des moyens qui sont propres à l'exercice de traduction⁷⁹¹.

⁷⁹⁰ E. Frahm, 2011, 4.

⁷⁹¹ S. Seminara, 2002.

La caractéristique herméneutique des commentaires babyloniens et assyriens du I^{er} millénaire avant J.-C. est la conséquence d'une longue tradition de pratiques divinatoires. Depuis les périodes les plus reculées, les savants mésopotamiens étaient convaincus que les dieux leur communiquaient des signes à travers les animaux sacrifiés, la vie des plantes, le comportement animal, le mouvement des astres, et les rêves⁷⁹². Ces signes étaient même comparés aux signes cunéiformes ; ainsi, ces savants *lisaient* la nature et considéraient que tout y était signifiant. On a parfois appelé les signes lus sur les foies d'animaux sacrifiés « tablette des dieux » (*tuppu ša ilī*). Les devins considéraient que le monde était composé de signes pouvant et devant être interprétés, au moyen desquels les êtres humains pouvaient également prendre connaissance d'évènements futurs. Un tel point de vue se reflète dans les présages⁷⁹³ et à travers des collections de présages telles que *Enuma Anu Enlil* et *Šumma alu*, et ailleurs.

Je commencerai donc par présenter les différents types de textes dans lesquels il est possible d'observer, de la part des scribes qui les ont rédigés, une réflexion sur la langue et la symbolique des signes, des mots et des phrases.

3.2 Les types de textes manifestant un intérêt pour le langage

La traduction trouve sa place parmi ce qu'on peut appeler les documents « philologiques » ou « savants » mésopotamiens. Ceux-ci sont nombreux, et comprennent des collections de mots et de signes cunéiformes (les listes), des textes grammaticaux, des textes comportant des gloses explicatives, des commentaires, des recueils divinatoires et également

⁷⁹² E. Frahm, 2010, 98.

⁷⁹³ F. Rochberg, 2004, 165.

des traductions de textes entiers⁷⁹⁴. Tous ces documents témoignent de la nature profondément bilingue et biculturelle des Mésopotamiens. Ces derniers estimaient en effet depuis les temps les plus reculés que le sumérien et l'akkadien étaient des langues liées l'une à l'autre, mais c'est avec l'extinction du sumérien comme langue parlée⁷⁹⁵ qu'une sensibilité accrue des lettrés à l'égard des problèmes linguistiques, accompagnée d'une multiplication de textes témoignant de leur intérêt pour la philologie peut être observée.

Ce que N. Veldhuis appelle *scholarly literacy*⁷⁹⁶ se manifeste à travers une multiplicité de textes. Outre les listes lexicales, on l'observe dans certains colophons, les inscriptions royales, et les commentaires, qui cherchent à donner à la tradition cunéiforme plus de profondeur et de sens⁷⁹⁷. L'exercice de traduction, et encore plus celui de traduction littéraire, fait sans aucun doute partie de cette tradition savante, puisqu'on y observe le même type de réflexion.

3.2.1 Les listes lexicales

Le lexique joue un rôle primordial dans l'exercice de traduction. La notion de champ sémantique intéresse d'abord une théorie de la traduction parce qu'elle fournit les démonstrations les plus tangibles et les plus variées du fait que « tout système linguistique renferme une analyse du monde extérieur qui lui est propre, et qui diffère de celle d'autres langues ou d'autres étapes de la même langue »⁷⁹⁸. Ainsi, quand nous parlons du monde dans deux langues différentes, nous ne parlons jamais tout à fait du même monde, ce qui résulte en

⁷⁹⁴ E. Frahm, 2011, 12, L. Pearce, 1998, 331.

⁷⁹⁵ Bien que la question soit débattue.

⁷⁹⁶ La traduction du terme *literacy* vers le français est problématique ; il ne s'agit pas d'alphabétisation au sens moderne du terme, mais du fait de savoir lire et écrire, et dans ce cas précis, d'appartenir au cercle des lettrés.

⁷⁹⁷ N. Veldhuis, 2011, 80.

⁷⁹⁸ G. Mounin, 1963, 73.

une impossibilité théorique de passer d'une langue à une autre quand le passage linguistique postule un autre passage, celui d'une expérience du monde à une autre.

Or les listes lexicales bilingues témoignent d'une certaine volonté de la part des scribes mésopotamiens de normaliser le passage d'une langue à une autre ; au moyen des listes, ils fixent les différentes significations des mots, signes et parfois phrases, de façon à ce qu'elles représentent une référence pour leurs utilisateurs, tout comme les dictionnaires bilingues actuels sont pour nous une référence quant aux significations possibles d'un mot.

Les listes lexicales sont donc des textes à portée philologique. Elles sont nombreuses et variées. Aux listes les plus anciennes (unilingues sumériennes) s'ajoutent avec le temps des traductions akkadiennes, voire même des traductions dans d'autres langues (on peut citer des listes trilingues et même quadrilingues d'Ougarit et de Hattusa). En-dehors des listes bilingues, il existe des listes indiquant la bonne prononciation des signes, comme à Ebla. Aux époques plus récentes, on trouve des listes de synonymes, comme la liste *malku šarru*, en akkadien seulement, mais manifestant la conscience qu'avaient les scribes du besoin de donner une liste d'équivalences au sein d'une même langue. Pour ce qui est de l'organisation de ces listes, celle-ci peut être thématique, acrographique (lorsque les signes sont groupés en fonction d'un même signe initial⁷⁹⁹), étymologique (*Nabnītu*⁸⁰⁰), ou sémantique (Erimhuš⁸⁰¹), chacune témoignant d'une vision différente de la langue et de l'écriture. Les listes simples (comme les listes de signes ou de vocabulaire) ont probablement servi d'abord à l'enseignement du cunéiforme et des langues qu'il servait à noter, ainsi qu'à forger les esprits des apprentis à une vision du monde proprement mésopotamienne. Pour ce qui est des listes plus complexes, elles faisaient probablement partie du savoir exclusif des scribes avancés, et allaient bien au-delà du simple outil pratique. Quant aux textes grammaticaux, ils semblent

⁷⁹⁹ Par exemple la liste Igituh, A. Cavigneaux, 1980-83, 634.

⁸⁰⁰ A. Cavigneaux, 1980-83, 637.

⁸⁰¹ A. Cavigneaux, 1980-83, 634-5.

représenter une évolution à partir des listes, et préfigurent d'une certaine manière les commentaires eux-mêmes. On peut également y voir un lien avec les traductions, puisqu'ils reflètent une vision akkadienne de la langue sumérienne.

Les listes représentaient une vaste réserve de savoir pour toute personne cherchant à traduire ou à interpréter un texte ancien⁸⁰². Il est difficile de déterminer dans quelle proportion les scribes chargés de rédiger des traductions ou des commentaires faisaient usage de ces listes, et celle-ci semble limitée pour les traductions littéraires, mais au contraire plus utilisées lorsqu'il s'agit d'établir des commentaires. Par ailleurs, ces listes témoignent aussi de la volonté des scribes de préserver une continuité culturelle avec les époques anciennes ; elles représentent en quelque sorte un contrepoids « statique » à une culture qui a évolué au fil des siècles⁸⁰³, ce qui est le propre des langues, telles que le sumérien, qui étaient employées pour leur prestige.

3.2.2 Les gloses

Les gloses peuvent avoir des fonctions diverses. Il s'agit de petites notes inscrites entre les lignes d'un texte, ou à l'extrémité de la tablette sur le côté gauche⁸⁰⁴. Les gloses inscrites en petits caractères indiquent généralement la bonne prononciation d'un logogramme difficile, ou la lecture d'une valeur syllabique peu usitée. Elles peuvent également fournir la traduction akkadienne d'un mot ou d'une phrase. D'autres gloses informent sur l'état de la tablette que le scribe est en train de recopier, mentionnant notamment des cassures, plus ou moins anciennes, présentes dans le texte. Les gloses sont relativement rares à l'époque paléo-babylonienne, laissant à penser que la connaissance du sumérien était encore bonne, et ne nécessitait pas

⁸⁰² E. Frahm, 14.

⁸⁰³ A. Ulshöfer, 2000, 163.

⁸⁰⁴ E. Frahm, 2011, 16.

encore l'établissement de véritables textes bilingues extensifs⁸⁰⁵. Au I^{er} millénaire avant J.-C., les gloses sont parfois mises en évidence au moyen d'un *Glossenkeil*⁸⁰⁶, indiquant une autre possibilité de lecture lorsque différentes versions d'un même texte divergent. Les documents portant le plus fréquemment des gloses sont de type religieux : incantations, lamentations, et compilations de présages divinatoires.

Les gloses indiquent de manière explicite l'intérêt des scribes pour les textes qu'ils rédigent, et notamment pour les aspects linguistiques de ceux-ci. Leur fonction explicative peut ainsi être rapprochée des techniques exégétiques des commentaires et des traductions, même si elles s'en distinguent par leur aspect pragmatique et purement informatif. L'importante différence distinguant les gloses de textes exhaustifs comme les traductions et commentaires demeure dans le fait qu'elles ne représentent pas un *genre*⁸⁰⁷ à part entière ; elles n'ont aucune valeur lorsqu'elles sont séparées du texte qu'elles explicitent, que ce soit au niveau du contenu, ou du support.

3.2.3 Les commentaires

Il existe différents types de commentaires ; des commentaires de noms divins, de textes littéraires et de textes divinatoires, qui sont de loin les plus nombreux. On peut se demander ce que représentent les commentaires d'un point de vue philologique. En effet, ceux-ci témoignent d'une pensée aux multiples facettes, comme on peut l'observer par exemple dans le commentaire sur les noms de Marduk de la Tablette VII de l'*Enûma eliš*, qui semble être à la fois un exercice d'étymologie et une œuvre théologique. De nombreux

⁸⁰⁵ J. S. Cooper, 1973, 244.

⁸⁰⁶ Un *Glossenkeil* peut consister soit de deux petits clous verticaux ou de deux petits clous obliques. Par ailleurs, outre l'indication des gloses, il peut servir à séparer deux phrases dans deux langues différentes inscrites sur une même ligne (cf. les textes interlinéaires bilingues).

⁸⁰⁷ E. Frahm, 2011, 17.

commentaires semblent avoir un objectif similaire⁸⁰⁸ ; ils peuvent alors être qualifiés de « mystiques », si l'on considère que ce terme désigne un mysticisme spéculatif, et non basé sur le vécu, de certains aspects de l'herméneutique cunéiforme.

Les commentaires sont les textes qui reflètent le plus explicitement l'intérêt des scribes mésopotamiens pour la philologie, puisqu'ils se basent sur la notion de « jeu de lecture »⁸⁰⁹ ; ils utilisent en effet le fait que chaque signe a, outre ses valeurs syllabiques, un certain nombre (d'ailleurs parfois élevé) de valeurs idéographiques, permettant à chaque signe isolé d'être lu de diverses manières. Au départ un moyen d'explicitier des étymologies simples, les commentaires permettent aussi de jouer sur les synonymes, homonymes, similitudes sonores entre sumérien et akkadien, valeurs phonétiques et idéographiques autorisées par le système cunéiforme. Il s'agit donc de développer les niveaux de lecture d'un texte initial, en montrant comment l'écriture et les langues permettent d'aller au-delà du sens premier d'un texte. Pour ce qui est des textes divinatoires et littéraires, leurs commentaires permettent d'aboutir, par interprétations successives et simultanées, à des lectures ésotériques⁸¹⁰ qui reflètent une véritable recherche, de la part du scribe, sur les significations des noms, des nombres, des signes et des mots, donnant un arrière-plan mystique aux textes de la tradition. Tout texte commenté s'avère donc pourvu d'une dimension qu'il n'avait pas au départ : une dimension ésotérique et mystique. Les commentaires montrent comment l'intérêt des scribes pour la philologie aboutit à la création d'un nouveau genre de textes, reposant sur les jeux de mots et la réflexion sur le langage et l'écriture. Les scribes qui sont chargés de rédiger ces commentaires font un véritable travail de théologien, qui va bien au-delà du savoir qu'ils acquièrent dans le cadre scolaire, et qui est également bien différent du travail des prêtres officiant dans les temples.

⁸⁰⁸ E. Frahm, 315.

⁸⁰⁹ F. Joannès (dir. publ.), 2001, 193.

⁸¹⁰ F. Joannès (dir. publ.), 2001, 193.

3.2.4 Les textes divinatoires

Les textes divinatoires peuvent eux aussi refléter l'intérêt pour la philologie des savants mésopotamiens. En effet, les devins ont cherché depuis les temps les plus anciens à « lire » les signes inscrits et cachés dans toutes sortes de phénomènes, comme s'il s'agissait de tablettes cunéiformes⁸¹¹. Les devins spécialisés dans différents domaines de la divination (l'interprétation des signes inscrits dans les étoiles, les animaux sacrificiels, les plantes, le comportement des animaux et des humains, etc.) ont alors composé un corpus complet, se voulant exhaustif, dans lequel chaque signe et ses interprétations serait inscrit. Ces recueils divinatoires ont commencé à voir le jour à l'époque paléo-babylonienne (aux alentours du XVIII^e siècle avant J.-C.), puis ont connu une importante expansion au I^{er} millénaire avant J.-C., lorsque les recueils traditionnels furent recopiés et augmentés pour arriver à un résultat dit « canonique », représenté par des grands recueils tels *Enûma Anu Enlil* ou *Šumma ālu*. À la différence des listes lexicales et des gloses, les recueils divinatoires se composent de phrases entières ; mais comme pour le cas des listes, il s'agit de vastes regroupements d'équivalences et de correspondances. En effet, la composition des recueils divinatoires, divisés en phrases à deux parties, les protases (l'observation : « Si... ») et les apodoses (l'interprétation : « ..., alors... »), mettent en rapport des relations étymologiques, mythologiques, et symboliques entre les deux éléments de la phrase, reflétant la vision mésopotamienne de la nature et de ses lois.

La divination comme philologie transparaît à travers des expressions telles que *šitir šamê/burūmê* « l'écriture céleste », et il est fait référence au foie de l'animal sacrificiel comme à la « tablette des dieux » (*tuppi ilāni*). Les éléments anormaux sur les organes des

⁸¹¹ F. Rochberg, 2004, 165-166, et S. Noegel, 2010 (a), 146.

animaux sacrifiés étaient lus comme s'il s'agissait de signes cunéiformes, de même que les traits de visage humains. Tous les éléments de la réalité pouvaient ainsi être observés, étudiés, interprétés, et analysés en tant que moyens de communication entre les dieux et les hommes⁸¹². C'est pourquoi le sens des signes cunéiformes était primordial dans la science divinatoire, pour les mêmes raisons qu'il était important dans les commentaires et les traductions. Ainsi, la divination peut être considérée, dans une certaine mesure, comme une forme d'exégèse. Par ailleurs, il est intéressant de noter que ce sont les recueils divinatoires qui ont été parmi les premiers documents commentés, qu'à l'origine ils devaient eux-mêmes servir à expliquer les signes, mais ont fini par nécessiter eux-mêmes d'être déchiffrés et interprétés.

3.2.5 La morsure de chien de *Ninurta-Pāqidāt* : la littérature comme témoin de l'intérêt pour le langage

Ce texte littéraire humoristique daté de l'époque médio-babylonienne reflète un intérêt pour les langues, l'écriture et les rapports entre sumérien et akkadien.

3.2.5.1 *La langue des noms propres*

Ce texte de l'époque médio-babylonienne est issu du milieu scolaire⁸¹³. Son sujet est simple mais son texte est d'interprétation difficile : un homme de Nippur, Ninurta-pāqidāt, va se faire soigner d'une morsure de chien par un médecin réputé d'Isin, la ville de la déesse Gula, divinité liée à la médecine. Pour payer le médecin et le remercier de l'avoir guéri, il

⁸¹² F. Rochberg, 2004.

⁸¹³ A. George, 1993, 63-75.

l'invite à Nippur et lui indique le chemin à prendre et à qui s'adresser pour parvenir à sa maison. Arrivé à Nippur, le médecin suit le chemin indiqué, s'adresse à une vendeuse de légumes dans la rue et ne comprend pas ses réponses, qu'il prend pour être des insultes. Elle lui répète ses réponses, mais à la fin, exaspérée, elle le fait chasser de la ville par les écoliers.

Ce texte appartient clairement au milieu scolaire et savant, et cela apparaît dès les premières lignes, avec la présentation des personnages, ainsi que dans le colophon⁸¹⁴. En effet, les noms propres dans ce texte sont en sumérien et d'une grande complexité. A. George dresse la liste suivante des différents protagonistes :

^{md}nin.urta.sag.en₃.tar.za.e.me.en = ^{md}nin-urta-pa-qí-da-at

^{md}nin.urta.mi₂.zi.de₃.eš.ki.ag₂-ga₂-ga₂ = ^{md}nin-urta-šá-kun-na-a-i-ra-mu

^{md}en.lil₂.nibru^{ki}.ki-bi-gi = ^{md}en-líl-ni-ip-pu-ru-ana-áš-ri-šú-te-er

^fnin.lugal.abzu = *beliya-šarrat-Apsî*

^mki.ag₂.gi.^den.bi.lu.lu = *Ra'im-kini-Marduk*

Pour A. George, ces noms sont des traductions depuis l'akkadien vers le sumérien, et non l'inverse, comme on aurait pu le supposer. Ce texte, provenant d'un milieu scribal de haut niveau, reflète en fait une des particularités de ce milieu, qui se veut réservé à une élite et fermé au reste du monde, créant comme on le voit ici une sorte de cryptographie sumérienne

⁸¹⁴ A. George, 1993, 67 : "Written [for] the recitation of the apprentice scribes. Uruk. [Month m.] Year 1, Marduk-balāssu-iqbi, strong king, king of Babylon ».

de noms qui étaient en fait lus en akkadien⁸¹⁵ ; ce jeu sur l'écriture et le langage montre l'intérêt porté à la langue et aux multiples manières d'interpréter les signes cunéiformes. L'auteur explique que l'usage de la cryptographie dans les milieux scribaux, que ce soit dans le corps du texte, ou, comme cela est plus fréquent, dans les colophons, avait pour finalité de réduire l'accessibilité au texte à un petit groupe de lettrés initiés ayant suivi un long apprentissage et ce, dans les domaines les plus ésotériques du savoir cunéiforme. L'invention de versions sumériennes compliquées de noms akkadiens reflète donc la pratique d'un scribe savant qui chercherait à montrer l'étendue de son savoir tout en rendant son texte inaccessible à des personnes n'appartenant pas à son milieu. Un aspect similaire est d'ailleurs souligné par S. Seminara dans son étude des techniques de traduction dans le *Lugal-e*. Il écrit en effet, au sujet de la « rétro-traduction » de textes sumériens d'après des versions akkadiennes, que celle-ci a pour finalité de mettre l'accent sur l'aspect prestigieux de la langue sumérienne. De plus, et notamment pour les périodes les plus récentes, les textes sumériens ainsi créés « ex novo » se voient enrichis et compliqués par des procédés cryptographiques et des jeux linguistico-graphiques raffinés et érudits, ayant pour finalité d'exalter la culture élitaires du cercle scribal⁸¹⁶.

Pour en revenir au texte ci-dessus on pourrait parler d'« alloglottographie » pour évoquer le problème de la langue dans laquelle les noms propres devaient être lus. G. Rubio définit ce phénomène ainsi :

“Alloglottography designates the phenomenon of writing a text in a different language from the language in which it is intended to be read. Both in the ancient Near East and cross-culturally, alloglottography is not such a rare phenomenon. Moreover, the use of a written

⁸¹⁵ C'est pour cette raison que l'auteur justifie son choix de toujours faire référence aux personnages de ce récit par leurs noms akkadiens, et non par leurs noms sumériens, comme cela avait été fait lors des éditions précédentes de ce texte.

⁸¹⁶ S. Seminara, 2001, 525.

language different from the language of utterance fits well in certain scribal traditions, which are dominated by textual artificiality and, in many instances, scribal antiquarianism”.

D'autres indices nous renseignent sur l'origine savante du texte, tels que le recours à des logogrammes obscurs, la variété orthographique ou le jeu entre les noms propres des personnages et leur relations. L'utilisation de logogrammes obscurs s'explique par le fait qu'on a affaire à un texte où certaines phrases représentent une traduction depuis l'akkadien vers le sumérien, et il s'agit donc de nouveau d'un usage cryptographique du sumérien. Cette caractéristique, de même que les variations orthographiques, ont une fois de plus comme finalité de vanter l'étendue des connaissances du scribe. Quant aux jeux sur les noms propres, ils se réfèrent à différentes divinités et contribuent à donner au texte un cadre théologique et savant.

3.2.5.2 La circulation du texte

Que le scribe qui a rédigé ce texte cherche à montrer l'étendue de son savoir est donc évident. La question de sa circulation paraît cependant plus complexe. En effet, il est très difficile de savoir quelle aurait été l'impact d'un tel récit, indépendamment de sa complexité, en-dehors du milieu scribal. En effet, quelle pouvait être la circulation d'un texte qui n'était ni un document de la pratique, ni un rituel, et qui ne semble pas avoir été destiné à être lu en public ? En fait, il faut se demander si un tel texte pouvait circuler ailleurs qu'au sein du milieu scribal, et si sa complexité visait réellement à empêcher qu'il soit accessible à un plus large public. Il serait peut-être plus juste de penser qu'il s'agit de la volonté d'un scribe particulier de montrer sa supériorité au sein même du groupe scribal. D'autre part, on pourrait

également réfléchir à la nature même de ce texte, qui ressemble assez à une histoire qui aurait circulé oralement dans les rues de Nippur, faisant référence à des événements qui auraient pu réellement se produire avant de devenir une sorte de « conte » populaire. En ce qui concerne les noms des personnages, certains sont attestés dans une liste bilingue de noms propres. Cette liste de noms propres est publiée par W. Lambert⁸¹⁷, et les trois noms apparaissent à la suite l'un de l'autre, aux lignes 37-39 du texte. D'après A. George, cela pourrait montrer que ces trois personnages n'étaient pas purement inventés, et que le scribe utilise ces noms existants pour son récit.

3.2.5.3 Le rapport entre sumérien et akkadien dans ce texte

Enfin, il faut se tourner vers l'élément central de ce récit, à savoir le dialogue entre la vendeuse de légumes et le médecin d'Isin, venu rendre visite à Ninurta-pāqidāt à Nippur. Demandant sa route à la vendeuse de légumes, il ne comprend pas ses réponses et s'attire finalement la colère de la femme. En fait, suivant l'analyse d'A. George, les trois réponses qu'elle lui donne sont un mélange d'akkadien et de sumérien, alors que les réponses qu'elle lui fait la seconde fois, après qu'il a reposé la question, sont données en akkadien uniquement. Voici donc les six réponses de la vendeuse de légumes⁸¹⁸ :

1 ^{ère} réponse (en sumérien et akkadien)	2 ^e réponse (en akkadien)
<i>an-ni lugal.mu</i>	<i>an-ni be-lí</i>
en nu.tuš.me.en	<i>be-lí ul a-šib</i>

⁸¹⁷ W. Lambert, 1957, 12-13.

⁸¹⁸ La traduction d'A. George se présente comme suit :

« Yes, sir? » Répété (en akkadien) : « Yes, sir? »
 « He's not at home, sir » Répété « He's not at home, sir »
 « He's at the chapel of his god, Šuzianna, making an offering » Répété de la même manière.

e ₂ dingir.bi d ^š u.zi.an.na siskur ₂	[ana e ₂ ding]ir-šú d ^š u-zi-an-na
gaba.ri mu.un.bal	ni-iq gaba.ri i-naq-qí

E. Reiner a interprété le fait qu'un médecin d'Isin ne comprenne pas le sumérien, et d'autant plus le sumérien parlé par une vendeuse de légumes dans la rue, comme un aspect comique du texte⁸¹⁹. H. Vantsiphout considère également que l'ignorance par le médecin de la langue sumérienne est l'élément central du texte⁸²⁰, et il insiste sur le fait que le texte semble prétendre qu'à Nippur on pouvait encore entendre parler le sumérien⁸²¹. C. Woods va encore plus loin, mettant l'accent sur le fait que la marchande de légumes de Nippur est bilingue et parle à la fois le sumérien et l'akkadien⁸²². Ainsi, on a affaire à un dialogue entre un homme savant, mais ne parlant que l'akkadien, et une femme *a priori* d'une classe sociale inférieure, et cependant bilingue. C. Woods convient néanmoins de la difficulté d'interpréter ce texte en raison de sa datation, mais émet l'hypothèse qu'il s'agit d'un texte ayant un antécédent plus ancien reflétant une situation sociale autre que celle de l'époque kassite, et remontant probablement à l'époque paléo-babylonienne.

A. George réfute quant à lui ces hypothèses en montrant que la première réponse de la marchande de légumes n'est pas exclusivement en sumérien et mélange des éléments akkadiens (*an-ni*) et sumériens. Par ailleurs, il pose la question du sumérien parlé dans les

⁸¹⁹ E. Reiner, 1986, 1-6.

⁸²⁰ H. Vanstiphout, 1999, 151-152.

⁸²¹ H. Vanstiphout, 1999, 152. L'auteur écrit : "Also, the comic force of this piece is partly based on the fact that instruction is in effect instruction in Sumerian; and we may safely assume that « other subjects », if they were taught systematically at all, were taught in Sumerian. The link between school, even in its most material aspect, and bilingualism is reinforced in our story at the end: the students have to pelt him with their tablets. This is a very nice touch. In the very early stages of education the students did their exercises on rather small tablets in the form of lentils - ideal projectiles for pelting someone. It also implies that even first graders of Nippur were more Advanced than this doctor from Isin".

⁸²² C. Woods, 2006, 107 : "She responds in Sumerian, but the doctor, unable to understand her spoken Sumerian, takes her comments for insults - it is only when she answers in Akkadian, for she is bilingual, that he can understand her". Voir également p. 110.

rues de Nippur, et de la date où le sumérien a cessé d'être parlé. La mise par écrit de ce récit ne pouvant remonter à une époque plus ancienne que l'époque kassite pour des raisons d'analyse philologique⁸²³, et sachant que le sumérien était une langue morte dès la fin du III^e millénaire avant J.-C., il y a au moins cinq cents ans, voire bien plus, entre le moment où le sumérien cesse d'être une langue parlée et la date de composition de ce texte. On sait que jusqu'aux époques les plus récentes, un enseignement de base était dispensé aux jeunes scribes, et on peut supposer qu'une forme de sumérien était parlée par les scribes, les savants et leurs élèves à Nippur et ailleurs à l'époque kassite et même après. Mais une vendeuse de légumes dans la rue aurait-elle pu parler sumérien ? Pour A. George, cela semble difficilement acceptable, et l'alternance entre l'akkadien et le sumérien dans les réponses de la marchande de légumes est vraisemblablement une fois de plus à comprendre comme un moyen pour le scribe de mettre en avant son savoir. Dans cette scène, la phrase sumérienne est mise en avant comme une langue savante, et incompréhensible pour celui qui n'est pas initié. On assiste à une démonstration visuelle – à travers l'écriture – et orale – dans les paroles – du fait que les mots que la femme utilise sont « cryptés » pour son interlocuteur qui ne peut pas les comprendre.

D'un autre côté, on pourrait également remettre en cause une telle hypothèse, en considérant qu'il s'agit ici d'un texte certes issu du milieu savant et mis par écrit dans un contexte intellectuel de haut niveau, mais il n'en reste pas moins un récit humoristique qui aurait préalablement circulé dans les rues de Nippur, se transformant au fur et à mesure de sa transmission orale en un récit plus ou moins folklorique, dont certains éléments pourraient ne plus correspondre à une réalité précise au moment de sa mise par écrit. Si tel était le cas, alors le fait qu'une marchande de légumes parle sumérien ne poserait plus de problème. On pourrait considérer que l'image de la femme répondant au médecin d'Isin et le faisant chasser de la

⁸²³ C. Woods, 2006, 107.

ville ne correspond ni à une réalité présente au moment de la mise par écrit, ni même à une réalité passée où les gens des rues de Nippur auraient parlé le sumérien. Peut-être a-t-on ici simplement une illustration de l'incompréhension entre deux personnages qui s'illustre le mieux par un jeu entre les langues, et qu'un scribe savant aurait choisi de mettre par écrit en utilisant ses propres connaissances du sumérien et de l'akkadien. En fait, puisque l'humour du texte joue sur l'incompréhension du médecin, on pourrait imaginer qu'à l'oral, la réponse initiale de la marchande de légumes aurait été en « charabia », en langage inventé, avant d'être mis par écrit par le scribe.

La question du bilinguisme n'est pas le thème principal de ce récit, mais certains éléments permettent néanmoins d'aborder la question. En effet, le texte est issu d'un milieu scribal de très haut niveau. Le personnage de Ninurta-pāqidāt était peut-être lui-même un scribe, voire un maître, ce qui expliquerait son statut social important mais également sa place dans le texte. Le médecin, quant à lui, est victime de malentendus dans son dialogue avec la vendeuse de légumes. Ainsi, le langage est au cœur du récit, car s'il n'y avait pas eu ce problème d'incompréhension, l'issue du récit aurait peut-être été différente. Que l'incompréhension réside ou non dans l'alternance entre sumérien et akkadien ne me semble pas être la question principale. Ce qui est important est que le texte montre que la diversité linguistique est un obstacle dans les relations entre les hommes, et que lorsque les hommes ne se comprennent pas entre eux, cela pose problème. Que la marchande de légumes ait fait exprès de parler en « charabia » ou qu'elle ait réellement parlé en sumérien en tentant de donner une réponse claire au médecin ne me semble pas être l'élément central de ce récit. Ce qui est le plus important est cette incompréhension et les conséquences qui s'en sont suivies. Le rédacteur de ce récit semble bien conscient des problèmes de communication entre personnes de langues et de dialectes différents, et en posant ce problème de manière

humoristique et en mettant en valeur ses propres connaissances de deux langues, il souligne d'autant plus la réalité d'un bilinguisme en Mésopotamie.

3.2.6 Les traductions

Bien que le multilinguisme ait fait partie du paysage ethno-linguistique de la Mésopotamie, celui-ci n'a eu que peu d'impact sur le corpus textuel, où l'on observe une présence écrasante du sumérien et de l'akkadien, par opposition au peu de place accordée aux nombreux dialectes et autres langues parlées dans la région. Ces deux langues sont particulièrement omniprésentes dans le corpus des textes traduits⁸²⁴, notamment au I^{er} millénaire avant J.-C. En effet, en observant les traductions de cette époque, on a une nette impression que sumérien et akkadien sont des langues liées et inséparables l'une de l'autre. Dans tout le Proche-Orient ancien des II^e et I^{er} millénaires avant J.-C., il existe des listes bilingues en tous genres, voire même des listes trilingues et quadrilingues, mais d'autres genres de textes, où les deux langues seraient rédigées sur le même support, sont assez peu attestés, en-dehors des textes littéraires et religieux suméro-akkadiens⁸²⁵, qui représentent les seuls cas, à cette époque, où sumérien et akkadien sont toujours présents sur le même support, pour lesquels il n'existe pas de traduction akkadienne sur une tablette indépendante⁸²⁶.

Les textes interlinéaires bilingues sont intégrés au corpus « canonique » tel qu'il est élaboré à la fin du II^e millénaire avant J.-C., selon des critères de sélection bien précis⁸²⁷. La plus grande partie du matériau traduit est dédiée aux textes magiques, rituels, et aux prières,

⁸²⁴ E. Frahm, 2011, 17.

⁸²⁵ Il y a des exceptions dans les zones périphériques du II^e millénaire avant J.-C., notamment en Anatolie, le long de la côte méditerranéenne, en Syrie et même en Egypte, où l'on trouve des textes bilingues akkadien-langue locale, qui montrent d'un côté l'étendue de l'expansion de l'écriture cunéiforme et de l'usage de l'akkadien, mais également le fait que cette écriture a été adoptée et adaptée pour noter d'autres langues, dont certaines (notamment le hittite) n'ont aucun lien avec l'akkadien. Voir ci-dessus, 2.5.3.

⁸²⁶ Une des exceptions notables est celle de la tablette XII de l'épopée de Gilgameš. Voir ci-dessus, 1.4.

⁸²⁷ Voir ci-dessus, 1.3.5.1.i.

dont certains sont rédigés en dialecte emesal⁸²⁸. L'utilité de la version bilingue de ces textes reste difficile à déterminer, mais leur usage était limité à un cercle restreint de prêtres et de lettrés. Les textes littéraires – mythes et épopées – sont nettement moins nombreux que les textes religieux, et témoignent d'une démarche intellectuelle bien différente ; celle-ci s'observe notamment dans les différences de méthode employées au moment de la traduction des textes⁸²⁹.

3.3 Le plurilinguisme mésopotamien vu à travers l'incantation de Nudimmud

Il est rare que la littérature se penche sur un sujet aussi tabou que celui de l'impossibilité de comprendre la langue de l'autre. C'est d'ailleurs une des raisons pour lesquelles les interprètes et traducteurs sont rarement mentionnés, et ce à toutes les époques historiques. Toutefois, l'idée que les peuples pourraient ou devraient se comprendre n'est pas entièrement absente de la littérature, et la mythologie mésopotamienne possède son propre mythe de la division des langues humaines, qui permet de poser un certain nombre de questions quant à la perception que les Mésopotamiens avaient du plurilinguisme et de ce qu'il signifiait à leurs yeux.

3.3.1 Résumé de l'épopée d'Enmerkar

L'incantation de Nudimmud est un extrait de la très célèbre épopée d'Enmerkar, qui contient probablement le témoignage le plus percutant de la conception mésopotamienne du

⁸²⁸ Voir ci-dessus, 1.3.4.

⁸²⁹ Voir ci-dessus, 1.3.5.

plurilinguisme⁸³⁰, car il n'est pas sans rappeler l'épisode biblique de la tour de Babel (Gn 11, 1-9). Afin de replacer cet extrait dans son contexte, et d'autant plus que celui-ci est très important et pourrait aider à une meilleure compréhension du texte lui-même, il est nécessaire d'en donner un bref résumé.

L'histoire des rivalités entre Enmerkar et le seigneur d'Aratta débute en des temps légendaires⁸³¹, où le commerce international n'en est qu'à ses balbutiements. En tant que seigneur (en) de la cité d'Uruk, Enmerkar est l'époux de la déesse Inanna ; il est donc responsable de l'organisation du culte et du bon déroulement des rituels et offrandes desquels dépendent le bien-être et la sécurité de la population urukéenne. Face à lui se trouve le personnage du seigneur d'Aratta, qui prétend être lui aussi l'époux d'Inanna. Le bon déroulement du culte requiert d'Enmerkar qu'il procure à la ville d'Uruk des métaux et pierres précieuses, or il est bien connu que le Sud de la Mésopotamie ne possède pas ce type de matières premières, ce qui oblige Enmerkar à demander le soutien d'Inanna pour soumettre la cité d'Aratta, qui se situe probablement dans une région montagneuse (le Zagros) et semble quant à elle posséder tout ce dont la ville d'Uruk manque.

Le seigneur d'Aratta commence par refuser de se soumettre, mais voyant qu'il est abandonné par la déesse Inanna, il comprend que la situation est grave et tente de se défendre en proposant un défi à Enmerkar, dans lequel ce dernier doit résoudre des problèmes semblent-il insolubles. Chaque fois, Enmerkar réussit à contourner les difficultés, mais devant le refus systématique du seigneur d'Aratta de se soumettre, Enmerkar lui envoie des messages de plus en plus longs, que son messager a de plus en plus de mal à retenir. Enmerkar invente alors

⁸³⁰ S. Seminara, 2001, 513.

⁸³¹ Enmerkar est mentionné dans la Liste royale comme le second roi d'Uruk et aurait régné aux alentours de 2950 d'après la reconstruction chronologique proposée par T. Jacobsen dans son édition de la liste royale (T. Jacobsen, 1939).

l'écriture, au moyen de laquelle le message est inscrit sur une tablette d'argile et que le messager doit lire à son destinataire⁸³².

La fin de l'épopée n'est pas claire⁸³³. Apparemment, Enmerkar et un certain nombre de membres de sa cour auraient voyagé jusqu'à Aratta, où il aurait inventé le commerce et le troc, afin d'échanger les biens agricoles produits à Sumer pour les métaux et pierres précieuses dont il a besoin.

3.3.2 Problèmes d'interprétation de l'incantation de Nudimmud

Le texte de l'incantation de Nudimmud est inséré dans ce récit. Étant assez fragmentaire, j'ai utilisé les publications de J. Klein⁸³⁴ et celle, plus récente, de C. Mittermayer⁸³⁵ pour le texte composite, mais en me référant à la publication de H. Vanstiphout⁸³⁶ qui est la plus complète pour mettre en évidence les éventuelles variantes dans les différents manuscrits. Ces publications s'opposent dans leur interprétation du passage le plus important de ce texte, à savoir la question de la multiplicité des langues, qui est pourtant fondamentale. Il est difficile de résoudre avec certitude les problèmes d'interprétation que pose le texte de l'incantation, mais je souhaiterais ici mettre en avant les différentes possibilités d'interprétation du texte, et tenter d'en tirer des informations quant à la perception que les Mésopotamiens avaient du bilinguisme et son illustration dans la littérature.

⁸³² B. Alster, 1973.

⁸³³ T. Jacobsen pense que la transmission même du texte dans la tradition s'est faite de manière fragmentaire (1987, 276.)

⁸³⁴ J. Klein, 2000 (b), 563-584.

⁸³⁵ C. Mittermayer, 2009.

⁸³⁶ H. Vanstiphout, 1994, 135-154.

L'extrait suscite bien d'autres questionnements, notamment son rapport avec l'épopée dans laquelle il est inséré, qui me semble être une question primordiale pour comprendre la mentalité du scribe qui rédige ce texte. En effet, son insistance sur le sumérien comme langue par excellence, et le pays de Sumer comme pays par excellence, semblent dénoter un état d'esprit fondamentalement « sumérophile » du scribe (alors même que celui-ci était peut-être un akkadien) et de la tradition scribale qui est à l'origine de ce texte.

Le texte de l'incantation de Nudimmud est inséré dans l'épopée d'Enmerkar aux versets 134-155. Il est situé au début de l'épopée, après une longue introduction présentant les personnages, la ville d'Uruk, et les relations entre les deux rois protagonistes et la déesse Inanna. L'incantation est insérée lorsqu'Enmerkar envoie son messenger au roi d'Aratta, afin d'exiger sa soumission. Elle est dictée par le roi à son messenger, et celui-ci la transmet probablement au seigneur d'Aratta, comme on le voit aux versets 206-207 : e₂-nun-e₂-nun-ba šir₃-ku₃ nam-šub du₁₂-a-ba [nam-šub] ^dnu-dim₂-mud-da-kam [e-ne-ra] dug₄-mu-na-ab (« Dans toutes ses chapelles, là où sont entonnés les chants purs et les incantations, 'l'incantation de Nudimmud'⁸³⁷, entonne-là lui »⁸³⁸).

3.3.3 Transcription

Le texte lui-même se présente comme suit :

⁸³⁷ J'ai utilisé ici des guillemets car il pourrait bien s'agir ici du titre de l'incantation, et non d'une simple incantation de Nudimmud composée au moment précis où les événements ont lieu. On connaît un certain nombre de titres d'incantations commençant par : (šir₃-ku₃)-nam-šub et suivies du nom de la divinité concernée (voir M. Cohen, 1975, 592-611.)

⁸³⁸ La même phrase est interprétée de deux manières opposées par B. Alster (1973, 102), qui cherche à justifier la présence de ce passage dans l'épopée. Il écrit (p. 103) : "We have tacitly to assume, although this is not clearly stated, that the messenger has repeated the message, which Enmerkar gave him as an "incantation of Nudimmud", to the Lord of Aratta". Ainsi la première occurrence (au verset 135) est traduite par B. Alster comme une 3^e personne (récite-là lui) et la seconde (au verset 207) comme une 1^{ère} personne : « récite-là moi ». Cela pose problème, surtout lorsqu'on consulte l'édition que nous a livrée H. Vanstiphout, 1994, 152, où l'auteur montre que le texte est très cassé et d'interprétation difficile à cet endroit.

- 134 e₂-nun-e₂-nun-ba šir₃-ku₃ nam-šub du₁₂-a-ba
- 135 nam-šub ^dnu-dim₂-mud-da-kam e-ne-ra dug₄-mu-na-ab
- 136 ud-ba muš nu-gal₂-la gir₂ nu-gal₂-la
- 137 kir₄ nu-gal₂-la ur-mah nu-gal₂-la
- 138 ur-gi₇ ur-bar-ra nu-gal₂-la
- 139 ni₂-te-ga₂ su-zi-zi nu-gal₂-la
- 140 lu₂-lu₈^(lu) gaba-šu-gar nu-tuku
- 141 ud-ba kur šubur^{ki} ha-ma-zi^{ki}
- 142 eme-ha-mun ki-en-gi kur-gal(-la) me-nam-nun-na-ka
- 143 ki-uri kur me-te-gal₂-la
- 144 kur mar-tu u₂-sal-la na₂-a
- 145 an-ki nigin₂-na un sag-si₃-ga
- 146 ^den-lil₂-ra eme-aš-a he₂-en-na-da-ab-dug₄
- 147 ud-ba a-da-en⁸³⁹ a-da-nun a-da-lugal-la

⁸³⁹ Le PSD hésite sur la traduction du terme a-da. Il traduit par « riddle » et propose également « combat, compétition ». J'ai choisi de traduire par « concurrent » au sens de « celui qui participe à une compétition ». Mais il faut tenir compte du fait que l'interprétation du PSD est basée sur celle de J. Klein dans le texte étudié ici. H. Vanstiphout considère qu'il s'agit d'une variante de a-da-min₃, la « compétition » et traduit par « les

- 148 ^den-ki a-da-en a-da-nun a-da-lugal-la
- 149 a-da-en-ne a-da-nun-n[e] a-da-lugal-la
- 150 ^den-ki en he₂-gal₂-la [en] dug₄-ga-zi-da
- 151 en geš₂tug₂-ga igi-gal₂ kalam-ma-ke₄
- 152 mas-su digir-re-e-ne-ke₄
- 153 geš₂tug₂-ge pad₃-da en-eridu^{ki}-ga-ke₄
- 154 ka-ba eme i₃-kur₂ en-na mi-ni-in-gar-ra
- 155 eme nam-lu₂-lu₇ aš i₃-me-a

3.3.4 Traduction

- 134 Dans toutes ses chapelles, là où sont entonnés les chants purs et les incantations,
- 135 « L'incantation de Nudimmud », récite-là lui⁸⁴⁰ :
- 136 « En ces jours-là, il n'était pas de serpent, il n'était pas de scorpion
- 137 Il n'était pas de hyène, il n'était pas de lion
- 138 Il n'était ni chien, ni loup

compétitions seigneuriales, princières et royales », là où J. Klein a préféré considéré qu'il s'agissait d'un qualificatif pour les seigneurs, princes et rois.

⁸⁴⁰ « Lui » se réfère au seigneur d'Aratta.

- 139 Il n'était ni peur, ni terreur
- 140 Il n'était pas de rival (pour) l'humanité.
- 141 En ces jours-là, le pays de Šubur et de Hamazi,
- 142 la langue harmonieuse du (pays de) Sumer aux langues en harmonie, la
grande montagne des « pouvoirs » princiers⁸⁴¹,
- 143 Akkad, pays où tout est seyant,
- 144 Le pays de Martu, établi dans une pâture fertile⁸⁴²
- 145 L'univers entier – les gens soumis⁸⁴³ –
- 146 En vérité s'adressait à Enlil d'une seule voix !
- 147 En ces jours-là, le seigneur concurrent, le prince concurrent, le roi
concurrent
- 148 Enki, le seigneur concurrent, le prince concurrent, le roi concurrent
- 149 Le seigneur concurrent, le prince concurrent, le roi concurrent
- 150 Enki, seigneur de l'abondance, (seigneur) des bonnes décisions

⁸⁴¹ me-nam-nun-na-ka : me (les « pouvoirs », les « institutions », les « principes »). Un certain nombre de savants choisit de ne pas traduire le terme « me », mais j'ai préféré donner une traduction cohérente en français, bien que le terme « pouvoirs » ne recouvre pas la totalité des nuances contenues dans le terme « me ».

⁸⁴² Le pays de Martu est considéré comme la région de l'élevage par excellence.

⁸⁴³ Le terme « soumis » est à prendre au sens de « gens administrés », gens « sous l'administration des dieux »

- 151 Seigneur sage et savant du pays
- 152 Expert parmi les dieux
- 153 Choisi pour la sagesse, seigneur d'Eridu
- 154 Il a changé la langue dans leur bouche, tandis qu'il l'y avait placée,
- 155 La langue de l'humanité était une.

3.3.5 Commentaire

Il est nécessaire de commenter en détail un certain nombre de versets de ce texte.

Verset 134 :

Le terme *nam-šub* est commenté par S. N. Kramer⁸⁴⁴, qui écrit qu'une *nam-šub* est une parole ayant un pouvoir magique. Dans ce passage, la chose n'est pas clairement établie, ni par le contenu du texte lui-même, ni en le situant dans le contexte plus large de l'épopée.

H. Vanstiphout considère que le contenu de l'incantation ne permet pas de l'identifier avec certitude comme étant un *nam-šub*, mais le texte étant défini comme tel, il doit par conséquent être considéré comme un *nam-šub*, à savoir une incantation (un texte à caractère magique) évoquant le *futur*. Cette interprétation amène l'auteur à considérer un certain nombre de verbes comme étant des *marû*, alors que la plus grande majorité des savants ayant travaillé ce texte les ont traduits par des *hamtû*. Pour l'auteur, il serait absurde qu'une incantation soit tournée vers des événements passés et il divise ainsi le texte en trois parties, chacune étant introduite par *ud-ba* (en ces jours-là) : d'abord, la description d'une situation

⁸⁴⁴ S. N. Kramer, 1989, 88-89.

générale, ensuite, l'appel à tous les peuples à élever *une seule voix* en louanges à Enlil, et enfin, l'action « physique » d'Enki pour mettre en place ce monde où l'on ne parle qu'une seule langue, le sumérien.

Pour J. Klein, le titre même de son article laisse transparaître ses doutes quant à l'appellation « classique » d'incantation de Nudimmud, puisqu'il l'appelle « The So-called 'Spell of Nudimmud' ». Enfin, dans son commentaire du texte, T. Jacobsen émet des doutes quant à l'existence même de « l'incantation » dans le contexte de l'épopée d'Enmerkar et du seigneur d'Aratta, disant qu'il s'agit probablement d'une insertion artificielle d'un texte indépendant par le scribe⁸⁴⁵. Cela ne fait que souligner l'importance de cette insertion dans le cadre de ce texte.

Verset 142 :

L'expression *eme-ha-mun* est d'interprétation très difficile. On lui donne généralement l'équivalent akkadien de *lišān mithurti*, ce qui est problématique, puisque le terme *mithurtu* peut exprimer à la fois des choses qui *s'opposent* et des choses qui sont en *harmonie*⁸⁴⁶. Ainsi, on pourrait comprendre l'expression comme « Sumer dont les langues sont en harmonie » ou « Sumer dont les langues s'opposent ». B. Alster va encore plus loin en traduisant « dont les langues s'opposent à celle de Sumer », mais cette hypothèse me semble aller plus loin que ce que dit le texte⁸⁴⁷.

⁸⁴⁵ T. Jacobsen, 1987, 288-290. Dans la note 25, (288-289), il écrit : "Nudimmud's spell quoted at this point in the tale seems gratuitous. It has no bearing on the situation, (...) is not repeated later on by the envoy, and plays no role whatever in the plot. Most likely it was a separate, independant myth added by some copyist who thought it might fit. (...)".

⁸⁴⁶ CAD M₂, 137-138.

⁸⁴⁷ B. Alster, 1973, 103.

Dans un de ses articles où il revient sur l'interprétation de ce texte⁸⁴⁸, H. Vanstiphout mentionne une interprétation de B. Landsberger où ce dernier aurait pris l'expression ha-mun de manière littérale, avec sa signification de « poisson salé » comme métaphore du contexte linguistique mésopotamien. Pour B. Landsberger, ha-mun signifierait les deux moitiés d'un poisson coupé en deux, salé puis séché, et l'image serait alors à interpréter clairement comme celle d'une harmonie, d'une *correspondance* des deux moitiés et donc, par extension, des deux langues parlées dans le pays de Sumer, le sumérien et l'akkadien. Il s'agirait en fait d'une métaphore de la totalité du monde, représenté par deux moitiés complémentaires. H. Vanstiphout reprend cette idée en allant plus loin. Il écrit que les langues sont en fait « complémentaires » et s'opposent donc à la manière d'un miroir, de manière « binaire »⁸⁴⁹. Pour lui, la meilleure traduction serait donc « de langues qui se correspondent »⁸⁵⁰.

Il reste encore à déterminer si l'expression eme-ha-mun qualifie la langue du pays de Sumer uniquement, où aussi les autres pays cités après Sumer, à savoir Akkad et Martu. Grammaticalement, cela reste difficile à déterminer, mais il me semble que, le terme étant au singulier, il concerne uniquement le pays de Sumer. En effet, comme je l'ai déjà mentionné dans la présentation du texte, le scribe a l'air de bien insister sur la primauté de la langue et de la civilisation sumérienne, et même en admettant que ce passage évoque les langues des trois pays, Sumer, Akkad et Martu, on en conclut que ces trois pays ne parlent qu'une seule et même langue, le sumérien, et sont en revanche en opposition avec le pays mentionné juste avant, Šubur et la région de Hamazi, qui sont des ennemis de Sumer et parlent d'autres langues.

⁸⁴⁸ H. Vanstiphout, 1999, 141-159.

⁸⁴⁹ H. Vanstiphout, 1999, 143.

⁸⁵⁰ H. Vanstiphout, 1999, 148 et note 58.

Dans sa collection d'hymnes aux temples⁸⁵¹, A. Sjöberg propose plusieurs interprétations de cette expression. Il pourrait s'agir d'une référence au sumérien uniquement, et l'expression serait à traduire par « langue en harmonie », ou bien au sumérien et à l'akkadien, auquel cas l'interprétation serait « de langue opposée », ou encore, il pourrait s'agir d'une référence à toutes les langues parlées dans tous les pays qui sont cités dans le texte et qui constituent l'univers entier, et là encore, il faudrait comprendre *eme-ha-mun* comme des langues « différentes »⁸⁵². Vu la place de l'expression en début de vers et le fait qu'elle soit sans ambiguïté au singulier, cette dernière interprétation semble difficile à admettre, et sa première proposition semble être préférable.

M. Liverani choisit quant à lui de prendre en compte toutes les occurrences du terme akkadien *mithurtu* dans les écrits cunéiformes et en arrive à la conclusion qu'il reflète plutôt la notion de symétrie et de correspondance entre le sumérien et l'akkadien, excluant en revanche toutes les autres langues. L'auteur estime que la notion de *mithurtu* implique que les différentes langues ont *toutes* une structure profonde commune, et que le rôle de la traduction est alors de trouver les correspondances entre les langues⁸⁵³. En fait, les différentes langues peuvent avoir des correspondances entre elles tout simplement parce qu'elles correspondent à une structuration objective des éléments de la réalité⁸⁵⁴.

Ce qui ressort clairement de ce verset, quelle qu'en soit la correcte interprétation, est la réalité d'une coexistence de différentes langues à l'époque de la rédaction du texte, coexistence qui remonte certainement à une époque antérieure. Ce texte reflète la réalité d'une

⁸⁵¹ A. Sjöberg, 1969, 83-84.

⁸⁵² Ce commentaire est lié à un passage de l'hymne au temple e_2 -^dnin-EZEN de Ningublam à Kiabrig (texte 11, p. 25-26), où l'auteur a choisi de traduire l'expression *eme-ha-mun* du vers 153 par « de langues opposées ». Il donne une liste assez exhaustive des occurrences de l'expression *ha-mun* dans différents textes et propose un certain nombre d'interprétations, dont certaines correspondent à l'idée d'opposition et d'autres, à celle d'harmonie, selon le contexte.

⁸⁵³ M. Liverani, 1980, 18-21.

⁸⁵⁴ M. Liverani, 1980, 23.

culture mésopotamienne biculturelle suméro-akkadienne, que les lettrés cherchent à décrire comme une harmonie, la notion d'opposition s'appliquant alors aux populations ennemies, vivant dans des régions éloignées du cœur de la Mésopotamie.

Verset 146 :

On pourrait traduire *littéralement* ce verset ainsi : « À Enlil, d'une seule voix/langue, vraiment il s'est adressé ! » (le verbe traduit littéralement he_2 -en-na-da-ab-dug₄). Si l'on tient compte de la variante observée dans l'un des manuscrits, he_2 -en-na-da-ab-be₂, il faudrait considérer que le verbe est conjugué au *marû* et doit être interprété comme un présent/futur : « Vraiment, l'univers entier parle/parlera d'une seule voix/langue ». C'est ainsi que l'interprètent H. Vanstiphout et B. Alster (qui insiste particulièrement sur « l'aspectualité » du système verbal sumérien au détriment de sa temporalité⁸⁵⁵). Le choix de l'une ou l'autre de ces variantes détermine en fait toute la compréhension du texte. Le temps où l'on s'adressait à Enlil « d'une seule voix » est-il passé et révolu, ou à venir ?

Pour B. Alster, l'absence d'une mythologie de l'Âge d'or (ou du « paradis ») en Mésopotamie fait pencher son interprétation en faveur d'un espoir en un futur meilleur et il justifie ainsi sa traduction du passage entier au *marû*. Ainsi, Enmerkar endosserait d'après lui un rôle de « prophète » prédisant un avenir où, grâce à la sagesse d'Enki, l'univers entier reconnaîtrait le dieu sumérien Enlil comme grand dieu, et adopterait le sumérien et la civilisation sumérienne comme langue et civilisation unique⁸⁵⁶. Une telle interprétation expliquerait que le sumérien ait conservé une grande valeur aussi longtemps après s'être éteint, et aurait continué d'être copié et appris dans le cadre scolaire.

⁸⁵⁵ B. Alster, 1973, 104, note 5.

⁸⁵⁶ B. Alster, 1973, 104-105.

La plupart des autres savants ont interprété le passage entier comme faisant référence à un événement passé et révolu. Ils admettent la difficulté d'interpréter la place de l'incantation dans le texte, mais s'accordent pour dire qu'il s'agit d'un récit étiologique expliquant la multiplicité des langues, comparant ce texte au récit biblique de la tour de Babel (Gn 11, 1-9), où la multiplication des langues survient après une longue période où toutes les populations du monde se comprenaient. Un retour à une langue unique serait alors le but recherché, la multiplicité étant perçue comme négative et source de conflits.

Est-ce que les Mésopotamiens percevaient le bilinguisme et le multilinguisme comme des obstacles au bon fonctionnement du monde ? D'autres textes⁸⁵⁷ évoquent les problèmes posés par l'incompréhension, qui engendre la dissension. D'un autre côté, la proposition de B. Alster que ce texte soit une prophétie d'un avenir meilleur et unifié, tant linguistiquement que culturellement et politiquement, semble aller à l'encontre de la mentalité mésopotamienne, où la diversité culturelle et religieuse se maintient jusqu'à une époque très tardive, et ce malgré la volonté de nombre de rois akkadiens, puis babyloniens et assyriens et enfin perses, de fonder des empires politiquement unis. L'unicité linguistique et religieuse ne semble jamais avoir été recherchée et il faut se demander si l'hypothèse de B. Alster est réellement pertinente dans le contexte intellectuel et culturel mésopotamien, où chaque ville avait son panthéon propre, ainsi que sa langue ou son dialecte propre. Il est plus aisé de penser que face à une situation de multilinguisme et dans un monde où l'on est conscient de cette diversité linguistique, culturelle, religieuse et politique, on cherche à comprendre *l'origine* de cette diversité, qui se situe donc dans le *passé*, et en cela, les Mésopotamiens procéderaient comme les rédacteurs bibliques, à une tentative de mieux comprendre leur passé.

Le philosophe et essayiste George Steiner écrit au sujet de la multiplicité des langues et de la perception toujours négative qui en résulte :

⁸⁵⁷ Voir par exemple, 3.2.5.

« [...] il n'est point de mythologie connue de nous où la fragmentation de quelque langue initiale unique (le motif adamique) en éclats, en cacophonie et en incommunication n'ait pas été vécue comme une catastrophe, un châtement divin de quelque mouvement de rébellion ou d'arrogance de l'homme déchu. Un coup d'œil rapide suffit à mesurer les désastres, économiques, politiques et sociaux, qui ont accompagné la démultiplication des « babils après Babel » »⁸⁵⁸.

Si l'on interprète l'incantation en accord avec ce passage de la préface d'*Après Babel* de G. Steiner, alors la multiplication et la multiplicité des langues serait à comprendre comme des obstacles, voire même une punition divine.

Verset 155 :

La variante i_3 -me-am₃ de certains manuscrits permet d'interpréter le suffixe -am₃ comme étant la copule du verbe « être ». Une traduction littérale ressemblerait alors ceci : « Il y avait une seule langue de l'humanité » ou « l'humanité avait une seule langue ». S. Cohen traduit par « lorsque l'humanité n'avait eu qu'une seule langue »⁸⁵⁹, ce qui me paraît aller au-delà de ce que dit le texte, en ajoutant au vers une dimension temporelle avec un « lorsque » qui n'est pas exprimé dans le texte.

Ainsi le texte suppose qu'avant la réalité de la diversité linguistique, le monde avait connu une période où seule *une* langue était parlée. Le fait de parler plusieurs langues – ou une seule – a ici une importance théologique, puisque l'unité des langues fait l'unité de la religion (ainsi, tous élèvent – ou ont élevé – la voix vers Enlil). La « confusion des langues » est une réalité, reste à savoir si le texte cherche à expliquer pourquoi Enki a instauré cette

⁸⁵⁸ G. Steiner, 1998 (3^e édition), 19.

⁸⁵⁹ S. Cohen, 1973, 119.

multiplicité et si l'existence d'une langue unique (le sumérien ?) est à situer dans une période passée ou future. Le fait que le texte insiste sur l'existence d'une époque où une seule langue a été parlée me semble montrer que le bilinguisme (ou le multilinguisme) est plutôt perçu comme une difficulté dans les relations entre les hommes, plutôt que comme un élément positif. Dans ce cas, il faudrait tenter d'expliquer pourquoi Enki (dont le nom est ici Nudimmud), qui habituellement protège les hommes et agit en leur faveur, joue ici le rôle inverse, en divisant les hommes par la « confusion des langues ».

En effet, dans la mythologie mésopotamienne, Enki est généralement le protecteur des hommes, notamment dans les mythes où Enlil entre en conflit avec l'humanité et cherche à la détruire⁸⁶⁰. Dans l'incantation de Nudimmud, la situation est complexe. Comment faut-il comprendre le rôle d'Enki ? Est-il toujours le protecteur des hommes, ou a-t-on affaire à une tradition différente ? Si le texte fait référence à un Âge d'or où l'on ne parlait qu'une seule langue et où l'humanité s'adressait à Enlil d'une seule voix, qu'est-ce qui explique qu'Enki ait divisé les langues ? T. Jacobsen propose une solution⁸⁶¹. Il écrit :

“(...) it is difficult to determine either occasion or reason for the act of Enki/Nudimmud which it celebrates: that when mankind had one common language Enki replaced it with the present multiplicity of tongues. Presumably, since Enki is regularly presented as the protector of man – and very particularly so as Nudimmud, man's creator – this act of his will have served to shield mankind. One may conjecture, therefore, that a unilingual mankind somehow had become a threat or a nuisance to Enlil, so that he planned to wipe man out, a catastrophe averted by Enki's clever solution. This would put the story in line with the biblical story of the confusion of languages, where the building of the tower represents a

⁸⁶⁰ Voir, notamment, le récit de l'*Atra-hasîs*, qui illustre particulièrement cette relation entre Enlil et l'humanité, Enki et Enlil et enfin, Enki et les hommes. Enki se pose comme le protecteur par excellence des hommes et arrange les situations afin que tous, hommes et dieux soient satisfaits.

⁸⁶¹ T. Jacobsen, 1987, 288-289, note 25.

threat to God, and with the myth of Atrahasis, where the noise made by proliferating mankind bothers Enlil to such an extent that he seeks recourse in sending the Deluge.

Here the mass of proliferating mankind's appeals to Enlil may have become too much for him and Enki, by instituting wars and by dispersing man by his confusion of tongues, will have forestalled a Deluge."

Cette hypothèse permettrait effectivement d'expliquer l'action d'Enki, qui bien qu'elle semble instaurer un obstacle dans les relations entre les hommes a une finalité plus élevée, celle de sauver les hommes d'une nouvelle colère d'Enlil, colère qui semblerait bien pouvoir provenir, une fois de plus, du bruit des hommes. Dans cette note, T. Jacobsen suppose néanmoins une nouvelle interprétation des versets 145-146 (« L'univers entier – les gens soumis – en vérité s'adressait à Enlil d'une seule voix ! »), où l'on n'aurait plus la description d'un monde qui prie à Enlil d'une seule voix et où la religion serait unie et louerait Enlil de concert. On a plutôt l'impression que T. Jacobsen considère cette « voix » comme étant une plainte, un grand cri élevé vers Enlil en vue d'une réponse de sa part. Alors on comprend plus aisément que ce dernier se mette en colère contre l'humanité et songe à la détruire, et on en revient à une thématique du *bruit* des hommes qui est bien connue dans la mythologie, et notamment dans l'Atra-hasîs. On comprend également que l'attitude d'Enki reste bel et bien celle d'un protecteur, suivant la tradition littéraire mésopotamienne.

En revanche, si le texte évoque un futur où toutes les langues seraient unies, alors il faut trouver une autre explication à l'attitude d'Enki. Si dans le passé et dans le présent l'humanité était et reste divisée, tant par les langues que par les pratiques religieuses, alors il semblerait que le rôle d'Enki soit d'unifier les langues, la culture et la religion. Pour

H. Vanstiphout et B. Alster, c'est cette explication qui prévaut, de par la nature même de la *nam-šub* comme incantation magique.

3.3.6 Conclusion

Malgré les difficultés d'interprétation de l'incantation de Nudimmud, on peut néanmoins en tirer un certain nombre d'informations quant à la perception du multilinguisme en Mésopotamie. Encore une fois, on voit que les rédacteurs ont conscience des difficultés posées par l'incapacité de communiquer lorsqu'on parle des langues différentes et regrettent un passé où l'on n'aurait parlé qu'une seule langue (ou, alternativement, ont espoir que le futur verra l'avènement d'un monde où seule une langue sera parlée). À la différence avec le texte humoristique de « La morsure de Ninurta-pāqidāt », l'incantation de Nudimmud traite de ce sujet avec sérieux et lui donne une importance théologique et idéologique. Il me semble que ce passage a bien sa place dans l'épopée d'Enmerkar et du seigneur d'Aratta, car c'est bien dans ce récit qu'est inventée l'écriture cunéiforme, justement pour aider les hommes à *communiquer* et à aller au-delà de l'incapacité à se comprendre qui les divise. Le texte met donc en scène l'invention d'un outil de communication et de commerce dans un contexte où différentes populations sont dans l'incapacité de se comprendre. Dans une telle situation, la capacité de passer d'une langue à l'autre, au moyen de la traduction, devait être fondamentale.

3.4 Le vocabulaire désignant la traduction dans les textes mésopotamiens

La notion de traduction en Mésopotamie est problématique. Les documents mentionnant sa pratique sont rares et souvent d'interprétation difficile. Le plus célèbre de ces

textes est l'*Examenstext A*, un texte scolaire de l'époque paléo-babylonienne⁸⁶². Aucun document mentionnant la traduction aux époques récentes n'est attesté à ce jour.

L'*Examenstext A* pourrait bien mentionner la traduction et dans une certaine mesure, la manière de l'aborder. Il s'agit d'un texte bilingue, en sumérien et en akkadien, décrivant les activités pratiquées dans le cadre scolaire. Il y est écrit :

Sumérien v. 15 ki-bi-ġar-ra ni₃-gil-gil-bi KA-KEŠ₂-ta [... 3-ta-am₃] eme-ur_x-ra
si-sa₂-e-de₃ nu-[gar-ra] i-zu-u

Sais-tu ce qu'est une « traduction », son « équivalent », une liste [..., les trois à la fois] (les) harmoniser en akkadien, qui n'est pas approprié ?

Akkadien *pu-uh-ta e-gir-ta ka-šir-ta šu-me-ru x [x x] šu-lu-šá-a šá ak-ka-du-u*
a-na šu-te-šu-ru la ná-tu-ú MIN (=ti-de-e)

Sais-tu ce qu'est une « traduction », une lettre, un contrat sumérien, les trois à la fois, les harmoniser en akkadien, qui n'est pas approprié ?⁸⁶³

S. Seminara commente le terme *puhtu*, terme qui signifie littéralement « substitution » ou « échange ». Ce terme s'applique généralement à une substitution ou à un échange de biens

⁸⁶² S. Seminara, 2002, 245.

⁸⁶³ Quasiment tous les termes de ce passage sont problématiques, tant du point de vue de l'interprétation qu'en raison de la cassure de la tablette, qui ne permet pas de donner une traduction claire du passage. À ce jour, aucune traduction satisfaisante n'a vu le jour, malgré les nombreuses tentatives d'expliquer ce passage. Ce qu'il est important de noter est la succession des trois termes, « traduction, équivalent, liste », qui dénotent un véritable intérêt pour le passage du sumérien vers l'akkadien. Pour les différentes interprétations de ces termes voir S. Seminara, 2001, 528-534.

dans un contexte économique⁸⁶⁴, mais ici, il pourrait bien s'agir de traduction. L'auteur évoque en ces termes la difficulté d'interpréter avec précision le terme dans ce contexte :

“Various interpretations of this term have been proposed (“synonym,” “antonym,” “metaphor,” “metonymy,” “inversion of signs”), but no one has turned out to be convincing up to now”⁸⁶⁵.⁸⁶⁶

Une autre mention de la traduction, ou au moins de la notion d'équivalence entre deux langues, apparaît au verset 20 du même texte :

Sumérien [x x] eme-gi₇ ni₃-se₃-ga-eme-[ur_x-ra i₃-zu-u₃]

[Connais-tu] du [...] sumérien l'équivalent akk[adien ?]

Akkadien [x l]i-šá-an šu-me-ri tam-šil ak-k[a-di-i ti-de-e]

[Connais-tu de la [...] langue sumérienne l'équivalent akk[adien ?]

L'auteur analyse le terme qui signifie littéralement « miroir », « image », « équivalent »⁸⁶⁷ (ni₃-se₃-ga en sumérien et *tamšīlu* en akkadien). Dans ce texte, l'akkadien est décrit comme étant le « miroir » de la langue sumérienne, ce qui semble assez bien refléter la notion de traduction. Les scribes ont donc parfaitement conscience de la possibilité de passer

⁸⁶⁴ CAD P, 493-496.

⁸⁶⁵ S. Seminara, 2002, 245.

⁸⁶⁶ Voir également A. Sjöberg, 1975, 156, pour une conclusion similaire.

⁸⁶⁷ Par ailleurs, le terme « équivalent » est lui-même important, car une traduction se doit d'être un *équivalent*, et non un calque ou une copie. L'équivalent est en effet conforme, dans son ensemble, à son original, même s'il s'en distingue par les exigences d'une langue et d'une culture différentes (voir E. Etkind, 1982, xv).

d'une langue à l'autre et de l'existence de moyens de rendre l'akkadien de façon à ce qu'il reflète le texte sumérien. Il est d'autant plus intéressant que ce sont des textes bilingues, parmi les plus anciens textes bilingues composés, qui évoquent cette question. Par la suite, l'activité de traduction augmente, mais les textes ne la mentionnent plus comme activité à part entière.

3.5 Les liens entre traduction, commentaires et divination

3.5.1 Traduire les mots et interpréter les signes

On vient de voir que la notion de reflet, de miroir, ou de symétrie fait partie de la perception babylonienne de la réalité et du cosmos. Ce concept justifie la pratique mésopotamienne de la divination, qui n'est rien d'autre que la recherche de liens entre phénomènes du monde « divin » et phénomènes du monde « humain ». Il est aisé de comprendre que dans une telle vision du monde, chaque événement de la réalité soit considéré comme un signe devant être interprété, et reflétant une volonté divine. Chaque signe cunéiforme est donc le « contenant » d'une pluralité de significations, et doit être interprété. Dans ce contexte, le passage du sumérien à l'akkadien doit lui aussi être considéré comme une sorte de *translation*, une opération de décodage des signes cunéiformes au moyen de l'examen de ses significations puis du choix de l'une d'elles au moment de la mise par écrit.

Le terme sumérien employé pour désigner la traduction et le fait de traduire, *inim-bal*, signifie littéralement « tourner le mot »⁸⁶⁸. En réalité, il ne désigne pas exclusivement la traduction, mais plutôt tout acte de communication, écrit ou verbal, impliquant le passage

⁸⁶⁸ Il est intéressant de constater que cette notion de « tourner » est également présente dans le terme latin qui désigne la traduction, *vertere* (terme notamment employé par Cicéron), terme qui signifie littéralement « tourner », « retourner », « changer le sens ». Par opposition, les Grecs n'avaient, pour rendre le mot traduire, que le terme *hermeneuein*, qui signifie « interpréter » (H. Meschonnic, 1999, 44-45). Cette notion de « rotation » est en fait assez proche de la notion sumérienne véhiculée par les expressions *eme-bal* et *inim-bal*.

d'un *code* à un autre ; ainsi, ce même verbe peut désigner le passage de la langue des humains à la langue des dieux (et vice-versa), le passage du langage animal au langage humain, ou le passage d'une langue à une autre, seul cas où l'on peut vraiment parler de traduction au sens moderne du terme. Le verbe *inim-bal* peut également servir à désigner le décodage des présages (*giškim*) ou des rêves (*ma-mu₂*), ce qui met en avant les liens établis entre divination et traduction. La traduction représente donc bien une opération de décodage des signes ou de sélection parmi les différentes possibilités de lecture d'un signe, ayant pour finalité de trouver le terme le plus adéquat dans un contexte particulier⁸⁶⁹. Bien entendu, une telle définition de la traduction ne peut s'appliquer qu'aux textes mythologiques et aux textes religieux, et non aux listes lexicales, où toutes les possibilités de lecture d'un signe sont en principe fournies, et dont le contexte est figé.

On a démontré que l'écriture tenait une place centrale dans la culture mésopotamienne. En effet, les Mésopotamiens considèrent que le langage et son expression écrite peuvent avoir une nature à la fois magique et religieuse, et croient en l'identité de nature et d'essence entre le nom et ce qu'il désigne⁸⁷⁰. Les lettrés considèrent donc que le monde entier peut être expliqué par les signes écrits, et que c'est à eux que revient cette tâche. C'est ce qui explique les aspects parfois alambiqués des traductions du I^{er} millénaire avant J.-C. et la notion de « savoir secret » que l'on observe dans un certain nombre de textes⁸⁷¹. En effet, comme l'a écrit U. Eco dans son recueil d'essais consacré à l'herméneutique intitulé *Les limites de l'interprétation*, « l'interprétation est infinie », mais « pour les hermétistes, un secret initiatique révélé ne sert à rien. Chaque fois que l'on croira avoir découvert un secret, celui-ci sera tel si, et seulement si, il renvoie à un autre secret, dans un mouvement progressif vers un

⁸⁶⁹ U. Eco, 1990, 56 : « ...l'interprétation est infinie. Cette volonté de rechercher un sens ultime et inaccessible implique que l'on accepte un glissement irrépressible du sens ». Ainsi, selon l'auteur, même les erreurs de traduction peuvent s'expliquer par une volonté de rechercher le sens le plus profond d'un texte.

⁸⁷⁰ J.-J. Glassner, 2005, 487.

⁸⁷¹ A. Lenzi, 2008.

secret final. (...) Il ne peut y avoir de secret final. Le secret final de l'initiation hermétique, c'est que tout est secret (...) »⁸⁷². Il conclut ce passage en disant que « la pensée hermétique transforme le théâtre du monde en un phénomène linguistique et, parallèlement, elle retire au langage tout pouvoir communicatif »⁸⁷³.

Cette dernière phrase mérite qu'on s'y arrête car elle met le doigt sur un des aspects fondamentaux de la production écrite mésopotamienne, et notamment des traductions et des commentaires du I^{er} millénaire avant J.-C. Il est tout à fait possible qu'ils n'aient jamais été véritablement destinés à communiquer un message, mais plutôt à protéger un savoir considéré comme méritant d'être à la fois transmis et protégé. Le langage, ou un message exprimé à travers celui-ci, peut donc nécessiter un recours à toutes sortes d'artifices et de codes le rendant d'autant moins accessible qu'il faut le protéger – pour diverses raisons – d'une trop vaste diffusion.

3.5.2 L'écriture, objet de réflexion linguistique

L'exercice de traduction en Mésopotamie reflète donc une réflexion d'ordre philologique de la part des scribes qui produisent les textes, mais on peut également aller plus loin et y déceler, à travers les diverses interprétations possibles d'un même signe, un véritable travail d'exégèse⁸⁷⁴. La traduction ne cherche pas seulement à rendre un texte dans une autre langue, mais tend aussi à en expliciter le contenu théologique, en reflétant le cheminement intellectuel du scribe et de l'entourage dans lequel il œuvre.

⁸⁷² U. Eco, 1990, 56.

⁸⁷³ P. Ricœur, 2004, 50, écrit sur le même sujet : C'est fou - c'est le cas de le dire -, ce qu'on peut faire avec le langage : non seulement dire la même chose *autrement*, mais dire autre chose que ce qui est. (...) Mais ce n'est pas cette figure qui peut le plus déranger l'ordre de notre propos : c'est la propension du langage à l'énigme, à l'artifice, à l'hermétisme, au secret, pour tout dire à la non-communication.

⁸⁷⁴ A. Cavigneaux, 1990, p. 114.

Ainsi, la réinterprétation d'un texte n'est pas à comprendre comme une altération, ou pire, une violation du sens originel. Comme l'écrit A. Cavigneaux :

« (...) ce n'est pas à proprement parler une modification des données traditionnelles ; dans la logique de la civilisation mésopotamienne, on pourrait essayer de définir cette activité comme une tendance à objectiver les éléments de la culture, à la considérer non comme des données intégrées mais comme des objets d'analyse et d'interprétation; ce serait alors, en un sens, un nouveau développement de l'activité divinatoire »⁸⁷⁵.

Dans son article intitulé « L'écriture et la réflexion linguistique en Mésopotamie », A. Cavigneaux évoque le fait que c'est « la prédominance de l'écrit, jointe à sa liaison intime avec d'autres types de connaissances propres à la Babylonie » qui a fait de l'écrit une « donnée inhérente à la vision du monde babylonienne ». Pour l'auteur, l'emploi de plus en plus logographique (et de moins en moins phonétique) de l'écriture au cours du I^{er} millénaire avant J.-C. reflète une sorte de « retour aux sources » de la part de lettrés qui « reproduisent parfois les processus mentaux des créateurs de l'écriture ».

Ainsi l'utilisation qui est faite de l'écriture et le contenu des textes eux-mêmes témoignent d'une volonté de la part des scribes de d'expliquer leur héritage culturel d'un point de vue que l'on peut qualifier de théologique. La relation au divin et ses manifestations dans tous les éléments de la nature justifient également le rôle de ces nombreux devins, spécialisés dans diverses « sciences », mais également celui des lettrés, conservateurs et transmetteurs d'un savoir qu'ils sont seuls à détenir.

⁸⁷⁵ A. Cavigneaux, 1987, 249.

À présent que les aspects exégétiques et herméneutiques des textes littéraires du premier millénaire avant J.-C. et leur relation à la divination ont été mis en avant, il convient de se pencher de manière plus approfondie sur ces personnages, qui, en Mésopotamie ancienne, détiennent un quasi-monopole de l'écriture, manipulent les langues, dans un but utilitaire ou purement savant, et par là-même, préservent l'héritage culturel sumérien, par la copie, et, dans une certaine mesure, par la traduction.

3.6 Les acteurs

Différents personnages ont eu pour tâche le maniement des langues étrangères, mais tous n'étaient pas concernés par l'écriture et la transmission du savoir. Scribes, traducteurs et interprètes ont des rôles distincts, et il est également important de tenter de comprendre leur place dans la société à différents moments de l'histoire mésopotamienne. Par ailleurs, si le lien entre l'interprète et le scribe reste à démontrer⁸⁷⁶, celui entre traducteur et scribe doit être souligné. En effet, si un scribe n'est pas nécessairement un traducteur, l'inverse est impossible ; tout traducteur devait avoir été formé dans le maniement de la lecture et de l'écriture pour être capable d'établir ses traductions. Cela est d'autant plus évident pour les traducteurs du I^{er} millénaire avant J.-C. Par ailleurs, aux époques tardives certains scribes étaient formés pour devenir des prêtres⁸⁷⁷, et étaient chargés de traduire les textes religieux en dialecte emesal qu'ils utilisaient dans la pratique du culte ; les textes étaient certainement récités par cœur au moment des cérémonies, mais les tablettes servaient à leur apprentissage. Ces prêtres, qui devaient certainement aussi gérer les affaires administratives du temple, détenaient donc un vaste savoir, qui allait bien au-delà de la pratique cultuelle ; ils étaient de

⁸⁷⁶ Encore faut-il démontrer qu'il existe un tel lien, mais la question de l'acquisition de la connaissance des langues étrangères par l'*interprète* est une question qui mériterait qu'on s'y consacre.

⁸⁷⁷ Voir ci-dessus, 1.2.1.2.

véritables savants, formés dans une grande variété de domaines requérant la connaissance de l'écrit, du sumérien et de l'akkadien, mais aussi des domaines tels que la gestion économique et administrative du temple. Ainsi, il existe différentes sortes de pratiques sribales à différentes époques, et la traduction n'est qu'une des manifestations du savoir des scribes.

3.6.1 Les scribes dans le Proche-Orient ancien

Il va sans dire que le scribe, que l'on peut également qualifier de « lettré »⁸⁷⁸ ou de « savant », jouait un rôle central dans la société du Proche-Orient ancien, depuis les époques les plus reculées et jusqu'à la fin de la civilisation babylonienne. C'est grâce aux scribes et à leurs écrits en tous genres que l'assyriologue moderne peut avoir accès à l'histoire de la Mésopotamie ancienne et la reconstituer. Ainsi, la question de savoir qui, en Mésopotamie ancienne, savait lire et écrire, est primordiale, mais elle est encore à ce jour sujette à débat⁸⁷⁹.

Sans revenir dans les détails sur cette question complexe, il est néanmoins nécessaire de définir la fonction de ceux qui dans la société mésopotamienne détenaient le quasi-monopole de la lecture et de l'écriture. En effet, l'importance du scribe se reflète dans un très grand nombre de textes, et laisse à penser que la maîtrise de l'écriture et de la lecture était bel et bien le fait d'un cercle restreint de lettrés. Certains savants, tels que L. Pearce⁸⁸⁰, P. Michalowski⁸⁸¹, ou encore H. Vanstiphout, pensent que la connaissance de l'écriture n'était détenue que par une élite⁸⁸², tandis que d'autres, notamment D. Charpin, pensent au contraire

⁸⁷⁸ H. Limet, 2006.

⁸⁷⁹ D. Charpin, 2008. Voir également C. Wilcke, 2000, et plus récemment N. Veldhuis, 2011.

⁸⁸⁰ L. Pearce, 1995, 2270 : "The difficulties inherent in mastering the cuneiform system, in particular the complexity of sign-forms and multiple phonetic readings of individual signs, ensured a lengthy period and process of scribal education. These difficulties guaranteed the limited spread of literacy throughout Mesopotamian society."

⁸⁸¹ P. Michalowski, 1995, 2277-2289.

⁸⁸² L. Pearce, 1995, 2265-2278.

qu'elle était relativement étendue à certaines périodes, du moins dans ses aspects les plus élémentaires⁸⁸³. Quoi qu'il en soit, l'importance du scribe se reflète dans un très grand nombre de textes, et la complexité des textes littéraires bilingues devait certainement être issue d'un cercle restreint de lettrés.

3.6.1.1 Savoir lire et écrire en Mésopotamie

Dans un article récent consacré aux différents niveaux d'alphabétisation en Mésopotamie ancienne⁸⁸⁴, N. Veldhuis revient sur la question de la complexité de l'écriture et la nuance, affirmant que le système d'écriture cunéiforme permet le développement de nombreux sous-systèmes d'écriture, dont certains sont complexes, tandis que d'autres sont plus accessibles. Ainsi, l'écriture pouvait servir des buts divers, et son utilisation pouvait être le fait de catégories diverses de la société⁸⁸⁵. Il distingue ainsi trois types d'alphabétisation : l'alphabétisation utilitaire, technique et savante⁸⁸⁶.

3.6.1.1.i Utiliser l'écriture dans la vie quotidienne

L'alphabétisation de type utilitaire touche des personnes qui font un usage de l'écriture restreint aux textes de la vie quotidienne, tels que les lettres (les textes de la communication) ou les transactions simples (textes de comptabilité ou de commerce). Il s'agit d'un type d'alphabétisation qui s'exerce en-dehors des grandes institutions représentées par le palais ou

⁸⁸³ D. Charpin, 2008, 31 et suivantes, C. Wilcke, 2000, et N. Veldhuis, 2011.

⁸⁸⁴ La notion d'alphabétisation est problématique ; elle est à comprendre ici comme la traduction du terme *literacy*, et est donc employée ici à défaut d'un terme plus adéquat et désigne le fait de savoir lire et écrire.

⁸⁸⁵ N. Veldhuis, 2011, 69.

⁸⁸⁶ N. Veldhuis, 2011, 70.

le temple et touchant plutôt à des sujets communs⁸⁸⁷ ; il ne nécessite pas une connaissance étendue de l'emploi des idéogrammes (ceux qui sont employés sont les plus fréquents), ni du syllabaire (selon les époques, les régions et les textes, le nombre de signes employés peut même être relativement limité).

D. Charpin, reprenant de manière plus radicale une hypothèse avancée par M. T. Larsen⁸⁸⁸, évoque le cas particulier des marchands assyriens de Cappadoce, démontrant qu'ils avaient une bonne connaissance de l'écriture et de la lecture, et devaient pouvoir se passer des services des scribes lors de leurs nombreux voyages dans des régions éloignées de l'Assyrie⁸⁸⁹. De tels cas sont ponctuels et isolés géographiquement, le contenu des textes est généralement simple, et le nombre de signes employés est limité. En revanche, si l'on prend la Mésopotamie dans son ensemble, il apparaît qu'à de rares exceptions près, la majorité de la population se reposait sur des professionnels quand il s'agissait de lire et d'écrire. Cela paraît d'autant plus vrai lorsque l'on prend en considération la valeur et l'importance qui était accordée au travail des scribes ; il est difficile de penser que ce savoir pouvait être détenu par un grand nombre de personnes.

⁸⁸⁷ N. Veldhuis, 2011, 71-73: l'auteur affirme que la datation paléo-babylonienne de la grande majorité de cette documentation n'est pas due au hasard, et qu'il s'agit d'une période où le rôle de l'écriture et de l'alphabétisation ont été redéfinis, avec le développement des lettres personnelles, des collections de présages, des textes mathématiques, etc., ainsi que de l'éducation. C'est également la période de la mise par écrit des premiers textes véritablement bilingues (suméro-akkadiens). Pour résumer, il considère que c'est une période où l'écriture s'est dissociée des pouvoirs institutionnels, afin d'être utilisée dans une plus grande variété de domaines. D'après l'auteur, l'expansion de l'écriture, telle qu'elle est observée dans les textes paléo-babyloniens, se poursuit jusqu'à la fin de la tradition cunéiforme, avec pour seule exception la période néo-assyrienne – qui nous intéresse plus particulièrement ici. En effet, à cette époque, l'écriture revient aux mains des pouvoirs en place, tandis que l'araméen se développe comme langue de la communication plus prosaïque.

⁸⁸⁸ M. T. Larsen, 1976, 305. Par ailleurs, M. T. Larsen est plus nuancé quant au fait que les marchands assyriens rédigeaient eux-mêmes leurs documents, considérant que le recours aux scribes était tout de même fréquent.

⁸⁸⁹ Dans son article sur les scribes et les savants mésopotamiens, L. Pearce revient rapidement sur cette question des marchands assyriens en écrivant que certes, certains marchands de Kaneš étaient lettrés et pouvaient envoyer des lettres et enregistrer des transactions, mais que néanmoins, la plus grande majorité de ces marchands faisaient appel aux services d'un scribe (Pearce, L., 1995, 2273).

3.6.1.1.ii Utiliser l'écriture dans des domaines spécifiques

L'alphabétisation de type technique se manifeste dans des genres de textes reflétant des spécificités d'ordre stylistique ou orthographique. Il s'agit généralement de textes savants, utilisant un jargon technique bien défini. Ces textes emploient souvent un nombre plus élevé de logogrammes que les textes de type utilitaire ou même que des textes littéraires, et notamment des signes peu fréquents. Ainsi, ils sont plus difficiles d'accès aux non-initiés, tandis qu'ils ne présentent pas de difficultés pour le spécialiste dont le travail est de manipuler ces textes. Les vocabulaires spécialisés touchent de nombreux domaines, tels que la divination, les mathématiques, les rituels, les textes médicaux, etc.

Quant à l'alphabétisation de type savant, elle implique une connaissance de tous les aspects de l'écriture cunéiforme, ainsi qu'une connaissance de son histoire⁸⁹⁰. Par opposition aux alphabétisations de type utilitaire et technique, qui reflètent une maîtrise de la lecture et de l'écriture de types particuliers de textes, l'alphabétisation de type savant touche à la connaissance du système cunéiforme *pour lui-même*, réunissant toutes les lectures possibles et même impossibles de chaque signe individuel, des groupes de signes, étudiant l'évolution de l'emploi des signes ou des textes, ainsi que la paléographie. L'alphabétisation de type savant reflète le sentiment de fierté de scribes maîtrisant leur art, qui choisissent de mettre l'accent sur les aspects complexes de l'écriture, et la découverte des interprétations les plus rares et inhabituelles possibles qu'autorise le système cunéiforme. Cette alphabétisation de type savant se retrouve principalement dans les listes lexicales, qui sont, pour N. Veldhuis, les « encyclopédies » documentant l'étendue et la profondeur du système d'écriture cunéiforme⁸⁹¹. Il ne s'agit pas tant pour les scribes de montrer leur capacité à rédiger des textes savants que d'analyser l'histoire et l'évolution de l'écriture, ainsi que toutes les

⁸⁹⁰ N. Veldhuis, 2011, 74.

⁸⁹¹ N. Veldhuis, 2011, 80.

possibilités contenues dans le système d'écriture ; c'est ce type d'alphabétisation qui reflète l'intérêt porté au savoir et au langage aux époques anciennes.

Par ailleurs, les connaissances que nous possédons de l'éducation scribale en Mésopotamie reflètent clairement son lien avec l'alphabétisation de type savant. L'éducation scribale comporte en effet un apprentissage d'une langue ancienne, le sumérien, ce qui inclut également un apprentissage de mots rares et d'orthographe obsolescentes ou archaïsantes. Cette éducation forme donc l'élite intellectuelle, tandis que l'acquisition de savoirs de type utilitaire ou technique devait plutôt passer par des apprentissages⁸⁹². En fait, presque tout ce que nous savons de l'éducation scribale en Mésopotamie se réfère plus à la formation d'une *identité scribale* transcendant les limites du temps et de l'espace qu'à l'acquisition des savoirs pratiques que représentent l'écriture et la lecture.

Nous avons donc pu observer qu'une personne lettrée n'était pas nécessairement une personne capable d'écrire et de lire n'importe quel type de textes ; il s'agit plutôt d'une personne maîtrisant un domaine particulier dans lequel elle utilise l'écriture à des fins spécifiques. La seule exception est celle de l'alphabétisation de type savant, qui permettait une plus grande diversification ; les scribes ayant rédigé les textes littéraires bilingues qui sont l'objet du présent travail étaient tous des scribes ayant bénéficié de l'éducation la plus poussée.

⁸⁹² N. Veldhuis, 2011, 83.

3.6.1.2 La connaissance de l'écriture : une source de pouvoir

Bien que les textes ne le mentionnent jamais directement, le savoir détenu par les scribes leur garantissait très certainement un pouvoir politique et idéologique étendu, comme l'évoque notamment K. van der Toorn dans son article consacré aux scribes de la région syro-palestinienne⁸⁹³. Il y mentionne un certain nombre de problèmes liés au fait que le scribe détient un savoir qu'il est difficile pour le roi, qui est généralement le commanditaire des textes, de contrôler. En effet, comment un roi ne sachant ni lire ni écrire pouvait-il contrôler ce qu'écrivait un scribe en son nom ? Comment pouvait-il s'assurer qu'il écrivait bien ce qu'on l'avait chargé d'écrire ou avait correctement recopié son original⁸⁹⁴ ? Dans le contexte des lettres internationales qu'étudie K. van der Toorn, on est obligé de supposer que le dirigeant faisait confiance à son scribe, mais il semblerait que les scribes aient été souvent obligés de faire lire les lettres qu'il rédigeaient par un autre scribe avant qu'elles ne soient envoyées⁸⁹⁵. Une telle situation montre donc que le scribe avait un rôle à part dans la société, et qu'il détenait un savoir-faire qui n'était pas à la portée de tous.

En outre, les lettrés du I^{er} millénaire avant J.-C. étaient bien souvent des devins, dont la prérogative principale était l'exorcisme. Les bibliothèques contiennent en effet une majorité de textes à caractères divinatoires, regroupés en grandes séries, qui se voulaient les plus exhaustives possibles. Ces devins détenaient un pouvoir important, tant par leur connaissance de l'écriture et des pratiques divinatoires, que par rapport à l'influence qu'ils avaient dans le domaine politique et idéologique en général. C'est dans un tel cadre que le roi assyrien Assurbanipal se décrit en ces termes :

⁸⁹³ K. van der Toorn, 2000, 97-113.

⁸⁹⁴ Il faut rappeler qu'un certain nombre de rois se sont prétendus polyglottes, notamment Šulgi, Lipit-Eštar, ou encore Assarhaddon et son fils Assurbanipal. Il est vraisemblable que les rois et hauts dignitaires mésopotamiens aient appris à lire et écrire, et même si les textes mentionnant leurs connaissances dans ce domaine peuvent être exagérés, il ne faut pas exclure la possibilité qu'ils aient eu le moyen de contrôler eux-mêmes ce que les scribes écrivaient sous leur dictée. Voir D. Charpin, 2008, 32 et suivantes.

⁸⁹⁵ K. van der Toorn, 2000, 102-105.

« Le dieu Marduk, le sage parmi les dieux, m'a offert en présent un vaste entendement et une profonde intelligence. Le dieu Nabu, le scribe de l'univers, m'a donné en cadeau les préceptes de sa sagesse. Les dieux Ninurta et Nergal ont doté mon corps d'une puissance héroïque et d'une force physique sans égale. J'ai étudié l'art du sage Adapa, le savoir caché de la tradition écrite dans sa totalité. Je connais les signes omineux du ciel et de la terre ; je peux en discuter dans l'assemblée des savants. Je suis capable de débattre de la série 'Si le foie est le reflet du ciel' avec les devins experts. Je peux résoudre des divisions et multiplications compliquées qui n'ont pas de solution facile. J'ai lu des textes complexes, dont la version sumérienne est obscure et la version akkadienne difficile à comprendre. J'ai examiné les inscriptions sur pierre d'avant le Déluge, dont la signification est scellée, obtuse et embrouillée »⁸⁹⁶.

Ce passage est particulièrement intéressant car le roi y mentionne différents aspects du savoir mésopotamien : la divination, l'écriture, les mathématiques, etc. Le fait que le roi s'attribue à la fois force physique et mentale, et qu'il affirme pouvoir débattre au sein de « l'assemblée des savants », sont autant d'indices quant au pouvoir détenu par les lettrés et à l'importance de leur rôle dans les affaires royales.

3.6.2 La terminologie désignant les scribes, traducteurs et interprètes

Dans ce cadre, il est nécessaire de distinguer le traducteur de l'interprète. Ces deux personnages n'exerçaient en effet pas la même profession, et travaillent souvent dans des contextes professionnels différents.

⁸⁹⁶ D. Charpin, 2008, 33.

3.6.2.1 *Le scribe mésopotamien*

3.6.2.1.i La terminologie désignant le scribe et son activité

Le terme akkadien *tuṣṣarru* provient du sumérien *dub-sar*, qui signifie littéralement « celui qui écrit (sar) sur une tablette (dub) ». Le *tuṣṣarru* se distingue du *sepīru*, qui est un scribe spécialisé dans une langue alphabétique, principalement l'araméen, et donc attesté plutôt au premier millénaire avant J.-C.⁸⁹⁷. Le mot « scribe » recouvre en réalité une grande variété d'activités, et va de la personne simplement alphabétisée, capable de rédiger un contrat simple, au véritable lettré, détenteur d'un savoir important, connaissant le sumérien et l'akkadien, et travaillant au service d'un temple ou du palais.

C'est ce dernier qui nous intéresse lorsque nous abordons le thème du bilinguisme et de la traduction de textes. Un tel scribe passe de longues années à étudier toutes les formes de la culture suméro-akkadienne et recopie au cours de son apprentissage les grandes œuvres de la tradition, en y apportant parfois sa propre contribution. Il apprend ainsi non seulement la langue et l'écriture, mais également les mathématiques, la musique, la manière de rédiger un contrat, etc.⁸⁹⁸.

De tels scribes sont à la fois les passeurs, mais également parfois les créateurs, des œuvres qui sont parvenues jusqu'à nous. La notion d'auteur est un sujet complexe en Mésopotamie, car le scribe est généralement considéré comme un passeur de savoir et non comme un auteur au sens où nous l'entendons aujourd'hui, à savoir une personne à l'origine d'une œuvre littéraire⁸⁹⁹. Or, des individus particuliers ont bien dû créer des œuvres à un

⁸⁹⁷ L. Pearce, 1999, 355-368.

⁸⁹⁸ D. Charpin, 2008, 84-85, et H. Vanstiphout, 1995, 3-16 (notamment p. 8).

⁸⁹⁹ Définition proposée par le *Trésor de la Langue Française Informatisé* : « Celui ou celle qui est la cause première ou principale d'une chose. »

moment ou à un autre, et certains noms de lettrés nous sont ainsi parvenus⁹⁰⁰, témoins possibles de l'existence de véritables auteurs. Un cas célèbre est celui de Kabti-ilāni-Marduk, considéré comme le véritable auteur de l'épopée d'Erra, et dont le texte reflète une telle individualité en matière de langue, de style et de contenu, qu'on ne peut douter qu'il en est lui-même à l'origine⁹⁰¹. Hormis quelques rares cas, les scribes mentionnent généralement dans les colophons la source à partir de laquelle ils ont effectué leur copie, puis le nom du commanditaire de l'œuvre ainsi que leur propre nom. Le plus souvent, le scribe copie à partir d'un original (*kīma labiri-šu*, littéralement « comme son précédent »⁹⁰²). Le travail effectué par le scribe est décrit de différentes manières : au moyen du verbe *šaṭāru*, « écrire », du verbe *epēšu*, « faire », ou *sanāqu*, qui signifie « collationner » dans ce contexte⁹⁰³.

Parfois, il arrive que le scribe mentionne la raison qui l'a poussé à copier telle ou telle tablette⁹⁰⁴. Ainsi, un texte peut avoir été copié pour des raisons religieuses, notamment pour l'accomplissement d'un rituel. Il peut également servir à chanter une lamentation (*ana zamāri*), il s'agit alors d'un chant dans un contexte culturel⁹⁰⁵. On observe également l'occurrence de la phrase « pour vénérer le dieu » (*ana palih bēluti-šu*), pour « la vie de son âme » (*ana balāṭ napšati-šu*, également attesté dans une version plus longue *ana balāṭ napšati-šu ṭub libbi-šu u šemi suppe-šu*, « pour sa longue vie, son bien-être et l'entente de ses prières »)⁹⁰⁶. D'autres phrases ont également un caractère votif même si elles concernent des

⁹⁰⁰ W. G. Lambert, 1962, 59-77.

⁹⁰¹ B. Foster, 1991, 17-32; p.19: « Certain compositions bear sufficient stamp of individuality in terms of language, art, content, and unity of purpose or message, as to suggest that that they are in fact primarily the work of one author. Some of these same texts furthermore contain passages that imply or insist that this is the case and give the reader to understand that the circumstances of authorship are crucial to evaluating the text in question. Such passages give us clues to Mesopotamian notions of authorship. One can best begin by citing a passage in a text that both names the author and cites the circumstances of the text's composition. This is found in the Erra Epic (Tablet V lines 40 61) ».

⁹⁰² CAD L, 30, et H. Limet, 2006, 2-3.

⁹⁰³ CAD S, 139.

⁹⁰⁴ L. Pearce, 1993, 185-193, et H. Limet, 2006, 3.

⁹⁰⁵ L. Pearce, 1993, 185.

⁹⁰⁶ H. Limet, 2006, 3, et L. Pearce, 1993, 189.

aspects plus pragmatiques de la vie du scribe, par exemple *kunnu išdē-šu*, « la préservation de son statut social » et *šalam zēri-šu*, « le bien-être de sa descendance ». Écrire pour des raisons religieuses revient à donner à l'écriture ainsi qu'à la tablette elle-même un caractère religieux. Dans ce cas, le simple fait de copier la tablette est en soi un acte de dévotion⁹⁰⁷.

Le second motif invoqué pour la copie d'une tablette est l'apprentissage de la lecture et l'enseignement de l'écriture. Les expressions se rapportant à cette thématique sont nombreuses ; sont attestées des phrases telles que « pour la lecture » (*ana malsûti-šu*, *ana tamarti-šu*), « comme aide-mémoire » (*ana tahsisti*⁹⁰⁸), « pour la lecture silencieuse et pour la lecture à haute voix » (*ana tamarti-šu u šitassi-šu*)⁹⁰⁹. Les termes *malsûtu* et *šitassu* ont une racine *šasû* commune qui signifie « crier » : on en déduit donc qu'un grand nombre de personnes, ne sachant ni lire ni écrire, se faisaient communiquer des messages (à caractère juridique, religieux ou autre) oralement, à haute voix. Même les textes littéraires étaient certainement lus à la cour royale, à haute voix, devant le roi et ses sujets les plus proches. En réalité, il n'y a que peu d'attestations de la lecture à voix basse, ou pour soi ; et en Mésopotamie, on ne lit pas pour son plaisir⁹¹⁰, mais dans un but précis et bien souvent en public⁹¹¹ ; la lecture intime est d'ailleurs une activité très moderne, elle n'est pas attestée avant les quelques derniers siècles de notre ère. D'autres phrases attestent le caractère pédagogique de la copie de tablettes, notamment *ana ahāzim*, qui signifie « pour apprendre » et *ana qabî*, « pour la dictée ». Enfin, quand les scribes recopient des textes tels que traités de médecine, de botanique, de mathématique, ou d'astronomie, ils contribuent à conserver un

⁹⁰⁷ L. Pearce, 1993, 189.

⁹⁰⁸ *CAD H*, p. 122.

⁹⁰⁹ H. Limet, H., 2006, 3.

⁹¹⁰ D. Charpin, 2008, 55-57, A. K. Grayson, 2000, 301-308.

⁹¹¹ A. K. Grayson, 2000, 303.

savoir qui est estimé comme rare et précieux, et dont les détenteurs sont de rares privilégiés⁹¹².

Les lettrés mésopotamiens semblent donc avoir constitué un groupe assez fermé. En effet, les apprentis-scribes restaient confinés à leur milieu, formant un groupe social à part et dont les membres étaient unis par des liens familiaux ou leur appartenance à un même milieu religieux, comme en témoignent les colophons, où l'on observe l'importance de la filiation⁹¹³. Les généalogies établies par le groupe scribal font donc remonter l'origine de leur groupe aux Sages antiques, les *ummânū*, et même aux *apkallū* antédiluviens et au dieu Enki⁹¹⁴. Ces généalogies fictives servent à distinguer les scribes comme une catégorie à part, et montrent qu'ils ont conscience de détenir un savoir précieux, qu'ils attribuent à un don divin.

3.6.2.1.ii Le scribe dans la représentation picturale

Le scribe est en revanche très rarement représenté dans l'iconographie. On peut l'apercevoir sur les bas-reliefs néo-assyriens, dans l'exercice de sa fonction d'enregistrement d'informations sur tablette, papyrus ou parchemin, ou comptabilisant les ennemis vaincus sur le champ de bataille. Le fait que le scribe soit si peu représenté peut paraître étonnant lorsque l'on connaît les rapports étroits qui existent entre la pratique de l'écriture et l'exercice du pouvoir. Parmi les éléments que nous possédons au sujet des scribes pour la période néo-assyrienne il faut également citer ces représentations picturales. En effet, sur de nombreux reliefs néo-assyriens on voit deux hommes comptant le butin au moyen de deux « modes d'écriture » différents : l'un écrit en cunéiforme sur une tablette d'argile ou de cire, tandis que l'autre semble utiliser un rouleau qui a généralement été considéré comme étant de

⁹¹² H. Limet, 2006, 4.

⁹¹³ H. Limet, 2006, 15.

⁹¹⁴ W. G. Lambert, 1957.

cuir. Il est probable que la langue de ces documents ait été l'araméen, qui était en pleine phase d'expansion à l'époque néo-assyrienne⁹¹⁵. Il a été suggéré à certaines occasions qu'il ne s'agissait pas en réalité de deux scribes, et que la personne portant le rouleau était en fait un dessinateur militaire. Dans une culture comme celle de la Mésopotamie, façonnée depuis des millénaires par l'utilisation de l'écriture et à laquelle nous attribuons même son invention, cela semble toutefois peu probable. Quel genre d'information apporterait une représentation picturale du butin, dont l'énumération serait par ailleurs établie dans les documents de comptabilité ?

Pour une interprétation de la représentation des deux scribes mentionnés ci-dessus il faut se rapporter aux textes tardifs néo-babyloniens qui mentionnent à côté des « scribes cunéiformes » (*tupšarru*) des « scribes de l'alphabet » (*sepīru*) ; l'évocation de systèmes d'écriture différents n'était donc pas inhabituelle. Lorsque l'interprétation ou la traduction n'est pas la tâche principale d'un *sepīru*, nous pouvons aussi supposer que son activité n'en demeurait pas moins liée à ce genre de domaines, puisqu'elle devait être au final communiquée depuis la langue araméenne vers la langue de la bureaucratie assyro-babylonienne⁹¹⁶.

Par ailleurs, l'absence de représentation des interprètes et des scribes mésopotamiens – qu'il s'agisse de représentations iconographiques ou même écrites – a une explication logique. En effet, dans toutes les sociétés, l'adversité des langues et l'impossibilité de se comprendre sont des sujets tabous, qui ne sont jamais valorisés ni même mentionnés, à de rares exceptions près⁹¹⁷. Les noms des interprètes ayant travaillé pour différents chefs d'états nous demeurent généralement inconnus, et la Mésopotamie ne présente pas d'exception de ce point de vue-là.

⁹¹⁵ K. Radner, 2014, 84.

⁹¹⁶ Concernant le rôle du *sepīru* en-dehors de son travail de scribe, voir L. Pearce, 1999, 355-368.

⁹¹⁷ En Mésopotamie, on peut donner comme exemple le texte de *l'Incantation de Nudimmud*, extrait de l'épopée d'Enmerkar. Voir ci-dessus 3.3.

Ces personnages travaillent dans l'ombre, même s'il est impossible de se passer de leurs services. L'idée selon laquelle la diversité des langues serait une chose positive est une idée moderne et très récente, et les sociétés anciennes percevaient au contraire celle-ci comme un obstacle qu'il fallait surmonter par tous les moyens possibles.

Ainsi, les scribes, traducteurs et interprètes sont peu visibles dans les textes, si ce n'est dans la quantité de textes qu'ils ont produit et les témoignages de relations que les différentes populations mésopotamiennes établissaient constamment les unes avec les autres. Dans un tel contexte, il est nécessaire de mettre en avant le rôle de l'interprétariat et de la traduction, deux activités fondamentales, mais pas toujours discernables.

3.6.2.2 Le traducteur et l'interprète, deux personnages distincts

Étudier la traduction en Mésopotamie ne peut évidemment pas se faire sans aborder la question du traducteur. Dans son ouvrage consacré à la méthodologie de traduction de la Bible, E. Nida évoque le rôle central du traducteur, et le considère comme un élément incontournable pour l'étude de toute traduction, d'autant qu'il appartient à un contexte culturel spécifique⁹¹⁸. Pour cet auteur, non seulement le traducteur doit avoir une excellente connaissance de la langue, du contexte historique et de la culture qu'il traduit, mais il doit également être conscient du contexte culturel dans lequel il œuvre. Il est difficile de déterminer, lorsqu'on regarde les textes bilingues du I^{er} millénaire avant J.-C., l'ampleur du savoir du scribe quant à sa connaissance du passé et de la culture qu'il traduit, mais on peut

⁹¹⁸ E. Nida, 1964, 145.

tenter d'expliquer certaines divergences entre le texte d'origine et le texte traduit par des facteurs d'ordre culturel et théologique, comme nous l'avons déjà vu au premier chapitre.

3.6.2.2.i Distinguer le traducteur de l'interprète et leurs rôles respectifs

Afin de mettre en évidence la distinction entre traducteur et interprète, je souhaiterais citer ici un extrait d'une allocution prononcée par F. Schleiermacher en 1813 :

“The interpreter’s job is in the business world and that of the true translator in the areas of scholarship and the arts. Those who find these definitions arbitrary – considering that interpreting is usually understood to mean oral transferal and translating the transplation of written works – will forgive me for using them, since they respond quite well to the present need and since the two definitions are not particularly far removed from each other. Writing is appropriate for the fields of scholarship and the arts because writing gives their works permanence. To transfer scholarly and artistic works orally would be as useless as it seems impossible. For business transactions, on the other hand, writing is only a mechanical device. In this case, oral exchanges are the most appropriate ones, and written interpreting should basically be considered only a transcript of oral interpreting.”⁹¹⁹

Bien qu'il soit possible que les interprètes aient été d'abord formé comme scribes avant de poursuivre un apprentissage spécifique dans le domaine des langues étrangères⁹²⁰, c'est le travail du scribe, et donc de celui dont le travail est par excellence de mettre « par écrit », qui a le plus de prestige et de valeur dans la culture mésopotamienne. Contrairement à

⁹¹⁹ F. Schleiermacher, dans R. Schulte et J. Biguenet, 1992, 37.

⁹²⁰ L. Pearce, 1995, 2274, col. 1.

l'interprète (*inim-bal*), dont le rôle est purement utilitaire et lié à la « communication orale », le scribe est celui qui conserve et transmet un savoir, et un savoir pérenne, puisqu'il est inscrit. Le traducteur, en Mésopotamie, est donc nécessairement un scribe.

Dans son discours, F. Schleiermacher établit également une distinction entre le traducteur qui travaille dans le domaine utilitaire, qui traduit donc des documents de la vie quotidienne, contrats, traités, etc., et le traducteur qui se consacre à la littérature, mettant ce dernier à un niveau plus élevé que le premier. Pour lui, il s'agit de deux métiers distincts, et le traducteur qui travaille dans le domaine utilitaire se borne en fait à faire un travail d'interprète par écrit. De même, les scribes mésopotamiens semblent considérer que la classe des scribes qui se consacre aux textes littéraires est celle qui a la plus grande valeur (il faut toutefois tenir compte du fait que les textes mentionnant le travail scribal sont rédigés par ces mêmes scribes qui se mettent donc *eux-mêmes* en valeur).

Toutefois, il est nécessaire de constater qu'il ne semble pas exister de terminologie désignant précisément le traducteur en Mésopotamie. Celui-ci est simplement un scribe ayant bénéficié une formation poussée, il est donc désigné par le terme habituel de *ṭupšarru*. Durant la deuxième moitié du I^{er} millénaire avant J.-C., le scribe peut également être un prêtre, travaillant dans le cadre du temple, où il rédige des traductions d'hymnes dans le cadre de son apprentissage ou dans le cadre de la pratique cultuelle.

3.6.2.2.ii Le rôle de l'interprète du III^e au I^{er} millénaire avant J.-C.

La Mésopotamie et ses pays voisins étaient constamment en contact, qu'il s'agisse de contacts politiques, économiques, ou même culturels. Et pourtant, le rôle des interprètes nous

est peu connu, alors même qu'il devait être très important⁹²¹. Le terme sumérien pour désigner l'action d'« interpréter » (et qui vaut également pour « traduire ») est KA--bal ou eme--bal, ce qui signifie littéralement « tourner la bouche/tourner la langue »⁹²². Les termes équivalents akkadiens, les verbes šutābulu(m), littéralement « tirer d'avant en arrière » et atwû(m) ou šutāwû(m), « réfléchir à quelque chose, débattre de quelque chose », donnent de l'importance au fait de rendre compréhensible ; ainsi, ils sont toujours traduits par « parler » ou « penser »⁹²³. Le nom sumérien désignant l'interprète est également eme-bal ou inim-bal⁹²⁴, tandis que le terme akkadien est *targumannu(m)*. Les deux termes n'apparaissent en tout et pour tout qu'une cinquantaine de fois dans la totalité de la documentation mésopotamienne, et de nombreuses fois dans un contexte qui ne met pas en avant leur rôle en tant que tels⁹²⁵, mais plutôt leur rôle en tant qu'acteurs dans la société.

(a) Le III^e millénaire avant J.-C.

Le besoin de faire appel à des interprètes se manifeste nécessairement à partir du moment où les royaumes mésopotamiens cherchent à étendre leur pouvoir et leurs territoires ; il leur est vital de pouvoir communiquer avec les populations qu'ils soumettent. Les scribes, déjà formés dans la langue et l'écriture et maîtrisant parfois plusieurs langues sont probablement les personnes les plus à même de communiquer avec des étrangers, bien

⁹²¹ A. Ulshöfer, 2000, 164.

⁹²² A. Ulshöfer, 2000, p. 164.

⁹²³ CAD T, 229-230.

⁹²⁴ D'après S. Seminara, 2001, 519, il n'existe pas en sumérien de terme précis équivalent à notre « traduire ». Il considère que inim--bal signifierait plutôt « passer d'un système de communication - écrit ou oral - à un autre ». Il considère également (p. 519, note 66) que lorsqu'on parle de l'interprète en tant que professionnel, c'est le terme eme--bal qui est le mieux adapté, comme en attestent les textes éblaïtes, ainsi que la tradition lexicographique.

⁹²⁵ Toutes les attestations sont citées dans le CAD T, 229-230. Voir également A. Ulshöfer, p. 164 et suivantes.

qu'aucun témoignage d'un scribe devenu interprète ne soit attesté dans les textes⁹²⁶. On n'a par ailleurs aucune connaissance de la manière dont les scribes apprenaient des langues étrangères, notamment aux époques les plus reculées. À l'époque de l'empire d'Akkad⁹²⁷, il est fait référence à des traducteurs depuis les langues de Meluhha et Kutha, et l'on connaît notamment l'existence d'un personnage appelé Šu-Ilišu qui possédait un sceau où il est qualifié d'« interprète de Meluhha »⁹²⁸ ; on sait par ailleurs qu'il s'agissait d'un personnage impliqué dans le commerce maritime avec les régions de l'Indus⁹²⁹, mais on ne sait rien de la manière dont ces personnages menaient leur activité.

Deux documents administratifs akkadiens d'Adab mentionnent aussi un interprète comme bénéficiaire d'une ration de bière⁹³⁰ ; il s'agit donc bien de personnages travaillant dans le service public. L'un d'entre eux est qualifié de EME.BAL *gu-ti-um*, ce qui peut se traduire par « interprète guti » ou « interprète depuis (ou vers) le guti » ; son nom nous étant inconnu, la question de savoir s'il est un interprète d'origine guti ou un interprète traduisant depuis la langue guti reste ouverte. Le second document mentionne un EME.BAL *ni-su-ut*. I. Gelb a proposé que *ni-su-ut* soit un emprunt de *nišūtum*, « maisonnée, famille » ; la tâche de l'interprète aurait alors été de servir de médiateur entre les membres du personnel domestique de langues différentes d'une même famille ; il aurait donc existé des interprètes travaillant pour des familles dans un cadre privé.

Les mentions d'interprètes sont également très rares dans la vaste documentation de l'époque d'Ur III⁹³¹. Les interprètes y sont tous répertoriés en tant que bénéficiaires de rations

⁹²⁶ Il est tout à fait possible que le métier de scribe et le métier d'interprète n'aient pas été distingués de façon systématique.

⁹²⁷ XXIV^e-XXII^e siècle avant J.-C.

⁹²⁸ A. Ullshöfer, 2000, 165.

⁹²⁹ L. Pearce, 1995, 2274-2275.

⁹³⁰ Les mentions d'interprètes et de traducteurs apparaissent plus souvent dans des textes économiques les désignant comme bénéficiaires d'une ration que dans des documents attestant de la réalité de leur travail.

⁹³¹ Autour du XXI^e siècle avant J.-C.

de bière ou de céréales et étaient donc des fonctionnaires publics, mais aucune indication n'est fournie quant à leur activité. Les noms de certains individus donnent des indices quant à leurs origines : deux portent des noms sumériens, et un est akkadien ; quant aux autres, on ignore s'il s'agit d'étrangers ou de Mésopotamiens. Pour ce qui est des langues interprétées, sont attestées l'akkadien d'Amurru (eme-bal mar-tu), la langue des habitants de Marahši et de Huhunuri, des langues probablement élamites, et l'éblaïte, mentionné à deux reprises dans le contexte de rations distribuées à un interprète éblaïte.

Concernant le domaine d'activités propre de l'interprète nous ne savons que peu de choses, mais il existe deux documents, dont l'un mentionne un eme-bal-kaskal(a), « traducteur itinérant » comme bénéficiaire de rations, et un autre un interprète d'un discours pour un dam-gar (« marchand »). Il semble donc évident que la tâche de l'interprète a un lien étroit avec les relations commerciales « internationales ».

(b) Les interprètes au début du II^e millénaire avant J.-C.

Dans les archives des marchands assyriens installés à Kaniš en Anatolie centrale⁹³², quelques interprètes sont mentionnés dans les textes, mais il n'est pas indiqué pour quelles langues anatoliennes ou autres on a eu recours à leurs services⁹³³. Les premières attestations de la profession du mot akkadien *targumannum* datent des époques paléo-assyrienne et paléo-babylonienne. Ce terme est emprunté au louvite, et est également à l'origine du terme « Dragoman », terme qui désigne l'interprète sous l'empire ottoman. *Targumannum* se retrouve ainsi dans de nombreuses langues sémitiques et européennes, telles que l'arabe, tarğama, « traduire », ou l'hébreu targum, ou encore, en français, avec le terme *truchement*.

⁹³² Début du II^e millénaire avant J.-C.

⁹³³ F. Joannès, (dir. publ.), 2001, 414.

Le nombre d'attestations du terme *targumannum* est très réduit. L'*Akkadisches Handwörterbuch* de W. Von Soden dénombre environ vingt documents, dont seulement deux listes lexicales tardives.

Une liste paléo-assyrienne mentionne les dépenses d'un *rabi targumannē*, « interprète en chef »⁹³⁴. Puisque ce document énumère des montants supplémentaires réservés exclusivement aux non-Assyriens, on en déduit que cet homme n'était lui-même pas un Assyrien. La désignation d'« interprète en chef » suggère aussi qu'il y a eu un certain nombre d'interprètes professionnels, organisés hiérarchiquement, et dont le travail consistait à faciliter la communication entre les marchands assyriens et les princes anatoliens. Mais des interprètes œuvrant sous la direction de ce « chef interprète » il n'existe aucune trace. Parmi les 3500 tablettes de cette époque publiées (sur plus de 25 000), la mention de *targumannum* n'apparaît que trois fois. Pour une zone dominée par le commerce international de longue distance ces résultats sont remarquablement maigres. Il y a donc une disparité flagrante entre les besoins requis de spécialistes de la langue et leur attestation dans les textes.

Il est impossible d'affirmer si les interprètes professionnels de l'époque paléo-assyrienne étaient des Assyriens ou des Anatoliens ; le *rabi targumannē* n'était semblait-il pas un Assyrien, tandis que le *targumannum* appelé Šumma-libbi-Aššur porte un nom répandu en Assyrie, et était donc probablement un Assyrien. Le recours au mot anatolien *targumannum* laisse cependant supposer que la nécessité d'interpréter et l'acquisition d'une langue étrangère n'était pas uniquement le fait d'Assyriens, mais qu'il existait également des interprètes anatoliens, grâce auxquels le mot serait passé dans la langue akkadienne.

Parmi les documents paléo-babyloniens, seuls trois attestent la présence d'un interprète. Don son étude du Dragoman, I. Gelb mentionne un document inédit datant du

⁹³⁴ A. Ulshöfer, 2000, 165.

règne d'Ammi-šaduqa (1646 à 1626 avant J.-C.), lequel mentionne une production de bière pour le *tu-ur-gu-ma-an-ni ša šābē* (ERIN₂) *ha-bi-in-gal-ba-ti-i*, « interprète des populations/troupes hanigalbatéennes », vraisemblablement pour désigner un interprète de langue hourrite. Une lettre paléo-babylonienne mentionne un LÚ.*tu-ur-gu-ma-an-num ša iš-tu bītāt* (E₂.HI.A) *ka-aš-ši il-li-k[am]*, un « interprète venu de la maison des Kassites »⁹³⁵. Dans les très nombreux textes paléo-babyloniens de Mari, il n'existe qu'une seule mention d'un interprète, et nous ne savons pas depuis quelle(s) langue(s) il traduisait. Il apparaît dans le contexte diplomatique du voyage de Zimri-Lim à Ougarit en 1765 avant J.-C., dans un texte mentionnant une livraison d'étain : « il fit verser un tiers de mine d'étain « à l'interprète, chef des marchands crétois » »⁹³⁶).

(c) L'akkadien comme langue de communication et de pouvoir

Par ailleurs, la présence d'interprètes est clairement attestée dans la documentation diplomatique d'el-Amarna⁹³⁷, ainsi qu'au I^{er} millénaire avant J.-C., où les lettres et documents administratifs néo-assyriens mentionnent un certain nombre de *targumannū*⁹³⁸. Tous travaillent dans des zones où plusieurs langues sont en contact. Au II^e millénaire avant J.-C., la *lingua franca* du Proche-Orient étant devenue l'akkadien, on comprend la nécessité que représente le recours aux interprètes lors des voyages officiels d'une région à une autre, ainsi que pour la correspondance diplomatique entre la Mésopotamie, l'Égypte, l'Anatolie, la côte méditerranéenne et la Syrie. Au I^{er} millénaire avant J.-C., l'expansion territoriale de l'empire assyrien dans tout le Proche-Orient ancien justifie également un recours à des professionnels

⁹³⁵ A. Ulshöfer, 2000, 166, col. 1.

⁹³⁶ F. Joannès (dir. publ.), 2001, p. 414.

⁹³⁷ XIV^e siècle avant J.-C.

⁹³⁸ CAD T, 229, col. 2.

connaissant les langues des populations soumises (il s'agit de plus en plus, à cette époque, de dialectes araméens).

Pourtant, malgré leur importance, les interprètes sont toujours très rarement mentionnés dans les textes. À l'époque médio-babylonienne, caractérisée par des relations fréquentes entre différents états de la région, l'akkadien servait de *lingua franca*. L'aspect international de la correspondance diplomatique nécessitait des secrétaires de langue akkadienne, et le rôle des interprètes professionnels devait également être important. Ces relations diplomatiques présupposaient que la langue akkadienne soit apprise par des scribes dont l'akkadien n'était pas la langue maternelle, puisque cette langue est attestée dans des lettres entre rois dont aucun n'est akkadophone. Les compétences linguistiques acquises auraient alors été utilisées délibérément pour surmonter les barrières linguistiques à travers un langage accessible à tous et qui permettait une communication plus rapide. Quatre interprètes sont toutefois mentionnés dans les textes d'el-Amarna ; trois d'entre eux sont des Égyptiens, et apparaissent dans la correspondance écrite entre les pharaons et les différents gouverneurs du Mitanni, de la Babylonie kassite, et dans l'empire hittite. De la multilingue Ougarit seul un interprète nous est connu, apparaissant comme témoin dans un procès. La question de son rôle d'interprète dans le procès reste ouverte. Si tel était le cas, il s'agirait du premier témoignage d'un interprète dans le cadre judiciaire⁹³⁹. Une fois de plus, nous ne savons rien de son rôle actif dans la société, ni des langues qu'il utilise.

Deux documents de l'époque médio-assyrienne mentionnent des *targumannum ša Šubru*. Šubru, à l'époque médio-assyrienne, désigne une grande région de l'ancien royaume du Mitanni, de sorte qu'on peut supposer que les deux *targumannū* sont probablement des Hourrites⁹⁴⁰. L'un des deux interprètes est désigné comme *rabi targumannē*, « chef

⁹³⁹ A. Ulshöfer, 2000, 166, col. 2 et notes 19 et 20.

⁹⁴⁰ A. Ulshöfer, 2000, 166, col. 2.

interprète », de sorte que, même à cette époque, l'existence d'interprètes professionnels organisés en groupe est attestée, comme c'est d'ailleurs le cas pour toutes les autres catégories professionnelles⁹⁴¹.

(d) Les différents interprètes au I^{er} millénaire avant J.-C.

Le II^e millénaire avant J.-C. ne nous a donc fourni en tout que quatorze mentions d'interprètes, mais pour le I^{er} millénaire avant J.-C., les attestations sont encore plus rares. De l'époque néo-assyrienne, il n'existe que cinq mentions certaines, provenant de textes administratifs ou de lettres. Un des *targumannū* traduit vraisemblablement depuis le hourrite⁹⁴². Dans une lettre au roi Sargon⁹⁴³, il est fait mention d'un message envoyé au roi, probablement par l'intermédiaire d'un interprète. Dans une autre lettre au même roi⁹⁴⁴, il est fait mention de l'acquisition d'un interprète pour le service du roi⁹⁴⁵. Pour ce qui est des textes administratifs, on peut citer comme exemple une mention d'un interprète dans les listes de rations de vin de Kalah : ^m*Na-ni-i ta[r]-gu-^rma^r-[nu]*⁹⁴⁶. Ces différents textes reflètent à la fois l'importance du recours aux interprètes dans un contexte multilingue, mais montre également que ceux-ci étaient intégrés à la société au même titre que les autres professions.

Il faut toutefois se rappeler qu'à cette époque-là, le *targumannu* est attesté en parallèle avec le *sepīru*, le scribe qui rédige dans une langue alphabétique. Le nombre d'occurrences de

⁹⁴¹ CAD T, 229, col. 2.

⁹⁴² CAD T, 229, col. 2 : PN LÚ *tar-gu-ma-nu ša KUR Man-nu-a-a* ; et A. Ulshöfer, 200, 167, col. 1.

⁹⁴³ G. Lanfranchi et S. Parpola, 1990, 85 : lettre 108, 30 : TA* LÚ*. *tar-gu-ma-[ni]*.

⁹⁴⁴ G. Lanfranchi et S. Parpola, 1990, 147 : lettre 203, 4'-7' : (4') *ú-ma-a a-sa-[par 0]* (5') LÚ*. *tar-gu^l-ma-nu i[na x x]* (6') *a-mar a-na LUGAL be-lí-ia* (7') *a-na-ši-a^l ú-še-bal*. Traduction : As I have now se[nt] (word), I shall find an interpreter in [...], acquire him for the king, my lord, and send him.

⁹⁴⁵ G. Lanfranchi et S. Parpola, 1990, 203-4'-7'

⁹⁴⁶ CAD T, 229, col. 2 et J. Kinnier-Wilson, 1972, 94, pl. 32, ligne 8'.

ce terme est plus élevé⁹⁴⁷ et ses fonctions plus variées⁹⁴⁸. Certains textes administratifs mentionnent même ces deux personnages ensemble⁹⁴⁹ ; il s'agit le plus souvent de contrats, et ils font souvent office de témoins et de rédacteurs du texte en question. Ainsi, l'interprète joue un rôle fondamental dans l'histoire mésopotamienne, mais les textes eux-mêmes ne le mentionnent que rarement, et ce n'est donc qu'en observant le contexte historique et politique dans lequel il œuvre qu'il est possible de percevoir la nécessité que devait représenter le recours à des personnages bi- ou multilingues dans des sociétés parlant des langues diverses et étant en contact permanent.

3.6.2.2.iv La perception du multilinguisme au Proche-Orient ancien

Le multilinguisme est omniprésent, même dans les contextes de conquête, et même lorsque des populations étrangères migrent et s'installent dans des régions où leur langue n'est pas parlée. Il ne semble pas y avoir eu, de manière générale, de volonté politique de la part des dirigeants d'uniformiser la culture par l'imposition d'une langue unique et cette observation explique d'emblée que les interprètes aient eu un rôle fondamental dans la société mésopotamienne, alors même que les textes ne reflètent pas cette importance.

Ainsi, une culture bilingue ou multilingue ne signifie pas une population bilingue ou multilingue. C'est même le plus souvent le contraire qui est vrai, car si la population était bilingue, le recours aux interprètes ne serait alors pas nécessaire. F. Briquel-Chatonnet écrit au sujet des inscriptions royales bilingues :

« Écrire plusieurs versions d'un même texte, en dehors des cas où une raison idéologique a joué, suppose que l'on s'adresse à des lecteurs divers, qui ne seraient pas capables de

⁹⁴⁷ CAD S., 225-26.

⁹⁴⁸ Voir ci-dessus, 1.1.1.1.iii et 1.1.1.1.iv.

⁹⁴⁹ CAD S., 225, col. 2 (b).

comprendre la même version. Dans ce cas, un texte bilingue suppose la coexistence de deux communautés monolingues destinataires du même texte (...). Inversement, pour une population qui pratique couramment le bilinguisme, point n'est besoin de traduire : elle aura facilement accès au texte original »⁹⁵⁰.

La question des interprètes n'entre pas directement dans le cadre du présent travail de recherche, mais il était néanmoins nécessaire de dresser le portrait de ces personnages impliqués dans le maniement des langues et de la communication, car ils reflètent le besoin de différentes populations de se comprendre et de communiquer entre elles.

3.7 Conclusion

Dans ce chapitre, j'ai tenté de montrer comment les Mésopotamiens percevaient le multilinguisme, à travers le vocabulaire, les textes, la traduction, et le rôle des différents personnages chargés de manier les langues étrangères, que ce soit dans le cadre du savoir ou dans celui des relations internationales. L'intérêt pour l'écriture et le langage est au cœur de la culture suméro-akkadienne, et ce n'est pas uniquement par le biais de la traduction que celui-ci se manifeste, mais également à travers les textes divinatoires, lexicaux et les commentaires.

J'ai montré dans les trois chapitres précédents que la notion même de traduction était complexe et posait de nombreux problèmes, linguistiques mais également historiques, politiques et idéologiques. Cela fait plus de deux mille ans que l'on tente de définir et décrire ces problèmes. Récemment, une discipline consacrée à l'étude de la traduction comme

⁹⁵⁰ F. Briquet-Chatonnet (dir. publ.), 1996, 13-14.

« science », la traductologie, a cherché à résoudre les problèmes récurrents posés par la traduction. Même si l'existence d'une telle discipline ne donne pas les clés de la production d'une bonne traduction, elle n'en est pas moins utile pour en définir les problèmes de manière précise et proposer différents moyens de les aborder.

L'approche des textes mésopotamiens traduits du point de vue de la traductologie est donc utile pour formuler un certain nombre de questions, et tenter de comprendre comment les scribes traduisaient et pourquoi ils opéraient certains choix. Comme il a été dit à de nombreuses reprises ci-dessus, ce sont les textes eux-mêmes qui nous renseignent sur la vision assyro-babylonienne des langues étrangères et la finalité des traductions. La traductologie permet d'aborder ces problèmes de manière rigoureuse.

Dans un second temps, il a été montré qu'un certain nombre de textes reflète l'intérêt des lettrés mésopotamiens pour la philologie et l'herméneutique, et que ces deux disciplines jouent un rôle important dans la production textuelle, et notamment dans la transmission des traductions. En effet, la langue et l'écrit sont intimement liés en Mésopotamie, et toute production écrite de type divinatoire, religieux ou littéraire cherche à établir et analyser les liens entre le monde divin, la nature et les hommes ; la traduction, où le sumérien et l'akkadien sont copiés sur une même tablette, présente un cas particulier dans la production littéraire mésopotamienne, puisqu'elle est à la fois le reflet d'une réflexion sur le monde mésopotamien, mais également sur les possibilités infinies d'interprétation qu'offre son système d'écriture et les langues qui l'emploient. La traduction peut donc être par moments assimilée à une exégèse.

Enfin, il a été nécessaire de décrire les personnages impliqués dans la production textuelle mésopotamienne, à savoir les scribes (et traducteurs), mais également les interprètes, qui tout en se distinguant des scribes-traducteurs par le fait qu'ils ne produisent pas de textes

n'en sont pas moins des acteurs importants dans un cadre toujours multilingue. Les scribes, bénéficiant d'une éducation poussée, on en effet joué un rôle fondamental à leur époque et pour la postérité, puisque c'est grâce à leur travail de copie que des textes sont parvenus jusqu'à nous. Ils étaient à la fois les producteurs des textes et les garants de leur transmission ; c'est sous l'impulsion des pouvoirs politiques que le milieu lettré a pu conserver des textes sumériens et que cette langue a continué d'être copiée jusqu'aux derniers instants de l'ère cunéiforme, avec une production de textes bilingues qui a permis aux assyriologues modernes de déchiffrer et traduire ces textes anciens. Ces textes bilingues, attestés dès les temps les plus anciens et jusqu'aux premiers siècles de l'ère chrétienne, représentent parfois de véritables traductions littéraires.

Chapitre 4 La traductologie et la traduction mésopotamienne

4.1 Introduction

Cette partie se consacre en premier lieu à la définition de la traduction. Je partirai de la définition du dictionnaire, montrant quels problèmes celle-ci pose d'emblée. À partir de cette définition, je reviendrai sur un certain nombre de théories linguistiques qui justifient la légitimité et la nécessité de traduire. Je montrerai en quoi la traduction est une branche à part entière de la linguistique, et pourquoi certains spécialistes ont estimé, au milieu du XX^e siècle, qu'elle devait être définie et étudiée pour elle-même. Je me concentrerai ensuite sur la notion de traduction comme moyen de communication, comme véhicule d'un message, et montrerai en quoi ces aspects sont fondamentaux dans toute entreprise de traduction.

La définition de la traduction impliquera dans un second temps de présenter la discipline qui l'étudie, à savoir la traductologie. Je montrerai notamment en quoi l'approche pluridisciplinaire préconisée par la traductologie est importante, surtout lorsque l'on se tourne vers des domaines tels que la philologie et l'herméneutique pour comprendre les textes à traduire et la manière de les traduire. Les recherches dans le domaine de la traductologie me permettront de poser certaines questions concernant la traduction mésopotamienne et la possibilité de l'étudier et de la comprendre au XXI^e siècle.

Enfin, il sera nécessaire de se tourner vers les personnes impliquées dans l'activité de traduction, les traducteurs. En Mésopotamie ancienne ces derniers ont la charge de manipuler les langues étrangères, que ce soit à l'oral avec l'interprète, un personnage dont nous avons déjà vu qu'il est très rarement attesté dans la documentation écrite mais qui a néanmoins joué un rôle fondamental dans les relations diplomatiques et commerciales, ou à l'écrit avec le scribe, un personnage encore plus important et même omniprésent dans la culture

mésopotamienne, mais lui aussi peu visible dans les textes en tant que passeur de savoir et de culture. Une fois définies les notions de traduction, de traductologie et de traducteurs, il sera possible de les aborder du point de vue de l'histoire de la Mésopotamie, et de montrer en quoi la traductologie permet une approche nouvelle des textes bilingues mésopotamiens du I^{er} millénaire avant J.-C.

4.2 Qu'est-ce que la traduction ?

Il est nécessaire de commencer en premier lieu par la définition de la traduction, d'abord d'un point de vue général, puis du point de vue de l'histoire du Proche-Orient ancien.

4.2.1 La traduction : généralités

4.2.1.1 La difficulté de définir la traduction

Le Robert fournit du verbe traduire la définition suivante : « Faire que ce qui était énoncé dans une langue naturelle le soit dans une autre, en tendant à l'équivalence sémantique et expressive des deux énoncés ». La traduction a aussi un sens complémentaire, puisqu'elle désigne le produit de l'activité de traduction, à savoir le texte dans la « langue-cible », la traduction elle-même.

D'emblée, cet énoncé met en avant la difficulté d'une équivalence absolue entre deux langues en ayant recours au gérondif « en tendant à ». C'est cette difficulté, cette impossibilité même, d'arriver à un résultat exactement identique au texte fourni dans la langue-source lors de l'exercice de traduction qui est la principale préoccupation non seulement des traducteurs, mais également des linguistes et des philosophes du langage depuis les temps les plus

reculés⁹⁵¹, mais encore plus de ces deux derniers siècles, avec le développement, au XIX^e siècle, des premières réflexions systématiques et indépendantes sur la traduction, et celui, dans la seconde moitié du XX^e siècle, d'une véritable discipline scientifique consacrée à l'étude de la traduction et de ses aspects techniques et idéologiques, la traductologie⁹⁵².

Ainsi, pour compléter la définition donnée ci-dessus, il est possible de citer celle du traducteur et spécialiste de la traduction américain L. Venuti :

“Translation is a process by which the chain of signifiers that constitutes the source-language text is replaced by a chain of signifiers in the target language which the translator provides on the strength of an interpretation.”⁹⁵³

Les trois mots-clés à retenir ici sont : la langue-source (la langue de départ), la langue-cible (la langue de la traduction), et l'interprétation, qui représente la réflexion permettant le passage de l'une à l'autre. Le traducteur est celui qui a la charge d'interpréter, le mieux possible, le texte d'origine, et de le transmettre, de nouveau le mieux possible, dans sa traduction. Mais la difficulté réside dans le fait que le langage et son expression sont amenés à changer dans le temps d'une manière qui ne dépend ni de l'auteur du texte original, ni du traducteur, compliquant ainsi la tâche de ce dernier⁹⁵⁴. Le problème est d'autant plus difficile

⁹⁵¹ On cite le plus souvent Cicéron, Horace et Saint-Jérôme comme étant les premiers penseurs de la traduction ; le présent travail tentera de montrer que cette question préoccupait déjà les scribes mésopotamiens, probablement dès l'apparition des premiers textes écrits, et peut-être même avant, sous forme orale, et que ce n'est pas l'absence de traités de traduction qui permet d'affirmer qu'une réflexion sur le langage et sa transmission dans d'autres langues n'était pas une réalité.

⁹⁵² A. Berman, 1984, 12 : « Notre siècle a vu [...] un vaste corpus de textes de traducteurs se constituer. Plus encore : la réflexion sur la traduction est devenue une nécessité interne de la traduction elle-même, comme elle l'avait partiellement été dans l'Allemagne classique et romantique. Cette réflexion ne présente pas forcément le visage d'une « théorie », comme on peut le voir avec le livre de Valéry Larbaud *Sous l'invocation de saint Jérôme*. Mais dans tous les cas, elle indique *la volonté de la traduction de devenir une pratique autonome, pouvant se définir et se situer elle-même, et par conséquent se communiquer, se partager et s'enseigner.* » (mes italiques)

⁹⁵³ L. Venuti, 1995, 17.

⁹⁵⁴ L. Venuti, 1995, 18 : “Meaning is a plural and contingent relation, not an unchanging unified essence, and therefore a translation cannot be judged according to mathematics-based concepts of semantic equivalence or one-to-one correspondence. Appeals to the foreign text cannot finally adjudicate between competing translations in the absence of linguistic error, because canons of accuracy in translation, notions of “fidelity”

à surmonter que le traducteur doit fournir un texte qui correspond à l'état de langue et à la culture de l'époque à laquelle il traduit ; il ne peut en faire abstraction⁹⁵⁵. Ainsi, la traduction est par définition et par nécessité une activité inscrite dans le temps et l'histoire.

Les nombreux traducteurs et savants qui ont étudié la question se sont penchés sur les différents obstacles linguistiques et la manière la plus efficace de les franchir pour arriver à une traduction satisfaisante, tant du point de vue de la langue elle-même que de la prise en compte du contexte dans lequel le texte d'origine a été produit⁹⁵⁶. Comme il a déjà été mentionné ci-dessus, il est impossible de séparer l'histoire de la traduction de celle des langues, des cultures et des littératures, voire de celle des religions et des nations, et qu'à chaque époque, et dans chaque espace historique donné, la pratique de la traduction est intimement liée à la littérature, aux langues, et aux divers échanges interculturels et interlinguistiques⁹⁵⁷. H. Meschonnic revient constamment sur ces mêmes aspects, affirmant qu'une théorie véritablement scientifique de la traduction est impossible, car elle limiterait la traduction au lieu d'en montrer toutes les facettes et occulterait l'aspect fondamental de la traduction comme « historicité radicale du langage »⁹⁵⁸.

La définition de la traduction pose problème à ses praticiens. En effet, il existe un débat autour de la description de cette activité : est-elle un « art », un « savoir-faire », ou une « science », ou se situe-t-elle à mi-chemin⁹⁵⁹ ? Les trois termes posent problème car ils orientent la définition de la traduction au lieu de chercher à en donner une définition universelle, qui conviendrait à n'importe quel type de traduction.

and "freedom," are historically determined categories. Even the notion of "linguistic error" is subject to variation, since mistranslations, especially in literary texts, can be not merely intelligible but significant in the target-language culture. The viability of a translation is established by its relationship to the cultural and social conditions under which it is produced and read."

⁹⁵⁵ L Venuti, 1995, 18.

⁹⁵⁶ Voir par exemple, R. Thieberger, 1972, 75-84.

⁹⁵⁷ A. Berman, 1984, 12-13.

⁹⁵⁸ H. Meschonnic, 1999, 78.

⁹⁵⁹ S. Bassnett, 2002, 15.

Par ailleurs, la traduction est un phénomène qui se rencontre à de multiples niveaux. D'une part, elle permet à des personnes séparées par l'impossibilité de se comprendre, et parfois très éloignées les unes des autres dans le temps ou dans l'espace, d'entrer en contact ou d'accéder à une partie d'une culture et d'une littérature différente de la leur. D'autre part, une certaine forme de traduction peut déjà s'observer à l'intérieur d'une même langue. Les dialectes⁹⁶⁰, créoles⁹⁶¹, pidgins⁹⁶² et sabirs⁹⁶³, ainsi que les modes d'expression des différentes couches de la société et même des individus, peuvent nécessiter une véritable « traduction » afin d'être compris par des personnes appartenant à un autre groupe social, une autre culture, ou même une autre tranche d'âge⁹⁶⁴. Il est évident que les raisons qui poussent à traduire varient selon le contexte ; on peut traduire pour les besoins d'une compréhension immédiate (et dans le cas de la traduction orale, on se tourne alors vers l'interprète), mais également pour donner à un travail écrit une certaine permanence (ce qui correspond plutôt au travail du traducteur).

Mais la traduction ne peut être définie uniquement en termes de communication, de transmission de messages ou de « reformulation »⁹⁶⁵. Et bien qu'elle soit souvent liée à un

⁹⁶⁰ Il s'agit de la forme particulière prise par une langue, représentant un intermédiaire entre cette langue et un patois. Lorsque l'on parle de dialecte concernant les langues anciennes, il s'agit généralement d'une forme orale et écrite d'une langue pratiquée dans une région spécifique bien délimitée.

⁹⁶¹ Le mot désigne aujourd'hui un système linguistique autonome, d'origine mixte, issu du contact d'une langue européenne avec des langues indigènes ou importées (Antilles), devenu langue maternelle et langue principale d'une communauté (par opposition à *pidgin* et à *sabir*).

⁹⁶² Il s'agit d'un système linguistique composite formé d'anglais modifié et d'éléments autochtones, servant de langue d'appoint en Extrême-Orient ; il s'agit plus particulièrement de l'ensemble des langues mixtes d'Extrême-Orient, à base d'anglais, comme par exemple le Pidgin de Chine.

⁹⁶³ Il s'agit d'une langue mixte, généralement à usage commercial, née du contact de communautés linguistiques différentes. Les sabirs sont des langues « d'appoint », possédant une structure grammaticale mal caractérisée et un lexique pauvre, et sont limitées aux besoins qui les ont fait naître et qui assurent leur survie.

⁹⁶⁴ F. Schleiermacher, 1813 (réédité dans R. Schulte et J. Biguenet, 1992, 36).

⁹⁶⁵ Le terme *reformulation* correspond à l'anglais *rewording*, employé par R. Jakobson (1959, éd. 1992, 145) et repris par A. Berman (1984, 17).

espace culturel donné, on ne peut en dire qu'elle est une activité exclusivement littéraire et esthétique⁹⁶⁶.

4.2.1.2 La traduction littéraire, une activité littéraire

La définition de la traduction fournie par le dictionnaire doit d'ailleurs être précisée et nuancée lorsqu'on parle de traduction littéraire. En effet, cette dernière ne représente pas uniquement le passage d'un texte dans une langue à un nouveau texte, équivalent, dans une autre langue et généralement considéré comme inférieur à l'original⁹⁶⁷. La traduction littéraire représente elle-même un exercice de création littéraire, plus qu'une activité purement linguistique pouvant être théorisée et analysée objectivement comme la traduction technique. Ainsi, F. Schleiermacher, peut-être bien le premier, a considéré que le traducteur littéraire devait être lui aussi un auteur⁹⁶⁸. La traduction technique suppose la connaissance de langages techniques particuliers, spécifiques à des domaines précis, tandis que la traduction littéraire est écrite en langage ordinaire, c'est le discours qui prime sur la langue elle-même⁹⁶⁹. E. Etkind, évoquant la traduction de poésie, la résume ainsi : « Reproductive, la traduction n'en est pas moins un art »⁹⁷⁰. Une traduction littéraire produit un texte littéraire nouveau dans la langue d'arrivée⁹⁷¹. Cette définition vaut pour les traductions littéraires modernes, mais il ne faut pas perdre de vue cet aspect lorsqu'on se penche sur les textes littéraires mésopotamiens, qui, bien qu'ils véhiculent un message politique, religieux et culturel dans un contexte particulier, n'en demeurent pas moins des élaborations textuelles s'apparentant à

⁹⁶⁶ A. Berman, 1984, 17.

⁹⁶⁷ H. Meschonnic, 1999, 15.

⁹⁶⁸ L. Venuti, 1995, 100.

⁹⁶⁹ H. Meschonnic, 1999, 104.

⁹⁷⁰ E. Etkind, 1982, xv. Il écrit également qu'elle est « un art second, certes, mais second ne veut pas dire secondaire ! De caractère reproductif sont bien tous les arts d'exécution, ceux du pianiste, de l'acteur, du metteur en scène ».

⁹⁷¹ R. Vivier, 1960, xi : « ...la traduction n'est pas une technique de reproduction mais un art, c'est-à-dire une activité *qui crée une chose à partir d'une autre* [...] ».

notre notion moderne de littérature, comme création esthétique du langage écrit⁹⁷². Ainsi, avant de procéder à une quelconque analyse des procédés de traduction en Mésopotamie, il est nécessaire d'avoir à l'esprit que nous avons affaire à des créations littéraires et non à des documents pratiques ; c'est d'ailleurs l'une des différences fondamentales entre les traductions de textes religieux et les traductions des mythes et épopées ; elles n'ont pas la même fonction dans la société et doivent être abordées séparément.

La traduction littéraire est autrement plus problématique que la traduction de textes techniques, car elle implique non seulement la compréhension du texte lui-même par le traducteur, mais aussi une connaissance du contexte de composition de l'œuvre d'origine, de la vie de son auteur (s'il y en a un, ce qui n'est pas toujours le cas), de la langue de départ mais aussi d'autres éléments présents dans le texte, tels que ses aspects poétiques, son rythme, sa prosodie, les double-sens, les jeux de mots, le message (plus ou moins explicite), etc⁹⁷³. Ces différents éléments reflètent un nouveau type d'équivalence, non plus de langue à langue, mais de texte à texte. D'après H. Meschonnic, on passe ainsi d'une volonté de « faire oublier les différences linguistiques, culturelles, historiques »⁹⁷⁴ à une volonté de « montrer l'altérité linguistique, culturelle, historique, comme une spécificité et une historicité »⁹⁷⁵.

Ainsi, il est nécessaire de toujours avoir à l'esprit que l'étude de toute traduction littéraire, moderne ou ancienne, selon les principes édictés par la traductologie, est nécessairement limitée, même si elle permet de formuler un certain nombre de problèmes, récurrents à toute époque et dans tous les types de textes.

⁹⁷² Définition tirée du *Trésor de la langue française informatisé*.

⁹⁷³ H. Meschonnic, 1999, 18.

⁹⁷⁴ Avant le XX^e siècle.

⁹⁷⁵ À partir du XX^e siècle. H. Meschonnic, 1999, 18.

4.2.1.3 La place du traducteur et de la traduction dans le monde actuel

Il est également nécessaire de poser la question de la place du traducteur et du rôle de la traduction dans la société pour laquelle elle est établie. En effet, L. Venuti met l'accent sur un des aspects principaux de la traduction actuelle, tous genres textuels confondus, dans laquelle le texte traduit doit nécessairement se lire de manière *fluide*, et donner l'impression qu'il est lui-même le texte original⁹⁷⁶ ; le traducteur a l'obligation de s'effacer devant l'auteur tout-puissant, ce qui signifie que le texte traduit est nécessairement considéré comme inférieur au texte original⁹⁷⁷. Ce n'est pas la *langue* qui est au cœur du texte, mais son message, et la production textuelle contemporaine tend à réduire au maximum les ambiguïtés et complexités de celle-ci au profit d'un discours simple et simplifié du point de vue du langage⁹⁷⁸. C'est la thèse défendue par E. Nida, qui soutient qu'une bonne traduction (de la Bible) doit se lire comme si elle avait été écrite dans la langue d'arrivée, et ne porter aucune trace de la langue ou de la culture de départ. L. Venuti critique cette vision cibliste de la traduction, estimant qu'elle peut mener à une vision ethnocentrique de la culture, basée sur la domination de la langue-cible, et qu'elle résulte en une « domestication » de la traduction, qui est basée sur l'idée que l'humanité ne change, par nature, ni dans le temps, ni dans l'espace⁹⁷⁹. En opposition à cet effacement, L. Venuti suggère un ancrage de la traduction dans l'histoire et une approche méthodologique qui tiendrait compte des aspects étranges et étrangers de la langue d'origine dans la traduction⁹⁸⁰.

⁹⁷⁶ L. Venuti, 1995, 1 : "A translated text, whether prose or poetry, fiction or nonfiction, is judged acceptable by most publishers, reviewers, and readers when it *reads fluently*, when the absence of any linguistic or stylistic peculiarities makes it seem *transparent*, giving the appearance that it reflects the foreign writer's personality or intention or the essential meaning of the foreign text—the appearance, in other words, *that the translation is not in fact a translation, but the "original."*" (mes italiques) Par ailleurs, l'auteur critique cette vision actuelle de la traduction, considérant qu'une bonne traduction doit laisser une place *visible* au traducteur.

⁹⁷⁷ L. Venuti, 1995, 7.

⁹⁷⁸ L. Venuti, 1995, 6.

⁹⁷⁹ L. Venuti, 1995, 22.

⁹⁸⁰ L. Venuti, 1995, 41-2.

Cette vision de la traduction ne peut être observée dans la traduction des textes anciens. En effet, même si le moteur d'une traduction peut être le même aux époques anciennes comme aux époques modernes et actuelles, le rapport entre auteur et traducteur est différent, et la perception de la littérature et de la transmission du savoir également. Dans une civilisation qui ne connaît pas la notion d'auteur, il n'existe pas de rapport de forces entre l'auteur initial du texte et son transmetteur ou copiste. La culture de réception choisit les documents à traduire (de même que les langues à imiter, l'écriture à adopter, les concepts à développer) et les fait siens. Le choix peut être motivé par des raisons politiques, économiques, culturelles, linguistiques, ou religieuses. Ainsi, dans les textes bilingues du I^{er} millénaire avant J.-C., on observe deux cas de figure : celui des textes religieux, où l'akkadien est secondaire par rapport au texte sumérien, et celui des textes littéraires, où même si le scribe cherche à respecter et parfois à suivre la version sumérienne à la lettre, cela ne signifie pas que la version akkadienne lui est inférieure ou qu'il ne peut pas malgré tout prendre un certain nombre de libertés.

4.2.1.4 Conclusion

Au-delà de la définition fournie par le dictionnaire qui, comme nous venons de le voir, reflète déjà les difficultés que pose l'exercice de traduction, il est nécessaire de se pencher sur certaines des théories élaborées par les linguistes et spécialistes de la traduction afin d'en donner une définition plus approfondie, et de montrer qu'il s'agit d'un exercice qui, malgré sa complexité, n'en demeure pas moins faisable et non vain. Il est nécessaire de partir de la linguistique, dont la traductologie constitue une branche. En effet, les linguistes ont longtemps ignoré les problèmes de la traduction, mais lorsqu'ils s'intéressent à la notion de compréhension intra-linguistique, aux différents modes et niveaux d'expression à l'intérieur

d'une même langue, ils s'intéressent de fait à une forme de traduction⁹⁸¹ et en formulent certains problèmes. Dans un second temps, j'aborderai un certain nombre de théories qui peuvent se révéler importantes dans le cadre de l'étude des traductions littéraires mésopotamiennes, telles que la théorie tétraglossique d'Henri Gobard⁹⁸², l'approche importante mais discutable de la traduction de la Bible d'Eugene Nida, ou encore les théories de la traduction du linguiste Georges Mounin.

4.2.2 La traduction en linguistique

Comme l'écrit G. Steiner dans *Après Babel*, « toute lecture approfondie d'un texte sorti du passé d'une langue ou d'une littérature est *un acte d'interprétation aux composantes multiples* »⁹⁸³. Cette affirmation est fondamentale quelle que soit la langue ou la littérature considérée, et vaut pour toutes les époques, y compris la Mésopotamie ancienne, multilingue et multiculturelle. L'auteur estime également que toutes les langues changent constamment dans le temps, malgré quelques cas particuliers, notamment celui des langues sacrées, qui peuvent ne pas changer, ou peu, sur de très longues périodes⁹⁸⁴. Il va même plus loin : toute forme de langage, écrite ou parlée, à l'intérieur d'une même langue ou entre deux (ou plusieurs) langues différentes est dès le départ un acte de traduction⁹⁸⁵ ; ainsi, « étudier la traduction, c'est étudier le langage ».

⁹⁸¹ Voir par exemple G. Steiner, 1975 (3^e édition 1998), 29-90, le chapitre intitulé « Comprendre, c'est traduire », dont le titre est inspiré du *Parménide* de M. Heidegger).

⁹⁸² H. Gobard, 1976.

⁹⁸³ G. Steiner, 1975 (3^e édition 1998), 51.

⁹⁸⁴ L'assyriologue pense ici au cas du dialecte sumérien emesal, employé dans le cadre des temples babyloniens de la fin du III^e millénaire avant J.-C. aux derniers instants de l'ère cunéiforme, au tournant de notre ère. Les textes littéraires suméro-akkadiens sont également concernés, puisqu'ils témoignent de cette volonté de conserver et transmettre « l'original » sumérien sans y apporter de modifications, et ce, plus de mille ans après que le sumérien soit devenu une langue morte.

⁹⁸⁵ G. Steiner, 1975 (3^e édition, 1998), 87-89.

4.2.2.1 La linguistique générative

Pour illustrer les liens entre langage et traduction, on peut se tourner, par exemple, vers les travaux du linguiste américain Noam Chomsky, fondateur de la linguistique générative⁹⁸⁶ ayant inspiré un certain nombre de spécialistes de la traduction, tels qu'E. Nida, par exemple⁹⁸⁷. D'après N. Chomsky il est important de ne pas se contenter de considérer une langue comme un corpus fixe de mots et de phrases à reproduire dans une autre langue, mais comme un mécanisme dynamique capable de générer des séries infinies de propositions et de sens⁹⁸⁸. Ainsi, la description satisfaisante de toute langue doit intégrer la capacité de ses locuteurs à générer un discours et à interpréter ce qu'ils entendent, même dans les cas où un discours ne leur est pas familier. Ce point de vue semble particulièrement important lorsque l'on considère le rôle du traducteur, qui en traduisant d'une langue à une autre doit dépasser la notion de comparaison de structures équivalentes et aller au-delà de la référence aux outils tels que listes d'équivalences (ou dictionnaires, pour nos langues modernes) et comprendre les mécanismes au moyen desquels un message spécifique peut être décodé, transmis et transformé pour correspondre à la structure de la langue-cible⁹⁸⁹. Tout traducteur doit donc tenter de comprendre le cheminement intellectuel de l'auteur pour arriver à reproduire celui-ci dans une autre langue et en fournir un résultat comparable dans sa traduction.

⁹⁸⁶ N. Chomsky, 1957, 92-105. Voir le chapitre intitulé « Syntax and Semantics ».

⁹⁸⁷ E. Nida, 1964.

⁹⁸⁸ Cette théorie prend une ampleur nouvelle lorsqu'on observe certains textes mésopotamiens, notamment les commentaires. Comme l'écrit J.-M. Durand (1979), le système d'écriture cunéiforme est utilisé par les scribes de l'époque récente pour créer des significations et interprétations nouvelles, et cette possibilité est potentiellement infinie, de par la nature polysémique et homophonique de l'écriture. Le fait que plusieurs langues emploient ce système d'écriture ne fait qu'augmenter le nombre de possibilités d'interprétation de chaque signe, mot ou phrase.

⁹⁸⁹ E. Nida, 1964, 9.

4.2.2.2 Les aspects linguistiques de la traduction

L'approche linguistique de la traduction a longtemps dominé, et domine encore l'étude de la traduction. En effet, suivant les théories du linguiste tchèque R. Jakobson, la traduction est une opération linguistique qui nécessite un traitement linguistique⁹⁹⁰. Il distingue trois manières d'interpréter les signes linguistiques :

1. la traduction *intralinguistique* ou *reformulation*, qui consiste en l'interprétation de signes linguistiques au moyen d'autres signes dans une même langue ; il s'agit donc d'une certaine manière d'une recherche, dans une même langue, de synonymes ou d'équivalents, ce qui ne représente pas réellement une traduction ;
2. la traduction *interlinguistique*, qu'il considère également comme la traduction proprement dite, et qui consiste en l'interprétation de signes linguistiques d'une langue dans une autre langue ; et
3. la traduction *intersémiotique* ou *transmutation* qui est représentée par une interprétation de signes linguistiques au moyen de signes non linguistiques.

L'auteur estime que la traduction d'une langue à une autre ne reflète que rarement une équivalence totale entre phrases, et représente fréquemment une sorte de « discours rapporté », dans lequel le traducteur joue un rôle de passeur d'un *message* d'une langue à un *message* dans une autre⁹⁹¹. La traduction comme « équivalence » serait le principal problème à considérer en linguistique, car c'est elle qui refléterait la possibilité, ou l'impossibilité, de transmettre des messages équivalents dans des langues différentes.

⁹⁹⁰ R. Jakobson, 1959 (Dans R. Schulte et J. Biguenet (dir. publ.) 1992), 145.

⁹⁹¹ R. Jakobson, 1959 (Dans R. Schulte et J. Biguenet (dir. publ.) 1992), 146.

En se basant sur la théorie de R. Jakobson mais en allant plus loin, la linguistique énonciativiste affirme que la traduction n'est qu'une forme particulière de paraphrase⁹⁹², dans laquelle synonymie dans une même langue ou équivalence entre deux langues différentes reviennent plus ou moins à la même chose, une recherche de sens pour une communication efficace⁹⁹³. Toutefois, la traduction ne peut être abordée uniquement comme une branche de la linguistique, justement parce que la communication, impliquée dans tout acte de traduction, n'est pas uniquement une communication linguistique⁹⁹⁴.

4.2.3 La théorie tétraglossique d'Henri Gobard

4.2.3.1 Diglossie et tétraglossie

Avant d'évoquer différentes théories de la traduction, il est nécessaire de mentionner les questions soulevées par le bilinguisme ou le multilinguisme, et notamment le rapport des langues, et donc des cultures, entre elles. Une des principales théories linguistiques se référant au multilinguisme est celle de la diglossie, élaborée par C. Ferguson en 1959. La diglossie désigne une séparation des usages des langues dans des sociétés reconnaissant l'emploi deux ou même de plusieurs langues. Dans une telle société, la distinction se fait suivant deux orientations : une langue H (*high*), élevée, employée dans le contexte de la religion, de l'enseignement, et d'autres aspects culturels, et une langue L (*low*), commune, employée dans le cadre familial, professionnel et pour des sujets quotidiens (lettres, administration, etc.)⁹⁹⁵. Cette théorie a souvent été appliquée aux situations de bilinguisme et de biculturalisme

⁹⁹² A. Culioli, 1999, 33.

⁹⁹³ J. Peeters, 2009, 6.

⁹⁹⁴ Voir ci-après, 4.3.1.

⁹⁹⁵ C. Ferguson, 1959, 327.

mésopotamien, avec une langue H, le sumérien, employée dans les contextes religieux, intellectuel et scolaire, et une langue L, l'akkadien, employée dans le cadre quotidien⁹⁹⁶.

Toutefois, il est possible d'affiner cette théorie, comme le propose H. Gobard, dans son ouvrage intitulé *L'aliénation linguistique, analyse tétraglossique*⁹⁹⁷. L'auteur critique l'approche diglossique tout en se basant sur ses acquis ; il estime que la dichotomie entre langue H et langue L ne rend compte que d'une partie de la réalité sociolinguistique, que la terminologie elle-même est discutable dans sa connotation et confond des situations qui devraient être distinguées selon des critères plus précis. Il élabore alors une théorie basée sur des critères linguistiques, sociologiques, historiques, ethniques et culturels⁹⁹⁸.

Ainsi, il distingue quatre types de fonctions du langage, quelle que soit l'aire culturelle et la (ou les) langues considérées⁹⁹⁹. Ainsi, chaque culture comprendrait :

1. Un *langage vernaculaire*, local, parlé spontanément et n'impliquant pas nécessairement une communication, et qui seul peut être considéré comme la langue maternelle (ou la langue natale). Ce langage serait un marqueur d'appartenance des individus à une communauté linguistique circonscrite dans le temps et l'espace, et subirait peu d'interférences de la part d'autres langues¹⁰⁰⁰ ; il peut s'agir de langues, mais également de dialectes ou de patois. C'est en vernaculaire que s'expriment les émotions ou encore le langage des enfants.

⁹⁹⁶ D'autres cas de figure sont également envisageables, notamment une langue H, l'akkadien, servant de langue officielle dans un cadre linguistique plus varié comprenant un grand nombre de langues L telles que cananéen, hittite, ougaritique, égyptien, élamite, etc. au II^e millénaire avant J.-C., ou encore un akkadien, langue H, servant de langue dominante dans un empire assyrien parlant majoritairement l'araméen, langue L, au I^{er} millénaire avant J.-C.

⁹⁹⁷ H. Gobard, 1976.

⁹⁹⁸ H. Gobard, 1976, 33.

⁹⁹⁹ H. Gobard, 1976, 34.

¹⁰⁰⁰ H. Gobard, 1976, 34.

2. Il introduit ensuite un *langage véhiculaire*, national ou régional, appris par nécessité, et destiné aux communications. Ce langage serait celui de la communication à une plus grande échelle que celle du langage vernaculaire ; il serait utilisé pour la communication officielle, dans les médias, le commerce, etc. Il serait alors dépourvu des spécificités ethniques propres au vernaculaire, et donc accessible à un plus grand nombre. Le véhiculaire tendrait à éliminer les vernaculaires.
3. Le *langage référentiaire* est lié aux traditions culturelles, orales ou écrites, assurant la continuité des valeurs par une référence systématique aux œuvres du passé pérennisées. Il s'agit donc du langage de la littérature, de la rhétorique, des proverbes. Il est « le bien commun de tous »¹⁰⁰¹ et peut servir à maintenir une certaine cohésion ethnique ou nationale dans des cultures où un basculement d'une langue à une autre est en train de se produire.
4. Il termine en évoquant l'existence d'un *langage mythique*, qui fonctionne comme un langage magique, langage de la religion ; il se situe en-dehors des considérations temporelles des autres types de langage¹⁰⁰².

H. Gobard prend l'exemple du Moyen-Âge comme période où ces quatre fonctions sociolinguistiques pouvaient être attestées ; il écrit : « on pouvait parler la langue maternelle de son *village* (vernaculaire), apprendre à se servir d'une langue commune de communication

¹⁰⁰¹ H. Gobard, 1976, 36.

¹⁰⁰² H. Gobard, 1976, 37.

urbaine et interurbaine, le latin (véhiculaire), avoir fait des études de grec *ancien* (référentiaire) et recourir à une langue lointaine et *sacrée* (mythique) l'hébreu. »¹⁰⁰³

Ces quatre catégories peuvent également se superposer, ou encore être différentes selon les catégories sociales considérées. Par exemple, le référentiaire d'une catégorie de la population peut être le mythique d'une autre¹⁰⁰⁴ ; le grec ou le latin peuvent être le référentiaire d'un groupe d'intellectuels « initiés », tout en étant la langue de la religion, langue mythique, des croyants, même de rang social inférieur.

4.2.3.2 L'analyse tétraglossique appliquée à la Mésopotamie

Cette analyse peut également être appliquée à la Mésopotamie, et ce qui est plus intéressant encore dans ce contexte est que ces quatre notions sont mobiles, selon le statut de différentes langues à différentes périodes de l'histoire mésopotamienne. Par exemple, à l'époque paléo-babylonienne, différents dialectes sémitiques (akkadien, amorrite) pouvaient être parlés dans la région et correspondaient aux vernaculaires, mais l'akkadien servait de langue véhiculaire ; le sumérien représentait à l'époque la langue référentiaire, avec la mise par écrit de textes tels que les dialogues de l'edubba, les textes littéraires et les listes ; mais il avait également un aspect mythique en tant que langue de la religion.

À l'époque médio-babylonienne, l'akkadien¹⁰⁰⁵ devient la lingua franca du Proche-Orient ancien. Face à des vernaculaires tels que le hourrite, l'élamite, l'égyptien, le hittite, l'ougaritique, etc., il est la langue véhiculaire mais également la langue référentiaire. Toutefois, chacune des langues mentionnées a également des aspects véhiculaires dans les

¹⁰⁰³ H. Gobard, 1976, 38.

¹⁰⁰⁴ H. Gobard, 1976, 98.

¹⁰⁰⁵ L'akkadien de l'époque est le dialecte médio-babylonien attesté tant en Babylonie kassite que dans les lettres d'el-Amarna trouvées en Égypte.

régions où elles sont parlées ; il existe en effet des textes économiques, administratifs, lettres, traités dans toutes ces langues. Par ailleurs, le sumérien comme l'akkadien circulent dans les textes scolaires, littéraires et religieux, et représentent donc des langues référentielles et mythiques. Toutefois, elles sont fréquemment traduites dans les langues vernaculaires et véhiculaires, ce qui montre que la traduction joue un rôle important dans le passage d'une langue à une autre, mais également dans le brouillage des statuts de ces langues au sein d'une même société.

À l'époque néo-assyrienne, en revanche, la situation est différente : c'est l'araméen qui devient la langue vernaculaire, tandis que l'akkadien devient la langue à la fois véhiculaire (avec les dialectes néo-assyrien, néo-babylonien et babylonien tardif) et référentielle (avec des textes littéraires en babylonien standard), alors que le sumérien demeure la langue mythique (notamment avec les textes en dialecte emesal). Dans ce cadre, le sumérien pouvait être aussi une langue référentielle pour les lettrés (scribes et prêtres), qui étaient chargés de copier les textes littéraires de la tradition ancienne, mais ils représentent un cas à part dans la société de l'époque. On peut même considérer que l'akkadien, dans les textes littéraires bilingues, avait également un statut de langue mythique, aux côtés du sumérien, puisque les deux versions du même texte se complètent et s'enrichissent mutuellement.

H. Gobard estime que cette distinction est un « fait de civilisation » qui doit être distingué du bilinguisme ou du multilinguisme en tant que « phénomènes individuels »¹⁰⁰⁶, ce qui s'applique également au cas mésopotamien, où l'absence de locuteurs fait que nos analyses ne peuvent se baser que sur les témoignages écrits, qui reflètent un phénomène de société et non un bilinguisme ou un multilinguisme au niveau des individus.

¹⁰⁰⁶ H. Gobard, 1976, 39.

4.2.3.3 La traduction dans le cadre de l'analyse tétraglossique

Dans ce cadre linguistique, quel est le rôle de la traduction ? Elle ne vise pas tant à surmonter les frontières entre langages vernaculaire, véhiculaire, référentielle et mythique, qu'à recréer dans une langue donnée une œuvre dans une langue et dans une culture autre¹⁰⁰⁷. La traduction suppose une excellente maîtrise de deux langues et la connaissance de deux cultures, mais elle nécessite également que le traducteur ait un *intérêt*, une certaine admiration même pour la langue et la culture qu'il traduit¹⁰⁰⁸. L'incapacité de traduire, de rendre précisément dans une langue ce qui est exprimé dans une autre, aboutit justement à une situation de diglossie, de hiérarchie entre les langues, et de spécialisation des langues dans des domaines différents¹⁰⁰⁹ qui devrait être évitée dans une bonne traduction.

H. Gobard estime que l'exercice de traduction, dans une société où plusieurs langues sont pratiquées, est nécessaire, car il reflète la valeur de cultures différentes¹⁰¹⁰. La traduction est « le moment de vérité où s'affrontent deux conceptions du monde dont on doit faire la synthèse dans un texte objectif, transmissible et vivant. La traduction, c'est le plaisir de pénétrer le sens d'une œuvre et la joie de le re-créeer ; c'est à la fois une leçon d'humilité et de respect devant le texte de l'auteur original et un défi relevé avec courage et fierté ; c'est plus qu'une analyse, c'est une synthèse, c'est une œuvre. (...) La pratique de la traduction est la condition *sine qua non* du développement culturel de tous les peuples »¹⁰¹¹.

¹⁰⁰⁷ H. Gobard, 1976, 185.

¹⁰⁰⁸ H. Gobard, 1976, 180. Cette notion rejoint celle, évoquée par A. Berman, de « pulsion » et de « désir » de traduire ; voir 1984, 21-23. Voir également la notion de « joie » du traduire, V. Larbaud, 1946 (1997), 68, ou celle de « bonheur » de la traduction, chez Ricœur, 2004, 8-9.

¹⁰⁰⁹ H. Gobard, 1976, 179.

¹⁰¹⁰ H. Gobard, 1976, 184.

¹⁰¹¹ H. Gobard, 1976, 184-85.

Cette analyse tétraglossique et cette vision de la traduction sont importantes lorsqu'on considère la traduction en Mésopotamie, comme nous l'avons déjà vu dans les chapitres précédents. H. Gobard montre comment l'activité de traduction représente un phénomène non seulement linguistique, mais également culturel et social. Il est à présent nécessaire de montrer comment certains spécialistes de la traduction ont analysé cette pratique.

4.2.4 Les théoriciens de la traduction : E. Nida

4.2.4.1 *La théorie de l'équivalence dynamique*

En allant au-delà de la définition fournie par le dictionnaire mentionnée ci-dessus, on constate qu'il existe presque autant de manières de concevoir la traduction que de personnes ayant entrepris de la définir et de la mettre en pratique. Cette diversité s'explique d'une part par la grande variété des types de textes traduits¹⁰¹², mais également par les multiples raisons pour lesquelles les traductions sont établies, et pour quel public. D'autre part, les langues et les moyens d'expression changent continuellement, rendant parfois nécessaire l'établissement de nouvelles traductions¹⁰¹³, lorsque les traductions plus anciennes perdent leur sens,

¹⁰¹² Outre la poésie et la littérature, qui posent un certain nombre de difficultés spécifiques à leurs genres, la traduction s'est avérée nécessaire dans presque tous les domaines de la vie ; une liste exhaustive ne peut être dressée ici, mais il faut insister sur l'omniprésence de la traduction dans la vie quotidienne, et même sur l'augmentation des besoins de traduction au cours du XX^e siècle, qui s'est accompagnée d'un développement important de la discipline appelée *traductologie*.

¹⁰¹³ Cela vaut notamment pour les textes littéraires, qui ont vocation à perdurer, alors que des textes de type administratif, économique, juridique, etc. sont plus ancrés dans leur contexte historique et leur traduction s'inscrit également dans un espace temporel limité. Cette vision de la traduction est défendue par H. Meschonnic (1999), qui estime que toute création littéraire, comme toute traduction est ancrée dans un temps historique qui rend nécessaire l'établissement de nouvelles traductions lorsque les précédentes deviennent obsolètes.

deviennent obsolètes, incompréhensibles ou même inacceptables aux yeux d'un lecteur contemporain¹⁰¹⁴.

Dans son ouvrage consacré à la traduction de la Bible, E. Nida revient sur les différentes théories de la traduction qui ont caractérisé différentes époques et types de textes, et met en avant deux oppositions récurrentes qui apparaissent dans toutes ces théories ; premièrement, la traduction littérale opposée à la traduction libre, et deuxièmement, l'attention portée à la forme par opposition à celle portée au contenu¹⁰¹⁵. Ces deux aspects sont liés, mais non identiques, car la question d'une traduction littérale ou libre peut s'appliquer à la fois à la forme et au contenu¹⁰¹⁶. Pour E. Nida, la traduction doit produire sur son destinataire le même *effet* que celui que le texte d'origine produisait sur ses destinataires d'origine ; c'est ce qu'il qualifie de « *dynamic equivalence* »¹⁰¹⁷. Cette notion peut ainsi conduire le traducteur à s'éloigner considérablement du texte-source, au détriment d'une reddition fidèle de celui-ci. Sa conception peut donc être qualifiée de « cibliste » à l'extrême¹⁰¹⁸. Par ailleurs, la volonté de produire le même effet d'une traduction sur son récepteur que celui du texte d'origine sur son récepteur initial tend à éliminer les spécificités linguistiques, culturelles et historiques qui sont le propre de tout texte¹⁰¹⁹. Parallèlement, E. Nida propose un recours à ce qu'il appelle « *formal equivalence* », où le traducteur

¹⁰¹⁴ E. Nida, 1964, 161. Le même phénomène s'observe également à l'intérieur d'une même langue, puisque celle-ci est en constante évolution. Le XX^e et XXI^e siècles ont d'ailleurs vu la multiplication des traductions et des publications « bilingues » de textes d'une même langue, par exemple la traduction des œuvres de F. Rabelais.

¹⁰¹⁵ Voir également W. Benjamin, 78-80.

¹⁰¹⁶ E. Nida, 1964, 22.

¹⁰¹⁷ E. Nida et C. Taber, 1969, 200.

¹⁰¹⁸ H. Meschonnic (1999, 17) critique l'approche nidienne en ces termes : « Cette linguistique de la traduction reste une conceptualisation de la langue, dans les termes dualistes du signe : la forme et le sens. La linguistique de la traduction ne recherche nullement une théorie d'ensemble du langage et de la littérature ». Voir également H. Meschonnic, 1999, 98.

¹⁰¹⁹ H. Meschonnic, 1999, 117.

privilégie la forme du texte plutôt que son contenu ou même son effet¹⁰²⁰, ce qui rend difficile l'établissement d'une traduction tenant pleinement compte du sens du texte initial.

Dans ses ouvrages, l'auteur aborde principalement la question de la traduction de la Bible, en mettant l'accent sur le problème spécifique que représente la traduction d'une œuvre à portée religieuse. En effet, il affirme que la traduction d'une œuvre de ce type ne peut être déterminée uniquement par le rapport qu'avaient ses premiers récepteurs avec le texte d'origine¹⁰²¹, mais doit obligatoirement tenir compte de ce qu'a signifié l'œuvre au cours de sa transmission à travers les âges, et de ce qu'elle signifie pour un lecteur contemporain¹⁰²².

Cet aspect a son importance lorsque l'on étudie les traductions des textes littéraires sumériens du I^{er} millénaire avant J.-C., dont les manuscrits qui nous sont parvenus sont souvent d'au moins mille ans ultérieurs à la date de la mise par écrit de leurs textes originaux, et dont les manuscrits ayant servi de modèle aux scribes du I^{er} millénaire avant J.-C. ne nous sont, le plus souvent, pas parvenus. Il est évident que les textes sumériens ayant été transmis sans interruption de l'époque paléo-babylonienne (ou même avant) à l'époque néo-assyrienne ou néo-babylonienne ne pouvaient avoir pour leurs récepteurs à l'époque récente la même signification que pour ceux qui les avaient rédigés initialement. Il est aussi difficile, voire impossible, pour l'assyriologue moderne, de comprendre ces textes de la manière dont ils ont été compris au moment de leur composition ou au cours de leur transmission à travers les siècles. Toutefois, il est nécessaire de se demander si les scribes ont cherché à adapter le texte afin de le rendre plus acceptable du point de vue idéologique et théologique, ou s'ils ont préféré restituer le plus fidèlement possible le texte d'origine¹⁰²³.

¹⁰²⁰ E. Nida, 1964, 159.

¹⁰²¹ Par ailleurs, la notion de texte d'origine, lorsqu'on parle de la Bible, est complexe et ambiguë, en raison des multiples périodes d'écriture et de compilation dont le texte a fait l'objet.

¹⁰²² E. Nida, 1964, 26.

¹⁰²³ Voir ci-après, III.5.B.

4.2.4.2 *Les différentes oppositions en traduction*

Pour E. Nida, des obstacles supplémentaires s'ajoutent aux simples problèmes linguistiques dans des traductions de textes à portée religieuse. Ceux-ci peuvent être divisés en trois groupes d'oppositions : la philologie *versus* la notion de texte inspiré, la pensée contemporaine *versus* la tradition, et la grammaire *versus* les aspects théologiques du texte.

La notion d'inspiration divine est une question complexe, surtout en Mésopotamie ancienne. Les textes littéraires sont généralement anonymes, et les colophons ne mentionnent jamais l'auteur, au sens de créateur, du texte. Ils contiennent parfois en revanche le nom du copiste, celui du commanditaire (le plus souvent un roi), ainsi que des informations complémentaires, comme la date de la copie, ou le fait qu'il s'agisse justement d'une copie (ce qui est exprimé à travers l'expression *kīma labiri-šu*, « comme son précédent »)¹⁰²⁴. La notion d'auteur apparaît néanmoins dans certains très rares textes¹⁰²⁵, notamment l'épopée de Gilgameš, avec son compilateur Sîn-lēqi-unninni, la Théodicée, avec son auteur Saggil-kīnam-ubbib, et l'épopée d'Erra, avec son auteur Kabti-ilāni-Marduk, déjà mentionné précédemment. Mais ces cas de figure demeurent rares et isolés.

La notion d'inspiration divine n'est pas totalement absente de la littérature mésopotamienne. En effet, les copistes attribuent fréquemment la création des textes à des divinités ou à des scribes de l'antiquité, comme en témoigne le catalogue de textes et d'auteurs provenant de la bibliothèque de Ninive et édité par W. Lambert en 1962¹⁰²⁶. Dans ce document, composé d'incipits d'œuvres et des noms de leurs auteurs présumés, de nombreux textes sont attribués au dieu Ea, tandis que d'autres sont attribués au sage Adapa. Attribuer

¹⁰²⁴ CAD L, 30, et H. Limet, 2006, 2-3.

¹⁰²⁵ Voir également ci-après, I.8.A.3.i.

¹⁰²⁶ W. Lambert, 1962, 59-77.

ces textes à ces « auteurs » leur donne une dimension sacrée qui est importante pour comprendre la mentalité mésopotamienne tardive et sa relation aux textes anciens.

La seconde opposition évoquée par E. Nida entre la pensée traditionnelle et la pensée contemporaine s'illustre bien lorsqu'on étudie les textes bilingues du I^{er} millénaire avant J.-C., comme il a été montré précédemment. De même, dans une moindre mesure, l'opposition entre la forme et le contenu des textes est un problème commun à toutes les traductions et est également valable pour les textes mésopotamiens.

Il ne semble donc pas illégitime de se baser sur les questions et problèmes formulés par E. Nida dans le contexte de la traduction de la Bible pour étudier la traduction littéraire mésopotamienne, afin d'en comparer certaines caractéristiques. Il faut toutefois garder à l'esprit que toutes les notions contemporaines ne peuvent se superposer aux notions anciennes, et rester prudent dans leur emploi.

4.2.5 G. Mounin et sa théorie de référence

Dans son ouvrage de 1963 consacré à la traduction, G. Mounin regrette que la traduction ne soit pas considérée comme une branche spécifique de la linguistique. Il est un des premiers spécialistes de la traduction à tenter d'en traiter tous les problèmes principaux et d'en donner une vision complète et exhaustive¹⁰²⁷. G. Mounin écrit au sujet du traducteur qu'il doit être bilingue *par définition*, et que sans contestation possible, il est « le lieu » d'un contact entre deux ou plusieurs langues employées alternativement, même si le sens dans lequel elles sont employées est alors tout à fait particulier. Sans contestation possible non plus, l'influence de la langue-source sur la langue-cible peut être décelée dans toutes sortes

¹⁰²⁷ Pour une critique de l'ouvrage de G. Mounin, consulter l'introduction de J.-R. Ladmiral 1972, 4.

d'interférences, qui, dans certains cas précis, peuvent être des erreurs ou des fautes de traduction, ou refléter des comportements linguistiques spécifiques de certains traducteurs : un goût pour les néologismes d'origine étrangère, une tendance à recourir aux emprunts, aux calques, aux citations non traduites en langue étrangère, au maintien dans le texte une fois traduit de mots et de tours non-traduits¹⁰²⁸, etc.

L'auteur revient sur un certain nombre de théories ayant démontré que les différences entre chaque langue rendaient toute traduction impossible et vaine toute tentative, et il pose un certain nombre de questions qui reflètent la complexité du problème. Est-il vrai que nous pensons dans un univers entièrement modelé par notre langage ? Est-il vrai que nous ne voyons le monde qu'à travers les « verres déformants » d'une langue particulière, de telle sorte que les images différentes d'une même réalité ne sont jamais exactement superposables d'une langue à une autre ? Est-il donc vrai que, quand nous parlons du monde dans deux langues différentes, nous ne parlons jamais tout à fait du même monde et que, par conséquent, la traduction d'une langue à une autre n'est non seulement pas légitime, mais matériellement impossible ?¹⁰²⁹ On admet aujourd'hui qu'il existe des cultures (ou des civilisations) profondément différentes, qui constituent non pas autant de « visions du monde » différentes, mais autant de « mondes » réels différents. Et la question se pose donc naturellement de savoir si ces mondes profondément hétérogènes se comprenaient ou pouvaient se comprendre, et donc se traduire.

Ces différentes questions peuvent toutes être posées dans le cadre spécifique de l'histoire de la Mésopotamie, qui a de tout temps été une région multiculturelle où différentes populations, parlant différentes langues et dialectes, ont coexisté. La vision du monde sumérienne et la vision du monde akkadienne peuvent-elles être comparées et superposées ?

¹⁰²⁸ G. Mounin, 1963, 4.

¹⁰²⁹ Voir également à ce sujet R. Jakobson, 1959 (dans R. Schulte et J. Biguenet, 1992), 144.

Si l'on considère que chaque population parlant sa langue propre a une vision du monde différente de celle des autres populations qui l'entourent, alors on pourrait penser que la culture sumérienne et la culture akkadienne ne peuvent ni se rejoindre ni se comprendre. Or, c'est en fait l'inverse qui s'est produit. La culture mésopotamienne est, dès les temps les plus anciens, biculturelle et bilingue¹⁰³⁰ ; c'est une culture véritablement suméro-akkadienne, avec une vision du monde unifiée, mais comportant à la fois des éléments proprement sumériens et des éléments proprement akkadiens, qui se reflètent à la fois dans la langue et dans les textes. Le sumérien et l'akkadien semblent en effet indissociables, peut-être même dès les premiers textes, et cela signifie que l'activité de traduction du sumérien vers l'akkadien doit être expliquée autrement que comme un simple passage d'une langue à une autre et d'une culture à une autre. La question de la raison d'être de ces traductions est, comme nous l'avons déjà vu, bien plus complexe¹⁰³¹.

4.2.6 La traduction comme acte social

4.2.6.1 L'importance du contexte et du destinataire de la traduction

Ainsi, au-delà de la traduction comme branche de la linguistique ou de l'herméneutique¹⁰³², il est nécessaire de poser la question dans une perspective plus large. C'est ce que propose de faire le sociolinguiste français Jean Peeters, qui prône une sociolinguistique de la traduction, dans laquelle la traduction ne serait pas uniquement le passage d'un texte dans une langue à un texte dans une autre par l'intermédiaire d'un médiateur (le traducteur), mais établirait également des liens entre le texte et la culture de départ et les destinataires ou lecteurs de la traduction dans une langue et culture d'arrivée. Le

¹⁰³⁰ Voir le chapitre 2.2 et 2.3.

¹⁰³¹ Voici ci-dessus, 1.3.5.1.i.

¹⁰³² Voir ci-après, 4.4.2.

problème de la traduction ne se poserait donc plus comme une série d'oppositions telles que : texte d'origine *versus* texte d'arrivée, langue source *versus* langue cible, auteur *versus* traducteur, sens *versus* forme, etc. mais représenterait plutôt un domaine pluridisciplinaire fondé sur la relation à l'autre dans l'histoire¹⁰³³.

Selon J. Peeters, la traduction doit tenir compte du contexte culturel pour lequel le texte initial est écrit ; elle ne peut en faire abstraction. Mais elle doit aussi tenir compte du texte même qui est traduit, car une traduction est abordée de manière différente selon qu'on a affaire à un texte sacré, à un texte littéraire ou à d'autres types de textes, plus pragmatiques, de type médical, scientifique, publicitaire, etc.¹⁰³⁴ ; le texte de départ peut donc être à l'origine de choix de traduction ; il s'agit de ce que les sociolinguistes appellent l'approche *fonctionnelle*, où c'est la fonction du texte de départ qui détermine la manière d'en aborder la traduction¹⁰³⁵. De plus, le traducteur ne peut pas toujours prévoir quelle sera la perception et la réception de sa traduction auprès du public, et il convient de ne pas négliger son rôle dans l'enrichissement du texte traduit. Il écrit :

« On ne peut s'empêcher de penser que les différents lecteurs d'une traduction, formulant des hypothèses de sens dans des contextes différents, enrichissent, chacun, le message en fonction des coordonnées contextuelles qui sont les leurs »¹⁰³⁶.

¹⁰³³ J. Peeters, 2009, 60.

¹⁰³⁴ Voir, par exemple, sa comparaison de deux traductions différentes de la Bible, établies dans des contextes différents et pour des publics différents (J. Peeters, 2009, 19-28).

¹⁰³⁵ C. Nord, 2006, 142-43. L'auteur considère que c'est la *fonction* du texte qui détermine si sa traduction doit être *documentaire* ou *instrumentale*. Ainsi, le traducteur choisit d'informer sur la fonction d'un texte de départ ou de donner au texte d'arrivée une fonction équivalente à celui-ci ; quel que soit son choix, c'est la fonction du texte et la manière dont il sera utilisé et interprété par son/ses récepteur(s) qui détermine les choix de traduction du traducteur. De plus, la fonction d'un texte n'est pas définie dès le début, c'est justement les récepteurs du texte qui en déterminent l'utilisation qu'ils comptent en faire ; la fonction est donc sujette à variations et le rôle du traducteur est d'établir un texte qui réponde aux attentes et besoins du récepteur. (Voir également C. Nord, 1997).

¹⁰³⁶ J. Peeters, 2009, 16. Voir également C. Nord, qui pousse le raisonnement jusqu'à dire qu'une traduction unique et définitive d'un texte est impossible à établir tant les perceptions, par ses récepteurs, peuvent être multiples (2006, 132).

Il estime donc qu'il est important de se déplacer du « matériau langagier pour se concentrer 'sur la situation de traduction' »¹⁰³⁷.

4.2.6.2 La traduction comme transfert de culture, non seulement de mots

Le premier élément à souligner en parlant de sociolinguistique de la traduction est que la traduction n'a pas uniquement pour objet la production littéraire. Dans l'histoire, de nombreuses traductions ont permis de transmettre, dans d'autres langues, un savoir varié : scientifique (mathématique, astronomique, médical, etc.), religieux, politique, etc. Les scribes, traducteurs ou interprètes ne se bornent donc pas à transmettre des mots d'une langue aux mots d'une autre, ils sont de véritables « agents culturels »¹⁰³⁸ transmettant un savoir contenu dans des textes et contribuant à l'augmentation du savoir des personnes pour lesquelles ils œuvrent. Ainsi, les opérations de traduction ne prennent réellement sens que dans la perspective d'une relation à l'autre, dans laquelle il est nécessaire d'admettre que nous sommes humainement redevables aux autres ; la traduction n'existe pas dans l'abstrait, mais s'intègre dans des rapports sociaux qui conditionnent d'un côté le texte de départ, d'un autre le texte d'arrivée¹⁰³⁹.

Ainsi, lorsque J. Peeters, reprenant un vocabulaire bourdieusien, parle des « genres textuels », en mettant en avant l'idée selon laquelle ces genres ne devraient pas être définis en termes linguistiques mais sociaux, et se rapportent à différentes relations sociales. La traduction de différents genres de textes répond dans ce cas à une logique d'offre et de demande de la part d'un public spécifique, dans un contexte historique particulier¹⁰⁴⁰, et le

¹⁰³⁷ J. Peeters, 2009, 14.

¹⁰³⁸ J. Peeters, 2009, 29.

¹⁰³⁹ J. Peeters, 2009, 38.

¹⁰⁴⁰ J. Peeters, 2009, 40.

traducteur n'est pas un simple relais, mais participe activement à l'évolution de la civilisation et de l'histoire des populations pour lesquelles il traduit.

« En d'autres termes, tout en étant un « peseur » de mots, le traducteur est un acteur social, un agent du changement ou de l'immobilisme, un individu en prise avec une réalité historique qu'il ne maîtrise pas complètement, mais qu'il continue à façonner par son action traductive »¹⁰⁴¹.

4.2.6.3 Le texte à traduire, un choix politique

La traduction ne représente pas uniquement un transfert de savoir d'une civilisation donnée à une autre. Elle représente également un choix politique et idéologique. En effet, les traducteurs ne peuvent traduire la totalité d'une production textuelle (tous genres confondus) dans une autre langue et pour une autre culture. Ils doivent nécessairement opérer des choix, et ces choix ne peuvent être anodins, quel que soit le genre de texte considéré. La sélection du texte à traduire se fait nécessairement dans un cadre politique, historique, culturel et linguistique donné dont on ne peut faire abstraction¹⁰⁴², et cela vaut également pour les traductions mésopotamiennes.

En effet, la traduction, lorsqu'elle est abordée d'un point de vue sociolinguistique, pose la question du rapport entre langues, populations et cultures. Celui-ci peut parfois être un rapport de forces, même à l'intérieur d'une même culture. Ce n'est pas uniquement le choix des textes à traduire qui reflète ce rapport, c'est également la manière de traduire. Ainsi, les choix de traduction reflètent le rapport à la langue et culture de départ, ainsi que la place de la traduction dans la langue et la culture d'arrivée. Les interférences, emprunts, innovations,

¹⁰⁴¹ J. Peeters, 2009, 42.

¹⁰⁴² G. Toury, 1995, 58.

transformations du texte peuvent être considérés d'une part comme des fautes, ou des incompréhensions de la part du traducteur, ou au contraire, comme un travail sur la langue, une attitude innovante et audacieuse, considérée comme étant positive. Quel que soit le jugement porté sur la traduction et le traducteur, ces divers éléments montrent en quoi la traduction reflète un contact et représente une médiation. Ainsi, elle est toujours un compromis, un échange, et il est nécessaire d'accepter, car cela est inévitable, qu'une traduction porte la trace de ses intervenants¹⁰⁴³ : auteur, traducteur, et récepteur du texte.

4.2.7 La traduction et la sémiotique

La traduction doit également être rapprochée de la sémiotique, qui est fondamentale lorsqu'on s'intéresse aux traductions mésopotamiennes. En effet, celle-ci représente la science qui s'occupe des signes et des systèmes signifiants¹⁰⁴⁴. La langue, quant à elle, n'est pas un code. La traduction ne représente donc pas une transposition du sens d'une langue à une autre, mais une transmission des « conditions d'élaboration » de ce sens¹⁰⁴⁵ ; le traducteur doit donc avoir conscience de toutes les possibilités sémantiques contenues à la fois dans le texte de départ et celui d'arrivée, anticipant également les possibilités d'interprétation par les lecteurs. Ces interprétations ne sont pas contenues dans les langues, mais bien dans les textes. En cela la sémiotique rejoint d'une certaine manière l'herméneutique.

Le traducteur transforme nécessairement la *sémiosis* d'un texte-source à différents niveaux : il transpose le discours et le genre du texte, mais il doit également tenir compte du style propre de l'auteur et de l'œuvre. L'approche sémiotique permet de montrer que le sens d'une œuvre ne réside pas uniquement dans les mots, mais également « entre les mots, dans

¹⁰⁴³ J. Peeters, 2009, 58.

¹⁰⁴⁴ S. Bassnett, 22.

¹⁰⁴⁵ F. Rastier, 2010-2011, 15.

une multiplicité de formes d'organisations textuelles, (...) et de relations intertextuelles »¹⁰⁴⁶. La sémiotique et l'herméneutique de la traduction sont des aspects indissociables et doivent également être pris en compte dans l'approche des textes mésopotamiens ; la question herméneutique sera traitée plus en détails ci-après¹⁰⁴⁷.

4.2.8 Conclusion

Cette brève intrusion dans le domaine de la linguistique permet de montrer d'une part, que la traduction est véritablement une branche de la linguistique, car elle pose des problèmes linguistiques, mais elle peut également être liée à la sémiologie, et de manière plus générale à l'ethnologie. Elle ne peut être limitée à l'étude du texte dans la langue-source et de sa reddition dans la langue-cible, car de nombreux facteurs extra-linguistiques entrent en compte lorsqu'on procède à une traduction. Ces facteurs peuvent être d'ordre social, politique, idéologique, religieux, etc. Pourtant, il est nécessaire de tenter de définir la traduction et ses méthodes, comme l'ont fait un certain nombre de penseurs et linguistes depuis le XVII^e siècle, en tentant de tenir compte de toutes ses implications¹⁰⁴⁸. Au cours du XX^e siècle, certains savants ont tenté de définir une science de la traduction, la traductologie, qui tiendrait compte de tous les paramètres et conditions nécessaires à la production d'une « bonne » traduction, ou plutôt de la meilleure traduction possible.

Ayant montré comment différents linguistes ont abordé les problèmes de la traduction au cours du XX^e siècle, il est à présent nécessaire de se pencher plus précisément sur l'activité de traduction elle-même, de montrer comment elle a été analysée par ses théoriciens, et d'en

¹⁰⁴⁶ F. Rastier, 2010-2011, 22.

¹⁰⁴⁷ Voir ci-après, 4.4.2.4.

¹⁰⁴⁸ En réalité, tout traducteur réfléchit nécessairement à la manière de traduire, mais c'est à partir du XVII^e siècle que s'est constituée une véritable réflexion de type scientifique sur la traduction.

définir les finalités. Le domaine de la traduction présente un certain nombre de théories contradictoires. D'un côté, on considère qu'il s'agit d'une pratique purement intuitive, ne nécessitant ni théorie, ni réflexion particulière. D'un autre côté, il existe une abondante masse d'écrits sur la traduction. Ceux-ci sont de nature religieuse, philosophique, littéraire, méthodologique, et même scientifique. Or, même si de nombreux traducteurs ont écrit et réfléchi sur leur métier, la plupart des écrits sur le sujet émanait de non-traducteurs. La définition des « problèmes » de la traduction était prise en charge par des théologiens, des philosophes, des linguistes ou des critiques. Une des conséquences de cette réflexion a été que ces non-traducteurs ont assimilé la traduction à autre chose : à de la (sous-) littérature, à de la (sous-) critique, à de la « linguistique appliquée »¹⁰⁴⁹. Il est à présent nécessaire de mettre en évidence ici comment des *traducteurs* ont réfléchi à l'activité de traduction, en présentant la traduction d'abord comme acte de communication, ce qui sous-entend l'interaction entre un émetteur et un récepteur, ou destinataire de la traduction. Je présenterai les réflexions de deux traducteurs au sujet des destinataires des traductions : celles de W. Benjamin, puis celle de M. Arnold.

Les théories de ce dernier sont particulièrement intéressantes dans le cadre du présent sujet, car l'auteur s'est penché sur la notion de traduction de textes anciens ainsi que sur le problème des destinataires des traductions de textes anciens (ou en langue morte), deux aspects qui nous intéressent à la fois du point de vue de la possibilité pour les assyriologues contemporains de traduire les textes mésopotamiens anciens, mais également du point de vue des savants de l'époque, qui traduisaient déjà des textes à leurs yeux très anciens, et rédigés dans une langue morte.

¹⁰⁴⁹ A. Berman, 1984, 11.

4.3 La traduction vue par ses praticiens

La traduction est en premier lieu un moyen de communication. Et, comme tout moyen de communication, son but est la transmission d'un message. Le philosophe P. Ricœur donne ainsi deux définitions de l'activité de traduction : « Deux voies d'accès s'offrent au problème de l'acte de traduire : soit prendre le terme « traduction » au sens strict de *transfert d'un message verbal* d'une langue dans une autre, soit le prendre au sens large, comme *synonyme de l'interprétation de tout ensemble signifiant* à l'intérieur de la même communauté linguistique »¹⁰⁵⁰. Quel que soit le contexte dans lequel on s'intéresse à l'activité de traduction, on peut dire qu'elle sous-entend un acte de communication. Le processus par lequel un message est encodé (la pensée, la parole, l'écrit, etc.) implique une ou même plusieurs finalités¹⁰⁵¹. Afin de comprendre ces dernières, il faut se pencher sur trois éléments : la source du message, le message lui-même, et son destinataire, et définir leurs rôles respectifs et leurs relations.

4.3.1 La notion de communication : généralités

L'émetteur utilise la communication afin de faire passer un message. Les processus qui lui permettent de le faire peuvent être multiples et parfois complexes. Le message peut être clair et sans ambiguïté, mais il peut aussi être codé, employer des métaphores, être volontairement ou involontairement brouillé, et ce tant à l'oral qu'à l'écrit. Tous ces facteurs ont un impact sur la formulation du message, mais également sur la manière dont celui-ci sera perçu par son ou ses destinataires. Par ailleurs, et l'émetteur et le destinataire sont de véritables acteurs de la formulation du message, selon l'importance de l'émetteur, du

¹⁰⁵⁰ P. Ricœur, 2004, 21.

¹⁰⁵¹ E. Nida, 1964, 43.

destinataire, de leur relation, du contenu du message, de son effet recherché, et de la hiérarchie établie entre l'émetteur, le récepteur et le message¹⁰⁵², et de la manière dont ce dernier est exprimé (les émotions, les intonations, le style), etc. On peut ainsi imaginer que les raisons et les moyens de transmission d'un message sont quasiment infinis, puisque les relations qui lient ces trois *acteurs* de la communication (y compris le message lui-même) peuvent être de nature et de formes très variées.

Pour ce qui est du message lui-même, il peut être perçu de nombreuses manières, notamment lorsqu'il s'agit d'un message oral (les possibilités sont réduites lorsqu'on a affaire à un message écrit, puisque l'émetteur, une fois le message mis par écrit, perd son statut d'acteur immédiat de la communication et s'efface au profit du message lui-même). En effet, à l'oral, une dimension *expressive* ou *émotive* s'ajoute généralement à l'ensemble du message, ce qui oriente d'une part son interprétation par le destinataire, mais reflète également la manière dont l'émetteur souhaite se faire comprendre¹⁰⁵³. Ainsi, le message entier peut être compris de plusieurs manières, selon qu'on regarde (1) la relation entre les différents référents de la phrase, ou (2) la forme (grammaticale ou syntaxique) de la phrase.

La première étape, où est exposée *une relation simple* entre les différents éléments de la phrase, est aisément comprise du traducteur, puisqu'il s'agit d'une succession de mots, que traducteur se borne alors à traduire un à un. En revanche, c'est lorsqu'il se penche sur *la forme* du message qu'un certain nombre de difficultés se pose, notamment si la langue-cible ne peut suivre les mêmes structures que celle de la langue-source pour exprimer les mêmes

¹⁰⁵² Le message peut varier selon l'importance de l'émetteur ou du récepteur, mais également en fonction de l'importance du message, ou selon la forme de celui-ci (message écrit, parlé, traduit, ordre, requête, etc.). Une *hiérarchie* peut donc s'établir à tous les niveaux de la communication.

¹⁰⁵³ Il faut toutefois tenir compte du fait que l'expression de l'émetteur ne reflète pas nécessairement ce qu'il souhaite, car les émotions peuvent parfois dominer la volonté de celui-ci, et faire finalement passer un message tout autre que celui initialement prévu. L'émotion de l'émetteur joue un rôle important dans la communication orale directe, alors qu'elle est moins aisément perceptible dans les textes écrits, tout particulièrement dans les textes du Proche-Orient ancien (avec toutefois de nombreuses exceptions, par exemple les lettres).

choses, ce qui représente le cas de figure le plus fréquent et l'un des problèmes majeurs de la traduction.

La traduction est donc un moyen de communication permettant à un émetteur s'exprimant dans une langue donnée d'être compris par un destinataire ne parlant pas cette langue¹⁰⁵⁴. Le traducteur est lui-même d'abord un destinataire du message qui devient par la suite un transmetteur de ce même message. Il est un intermédiaire entre deux acteurs de langues différentes qui, sans cela, ne pourraient pas communiquer ; il est donc à la fois un récepteur et un médiateur, ou pour reprendre les termes plus poétiques de P. Ricœur, il sert « deux maîtres, l'étranger dans son étrangeté, le lecteur dans son désir d'appropriation »¹⁰⁵⁵. Se pose alors la question des raisons d'être de la traduction, du point de vue du destinataire.

Car la traduction est en fait une communication orientée par les objectifs du traducteur et de la culture-cible¹⁰⁵⁶, elle représente non un rapport entre deux cultures, mais entre le traducteur et le destinataire de la traduction, rendant d'une certaine manière l'auteur et le texte original secondaires¹⁰⁵⁷. Il est donc nécessaire d'aborder la question du destinataire de la traduction.

4.3.2 À qui s'adresse la traduction ?

La question de la finalité de la traduction pose d'emblée la question de son destinataire. En effet, faire passer un texte d'une langue déterminée à une autre permet de rendre un texte dans une langue donnée accessible à un plus grand nombre de personnes,

¹⁰⁵⁴ P. Ricœur utilise une formulation légèrement différente pour exprimer globalement la même chose : « Deux partenaires sont en effet mis en relation par l'acte de traduire, l'étranger – terme couvrant l'œuvre, l'auteur, sa langue – et le lecteur destinataire de l'ouvrage traduit. 2004, 8.

¹⁰⁵⁵ P. Ricœur, 2004, 9.

¹⁰⁵⁶ C. Nord, 1997, 47.

¹⁰⁵⁷ F. Rastier, 2010-2011, 4-5.

grâce à l'élimination de l'obstacle linguistique. Cela ne signifie pas nécessairement que tous les obstacles à la compréhension dudit texte ont été dépassés, puisque d'autres entraves à la compréhension immédiate du texte existent, qui peuvent être d'ordre culturel, stylistique, social, etc. Par ailleurs, nous savons qu'à l'Antiquité, le nombre de personnes sachant lire était limité (surtout en ce qui concerne les textes littéraires de grande complexité littéraire ou à contenu religieux comme ceux qui nous intéressent présentement¹⁰⁵⁸), et la question même de l'accès aux textes est problématique.

La question du destinataire doit d'abord être traitée d'un point de vue théorique : pour qui traduit-on en général ? Est-ce qu'on traduit toujours pour des destinataires potentiels parlant une autre langue, ou peut-il y avoir d'autres raisons de traduire que la volonté de rendre accessible un texte dans une autre langue ? Ce n'est qu'une fois toutes ces questions abordées qu'il sera possible de se pencher sur le problème du destinataire des traductions mésopotamiennes anciennes.

Le XIX^e siècle de notre ère marque un tournant important dans l'intérêt porté à la traduction et à sa théorie, c'est pourquoi il est important de se tourner vers les théoriciens de cette époque, dont les idées sont à la base de la réflexion contemporaine sur la question et qui, dans certains cas, s'intéressaient plus particulièrement à la traduction des textes anciens. Je baserai par conséquent ma réflexion consacrée au destinataire de la traduction sur les réflexions de deux théoriciens s'étant penchés d'une part, sur la méthode de traduction en général, et d'autre part, sur la notion du *destinataire* de la traduction. Il s'agit en premier lieu du philosophe et traducteur allemand Walter Benjamin, dont l'essai sur la traduction est désormais un classique, et en second lieu du poète et traducteur britannique Matthew Arnold,

¹⁰⁵⁸ Pour les questions d'alphabétisation en Mésopotamie, voir notamment C. Wilcke, 2000, D. Charpin, 2004, et N. Veldhuis, 2011.

dont les idées concernant la traduction d'Homère pour un public du XIX^e siècle sont particulièrement importantes lorsqu'on s'intéresse à la notion de traduction de textes de l'Antiquité.

4.3.3 La théorie de la traduction de W. Benjamin

4.3.3.1 *Le destinataire de la traduction*

Dans son désormais classique essai intitulé « La tâche du traducteur », le philosophe allemand W. Benjamin pose clairement la question du destinataire de la traduction. L'auteur se demande si une traduction peut être destinée à des lecteurs qui ne sont pas d'avance en mesure de comprendre l'original¹⁰⁵⁹. Il suppose donc qu'une traduction ne peut s'adresser qu'à quelqu'un qui est déjà initié du point de vue de la culture du texte d'origine. Ainsi, la qualité d'une traduction ne repose pas tant sur la transmission du contenu basique d'une œuvre – “the imparting of information”-, que sur celle de la transmission de « l'essence » d'une œuvre en plus de son contenu (ce qu'il appelle “the unfathomable, the mysterious, the “poetic”, something”). Si une traduction n'est pas établie avec pour but de faire connaître et comprendre à son destinataire l'œuvre traduite dans sa totalité, alors le traducteur a mal fait son travail et n'a pas atteint son objectif.

Par ailleurs, sans original il ne peut pas y avoir de traduction¹⁰⁶⁰. Celle-ci constitue ce que W. Benjamin appelle « l'après-vie » ou la « survie » (*überleben*) de l'œuvre¹⁰⁶¹.

¹⁰⁵⁹ W. Benjamin, 1923 (réédition 1992, 71).

¹⁰⁶⁰ Dans son essai intitulé *Des Tours de Babel* (1985), le philosophe J. Derrida se base sur l'essai de W. Benjamin et, tout en le critiquant, élabore sa propre théorie de la traduction. D'après sa théorie basée sur la notion de déconstructivisme, original et traduction sont indépendants, ce qui les rend par définition incomparables, et il prône une étude indépendante de l'un et de l'autre. Or il est évident qu'une traduction peut avoir une évolution indépendante de l'original qu'elle traduit, mais elle ne verrait pas le jour sans l'existence préalable de l'original.

Chronologiquement et par définition, une traduction ne peut être établie qu'*après* son original, et représente ainsi une étape nouvelle dans la vie de celui-ci, selon le contexte historique, social, et culturel non plus de l'original, mais de la traduction¹⁰⁶². L'auteur affirme que les œuvres évoluent dès le moment de leur création, que les générations suivantes sont les garantes de leur survie, et que les traductions font partie de ce processus de survie¹⁰⁶³. Les diverses traductions d'un même texte¹⁰⁶⁴ permettent en effet un renouvellement incessant de l'œuvre d'origine¹⁰⁶⁵. Ainsi, le destinataire du texte traduit doit être, selon W. Benjamin, un lecteur averti, qui est seul capable de comprendre l'esprit de l'œuvre d'origine malgré le fait que la traduction représente une évolution de celle-ci, replacée dans un contexte nouveau. Un tel lecteur comprend la nature de la traduction et sa nécessaire adaptation du texte original, mais il est également capable de percevoir les éléments propres à celui-ci à travers la traduction.

4.3.3.2 La finalité de la traduction

Pour ce qui est de la finalité de la traduction, W. Benjamin affirme que la fonction ultime de celle-ci est d'élever l'œuvre au-delà de ce qu'elle proposait initialement¹⁰⁶⁶, et non

De plus, dans le cas particulier des textes mésopotamiens, les textes sumérien et akkadien ne sont pas indépendants, car ils apparaissent sur un même support et sont rédigés par un même scribe. L'étude dissociée des deux versions du texte révèle à la fois les convergences et les divergences entre ceux-ci, et confirme les liens qui unissent original et traduction, et ce dès les attestations les plus anciennes.

¹⁰⁶¹ W. Benjamin, 1923 (réédition 1992), 73.

¹⁰⁶² On en revient au thème de la transmission d'un message évoqué précédemment, et où les facteurs externes jouent un rôle sur la transmission de celui-ci.

¹⁰⁶³ La sociolinguistique de la traduction reprend cet élément de survie du texte, montrant en quoi la traduction nécessite d'être constamment revue en fonction de ses destinataires. Voir 4.2.6.

¹⁰⁶⁴ Il peut s'agir de traductions en différentes langues, mais également de traductions nouvelles, dans une même langue, d'un texte qui a déjà été traduit dans le passé.

¹⁰⁶⁵ W. Benjamin, 1923 (réédition 1992), 73.

¹⁰⁶⁶ "The relationship between life and purposefulness, seemingly obvious yet almost beyond the grasp of the intellect, reveals itself only if the ultimate purpose toward which all single functions tend is sought not in its own sphere but in a higher one" (W. Benjamin, 1923 (1992), 73).

de la reproduire à l'identique¹⁰⁶⁷. Ainsi, la traduction exprime une relation réciproque entre des langues différentes ; loin d'être étrangères les unes aux autres, elles sont, *a priori* et indépendamment de tout contexte historique, liées par ce qu'elles cherchent toutes à exprimer¹⁰⁶⁸. Afin d'illustrer cette parenté entre les langues à travers la traduction, il est nécessaire que forme et sens de l'original soient rendus avec le plus de précision possible. Pour comprendre la relation entre l'original et la traduction, il convient d'analyser le cheminement mental qui les lie l'un à l'autre, et montrer qu'aucune traduction ne serait possible si elle ne cherchait à rendre que l'original. Dans son « après-vie » ou sa « survie », qui ne peut être qualifiée de telle que parce qu'elle implique la transformation et le renouveau d'une chose *vivante*, l'original subit nécessairement des modifications¹⁰⁶⁹.

Ainsi, des mots ayant un sens semble-t-il figé ont pu évoluer ; ce qui semblait actuel à une époque a pu devenir désuet ; une image parlante à une époque peut avoir perdu toute valeur à une autre. En fait, loin d'être une équation stérile entre deux langues figées (l'auteur les appelle langues « mortes »), la traduction fait mûrir le texte de l'original en lui insufflant une vie nouvelle¹⁰⁷⁰. Par ailleurs, il ne faut pas oublier que la langue d'origine subit elle aussi des changements et des évolutions avec le temps ; aucune des deux langues n'est figée, et même les langues mortes (au sens où elles ne sont plus parlées) ne le sont pas vraiment, car leur perception par des locuteurs d'autres langues ne cesse d'évoluer. W. Benjamin affirme donc que le l'activité de traduction représente un processus historique aussi puissant que fructueux¹⁰⁷¹.

¹⁰⁶⁷ Cette idée reflète clairement l'influence des Romantiques allemands s'étant penchés sur la question de théoriser la traduction ; voir A. Berman, 1984.

¹⁰⁶⁸ W. Benjamin, 1923 (1992), 74, Voir également G. Mounin, à propos des « universaux » de langage et de culture (1963, p. 191 et suivantes). Pour une autre vision de la relation entre deux langues différentes, une relation où le texte de départ et son destinataire sont au contraire « étrangers » l'un à l'autre, voir P. Ricœur, 2004, p. 8.

¹⁰⁶⁹ W. Benjamin, 1923 (1992), 74.

¹⁰⁷⁰ W. Benjamin, 1923 (1992), 75

¹⁰⁷¹ W. Benjamin, 1923 (1992), 75.

Cet aspect est d'autant plus important pour le présent travail de recherche que nous avons justement affaire à deux langues mortes depuis plusieurs millénaires, et dont l'une, le sumérien, l'était déjà depuis près d'un millénaire au moment où elle a été traduite en akkadien. Pourtant, nous avons bien vu qu'aucune de ces deux langues n'était figée, et cela est d'autant plus visible dans les traductions, et notamment celle du *Lugal-e*, dont la version bilingue de l'époque récente représente une rétro-translation, depuis l'akkadien vers le sumérien, dont le texte est bien différent de celui des versions monolingues sumériennes, montrant bien que la langue et sa perception avaient continué d'évoluer bien après l'extinction du sumérien aux alentours de la fin du III^e millénaire avant J.-C.

4.3.3 Réconcilier l'original et la traduction

W. Benjamin se demande comment se manifeste la relation entre les langues de l'original et de la traduction. Si le processus de traduction permet de mettre en évidence une véritable relation entre deux langues, cela ne doit pas être à travers une *imitation* de l'original dans la traduction. Relation et réciprocité n'impliquent pas de *ressemblance* entre les deux versions. En fait, cette relation de réciprocité se manifeste plutôt dans une dimension *suprahistorique* des langues, dans le sens où le langage doit dépasser le contexte historique dans lequel il est initialement employé ; la traduction a donc nécessairement une dimension herméneutique. Cet aspect suprahistorique ne peut être atteint par une seule langue individuelle, mais par la mise en relation de plusieurs langues au moyen de la traduction, que l'auteur qualifie alors de « réconciliation »¹⁰⁷². Pour lui, l'exercice de traduction a pour finalité non pas la reproduction d'un texte d'une langue particulière dans une autre langue,

¹⁰⁷² W. Benjamin, 76.

mais d'atteindre une langue plus « élevée »¹⁰⁷³, une somme de toutes les langues qu'il appelle « langue pure »¹⁰⁷⁴. Celle-ci est atteinte au moyen d'une réconciliation entre l'opposition traditionnelle entre littéralité et liberté, et pour être obtenue le passage d'une langue vers une autre se fait nécessairement par l'établissement d'une traduction *interlinéaire*¹⁰⁷⁵, reflet de la complémentarité des langues et de leur visée *commune* de réconciliation et d'élévation.

Ainsi, la finalité de la traduction selon W. Benjamin semble être d'élever un texte littéraire au-delà de ce qu'il est au moment de sa composition par l'établissement d'une traduction reflétant une parenté existant entre toutes les langues, et dont le meilleur témoin est la traduction interlinéaire. Il est difficile pour l'assyriologue de ne pas penser aux traductions mésopotamiennes en lisant une telle description de la traduction. En effet, non seulement celles-ci sont interlinéaires, mais en plus, les deux versions emploient un langage littéraire complexe, rendant le texte peu accessible à des non-initiés. L'aspect herméneutique et la volonté de comprendre le monde mésopotamien à travers l'emploi du cunéiforme et l'analyse philologique sont autant d'éléments attestés dans la littérature bilingue mésopotamienne qui correspondent à l'idée de la traduction telle qu'exposée par W. Benjamin.

4.3.4 La théorie de M. Arnold

Il est à présent nécessaire de montrer que certains linguistes et traducteurs ont présenté et résolu tout autrement la question des destinataires de l'œuvre traduite. Le traducteur britannique Matthew Arnold émet une hypothèse fort intéressante concernant la traduction

¹⁰⁷³ W. Benjamin, 79. L'auteur compare le texte d'origine et sa traduction à deux morceaux d'un même vase, chacun étant distinct, mais appartenant au même objet.

¹⁰⁷⁴ W. Benjamin, 75.

¹⁰⁷⁵ W. Benjamin, 82.

d'auteurs de l'Antiquité¹⁰⁷⁶ qu'il est possible de rapprocher de l'idée que les lettrés mésopotamiens pouvaient peut-être se faire de leur propre rôle en tant que passeurs de savoir, et également en tant que traducteurs.

M. Arnold était lui-même un poète, traducteur, enseignant et critique britannique de la deuxième moitié du XIX^e siècle, et notamment traducteur d'Homère vers l'anglais. Parallèlement à sa traduction, il a donné une série de cours à l'université d'Oxford sur la théorie de traduction du texte d'Homère, où il expose son point de vue au sujet de la possibilité de comprendre pleinement une langue aussi éloignée dans le temps que le Grec archaïque l'est de l'anglais moderne. Son point de vue est intéressant à la fois pour l'assyriologue et sa capacité à comprendre les textes mésopotamiens anciens dans toutes leurs nuances, mais également pour comprendre le scribe du I^{er} millénaire avant J.-C., qui avait déjà affaire à des documents anciens de plusieurs siècles.

4.3.4.1 Traduire Homère au XIX^e siècle : pour quel public ?

Pour M. Arnold, le fait d'être un « savant », à savoir une personne éduquée et cultivée, est une composante essentielle à la fois de la compréhension du texte d'origine et de la possibilité d'établir une bonne traduction. Pour lui, seul un savant peut comprendre le travail d'un autre savant, et dans le domaine de la traduction, seul quelqu'un qui connaît à la fois la langue-source et la langue-cible est à même de juger de la qualité d'une traduction¹⁰⁷⁷. C'est donc un point de vue très restrictif.

¹⁰⁷⁶ M. Arnold se concentre sur la question de la traduction d'Homère, aussi éloigné de nous dans le temps que ne l'étaient les scribes de l'époque d'Assurbanipal à Ninive des scribes de l'époque paléo-babylonienne ayant copié les manuscrits les plus anciens des textes qui nous intéressent ici.

¹⁰⁷⁷ P. Ricœur écrit au sujet de l'accessibilité de la traduction et de la capacité à juger de sa qualité : « (...) il n'y a pour seul recours que la lecture critique de quelques spécialistes sinon polyglottes du moins bilingues, lecture critique équivalant à une retraduction privée, par quoi notre lecteur compétent refait pour son compte le

M. Arnold s'intéresse aux rapports entre le traducteur du XIX^e siècle et Homère, qui aurait vécu au VIII^e siècle avant J.-C. Il écrit que seuls des savants et spécialistes de la langue et de la littérature grecque peuvent se permettre de juger de la qualité d'une traduction d'un texte aussi ancien ; ils sont seuls à même de juger de la similitude entre l'effet produit par la traduction par rapport à l'effet produit par le texte original¹⁰⁷⁸. Ainsi, le traducteur fait nécessairement partie d'un milieu de spécialistes, et donc d'un milieu fermé, dont M. Arnold juge qu'il est le seul à pouvoir comprendre l'opération menée par le traducteur. La traduction peut être mise à la portée d'un plus vaste public, mais celui-ci ne pourra ni véritablement la comprendre, ni juger de sa qualité. Il va même plus loin, en affirmant que le traducteur a pour *devoir* de chercher à satisfaire les savants, justement parce qu'eux seuls sont capables de le juger¹⁰⁷⁹. Au sujet d'Homère, il affirme que le traducteur a le devoir de *reproduire* Homère, mais que seul le savant a le moyen de connaître cet Homère qui doit être reproduit, et ce malgré la séparation temporelle, culturelle et linguistique qui existe entre Homère et ces savants et traducteurs.

Ce qu'il est également important de constater est que la traduction, pour M. Arnold, représente une source de pouvoir¹⁰⁸⁰ ; en effet, l'élite intellectuelle traduisante se voit dotée du pouvoir de forger une identité nationale, culturelle, et même linguistique, tout en creusant le fossé qui la sépare des « non-initiés ». La traduction joue donc un rôle identitaire dans l'Angleterre de la deuxième moitié du XIX^e siècle et ses enjeux dépassent le cadre de la

travail de traduction, assumant à son tour l'épreuve de traduction et se heurtant au même paradoxe d'une équivalence sans adéquation » (2004, 14).

¹⁰⁷⁸ F. Schleiermacher, tout en utilisant le terme de "connoisseur" plutôt que de « savant » ou de « spécialiste », arrive à des conclusions similaires, considérant que seul le lecteur avisé peut comprendre les images véhiculées par la traduction, même lorsque celles-ci conservent leur aspect « étranger », dans le sens où l'œuvre traduite conserve les images telles qu'elles sont véhiculées dans une autre culture. Un tel lecteur accepte l'aspect étranger de l'œuvre tout en parvenant à en apprécier la valeur. Voir F. Schleiermacher, 1813 (éd. 1992), 44.

¹⁰⁷⁹ Cet aspect de la traduction est poussé à l'extrême par H. Meschonnic dans ses traductions de la Bible, dont seul un spécialiste à la fois de l'hébreu, du français, de la poésie en général, de la traduction... peut les comprendre. Voir l'analyse de celle-ci, menée par J. Peeters, 2009, 19-28.

¹⁰⁸⁰ L. Venuti, 1995, 132.

littérature en touchant à des questions de politique et d'idéologie nationale. En fait, dans son analyse de l'histoire de la traduction, le traducteur américain L. Venuti montre comment le débat autour de la traduction au XIX^e siècle et la question du traitement de ce qui est étranger dans un texte traduit ont été d'une importance fondamentale dans la formation des identités nationales européennes, que ce soit en Allemagne (avec F. Schleiermacher) ou en Angleterre (avec M. Arnold et son adversaire, partisan d'une traduction ouverte à tous, F. W. Newman)¹⁰⁸¹.

Tous ces aspects sont particulièrement importants lorsqu'on pose la question du rôle des scribes dans la Mésopotamie ancienne, qui eux aussi devaient être les détenteurs d'un grand pouvoir, dépassant largement leurs prérogatives initiales.

4.3.4.2 Traduire un auteur de l'Antiquité : la théorie de M. Arnold et l'étude des traductions mésopotamiennes

Il serait intéressant de replacer les remarques concernant la traduction à l'époque de l'Angleterre victorienne dans le contexte des traductions et de la transmission du savoir mésopotamien. En effet, l'élite intellectuelle de la Mésopotamie du I^{er} millénaire avant J.-C. est certainement la seule à connaître la langue sumérienne, qui est alors éteinte depuis près de mille ans, mais continue de représenter la langue du savoir, de la tradition et de la religion. Ces savants sont donc les seuls à encore être capables de rédiger des textes dans cette langue, et donc à les traduire. Le savant anglais du XIX^e siècle tel que le décrit M. Arnold peut être comparé, dans ce contexte, au savant assyrien ou babylonien du I^{er} millénaire avant J.-C., et il est tout à fait envisageable que les élites intellectuelles mésopotamiennes se soient considérées comme les seules détentrices d'un savoir antique. Les nombreux jeux de mots et

¹⁰⁸¹ L. Venuti, 1995, 145.

de signes présents dans les traductions, mais également dans les commentaires, reflètent la connaissance approfondie que les scribes avaient du système cunéiforme, mais ces jeux ne devaient pas avoir un public plus large que celui de ce petit groupe de spécialistes. Même si les textes étaient lus à haute voix à la cour¹⁰⁸², un certain nombre de subtilités contenues dans la traduction n'était visible qu'à celui qui lisait les textes et avait les signes sous les yeux ; l'auditoire ne pouvait percevoir tout ce que contenait la traduction. Celle-ci était donc nécessairement appréciée à sa juste valeur par ceux qui en étaient eux-mêmes les rédacteurs.

Par ailleurs, l'argument de M. Arnold suivant lequel les élites intellectuelles sont également responsables de la formation de l'identité nationale et ont un pouvoir politique et idéologique important vaut également pour les scribes mésopotamiens. En effet, à une époque où la connaissance de l'écriture est limitée, la transmission du savoir, à travers la rédaction et la copie de documents de différents domaines, ainsi que la traduction, donnent un grand pouvoir aux personnes qui le détiennent. Ce rôle devait être important à la cour, où les scribes sont des acteurs des relations diplomatiques, commerciales et politiques, dans les bibliothèques royales, avec la copie de textes divinatoires, scientifiques et littéraires, dans le temple, où sont rédigés les hymnes et instructions concernant le culte, et dans les écoles, où la totalité du savoir mésopotamien est transmise. Le simple fait d'être lettré mettait dans les mains des scribes un pouvoir qui pouvait même inquiéter les rois.

La connaissance de l'écrit permettait donc aux scribes de décider de ce qui serait rédigé, copié, transmis, traduit et ce, dans tous les domaines où l'écrit était nécessaire. Ils sont donc responsables de l'expansion et du développement de l'écriture et des langues, de la circulation des idéologies royales et culturelles, du développement d'une tradition religieuse, littéraire et scientifique. C'est parce qu'il y a eu de l'écrit que nous connaissons la culture

¹⁰⁸² Voir ci-dessus 1.3.5.1.i.

mésopotamienne. Les scribes anciens ont donc une influence qui remonte jusqu'à l'époque contemporaine.

4.3.5 Conclusion : différencier la traduction et sa théorie

Ayant défini la traduction et montré comment certains linguistes et traducteurs ont tenté de décrire cette activité de différents points de vue, en insistant notamment sur la notion de transfert culturel et linguistique ou l'intérêt pour le destinataire des traductions, il convient à présent de définir et de décrire la « science » qui a pour objet la traduction, à savoir la « traductologie ». Toutefois, avant d'aborder ce sujet, il est nécessaire de rappeler un élément fondamental, à savoir que l'activité de la traduction et sa théorie sont deux choses bien distinctes. La pratique de la traduction engendre toujours un certain nombre de questions qu'il est nécessaire d'aborder à présent, mais les traducteurs ne peuvent pas suivre de règles universelles et ne peuvent résoudre de manière simple les problèmes généralement complexes que pose la traduction¹⁰⁸³. Des aspects tels que l'opposition entre traduction libre et littérale, la nécessité de choisir entre la forme et le contenu, etc. sont autant de problèmes bien réels mais qui ne peuvent être résolus qu'au cas par cas¹⁰⁸⁴ et dans des contextes historiques bien précis.

L'intérêt d'une réflexion sur la traduction réside justement dans la formulation de problèmes globaux, qui peuvent être observés dans toute traduction, et comme j'ai déjà tâché

¹⁰⁸³ Ainsi H. Meschonnic (1999, 83-84) critique l'approche « universaliste » de G. Mounin (1963), estimant que sa théorie de la traduction ne va pas au-delà de la théorisation et ne résout aucunement le problème concret de la pratique de la traduction et des méthodes de traduction à mettre en œuvre.

¹⁰⁸⁴ De nombreux auteurs, eux-mêmes traducteurs, critiquent la notion même de *traductologie*, estimant que les théories de traduction ne peuvent aider à l'activité de traduction. Ainsi, un de ses détracteurs, E. Etkind, et il est loin d'être le premier ni le seul, résume ce conflit en ces termes : « Au cours de ces dernières années ont surgi – et ont disparu aussi vite – un grand nombre de théories fort abstraites ; leur multitude comme la complexité sans cesse croissante de la terminologie employée n'ont rien fait pour améliorer la pratique de la traduction [...] » (E. Etkind, 1982, xix).

de le montrer dans le présent travail, ces problèmes existaient même dans les traductions des textes littéraires sumériens du I^{er} millénaire avant J.-C¹⁰⁸⁵. Il ne s'agit pas tant de résoudre les problèmes posés par la traduction que de montrer que ces problèmes sont universels, et que la traduction elle-même, en tout temps et en tout lieu, représente une réflexion sur le langage et la manière de le rendre le mieux possible dans une langue et une culture différente. Il convient donc à présent d'approfondir la notion de traductologie, en la définissant d'abord de manière générale, puis en abordant la question de son application aux textes anciens, et en montrant comment les Mésopotamiens eux-mêmes pensaient leurs langues à travers toutes sortes de textes différents.

4.4 Qu'est-ce que la traductologie ?

4.4.1 La traductologie : généralités

La traductologie (en anglais *Translation Studies*) est une discipline récente, définie à partir des années 1950 et ayant d'abord intéressé les linguistes, qui ont été les premiers à élaborer une véritable théorie qui se voulait scientifique de la traduction. Depuis quelques années, les historiens s'y intéressent également, et parmi eux, quelques historiens de l'Antiquité¹⁰⁸⁶, mais rares sont ceux qui s'intéressent à la traduction en Mésopotamie ancienne, alors même qu'il est évident qu'elle a joué un rôle fondamental dans la culture mésopotamienne et dans la transmission du savoir dans la région et au-delà. Je souhaiterais me pencher ici sur la question de l'utilité d'un recours aux recherches dans le domaine de la traductologie pour une étude de la traduction en Mésopotamie.

¹⁰⁸⁵ Voir chapitre 1.

¹⁰⁸⁶ Avec des ouvrages récents tels que S. McElduff et E. Sciarrino (dir. publ.), 2011.

La traductologie est une discipline mêlant des éléments appartenant aux domaines des sciences sociales et des lettres, et ayant pour but une étude systématique de la traduction et de l'interprétation, ainsi que la description et la mise en pratique de celles-ci. Interdisciplinaire, la traductologie intègre de multiples domaines de recherche, tels que la littérature comparée, l'informatique, l'histoire, la linguistique, la philologie, la philosophie, la sémiotique, la terminologie, etc. A. Berman écrit à son sujet qu'elle « est par excellence interdisciplinaire, précisément parce qu'elle se situe *entre* des disciplines diverses, souvent éloignées les unes des autres »¹⁰⁸⁷. En effet, elle centre l'étude d'un texte non plus sur son *contenu* (l'exercice de traduction), mais sur le *processus* qui permet de passer d'un texte dans une langue à un texte dans une autre langue (la traduction à proprement parler). L'étude de ce processus permet de réaffirmer l'interconnexion de tous les éléments qui forment un texte, notamment son contexte historique, culturel, politique, sa langue, son style, etc. La reconstitution de ce processus réaffirme les liens entre tous ces éléments, puisque la volonté de résoudre les problèmes de traduction oblige à réfléchir sur toute une variété de disciplines dont la connaissance et la maîtrise rendent l'exercice de traduction possible, en théorie¹⁰⁸⁸. En revanche, la traductologie n'a pas pour finalité de fournir des normes permettant d'établir une traduction idéale ; son but est plutôt de comprendre les différents processus de la pratique de la traduction¹⁰⁸⁹, et c'est de ce point de vue que l'on a abordé la traduction mésopotamienne.

La traductologie répond ainsi au besoin de définir la traduction autrement que comme le simple passage de mots et de phrases d'une langue vers une autre. En effet, à travers les oppositions récurrentes entre les notions de traduction littérale et de traduction libre, ou l'apparente nécessité de devoir choisir entre rendre le plus fidèlement le « texte-source » ou au contraire privilégier le « texte-cible », la traductologie affirme la nécessité de définir une

¹⁰⁸⁷ A. Berman, 1984, 291.

¹⁰⁸⁸ R. Schulte et J. Biguenet (dir. publ.), 1992, 10. Voir également A. Berman, 1984, 291.

¹⁰⁸⁹ S. Bassnett, 2002, 45.

théorie qui engloberait toutes les questions que se posent les traducteurs, et ce, pour que les problèmes posés au cours de la traduction puissent être résolus dans le plus grand nombre possible de langues et de littératures connues¹⁰⁹⁰.

Les historiens de la traduction estiment généralement que la traduction commence à l'époque romaine¹⁰⁹¹. Les périodes antérieures ont la plupart du temps été exclues de l'étude historique de la traduction, car les traducteurs et interprètes de l'Antiquité ne renseignaient pas sur les moyens qu'ils employaient pour traduire ; ils n'ont en effet laissé aucun traité consacré à la traduction. L'impression qui ressort de l'exclusion de ces époques anciennes d'une réflexion sur la traduction est que les Anciens eux-mêmes ne se posaient pas la question de la manière de traduire ; or l'existence même, dans le Proche-Orient ancien, de textes traduits, de commentaires, de gloses, de textes grammaticaux, sans oublier le multilinguisme omniprésent dans la région sont autant d'éléments qui prouvent le contraire. Par ailleurs, comme l'affirme le linguiste russe R. Jakobson, la faculté de *parler* une langue donnée implique d'emblée une faculté de parler *de* cette même langue¹⁰⁹². De même, on pourrait dire que toute activité de traduction implique automatiquement la possibilité de *parler de* la traduction et l'existence de textes bilingues représentant des traductions, est déjà la preuve que les Anciens réfléchissaient à leur multilinguisme et à la manière de rendre une langue dans une autre.

Pour compléter la définition de la traduction déjà abordée ci-dessus, il convient de mentionner à présent quelques-unes des théories qui touchent plus précisément à l'élaboration

¹⁰⁹⁰ Comme je l'ai mentionné ci-dessus (I.3.F), la pratique de la traduction montre que la formulation et la description des problèmes que pose la traduction ne permet pas de résoudre ces problèmes de manière unique et que les problèmes de traduction sont résolus en fonction du contexte, de la sensibilité et du vocabulaire du traducteur, de son interprétation personnelle du texte d'origine, etc. La traductologie formule des problèmes concrets et récurrents, mais elle ne peut en réalité y apporter une solution que limitée. Toutefois, son intérêt réside justement dans la réflexion sur les problèmes de traduction, révélant que ceux-ci sont récurrents dans toutes les littératures, et qu'une théorisation de ces problèmes en vue de leur meilleure compréhension n'est pas inutile.

¹⁰⁹¹ S. Bassnett, 2002, 50.

¹⁰⁹² R. Jakobson, 1959 (dans R. Schulte et J. Biguenet (dir. publ.) 1992), 147.

d'une théorie de la traduction et montrer comment celles-ci peuvent s'appliquer à une étude de la traduction et de ses procédés en Mésopotamie.

4.4.2 Traduire autre chose que des mots

4.4.2.1 La traduction intra-linguistique

Dans son traité intitulé « Methoden des Übersetzens », le philosophe allemand F. Schleiermacher commence par affirmer que tout processus de communication contient un processus de traduction¹⁰⁹³. Ainsi, les langues étrangères ne sont pas les seules à nécessiter une traduction, puisqu'au sein d'une même langue, les membres de couches sociales ou d'âges différents s'expriment déjà de diverses manières, ce qui nécessite un processus *mental* de traduction, qui a lieu soit au moment de l'émission du message (l'émetteur modifie son message pour se faire comprendre en fonction de son interlocuteur), soit au moment de sa réception (le récepteur analyse le message et le comprend avec ses propres mots). Les individus eux-mêmes s'expriment chacun à sa manière, et le récepteur de n'importe quel message traduit, le plus souvent inconsciemment, le message qui lui est adressé¹⁰⁹⁴. R. Jakobson qualifie ce type de traduction au sein d'une même langue de « intralingual translation » ou de *reformulation*¹⁰⁹⁵. Celle-ci se caractérise par un emploi de mots plus ou moins synonymes, ou à un recours à des périphrases, même si ni l'un, ni l'autre de ces deux procédés ne peuvent aboutir à une équivalence parfaite.

¹⁰⁹³ A. Berman, 1984, 36 : [Schleiermacher et Humboldt] « se heurtent immédiatement au problème du langage et du rapport de l'homme au langage » (...).

¹⁰⁹⁴ F. Schleiermacher, 1813 (dans R. Schulte et J. Biguenet (dir. publ.) 1992), 36.

¹⁰⁹⁵ R. Jakobson, 1959 (dans R. Schulte et J. Biguenet (dir. publ.) 1992), 145.

4.4.2.2 La paraphrase et l'imitation

Se penchant sur la question de la traduction des textes écrits, F. Schleiermacher affirme qu'une bonne traduction se caractérise par un texte rendant *compréhensible* le texte original par la transmission de *l'esprit* dans lequel l'auteur l'a composé¹⁰⁹⁶ ; elle est le chemin qui amène le lecteur à l'auteur et l'auteur au lecteur¹⁰⁹⁷. Pour ce faire, le traducteur ne dispose que de sa propre langue, généralement la « langue-cible », et de sa propre perception de l'esprit de l'original. Le philosophe montre comment de nombreux traducteurs procèdent à deux types de « tricheries » lorsqu'ils établissent leur « version » d'un texte (qui n'est donc plus vraiment une traduction) : la paraphrase et l'imitation. Il assimile la paraphrase au commentaire¹⁰⁹⁸, qui explique un texte en omettant de transmettre sa forme et son esprit. Quant à l'imitation, il la considère comme une renonciation à traduire de la part du traducteur. L'imitation serait en fait une manière de recréer l'effet du texte d'origine pour des lecteurs dans une autre langue, sans en retransmettre ni la forme, ni l'esprit¹⁰⁹⁹ ; l'imitateur donne simplement un équivalent ressemblant dans la langue-cible et non une traduction ; F. Schleiermacher qualifie un tel geste d'« abandon ». Il considère que la paraphrase est plutôt employée dans des textes de nature savante, tandis que l'imitation serait la caractéristique des œuvres d'art, de la littérature et de la poésie notamment. Il estime que ni l'un ni l'autre de ces procédés ne peuvent être considérés comme de véritables traductions.

F. Schleiermacher évoque également la difficulté de traduire des concepts et symboles dans une langue dans laquelle ceux-ci n'existent pas nécessairement¹¹⁰⁰. Il considère qu'il est impossible pour le traducteur d'être aussi cohérent que l'auteur du texte original lorsqu'il établit sa traduction, et la langue du texte traduit ne peut être aussi rigoureuse de sens et de

¹⁰⁹⁶ F. Schleiermacher, 39-40. Voir également A. Berman, 1984, 226 et H. G. Gadamer, 1976, 235.

¹⁰⁹⁷ Cité dans P. Ricœur, 2004, p. 9.

¹⁰⁹⁸ F. Schleiermacher, 1813 (réédition 1992, 40).

¹⁰⁹⁹ F. Schleiermacher, 1813 (réédition 1992, 41).

¹¹⁰⁰ F. Schleiermacher, 1813 (réédition 1992, 45-46).

forme que ne l'est celle de l'original. R. Jakobson va dans le même sens, en observant que dans une traduction, la transmission du message d'un texte prime généralement sur l'équivalence exacte entre des mots indépendants. Il qualifie toutefois ce type de traduction de « discours rapporté »¹¹⁰¹, où le traducteur reconstitue un message dans la langue-source à partir d'un message équivalent mais non identique dans une langue d'origine. Le traducteur est donc toujours forcé de faire des choix restrictifs ; cela signifie-t-il que son travail est voué à l'échec ?

4.4.2.3 Les liens entre linguistique, traduction et sémiotique

La sémiotique peut servir de lien entre la linguistique et la traductologie. En effet, la traductologie, longtemps considérée comme une branche inférieure de la linguistique, pourrait en fait renouveler la linguistique en la forçant à s'éloigner du signe pour se focaliser sur le texte. Il faudrait alors réintroduire pleinement l'activité interprétative – dont l'activité de traduction – dans la linguistique. La linguistique interprétative, aurait alors la responsabilité de décrire, avec une méthodologie unifiée, les relations au sein des textes et entre textes, qu'ils soient de même langue ou relèvent de langues différentes. Elle aurait pour tâche de décrire par une théorie unifiée les reformulations et transformations internes aux textes, comme les rapports entre les textes d'une même langue, de langues différentes, de performances sémiotiques appartenant à des systèmes différents¹¹⁰².

Par ailleurs, les œuvres peuvent revêtir, par la traduction notamment, une portée interculturelle et dépasser leur époque. La traduction permet en effet de s'approprier le passé comme le présent, ce qui explique la nécessité de retraduire les grandes œuvres littéraires du

¹¹⁰¹ R. Jakobson, 1959 (Dans R. Schulte et J. Biguenet (dir. publ.) 1992), 146.

¹¹⁰² F. Rastier, 2010-2011, 22.

passé. F. Rastier conclut son étude des rapports entre sémiotique et traductologie en ces termes :

« Une œuvre classique a vocation à être indéfiniment retraduite dans le temps comme dans l'espace. En effet, comme aucune interprétation ne peut prétendre l'épuiser, elle doit être réinterprétée et retraduite, chaque nouvelle traduction concrétisant une forme d'interprétation. (...) Elle [la traduction] lui confère ainsi non seulement une nouvelle existence dans une autre langue, mais une valeur renouvelée dans une autre culture. Chaque culture recèle des traits qui peuvent prétendre à une valeur universelle, quand bien même cette valeur lui resterait voilée par des préjugés d'appartenance. »¹¹⁰³

En Mésopotamie, herméneutique et analyse linguistique sont intimement liées et l'on peut observer des retraductions à différentes époques. Les traductions du *Lugal-e* et de l'*Angim dimma* par exemple, sont différentes aux époques médio-assyrienne et néo-assyrienne. La nécessité de donner un sens nouveau au texte à travers la traduction à travers une réinterprétation non seulement du texte mais également des signes est le propre d'une approche sémiotique et herméneutique de la traduction, et la traduction mésopotamienne reflète particulièrement bien ces aspects.

4.4.2.4 L'herméneutique en traduction

On observe donc que l'équivalence parfaite entre deux langues est impossible à atteindre dans sa totalité, et que chaque traducteur est systématiquement amené à faire des choix, tant au niveau du vocabulaire qu'il emploie que par rapport au moyen de transmettre le message contenu dans le texte d'origine. En effet, comme l'écrit E. Etkind, « il est bien évident que le traducteur, s'il place au premier plan un aspect du texte, en sacrifie d'autres

¹¹⁰³ F. Rastier, 2010-2011, 23.

pour mettre celui-ci en relief. Établir la dominante, choisir au plus juste ce qui doit être sacrifié, tels sont les principes premiers de l'art du traducteur »¹¹⁰⁴. Ainsi, le traducteur est dans l'obligation d'aller au-delà du sens de chaque mot individuel, et les traductions laissent une large place à l'interprétation, elle-même liée à la compréhension du texte par le traducteur.

La notion d'interprétation peut se comprendre à différents niveaux. Il peut s'agir, de la part du traducteur et du destinataire de la traduction, d'une simple volonté de comprendre le sens premier du texte d'origine, mais il peut également s'agir d'une volonté de comprendre des éléments qui ne sont pas explicitement énoncés dans celui-ci. De nombreux théoriciens se sont donc penchés sur l'interprétation des symboles non-explicites des textes. Ce genre de symboles ne peut être perçu dans tous les types de textes, et c'est principalement vers les textes religieux et dans une moindre mesure littéraires qu'il faut se tourner pour observer ce type de démarche.

C'est alors l'herméneutique qui permet l'étude et l'interprétation des signes, ainsi que de la théorisation de cette interprétation. J. A. Wilhelm écrit à ce sujet que « l'herméneutique est la discipline de l'interprétation, constituée au service de l'exégèse religieuse, et conçue d'abord comme la science des règles présidant à l'explication des textes, c'est-à-dire un art technique »¹¹⁰⁵. Il est considéré que le fondateur de l'herméneutique moderne est F. Schleiermacher, notamment pour ce qui concerne l'établissement des liens entre herméneutique et théorie de la traduction, mais A. Berman va plus loin dans son analyse des rapports entre herméneutique et traduction en affirmant que l'herméneutique de F. Schleiermacher est une « herméneutique de la compréhension » qui « rompt avec les limites de l'herméneutique traditionnelle (...) et entend se constituer comme une théorie de la

¹¹⁰⁴ E. Etkind, 1982, 12.

¹¹⁰⁵ J. E. Wilhelm, 2004, 768.

compréhension intersubjective », à savoir « des processus de « lecture » qui se donnent au niveau de la communication de sujets-consciences »¹¹⁰⁶. Ainsi, l'herméneutique de F. Schleiermacher dépasse le cadre religieux pour atteindre un cadre plus large, celui de la communication en général.

4.4.2.5 Les liens entre traduction et herméneutique

Dans un article consacré à la relation entre herméneutique et traduction, J. Wilhelm, reprenant des propos déjà énoncés par H.-G. Gadamer¹¹⁰⁷ et par P. Ricoeur, évoque explicitement le fait que l'activité de traduction a une valeur de « modèle pour l'herméneutique », c'est-à-dire que « le texte en tant qu'écriture, appelant la lecture et donc l'acte d'interprétation, constitue la dimension essentielle de l'herméneutique et le point de rencontre de la réflexion herméneutique et de la traductologie »¹¹⁰⁸. En effet, pour approfondir les notions de traduction et d'interprétation, P. Ricoeur écrit : « Deux voies d'accès s'offrent au problème posé par l'acte de traduire : soit prendre le terme « traduction » au sens strict de transfert d'un message verbal d'une langue dans une autre, soit le prendre au sens large, comme synonyme de l'interprétation de tout ensemble signifiant à l'intérieur de la même communauté linguistique »¹¹⁰⁹. Ainsi, le mot *interprétation* désigne à la fois l'activité de traduction effectuée entre deux langues¹¹¹⁰ et l'activité de compréhension à l'intérieur d'une même langue¹¹¹¹. P. Ricoeur, mais également M. De Launay¹¹¹² estiment donc que

¹¹⁰⁶ A. Berman, 1984, 226.

¹¹⁰⁷ H.-G. Gadamer, 2006 (1960), 386.

¹¹⁰⁸ J. E. Wilhelm, 2004, 769.

¹¹⁰⁹ P. Ricoeur, 2004, 21.

¹¹¹⁰ La traduction « interlingue » de R. Jakobson, 1959 (Dans R. Schulze et J. Biguenet (dir. publ.) 1992), 145.

¹¹¹¹ La traduction « intralingue » de R. Jakobson, 1959 (Dans R. Schulze et J. Biguenet (dir. publ.) 1992), 145.

¹¹¹² M. De Launay, 2006.

l'herméneutique existe dans un cadre culturel, linguistique et historique ; ils refusent l'idée d'un sens invariant à travers les textes, les âges et les cultures.

J. Wilhelm rappelle également que la notion d'interprétation peut revêtir d'autres significations, notamment lorsqu'elle concerne les civilisations anciennes, où, avant d'interpréter le langage et les mots, on interprétait d'abord la signification des événements et des choses, au moyen d'une multitude de techniques divinatoires (comme l'interprétation de signes inscrits sur les entrailles d'animaux sacrifiés, les vols d'oiseaux, les événements météorologiques, les mouvements des astres, les naissances, etc.). « Dans ces cultures où il n'y avait pas de différence entre l'ordre du monde et la parole divine, *interpréter*, c'était déclarer la volonté des dieux ou de Dieu. Depuis l'aube des temps, l'interprétation des signes divins relève d'une compétence augurale », écrit-elle¹¹¹³. Ainsi, la notion d'interprétation, présente dans la traduction, permet de lui donner une dimension élargie : à travers l'interprétation d'un texte, la traduction endosse une nouvelle dimension, enrichie, du texte d'origine.

C'est donc le texte lui-même qui est le lieu de rencontre de l'herméneutique et de la traductologie¹¹¹⁴. Tout comme n'importe quel message transmis, l'interprétation comporte trois acteurs principaux : l'émetteur (ou « l'auteur »), l'interprète, et le texte. Si l'interprétation est liée au texte, il devient alors possible d'examiner les textes traduits de la Mésopotamie ancienne du point de vue de l'interprétation et de l'herméneutique, en essayant de montrer en quoi une telle approche résout, ou au contraire, complique, notre compréhension de ces textes. Une telle approche nous ouvre également une voie vers une connaissance des procédés d'analyse auxquels les scribes d'autrefois avaient recours. C'est

¹¹¹³ J. E. Wilhelm, 2004, 771.

¹¹¹⁴ J. E. Wilhelm, 2004, 772.

pourquoi il convient à présent de se poser la question de légitimité de l'utilisation des théories de la traduction pour l'étude des textes traduits du Proche-Orient ancien.

4.5 Peut-on aborder la traduction en Mésopotamie par le biais de la traductologie ?

Se tourner vers la traductologie peut s'avérer utile pour formuler certaines questions en rapport avec le processus de traduction, mais elle pose toutefois un certain nombre de problèmes concernant la traduction en Mésopotamie en particulier. En effet, cette dernière peut-elle même être qualifiée de traduction si l'on s'en tient aux définitions modernes de ce terme exposées ci-dessus ? Peut-on formuler des théories à son sujet, comme cela se fait actuellement pour des langues contemporaines ? Peut-on observer, chez les scribes mésopotamiens, une démarche mentale similaire à celle de nos traducteurs modernes ? Leurs objectifs sont-ils comparables à ceux des traducteurs contemporains ? Que peut-on dire du résultat de leurs traductions ? En somme, est-ce qu'une telle démarche est légitime ?

4.5.1 La transmission du savoir en Mésopotamie et au-delà

La traduction comme transmission du savoir a un effet non négligeable à la fois sur la culture de départ et sur celle d'arrivée, quelles que soient les cultures et les époques. L. Venuti résume bien ce phénomène dans son ouvrage consacré au rôle du traducteur, lorsqu'il évoque le pouvoir de la traduction, à la fois sur le langage et sur la vie en général, et ses remarques sont particulièrement pertinentes lorsqu'on observe l'évolution de l'histoire de la Mésopotamie et des populations qui l'ont habitée¹¹¹⁵. Il estime que la traduction comme

¹¹¹⁵ L. Venuti, 1995, 19 : "The violent effects of translation are felt at home as well as abroad. On the one hand, translation wields enormous power in the construction of national identities for foreign cultures, and hence it

transmission du savoir, quel que soit le domaine concerné, permet de faire violence à la langue et à la culture d'arrivée en lui révélant des aspects appartenant à d'autres langues et cultures.

L'importance de la traduction dans l'élaboration d'une langue, d'une culture, et même de l'histoire d'un peuple ou de plusieurs peuples est un fait. Elle contribue à la transmission du savoir en général. En effet, outre la traduction, visible à travers les textes bilingues étudiés ci-dessus, les populations mésopotamiennes ont continuellement emprunté aux autres populations avec lesquelles elles étaient en contact. Tous ces contacts ont nécessité des traductions, qu'elles aient été écrites ou verbales. La traduction comme moyen de transmission ne touche donc pas uniquement la littérature ; elle concerne en réalité tous les domaines, tels que la langue et l'écriture (avec le recours au cunéiforme par de nombreuses populations et les interférences linguistiques entre les différentes langues parlées en Mésopotamie à différentes époques), la politique, la religion, mais également les sciences, la médecine, etc. La traduction est donc omniprésente en Mésopotamie et contribue à forger la langue, la culture, le savoir et l'histoire mésopotamiens. Par ailleurs, comme nous l'avons vu précédemment, la culture mésopotamienne a eu une grande influence sur les cultures des pays voisins et l'évolution de leurs littératures, et la transmission du savoir, par l'intermédiaire de

potentially figures in ethnic discrimination, geopolitical confrontations, colonialism, terrorism, war. On the other hand, translation enlists the foreign text in the maintenance or revision of literary canons in the target-language culture, inscribing poetry and fiction, for example, with the various poetic and narrative discourses that compete for cultural dominance in the target language. Translation also enlists the foreign text in the maintenance or revision of dominant conceptual paradigms, research methodologies, and clinical practices in target-language disciplines and professions, whether physics or architecture, philosophy or psychiatry, sociology or law. It is these social affiliations and effects—written into the materiality of the translated text, into its discursive strategy and its range of allusiveness for the target language reader, but also into the very choice to translate it and the ways it is published, reviewed, and taught—all these conditions permit translation to be called a cultural political practice, constructing or critiquing ideology-stamped identities for foreign cultures, affirming or transgressing discursive values and institutional limits in the target-language culture. The violence wreaked by translation is partly inevitable, inherent in the translation process, partly potential, emerging at any point in the production and reception of the translated text, varying with specific cultural and social formations at different historical moments.”

la traduction, a contribué à forger les identités culturelles des civilisations bien après la fin de l'ère cunéiforme¹¹¹⁶.

Ainsi, l'histoire de cette région appartient à une évolution historique qui s'étend au-delà de ses frontières géographiques et de ses limites chronologiques. Ce contexte plus large, longtemps occulté par la majorité des assyriologues, permet pourtant de replacer l'histoire mésopotamienne dans une perspective globale de transmission du savoir et d'influence des cultures les unes sur les autres.

4.5.2 L'histoire de la Mésopotamie dans un contexte plus large

En 1964, dans son ouvrage désormais classique sur la civilisation mésopotamienne, l'assyriologue L. Oppenheim évoque la nécessité pour les savants de se tourner vers l'anthropologie culturelle et les sciences du langage afin de comprendre les mécanismes de la civilisation mésopotamienne dans une optique plus globale¹¹¹⁷. C'est dans cette même optique que J. S. Cooper évoque la question du bilinguisme dans son article "Sumerian and Akkadian in Sumer and Akkad", publié en 1973. D'après lui, l'historien doit interpréter les témoignages de la langue écrite et des noms propres dans le contexte du développement historique et de la théorie linguistique en général, afin de reconstituer et comprendre le contexte (hypothétique) de contact entre les langues et le processus qui a mené au remplacement du sumérien par l'akkadien¹¹¹⁸. L'auteur s'intéresse donc à la période de transition et aux mécanismes qui entraînent le déclin d'une langue (le sumérien) et l'avènement d'une autre (l'akkadien), du point de vue du *processus* ; et c'est pour cela qu'il revendique le recours aux sciences du

¹¹¹⁶ Voir ci-dessus, 1.1.4.

¹¹¹⁷ L. Oppenheim, 1977, 29-30. . Il écrit : "Assyriologists need the understanding and sustained co-operation of interested scholars in economics, the social sciences, *and, above all, in cultural anthropology*" (mes italiques).

¹¹¹⁸ J. S. Cooper, J., 1973, 239-246.

langage pour formuler des principes théoriques généraux, applicables à l'histoire de la Mésopotamie comme à d'autres époques historiques ayant connu des développements comparables.

Plus récemment, à l'occasion d'un congrès organisé par l'université de Chicago sur le thème de l'origine des cultures et des limites de l'écriture au Proche-Orient ancien¹¹¹⁹, S. Sanders, éditeur des actes de ce congrès, revient dans son introduction sur la question de la possibilité pour l'assyriologie de se tourner vers l'anthropologie pour mieux comprendre certains aspects de la culture mésopotamienne. Tout d'abord, il déplore le fait qu'à quelques rares exceptions près, les assyriologues ne se soient pas tournés vers l'anthropologie culturelle et linguistique pour mettre en perspective leurs propres travaux. Il écrit :

“But with some important exceptions, including some major work by the Oriental Institute's own scholars, *this dialogue with cultural anthropology never happened* in any organized or sustained way”¹¹²⁰.

En fait, la totalité des articles contenus dans les actes de ce colloque reflète l'intérêt pour cette question d'un petit nombre d'assyriologues (principalement américains), avec notamment les études interdisciplinaires de G. Rubio¹¹²¹, C. Woods¹¹²² et P. Michalowski¹¹²³. Leurs publications ont pour thème principal le bilinguisme suméro-akkadien, mais les trois auteurs essaient également de comprendre la manière dont le sumérien est devenu une langue morte dans un contexte de bilinguisme apparent¹¹²⁴. Tous se tournent vers la recherche

¹¹¹⁹ S. Sanders (dir. publ.), 2006.

¹¹²⁰ S. Sanders (dir. publ.), 2006, 4-5.

¹¹²¹ G. Rubio, 2006, 33-70.

¹¹²² C. Woods, 2006, 95-124.

¹¹²³ P. Michalowski, 2006, 163-190.

¹¹²⁴ M. Brenzinger, et G. J. Dimmendaal (dir. publ.), 1992, 3 : “All instances of language death are the result of language shift”. Cette phrase, qui débute cette série d'articles consacrés à la manière dont les langues meurent, explicite particulièrement bien le contexte de bilinguisme qui provoque la mort de certaines langues. Voir également, dans le même ouvrage, Sasse, H.-J., « Theory of Language Death », p. 7-30, notamment p. 12 : « Every case of language death is embedded in a bilingual situation which involves two languages, one which is

anthropologique et linguistique consacrée au bilinguisme et aux langues en voie d'extinction.

Pour justifier sa démarche, C. Woods écrit à ce sujet :

“Cross-cultural and cross-linguistic comparisons certainly have their critics in Assyriological circles, but no one who uses such data would claim that they have predictive power. Their value lies not in providing answers, but in *shaping the questions* themselves, in providing informed expectations that are based on *well-established linguistic patterns*”¹¹²⁵.

Les assyriologues mentionnés ci-dessus s'intéressent tous au bilinguisme des IV^e et III^e millénaires avant J.-C., époques où il est possible que deux langues aient été parlées simultanément (le sumérien et des dialectes akkadiens) dans une même aire géographique, bien que cette hypothèse soit actuellement remise en cause par certains¹¹²⁶. La question du bilinguisme au I^{er} millénaire avant J.-C. se pose autrement, puisque nous savons que le sumérien est alors une langue morte de longue date, uniquement parlée et écrite dans quelques milieux restreints, à savoir le cadre scolaire, religieux et plus globalement intellectuel. Le sumérien est donc utilisé pour certains types de textes spécifiques, et notamment les traductions bilingues interlinéaires de textes littéraires. La question du bilinguisme suméro-akkadien et de sa manifestation dans les textes du I^{er} millénaire avant J.-C. a rarement été étudiée, et pourtant les textes bilingues de cette époque représentent un cas bien particulier d'emploi de deux langues et de transmission du savoir. C'est pourquoi il est nécessaire de les aborder d'un point de vue pluridisciplinaire.

dying and one which continues. »

¹¹²⁵ C. Woods, 2006, 91-92.

¹¹²⁶ J. S. Cooper, par exemple, estime que le sumérien n'est déjà plus une langue parlée au moment de l'apparition des premiers textes.

4.5.3 La traductologie comme base pour l'étude du *Lugal-e*

Dans son étude consacrée aux procédés de traduction du *Lugal-e*¹¹²⁷, l'assyriologue italien S. Seminara utilise certains acquis de la traductologie dans son étude de la méthodologie de traduction employée par les scribes du I^{er} millénaire avant J.-C. Il base son étude sur l'ouvrage de E. Nida intitulé *Toward a Science of Translating*¹¹²⁸, lequel est consacré à l'élaboration d'une méthodologie méticuleuse de traduction de la Bible vers des langues contemporaines. E. Nida énumère de la manière la plus exhaustive possible tous les différents procédés applicables, les dérogations possibles aux « règles » selon les moyens admis par chaque langue individuelle ainsi que les finalités poursuivies par le traducteur. S. Seminara utilise les schémas établis par E. Nida pour mettre en avant l'existence d'une réflexion de la part des scribes anciens sur le meilleur moyen de traduire une langue morte depuis près d'un millénaire, mais ayant conservé une grande valeur dans les milieux lettrés et religieux, tant du point de vue de la tradition qu'elle représente que du message politique et religieux qu'elle véhicule à leurs yeux. Il utilise les catégories énumérées par E. Nida comme une base rigoureuse, dont la classification du matériau linguistique en catégories grammaticales, syntaxiques, sémantiques et stylistiques (chacune comportant des sous-catégories) lui permet ainsi d'éviter une interprétation subjective des éléments observables dans le texte qu'il étudie. Ainsi, ayant dans un premier temps établi une traduction distincte des textes sumérien et akkadien (et mis en évidence le problème posé par la traduction sumérienne du I^{er} millénaire avant J.-C., probablement réélaborée à partir du texte akkadien), S. Seminara dédie la deuxième partie de son ouvrage à la reconstitution de la technique de traduction babylonienne, telle qu'elle peut être observée dans le texte lui-même¹¹²⁹, en suivant un certain nombre de points : (1) l'étude des caractéristiques du

¹¹²⁷ S. Seminara, 2001.

¹¹²⁸ E. Nida, 1964.

¹¹²⁹ S. Seminara, 2001, 16.

sumérien dans les versions bilingues, (2) l'étude de la méthodologie même de traduction (articulée suivant les points suivants : (a) la détermination des outils de travail du traducteur babylonien et (b) l'étude des mécanismes de traduction tels que : homophonie, homographie, traductions alternatives, spéculations philologiques, etc.), (3) l'étude des aspects grammaticaux et lexicaux sumériens, et (4) les caractéristiques de la langue akkadienne des versions bilingues¹¹³⁰. Enfin, dans une ultime partie, l'auteur approfondit la question de la traduction d'un point de vue diachronique et historico-culturel, en se penchant sur l'origine de l'établissement des traductions, leur raison d'être et leur finalité, et en dressant un tableau des différents types de textes ayant été traduits au cours de l'histoire de la Mésopotamie ancienne¹¹³¹. Il termine enfin son étude sur un point fondamental, à savoir celui de la traduction comme reflet de la pensée mésopotamienne, replaçant ainsi l'exercice de traduction dans un contexte plus vaste de réflexion mésopotamienne sur le monde.

4.5.4 Approcher la traduction en Mésopotamie par le biais de la traductologie

S. Seminara a donc montré qu'il était possible d'aborder les problèmes de traduction du *Lugal-e* selon des critères plus généraux. Il faut se demander si une telle démarche est légitime et s'il est possible de l'élargir à l'ensemble de la littérature bilingue mésopotamienne, et par quels moyens. Il est également nécessaire d'aborder la question des processus de traduction et de la réflexion sur la traduction d'un point de vue plus global, afin de tenter de comprendre la traduction en général, en montrant en quoi la traduction mésopotamienne présente des spécificités qui lui sont propres, et en quoi elle s'inscrit néanmoins dans une démarche intellectuelle que l'on retrouve à toutes les périodes et dans toutes les aires géographiques où le bilinguisme et le multilinguisme ont existé.

¹¹³⁰ S. Seminara, 2001, 16-19.

¹¹³¹ S. Seminara, 2001, 20-21.

4.5.4.1 *Des universaux culturels, des universaux de langage*¹¹³²

Deux théories s'opposent concernant la possibilité de traduire les images et les concepts d'une langue dans une autre. D'une part, F. Schleiermacher considère que plus une langue comporte de concepts, et notamment de concepts philosophiques, plus la langue est difficile à traduire, car chaque concept est modelé par le langage, et de cette manière, deux langues différentes ne peuvent formuler des concepts parfaitement équivalents¹¹³³. Il affirme d'ailleurs que mêmes des concepts pourtant universels tels que l'« être » ou le « divin », par exemple, subissent le même type d'influence de la part de la langue qui les crée, et ne peuvent être traduits sans que le résultat n'aboutisse soit à de la paraphrase, soit à une reformulation de l'original afin de le rendre acceptable pour un lecteur dans la langue de la traduction, avec ses propres concepts eux-mêmes modelés par sa propre langue. Pour F. Schleiermacher, chaque langue possède également un rythme – tant en prose qu'en poésie – qu'il est souvent impossible de reproduire dans une traduction. Enfin, il affirme que chaque auteur, ayant son style particulier, donne un sens unique aux mots et aux concepts qu'il emploie, rendant une traduction parfaitement équivalente impossible¹¹³⁴, ce qui explique qu'une traduction soit souvent moins cohérente que son original.

Pourtant, on peut opposer à ce point de vue une autre hypothèse. Même si c'est la langue qui modèle les concepts, ceux-ci peuvent être universels ; et parce qu'ils existent dans différentes langues et cultures, ils peuvent donc être traduits, même au moyen de termes qui ne sont pas linguistiquement équivalents. Cette universalité commence par le postulat,

¹¹³² G. Mounin, 1963, 191 et suivantes.

¹¹³³ F. Schleiermacher, 1813 (réédité dans R. Schulte et J. Biguenet (dir. publ.), 1992, 50).

¹¹³⁴ F. Schleiermacher, 1813 (réédition 1992, 45).

récemment formulé par P. Ricœur, de « l'universalité du langage »¹¹³⁵, qui définit selon lui l'humanité, et représente un « usage des signes qui ne sont pas des choses, mais valent pour des choses ». Par ailleurs, depuis l'époque romaine, les difficultés de la traduction ont souvent été décrites comme des difficultés de type stylistique et poétique, et non linguistique. Ceux qui traitaient de ces difficultés aux époques anciennes, que ce soit Cicéron, ou plus tard saint Jérôme, étaient persuadés qu'ils saisissaient entièrement le sens de ce qu'ils avaient à traduire, et pouvaient exprimer ce sens dans les langues vers lesquelles ils traduisaient. Le raisonnement de ces traducteurs anciens repose sur le postulat qu'on peut toujours tout communiquer de façon immédiate ; c'est le postulat de l'unité de l'expérience humaine, de l'identité de l'esprit humain, et de l'universalité des formes de la connaissance¹¹³⁶.

Les recherches de la linguistique récente ont montré que ce postulat pouvait être problématique, d'autant que de nouvelles difficultés, telles que la multiplicité des visions du monde ou des civilisations se sont ajoutées au problème initial de la compréhension immédiate du texte. L'existence d'*universaux de culture*¹¹³⁷ mène à la mise en évidence d'un autre phénomène, dont l'importance pour l'élaboration d'une théorie de la traduction est non négligeable. Il s'agit de ce que G. Mounin appelle la « convergence des cultures », impliquant des références à une réalité culturelle commune à plusieurs cultures qui n'ont pas nécessairement de liens entre elles, et induisant une équivalence dénotative¹¹³⁸ des dénominations dans des cultures qui peuvent pourtant être bien différentes.

¹¹³⁵ P. Ricœur, 2004, p. 23.

¹¹³⁶ G. Mounin, 1963, 169. Ces *universaux* sont des traits communs à *toutes* les langues, et à toutes les cultures, établis de façon empirique.

¹¹³⁷ G. Mounin, 1963, 215.

¹¹³⁸ L'équivalence dénotative repose sur le contenu cognitif, les facteurs extralinguistiques.

4.5.4.2 La « convergence » des langues et cultures en Mésopotamie ancienne

Il est évident qu'une convergence entre les cultures sumérienne et akkadienne existe, mais elle requiert une explication. En effet, ces deux cultures, s'il convient d'ailleurs les distinguer, se sont développées dans un même milieu géographique, politique, et culturel, et à la même époque¹¹³⁹. La langue akkadienne emprunte au sumérien son système d'écriture, et utilise également des idéogrammes sumériens pour désigner des mots akkadiens, alors même que les deux langues ne sont aucunement apparentées, et que le système d'écriture cunéiforme ne permet pas de rendre adéquatement la phonétique akkadienne.

Par ailleurs, dès l'époque paléo-babylonienne, alors même que la langue sumérienne n'est plus parlée dans les rues des cités du Sud de la Mésopotamie, on observe que la culture sumérienne et sa littérature sont intégrées à la culture akkadienne, dont les premiers textes commencent à voir le jour. La langue sumérienne continue d'être pratiquée dans les écoles sribales, de nombreuses listes et textes littéraires sumériens continuent d'être recopiés, dont certains sans interruption jusqu'au I^{er} millénaire avant J.-C. Les listes lexicales sumériennes unilingues se voient progressivement dotées de colonnes akkadiennes, au lieu d'être remplacées par de nouvelles versions exclusivement akkadiennes.

Qualifier les cultures sumérienne et akkadienne de distinctes s'avère en fait difficile tant la culture akkadienne intègre d'éléments de la culture sumérienne¹¹⁴⁰ ; les rapports entre sumérien et akkadien littéraire (babylonien standard) sont particulièrement représentatifs de ce cas de figure. La notion d'universaux de culture et de langage semble en fait être à la base même de la culture suméro-akkadienne. De plus, le fait que la culture akkadienne ait aussi bien intégré et faite sienne la culture sumérienne montre bien qu'il est réellement possible à

¹¹³⁹ Voir ci-dessus, le chapitre 2.

¹¹⁴⁰ Il est d'ailleurs probable que les deux cultures, s'étant développées simultanément, se soient influencées mutuellement dès une époque très ancienne, rendant encore plus difficile une distinction entre éléments proprement sumériens et proprement akkadiens.

une langue et à une culture d'en comprendre et d'en adopter une autre. Cette adoption d'une partie de la tradition littéraire et religieuse sumérienne montre que la traduction comme transmission du savoir représente bien un cas de convergence des cultures.

Les sciences modernes telles que la cosmologie, la biologie, la physiologie, la psychologie, la sociologie, l'anthropologie culturelle et la linguistique contribuent à dresser un vaste inventaire de traits communs à des cultures qui semblent parfois très éloignées les unes des autres¹¹⁴¹. La théorie des universaux linguistiques et culturels décrite ci-dessus montre notamment qu'il est possible de concevoir le passage d'un texte rédigé dans une langue particulière et appartenant à une culture définie dans une autre.

Ces traits communs justifient et légitiment l'exercice de traduction. Il semble donc possible de formuler un certain nombre de questions d'après des schémas établis par des théoriciens modernes pour les utiliser dans le contexte de l'histoire et de la culture mésopotamienne. La question de la traduction comme appartenant au plus vaste domaine de la linguistique¹¹⁴² nous amène à nous poser la question de la philologie aux époques anciennes, et de montrer comment celle-ci était en fait déjà pratiquée par les Mésopotamiens.

4.5.5 La philologie est une traduction¹¹⁴³

Nous avons montré ci-dessus les liens entre linguistique et traduction¹¹⁴⁴. Mais la traduction dépasse les questions soulevées par la linguistique, et G. Mounin insiste sur l'erreur que représente la volonté d'enfermer la traduction, ses problèmes et ses solutions, dans les

¹¹⁴¹ A. Berman, 1984, 291.

¹¹⁴² Voir ci-dessus, 4.2.2, 4.2.3, 4.2.4 et 4.2.5.

¹¹⁴³ G. Mounin, 1963, 242.

¹¹⁴⁴ Voir ci-dessus, 4.2.2.

limites de celle-ci¹¹⁴⁵. Une fois recensés tous les obstacles à la traduction tels que la différence entre les visions du monde, les concepts et les cultures, on s'aperçoit qu'on est demeuré sur le plan d'un accès exclusivement linguistique aux significations. La possibilité d'accéder aux concepts définissant une autre vision du monde ou une autre culture, par la voie ethnographique, n'a longtemps pas été explorée par les linguistes. D'ailleurs, une telle démarche est impossible dans le cas des traductions de la Mésopotamie ancienne, car ses civilisations n'ont pas survécu jusqu'à nos jours. C'est donc vers la philologie qu'il convient de se tourner pour analyser les démarches des scribes anciens et comprendre ce qui leur paraissait « étranger » et ce qu'ils avaient au contraire bien assimilé dans une culture différente.

G. Mounin écrit à ce sujet¹¹⁴⁶ :

« La solution, (...) est le recours à l'histoire comme description ethnographique du passé, et particulièrement comme exploration ethnographique qu'une civilisation conduit elle-même sur son propre passé. (...) Cette solution, bien connue, constitue une discipline bien délimitée : c'est la philologie. Mais il reste à la considérer, par rapport aux opérations de traduction, pour ce qu'elle est vraiment : comme l'ethnographie, pour les mêmes raisons que l'ethnographie, la philologie est une traduction – ou plus exactement, (...) : la philologie est une *pré-édition* du texte à traduire (en ce qu'elle apporte à ce texte, dans ses éditions critiques, des éclaircissements sur les informations non explicites qu'il véhicule), ainsi qu'une *post-édition* de ce même texte (en ce qu'elle ajoute au texte, original ou traduit, des notes qui complètent l'accès aux significations de ce texte) ».

Cet extrait des *Problèmes théoriques de la traduction* me semble bien pouvoir être appliqué aux rapports des lettrés du I^{er} millénaire avant J.-C. à leur passé. En effet, la copie de textes sumériens anciens, qu'il s'agisse de textes religieux en dialecte emesal ou de textes

¹¹⁴⁵ G. Mounin, 1963, 227. Voir également É. Dobenesque, 2007, 1-2.

¹¹⁴⁶ G. Mounin, 1963, 242-43.

littéraires en émerger, mais également des commentaires ou des inscriptions royales archaïsantes montre bien l'intérêt porté au passé et au sumérien en tant que langue de valeur. Un texte rétro-traduit, comme le *Lugal-e*, n'est qu'une confirmation supplémentaire de cette valeur accordée au sumérien comme langue du passé et reflète une réflexion philologique poussée, qui pourrait s'apparenter à ce que G. Mounin appelle une « édition critique ». Les traductions littéraires en général reflètent un intérêt pour la philologie en cela qu'elles modifient, lorsque cela leur semble nécessaire, l'original ou la traduction pour rendre le texte acceptable et accessible dans le contexte dans lequel elles sont rédigées. La philologie est donc intégrée au processus de traduction et elle est pratiquée dans de nombreux textes à différents degrés.

4.5.6 Lire les textes anciens : aller au-delà de la philologie

L'assyriologue qui entreprend de traduire les textes sumériens et akkadiens se trouve confronté à de nombreux obstacles, dont le principal est certainement qu'il a affaire à des langues mortes et à des cultures éteintes. Contrairement à l'ethnologue qui bénéficie de l'existence de témoins directs et d'un accès aux aspects oraux des cultures qu'il étudie, le spécialiste d'une langue et d'une culture disparues n'a accès qu'aux traces écrites léguées par la civilisation qu'il étudie, et n'a aucun accès ni à sa culture orale, ni à des témoins vivants. Il n'est donc pas confronté uniquement au problème de la traduction des *mots*, mais doit également faire face au problème de la compréhension du mode de pensée ancien, auquel il n'a pas accès, d'autant plus lorsqu'il étudie des civilisations aussi éloignées dans le temps que le sont les civilisations mésopotamiennes. Les populations de la région n'ont pas non plus rédigé de textes, à la manière des traités grecs, dans lesquels ils exposent leurs modes de pensée ni les raisons les ayant poussés à choisir certains textes à traduire plutôt que d'autres ;

ce genre d'élément ne peut être que déduit des textes eux-mêmes, de leur langue et même de leur contenu.

Par ailleurs, même lorsque nous pensons connaître le sens d'un mot particulier, il n'est pas exclu qu'une partie des connotations qu'il comportait nous échappe, ou que nous lui attribuons des connotations qu'il n'a jamais eues. Lorsque deux mots sont considérés comme équivalents dans les listes lexicales bilingues, cela ne signifie pas que le sens du mot ou du signe sumérien ou akkadien n'a pas évolué dans le temps, déjà à l'époque de la rédaction du texte, multipliant ainsi ses possibilités d'interprétation. L'équivalence établie dans une liste ne reflète pas nécessairement tous les sens que peuvent avoir les signes et les mots, et toutes ces nuances ne sont pas toujours perceptibles pour le traducteur, ancien comme contemporain. P. Ricœur évoque en ces termes la question de la *polysémie* :

« Le sens est alors chaque fois délimité par *l'usage*, lequel consiste pour l'essentiel à cribler la partie du sens du mot qui convient au reste de la phrase et concourt avec celui-ci à l'unité du sens exprimé et offert à l'échange. C'est chaque fois le contexte qui, comme on dit, décide du sens qu'a pris le mot dans telle circonstance du discours »¹¹⁴⁷. Plus loin dans le même texte il écrit : « (...) il n'y a pas que les contextes patents, il y a les contextes cachés et ce que nous appelons les *connotations* qui ne sont pas toutes intellectuelles, mais affectives, pas toutes publiques, mais propres à un milieu, à une classe, un groupe, voire un cercle secret (...) »¹¹⁴⁸.

En plus de ce contexte d'émission du message, qu'il n'est pas toujours évident de définir en Mésopotamie ancienne, se pose également la question du contexte, historique notamment, mais également géographique, culturel, intellectuel, et social dans lequel les

¹¹⁴⁷ Concernant la polysémie dans les traductions mésopotamiennes, voir 1.4.4.5.iii.

¹¹⁴⁸ P. Ricœur, 2004, 47-48.

textes ont été rédigés, et qui donne parfois des indications relatives aux processus ayant abouti aux textes sous la forme sous laquelle nous les étudions. Bien entendu, une connaissance limitée du contexte n'empêche pas de comprendre le contenu d'un texte ; mais sa celui-ci peut permettre de comprendre pourquoi tel signe, tel mot ou telle expression sont employés plutôt que d'autres.

Afin de comprendre les textes bilingues interlinéaires du I^{er} millénaire avant J.-C., le contexte culturel s'avère aussi important que ses aspects linguistiques, et il est important de tenter de le définir. En fait, ce sont ces deux aspects *ensemble* qui permettent de comprendre la démarche des scribes, les éventuelles raisons de la mise par écrit des textes, ainsi que leur contenu et les éventuelles différences ou divergences que l'on observe fréquemment entre le sumérien et l'akkadien de ces textes. La philologie permet de mettre en évidence la double nature des opérations de traduction elles-mêmes. Elle le permet en illustrant le fait que, dans les textes du passé, nous pouvons comprendre les signifiants sans comprendre les signifiés. L'anthropologie culturelle permet quant à elle de comprendre ces signifiés dans un contexte précis, ce qui est d'une importance fondamentale puisque nous avons affaire à des écritures et des langues qui ont été utilisées durant de nombreux siècles. Il faut donc, pour bien comprendre ces traductions, intégrer à la fois les éléments fournis par la philologie, et ceux fournis par l'anthropologie culturelle.

Comprendre un texte signifie donc deux choses distinctes et indépendantes. Comprendre les signifiants sans comprendre les signifiés, c'est percevoir les relations *formelles* qui constituent le système linguistique d'une langue et sa structure lexicologique, morphologique, et syntaxique, ce qui peut se faire sans nécessairement atteindre les signifiés. La compréhension des signifiés, quant à elle, est la connaissance de relations *arbitraires*, existant dans le temps, de mêmes signes recouvrant des signifiés successivement

différents¹¹⁴⁹. Un recours systématique à la situation non-linguistique comme élément de référence permet donc de concevoir la traduction non pas comme une propriété intrinsèque liée à la nature même du langage en général, ou à la nature de deux langues particulières, mais comme un « progrès » ou une évolution¹¹⁵⁰, une série d'approximations se corrigeant l'une l'autre et améliorant l'analyse des rapports entre l'énoncé et la situation.

La notion d'universaux de culture et la philologie permettent un accès à des textes anciens, écrits dans des langues mortes. Il est possible de bien les comprendre, même en n'ayant pas accès à tout leur contexte historique et culturel. La philologie a bien sa place en tant que branche de la traduction, puisqu'elle permet l'accès à ces cultures éteintes à travers l'étude des textes. L'approche, par le biais de la traductologie, de la traduction mésopotamienne, montre ainsi la complexité de la pratique traduisante mésopotamienne, qui intègre des éléments non seulement linguistiques, mais également religieux, herméneutiques et sémiologiques. La traductologie offre une vision globale de la traduction, tenant compte de tous ces éléments différents, et permet d'intégrer la traduction mésopotamienne à une démarche de traduction globale.

¹¹⁴⁹ G. Mounin, 1963, 246.

¹¹⁵⁰ G. Mounin, 1963, 267.

Conclusion

Le présent travail de recherche a tenté de montrer l'utilité d'un recours à la traductologie pour mieux comprendre les traductions mésopotamiennes et les procédés de traduction des scribes anciens. Il a été montré que les textes interlinéaires bilingues du I^{er} millénaire avant J.-C., bien que limités en nombre, représentaient bel et bien les premiers témoignages de traduction littéraire dans l'histoire. Il semble naturel que l'on ait traduit dans un cadre aussi multiculturel et multilingue que celui de la Mésopotamie, et différentes formes de traduction sont par ailleurs attestées dans une grande variété de textes ; mais c'est dans la traduction littéraire que l'on trouve les parallélismes les plus évidents avec les traductions des époques ultérieures. La traduction mésopotamienne soulève autant de questions que la traduction contemporaine ; qui en étaient les destinataires, comment les scribes comprenaient-ils une langue morte, quelles solutions apportaient-ils aux obstacles à la traduction que représentaient les formes verbales, les métaphores, l'évolution des mentalités, etc. ? Les réponses à ces questions sont à la fois sociales, linguistiques mais aussi herméneutiques ; les scribes anciens, aimant à manier les langues et à jouer avec les multiples possibilités qu'offrait l'écriture cunéiforme, sont donc les premiers linguistes de l'histoire et les premiers à avoir réfléchi sur le langage et sa transmission.

On parle de culture suméro-akkadienne, car les deux éléments la composant forment à partir du II^e millénaire avant J.-C. la base de la culture savante mésopotamienne ; certains considèrent donc que les traductions interlinéaires ne peuvent véritablement constituer des traductions car les deux versions sont complémentaires et ne peuvent être considérées indépendamment l'une de l'autre. Le format interlinéaire des tablettes permet en effet de se demander si ces textes peuvent exister l'un sans l'autre, et nous avons vu certains éléments, notamment le fréquent recours aux abréviations, qui pourraient représenter des arguments en

faveur de cette hypothèse. Toutefois, il est indéniable que ces textes représentent le passage d'une langue à une autre et reflètent une réflexion des savants mésopotamiens sur les moyens à mettre en œuvre pour passer d'une langue à une autre et le symbolisme que ce passage peut représenter dans la relation des hommes au langage, aux divinités et au monde en général. Il s'agit donc de véritables travaux philologiques et philosophiques.

Replacés dans le contexte plus général de l'histoire de la traduction, force est de constater que ces textes sont non seulement les premiers témoins dans l'histoire de l'activité de traduction, mais représentent aussi la base d'une transmission du savoir qui, en s'étendant aux différentes cultures du bassin méditerranéen, parvient jusqu'à nous. La traduction, même lorsqu'elle n'est pas explicite ou visible, a donc forgé l'identité des savants anciens et continue de forger nos identités à l'heure actuelle, suivant des schémas et une réflexion analogues.

Le présent travail de recherche a également tenté de montrer l'utilité et même la nécessité d'avoir recours aux recherches dans les domaines de la linguistique, de la sémiotique, de la philosophie, de la sociologie et de l'herméneutique de la traduction pour une meilleure compréhension des traductions mésopotamiennes. Ces différents domaines ne cessent d'évoluer et de s'étoffer d'observations et de conclusions nouvelles, il est donc important d'y avoir recours avec de modeler les questions et les problèmes posés par les textes mésopotamiens anciens.

Dans une perspective de recherche future, il serait intéressant de montrer en quoi les motifs littéraires mésopotamiens que l'on observe dans les littératures ultérieures, notamment la littérature grecque, biblique et juive, ont été transmis par l'intermédiaire de la traduction. Il est certainement difficile d'être catégorique en l'absence de documents témoignant d'une

traduction directe, mais il est important d'avoir à l'esprit que ces littératures ne reprennent pas des thèmes ou récits mésopotamiens, mais ont également adopté des figures de style, des modes d'expression, des connaissances (mathématiques, astronomiques, etc.), et un mode de pensée proprement mésopotamiens. Il serait intéressant de montrer comment la traduction s'ancre en fait dans tous les domaines de la vie, à l'intérieur d'une même culture ou entre des cultures différentes, puisqu'elle contribue à enrichir chaque culture qui la pratique en lui apportant quelque chose qui ne lui appartenait pas mais devient sien. Elle contribue ainsi à montrer l'interdépendance des cultures entre elles, au-delà des frontières géographiques, linguistiques, et culturelles.

Annexes

Annexe 1 Tableau des textes littéraires bilingues du I^{er} millénaire avant J.-C.

Ce tableau représente la totalité des textes bilingues littéraires attestés à ce jour.

Titre	Provenance	Manuscrits	Langues	Datation
<i>Enki et Ninmah</i>	Ninive	K 2168 + K 1711 + K 5054 (+) K 4896 (+) K 4932 (+) K 5027 (+) K 5066	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>Enki et Ninmah</i>	Ninive	K 9355	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>Enki et Ninmah</i>	Ninive	K 10803	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>Le mariage de Sud</i>	Ninive	K 5110	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>Le mariage de Sud</i>	Ninive	K 5243 + K 5885	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>Le mariage de Sud</i>	Ninive	K 17725	Sumérien uniquement ? (en l'état de conservation de la tablette)	NA
<i>Le mariage de Sud</i>	Sultantepe	STT 151 (+) STT 152 + STT 153 (+) STT 154	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>Lugal-e</i>	Ninive	83-1-18,488 (+) 83-1-18,693	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>Lugal-e</i>	Ninive	K 133	Bilingue sumérien/akkadien	– NA

<i>Lugal-e</i>	Sultantepe	SU 52/203	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>Lugal-e</i>	Ninive	K 7604	Akkadien uniquement ?	NA
<i>Lugal-e</i>	Ninive	K 5124	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>Lugal-e</i>	Ninive	K 6657 + K 5036	Sumérien uniquement ?	NA
<i>Lugal-e</i>	Ninive	83-1-18,516	Sumérien uniquement ?	NA
<i>Lugal-e</i>	Aššur	Assur 13955gc obv. ii	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>Lugal-e</i>	Ninive	K 4827	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>Lugal-e</i>	Ninive	DT 106	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>Lugal-e</i>	Ninive	Th 1905-4-9,10 + Th 1905-4- 9,12 + Th 1905- 4-9,13 + Th 1905-4-9,322 + Th 1905-4-9,394	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>Lugal-e</i>	Ninive	K 2863	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>Lugal-e</i>	Ninive	BM 123445 (= Th 1932-12- 10,388)	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>Lugal-e</i>	Ninive	80-7-19,127	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>Lugal-e</i>	Ninive	K 4814	Bilingue sumérien/akkadien	– NA

<i>Lugal-e</i>	Ninive	K 15178	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>Lugal-e</i>	Nimrud	ND 4388/ IM 67578	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>Lugal-e</i>	Ninive	K 2871	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>Lugal-e</i>	Ninive	K 10374	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>Lugal-e</i>	Ninive	Rm 585	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>Lugal-e</i>	Ninive	K 2862 + K 2868 + K 5065a + Rm 111	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>Lugal-e</i>	Ninive	Sm 769	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>Lugal-e</i>	Ninive	K 1299	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>Lugal-e</i>	Ninive	K 5033	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>Lugal-e</i>	Ninive	K 13552	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>Lugal-e</i>	Ninive	81-7-27,120	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>Lugal-e</i>	Ninive	Rm 1022a	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>Lugal-e</i>	Ninive	K 17950	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>Lugal-e</i>	Ninive	K 19608	Bilingue sumérien/akkadien	– NA

<i>Lugal-e</i>	Ninive	K 19780	Bilingue sumérien/akkadien	- NA
<i>Lugal-e</i>	Ninive	BM 42271 (= 81-7-1,30) l. 29	Bilingue sumérien/akkadien	- NA
<i>Lugal-e</i>	Ninive	K 16378 (+) K 20538	Bilingue sumérien/akkadien	- NA
<i>Lugal-e</i>	Ninive	Rm 226 (+) Rm 912	Bilingue sumérien/akkadien	- NA
<i>Lugal-e</i>	Ninive	DT 11	Bilingue sumérien/akkadien	- NA
<i>Lugal-e</i>	Ninive	K 19487	Bilingue sumérien/akkadien	- NA
<i>Lugal-e</i>	Ninive	K 19573	Bilingue sumérien/akkadien	- NA
<i>Lugal-e</i>	Ninive	BM 48011	Bilingue sumérien/akkadien	- NA
<i>Le retour de Ninurta à Nippur (Angim dimma)</i>	Ninive	K 2864	Bilingue sumérien/akkadien	- NA
<i>Le retour de Ninurta à Nippur (Angim dimma)</i>	Ninive	K 4864 + K 4869 + K 9385	Bilingue sumérien/akkadien	- NA
<i>Le retour de Ninurta à Nippur (Angim dimma)</i>	Ninive	K 8531	Bilingue sumérien/akkadien	- NA
<i>Le retour de Ninurta à Nippur (Angim dimma)</i>	Ninive	Rm 126	Bilingue sumérien/akkadien	- NA
<i>Le retour de Ninurta à Nippur (Angim dimma)</i>	Ninive	K 38	Bilingue sumérien/akkadien	- NA

<i>Le retour de Ninurta à Nippur (Angim dimma)</i>	Ninive	K 4829 + K 4844 + K 4976 + K 5055 + K 5090 + K 13487	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>Le retour de Ninurta à Nippur (Angim dimma)</i>	Ninive	79-7-8,290	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>Le retour de Ninurta à Nippur (Angim dimma)</i>	Ninive	Rm 117	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>Le retour de Ninurta à Nippur (Angim dimma)</i>	Ninive	K 4852	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>Le retour de Ninurta à Nippur (Angim dimma)</i>	Ninive	K 4822	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>Le retour de Ninurta à Nippur (Angim dimma)</i>	Sultantepe	SU 52/22 (STT 180 ?)	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>Le retour de Ninurta à Nippur (Angim dimma)</i>	Ninive	K 15984 (+) K 17313	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>Le retour de Ninurta à Nippur (Angim dimma)</i>	Ninive	BM 121035	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>Le retour de Ninurta à Nippur (Angim dimma)</i>	Ninive	K 13804	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>Le retour de Ninurta à Nippur (Angim dimma)</i>	Nimrud	ND 4403/ IM 67575	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>L'épopée de Lugalbanda</i>	Ninive	BM 123396	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>L'épopée de Lugalbanda</i>	Ninive	K 4628	Bilingue sumérien/akkadien	– NA
<i>L'épopée de Lugalbanda</i>	Ninive	K 5187 + K 5259 + K 12000	Bilingue sumérien/akkadien	– NA

<i>Enlil et Ninlil</i>	Provenance inconnue	BM 38600 (= 80-11-12,484)	Bilingue sumérien/akkadien	- NB
<i>Enlil et Ninlil</i>	Nippur	N 2243	Sumérien avec des gloses akkadiennes	NB ?
<i>Lugal-e</i>	Babylone	VAT 17012	Bilingue sumérien/akkadien	- NB
<i>Lugal-e</i>	Provenance inconnue	AO 7748	Bilingue sumérien/akkadien	- NB
<i>Lugal-e</i>	Provenance inconnue	BM 38155	Bilingue sumérien/akkadien	- NB
<i>Lugal-e</i>	Provenance inconnue	BM 47892	Bilingue sumérien/akkadien	- NB
<i>Lugal-e</i>	Provenance inconnue	BM 38433	Bilingue sumérien/akkadien	- NB
<i>Lugal-e</i>	Provenance inconnue	AO 4135	Bilingue sumérien/akkadien	- NB
<i>Lugal-e</i>	Provenance inconnue	BM 46956 (= 81-8-30,422)	Bilingue sumérien/akkadien	- NB
<i>Lugal-e</i>	Provenance inconnue	VAT 251	Bilingue sumérien/akkadien	- NB
<i>Lugal-e</i>	Borsippa	VAT 17041	Bilingue sumérien/akkadien	- NB
<i>Lugal-e</i>	Uruk	VAT 18723 + VAT 18728	Bilingue sumérien/akkadien	- NB
<i>Lugal-e</i>	Babylone	BM 47660 (= 81-11-3,365) (+) BM 48598 (= 81-11-3,1309)	Bilingue sumérien/akkadien	- NB

<i>Lugal-e</i>	Sippar	BM 51213 + BM 52279 + BM 53337 + BM 78074 (= 82-3-23,2209 + 82-3-23,3313 + 82-3-23,4372 + 85-11-27,11)	Bilingue sumérien/akkadien	– NB
<i>Lugal-e</i>	Sippar	BM 53666 (= 82-3- 23,4706)	Bilingue sumérien/akkadien	– NB
<i>Lugal-e</i>	Provenance inconnue	AO 8186 + DCEP 523	Bilingue sumérien/akkadien	– NB
<i>Lugal-e</i>	Nippur	A 29946	Bilingue sumérien/akkadien	– NB
<i>Lugal-e</i>	Provenance inconnue	BM 121092	Bilingue sumérien/akkadien	– NB
<i>Lugal-e</i>	Babylone	BM 38838 (= 80-11-12,723)	Bilingue sumérien/akkadien	– NB
<i>Lugal-e</i>	Babylone	BM 39356 (= 80-11- 12,1242)	Bilingue sumérien/akkadien	– NB
<i>Lugal-e</i>	Babylone	BM 38882 (= 80-11-12,768)	Bilingue sumérien/akkadien	– NB
<i>Lugal-e</i>	Babylone	BM 46804 (= 81-8-30,270)	Bilingue sumérien/akkadien	– NB
<i>Lugal-e</i>	Babylone	BM 46971 + BM 43974 (= 81-8-30,437 + 81-7-1,1775)	Bilingue sumérien/akkadien	– NB
<i>Lugal-e</i>	Nippur	4N-T32 (OIP 97 89)	Bilingue sumérien/akkadien	– NB
<i>Lugal-e</i>	Sippar	IM 124648	Bilingue sumérien/akkadien	– NB

<i>Lugal-e</i>	Sippar	IM 124486	Bilingue sumérien/akkadien	– NB
<i>Lugal-e</i>	Sippar	IM 124647	Bilingue sumérien/akkadien	– NB
<i>Lugal-e</i>	Sippar	IM 124644	Bilingue sumérien/akkadien	– NB
<i>Le retour de Ninurta à Nippur (Angim dimma)</i>	Nippur	IM 58821 ll. 5-10	Bilingue sumérien/akkadien	– NB
<i>Lugal-e</i>	Provenance inconnue	VAT 172	Bilingue sumérien/akkadien	– Bab. Tardif
<i>Lugal-e</i>	Uruk	W 23269 rev.	Bilingue sumérien/akkadien	– Bab. Tardif
<i>Lugal-e</i>	Provenance inconnue	MMA 86.11.459	Bilingue sumérien/akkadien	– Bab. Tardif
<i>Lugal-e</i>	Babylone ?	BM 38876	Bilingue sumérien/akkadien	– Bab. tardif
<i>Lugal-e</i>	Babylone ?	BM 38896	Bilingue sumérien/akkadien	– Bab. tardif

Annexe 2 Quelques exemples de textes : transcription, traduction et commentaire

Il ne s'agit pas ici d'étudier la totalité des textes bilingues attestés aux époques récentes. En effet, certains manuscrits du premier millénaire avant J.-C., notamment ceux d'*Enki et Ninmah*, *Enlil et Sud* et *Enlil et Ninlil* sont très fragmentaires et donc souvent problématiques. De plus, le nombre de textes attestés est réduit et leur étude complète ne permet pas de développer la question de la méthode de traduction de manière exhaustive ; les passages pertinents où la traduction de ces textes pose problème ont été abordés dans le chapitre 1 du présent travail de recherche¹¹⁵¹.

D'autres textes sont en revanche attestés par de nombreux manuscrits, le texte le plus important étant le *Lugal-e*, étudié à plusieurs reprises, notamment par J. van Dijk en 1983 et dont les versions bilingues ont déjà été analysées par S. Seminara en 2001. Il n'est donc pas nécessaire de réétudier le *Lugal-e* ici et les passages importants ayant trait à certains aspects de la traduction ont été repris dans le chapitre 1 et simplement traduits en français. En revanche, l'*Angim Dimma* est à la fois bien attesté et important du point de vue de la traduction. J'ai donc étudié ci-après les manuscrits de ce texte attestés au I^{er} millénaire avant J.-C., ainsi que ceux, moins bien attestés et plus fragmentaires, mais toutefois intéressants du point de vue de la traduction, de l'épopée de *Lugalbanda*. L'étude de ces deux textes représente ainsi un échantillon de taille pour une étude de la traduction, et complète la vision donnée par S. Seminara dans son étude du *Lugal-e*.

¹¹⁵¹ Voir volume 1, chapitre 1.

1. Le retour de Ninurta à Nippur (*Angim dimma*)

1.1 *Liste des manuscrits étudiés*

1.1.1. Manuscrits néo-assyriens de Ninive, Sultantepe et Nimrud (la numérotation suit celle proposée par J. S. Cooper, avec l'ajout du manuscrit *o* provenant de Nimrud).

	Numéro du texte	Publication	Lignes
a	K 2864	MVAG 8/5, planche I	1-12 ; 47-51
b	K 4864 + 4869 + 9385	CT 15 42 + <i>AnOr</i> 52, planche VII (9385)	51-62
c	K 8531	MVAG 8/5, planches II-III	68-82 ; 83-98
d	Rm 126	MVAG 8/5, planche IV	76-82 ; 83-91
e	K 38	MVAG 8/5, planches V-VI	119-136 ; 137-152
f	K 4829 + 4844 + 4976 + 5055 + 5090 + 13487	MVAG 8/5, planches VII-VIII + <i>AnOr</i> 52, planche XVIII	156-173 ; 187-209
g	79-7-8, 290	MVAG 8/5, planches IX-X	159-170 ; 196-208
h	Rm 117	MVAG 8/5, planches IX-X	176-183 ; 184-191
i	K 4852	<i>AnOr</i> 52, planche XVI	132-136 ; 137, 140, 142, 144
j	K 4822	<i>AnOr</i> 52, planche XVI	167-174 ; 189-196
k	S.U. 52/22	STT 2 180	2-9
l	K 15984	<i>AnOr</i> 52, planche XVII	160-164
m	BM 121035	<i>AnOr</i> 52, planche XV	169-175 ; 188-204
n	K 13804	<i>AnOr</i> 52, planche XVII	183-187
o	ND 04403 (IM 067575)	CTN 4, planche 118	11-39

1.1.2. Manuscrits néo-babyloniens de Nippur

x	4 NT 33 (IM 58822)	OIP 97 38	34-39
y	4 NT 32 (IM 58821)	OIP 97 37	36-39

1.2 Transcription

1. (a) an-gim ʿdiʿm₂-ma [dumu ^den-lil₂-la₂]

Créé comme An, [ô fils d'Enlil]

ki-ma ^da-ni[m mār ^denlil¹¹⁵²]

Comme Anu, ô fils d'Enlil

2. (a-k) ^dninurʿta ^denʿ-^lil₂-gim []x-e u₃-tu-ud-da

Ninurta, [créé]¹¹⁵³ comme Enlil, enfanté par [Nintu]

^dMIN šá ki-ma ^den-^lil šá] be-let DIĜIR.MEŠ ul-du-šu

« Idem », qui es comme Enlil, (et) [que] Bēlet-ilī a enfanté

3. (a-k) a₂-ĝal₂ ^da-nun-[na-ke₄-e-ne hur]-saĝ-ĝa₂ e₃-a

Puissant parmi les Annuna, élevés dans la montagne,

¹¹⁵² Comme nous le verrons par la suite, les versions akkadiennes des manuscrits néo-assyriens omettent souvent de traduire les noms propres, les remplaçant par la dittographie MIN. Ici, la restitution est basée sur un manuscrit médio-assyrien, qui conserve le nom d'Enlil.

¹¹⁵³ La restitution est basée sur les manuscrits paléo-babyloniens (Voir J. S. Cooper, 1978) : [dim₂-ma ^dnin-tur₅]-e.

ma-am-lu^da-nun-[na-ki šá ina] KUR-i ir-bu-ú

Puissant parmi les Annunaki, élevés dans la montagne,

4. (a-k) *ni₂ huš-a ri-a dumu^de[n-lil₂-la₂ us]u^{?1154}-a-ni-ta nir-ĝal₂*

Pénétré de crainte furieuse, fils d'Enlil, sûr de sa force,

šá pu-luh-tu ez-ze-tu [ra-mu-u m]ar^den-lil šá ana e-mu-qí-šú ta[k-lu]

Pénétré de crainte furieuse, fils d'Enlil, sûr de sa force,

5. (a-k) *lugal-mu ši-mah-me-e[n m]e-teš₂ ga-i-[i]*

Mon souverain, tu es vraiment grand, puissé-je louer [ta grandeur]¹¹⁵⁵ !

be-li ši-rat [] lu-na-'i-id

Mon souverain, tu es grand, puissé-je louer [ta grandeur] !

6. (a-k) *en-mu ʿšiʿ-mah-me-en [] me-teš₂ ga-i-[i]*

¹¹⁵⁴ A₂.KAL.

¹¹⁵⁵ Voir les manuscrits paléo-babyloniens : nam-mah-zu.

Mon Seigneur, tu es vraiment grand, puissé-je louer [ta grandeur] !

[*be-li*] *ši-rat* [] *lu-na-'i-id*

[Mon Seigneur], tu es grand, puissé-je louer [ta grandeur] !

7. (a-k) [lugal¹¹⁵⁶] *kur-kur-ra* [*nam-a₂-gur₄-ra*]-zu-še₃

Souverain de tous les pays, par ta grande puissance,

[EN[?]] *ma-ta-a-ti* [*ana e-mu-qí-ka*] *pu-ug-gu-la-t[i]*

[Souverain] de tous les pays, par ta grande puissance,

8. (a-k) [] ^d*en-lil₂-la₂* [*nam-a₂-ka₁-ga-z*]u'-[še₃]¹¹⁵⁷

[...] d'Enlil, par ta force,

[] ^d*en-líl* [*ana dan-nu*]-*ti-k[a]*

[...d']Enlil, par ta force,

¹¹⁵⁶ Restitution basée sur les manuscrits paléo-babyloniens et médio-assyriens.

¹¹⁵⁷ Restitution basée sur les manuscrits paléo-babyloniens.

9. (a-k) ur-saĝ huš-a <me>¹¹⁵⁸ a[n-gim]-il₂

Héros furieux, [tu as] élevé les <pouvoirs> semblables aux cieux,

qar-ra-du ez-z[u]

Héros furieux (...)

10. (a) dumu ^den-lil₂-[la₂]

Fils d'Enlil (...)

mar^d[MIN]

Fils d'« Idem »

11. (a-o) me ^re₂'-[kur-ra¹¹⁵⁹ mu-e-il₂]

[Tu as élevé] les pouvoirs de l'Ekur [],

pa-ra-aš []'na'-[šá-at]

[Tu as élevé] les pouvoirs [de l'Ekur]

¹¹⁵⁸ Restitution basée sur les manuscrits paléo-babyloniens et médio-assyriens.

¹¹⁵⁹ Restitution basée sur les manuscrits médio-assyriens bilingues.

12. (a-o) me [eridu^{ki} ki-gim mah-am₃ mu-e-il₂]¹¹⁶⁰

[Tu as élevé] les pouvoirs [de l'Eridu qui est vaste comme la terre]

[*pa-ra-aš ERIDU^{ki} ʿkiʿ-ma ʿerʿ-še-tì zi-qa na-šá-[at]*]

Tu as élevé [les pouvoirs de l'Eridu qui est vaste] comme la terre

13. (o) [DIGIR]-ʿreʿ-ʿe-ne []ʿxʿ ka-a mu-e-il₂

Tu as élevé les dieux (?) []

[] DIGIR.MEŠ *ik-ri-bi na-šá-at*

Tu as élevé les dieux qui te prient []

14. (o) ^da-nun-na-ki-ke₄-ne šu-ġar-ġar-ra mu-e-[il₂]

Tu as élevé les Annunaki pour l'exécution de leur tâche

^d*a-nun-na-ʿkiʿ gaʿ-mil-ʿliʿ-ka-na na-šá-at*

¹¹⁶⁰ Cette restitution est basée sur les manuscrits paléo-babyloniens et médio-assyriens ; elle est nécessaire ici pour comprendre le parallélisme établi avec le verset précédent.

Tu as élevé les Annunaki pour l'exécution de leur tâche

15. (o) lugal ʿa₂ nam ʿ-ur-saĝ-ĝa₂-še₃ ʿšu ʿ-du₇-a mu-e-il₂

Ô souverain, tu as élevé ta force héroïque à la perfection !

be-lu₄ a-na[?] i-di qar-ra-du-ʿti-ka x-xʿ-tu na-šá-at

Ô souverain, tu as élevé ta force héroïque [... ?]

16. (o) x x ^dnin-urta a₂ nam-kal-ga-x-še₃ ʿšu-du₇ ʿ-a mu-e-il₂

(...) Ninurta, tu as élevé ta grande puissance à la perfection !

x x x ^dMIN ʿana[?] ʿ i-di dan-nu-ti-ka [x x] na-šá-at

(...) « Idem », tu as élevé ta grande puissance (à la perfection) !

17. (o) ʿlugal ʿ du₁₁-ʿa-ni ʿ ud-dam gu₃ [ʿ] am₃-de₂[?]

Il (?) dit (que) la parole du roi est comme la vaste tempête

šá be-li a-mat-ʿša ʿ ki-ma u₄-me i-šá-as-su

Il dit que la parole du souverain est comme la tempête

18. (o) [x] gu₂-erim₂ [] nam²-x DIGIR ʿxʿ-[]

[Vers les montagnes] hostiles []

[] KUR a-a-bi [] ʿx xʿ-si DIGIR ʿxʿ-[]

[Vers] les montagnes hostiles []

19. (o) [bad₃] ki-bal-a a-[] AN ZI-[]

[Les forteresses] des pays ennemis []

[dūri] KUR nu-ti ki ʿx x xʿ[] ʿxʿ ki-[]

Les forteresses des pays ennemis []

20. (o) []-a ne-ʿxʿ-[]

[]

[] ʿx-raʿ []

21. (o) [en] ʿsuʿ-lim-a-ni []

Seigneur, son rayonnement []

[]-a šá []

[]

22. (o) [an ki]¹¹⁶¹-bi-ʿda x xʿ huš-<a>-ni []

Furieux au [ciel et sur la terre] []

[]-x x-bu ŠIR-šú []

[]

23. (o) [] AGA²-a-ni [x] nam-mi-[]

Sa hache (?) []

[]-a-šú ĜIŠ-x-ú-ti i-ʿtu²-[]

¹¹⁶¹ Restitué d'après les manuscrits paléo-babyloniens, qui sont, comme le présent manuscrit, extrêmement fragmentaires.

[]

24. (o) [ib₂ dug₄]-a-ni kur [x x] ^ˈx x' []

Sa [parole furieuse] []

[] a-mut-^ˈšu'-x' i-[x']-ma a-[]

Sa parole [furieuse] []

25. (o) igi huš-a-ni x ^ˈx' []

Son regard furieux []

[i']-ni u'^ˈ-du-šú ^ˈx x x' []

Son regard affligé (?) []

26. (o) am si ^ˈx' []

Le taureau sauvage cornu []

[] x x []

Verso

27. (o) ʿšeg₉ʿ lu-lim ĜIŠ HI KLA MI-[]

Le bouc sauvage (et) le cerf []

a-tu-du ʿluʿ-li-ma ú-[]

Le bouc sauvage (et) le cerf, (...)

28. (o) [x x] kur-ra [] ʿxʿ-bi-ta x x-[]

[] dans les montagnes [] depuis son []

[x x] LUGAL KUR-ʿiʿ [] KUR-i ʿxʿ-[]

[] le roi (?) dans les montagnes [] (?) []

29. (o) [] ʿx x xʿ []

[]

30. (o) [lugal]-ʿeʿ nam ur-saĝ-[ĝa₂-ni-še₃]

[Le souverain], [par] sa puissance []

[*bēlu*] *ana i-di* []

[Le souverain], par sa puissance []

31. (o) ^dnin-urta dumu ^den-lil₂-la₂-ke₄ nam-a₂-[kal-ga-še₃]

Ninurta, fils d'Enlil, par sa grande puissance,

[] ^dMIN DUMU ^dMIN *ana i-di dan-nu-[ti-šú]*

[] « Idem », fils d'« Idem », par sa grande puissance,

32. (o) [šeg₉ saĝ]-aš₃ kur-ra ^{na4}za-gin₃-na-ta nam-[ta-e₃]

Il tira le bouc sauvage à six têtes de la montagne de lapis-lazuli

[] *šá uq-ni-i it-[ta-at-šú]*

Il tira [le bouc sauvage à six têtes de la montagne] de lapis-lazuli

33. (o) [ušum ur-saĝ]¹¹⁶² bad₃ gal kur-^ˈra-ta^ˈ nam-[ta-e₃]

Il tira [le serpent, le guerrier,] de la grande forteresse des montagnes,

[bašmu qarradu] ul-tu du-ri GAL-a šá KUR-i ^ˈit^ˈ-ta^ˈˈ-[at-šú]

[Il ti]ra [le serpent, le guerrier,] de la grande forteresse des montagnes,

34. (o-x) ma₂-^ˈgi₄-lum x abzu^ˈ-ta nam-t[a-^ˈe₃ˈ

Il tira Magilum [des profondeurs ... de] l'abîme

(o) [] ap-si ^ˈx^ˈ it-ta-at-šú

Il tira [Magilum des profondeurs de] l'abîme

35. (o-x) gud-alim-ma sahar ^ˈme₃^ˈ-ka-bi nam-ta-e₃

Il tira le bison de la poussière de sa bataille,

(o) [ku-sa-rik]-^ˈku^{ˈ1163} ul-^ˈtu^ˈˈ[] ^ˈx^ˈ ta-ha-zi it-ta-at-šú

Il tira le [bison de la poussière] de la bataille,

¹¹⁶² La restitution est possible d'une part grâce aux manuscrits paléo-babyloniens, et d'autre part grâce à la description parallèle, verset 55.

¹¹⁶³ La restitution est possible grâce à la description parallèle, verset 57.

36. (o-x-y) ku-li-an-na an-šar₂ ki-šar₂-ra-ta ʿnamʿ-[ta-e₃]

Il tira Kulianna des confins de l'univers,

(o) [] MIN *ul-tu* [] *it-ta-at-šú*

Il tira « Idem » de []

37. (o-x-y) im-babbar sahar¹¹⁶⁴ hur-saĝ-ĝa₂-ta nam-t[a-e₃]

Il tira le gypse de la poussière de la montagne,

ʿgašʿ-š_u iš-tu¹¹⁶⁵ e-pir KUR-i MIN¹¹⁶⁶

Il tira le gypse de la poussière de la montagne

38. (o-x-y) urudu nig₂-kal-ga hur-saĝ-ĝa₂ nam [d]ar-ra-ta nam-ta-ʿe₃ʿ

Il tira le cuivre résistant de la montagne écrasée

e-ru-ú dan-nu šá K[UR]-i pa-ša-am-ma MIN

¹¹⁶⁴ Manuscrit y : im-kal-ga ka hur-saĝ-ĝa₂-ta [...].

¹¹⁶⁵ Manuscrit o : *ul-tu*

¹¹⁶⁶ Manuscrit o : *it-ta-at-šú*

Il tira le cuivre résistant broyé de la montagne

39 (o-x-y) mušen anzu¹¹⁶⁷mušen ġiš₁ ha-^ʿlu-ub₂^ʿ-har-ra-an-ta nam-ta-^ʿe₃^ʿ

Il tira l'oiseau Anzu de l'arbre Halub-har-ran

[iṣ-ṣu]-ru an-^ʿza^ʿ-a iṣ-tu MIN MIN MIN¹¹⁶⁸

Il tira l'oiseau Anzu de l'« Idem-Idem »

40. (o) []^ʿx^ʿ nam-[ta-e₃]

Il tira []

[...]

46. (a) ur-^ʿsaġ^ʿ []

Le héros []

qar-ra-^ʿdu^ʿ []

Le héros []

¹¹⁶⁷ AN.IM.DUGUD

¹¹⁶⁸ Le manuscrit *o* est endommagé, mais on peut néanmoins observer qu'il n'écrit pas MIN. Les signes que l'on peut distinguer sont les suivants : ^ʿx^ʿ-ap-pi^ʿx^ʿ [].

47. (a) en ^dninurta x[]

Le seigneur Ninurta []

be-lum ^dMIN a-x[]

Le seigneur « Idem » []

48. (a) mir-ra-a-ni-ta diĝir¹ ki-b[ala]

Dans sa fureur, [il] les dieux du pays ennemi

ina a-ga-gi-šú DIĜIR.MEŠ KUR n[*u-kur-ti*]

Dans sa fureur, [il] les dieux du pays ennemi

49. (a) lugal-e a₂ nam-ur-saĝ-ĝa₂-[ni-še₃]

Le souverain, [par sa] force héroïque []

be-lum a-na i-di qar-ra-du-[*ti-šu*]

Le souverain, par [sa] force héroïque []

50. (a) ur-saĝ^dninurta a₂ nam-k[al-ga-ni-še₃]

Le héros Ninurta, par sa force puis[sante ...]

qar-ra-du^dMIN *a-na i-di* [*dan-nu-ti-šu*]

Le héros « Idem », par sa force [puissante ...],

51. (a-b) ^{ĝiš}gigir za-gin₃-na ni₂ huš gur₃-ru-na

Sur son char brillant qui inspire une crainte terrifiante,

52. (b) [am dab-dab]-a-ni ^{ĝiš}du₃-a-gigi[r-ke₄ bi₂-in-la₂]

Ses [taureaux captifs], il les pendit à l'essieu du char,

[] *ša ik-mu-ú ina* [*zarî i-lul*]

[...] captifs, il les pendit à l'essieu,

53. (b) [ab₂] ʿdabʿ-a-ni ^{ĝiš}šudu[l-gigir-ke₄ bi₂-in-la₂]

Sa vache captive, il la pendit au palonnier du char,

[] *ša ik-mu-ú ina [nīri i-lul]*

(...) captive, il la pendit au palonnier,

54. (b) [šeg₉¹¹⁶⁹] saĝ-aš₃^{ĝiš} sahar-gigi[r-ke₄ bi₂-in-la₂]

Le bouc sauvage à six têtes, il le pendit au garde-boue du char

[ŠEG₉ SA]Ĝ.ÀŠ *ina sa-har-[ge-e i-lul]*

Le bouc sauvage à six têtes, il le pendit au garde-boue

55. (b) [ušum ur-saĝ^{ĝi}]ŠKI.KAL-gigir-k[e₄ bi₂-in-la₂]

Le dragon, le guerrier, il le pendit au plancher du char

[bašmu qar]-ra-du *ina sa-[as-si i-lul]*

Le dragon, le guerrier, il le pendit au plancher

56. (b) ma₂-gi-lum še-er-tab-ba-^{ke₄} bi₂-in-la₂

¹¹⁶⁹ Voir les manuscrits paléo-babyloniens pour la restitution de ce signe.

Magilum, il le pendit à la structure,

má-gi-lum ina li-me-^ˈti i ˈ[-lul]

Magilum, il le pendit à la structure

57. (b) gud-alim-ma ^{ĝiš}ad-us₂-gigir-^ˈke₄ˊ bi₂-in-la₂

Le bison, il le pendit à la poutre du char

ku-sa-rik-ku ina nap-s[a-q]i i-lul

Le bison, il le pendit à la poutre

58. (b) ku-li-an-na ^{ĝiš}gi[r₃-gub-gigir-k]e₄ bi₂-in-la₂

Kulianna, il le pendit au marchepied du char

ku-lil-ta ina man-za-[z]i ˈi-lu ˈl

Kulilta, il le pendit au marchepied

59. (b) im-babbar ^{ĝiš}erin₂-gigir-[ke₄] b[i₂-in-la₂]

Le gypse, il le pendit au joug du char

gaš-ša ina ši-[mit-ti i-lul]

Le gypse, il le pendit au joug

60. (b) urudu nig₂-kal-ga ^{ĝiš}kiši[b- gigir-ke₄ bi₂-in-la₂]

Le cuivre résistant, il le pendit à la barre (?) [] du char

e-ra-a dan-na [ina i-lul]

Le cuivre résistant, il le pendit

61. (b) [m]ušēn anzu^{1170mu}[^{šen} gigir-ke₄ bi₂-in-la₂]

L'oiseau Anzu, [il le pendit au ... du char]

iš-šu-r[u an-zu-u ina i-lul]

L'oiseau Anzu, [il le pendit]

¹¹⁷⁰ AN.IM.DUGUD

62. (b) [m]ʳušʳ[]

[...]

68. (c) [] ʳx xʳ[]-us₂

[...] suit,

ʳina/šáʳ be-ʳli^d x x x x xʳ -ti a[r-ka/ki i-rad-d]i-šú

le (...) du seigneur Ninurta le (?) suit,

69. (c) piriĝ abzu-ta me huš [š]u-ti-a

Le lion, qui reçut les pouvoirs furieux dans l'Apsû,

nam-ru ʳšáʳʳ ina ap-si-i par-ši ez-zu-ti le-qu-u

Le brillant, qui reçut les pouvoirs furieux dans l'Apsû

70. (c) ni₂ me-lam₂ an-na an-ša₃-ta sag-ĝa₂-eš mu-un-rig₇-ga

à qui fut accordée, du cœur des cieux, la radiance terrifiante d'An,

pu-luh-ti me-lam-me^d an-nu-um ina qé-reb AN-e a-na ši-rik-ti iš-ruk-ši

Anu lui fit présent, du cœur des cieux, de la radiance terrifiante

71. (c) ^da-nun-na diĝir gal-gal-e-ne saĝ nu-mu-un-da-ab-ĝa₂-ĝa₂

les Annuna, les grands dieux, ne peuvent se confronter à lui

^da-nun-na-ki DIĜIR.MEŠ GAL.MEŠ *ul i'-ir-ru-šú*

les Anunnaki, les grands dieux, ne peuvent se confronter à lui

72. (c) lugal a-ma₂-uru₅ ba-ur₃-ta

Alors que le souverain déferlait tel un déluge,

be-lum a-bu-ba-niš ib-ta-'

Le souverain déferla tel un déluge,

73. (c) ^{dr}nin`urta bad₃ ki-bal-a gul-gul a-ma₂-uru₅ ba-ur₃-ta

Alors que Ninurta, détruisant les fortifications des pays rebelles, déferlait tel un déluge,

^dMIN *mu-ab-bit* *'du* *'-ri* KUR *nu-kúr-tim* *a-bu-* *'ba* *'-niš* *ib-ta-*'

« Idem », détruisant les fortifications des pays rebelles, déferla tel un déluge,

74. (c) *ud-gim* *an-* *'ur*₂*-ra* *'dum-dam* *mu-ni-ib*₂*-za*

Comme une tempête à l'horizon, il poussa un grand cri,

'ki *'-ma* *u*₄*-me* *ina* *i-* *'šid* *'AN-e* *'ud-da* *'-az-za-am*

Comme une tempête à l'horizon, il poussa un grand cri

75. (c) *du-a-ni* *inim* ^d*en-lil*₂*-la*₂*-ta* *e*₂*-kur* *'ĝa*₂*'-ĝa*₂*-e-da*

Alors qu'il dirigeait son chemin vers l'Ekur sur l'ordre d'Enlil,

a-lak-šú *ina* *a-mat* ^d*en-* *'lil* *a* *'na* É.KUR *ina* *na-áš-ku-ni*

Alors qu'il dirigeait son chemin vers l'Ekur sur l'ordre d'Enlil,

76. (c-d) ur-saĝ diĝir-re-e-ne [k]ʳuš¹¹⁷¹ kalam-maʳ su₃-su₃-da

Alors que le héros des dieux dévastait le pays

*qar-rad*¹¹⁷² DIGIR.MEŠ *ma-a-ta ina sa-pa-ni*

Alors que le héros des dieux dévastait le pays

77. (c-d) nibru^{ki}-še₃ bad-ra₂ li-ʳbi₂-enʳ-te-a-ʳdaʳ

Afin que, depuis le lointain, il n'approche pas de Nippur

*ana*¹¹⁷³ *ni-ip-pú-ri ni-si-iš la ʳte-he-e*

Afin que, depuis le lointain, il n'approche pas de Nippur,

78. (c-d) ^dnusku sukkal-mah ^den-lil₂-la₂-ke₄ e₂-kur-ta gaba mu-un-ri-eš

Nusku, grand vizir d'Enlil, depuis l'Ekur, se confronta à lui.

^dMIN *suk-kal-lu ši-i-ru šá* ^dMIN *ina é-kur uš-tam-hir-šú*

« Idem », grand vizir d'« Idem », depuis l'Ekur, se confronta à lui.

¹¹⁷¹ IŠ

¹¹⁷² Variante du manuscrit c : *qar-ra-du*.

¹¹⁷³ Variante du manuscrit c : *a-na*

79. (c-d) en ^dninurta-ra silim-ma mu-un-na-ab-be₂

Au seigneur Ninurta, il souhaite la bienvenue :

ana be-li ^dMIN šul-ma i-qab-bi

Au seigneur « Idem » il souhaite la bienvenue :

80. (c-d) lugal-mu ur-saĝ-me-en šu-du₇-me-en ni₂-zu-še₃ ĝeštu₂-zu

« Mon souverain, tu es un guerrier parfait, écoute-toi toi-même !

be-lum qar-ra-da-at šuk-lu-lat ana ra-ma-ni-ka ú-zu-un-ka

« Ô souverain, tu es un guerrier parfait, écoute-toi toi-même !

81. (c-d) ^dninurta ur-saĝ-me-en šu-du₇-me-en ni₂-zu-še₃ ĝeštu₂-zu

Ninurta, tu es un guerrier parfait, écoute-toi toi-même !

^dMIN *qar-ra-da-at šuk-lu-lat ana ra-ma-ni-ka ú-zu-un-ka*

« Idem », tu es un guerrier parfait, écoute-toi toi-même !

82. (c-d) ni₂ me-lam₂-ma-zu ʿeš₃ ʿ^den-lil₂-la₂-ke₄ tug₂-gim bi₂-dul

Ton éclat terrifiant a couvert la chapelle d'Enlil comme un manteau

pu-luh-ʿti me-lam-me-kʿa É^den-líʿl ki-mʿa šú-ba-ti ik-tùm ʿ

Ton éclat terrifiant a couvert la chapelle d'Enlil comme un manteau

Verso

83. (c-d) ^{ĝiš}gigir-zu gu₃-de₂ ur₅-ša₄-bi

À cause du crissement bruyant de ton char

nar-kab-ta-ka ana ri-gim ra-me-me-šá

À cause du crissement bruyant de ton char

84. (c-d) gir₃ gin-na-zu-še₃ an ki-a tuku₄-tuku₄

À ton passage, le ciel et la terre tremblent

ina a-la-ki-ka AN-ú u KI-tim i-nu-uš-šú

À ton passage, le ciel et la terre tremblent

85. (c-d) a₂ il₂-la-zu-še₃ ĝissu mu-un-la₂-e

Quand tu lèves le bras, une ombre s'étend

a-na ni-iš i-di-ka šil-lu ta-ri-iš

Quand tu lèves ton bras, une ombre s'étend

86. (c-d) ^da-nun-na diĝir gal-gal-e-ne en-šar₂-ra nam-mi-in-tar

Les Anunna, les grands dieux, dans leur totalité, ne les disperse pas !

^d*a-nun-na-ki* DIGĪR.MEŠ GAL.MEŠ *a-di šá-a-ri i-tar-ru*

Les Anunnaki, les grands dieux, sont frappés à chaque instant de convulsions !

87. (c-d) a-a-zu ki-tuš-a-ni nam-bi₂-in-hu-luh-ha-me-en

Ton père, dans sa demeure, ne l'effraie pas !

a-`ba`ka ina šub-ti-šú la tu-gal-lat

Ton père, dans sa demeure, ne l'effraie pas !

88. (c-d) ^den-lil₂-la₂ ki-tuš-a-ni nam-bi₂-in-hu-luh-ha-me-en

Enlil, dans sa demeure, ne l'effraie pas!

^dMIN *ina šub-ti-šú la tu-gal-lat*

« Idem », dans sa demeure, ne l'effraie pas !

89. (c-d) ^da-nun-na ki-tuš ub-šu-ukkin-na-ke₄ nam-mi-ni-ib₂-ur₄-ur₄-e-de₃

Les Anunna, dans leur demeure Ubšu'ukkin¹¹⁷⁴, ne leur provoque pas de convulsions !

^da-nun-na-ki *ina šu-bat* MIN *la tu-ra-ar*

Les Anunnaki, dans leur demeure « Idem »¹¹⁷⁵, ne leur provoque pas de convulsions !

90. (c-d) a-a-zu a₂ nam-ur-saĝ-ĝa₂-zu-še₃ nig₂-ba ha-ra-an-ba-e₃

¹¹⁷⁴ Littéralement, ce nom propre signifie « la cour de l'assemblée »

¹¹⁷⁵ Manuscrit d : UB.ŠU.UKKIN.NA.KE₄

Que ton père t'offre des dons, à cause de ton puissant héroïsme !

a-ba-ka a-na i-di qar-ra-du-ti-ka qiš-ta li-qiš-ka

Que ton père t'offre des dons, à cause de ton puissant héroïsme !

91. (c-d) ^den-lil₂-la₂ a₂ nam-ur-^rsaĝ-ĝa₂-zu-še₃ nig₂^r-ba ha-ra-an-ba-e₃

Qu'Enlil t'offre des dons, à cause de ton puissant héroïsme !

^dMIN *a-na i-di qar-^rra^r-du-ti-ka qiš-ta li-qiš-ka*

Qu'« Idem » t'offre des dons, à cause de ton puissant héroïsme !

92. (c) lugal rab an-na gu₂-gal diĝir-re-e-ne-ke₄

Ô roi, chaîne d'An, premier parmi les dieux,

šar-ru rap-pu^d a-nim a-šá-red DIGĪR.MEŠ

Ô roi, chaîne d'Anu, premier parmi les dieux,

93. (c) kišib-la₅ ^{dr}en^r-lil₂-la₂ zi-ša₃-ĝal₂ e₂-kur-ra

Porteur du sceau d'Enlil, insufflé de vie par l'Ekur,

ú-^rma^ṽ-áš^d en-líl šik-na-at na-piš-ti é-kur

Force d'Enlil, insufflé de vie par l'Ekur,

94. (c) ur-^rsaĝ^ṽ hur-saĝ-ĝa₂-ke₄ im-mi-ni-in-ug₅-ga-aš

Héros, toi qui as tué les montagnes

qar-^rra-du^ṽ šá-di-i šá ta-na-ru

Héros, toi qui as tué les montagnes

95. (c) [diĝ] ir-diš-am₃ nu-um-ma-ši-in-gi

[Ton père] n'a nul besoin de t'envoyer (l'aide) d'un seul dieu

[šá] DIĜIR iš-tin la ú-ma-'a-ru-ma

[Ton père] n'a nul besoin de t'envoyer (l'aide) d'un seul dieu

96. (c) [^dninurta hur-saĝ-ĝa₂]-ke₄ im-mi-ni-in-ug₅-ga-aš

Ninurta, toi qui as tué les montagnes

[^dMIN KUR]-i šá ta-na-ru

« Idem », toi qui as tué les montagnes

97. (c) [diġir-diš-am₃] nu-um-ma-ši-in-gi

[Ton père] n'a nul besoin de t'envoyer (l'aide) d'un seul dieu

[šá DIĠIR iš-tin la] ú-ma-'a-ru-ma

[Ton père] n'a nul besoin de t'envoyer (l'aide) d'un seul dieu

98. (c) [-ga]l₂-le-eš

[]

[]

119. (e) (traces)

120. (e) mir-ra 'x' []

Furieusement (...)

ez-zi-iš ú- []

Furieusement (...)

121. (e) *diġir-re-e-ne* []

Les dieux (...)

DIĠIR.MEŠ []

Les dieux

122. (e) *bur₅-gim* []

Comme des oiseaux (...)

ki-ma iṣ-ṣu-ri []

Comme des oiseaux (...)

123. (e) *a₂-bad₃-bi ṛha-ba-an* [-su₈-ge-eš]

Dans leur abri, ils se tenaient fermement

ta-bi-na-as-su-un lu-ú il-li-⁷ku-nu⁷

Dans leur abri ils allaient et venaient

124. (e) *ni₂ me-lam₂ an-gim dugud-da-mu-de₃ saĝ a-ba mu-un-ĝa₂-⁷ĝa₂⁷*

Qui s'opposera à mon éclat, imposant comme les cieux ?

a-na pu-luh-ti me-lam-me-ia šá ki-ma^d a-nim kab-tú man-nu 'i-ir-m[a]

Qui s'opposera à mon éclat terrifiant, imposant comme (celui d')Anu ?

125. (e) *lugal-mu hur-saĝ sukud-da nig₂-ki-šar₂-ra-ke₄ saĝ im-ma-ab-sum-[sum]*

Je suis le souverain ; partout les hautes montagnes se hâtent vers moi

be-le-ku šá-de-e zaq-ru-te a-di šá-a-ri i-hi-iš-šu-[ni]

Je suis le souverain ; partout les hautes montagnes se hâtent vers moi.

126. (e) *hur-saĝ^{na4} ĝiš-nu₁₁¹¹⁷⁶-gal^{na4} gug^{na4} za-gin₃-na šu-mu-še₃ mu-un-[si]*

¹¹⁷⁶ Signe ŠIR.

Les montagnes d'albâtre, de cornaline et de lapis-lazuli, je me les suis soumises

šá-ad^{na4}MIN *sa-an-ti uq-ni-i <ana> qa-ti-ia ú-ma-al-[li]*

Les montagnes d'« idem », de cornaline et de lapis-lazuli, je me les suis soumises

127. (e) ^da-nun-na-ke₄-e-ne hu-mu-un-si-ir-gim du₆-du₆-da im-ma-ra-an-lah₄-[˘]lah₄[˘]

Les Anunna, comme des souris, me fuient en « formant une mêlée »

^da-nun-na-ki ki-ma hu-um-ši-ri ina ni-gi-iš-ša-te uš-tar-[˘]du [˘][-u]

Les Anunnaki, comme des souris, tombent dans des crevasses

128. (e) kur-ra a₂ nam-ur-saĝ-ĝa₂-mu šu-mu mu-un-ši-in-gi

Dans la montagne, par ma force héroïque, j'ai assouvi ma soif de vengeance

ina KUR-e ana i-di qar-ra-du-ti-ia gi-mil-li ut-tir

Dans la montagne, par ma force héroïque, j'ai assouvi ma soif de vengeance

129. (e) a₂ zi-da-mu ^dšar₂-ur₄-mu mu-e-da-ĝal₂-la-^ram₃'

Je tiens mon Šarur à ma droite,

i-na im-ni-ia ^dšár-ur₄ na-šá-ku-[ma]

Je tiens Šarur à ma droite,

130. (e) a₂ gub-bu-mu ^dšar₂-gaz-mu mu-e-da-ĝal₂-la-^ram₃'

Je tiens mon Šargaz à ma gauche,

i-na šu-me-li-ia ^dšár-gaz na-šá-ku-^rma'

Je tiens Šargaz à ma gauche,

131. (e) ^dud-zu₂-ninnu ^{ĝiš}middu nam-an-na-mu mu-e-da-ĝal₂-la-^ram₃'

Je tiens Udzuninnu, mon arme céleste,

^dud-zú-ninnu-ú miṭ-ṭi ^da-nu-ti-ia na-šá-ku-^rma'

Je tiens Udzuninnu, mon arme céleste,

132. (e-i) mes kur gul-gul ^dud-ba-nu-il₂-la-mu mu-

Je tiens mon Udbanuilla, le héros, destructeur des montagnes,

eṭ-la mu-ab-bit KUR-i ^dMIN na-šá-ku-[ma]

Je tiens « Idem », le héros, destructeur des montagnes,

133. (e-i) ^{ḡiš}tukul ušumgal-gim ad₆¹¹⁷⁷ ku₂-e aga-silig-ga-mu mu-

Je tiens ma hache, l'arme qui dévore les cadavres comme un dragon

kak-ku šá ki-ma ú-šum-gal-li šá-lam-ta ik-ka-lu MIN

Je tiens l'arme qui dévore les cadavres comme un dragon,

134. (e-i) niḡ₂ kur gul-gul ^{ḡiš}tukul idim an-na-mu mu-

Je tiens le destructeur des montagnes, ma terrifiante arme céleste

mu-ab-bit šá-di-i kak-ku kab-tum šá ^dan-nim MIN

Je tiens le destructeur des montagnes, la terrifiante arme d'Anu

¹¹⁷⁷ LU₂.UŠ₂

135. (e-i) niĝ₂ kur gur₂-gur₂ nun a₂-tir-imin-na-mu mu-

Je tiens celui qui soumet les montagnes, mon arme métallique aux sept ailes

mu-kan-niš šá-di-i nu-na šá si-ba ab-ra-šú MIN

Je tiens celui qui soumet les montagnes, l'arme aux sept ailes

136. (e-i) šilam me₃-a ki-bal-a^{sa} al-hab-ba-mu mu-

Je tiens mon filet Alhabba, vache de la bataille dans les pays rebelles,

lit-ti ta-ha-zi al-lu-hap-pu KUR *nu-kúr-tim* MIN

Je tiens la vache de la bataille, filet alluhappu des pays rebelles

Verso¹¹⁷⁸

137 (140). gu₂-gur₅-ru-uš du₈-du₈ gir₂-gal ĝiri₂ nam-an-na-mu mu-e-da-^rĝal₂'-[la-am₃]

Je tiens mon poignard céleste, l'épée qui tranche les cous

¹¹⁷⁸ Voir le commentaire ci-après pour le problème de numérotation des lignes.

mu-uṣ-sir ki-šá-da-a-ti nam-ša-ru paṭ-ru^d a-nu-ti-ia na-ʿšáʿ-[ku-ma]

Je tiens mon poignard céleste, l'épée qui tranche les cous

138 (e). (137 i) kur šu-ba nu-šub-bu^{sa} šu-uš-kal me₃-mu mu-

Je tiens mon filet Šuškal de bataille, dont les montagnes ne peuvent échapper

šá šá-du-u ina na-ti-šú la ip-par-šid-du šu-uš-kal ta-ha-ʿziʿ [MIN]

Je tiens le Šuškal de bataille, dont les montagnes ne peuvent échapper

139(e-i). (144) a₂-dah ġuruš-a ġiš-gid₂-da a₂ me₃-mu mu-

Je tiens la lance, mon bras de bataille, celle qui assiste les jeunes hommes

re-ša-at eṭ-li a-rik-ta ana i-di ta-ha-ʿziʿ [MIN]

Je tiens la lance, celle, en tant que bras de bataille, qui assiste les jeunes hommes

140 (e-i). (142) mir lu₂-ra te-a-ta^{ġiš} ban a-ma₂-uru₅-mu mu-

Je tiens mon arc du déluge, le serpent qui attaque les hommes

ši-ib-ba šá a-na a-me-li i-ṭe-eh-hu-u qa-áš-tú [a-bu-bi MIN]

(Je tiens) l'arc (du déluge), le serpent qui attaque les hommes

141. (143) e₂ ki-bal-a tun-tun ^{ĝiš}ilar¹¹⁷⁹ kuš^{gur_x}¹¹⁸⁰-ur₃-me₃-mu [mu-]

Je tiens mon arc et mon bouclier de bataille, qui terrassent les temples des pays rebelles

ha-tu-ú É.KUR nu-kúr-tim til-pa-na u ka-ba-ba [MIN]

Je tiens l'arc et le bouclier, qui terrassent les temples ennemis

142. (141) a-ma₂-uru₅ me₃-a ^{ĝiš}tukul saĝ-ninnu-mu ʾmu-ʾ

Je tiens mon arme à cinquante têtes, le déluge de la bataille

a-bu-ub ta-ha-zi ĜIŠ.TUKUL SAĜ.NINNU [MIN]

Je tiens l'arme à cinquante têtes, le déluge de la bataille

¹¹⁷⁹ RU

¹¹⁸⁰ gu_x = gur₂₁ = E.IB₂

143. (138) muš-mah-gim saĝ-imin-na saĝ-ĝiš-ra-ra^{ĝiš}šita saĝ-imin-na-ʿmuʿ [mu-]

Je tiens mon arme à sept têtes, qui tue comme le serpent puissant à sept têtes

*šá ki-ma muš-mah-hi si-ba qaq-qa-da-šú nir-ta i-nar-[ru ĜIŠ.ŠITA SAĜ.IMIN
MIN]*

(Je tiens l'arme à sept têtes) qui tue comme le serpent meurtrier à sept têtes

144 (139) muš-huš a-ab-ba-gim igi-na lu₂ erim₂-ʿĝal₂ʿ

gar₃-dar me₃-huš a₂-ĝal₂ an ki-a^{ĝiš}tukul saĝ-ʿiminʿ-[na-mu mu-]

Je tiens mon arme à sept têtes, qui (est) comme le monstre marin,

aucun ennemi ne peut lui faire face,

celui qui écrase dans la bataille furieuse, puissant au ciel et sur la terre,

šá ki-ma muš-huš tam-tim a-a-bu ina pa-[ni-šú]

sa-kip ta-ha-zi ez-zi le-ʿ-AN-e ʿĜIŠʿ.[TUKUL SAĜ.IMIN MIN]

(Je tiens l'arme à sept têtes), qui (est) comme le monstre marin,

[aucun ennemi ne peut] lui faire face,

celui qui écrase dans la bataille furieuse, puissant au ciel (et sur la terre),

145. (145) u₄-gim zalag₂ mu-un-e₃ ^dkur-ra-šu-ur₄-ur₄-mu [mu-]

Je tiens mon Kurašurur, qui fait apparaître la lumière comme le jour

šá ki-ma u₄-me nu-ri šu-pu-u ^dkur-ra-šu-ur₄-ur₄ [MIN]

Je tiens Kurašurur, qui fait apparaître la lumière comme le jour

146. (146) an ki-a ge-en-ge-na ^derim₂-a₂-bi-nu-tuk-^rmu^r [mu-]

Je tiens mon Erimabinutuk, qui établit le ciel et la terre

mu-kin AN-e u KI-tim ^derím-á-bi-nu-tuk [MIN]

Je tiens Erimabinutuk, qui établit les cieux et la terre

147. (147) ^{ġiš}tukul ni₂-me-lam₂-a-ni kalam-ma [dul-la]

(148) a₂ zi-da-mu gal-bi tum₂-ma / ku₃-gi ^{na⁴}za-gin₃-na []

(149) u₆-di gub-ba ^dgiskim-ti-la-mu [mu-]

Je tiens mon Giskimtila, l'arme dont la radiance terrifiante [couvre] les pays,

qui apporte sa grandeur à ma main droite, qui est [peaufinée] à l'or et au lapis-lazuli,

dont l'apparence est admirable

kak-ku šá pu-luh-tu me-lam-me-šú ma-a-tum [kat-mat]

(148) *ina im-ni-ia ra-biš šu-lu-ku* (149) *ina hu-ra-ši uq-ni-´i´ [šuk-lu-lu]*

a-na tab-ra-a-ti iz-za-zu^d giskim-ti-´la´ [MIN]

Je tiens Giskimtila, l'arme dont la radiance terrifiante [couvre] le pays,

qui apporte la grandeur à ma main droite, qui est peaufinée à l'or et au lapis-lazuli,

dont l'apparence est admirable,

150. (152) ^{ḡiš}tukul^{r^d} girra¹¹⁸¹ -gim ki-bal me₃-a^{ḡiš} tukul saḡ-ninnu-´mu´ [mu-]

Je tiens mon arme à 50 têtes, l'arme qui consume comme le feu les pays rebelles dans la bataille

´kak´-[ku šá ki-ma^d]´BIL.´GI KUR nu-´kúr-tim i-qam-mu-u MIN´ [MIN]

(Je tiens) « Idem », l'arme qui consume [comme] le feu les pays ennemis

¹¹⁸¹ BIL.GI

156. ʿxʿ []

[]

157. ʿxʿʿ []

ʿxʿʿ []

158. ur-ʿsaġʿ []

Héros

qar-ʿraʿ-[du]

Héros

159. (f-g) ʿlugal-mu dabʿ-[dab]-ʿba-mu u₄ an-na-gimʿ []

Mes rois que j'ai capturés, comme la lumière du ciel []

šar-ru šá ʿakʿ-mu-u u₄-ma ki-ma^d ʿšáʿ-[mašʿ]

Les rois que j'ai capturés, comme la lumière de Šamaš []

160. (f-g) kal-ga a-ma₂-uru₅ ^den-lil₂-la₂ kur-ra ṛgaba-riṛ [nu-tuk-me-en]

(Je suis) le puissant, le Déluge d'Enlil, celui qui n'a pas d'ennemis dans la montagne

dan-nu ṛa'ṛ-bu-ub ^den-líl šá ina KUR-i la im-mah-ha-ṛruṛ [ana-ku]

(Je suis) le puissant, le Déluge d'Enlil, celui qui n'a pas d'ennemis dans la montagne

161. (f-g) en ^dnin-urta-me-en mu pa₃-da-mu-še₃ kiri₃-šu ha-ra-ṛĝal₂ṛ[-le-ne]

Je suis le seigneur Ninurta, qu'ils rendent hommage à la mention de mon nom !

be-lum ^dMIN a-na-ku a-na zi-kir MU-ia liš-ṛkiṛ[-nu-ni]

Je suis le seigneur « Idem », à la mention de mon nom qu'ils se prosternent !

162. (f-g) ṛusuṛ-mah saĝ piriĝ-ĝa₂ ^den-lil₂-la₂ šu u₃-tu-ud-ṛdaṛ[-me-en]

Je suis le très puissant à tête de lion d'Enlil, qu'il a engendré par la force

[e]-mu-qan ši-ra-a-te zi-im la-bi šá^dMIN ina e-mu-qí-šú ul-^rdu^r[-šú ana-ku]

(Je suis) le très puissant, à l'aspect de lion d'Enlil, qu'il a engendré par sa force

163. (f-g) [ud] ^ra^r-na rab diĝir-re-ne-ke₄

Orage du ciel, chaîne des dieux

[i-]nu-šú^da-nu-um rap-pí DIĜIR.[MEŠ]

À l'époque où Anu, Chaîne des dieux,

164. (f-g) []^ran^r a₂ gal-a-ni-še₃ pa₂-da-me-en

Je suis (celui qu')An, par sa grande puissance, a choisi

[šá]^da-nu-um ina e-mu-qí-šú ra-ba-a-ti ut¹¹⁸²-tu₄-šú ana-ku

Je suis (celui) qu'Anu, dans sa grande puissance, a choisi

165. (f) []^rx^r kur gul-gul-la an-ta nam-lugal-la tum₂-ma^{?1183}-me-en

¹¹⁸² Manuscrit *g* : u₄-tu-[]

¹¹⁸³ -ma- absent du manuscrit *g*.

Je suis (l'arme) qui détruit les montagnes, celui qui est apte pour la royauté au ciel

ʾkak ʾ-ku mu-ab-bit šá-de-e šá-qu-ti šá ana LUGAL-ú-ti šu-lu-ku ana-ku

Je suis l'arme qui détruit les hautes montagnes, celui qui est apte pour la royauté

166. (f) a₂ kal-ga me₃¹¹⁸⁴ zi-ša₃-ĝal₂ d_iinana-me-en

Je suis le bras puissant de la bataille, (celui auquel) Inana a insufflé la vie

i-dan dan-na-tum¹¹⁸⁵ šá ta-ha-zi ši-kin¹¹⁸⁶ na-ʾpiš ʾ-[ti]¹¹⁸⁷ d_iš-tar ana-ku

Je suis le bras puissant de la bataille, (celui auquel) Ištar a insufflé la vie

167. (f-g-j) ur-saĝ nam-tar d_en-ki-ke₄ me₃ huš ʾDUʾ-me-en

Je suis le héros, destiné par Enki à mener à la bataille furieuse

qar-ra-du šá ina ši-mat d_e-[a ta-ha-zi ez-zi il-la-ku] ana-ku

¹¹⁸⁴ Manuscrit *g* : me₃-a.

¹¹⁸⁵ Manuscrit *g* : -ti.

¹¹⁸⁶ Manuscrit *g* : ši-ka-na-at

¹¹⁸⁷ Manuscrit *g* : ZI-tim

Je suis le héros, destiné par E[a, à aller à la bataille furieuse]

168.(f-g-j) nam-lugal-mu zag an ki-ke₄ pa he₂-e₃-a-ke₄¹¹⁸⁸

Que ma royauté apparaisse (jusqu')aux confins de l'univers !

šar'-ru-ti a-na pat AN-e u KI-tim liš-te-pi

Que ma royauté apparaisse (jusqu')aux confins de l'univers !

169. (f-g-j-m) a₂-ĝal₂ diĝir-re-e-ne-me-en ni₂ gal hu-mu-un-da-ri

Je suis le puissant parmi les dieux, puissé-je inspirer une grande crainte !

le-'i DIĜIR.MEŠ ana-ku nam-ri-ir-ri lu ra-ma-ku

Je suis puissant parmi les dieux, puissé-je inspirer une grande crainte !

170. (f-g-j-m) uru ki-aĝ₂-ĝa₂ eš nibru^{ki} an-gim ṛgu₂ he₂'-me-ni-ib₂-us₂

Que ma ville bien-aimée, le sanctuaire Nippur, lève la tête aussi (haut) que le ciel !

¹¹⁸⁸ Manuscrits g : -ku.

a-li na-ra-me bi-ti ni-íp-pú-ru re-^{ˈx}-[] ^{ˈlu} e-la-a

Que la ville aimée, le sanctuaire Nippur lève la tête aussi haut que le ciel) !

171 (f-j-m) *uru-mu uru₂ šeš-mu-ne-še₃ gu₂-[] he₂-a*

Que ma ville soit première parmi les villes de mes frères !

a-li ina a-li šá ŠEŠ.MEŠ-ia lu-[]-su-nu

Que la ville [soit première] parmi les villes de mes frères

172 (f-j-m) *e₂-mu e₂-šeš-mu-e-ne-še₃ ^{ˈx} []-ga-bi he₂-a*

Que mon temple soit (...) parmi les temples de mes frères

bi-ti ina bi-ti šá ah-he-[ia lu]-ú šá-qu-^{ˈšu}-nu

(Que) le temple soit élevé (...) parmi les temples de mes frères

173. (f-j-m) *ki-sur-ra uru₂¹¹⁸⁹-mu pu₂-a-[du₁₀-ga(-bi) ki-]in-gi-[ra he₂]-a*

¹¹⁸⁹ Manuscrit *m* : uru.

Que le territoire de ma ville soit le puits d'eau douce de Sumer !

ki-sur-re-^re^r URU-ia^r lu^r-[ú būr mē ṭābūti ana ma]-ti

Que le territoire de ma ville soit le puits d'eau douce du pays !

174. (j-m) ^ra^r-nun-^rna^r diĝir šeš-m[u-ne]-eš

[...] les Anunna, mes frères divins, [...]

^rd^rMIN [D]IĜIR.MEŠ [ŠEŠ.MEŠ-ia šú]-ni

[...] les « Idem », [mes frères] divins [...]

175. (m) []-sa

[]-^rnun^r

176. (h) [] mu^rx^r []

[]-^rib^r-šú-un []

177. (h) [^den]-lil₂-la₂-ta []

(...) depuis (le temple) d'Enlil

[]^rx^r ^dMIN ^rina^r []

(...)

178. (h) [muš²] zalag₂-ga ur-sâg-e^r ne^r

[au visage (?)] brillant parmi les guerriers

[zi]-^rme^r nam-ru-ti šá qar-ra-^rdi^r

(au vis)age brillant parmi les guerriers

179. (h) [inim] sa₆-ga ^dnin-urta-ka-ke₄

La parole favorable de Ninurta

[a-mat] da-me-eq-ti šá ^d[MIN]

La parole favorable d'« Idem »]

180. (h) [^dnin-kar]-nun-na ĝiš bi₂-in-tuk-^ra^r-[ta]

Ninkarnuna ayant écouté

[^d]MIN *iš-me-e-[ma]*

« Idem » ayant écouté

181. (h) [en] ^dnin-[urta-ra] mu-un-na-an-gub siskur-siskur mu-un-na-^ˈab^ˈ-[be₂]

Il se tint devant le seigneur Ninurta et lui adressa une prière

a-na be-li [^d]ˈMINˈ iz-ziz-ma tas-li-ta i-qab-bi

Il se tint devant le seigneur « Idem » et lui adressa une prière

182. (h) lugal-mu uru ^ˈki^ˈ-[aĝ₂-ĝ]a₂-zu-še₃ ša₃-zu he₂-en-hun-ĝa₂

Mon roi, puisses-tu être apaisé à l'égard de ta cité bien-[aimée] !

be-lum ina a-^ˈli^ˈ-[ka šá] ta-ram-mu lib-ba-ka li-nu-uh

Ô seigneur, puisses-tu être apaisé à l'égard de ta ci[té que] tu aimes !

183. (h-n) en ^dnin-urta ^ˈuru₂^ˈ[ki]-aĝ₂-ĝa₂-zu-še₃ ša₃-zu he-en-hun-ĝa₂

Seigneur Ninurta, puisses-tu être apaisé à l'égard de ta ville bien-aimée !

be-lum ^dMIN [*ina a-li-ka*] *šá ta-ram-mu lib-ba-ka li-nu-uh*

Seigneur « Idem », puisses-tu être apaisé à l'égard de la ville que tu aimes !

184. (h-n) *eš₃ nibru^{ki}-ke₄ uru ki-aĝ₂-ĝa₂-zu-[še₃ ša₃-zu he-en-hun-ĝa₂]*

(Puisses-tu être apaisé à l'égard) du sanctuaire Nippur, ta ville bien-aimée !

ina É ni-íp-pur-ri URU-ka šá ta-^rram^r-[mu lib-ba-ka li-nu-uh]

(Puisses-tu être apaisé) à l'égard du sanctuaire Nippur, la ville que tu aimes !

185 (h-n) *e₂-šu-me-ša₄ ki-tuš ša₃ du₁₀-ga-zu asila ku₄-ku₄-da-^rzu^r-[de₃]*

Lorsque tu entres joyeusement dans l'Ešumeša, ta demeure de bien-être

ana É.MIN šu-bat tu-ub lib-bi-ka ina ri-šá-a-ti ina e-re-[bi-ka]

Lorsque tu entres joyeusement dans la maison « Idem », ta demeure de bien-être

186 (h-n) ġidlam-zu ki-sikil ^dnin-nibru^[ki]

À ton épouse, la jeune femme Ninnibru

[ana] hi-ir-ti-ka ar-da-ti ^d[MIN]

[À] ton épouse, la jeune femme [« Idem »]

Verso

187 (f-h-n) [ša₃-ga]-zu mu-un-na-ab-be₂ bar-ra-zu mu-un-na-ab-be₂

tu lui dis ce qui est dans ton cœur, tu lui dis ce que tu as à l'esprit

[šá lib]-bi-ka qí-bi-ši šá ka-bat-ti-ka qí-bi-ši

dis-lui ce qui est dans ton cœur ! Dis-lui ce que tu as à l'esprit !

188. (f-h) [inim] du₁₀ lugal u₄ sud-da-še₃ mu-un-na-^rab[']-[be₂]

Tu prononces pour elle au roi une bonne parole pour de longs jours

[a]-ma-ta ʔa-ab-ta šá šar-ri ana ru-qé-e-ti qí-bi-ši

Prononce pour elle au roi une bonne parole pour de longs jours !

189. (f-h-j-m) a nun-na a-ri-a ^dnin-kar-nun-[na]

celui qui a été engendré par la semence d'un prince, Ninkarnunna

[šá] *re-hu-ut ru-bé-e ra-hu-u* ^d[MIN]

celui qui a été engendré par la semence d'un prince, « Idem »

190. (f-j-h-m) u₄-bi-a ka siskur-siskur-ra-ke₄

En ce jour-là, avec des paroles de prière

e-nu-šu ina pi-i ni-^ṽqt^ṽ-[i]

Au jour où avec des paroles de prière

191. (f-h-j-m) ša₃ kadra¹¹⁹⁰ a-šed₇-de₃ sud-[a]

(il) aspergea le cœur d'une offrande d'eau fraîche

lib-bi kàd-re-e me-e ^ṽka^ṽ-šu-ti ina sa-la-hi-šú

¹¹⁹⁰ NIĜ₂.ŠA₃xA

(il) aspergea le cœur d'une offrande d'eau fraîche

192. (f-j-m) u_4 nam he₂-am₃¹¹⁹¹ bi₂-in-dug₄-a-ni []

En parlant de jours d'abondance []

u₄-mu an-na-a []

(...)

193 (f-j-m) me u_4 ul-du₃-a-še₃ pa-e₃-a-ke₄

Lorsque, pour manifester les ordonnances éternelles

par-ši-šú a-na [u_4]-*me ša-a-ti* 'a'-[]¹¹⁹²

(Lorsque pour manifester) ses ordonnances éternelles

194 (f-j-m) e₂-šu-me-ša₄ pa-^ʿe₃ [dib]-dib-ba-da-a-na¹¹⁹³

Il s'avança ouvertement vers l'Ešumeša

¹¹⁹¹ Manuscrit *j* et *m* : -a.

¹¹⁹² Manuscrit *j* = *par-ši-šú a-na u₄-um ši-a-ti* []

¹¹⁹³ Manuscrit *m* = -ni

ina É. MIN *šu-piš* [*ina ba*]-^r*i*^r-šú

Il s'avança ouvertement vers le temple « Idem »

195 (f-j-m) ša₃ ^dnin-urta-^rx^r []-ša₆

Le cœur de Ninurta se réjouit

lib-bi ^dMIN *aṭ-ṭi-ib*

Le cœur d'« Idem » se réjouit

196 (f-g-j-m) en ^dnin-urta igi-zi mu-un-na-an-ši-in-bar-ra

Le seigneur Ninurta le/la (?) regarda¹¹⁹⁴

be-lum ^dMIN *ki-niš ip-pa-lis-si-ma*

Le seigneur « Idem » la regarda avec bienveillance

197¹¹⁹⁵ (f-g-m) ḡidlam-a-ni ki-sikil ^dnin-nibru^{ki}-ke₄

À son épouse, la jeune femme Ninnibru

¹¹⁹⁴ Selon qu'il s'agisse de Ninkarnunna ou de Ninnibru.

¹¹⁹⁵ Ligne 198 dans l'édition de J. S. Cooper, 1978.

a-na hi-ir-ti-šú ar-da-ti ^dMIN

À son épouse, la jeune femme « Idem »

198 (f-g-m) *ša₃-ga-a-ni mu-un-^ˁna^ˁ-be₂ bar-ra-an-ni mu-un-na-be₂*

il dit ce qu'il avait sur le cœur ; il lui dit ce qu'il avait à l'esprit ;

šá lib-bi-šú iq-[bi-ši šá] ka-bat-ti-šu iq-bi-ši

il dit ce qu'il avait sur le cœur ; il lui dit ce qu'il avait à l'esprit ;

199 (f-g-m) *inim du₁₀ ^ˁlugal u₄^ˁ sud-da-še₃ mu-un-^ˁna^ˁ-[ab]-be₂*

Il prononça pour elle auprès du roi une parole favorable pour de longs jours

a-ma-tú ^ˁta^ˁ-ab-tú šá šar-ri ana ru-qé-e-ti iq-bi-ši

Il prononça pour elle auprès du roi une parole favorable pour de longs jours

200 (f-g-m) *ur-saĝ nam-ur-saĝ-ĝa₂-a-ni pa-e₃-a-ke₄*

Héros, dont l'héroïsme est manifeste

qar-ra-du šá qar-ra-du-us-su šu-pa-a-ta

Héros, dont l'héroïsme est manifeste

201 (f-g-m) ^dnin-urta dumu ^den-lil₂-la₂

Ninurta, le fils d'Enlil

^dMIN mar ^dMIN

« Idem », le fils d'« Idem »

202 (f-g-m) nam-mah-a-ni eš₃ ^den-lil₂-la₂-ke₄ ki-a mu-un-ši-ib₂-us₂

a fermement établi sa puissance dans le sanctuaire d'Enlil

nar-bu-šú ina É ^dMIN er-še-tú im-ta-al-u

sa grandeur a rempli le territoire du sanctuaire de « Idem »

203. (f-g) en-e kur gul-gul gaba-ri nu-tuk-am₃

Le seigneur destructeur des montagnes, qui n'a pas de rival

be-lum mu-ab-bit šá-di-i¹¹⁹⁶ šá ma-hi-ra la i-šu-u

Le seigneur destructeur des montagnes, qui n'a pas de rival

204. (f-g) me₃ mah-be₂ šur₂-bi¹¹⁹⁷ ba-du₇-du₇ //

s'avance avec fureur dans la bataille splendide

ta-ha-az-zu ši-i-ru ez-zi-iš it-tak-kip

La bataille splendide attaque furieusement

205 (f-g) ur-saĝ usu-ta e₃-a //

Héros, qui s'avance (dans toute la splendeur de) sa force

qar-ra-du ina e-mu-qí-šú ib-ta-'

Le héros s'est avancé (dans toute la splendeur de) sa force

206 (f-g) ^dnin-urta dumu mah e₂-kur-ra-ke₄

¹¹⁹⁶ Manuscrit f = *ana* KUR-*i*

¹¹⁹⁷ Manuscrit g = mir-bi

Ninurta, fils magnifique de l'Ekur

^dNIN-URTA *ma-a-ru ši-ru šá é-kur*

Ninurta, fils magnifique de l'Ekur

207 (f) nir-ĝal₂ a-a ugu-na za₃-mi-zu mah-am₃

Prince du père qui l'a engendré, ton hymne est magnifique !

e-tel-li a-bi a-li-di-šú ta-nit-ta-ka ši-rat

Prince du père l'ayant engendré, ton hymne est magnifique !

Colophons (attestés pour les manuscrits a et f)

(a) DUB 1 KAM.MA an-gim-dim₂-ma []

E₂-GAL^{md} *aššur*-DU₃.A LUGAL 'GAL' [MAN ŠÚ MAN KUR^d *aššur*^{ki}]

ša a-na^d nabû u^d tašmētu tak-[lu-ma ú-šal-lu-u GAL-tu DIĜIR-us-su-un]

ina su-up-pi-šú-nu [ĜEŠTUG DAĜAL-tum iš-ru-ku-uš]

né-me-qí-šú-nu pal-ku-[te ú-šá-hi-zu ka-ras-su]

LUGAL-*us-sa ki-ma* ʾúʾ-[*lu I₃-ĜIŠ uš-ṭib-bu eli UN.MEŠ DAĜAL.MEŠ*]¹¹⁹⁸

Tablette 1 de l'Angim dimma [...]

Palais d'Aššurbanipal, grand roi, [roi de la totalité, roi du pays d'Aššur]

qui a [foi] en Nabû et Tašmētu [et adore la grandeur de leur divinité]

qui par leurs prières [s'est vu doté d'un vaste entendement]

[ils lui ont enseigné] leur grande sagesse

sa royauté [est bonne] comme la meil[leure (des) huiles pour tout le peuple]

(f) ʾDUB 4 KAMʾ.MA an-gim dim₂-ma ZAG.TIL.LA.BI.ŠE₃

[^{md}*aššur*]-DU₃.A MAN ŠÚ MAN KUR ^d*aššur*^{ki1199}

Tablette 4 de l'Angim dimma complète

Aššurbanipal, roi de la totalité, roi du pays d'Aššur

¹¹⁹⁸ Pour ce colophon, il convient de se référer à la publication de H. Hunger, *Babylonische und assyrische Kolophone*, AOAT 2, Verlag Butzon und Bercker Kevelaer, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins Neukirchen-Vluyn, 1968, 101, n° 326.

¹¹⁹⁹ Pour ce colophon, cf. H. Hunger, *Kolophone*, 97, n° 317.

1.3 *Commentaire*

Ce commentaire ne cherche pas à se substituer à celui déjà proposé par J. S. Cooper en 1978. J'aborderai ici les éléments ayant trait spécifiquement à l'interprétation et à la traduction, en comparant les différences entre textes sumérien et akkadien, et en mettant en avant les moyens employés par les scribes de l'époque néo-assyrienne et néo-babylonienne pour traduire le texte sumérien. Pour les éléments généraux d'interprétation et de compréhension du texte, il convient de se référer à la publication, déjà très complète et quasi exhaustive, de J. S. Cooper¹²⁰⁰.

Des renvois aux manuscrits paléo-babyloniens (monolingues) et médio-assyriens (bilingues) sont également nécessaires ici, pour restituer certains passages fragmentaires, ou pour mettre en évidence certains aspects liés aux problèmes de traduction (notamment les aspects liés à l'emploi de différents modèles anciens du même texte dans la rédaction des manuscrits plus récents).

Enfin, le manuscrit *o*, absent de l'analyse de J. S. Cooper, est intégré à la présente analyse parce qu'il contient des éléments importants du point de vue de la traduction, ainsi que des particularités qui le distinguent des autres manuscrits de la même époque (et c'est aussi, avec le manuscrit *k* de Sultantepe, le seul autre manuscrit de l'époque néo-assyrienne ne provenant pas de Ninive, mais de Nimrud). En revanche, le manuscrit est si fragmentaire qu'une étude complète du texte en est impossible, et ne semble d'ailleurs pas apporter d'éléments nouveaux pour ce qui est de l'interprétation globale du texte déjà étudié par J. S. Cooper en 1978¹²⁰¹.

¹²⁰⁰ J. S. Cooper, 1978.

¹²⁰¹ D. J. Wiseman, et J. A. Black, 1996, 29.

Ligne 2

- La restitution du nom de la mère de Ninurta, Nintu(r), est rendue possible grâce aux manuscrits paléo-babyloniens de Nippur (^dnin-tur₅)¹²⁰², ainsi qu'en se référant à un autre texte mythologique ayant pour personnage principal le dieu Ninurta, le *Lugal-e*, texte dans lequel Nintu est assimilée à Ninhursağa (versets 408-409)¹²⁰³. On observe également que la version akkadienne traduit le nom de Nintu par *Bēlet-ilī*, « la dame des dieux », qui est la traduction akkadienne traditionnelle de Ninhursağa/Nintu, et qui se réfère au fait que cette déesse étant la déesse-mère par excellence, elle est également considérée comme la génitrice des dieux.

- Dans une grande majorité de cas, la traduction akkadienne ne reprend pas les noms propres des divinités sumériennes, se contentant de les rendre par la graphie ^dMIN, que j'ai choisi de traduire ici par « Idem », terme certes inélégant, mais qui permet de mettre en évidence cette importante différence entre les deux lignes du texte, et dont la fréquence permet de se poser un certain nombre de questions quant à l'usage qui était fait des textes bilingues, et des raisons d'être des traductions akkadiennes. En effet, une telle graphie oblige le destinataire de la tablette à se reporter constamment au texte sumérien pour déterminer de quels personnages il s'agit, excluant ainsi l'hypothèse selon laquelle la traduction akkadienne était établie pour servir d'aide à la lecture du texte sumérien dans un contexte scolaire¹²⁰⁴. Cela a des conséquences importantes sur la notion même de traduction pour les textes interlinéaires bilingues du I^{er} millénaire avant J.-C.

¹²⁰² J.S.Cooper, 1978, 56.

¹²⁰³ S. Seminara, 2001, 147.

¹²⁰⁴ Voir 1.3.5.2.ii.

- On observe, malgré la cassure, que cette ligne écrit le nom d'Enlil en entier, sans avoir recours à la dittographie. C'est un cas rare, mais qui semble plus fréquemment attesté que pour les autres noms propres du texte.
- Le sumérien et l'akkadien utilisent des formes verbales non équivalentes, bien qu'elles aient parfois la même signification. Ainsi, le sumérien, *u₃-tu-ud-da*, est une forme participiale, alors que l'akkadien utilise un verbe conjugué à l'intérieur d'une proposition subordonnée. En fait, les deux phrases cherchent à exprimer la même chose, mais en utilisant des constructions verbales différentes.

Ligne 3

- Habituellement, le verbe sumérien *e₃* signifie « partir », ou « sortir »¹²⁰⁵. Ici, il est traduit par le verbe akkadien *rabû*, qui signifie « grandir »¹²⁰⁶. Cette équivalence est attestée dès l'époque paléo-babylonienne, mais elle n'est pas la plus fréquente¹²⁰⁷. On peut également penser que le scribe a traduit le verbe *-e₃* comme s'il s'agissait du verbe composé *a₂--e₃*, qui équivaut à l'akkadien *rubbû* et signifie bien « élever », « devenir adulte »¹²⁰⁸. Par ailleurs, la version paléo-babylonienne diffère des versions récentes, car le terme désignant « la montagne », *hur-sağ*, est suivi du suffixe *-ta*, exprimant l'ablatif-instrumental, et signifiant que les Annuna sont sortis de la montagne, et non qu'ils y ont été élevés.

¹²⁰⁵ Pour les nombreuses possibilités de traduction akkadiennes, se référer au dictionnaire sumérien en ligne (PSD).

¹²⁰⁶ *CAD R*, 38.

¹²⁰⁷ *MSL* 3, 219 :10'.

¹²⁰⁸ *PSD*, et *CAD R*, 37-38.

- La correspondance $a_2\text{-}\hat{g}al_2 = mamlu$ représente un *hapax*¹²⁰⁹. L'équivalent habituel de $a_2\text{-}\hat{g}al_2$ est $l\bar{e}'u$, alors que *mamlu* est attesté comme correspondant à *peš* dans les listes lexicales¹²¹⁰.

Ligne 4

- Pour l'équivalence entre $nir\text{-}\hat{g}al_2$ et *taklu*, cf. *CAD T*, 81. La définition donnée par le dictionnaire sumérien en ligne (*PSD*) est celle d'une chose « qui fait autorité », alors que *taklu* signifie plutôt quelque chose de « fiable, de digne de confiance ». Ici, il semblerait que ce soit le héros lui-même qui soit confiant dans sa propre force, d'où le choix de traduction « sûr de sa force »¹²¹¹.

Ligne 5

- La traduction du verbe sumérien *ši-maḥ-me-en* « tu es vraiment grand » s'appuie sur la grammaire sumérienne de D. Edzard. Il s'agit d'un morphème attesté uniquement dans les textes littéraires, et permettant d'insister sur un élément déjà mentionné préalablement dans le texte¹²¹². L'akkadien emploie simplement un verbe au statif (*širāt*) pour qualifier le sujet, ne mettant pas d'accent particulier sur l'état du héros, et ne requérant donc pas la marque d'insistance « vraiment » dans sa traduction.
- Le verbe sumérien *me-teš--i*, « louer », est ici exprimé au cohortatif, au moyen du préfixe *ga-*. Cette forme s'emploie exclusivement pour les premières personnes du

¹²⁰⁹ *CAD M₁*, 195.

¹²¹⁰ *CAD M₁*, 195.

¹²¹¹ C'est d'ailleurs la traduction choisie par J. Bottéro (1989, 378).

¹²¹² D. Edzard, 2003, 120.

singulier et du pluriel¹²¹³ ; ici, c'est la première personne du singulier qui s'impose, contrairement à la version paléo-babylonienne, où le préfixe précatif he₂- requiert une traduction plus générale, « que ta grandeur soit louée », sans marque spécifique de personne.

Ligne 6

- Même remarque que pour le verset précédent.

Ligne 8

- Voir le commentaire de la ligne 2, troisième remarque.

Ligne 9

- La restitution du mot me, « pouvoirs, ordonnances », est basée sur les manuscrits paléo-babyloniens¹²¹⁴, et son absence semble devoir être attribuée à un oubli du scribe, à moins de modifier la lecture de la phrase en ur-saĝ huš-a[m₃ me an-gim]. La traduction serait alors : « Héros qui es furieux, les « me » comme le ciel (...) »¹²¹⁵. Il semble toutefois préférable de suivre les versions paléo-babylonienne et médio-assyrienne du texte et de restituer le terme me pour donner un sens satisfaisant à la phrase.

¹²¹³ D. Edzard, 2003, 115.

¹²¹⁴ J. S. Cooper, 1978, 58.

¹²¹⁵ J. S. Cooper, 1978, 106.

Lignes 11-12

- La version sumérienne *e₂-kur-ra* semble fautive si l'on se base sur les manuscrits paléo-babyloniens qui donnent : *me kur-ra*, « les ordonnances de la montagne », et non *me e₂-kur-ra*, les « ordonnances de l'Ekur ». En revanche, d'après J. S. Cooper, l'attestation fréquente de l'Ekur dans ce texte permet de justifier son emploi dans cette ligne¹²¹⁶, d'autant plus que l'Ekur est la demeure d'Enlil, et donc, par extension, de son fils Ninurta. Par ailleurs, la mention à la ligne suivante de l'Eridu (bien que le terme soit cassé dans le texte néo-assyrien, mais bien attesté dans les manuscrits plus anciens) permet d'émettre l'hypothèse d'un parallélisme entre les deux lignes et entre les deux temples. En effet, J. S. Cooper donne des arguments convaincants en faveur d'une mention des deux noms de temples, l'Ekur (temple d'Enlil à Nippur) et le temple d'Eridu (temple d'Enki), deux lieux symboliques de pouvoir et de souveraineté¹²¹⁷. Enfin, la mention d'Enlil à la ligne précédente permet de nouveau d'établir un lien avec la mention de l'Ekur à la ligne 11. Il se peut toutefois qu'il s'agisse là une évolution tardive du texte.

Ligne 13

- Dans les manuscrits paléo-babyloniens, la restitution du verbe *mu-e-su-ub-be₂-eš* (du verbe *ki--sub*, « se prosterner ») par J. S. Cooper donne un sens satisfaisant à la phrase. Pourtant, dans le manuscrit néo-assyrien de Nimrud, on observe que le scribe a conservé le même verbe qu'aux lignes précédentes, *mu-e-il₂*, « élever », à cet endroit.

¹²¹⁶ J. S. Cooper, 1978, 107, note 2.

¹²¹⁷ J. S. Cooper, 1978, 107.

Les manuscrits néo-assyriens et paléo-babyloniens pouvaient certes différer, mais en se basant sur le manuscrit néo-assyrien, on a l'impression que l'énumération qui précède se poursuit à cette ligne avec le même verbe, d'autant plus qu'elle se poursuit également à la ligne suivante. En revanche, le milieu de la ligne étant cassé, il est difficile de donner une interprétation satisfaisante de cette phrase.

Lignes 16-29

- Ces lignes sont très cassées, et la restitution des passages manquants est difficile en raison de la mauvaise préservation des passages équivalents dans les manuscrits paléo-babyloniens. Certains signes du manuscrit *o* diffèrent assez clairement des manuscrits plus anciens, et l'on peut établir, grâce aux rares mots dont la restitution est possible, qu'il s'agit de la description de la colère de Ninurta, et de la crainte qu'il inspire à ses ennemis. Il est difficile en revanche d'établir une traduction satisfaisante de chacune de ces lignes. Au verso de la tablette ND 4403 (manuscrit *o*), les trois premières lignes (27-29) sont très fragmentaires, et également très mal conservées dans les autres manuscrits. Ce n'est qu'à partir de la ligne 30 que le texte devient lisible et bien compréhensible de nouveau.

Lignes 34-39 (manuscrits o-x-y)

- Seul le manuscrit *o* permet de restituer avec précision le verbe akkadien utilisé dans ces lignes, puisque les manuscrits *x* et *y* utilisent la dittographie. Ainsi, il s'agit du verbe *ašû* (attesté à partir de la ligne 32), qui correspond bien à e_3 , à la forme itérative, marquant la répétition de l'action.

Lignes 35-37

- On observe que le manuscrit *o* se distingue des deux manuscrits néo-babyloniens par son emploi du terme *ul-tu* là où les manuscrits *x* et *y* emploient *iš-tu*. Le manuscrit de Nimrud a donc utilisé le terme typiquement néo-assyrien, avec l'assimilation du -š- en -l- lorsque celui-ci précède un -t, alors que les autres manuscrits ont soit recopié des versions plus anciennes, soit ont tenu à conserver une forme plus archaïque, mais qui n'était probablement plus employée au premier millénaire.

Ligne 37

- Les manuscrits *x* et *y* diffèrent ici. Le manuscrit *y* propose : im-kal-ga ka hur-saĝ-ĝa₂-ta (...), similaire à un vers qui se trouve dans une incantation à Ninurta publiée par M. E. Cohen dans *WO* 8, 28 :151¹²¹⁸ et que l'on peut traduire comme suit : « [Il tira] le minéral im-kal-ga de la "bouche de la montagne" » (pour la traduction du terme im-kal-ga, voir l'équivalent akkadien de im-kal-ga, *kuššikku*, qui est attesté dans les listes lexicales, mais dont on ne sait à quoi il correspond¹²¹⁹). Le manuscrit *x* propose quant à lui im-babbar, le gypse, qui est également attesté à la ligne 59, et donne un sens plus satisfaisant à la phrase. Le passage équivalent du manuscrit *o* est cassé.

Lignes 37-39

¹²¹⁸ M. E. Cohen, 1975, 28.

¹²¹⁹ *CAD* K, 600.

- On observe que la version akkadienne emploie pour la première fois dans ce texte la dittographie pour remplacer un verbe. Cette dittographie s'explique par la répétitivité de ce passage, où le verbe principal est systématiquement le même. Par souci de clarté, j'ai choisi de répéter le verbe plutôt que d'utiliser le terme « idem », mais il ne faut pas oublier la présence de cette dittographie dans la perspective de l'étude et de la définition de la traduction en Mésopotamie.

Ligne 38

- Il y a une différence d'interprétation entre le sumérien et l'akkadien dans cette ligne. En sumérien, dar (« écraser ») se rapporte à hur-saĝ (« la montagne »), alors que *pāšu* (« écraser ») se rapporte à *erû* (« le cuivre »), ce qui résulte en deux traductions assez différentes l'une de l'autre¹²²⁰.

Lignes 52-61

- Dans ce passage, le texte sumérien énumère les parties du char auxquelles Ninurta va pendre ses trophées de guerre en répétant systématiquement le terme ^{ĝi}šgigir, « char ». Cette précision n'apparaît pas dans la version akkadienne. L'élément n'est d'ailleurs pas indispensable à une bonne compréhension de la phrase, que ce soit en akkadien ou en sumérien¹²²¹. D'ailleurs, le terme ^{ĝi}šgigir n'apparaît pas à la ligne 56 du texte sumérien, qui n'en demeure pas moins claire. De plus, on observe que les manuscrits sumériens de l'époque paléo-babylonienne ne prennent pas cet élément

¹²²⁰ J. S. Cooper, 1978, 108-9.

¹²²¹ J. Bottéro (1989, 379-380) omet toutes les répétitions afin de donner une traduction plus poétique à son texte.

supplémentaire en compte¹²²², qui d'après J. S. Cooper est une évolution spécifiquement néo-assyrienne tardive du texte, et typique du sumérien du I^{er} millénaire avant J.-C., qui a tendance à surcharger le texte d'éléments grammaticaux qui ne sont pas nécessaires à sa compréhension.

- Dans ce passage, on observe que le sumérien utilise une forme verbale précédée du préfixe *bi₂-*, qui marque la présence d'un locatif terminatif dans la phrase. Ce locatif terminatif est généralement suffixé à chacune des parties du char. Dans la version akkadienne, le scribe a simplement recours à un prétérit simple.

Ligne 52 (manuscrit b)

- Concernant l'interprétation du terme ^{ĝi₅}du₃-a-gigir, il convient de consulter M. Civil, 1968, ainsi que *MSL* 6, 7 et le *CAD*. D'après M. Civil, et suivant les références susmentionnées, le signe du₃ (KAK) a pour équivalents akkadiens *qarnu* (« la corne »)¹²²³, *zarû* (« bâton », « piquet », « barre »)¹²²⁴, ou *manzāzu* (« emplacement », « socle », etc.)¹²²⁵. La traduction « essieu » est celle qui correspond le mieux à la définition de *zarû*, tout comme dans le texte commenté par M. Civil, dont le contexte est comparable au passage étudié ici ; c'est donc cette traduction qui est retenue ici.

Ligne 54

¹²²² J. S. Cooper, 1978, 40.

¹²²³ *CAD* Q, 134.

¹²²⁴ *CAD* Z, 70 A.

¹²²⁵ *CAD* M₁, 235, d.

- La version akkadienne reprend les sumérogrammes de la ligne qui précède, sans traduire le terme šeg₉ saĝ-aš₃, alors que l'équivalent akkadien *atūdu* est bien attesté¹²²⁶, avec la définition de « bouc sauvage ». L'équivalent akkadien est d'ailleurs attesté à la ligne 27 du manuscrit *o*, en tant qu'équivalent de šeg₉.

Lignes 54-62

- À partir de la ligne 54, l'énumération des trophées de Ninurta suit le même ordre qu'aux lignes 32-39. Les deux « trophées » mentionnés aux lignes 52 (*am dab-dab*, « les taureaux captifs ») et 53 (*ab₂ dab*, « la vache captive ») sont absents de la présente énumération.

Ligne 55

- Pour l'interprétation du terme sumérien ^{ĝiš}KI.KAL comme « plancher » ou « plateforme » du char, il convient de se référer au commentaire de M. Civil dans *JAOS* 88, 8, 10. L'auteur propose une lecture hirin ou hurin basée sur les attestations de ^{u₂}KI.KAL qui est un type de plante, mais celle-ci n'est pas certaine¹²²⁷. Il existe également une mention de ^{ĝiš} ^{u₂}KI.KAL-gigir = *sassu* dans la liste HAR-ra = *hubullu*¹²²⁸, qui correspond à l'équivalence proposée dans notre texte (avec toutefois, une absence du déterminatif *u₂* dans le présent manuscrit néo-assyrien).

¹²²⁶ CAD A₂, 521.

¹²²⁷ CAD H, 197.

¹²²⁸ MSL 6, 36, ligne 10.

Ligne 56

- L'équivalence entre še-er-tab et *limītu* est attestée dans les listes lexicales¹²²⁹. M. Civil mentionne également d'autres occurrences du terme sumérien avec le même sens dans d'autres textes littéraires (un hymne à Šulgi et les Instructions de Šuruppak).
- On observe qu'à cette ligne, exceptionnellement, le sumérien omet d'ajouter gigir à la fin de l'élément še-er-tab, alors qu'il apparaît systématiquement et avant et après dans l'énumération (voir commentaire ci-dessus aux lignes 52-61).

Ligne 57

- La traduction akkadienne propose, comme traduction du terme gud-alim, « le bison », le terme *kusarikku*, équivalence qui est attestée¹²³⁰, mais qui correspond plus fréquemment au mot sumérien alim. Par ailleurs, l'équivalence la plus fréquente de gud-alim¹²³¹ est *alimbû*, et semble être un terme un plus général pour désigner le « bovidé ».

Ligne 59

- Pour M. Civil, l'équivalence entre ḡi^šerin₂ et *šimittu* est sûre. En revanche, c'est la différence entre ces deux termes et la paire ḡi^ššudul = *nīru* (ligne 53) qui n'est pas

¹²²⁹ CAD L, 191 et M. Civil, 1961, 173.

¹²³⁰ CAD K, 584.

¹²³¹ PSD.

claire. Il est possible que le terme $\text{ĝi}^{\text{s}}\text{sudul}$ soit plus général que $\text{ĝi}^{\text{s}}\text{erin}_2$ mais l'auteur n'en est pas convaincu¹²³².

Lignes 60-61

- Bien que le texte sumérien soit cassé, rendant difficile une interprétation complète de ces lignes, on peut néanmoins observer que le sumérien suit la structure des lignes précédentes. Ainsi : le « *X-trophée* », il le pendit au « *Y-partie de char* » du char. En revanche, le scribe akkadien n'a pas suivi cette structure ici, et a omis d'énoncer à quel élément du char le « cuivre », puis l'oiseau Anzu, ont été suspendus ; il écrit simplement : « le cuivre résistant, il le pendit » et « l'oiseau Anzu, il le pendit », sans autre précision.
- Pour ce qui est de l'interprétation du mot $\text{ĝi}^{\text{s}}\text{kišib}$ -[...] situé juste avant la cassure et seulement partiellement conservé, il convient de se référer de nouveau à l'étude de M. Civil¹²³³. Ce dernier ne tranche pas la question de la lecture du signe, transcrivant son texte comme suit : $\text{ĝi}^{\text{s}}\text{DUB-zu}$, puisque la lecture kišib , « le sceau », ne convient, ni dans le texte qu'il étudie, ni dans le présent texte. En revanche, il établit un lien entre le sceau et le fait qu'il s'agisse d'une partie du char servant à maintenir la structure en place, d'où la traduction qu'il propose de « barre », ou « d'essieu ».

Ligne 69¹²³⁴

¹²³² M. Civil, 1968, 9-10.

¹²³³ M. Civil, 1968, 8.

¹²³⁴ Voir Volume principal, 1.3.5.2.vi. et 1.3.5.3.iv.

- La divergence entre les versions sumérienne et akkadienne peut être interprétée de deux manières différentes. La première interprétation, mentionnée dans le *CAD E*, 433, considère qu'il y a confusion entre le mot *namru* et le mot *nimru*, « léopard », dont le sumérien est *nemur_x* (PIRIĜ-TUR, littéralement, le « petit lion »). La seconde possibilité, plus probable d'après J. S. Cooper¹²³⁵, serait que les textes tardifs aient cessé de faire la différence, particulièrement dans les documents lexicaux, entre *piriĝ*, « le lion » (*nēšu*), et *piriĝ₂/piriĝ₃*, « brillant » (*namru*¹²³⁶), ce qui aurait créé une confusion au moment de l'établissement du texte par le scribe de l'époque néo-assyrienne.

Ligne 70

- Dans cette ligne, on observe que le sujet de la traduction akkadienne est différent du sujet de la version sumérienne. En sumérien, cette ligne est la suite de la ligne précédente, le sujet est donc le « lion » Ninurta, qui se voit doté de la radiance terrifiante du dieu An. En akkadien, en revanche, c'est Anu qui devient sujet, et qui accorde à Ninurta une radiance terrifiante. La structure de la phrase est donc modifiée. Il est également intéressant de noter que l'akkadien distingue ^d*an-nu-um*, le dieu, de *AN-e, šamê*, « le ciel ».

Lignes 72-73

¹²³⁵ J. S. Cooper, 1978, 112.

¹²³⁶ *CAD N₁*, 239-240.

- Le sumérien utilise une forme verbale non conjuguée suivie d'un ablatif-instrumental afin d'exprimer la temporalité, « lorsque », « alors que »¹²³⁷, et qui se traduit en français par un verbe conjugué à l'imparfait. L'akkadien, en revanche, utilise une forme verbale conjuguée, à la forme itérative, marquant la répétitivité de l'action. Ainsi, les deux constructions sont différentes mais expriment la même.

Ligne 75

- La version akkadienne emploie ici une forme passive au statif du verbe alors que le sumérien emploie une forme *marû* non conjuguée suivie du suffixe -ed qui a pour fonction ici d'insister sur le fait que le verbe est au *marû* (ce qui est par ailleurs évident du fait qu'on a ici la forme *marû* redupliquée d'un verbe *ĝal*₂, « être », de la classe 2).

Ligne 76

- Voir le commentaire de la ligne précédente, à la seule différence près que le verbe akkadien au statif n'est pas à la forme passive, mais à la forme simple.

Ligne 77

- La forme verbale sumérienne *li-bi₂-en-te-a-da* exprime la négation. D'après D. Edzard, le préfixe *la-* serait une évolution du préfixe négatif *nu-* lorsque celui-ci précède le préfixe dimensionnel *ba-*. Suivant le même procédé, lorsque le préfixe précède un

¹²³⁷ M.-L. Thomsen, 1987, 246.

préfixe dimensionnel bi_2 - il devient alors li -¹²³⁸. En akkadien, la forme est celle du prohibitif, composé du préfixe $lā$ suivi du duratif.

Ligne 78

- Le suffixe $-eš$ à la fin de la ligne ne trouve aucune explication grammaticale satisfaisante. Le contexte ne permet pas de penser qu'il puisse s'agir d'un verbe au *marû*. On doit donc attribuer sa présence à une erreur scribale¹²³⁹.

Ligne 80

- Dans cette ligne, la version sumérienne ouvre le discours de Nusku avec l'apostrophe suivante : $lugal-mu$, « mon souverain », alors que l'akkadien ouvre ce même discours avec un vocatif : *be-lum*, « ô souverain ! »

Ligne 83

- Le *CAD R*, 116, cite les équivalences de $ur_5-ša_4 = ramāmu$ dans les listes lexicales et d'autres textes¹²⁴⁰.

Ligne 84

¹²³⁸ D. Edzard, 2003, 113.

¹²³⁹ J. S. Cooper, 1978, 114.

¹²⁴⁰ Voir volume principal, 1.3.5.2.vi.

- L'akkadien traduit la forme sumérienne par un verbe au pluriel de l'inaccompli. Le verbe sumérien *tuku*₄, quant à lui, semble être un verbe de la classe 2 (classe à reduplication au *marû*)¹²⁴¹ ; mais le verbe n'étant ici pas conjugué, cette reduplication peut aussi être attribuée à la volonté de marquer le pluriel, ainsi que de mettre l'accent sur l'intensité du tremblement dont il est question. Il est donc difficile d'établir s'il s'agit d'une reduplication libre ou d'une reduplication liée au fait que le verbe est au *marû*.

Ligne 85

- Ici, l'akkadien ajoute un suffixe de possessif *-ka* pour désigner le bras (*idu*) de Ninurta, alors qu'il est absent du sumérien.

Ligne 86

- Cette ligne est problématique. Tout d'abord, le verbe paléo-babylonien n'est pas conservé¹²⁴², on ne peut donc pas savoir si l'akkadien suit une version paléo-babylonienne différente de ce que propose la version sumérienne du manuscrit néo-assyrien. Il a donc été généralement compris que le verbe akkadien, *arāru* correspondait au sumérien *nam--tar*, avec comme sens « maudire »¹²⁴³, alors que le verbe sumérien est en fait le verbe *tar*, « craindre »¹²⁴⁴, précédé du préfixe *na-*. Cette interprétation est elle aussi problématique, puisque le préfixe *na-* suivi d'une base

¹²⁴¹ M.-L. Thomsen, 1987, 320.

¹²⁴² J. S. Cooper, 1978, 70.

¹²⁴³ CAD A₂, 234.

¹²⁴⁴ CAD A₂, 236.

verbale *hamtu*, comme c'est le cas ici, sous-entend non pas une négation, mais une affirmation¹²⁴⁵ ; or dans le contexte, une affirmation forte est impossible.

Ligne 93

- L'équivalence entre *kišib-la₂* (« porteur du sceau ») et *umāšu* (« force », ou « crochet ») n'est pas attestée. D'après J. S. Cooper, à l'époque paléo-babylonienne, *kišib-la₂* était synonyme de *kišib-ġal₂* signifiant tous deux « porteur de sceau », mais cet usage s'étant perdu par la suite, les scribes de l'époque néo-assyrienne n'auraient plus compris l'expression sumérienne¹²⁴⁶. La traduction akkadienne *umāšu*, « la force », comme équivalence de *kišib-la₂* est également attestée dans le *Lugal-e*, ligne 236¹²⁴⁷, ce qui permet de penser que cette signification était répandue à l'époque de la composition des manuscrits récents (sachant que le terme *kišib* seul a pour équivalent akkadien *rittu*, la « main », et par extension, « la force »)¹²⁴⁸.

Ligne 95

- Le subjonctif dans la version akkadienne permet de restituer le *ša* au début de la ligne.

Ligne 97

¹²⁴⁵ D. Edzard, 2003, 118-119.

¹²⁴⁶ J. S. Cooper, 1978, 117.

¹²⁴⁷ S. Seminara, 2001, 110-111.

¹²⁴⁸ Voir Volume principal, 1.3.5.3.iv.

- Cette ligne marque la fin du discours de Nusku. Toutefois, on observe dans la traduction akkadienne, que le verbe est suivi de la particule enclitique *-ma*, qui semble indiquer que le discours ne s'arrête pas là. La suite du texte n'étant pas attestée dans les manuscrits bilingues, il est difficile de savoir s'il s'agit là d'une erreur du scribe ou si, comme le suggère la présence de la particule, le discours se poursuivait¹²⁴⁹. Il est également possible d'interpréter cette erreur par rapport au fait que la présente ligne est une répétition de la ligne 95, et que le scribe l'a simplement recopiée sans se soucier d'établir les changements nécessaires à une traduction grammaticalement correcte de la ligne.

Ligne 122

- Le terme *bur₅*, qui signifie « locuste », correspond normalement à l'akkadien *erbu*. Le scribe akkadien a ici traduit le terme par *iššuru*, « oiseau ». Le terme *bur₅^{mušen}*, attesté dans les manuscrits paléo-babyloniens, a quant à lui pour équivalent akkadien *iššuru*. Le déterminatif postposé *mušen*, relatif aux oiseaux, est omis dans les manuscrits tardifs, mais il est évident que c'est ainsi qu'il convient de comprendre le terme *bur₅* comme le suggère la traduction akkadienne, et non comme « locuste ».

Ligne 123

- Le verbe *su₈(-g)* n'est habituellement pas traduit en akkadien par le verbe *alāku* (il a plutôt pour équivalent *uzuzzu*¹²⁵⁰). D'après J. Krecher¹²⁵¹, *-su₈* correspondrait non pas

¹²⁴⁹ J. S. Cooper, 1978, 118.

¹²⁵⁰ PSD : *gub, sug₂*.

à la version courte de su₈-g, mais plutôt de su₈-b, *alāku*, « aller » (cf. *PSD*). Il cite néanmoins un certain nombre de cas, notamment parmi les bilingues du premier millénaire, où c'est clairement le verbe su₈-g qui est traduit par *alāku*, comme dans l'exemple présenté ici.

Ligne 124¹²⁵²

- Ici, le sumérien et l'akkadien divergent sur l'interprétation du mot *an*. En sumérien, il s'agit du ciel, alors que dans la version akkadienne, le mot est précédé du déterminatif divin, et est donc considéré comme le dieu Anu. Cette divergence apparaît plusieurs fois dans le texte, et selon le contexte et le sens de la phrase, est maintenue dans la traduction française ou traduite comme un adjectif « céleste », en suivant le sumérien.
- La version akkadienne ajoute l'adjectif *puluhtu*, « terrifiant », qui est absent de la phrase sumérienne.

Ligne 125

- D'après J. S. Cooper, l'interprétation tardive des « montagnes se hâtant vers Ninurta pour obtenir sa protection » est hautement improbable. En effet, les versions paléo-babyloniennes proposent une phrase bien différente¹²⁵³, où Ninurta se dit « roi des hautes montagnes », et où ce sont les dieux qui le fuient en toutes directions,

¹²⁵¹ J. Krecher, 1967.

¹²⁵² Voir Volume principal, 1.3.5.2.vii.

¹²⁵³ J. S. Cooper, 1978, 77, 120.

interprétation qui paraît plus plausible, mais qui porte à croire à une erreur de scribe dans le présent texte¹²⁵⁴.

Ligne 127

- Les versions sumérienne et akkadienne divergent dans leur interprétation, bien qu'elles aient un sens proche. Ainsi *du₆* signifie en sumérien « le tas, le monticule », et correspond généralement à l'akkadien *tīlu*, « le tell, le monticule ». Ici, le terme utilisé dans la traduction akkadienne est *nigiššu*, mot qui signifie « crevasse » ou « fêlure ».
- Par ailleurs, les deux verbes ne correspondent pas non plus. Le verbe sumérien, *-lah₄*, est le pluriel du verbe *-de*, dont la signification la plus courante est « porter, apporter », alors que le verbe akkadien est *arādum*, qui, à la forme causative, signifie « descendre, envoyer ». Les traductions semblent donc être contextuelles, et les équivalences entre sumérien et akkadien ne sont pas attestées.

Lignes 129 et suivantes

- Le traitement des noms des armes de Ninurta est différent dans les versions sumérienne et akkadienne. En sumérien, les noms des armes sont systématiquement suivis du suffixe *-mu*, possessif de la 1^{ère} personne du singulier, alors qu'en akkadien, les noms sont traités comme des noms propres et ne prennent pas de marque de possessif (à l'exception des lignes 131 et 137). Dans les deux versions en revanche, les noms portent souvent (mais non toujours) le déterminatif divin, élément qui n'apparaît

¹²⁵⁴ Voir Volume principal, 1.3.5.2.viii.

ni dans les manuscrits paléo-babyloniens, ni dans les manuscrits médio-assyriens, et montrant qu'aux époques plus anciennes, il y avait une certaine réticence à utiliser le déterminatif divin avec les noms d'armes mythiques¹²⁵⁵ On observe toutefois dans les manuscrits récents que toutes les armes de Ninurta ne portent pas ce déterminatif, ce qui semble démontrer que seules certaines d'entre elles avaient atteint un statut important dans le panthéon du I^{er} millénaire.

- Dans une grande majorité de manuscrits, la description des armes de Ninurta suit un schéma identique pour chaque phrase, se finissant par le verbe *mu-e-da-ĝal₂-la-am₃* en sumérien, *na-šá-ku-ma* en akkadien. Le verbe est répété dans son intégralité aux lignes 129 à 131, mais il est ensuite abrégé en *mu-* en sumérien, correspondant au début de la chaîne verbale, et en *MIN* en akkadien, la dittographie. Ce même phénomène peut s'observer dans les prières emesal. Dans un souci de clarté, j'ai traduit le verbe sans recourir au terme « idem » ou à une autre forme d'abréviation.

Ligne 131

- On observe dans la version akkadienne que le terme *anūtu* est précédé du déterminatif divin, absent de la version sumérienne. Ainsi, dans la version akkadienne, bien que le terme soit divinisé, on peut tout de même considérer qu'il s'agit-là d'un adjectif, peut-être doté d'un statut particulier de par son analogie avec le dieu¹²⁵⁶.

Ligne 132

¹²⁵⁵ J. S. Cooper, 1978, 122.

¹²⁵⁶ Voir le commentaire de la ligne 124 ci-dessus.

- On observe ici le seul cas, dans l'énumération des armes de Ninurta, où le nom sumérien n'est pas donné dans la version akkadienne, étant simplement remplacé par la dittographie.

Ligne 133

- Dans la version akkadienne, le scribe ne traduit pas le terme *aga-silig*, « la hache », ce qui modifie la structure de la phrase et provoque une faute d'accord dans l'akkadien, puisque le scribe rend le terme du début de la ligne, ^{ĝis}*tukul*, « l'arme », comme s'il s'agissait de l'arme tenue par Ninurta, alors qu'en sumérien c'est de la hache dont il s'agit. Or une telle interprétation du scribe provoque une erreur par la suite, puisque le terme *kakku* en début de ligne devrait être à l'accusatif, et non au nominatif, car le sujet est contenu dans le verbe à la première personne.

Ligne 135

- Le manuscrit néo-assyrien pose problème. Dans ce document, *nun* équivaut à l'akkadien *nunnu*, « objet en métal »¹²⁵⁷, mais *nun a₂-tir* n'est pas attesté en sumérien. J. S. Cooper propose qu'il s'agisse d'une confusion auditive avec *nun-la₂ tar a₂-tir = abru*, « l'aile », dans un emploi métaphorique pour désigner la lame¹²⁵⁸.

Ligne 136

¹²⁵⁷ PSD.

¹²⁵⁸ J. S. Cooper, 1978, 125.

- La syntaxe de la version akkadienne est différente de celle de la version sumérienne, provoquant donc une légère différence dans la traduction des deux lignes.

Lignes 137-142

L'ordre des lignes est différent selon les manuscrits. La numérotation correspond à l'ordre des lignes dans les manuscrits du I^{er} millénaire étudiés ici, tandis que la numérotation entre parenthèses correspond à la numérotation de J. S. Cooper, qui suit l'ordre des lignes paléo-babylonien qui est légèrement différent dans ce passage.

Ligne 137 (manuscrit e)

- Le verbe sumérien est ici réécrit en entier parce qu'il s'agit de la première ligne du verso de la tablette. L'akkadien n'est pas conservé, on ne sait donc s'il reprenait le verbe ou s'il lui préférait la dittographie. Le verbe étant toujours le même, il n'est, comme précédemment, pas répété par la suite, en-dehors de la première syllabe mu-, et du signe MIN en akkadien (voir commentaire de la ligne 129, deuxième remarque).
- Concernant la traduction de ^d*an-nu-ti*, voir ci-dessus le commentaire de la ligne 124, ainsi que le commentaire de la ligne 131.

Ligne 139

- On observe une différence dans la syntaxe des deux versions, avec l'emploi, en akkadien d'une proposition introduite par *ana*, que l'on pourrait traduire ici par « en

tant que », là où le sumérien emploie un possessif, a₂ me₃-mu, « mon bras de bataille ».

Ligne 141

- L'équivalence entre ^{ĝi}RU et *tilpānu* (« l'arc ») est bien attestée¹²⁵⁹.
- Par ailleurs, on observe l'équivalence établie par le scribe entre e₂, « le temple », et E₂.KUR dans la version akkadienne, qui ne doit pas être attribué ici au temple spécifique de l'Ekur de Nippur, mais plutôt à un terme générique désignant n'importe quel temple¹²⁶⁰.

Ligne 142

- La version akkadienne emploie les mêmes sumérogrammes qu'à la ligne sumérienne, sans recourir ni à une traduction, ni à une dittographie.

Ligne 143¹²⁶¹

- La version akkadienne ajoute l'adjectif *nirtu*, « meurtrier », absent de la ligne sumérienne (du verbe *nêru*, « frapper, tuer »).

¹²⁵⁹ CAD T, 414.

¹²⁶⁰ CAD E, 70-71.

¹²⁶¹ Voir le volume principal, 1.3.5.4.iii.

Ligne 144

- Le verbe dar ne semble pas avoir pour équivalent le verbe akkadien *sakāpu*¹²⁶² en-dehors de la présente occurrence¹²⁶³.

Ligne 145

- L'équivalence entre le verbe sumérien, *e₃*, « sortir, élever », et le verbe akkadien *apû*, « rendre visible, apparaître », n'est attestée que dans les listes lexicales¹²⁶⁴, ainsi que dans le présent texte.

Lignes 147-149

Dans le manuscrit néo-assyrien, ces lignes sont écrites l'une après l'autre entre deux lignes de séparation. On trouve donc une succession de six lignes, tout d'abord trois lignes en sumérien, puis leur traduction akkadienne. C'est la seule occurrence d'une telle présentation parmi les manuscrits néo-assyriens et néo-babyloniens.

Ligne 150

- L'akkadien ne traduit pas le terme *me₃-a*, « dans la bataille ».

¹²⁶² PSD.

¹²⁶³ CAD S, 70.

¹²⁶⁴ CAD A₂, 201.

Ligne 159

- Le manuscrit néo-assyrien considère que le u_4 an-na-gim (« comme la lumière du ciel ») de la version sumérienne doit être attribué au dieu solaire, Šamaš, alors que cela n'est pas explicite dans le texte sumérien. La divinité solaire est d'ailleurs absente de la totalité du présent texte, et sa présence est surprenante et pour le moins douteuse. Pourtant, le nom de la divinité est ici clairement établi malgré la cassure ($ki-ma^d \acute{r}šá^?$ [$maš^?$]), montrant l'insistance du scribe sur le fait que c'est bien de cette divinité qu'il s'agit¹²⁶⁵.

Ligne 160

- On observe ici une des rares occurrences, dans le texte akkadien, du nom d'Enlil, là où l'on s'attendrait à une dittographie¹²⁶⁶.

Ligne 161

- Dans cette ligne, on peut observer l'utilisation du sumérogramme MU dans le texte akkadien, qui n'utilise habituellement que les sumérogrammes les plus courants (DIĜIR, KUR, etc.). Celui-ci est attesté, mais tout de même moins courant. Il n'y a pas d'explication particulière pour cet emploi du signe MU = *šumu* ici. Il se peut que cela soit un choix délibéré du scribe.
- Les formes verbales des deux versions ne sont pas équivalentes. En effet, le sumérien utilise le verbe composé $kiri_3-šu--\hat{g}al_2$ qui signifie « rendre hommage », et pour lequel

¹²⁶⁵ Voir Volume principal, 1.3.5.3.v.

¹²⁶⁶ Voir également ligne 2, troisième remarque.

le dictionnaire sumérien donne l'équivalence *labānu ša appi*. Or l'akkadien propose autre chose : *MU-ia liš-ki-nu-ni*, avec le verbe *šakānu* au cohortatif. Le verbe *šakānu* est par ailleurs un équivalent du verbe sumérien *ĝal₂*, ce qui peut expliquer son emploi ici. Les deux versions ont donc des sens proches, mais encore une fois, ces sens sont exprimés de deux manières différentes.

Ligne 162

- Habituellement, en sumérien, c'est le terme *a₂*, « le bras », qui signifie « la force ». Ici, le scribe a employé le terme *šu*, « la main », probablement par analogie avec le premier terme, et clairement pour exprimer la même chose.

Ligne 163¹²⁶⁷

- Dans cette ligne, on observe un cas intéressant de divergence entre les deux traductions. Ici, le sumérien propose *ud a-na*, qui est à comprendre comme une épithète de Ninurta, « orage du ciel », alors que l'akkadien propose *i-nu-šú^d a-nu-um*, « à l'époque où Anu... ». Cette divergence s'explique par une interprétation indépendante, par le scribe, des éléments sumériens¹²⁶⁸. Il comprend UD comme *īnu*, « lorsque », plutôt que *ūmu*, « le déluge » ; il interprète également le terme *a(n)-na* comme étant l'agent de la phrase sumérienne, personnifiant ainsi le ciel, et en faisant le sujet de la phrase akkadienne. Cette interprétation crée une confusion dans la traduction akkadienne, puisque cette proposition temporelle n'a pas de phrase

¹²⁶⁷ Voir Volume principal, 1.3.5.2.x.

¹²⁶⁸ J. S. Cooper, *An Or* 52, 134.

principale à laquelle se rattacher, comme en témoigne la ligne suivante, qui n'est pas une suite grammaticalement logique de la présente ligne.

Ligne 165

- La traduction ajoute l'adjectif *šaqutu*, « élevé », « haut », qui est absent de la version sumérienne.
- La notion de royauté céleste est également absente de l'akkadien, avec l'omission de la traduction de l'élément *an-ta* « au ciel »¹²⁶⁹.
- On remarque enfin l'utilisation dans le manuscrit f du sumérogramme LUGAL, transcrit *šarru* dans le manuscrit g. Il est possible que les deux copies n'aient pas utilisé la même source lors de la rédaction du texte, mais il pourrait également s'agir d'un choix délibéré du scribe, puisque le sumérogramme LUGAL est très fréquent et ne présente pas d'ambiguïté quant à son interprétation.
- Les verbes *tum₂* et *šuluku* ont bien des sens équivalents (« être apte »), mais ils sont présentés sous deux formes grammaticales différentes : en sumérien, la base verbale est suivie de la copule du verbe être *me-en*, tandis que l'akkadien est à la forme factitive stative du verbe *alāku*. Les deux formes se traduisent en français par le présent.

Ligne 166

¹²⁶⁹ Voir volume principal, 1.3.5.2.vii.

- Là encore, les graphies dans les deux versions akkadiennes des manuscrits néo-assyriens divergent, avec dans le manuscrit f, l'utilisation du terme akkadien *napištu*, là où le manuscrit g conserve le sumérogramme ZI¹²⁷⁰.

Ligne 173

- La version sumérienne nomme le pays, Sumer, alors que la version akkadienne traduit simplement par « le pays », *mātu*.

Ligne 174

- On observe ici l'unique attestation du remplacement du nom des divinités Annunaki par la dittographie.

Lignes 182-183-184

- On observe que le sumérien utilise une construction adjectivale là où l'akkadien traduit avec une proposition subordonnée. Ainsi, *uru ki-aĝ₂-ĝa₂-zu* est un groupe nominal qu'on peut traduire par « ta ville bien-aimée », alors que l'akkadien utilise une subordonnée pour exprimer la même chose : *ina a-^rli^ḫ-[ka šá] ta-ram-mu*, « dans la ville que tu aimes ».

Ligne 182

¹²⁷⁰ Voir les hypothèses émises à la ligne précédente, 165.

- L'akkadien ne traduit pas le possessif -mu qui suit lugal, « mon roi », et lui préfère *belum*, qui peut être traduit simplement par « Seigneur », ou par un vocatif, « Ô seigneur ».

Ligne 184

- Ici, l'akkadien utilise le sumérogramme É là où jusqu'ici, il avait préféré utiliser le mot *bītu*¹²⁷¹.

Lignes 187-188

- Dans ces deux lignes, le sumérien utilise, de manière erronée, des indicatifs pour énoncer des exclamations. Ainsi, c'est l'akkadien, en conservant les impératifs qui sont attestés dans les versions paléo-babyloniennes du texte, qui témoigne d'une version grammaticalement plus juste de ce passage¹²⁷².

Ligne 190

- On observe ici que le sumérien utilise une construction génitive, alors que l'akkadien utilise une proposition subordonnée introduite par *ina*. Les deux phrases expriment la même chose, mais avec une nuance légèrement différente, qui peut être rendue dans la traduction française.

¹²⁷¹ Voir les hypothèses émises pour la ligne précédente.

¹²⁷² J. S. Cooper, 1978, 138. Voir Volume principal, 1.3.5.2.iii.

Ligne 192

- On ne peut comprendre cette phrase qu'en se référant au texte paléo-babylonien : *nig₂ nam-he₂-a bi₂-in-dug₄-ga-a-ni*, qui se traduit par : En y parlant d'abondance. Il s'agit probablement des vœux de prospérité prononcés par Ninkarnuna pour Ninurta. Ainsi, le texte sumérien du manuscrit néo-assyrien est difficile à comprendre, d'autant plus qu'il est fragmentaire, mais il se peut que le scribe ait confondu les signes *u₄* et *nig₂*¹²⁷³. En revanche, la traduction akkadienne qui le suit et d'interprétation très problématique, et il est impossible d'en dégager une signification satisfaisante, d'autant que la ligne est cassée.

Ligne 193

- Le sumérien omet le possessif *-ani* après le mot *me*, « ordonnances », alors qu'il est présent dans le manuscrit akkadien, avec *par-ši-šú*, « ses ordonnances ».

Ligne 196

- Dans les manuscrits paléo-babyloniens, le regard de Ninurta se pose sur Ninkarnuna, le messager¹²⁷⁴. En revanche, dans la version akkadienne des manuscrits néo-assyriens, c'est clairement de Ninnibru qu'il s'agit, comme en témoigne la marque du féminin (*-ši* > *-si*) à la fin du verbe. Le problème d'interprétation du sumérien s'explique par l'absence de la ligne 197 des manuscrits paléo-babyloniens dans les versions néo-assyriennes, où il est clairement établi que la ligne 196 fait référence à

¹²⁷³ J. S. Cooper, 1978, 138.

¹²⁷⁴ J. S. Cooper, 1978, 98-99, 139.

Ninkarnuna et marque la fin d'une phrase. En effet, la ligne 197 des manuscrits paléo-babyloniens introduit un nouvel épisode, celui du dialogue entre Ninurta et Ninnibru son épouse : e₂-šu-me-[ša₄ e₂ ki]-aĝ₂-ĝa₂-ni aš-ni k[u₄-ku₄-da-ni¹²⁷⁵], qui se traduit : « Il entra seul dans l'Ešumeša, son temple bien-aimé », et c'est dans le temple qu'il retrouve son épouse. Par opposition, la version akkadienne ne présente aucune ambiguïté quant au fait que la ligne fait référence à Ninnibru.

Ligne 202

- On observe que les constructions sont différentes entre la ligne sumérienne et la ligne akkadienne. Dans la version sumérienne, le verbe est actif, c'est Ninurta qui établit sa grandeur dans le temple d'Enlil, alors que dans la version akkadienne, c'est la grandeur de Ninurta qui est « active », en s'établissant dans le sanctuaire d'Enlil. Par ailleurs, les verbes dans les deux langues ne sont pas équivalents, dans le premier cas, on a ki--us₂, « établir sur la terre », alors qu'en akkadien, on a le verbe *malû*, qui signifie « remplir, être plein »¹²⁷⁶.

Ligne 204

- Le sujet varie d'une version à l'autre. Dans le texte sumérien, c'est Ninurta qui est le sujet de la phrase, alors qu'en akkadien, c'est la bataille qui devient sujet de la phrase.

Ligne 205

¹²⁷⁵ J. S. Cooper, 1978, 98-99.

¹²⁷⁶ CAD M₁, 175.

- Les formes verbales sont différentes, ce qui nécessite donc deux traductions différentes. En sumérien, le verbe -e₃ est suivi du suffixe -a, qui marque le participe passé, et se traduit en français par une forme au présent (duratif). Le verbe akkadien *ba'û*, quant à lui, est conjugué à l'accompli, ce qui donne une traduction française au passé.

Ligne 206

- Le texte akkadien écrit cette fois-ci le nom de Ninurta en entier, sans recourir à la dittographie. C'est la première fois que le nom apparaît orthographié ainsi dans la version akkadienne du texte, deux lignes avant la fin du texte, et marquant la fin de l'hymne final en l'honneur de la divinité. Le nom de l'Ekur bénéficie dans cette ligne du même traitement, là où le scribe a habituellement utilisé la dittographie dans la version akkadienne.

Colophons

- Les colophons suivent les modèles proposés par H. Hunger, et correspondent respectivement aux colophons n^{os} 326 (manuscrit a) et 317 (manuscrit f)¹²⁷⁷.

¹²⁷⁷ H. Hunger, 1968.

2. L'épopée de Lugalbanda

2.1 *Liste des manuscrits étudiés*

Tous les manuscrits bilingues de l'épopée de Lugalbanda ont été trouvés à Ninive

	Numéro du texte	<i>Publication</i>	<i>Lignes</i>
a	K 4628	CT 15 41-42	1-21 ; 59-62
b	K 5187 + K 5259 + K 12000	CT 15 43	62-72
c	BM 123396	CT 51 181	Très fragmentaire

2.2 *Transcription*

1.(a) ^dlugal-ban₃-da kur ki-su₃-ud-da [ĝa₂-la ba-ni-in-dag¹²⁷⁸]

Lugalbanda, dans les montagnes, endroit éloigné, (se prélassait)

^dMIN ana KUR-i a-šar ru-ú-qi []

« Idem », dans les montagnes, endroit éloigné, ()

2. (a) iši-sa-a-bu-a ʿnirʿ-[ba-ni-in-ĝal₂]

Dans la montagne Sābu (il s'était engagé)

ina KUR-i sa-a-bi []

Dans la montagne Sābu, ()

3. (a) ama nu-mu-un-da-an-ti na nu-[mu-un-de₅-de₅]

Nulle mère ne réside auprès de lui ni ne lui (prodigue) de conseils

um-mu ul áš-bat-su-ma ul []

Nulle mère ne réside auprès de lui, ni ()

4. (a) a nu-mu-un-da-an-ti ki-a nu-mu-un-[]

Nul père ne réside auprès de lui, ni ne () avec lui

a-bi ul a-šib-šú it-ti-šú u[l]

Nul père ne réside avec lui n(i)

¹²⁷⁸ Restitué d'après les manuscrits paléo-babyloniens, tout comme les restitutions suivantes. Voir C. Wilcke, 1969.

5. (a) zu-a kal-a-ni nu-mu-un-[da-an-ti]

Il ne (réside auprès de lui) personne qu'il connaisse, personne qu'il admire

aq-ru mu-du-šú [ul a-šib-šu]

(Il ne réside auprès de lui personne) qu'il admire, personne qu'il connaisse

6. (a) lu₂ inim-šag₄-ga-na-ke₄ inim nu-[um-mi-ib₂-se₃-se₃-ge]

Il ne peut exprimer ses désirs à aucun confident

šá a-mat lib-bi-šú a-mat u[l]

Il ne (peut exprimer ses désirs) à aucun confident

7. (a) šag₄ ni₂-te-na-ke₄ inim-ma-am₃-mi-ni-i[b₂-se₃-se₃-ge]

Il s'exprimait ses désirs à lui-même :

i-na lib-bi ra-ma-ni-šú a-mat ʿniʿ-[]

Il s'(exprimait ses désirs) à lui-même :

8. (a) mušen-e nam-me-te-a ba-ni-ak-a //

Je ferai pour l'oiseau une chose seyante !

ana iṣ-ṣu-ri si-[ma-a-ti lu-pu-uš]

Je ferai pour l'oiseau une chose seyante !

9. (a) anzu^{mušen¹²⁷⁹} nam-me-te-a ba-ni-ak-a //

¹²⁷⁹ AN-IM-DUGUD

Je ferai pour Anzu une chose seyante !

ana an-zi-i si-m[a-a-ti lu-pu-uš]

(Je ferai) pour Anzu une chose se(yante !)

10. (a) dam-a-ni-ta gu₂-da-a ba-ni-in-la₂ //

J'embrasserai son épouse !

áš-šat-su ʿleʿ-[di-ir]

J'embrasserai son épouse !

11. (a) dam anzu^{mušen}-da dumu anzu^{mušen}-[da]

L'épouse d'Anzu, le fils d'Anzu,

al-ti an-zi-i mar an-zi-[i]

L'épouse d'Anzu, le fils d'Anzu

12. (a) gešbun-ra ba-ni-ib₂-dur₂-ru //

À un banquet je les ferai asseoir

ina ta-kul-ti lu-še-ši-ʿibʿ

À un banquet je les ferai asseoir

13. (a) ^den-na ^dnin-gu₂-en-na-ke₄ //

14. (a) hur-saĝ-a-ni-ta um-ma-da-an-ri

En (An) ira chercher pour moi Ninguena de sa montagne

MIN MIN

ul-tu šá-di-i i-ta-ra-a

« Idem » ira chercher « Idem » de sa montagne

15. (a) mi_2 tuku-tuku ama-ra me-te ĝar

La femme experte expose les attributs de la mère

sin-niš-tu et-pùš-tu um-mu šá ana si-ma-a-ti ĞAR^{at}

La femme experte expose les attributs de la mère

16. (a) ^dnin-ka-si mi_2 -tuku-tuku ama-ra me-te ĝar

Ninkasi, la femme experte, expose les attributs pour la mère

[^d]sir^{is} MIN MIN

Siris « idem » « idem »

17. (a) [^{na4}gakkul]-a-ni ^{na4}za-gin₃-duru₅ //

Sa cuve de fermentation de lapis lazuli vert

nam-zi-is-sa uq-nu-u ʿeb-buʿ

Sa cuve de fermentation de lapis lazuli brillant

18. (a) [^{gi}lam]-ʿsaʿ-a-ni ku₃-babbar-me-a ku₃-sig₁₇ //

Sa cuve de brassage d'argent purifié et d'or

lam-si-is-sa me-su kas₃-pa u [hu-ra-ša]

Sa cuve de brassage d'argent purifié et (d'or)

19. (a) [kaš-a gub-b]a-a-ni niĝ₂ giri₁₇-zal //

Si elle se tient auprès de la bière, célébration de joie !

ina ši-kar iz-za-zu ta-ši-l[a-a-tu]

Si elle se tient auprès de la bière, célébration de joie !

20. (a) [kaš-ta tuš-a-ni] mud₅-me-ĝar //

Si elle est assise auprès de la bière, réjouissance !

ina ši-kar uš-ša-bu r[i-šá-a-tu]

Si elle est assise auprès de la bière, réjouissance !

21. (a) (traces)

[...]

59. (a) [saĝ]-be₂ ^{ĝiš}[eren bar₆-bar₆ mu]-^ʾni-in^ʾ-[du₃-du₃]

Il (plaça) sur sa (tête) le cè(dre blanc)

ina ʾqaq-qa-diʾ[-šú li/ti]-ia-a-ra ú-kin

Il établit sur (sa) tête le (cè)dre blanc

60. (a) ^{ʾuziʾ}mu-du-li-^ʾe šu^ʾ gur₄-gur₄-ra-bi saĝ-bi-še₃ mu-ni-in-ĝar

Il plaça sur sa tête un gros morceau de viande salée ...

MIN *ku-ba-ra ina re-ši-šú iš-kun*

Il plaça sur sa tête un gros morceau d'« Idem »

61. (a) gud₃-anzu^{mušen}-da ba-ra-zig₃

Il se retira du nid d'Anzu

ul-tu qin-ni an-zi-i it-bi-ma

Il se retira du nid d'Anzu

62. (a-b) [ha-š]ur nu-zu kur-ra-ke₄ ki-gub mu-un-aka

dans la montagne, à l'endroit où ne pousse aucun cyprès (ha-š)ur, il attendit

ana MIN KUR la la-ma-di ir-[]

dans la montagne, où ne pousse aucun cyprès « Idem », il (attendit)

63. ud-bi-a mušen-e am-kur-ra-ke₄ gu₂ mi-ni-ib₂-[gur₄-gur₄[?]]

En ce jour-là, l'oiseau tournoyait (?) avec les taureaux des montagnes

i-nu-šú iš-šu-ri ri-i-mu šá šá-di-i ú-k[ab-bi-ir[?]]

En ce jour-là, l'oiseau tournoyait (?) avec les taureaux des montagnes

64. anzu^{mušen}-da am-kur-ra-ke₄ gu₂ mi-ni-ib₂-gur₄-[gur₄]

Anzu tournoyait (?) avec les taureaux des montagnes

an-zu-ú ri-i-mu šá šá-di-i ú-kab-[bi-ir]

Anzu tournoyait (?) avec les taureaux des montagnes

65. am-ti-la šu-bi-še₃ he₂-em-la₂

Dans ses serres, il suspendit un taureau vigoureux,

ri-mu bal-da¹²⁸⁰ ina qa-ti-šu uš-qa-lal-šu

Dans ses serres, il suspendit un taureau vigoureux

66. am-ug₅-ga gu₂-bi he₂-em-la₂

Sur ses épaules, il suspendit un taureau mort

ri-mu mi-ti ina ki-šá-di-šu na-šá-a-[šu]

Sur ses épaules, il emporta un taureau mort

67. A.LAM-am₃ LA-ba mu-un-sa₁₀[?]

10 gur d'eau il versa ...

A^{meš} LAM E QI TI ŠÚ SA A[?] []

(...)

68. mušen-e za₃-diš-am₃ im-ma-^rda^r-[lu-ga]

L'oiseau se tint pour la première fois

iš-šu-ru a-di iš-ten i-^rti^r[-iq]

L'oiseau attendit pour la première fois

69. anzu^{mušen}-de₃ za₃-diš-am₃ [im-ma-da-lu-ga]

Anzu (attendit) pour la première fois

¹²⁸⁰ *baltu*

an-zu-ú a-di iš-ten [i-ti²-iq]

Anzu (attendit) pour la première fois

70. *mušen-e gud₃-bi-[˘]še₃˘ [šeg₁₁ un-gi₄]*

L'oiseau (poussa un grand cri) depuis son nid

iš-šu-ru a-na [˘]qin-ni[˘] -[šú iš-gu-um-ma]

L'oiseau (poussa un grand cri) depuis (son) nid

71. *anzu^{mušen} [˘]gud₃˘ [bi-še₃ šeg₁₁ un-gi₄]*

Anzu (poussa un grand cri depuis son) nid

an-zu-[ú a-na qin-ni-šú iš-gu-um-ma]

Anzu (poussa un grand cri depuis son nid)

72. *AMAR BE₂ []*

(...)

2.3 *Commentaire*

Ligne 1

- On observe que dès la première mention du nom de Lugalbanda dans le texte sumérien l'akkadien emploie pour le désigner la dittographie MIN, alors même qu'il n'a pas encore été mentionné. Il est intéressant de mettre l'accent sur ce point, pour poser la question du destinataire du texte, et de l'obligation dans laquelle se trouve le « lecteur » de se référer au texte sumérien, et donc de le comprendre¹²⁸¹.

Ligne 2

- La traduction de iši, « la montagne » ou « le sommet », est tirée du *PSD*, où il est par ailleurs indiqué qu'il peut s'agir non seulement d'une montagne, mais également d'une localité mythique citée dans la mythologie sumérienne et qui serait synonyme du mot kur, traditionnellement employé pour désigner la montagne ou le pays étranger. On retrouve effectivement l'expression iši dans deux des légendes concernant Lugalbanda (*Lugalbanda dans la caverne de la montagne*, ligne 194, et *Lugalbanda et l'Oiseau Anzu*, la présente ligne), dans la *Lamentation sur Sumer et Ur* (ligne 36), ainsi que dans un hymne-*tigû* en l'honneur du roi sumérien Šulgi (ligne 10)¹²⁸². Dans tous les textes à l'exception de l'hymne à Šulgi, on observe que le mot iši est associé à la montagne Sābu. L'équivalence entre le sumérien iši et l'akkadien *šadû* est également attestée dans diverses listes lexicales bilingues¹²⁸³, et l'on observe d'ailleurs que la traduction akkadienne emploie le sumérogramme KUR pour équivaler de iši, suivi du complément phonétique *-i* marquant le génitif.

Ligne 3

¹²⁸¹ Voir Volume principal, 1.3.5.2.ii.

¹²⁸² Šulgi L (voir <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.4.2.12&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t24212.p3#t24212.p3>).

¹²⁸³ CAD Š₁, 49.

- La base verbale du verbe nu-mu-un-da-an-ti est til_3 , qui signifie « vivre », « régner » ou « résider »¹²⁸⁴. Le préfixe -n[i]- du locatif terminatif correspond ici au « pays éloigné », kur ki-su₃-ud-da, de la première ligne¹²⁸⁵.

Ligne 4

- L'interprétation de la ligne sumérienne est problématique, le verbe étant dans la cassure, et le terme ki-a n'apparaissant pas dans les autres manuscrits. Par ailleurs, la fin de la phrase akkadienne étant également dans la cassure, on ne peut s'en servir pour restituer la fin de la ligne. Dans les manuscrits paléo-babyloniens, l'expression inim nu-mu-un-di-ni-ib-be₂¹²⁸⁶ qui apparaît, et la phrase entière se traduit donc par : « Nul père ne réside auprès de lui ni ne parle avec lui ».

Ligne 5

- La différence entre l'akkadien et le sumérien réside dans la disposition des mots. En effet, on observe que l'adjectif *aqru* (« qui a de la valeur »), placé en début de ligne akkadienne, correspond à *kal*, placé en seconde position dans la phrase sumérienne. Le premier mot de la phrase, *zu*, correspond donc au second terme de la phrase akkadienne, *mūdû-šu*, participe présent du verbe *edû*, « connaître ». Le sens des deux phrases demeure cependant identique.

Ligne 6

- Le groupe lu_2 inim-šag₄-ga-na-ke₄ peut être traduit littéralement par : « homme de parole de cœur », traduit dans le texte par « confident ». La construction akkadienne fait précéder le groupe nominal *amat libbi-šu*, « la parole de son cœur », par le pronom déterminatif *ša* ; la phrase peut donc se traduire par « celui de la parole de son cœur », à comprendre donc également comme « confident ».

¹²⁸⁴ PSD.

¹²⁸⁵ C. Wilcke, 1969, 132.

¹²⁸⁶ C. Wilcke, 1969, 90.

- Concernant l'interprétation du verbe, il convient de se référer à l'interprétation proposée par M. Civil¹²⁸⁷. Il propose que le verbe composé *inim/ka-si₃* signifie « exprimer ses désirs », avec pour équivalent akkadien *suppû*, équivalence attestée dans la liste Antagal¹²⁸⁸.

Ligne 7

- Concernant la traduction du verbe, voir le commentaire de la ligne 6 qui précède.

Lignes 8-9

- Ces deux lignes sont courtes ; les versions sumérienne et akkadienne sont donc inscrites sur la même ligne, et sont séparées par deux petits clous verticaux indiquant le changement de langue.
- L'akkadien utilise la forme précativale afin d'exprimer la ferme intention de Lugalbanda de bien s'occuper d'Anzu. La forme précativale sumérienne est habituellement exprimée au moyen du préfixe *he₂-*. Ici toutefois, on observe que la forme verbale est différente, puisque le verbe est précédé du préfixe de conjugaison *ba-* exprimant la voix moyenne.

Ligne 10

- Concernant l'équivalence entre *gu₂--la₂* et *edēru* (restitué dans la cassure), « embrasser », voir *CAD E*, 29. Pour ce qui est du verbe sumérien *gu₂--la₂*, M. Civil observe que le terme *gu₂* (littéralement « cou »), est fréquemment suivi du suffixe *-da*¹²⁸⁹, comme c'est le cas dans le présent exemple. Quant à la restitution akkadienne *lêdir*, C. Wilcke la base sur l'équivalence attestée du verbe *edēru* avec le verbe *gu₂--la₂*.¹²⁹⁰

¹²⁸⁷ M. Civil, 1985, 74-75.

¹²⁸⁸ *CAD S*, 394.

¹²⁸⁹ M. Civil, 1987, 27.

¹²⁹⁰ C. Wilcke, 1969, 135.

Lignes 11-12

- Voir le commentaire des lignes 8-9 concernant les formes verbales employées ici.

Lignes 13-14

- On observe à la ligne 13 que l'akkadien emploie deux fois la dittographie pour désigner deux divinités différentes et ayant une place grammaticale différente dans la phrase, l'un étant sujet, et l'autre objet. Ainsi, c'est au moyen du verbe, ainsi que grâce au sumérien, qu'il est possible de retrouver le sens de la phrase akkadienne¹²⁹¹.
- La divinité ^den-na semble par ailleurs se rapporter au dieu Anu si l'on se réfère aux manuscrits paléo-babyloniens, et son rôle ici n'est pas clairement établi¹²⁹². Quant à Ninguenta, il s'agit d'une déesse de la fertilité de la ville de Nippur.

Ligne 15

- L'équivalence entre mi_2 *tuku-tuku* et *sinništu itpuštu* est attestée dans la liste Nabnītu¹²⁹³ et correspond à l'adjectif « expert ».
- La traduction de la phrase complète pose néanmoins problème comme il est possible de le constater à travers les trois traductions différentes proposées par l'EtcsI, le CAD et l'édition de C. Wilcke. En effet, la lecture proposée par l'EtcsI, ainsi que les lectures des manuscrits paléo-babyloniens ne correspondent pas au manuscrit néo-assyrien, où le signe ĝar, tant de la ligne sumérienne que de la ligne akkadienne, est clair. Le complément phonétique *-at* de l'akkadien confirme par ailleurs la lecture *šaknat* qu'il convient de faire de ce signe. Ainsi, la traduction du manuscrit néo-assyrien est différente de celle des manuscrits paléo-babyloniens, où *me-te--ĝal₂* est considéré comme un verbe composé signifiant « être seyant », alors que dans le manuscrit néo-assyrien, *me-te* est l'objet signifiant « la chose seyante », et ĝar un verbe non conjugué

¹²⁹¹ Voir Volume principal, 1.3.5.2.ii.

¹²⁹² C. Wilcke, 1969, 92 et 135.

¹²⁹³ La référence est citée dans le CAD I, 299.

à part. Ainsi, dans la version akkadienne, on observe que me-te a pour équivalent *ana simati*, et que le verbe est à la forme stative, *šaknāt*.

- Par ailleurs, l'emploi du sumérogramme ĜAR dans la version akkadienne est surprenant et exceptionnel, car le verbe est très courant, et sa traduction en akkadien ne pose pas de problème. Il ne semble pas que l'emploi du sumérogramme doive être attribué à un manque de place sur la ligne de la tablette. Il faut donc considérer qu'il s'agit là d'un choix de la part du scribe.

Ligne 16

- Dans les bilingues interlinéaires, l'utilisation de la dittographie (MIN) pour remplacer un nom propre dans la traduction akkadienne est une caractéristique assez constante. Dans cette ligne, il est surprenant de constater que le nom propre est traduit ; en effet, le nom sumérien de la divinité de la bière, Ninkasi, est remplacé par son équivalent akkadien, Siris. En revanche, tout le reste de la phrase est remplacé par deux dittographies consécutives. On pourrait penser que puisqu'il s'agit d'une répétition de la ligne précédente, le scribe cherche ainsi à éviter de réécrire la ligne dans sa totalité, mais en observant les autres textes bilingues, on constate que les scribes ne furent généralement pas la répétition et tendent à recopier intégralement les lignes qui se répètent. Il ne s'agit pas non plus d'une tentative de gagner de la place, puisque les deux dittographies sont réparties sur toute la longueur d'une ligne entière. On peut donc supposer qu'il s'agit d'un choix délibéré du scribe dont l'explication nous échappe¹²⁹⁴.

Ligne 17¹²⁹⁵

- La restitution de ^{na4}gakkul est basée sur les manuscrits paléo-babyloniens, et elle peut paraître surprenante. En effet, en consultant les différents dictionnaires, on observe que gakkul, la « cuve de fermentation » destinée à la fabrication de la bière, ne devrait pas être précédée du déterminatif idéographique na₄ qui précède habituellement les

¹²⁹⁴ Voir Volume principal, 1.3.5.2.ii.

¹²⁹⁵ Voir Volume principal, 1.3.5.2.v.

noms de pierres ou d'objets en pierre, mais plutôt du déterminatif dug, déterminatif idéographique précédant les noms de contenants, la plupart du temps céramiques¹²⁹⁶. Par ailleurs, le dictionnaire sumérien *PSD* fait précéder le mot du déterminatif idéographique gi, servant à désigner les roseaux et objets faits de roseaux¹²⁹⁷. On observe également dans la liste des emplois du terme gakkul dans les textes littéraires sumériens fournie par l'*EtcsI*¹²⁹⁸ que le terme n'est pas systématiquement précédé d'un déterminatif idéographique quel qu'il soit¹²⁹⁹. M. Civil écrit au sujet de la matière dont est faite la cuve-gakkul qu'elle est le plus souvent faite d'argile, et plus rarement de métal¹³⁰⁰. Toutefois, dans le présent texte, l'utilisation du déterminatif idéographique na₄ peut s'expliquer : en effet, le terme qui suit et qualifie cette cuve est ^{na₄}za-gin₃-duru₅, le « lapis lazuli », la cuve étant donc en pierre précieuse, il peut paraître normal que le mot gakkul soit lui aussi précédé du déterminatif servant à désigner les objets de pierre.

- Par ailleurs, il convient d'observer le terme sumérien ^{na₄}za-gin₃-duru₅ et son équivalent akkadien *uqnû ebbu*. En effet, ces deux termes ne sont pas exactement équivalents. Le terme sumérien n'est pas le terme habituel qui sert à désigner le lapis lazuli, qui est za-gin₃. Ici, il s'agit d'un type de lapis lazuli particulier, de couleur verdâtre¹³⁰¹. Par ailleurs, la traduction *uqnû ebbu* signifie plutôt « lapis lazuli brillant », sans plus de précision quant à la couleur. Dans le *CAD Z*, page 11, on peut observer les nombreux emplois du terme *zagindurû* comme synonyme de *uqnû*, mais pour désigner précisément cette teinte verte que le simple terme *uqnû* ne semble pas sous-entendre.

Ligne 18

- L'expression ku₃-babbar-ME-a est problématique. L'expression ku₃-me-a est attestée¹³⁰² et signifie « métal brillant », et c'est cette même forme qui est attestée dans les manuscrits paléo-babyloniens. On peut supposer ici que c'est le terme akkadien

¹²⁹⁶ *CAD N₁*, 257

¹²⁹⁷ D'après M. Civil, 1964, 83, il s'agit de cuves de roseau enduites de bitume.

¹²⁹⁸ <http://etcsI.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsI.cgi?searchword=l=gakkul%20p=N%20a=fermenting@vat&charenc=gcirc&sortorder=textno&header=brief>

¹²⁹⁹ Voir également l'entrée du *CAD N₁*, 257.

¹³⁰⁰ M. Civil, 1964, 83.

¹³⁰¹ *CAD Z*, 11.

¹³⁰² Voir *PSD*.

kaspu « argent » et son association avec le terme *hurašu* « or » qui a induit le scribe du I^{er} millénaire avant J.-C. à ajouter le signe UD (babbar) au signe ku₃. L'expression correspond ici au terme akkadien *mesû*, « être lavé, purifié ».

Ligne 20

- Cette phrase est à mettre en parallèle avec celle de la ligne précédente. L'expression mud₅-me-ĝar, la « réjouissance », a pour équivalent akkadien *rišātu*, la « réjouissance », la « jubilation » ; ainsi les lignes 19 et 20 ont un sens proche. Concernant cette équivalence, il convient de se référer aux nombreux parallélismes cités d'une part, par M. Civil pour ce qui concerne le contexte de l'hymne à la déesse de la bière¹³⁰³, et d'autre part, le CAD R, pour les références dans les textes lexicaux notamment¹³⁰⁴.

Le restant du recto de la tablette est cassé, ainsi qu'une grande partie du verso. Lorsqu'il redevient possible de déchiffrer le texte, il correspond à la ligne 59 du mythe (d'après les manuscrits paléo-babyloniens). Le texte reprend en cours de phrase, lorsque Lugalbanda est décrit en train de s'occuper à nourrir l'oisillon d'Anzu. Une fois qu'il l'a nourri, il lui peint les yeux avec du khôl noir.

Ligne 59

- Le sumérien est très fragmentaire, mais peut partiellement être restitué grâce aux manuscrits paléo-babyloniens et à la version akkadienne, mieux conservée. Le cèdre blanc, ĝi^šeren bar₆-bar₆ est traduit par le terme *li/ti-ia-a-ra*¹³⁰⁵. D'après le CAD, il s'agit d'une espèce particulière de cèdre, mais s'il convient d'établir un parallélisme entre le khôl (noir) de la ligne précédente et le cèdre (blanc) de la présente ligne, on pourrait penser qu'il s'agit ici d'une référence à un usage rituel ou symbolique de couleurs.

¹³⁰³ M. Civil, 1964, 88-89.

¹³⁰⁴ CAD R, 378.

¹³⁰⁵ CAD E, 274.

- Les verbes sumérien (du₃, « créer, faire, ériger ») et akkadien (*kânu*, « placer, établir fermement ») ne sont pas équivalents, bien que le sens général des deux versions soit identique.

Ligne 60

- La dittographie akkadienne ne permet pas de restituer le signe manquant du début de la ligne sumérienne. C. Wilcke propose qu'il s'agisse d'un déterminatif, mais ne précise pas duquel il pourrait être question ici¹³⁰⁶. Le *CAD* propose un déterminatif idéographique *uzu*¹³⁰⁷, ce qui est tout à fait plausible, puisque le dernier clou oblique est bien visible sur la tablette. Par ailleurs, le déterminatif idéographique *uzu*, désignant les noms de parties du corps, peut également signifier, en sumérien, « chair », ou même « viande », ce qui serait ici une interprétation acceptable. Le terme *muddulu* akkadien signifie viande séchée, ou salée ; nous avons donc affaire à un terme qui désigne une viande conservée d'une manière ou d'une autre, d'où le choix de la traduction « viande salée ».
- Le mot sumérien *šu* n'est pas traduit dans la version akkadienne, et il est également difficile de lui attribuer un sens dans la version sumérienne. La proposition de l'*EtcsI* « a twisted roll » paraît excessive, de même que celle du *CAD*, « like a turban ». C. Wilcke ne traduit même pas la première partie de la phrase, faute de trouver un sens acceptable au groupe nominal. Il est possible que le scribe akkadien n'ait lui-même pas su comment traduire ce terme, si bien qu'il l'a entièrement omis dans la version akkadienne.

Ligne 62

- Cette ligne est attestée dans les deux manuscrits bilingues conservés de ce mythe. Le manuscrit K.4628 ne conserve que la phrase sumérienne, tandis que le manuscrit K.5187+K.5259+K.12000 conserve la version dans les deux langues, mais de façon plus fragmentaire.

¹³⁰⁶ C. Wilcke, 1969, 154.

¹³⁰⁷ *CAD* M2, 162.

Ligne 65

- Les mots *šu/qātu*, « la main », sont ici traduits par « serres ».

Ligne 66

- Dans cette ligne, le verbe sumérien est le même qu'à la ligne précédente ; il s'agit de *la₂*, « pendre, suspendre ». Or le verbe employé en akkadien est différent, il s'agit de *našû*, « soulever, porter ».

Bibliographie

Abou-Assaf, A., Bordreuil, P. et Millard, A. R.,

1982 « La statue de Tell Fekherye et son inscription bilingue assyro-araméenne », *Études Assyriologiques*, Éditions Recherche sur les civilisations, Paris.

al-Rawi, F.,

1995 “Tablets from the Sippar Library IV. Lugale”, *Iraq* 57, Londres, 199-223.

Alster, B.,

1973 “An Aspect of ‘Enmerkar and the Lord of Aratta’”, *Revue d’Assyriologie et d’Archéologie orientale* 67, Paris, 101-110.

1976 “On the Earliest Sumerian Literary Tradition”, *JCS* 28, 1976, 109-126.

1984 “Emesal in Early Dynastic Sumerian? What Is the UD.GAL.NUN-orthography?”, *Acta Sumerologica* 4, Hiroshima, 1-6.

1992 (a) “Interaction of Oral and Written Poetry in Early Mesopotamian Literature”, M. E. Vogelzang, et H. L. J. Vanstiphout (dir. publ.), *Mesopotamian Epic Literature: Oral or Aural?*, 23-69.

1992 (b) “Early Dynastic Proverbs and Other Contributions to the Study of Literary Texts from Abu Salabikh”, *AfO* 38/39, 1-51.

1996 “Literary Aspects of Sumerian and Akkadian Proverbs”, M. E. Vogelzang, et H. L. J. Vanstiphout (dir. publ.), *Cuneiform Monographs* 6, 1-21.

1997 *Proverbs of Ancient Sumer*, Volumes 1 et 2, CDL Press, Bethesda, Maryland.

Annus, A.

2002 *The God Ninurta: in the mythology and royal ideology of ancient Mesopotamia*, State Archives of Assyria Studies 14, The Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki.

Archi, A.,

1992 “Transmission of the Mesopotamian Lexical and Literary Texts from Ebla”, dans P. Fronzaroli (dir. publ.), *Literature and Literary Language at Ebla*, Quaderni di Semitistica 18, Florence, 1-39.

2006 « Eblaïte in its Geographical and Historical Context », dans Deutscher, G. et Kouwenberg, N. J. C. (dir. publ.), *The Akkadian Language in Its Semitic Context, Studies in the Akkadian of the Third and Second Millennium BC*, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, Leiden, 96-109.

Assmann, J.

2008 “Translating Gods, Religion as a Factor of (Un)Translatability”, dans *Religion Beyond a Concept*, H. de Vries (dir. publ.), Fordham University Press, 139-149.

Astour, M. C.

1988 “Toponymy of Ebla and Ethnohistory of Northern Syria”, *JAOS* 108, New Haven, 545-555.

Attinger, P.

1993 *Éléments de linguistique sumérienne : la construction de du₁₁/e/di "dire"*, Fribourg (Suisse), Éditions universitaires, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Baker, H.

2012 “The Neo-Babylonian Empire”, dans Daniel T. Potts (dir. publ.), *A Companion to the Archaeology of the Ancient Near East*, Malden et Oxford, Blackwell Publishers, coll. “Blackwell companions to the ancient world”, 914-30.

Bassnett, S.

1980 *Translation Studies*, Routledge, Londres et New York (3^e édition, 2002).

Beaulieu, P.-A.

1992 (a) “Antiquarian Theology in Seleucid Uruk”, dans *Acta Sumerologica* 14, 47-76.

1992 (b) “New Light on Secret Knowledge in Late Babylonian Culture”, dans *ZA* 82, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1992, 98-111.

- 2006 “Official and Vernacular Languages: The Shifting Sands of Imperial and Cultural Identities in First-Millennium B.C. Mesopotamia », Sanders, S. (dir. publ.), *Margins of Writing, Origins of Cultures*, Oriental Institute Seminars, Number 2, Chicago, 187-216.
- 2006 « De l’Esagil au Mouseion: l’organisation de la recherche scientifique au IV^e s. av. J.-C. », Briant, P., et Joannès, F., (dir. publ.), *La transition entre l’empire achéménide et les royaumes hellénistiques*, Paris, 17-36.
- 2007 (a) “The Social and Intellectual Setting of Babylonian Wisdom Literature”, Clifford, R. J. (dir. publ.), *Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 3-20.
- 2007 (b) “Late Babylonian Intellectual Life”, Leick, G. (dir. publ.), *The Babylonian World*, Routledge, Londres et New York, 473-484.

Beckman, G.

- 1983 “Mesopotamians and Mesopotamian Learning at Hattusa”, *Journal of Cuneiform Studies* 35, 97-114.

Behrens, H.

- 1978 *Enlil und Ninlil, ein sumerischer Mythos aus Nippur*, Studia Pohl, Series Maior 8, Biblical Institute Press, Rome.

Benito, C. A.

- 1969 *Enki and Ninmah and Enki and the World Order*, Ann Arbor.

Benjamin, W.

- 1923 “The Task of the Translator”, reproduit dans R. Schulte et J. Biguenet, (dir. publ.), 1992, 71-82.

Berman, A.

- 1984 *L’épreuve de l’étranger*, Gallimard, Paris.
- 1988 « De la translation à la traduction », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 1, n° 1, 1988, 23-40.

Bilbija, J.

- 2008 “Interpreting the Interpretation: Protasis-Apodosis-Strings in the Physiognomic Omen Series *Šumma Alamdimmu* 3.76-132.”, Van der Speck, R. J. (dir. publ.), *Studies in Ancient Near Eastern World View and Society Presented to Marten Stol on the Occasion of his 65th Birthday*, CDL Press, 2008, p. 19-27.

Biggs, R.

- 1967 “Semitic Names in the Fara Period”, *Orientalia N.S.* 36, Rome, 55-66.
- 1974 *Inscriptions from Tell Abu Šalabikh*, University of Chicago Press, Oriental Institute Publications 99, Chicago et Londres.

Black, J.

- 1984 *Sumerian Grammar in Babylonian Theory*, Rome, Studia Pohl, Series Maior 12, Biblical Institute Press.
- 1998 *Reading Sumerian Poetry*, London : Athlone Press, 1998.
- 2002 “The Sumerians in their Landscape”, dans Abusch, T. (dir. publ.), *Riches Hidden in Secret Places, Ancient Near Eastern Studies in Memory of T. Jacobsen*, Eisenbrauns, p. 41-61.
- 2008 “The Libraries of Kalhu”, dans Curtis, J.E., McCall, H., Collon, D., et al-Gailani Werr, L. (dir. publ.), *New Light on Nimrud, Proceedings of the Nimrud Conference, 11th-13th March 2002*, British Institute for the Study of Iraq, 261-266.

Blanchet, P. et de Robillard, D. (dir. publ.)

- 2003 *Langues, contacts, complexité, perspectives théoriques en sociolinguistique*, Cahiers de Sociolinguistique n° 8, Presses universitaires de Rennes, Rennes.

Bottéro, J.,

- 1974 « Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne », J.-P. Vernant (dir. publ.), *Divination et rationalité*, Éditions du Seuil, Paris, 70-197.
- 1977 « Les noms de Marduk, l'écriture et la « logique » en Mésopotamie ancienne », De Jong Ellis, M. (dir. publ.), *Essays on the Ancient Near East in Memory of Jacob Joel Finkelstein*, Hamden, Connecticut, 5-28.

Bottéro, J. et Kramer, S.

1989 *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, Gallimard, Paris.

Brenzinger, M. et Dimmendaal, G. J.

1992 "Social Contexts of Language Death", Brenzinger, M. (dir. publ.), *Language Death, Factual and Theoretical Explorations with Special Reference to East Africa*, Mouton de Gruyter, Berlin, New York, 3-5.

Briant, P.

1996 *Histoire de l'empire perse, de Cyrus à Alexandre*, Fayard, Paris.

Briquet-Chatonnet, F.

1996 *Mosaïque de langues, mosaïque culturelle, Le bilinguisme dans le Proche-Orient ancien*, Jean Maisonneuve, Antiquités sémitiques, Volume I, Paris.

Brinkman, J.A.

1976-80 "Kassiten", *Reallexikon der Assyriologie* 5, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 464-473.

2006 "The Use of Occupation Names as Patronyms in the Kassite Period: A Forerunner of Neo-Babylonian Ancestral Names?", dans Guinan, A.K. *et al.* (dir. publ.), *If a Man Builds a Joyful House: Assyriological Studies in Honor of Erle Verdun Leichty*, Leiden, Boston, Brill, 23-43.

Briquet Chatonnet, F. (dir. publ.)

1996 *Mosaïque de langues, mosaïque culturelle, Le bilinguisme dans le Proche-Orient ancien*, Jean Maisonneuve, Antiquités sémitiques, Volume I, Paris.

Brown, D.

2008 "Increasingly Redundant - The Growing Obsolescence of the Cuneiform Script in Babylonia from 539 B.C. On", Baines, J., Bennet, J., et Houston, S. (dir. publ.), *The Disappearance of Writing Systems. Perspectives on Literacy and Communication*, Equinox Publishing, London, 73-102.

Bryce, T.

1998 *The Kingdom of the Hittites*, Clarendon Press, Oxford.

Buccellati, G.

1981 “The Origin of Writing and the Beginning of History”, Buccellati, G., et Speroni, C. (dir. publ.), *The Shape of the Past: Studies in Honor of F. D. Murphy*, Los Angeles, LA: Institute of Archaeology and Office of the Chancellor, 3-13.

1993 “Through a Glass Darkly: A Reconstruction of Old Akkadian Monuments Described in Old Babylonian Copies”, , Cohen, M., Snell, D. C., et Weisberg, D. B. (dir. publ.), *The Tablet and the Scroll: Near Eastern Studies in Honor of W. W. Hallo*, Bethesda, Maryland, 58-71.

Burkert, W.

1992 *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge, Mass.

Butz, K.

1984 “Bilinguismus als Katalysator”, Cagni, L. (dir. publ.), *Il bilinguismo a Ebla, Atti del convegno internazionale* (Napoli, 19-22 aprile 1982), Istituto Universitario Orientale, Naples, p. 100-138.

Campanile, E.

1988 « Per una definizione del testo epigrafico bilingue », Campanile, E. (dir. publ.), *Bilinguismo e biculturalismo nel mondo antico*, Testi linguistici 13, Pise.

Carr, D.M.,

2005 *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature*, Oxford University Press, Oxford.

Cavigneaux, A.,

- 1976 *Die sumerisch-akkadischen Zeichenlisten, Überlieferungsprobleme*, Thèse de doctorat, Munich.
- 1980-1983 « Lexikalische Listen », *Reallexikon der Assyriologie*, Volume VI, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 609-641.
- 1981 *Textes scolaires du temple de Nabû ša Harê 1*, Bagdad.
- 1982 « Remarques sur les commentaires à Labat TDP 1 », *JCS* 34, 231-241.
- 1987 « Aux sources du Midrash : l'herméneutique babylonienne », *Aula Orientalis* 5, Barcelone, 243-255.
- 1990 « L'écriture et la réflexion linguistique en Mésopotamie », Auroux, S. (dir. publ.), *Histoire des idées linguistiques*, Tome I, *La naissance des métalangues en Orient et en Occident*, Liège-Bruxelles, Pierre Mardaga, 99-118.

Charpin, D.,

- 1986 *Le clergé d'Ur au siècle d'Hammurabi, XIXe-XVIIIe siècles av. J.-C.*, Droz, Genève, Paris.
- 1994 « Le sumérien, langue morte parlée », *N.A.B.U., Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires*, 1994, n°1 (6), 7.
- 2003 *Hammurabi de Babylone*, PUF, Paris.
- 2008 *Lire et écrire à Babylone*, PUF, Paris.

Charpin, D. et Ziegler, N.

- 2003 *Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite, essai d'histoire politique*, Florilegium marianum V, SEPOA, Paris.

Chomsky, N.

- 1957 "Syntax and Semantics", dans *Syntactic Structures*, Gravenhage: Mouton, 92-105.
- 1971 *Aspects de la théorie syntaxique* (traduction, Seuil, l'original a été publié en 1965), MIT Press, Massachussetts.

Civil, M.,

- 1961 "The home of the fish: A sumerian literary composition", *Iraq* 23, 154-175.

- 1964 "A hymn to the beer goddess and a drinking song", dans R. Biggs (dir. publ.), *Studies presented to A. Leo Oppenheim*. Oriental Institute, Chicago, 67-89.
- 1967 "Remarks on "Sumerian and Bilingual Texts"", dans *JNES* 26, Chicago, 1967, 200-211.
- 1968 "Išme-Dagan and Enlil's Chariot", *JAOS* 88, 3-14.
- 1973 "The Sumerian Writing System: Some Problems", dans *Orientalia* 42, Rome, 21-34.
- 1975 "Lexicography", dans *Sumerological Studies in Honor of Thorkild Jacobsen on his Seventieth Birthday*, Assyriological Studies 20, The University of Chicago Press, Chicago et Londres, 1975, 137-157.
- 1983 "Enlil and Ninlil: The Marriage of Sud", dans *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 103/1, 43-66.
- 1984 "Bilingualism in Logographically Written Languages: Sumerian in Ebla", Cagni, L. (dir. publ.), *Il bilinguismo a Ebla, Atti del convegno internazionale* (Napoli, 19-22 aprile 1982), Istituto Universitario Orientale, Naples, 75-97.
- 1985 « Sur les « livres d'écoliers » à l'époque paléo-babylonienne », Durand, J.-M., et Kupper, J.-R. (dir. publ.), *Miscellanea Babylonica, Mélanges offerts à Maurice Birot*, Éditions Recherche sur les Civilisations, Paris, 67-78.
- 1987 "Sumerian riddles: A corpus." *Aula Orientalis* 5, 17-37
- 1998 "Bilingual Teaching", Maul, S. (dir. publ.), *Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65. Geburtstag am 24. Mai 1994, tikip santakki mala bašmu*, STYX Publications, Groningen, 1-7.
- 1999-2000 « Reading Gilgameš », Molina, M., Márquez Rowe, I., et Sanmartín, J., *Arbor Scientiae, Estudios del Próximo Oriente Antiguo dedicados a Gregorio del Olmo Lete con ocasión de su 65 aniversario*, Aula Orientalis, Volumes XVII-XVIII, Barcelone, 179-189.

Civil, M. et Rubio, G.

- 1999 "An Ebla Incantation Against Insomnia and the Semiticization of Sumerian: Notes on ARET 5 8b and 9", *Orientalia* n. s. 68, 254-66.

Clancier, P.

- 2005 « Les scribes sur parchemin du temple d'Anu », *RA* 99, 85-104.
- 2009 *Les Bibliothèques en Babylonie dans la deuxième moitié du Ier millénaire av. J.-C.*, Ugarit Verlag, AOAT, Volume 363, Münster.

Cohen, M. E.

- 1974 *balag-Compositions: Sumerian Lamentation Liturgies of the Second and First Millennium B.C.*, Sources from the Ancient Near East, Volume 1, fascicule 2, Undena Publications, Malibu.
- 1975 “ur.sag.me.šár.ur. A Sirnamšubba of Ninurta”, *WO* 8, 1975, 22-36.
- 1981 *Sumerian Hymnology, The Eršemma*, Cincinnati.
- 1988 *The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia*, Volumes 1 et 2, Potomac, Maryland.

Cohen, S.

- 1973 *Enmerkar and the Lord of Aratta*, PhD dissertation, Philadelphie.

Cohen, Y.

- 2004 « Kidin-Gula – The Foreign Teacher at the Emar Scribal School », *RA* 98, Paris, 81-100.

Cooper, J. S.

- 1969 *Sumerian-Akkadian Literary Bilingualism*, Thèse de doctorat, Chicago.
- 1971 “Bilinguals from Boghazköi”, *Zeitschrift für Assyriologie* 61, Münster 1-22.
- 1972 “Bilinguals from Boghazköi”, *Zeitschrift für der Assyriologie* 62, 62-81.
- 1973 “Sumerian and Akkadian in Sumer and Akkad”, *Orientalia N.S.*, 42, Rome, 239-246.
- 1978 *The Return of Ninurta to Nippur: An-gim dí-ma, utilizing materials prepared by E. Bergman*, *AnOr* 52, Rome.
- 1992 “Babbling on: Recovering Mesopotamian Orality”, Vogelzang, M. E., et Vanstiphout, H. L. J. (dir. publ.), *Mesopotamian Epic Literature: Oral or Aural?* New York, NY: Edward Mellen, 103-122.
- 1993 “Bilingual Babel: Cuneiform Texts in Two or More Languages from Ancient Mesopotamia and Beyond”, *Visible Language* 27, Cleveland, 68-96.
- 1999 « Sumer et Sumériens : questions de terminologie », *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, fascicule 72, Letouzey, Paris, 78-93.
- 2000 « Sumerian and Semitic Writing in Most Ancient Syro-Mesopotamia », K. Van Lerberghe, et G. Voet (dir. publ.), *Languages and Cultures in Contact, At the*

Crossroads of Civilizations in the Syro-Mesopotamian Realm, Proceedings of the 42nd RAI", *Orientalia Lovaniensia Analecta* 96, Leuven, Peeters, 61-79.

- 2001 "Literature and History: The Historical and Political Referents of Sumerian Literary Texts", Abusch, T., Beaulieu, P.-A., Huehnergard, J., Machinist, P., Steinkeller, P. (dir. publ.), *Historiography in the Cuneiform World, Proceedings of the XLVe Rencontre Assyriologique Internationale*, CDL Press, Bethesda, Maryland, 131-148.
- 2004 "Babylonian Beginnings: The Origin of the Cuneiform Writing System in Comparative Perspective", Houston, S. (dir. publ.), *The First Writing. Script Invention as History and Process*, Cambridge University Press, Cambridge, 71-99.
- 2005 "Right writing: Talking about Sumerian Orthography and Texts", *Acta Sumerologica* 22, *Special Volume in Honor of Professor Mamoru Yoshikawa*, Hiroshima, 43-52.
- 2006 "Response for the First Session: Origins, Functions, Adaptation, Survival", Sanders, S. (dir. publ.), *Margins of Writing, Origins of Cultures*, The Oriental Institute of the University of Chicago, Oriental Institute Seminars, Number 2, Chicago, Illinois, 83-87.

Crystal, D.

- 2000 *Language Death*, Cambridge, Cambridge University Press.

Culioli, A.

- 1999 *Pour une linguistique de l'énonciation: Domaine notionnel*. Éditions Ophrys, Paris.

- 1902 *Cuneiform Texts from the Babylonian Tablets in the British Museum, Part XV*, Londres.

Cunningham, G.

- 1997 "*Deliver Me from Evil, Mesopotamian Incantations 2500-1500 BC*", *Studia Pohl Series Maior* 17, Rome.

Dalley, S.

- 1998 *The Legacy of Mesopotamia*, Oxford University Press, Oxford.

Daniels, P. et Bright, W. (dir. publ.)

1996 *The World's Writing Systems*, Oxford University Press, Oxford, New York.

De Launey, M.

2006 *Qu'est-ce que traduire?*, Vrin, Paris.

Delnero, P.

2010 "The Sumerian Extract Tablets and Sumerian Education", *JCS* 62, New Haven, 53-69.

2012 *Textual Criticism of Sumerian Literature*, *JCS Supplemental Series*, Numéro 3, ASOR, Boston.

Derrida, J.

1985 "Des Tours de Babel", J. Graham (dir. publ.), *Difference in translation*, Cornell University Press (édition bilingue), reproduit dans R. Schulte et J. Biguenet (dir. publ.), 1992, 218-27.

Deutscher, G., et Kouwenberg N. J. C. (dir. publ.)

2006 *The Akkadian Language in Its Semitic Context. Studies in the Akkadian of the Third and Second Millennium BC*, Leiden, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 2006.

Di Vito, Robert,

1993 *Studies in Third Millenium Sumerian and Akkadian Personal Names*. Studia Pohl, Series Maior 16, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Rome.

Dobenesque, É.

2007 « Pour une histoire du sujet de la traduction. (Et pourquoi la Renaissance) », *Doletiana* 1, Barcelone.

Dorian, N. C.

1978 “The Fate of Morphological Complexity in Language Death: Evidence from East Sutherland Gaelic”, *Language* 54, 590-609.

1989 *Investigating Obsolescence: Studies in Language Contraction and Death*, Studies in the Social and Cultural Foundations of Language 7, Cambridge, Cambridge University Press.

Durand, J.-M.

1979 « Un commentaire à TDP I, AO 17661, *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale* 73, Paris, 153-170.

1992 « Unité et diversités au Proche-Orient à l'époque Amorrite », D. Charpin et F. Joannès (dir. publ.), *La circulation des biens et des idées dans le Proche-Orient ancien*, Actes de la 38^e Rencontre Assyriologique Internationale, Éditions Recherche sur les Civilisations, Paris, 1992, 97-128.

Eco, U.

1990 *Les limites de l'interprétation*, Grasset (édition 1992), Paris.

Edzard, D. O.,

1968 *Sumerische Rechtsurkunden des III. Jahrtausends aus der Zeit vor der III. Dynastie von Ur*. Veröffentlichungen der Kommission zur Erschließung von Keilschrifttexten Serie A4. Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Munich.

2003 *Sumerian Grammar*, Handbook of Oriental Studies, Brill, Leiden.

2005 « Wann ist Sumerisch als gesprochene Sprache ausgestorben? » dans *Acta Sumerologica* 22, *Special Volume in Honor of Professor Mamoru Yoshikawa*, Hiroshima, 53-70.

Edzard, D. et Kammenhuber, A.

1972-75 « Hurriter », dans *Reallexikon der Assyriologie* 4, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 507-514.

Englund, R.

1998 “Texts from the Late Uruk Period”, dans Bauer, J., Englund, R., Krebernik, M. (dir. publ.), *Mesopotamien: Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit*, Orbis biblicus et

orientalis 160/1, Fribourg et Göttingen, Universitätsverlag, Vandenhoeck & Ruprecht, 13-233.

Etkind, E.

1982 *Un art en crise, essai de poétique de la traduction poétique*, L'Age d'Homme, Slavica, Lausanne.

Fales, F. M.

1980 "Accadico e aramaico: livelli dell'interferenza linguistica", *Vicino Oriente III, Atti del seminario di studi su bilinguismo e traduzione nell'antico Oriente*, Rome, 243-267.

Falkenstein, A.

1960 « Kontakte zwischen Sumerern und Akkadern auf sprachlichem Gebiet », *CRRA 9, Genava 8*, 301-314.

Farber, W.

1993 "“Forerunners’ and ‘Standard Versions’: A Few Thoughts about Terminology”, Cohen, M. E., Snell, D. C., et Weisberg, D. B., *The Tablet and the Scroll, Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo*, CDL Press, Bethesda, Maryland, 95-97.

Ferguson, C., A.

1959 "Diglossia", *Word 15*, p. 325-340.

Finkel, I., et Reade, J.

1996 "Assyrian Hieroglyphs", *ZA 86*, 244-268.

Fishman, J.

1967 "Bilingualism with and without Diglossia; Diglossia with and without Bilingualism", *Journal of Social Issues 23*, 29-38.

Foster, B. R.

- 1991 « On Authorship in Akkadian Literature », *Annali* 51/1, Naples, 1991, p. 17-32.
- 2005 *Before the Muses, An Anthology of Akkadian Literature*, 3^e édition, Bethesda, Maryland, CDL Press.
- 2007 *Akkadian Literature of the Late Period, GMTR 2*, Ugarit-Verlag, Münster.

Frahm, E.

- 2010 “Reading the Tablet, the Exta, and the Body: The Hermeneutics of Cuneiform Signs in Babylonian and Assyrian Text Commentaries and Divinatory Texts”, Annus, A. (dir. publ.), *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*, Oriental Institute Seminars, Number 6, Chicago, 93-142.
- 2011 *Babylonian and Assyrian Text Commentaries, Origins of Interpretation*, Guides to the Mesopotamian Textual Record, Volume 5, Ugarit-Verlag, Münster.

Frayne, D.

- 1993 *The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Periods, Volume 2, Sargonic and Gutian Periods (2334-2113 BC)*, Toronto, University of Toronto Press.

Friedrich, H.

- 1965 „Zur Frage der Übersetzungskunst“, traduit et reproduit dans R. Schulte et J. Biguenet (dir. publ.), 1992, 11-16.

Fronzaroli, P.

- 1988 « Typologies onomastiques à Ebla », Archi, A. (dir. publ.), *Eblaite Personal Names and Semitic Name-Giving*, Archivi Reali di Ebla Studi I, Missione archeologica italiana in Siria, Rome, 1-24.

Gadamer, H.-G.

- 1976 *Vérité et méthode*, (traduction É. Sacre), Paris, Seuil.

Gadd, C.

1956 *Teachers and Students in the Oldest Schools*, Conférence inaugurale, School of Oriental and African Studies, Université de Londres.

Gadd, C. et Kramer, S. N.

1966 *Ur Excavations Texts, Literary and Religious Texts*, Volume VI/2, Publications of the Joint Expedition of the British Museum and of the University Museum, University of Pennsylvania, Philadelphia, to Mesopotamia, Londres et Philadelphie.

Galter, H. D.

1995 “Cuneiform Bilingual Royal Inscriptions”, Izre’el, S., et Drory, R. (dir. publ.), *Israel Oriental Studies*, Volume XV, Brill, Leiden, New York, Köln, 25-50.

Gelb, I.

1960 “Sumerians and Akkadians in their Ethno-Linguistic Relationship”, *CRRRA* 9, *Genava* 8, 258-271.

1981 « Ebla and the Kish Civilization », dans L. Cagni (dir. publ.), *La lingua di Ebla*, Naples, 1981, p. 9-73.

Geller, M.

1997 “The Last Wedge”, *ZA* 87/1, Berlin, De Gruyter, 43-95.

1998 “The Survival of Babylonian Wissenschaft in Later Tradition”, Sanno A. et Whiting, R. M. (dir. publ.), *The Heirs of Assyria. Proceedings of the Opening Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project. Held in Tvärminne, Finland, October 8-11*, Melammu Symposia I, 1-6.

2005 “Recension of S. Seminara, *La versione accadica del Lugal-e : La tecnica babilonese della traduzione dal sumerico e le sue « regole »*”, dans *Orientalia N. S.* 74/1, Rome, 122-28.

2010 “Late Babylonian *Lugale*”, dans H. Baker, E. Robson, et G. Zólyomi (dir. publ.), *Your Praise is Sweet, A Memorial Volume for Jeremy Black from Students, Colleagues, and Friends*, British Institute for the Study of Iraq, London, 93-100.

George, A.

1992 *Babylonian Topographical Texts*, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 40, Peeters, Leuven.

2003 *The Babylonian Gilgamesh Epic, Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, Oxford University Press, Oxford.

2007 (a) “The Epic of Gilgameš: Thoughts on Genre and Meaning”, dans Azize, H. et Weeks, N. (dir. publ.), *Gilgameš and the World of Assyria, Proceedings of the Conference held at Mandelbaum House, The University of Sydney, 21-23 July 2004*, Peeters, Leuven-Paris-Dudley MA, 2007, 37-65.

2007 (b) “Gilgameš and the Literary Traditions of Ancient Mesopotamia”, Leick, G. (dir. publ.), *The Babylonian World*, Routledge, Londres et New York, 447-459.

Gesche, P. D.

2001 *Schulunterricht in Babylonien im ersten Jahrtausend v. Chr.* AOAT 275, Münster, Ugarit-Verlag.

Glassner, J.-J.

2000 *Ecrire à Sumer : l'invention du cunéiforme*, Éditions du Seuil, Paris.

2001 « Le devin historien en Mésopotamie », Abusch, T., Beaulieu, P.-A., Huehnergard, J., Machinist, P., Steinkeller, P. (dir. publ.), *Historiography in the Cuneiform World, Proceedings of the XLVe Rencontre Assyriologique Internationale*, CDL Press, Bethesda, Maryland, 181-193.

2004 *Mesopotamian Chronicles*, SBL, Writings from the Ancient World, Atlanta.

2005 « Des dieux, des scribes et des savants, Circulation des idées et transmission des écrits en Mésopotamie », *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, Éditions de l'EHESS, Paris, 483-506.

Gobard, H.

1976 *L'aliénation linguistique : analyse tétraglossique*, Flammarion, Paris.

Goodnick-Westenholz, J.

1998 « Thoughts on Esoteric Knowledge and Secret Lore », Prosecky, J. (dir. publ.), *Intellectual Life of the Ancient Near East, 43e Rencontre Assyriologique*, Prague, 451-462.

Goody, J.

- 1968 *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1977 *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1987 *The Interface between the Written and the Oral*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 2000 *The Power of the Written Tradition*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.

Gordon, E.

- 1968 *Sumerian Proverbs, Glimpses of Everyday Life in Ancient Mesopotamia*, New York.

Grayson, A. K.

- 2000 "Murmuring in Mesopotamia", George, A., et Finkel, I. L. (dir. publ.), *Wisdom, Gods and Literature, Studies in Assyriology in Honor of W. G. Lambert*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 301-308.

Greaves, S.

- 2000 "Ominous Homophony and Portentous Puns in Akkadian Omens", Noegel, S. (dir. publ.), *Puns and Pundits, Word Play in the Hebrew Bible and Ancient Near Eastern Literature*, CDL Press, Bethesda, Maryland, 103-113.

Green, M. W.

- 1981 The Construction and Implementation of the Cuneiform Writing System. *Visible Language* 15, 345-372.

Grosjean, F.

- 1982 *Life with Two Languages: An Introduction to Bilingualism*, Cambridge, Harvard University Press.

Gurney, O. R. et Hulin, P.

- 1964 *The Sultantepe Tablets II*, Occasional Publications of the British Institute of Archaeology at Ankara, Londres.

Haayer, G.

- 1986 “Languages in Contact, The Case of Akkadian and Sumerian”, Vanstiphout, H., Jongeling, K., Leemhuis, F., et Reinink, G. J. (dir. publ.), *Scripta Signa Vocis*, Groningen, 77-84.

Hackl, J.

- 2011 “Language Death and Dying Reconsidered: the Role of Late Babylonian as a Vernacular Language”, dans Wunsch, C. (dir. publ.), *Proceedings from the 53rd Rencontre Assyriologique Internationale (Moscow/Saint Petersburg), Late Babylonian Workshop in Honor of Muhammad A. Dandamaev*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana.

Hagège, C.

- 1987 « La traduction, le linguiste et la rencontre des cultures », *Diogène* 137, Gallimard, Paris, 24-34.

Hallo, W. W.

- 1952-57 “Gutium”, dans *Reallexikon der Assyriologie* 3, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 708-20.
- 1976 “Toward a History of Sumerian Literature”, dans Lieberman, S. (dir. publ.), *Sumerological Studies in Honor of Thorkild Jacobsen*, Assyriological Studies 20, Chicago, 180-203.
- 1991 “The Concept of Canonicity in Cuneiform and Biblical Literature: A Comparative Appraisal”, Younger, K. L. et al. (dir. publ.), *The Biblical Canon in Comparative Perspective*, Lewiston, NY, 1-20.
- 1992 “The Syrian Contribution to Cuneiform Literature and Learning”, *New Horizons in the Studies of Ancient Syria*, Bibliotheca Mesopotamica, Volume 25, Malibu, 69-88.
- 1996 (a) “Bilingualism and the Beginnings of Translation”, Fox, M. V., Hurowitz, V. A., Hurvitz, A., Klein, M. L., Schwartz, B. J., et Shupak, N. (dir. publ.), *Texts, Temples, and Traditions, A Tribute to Menahem Haran*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 345-357.
- 1996 (b) *Origins. The Ancient Near Eastern Background of Some Modern Western Institutions*, Brill, Leiden, New York, Köln.

Hallo, W. W. et Lawson-Younger, K. (dir. publ.)

2003 *The Context of Scripture, Volume 1. Canonical Compositions from the Biblical World*, Brill, Leiden, Boston.

Hawkins, D.

1986 "Writing in Anatolia: Imported and Indigenous Systems". *World Archaeology* 17, 363-376.

Heine, B. et Kuteva, T.

2005 *Language Contact and Grammatical Change*. Cambridge University Press, Cambridge.

Heltzer, M.

2000 "The Biblical Words for "to Translate" and "Translate" and their Origin", *Ugarit-Forschungen* 32, 237-42.

Houston, S., Baines, J., et Cooper, J.,

2003 "Last Writing: Script Obsolescence in Egypt, Mesopotamia, and Mesoamerica", *Comparative Studies in Society and History* 45, 430-479.

Hrozný, B.

1903 *Sumerisch-Babylonische Mythen von dem Gotte Ninrag (Ninib)*, MVAG 8/5, Berlin.

Huehnergard, J.

1997 *Akkadian Grammar*, Pontificio istituto biblico, Rome (3^e édition, 2011).

Hunger, H.

1968 *Babylonische und assyrische Kolophone*, AOAT 2, Verlag Butzon und Bercker Kevelaer, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins Neukirchen-Vluyn.

Hurowitz, V. A.

2000 “Alliterative Allusions, Rebus Writing, and Paronomastic Punishment: Some Aspects of Word Play in Akkadian Literature”, Noegel, S. (dir. publ.), *Puns and Pundits, Word Play in the Hebrew Bible and Ancient Near Eastern Literature*, Bethesda, Maryland, CDL Press, 63-87.

Izre’el, S.

1995 “The Amarna-Glosses: Who Wrote What for Whom? Some sociolinguistic Considerations”, Izre’el, S., et Drory, R., (dir. publ.), *From Language to Culture: Reconstructing the Cultural Setting from Textual Evidence*, Leiden, 101-122.

Jacobsen, T.

1939 *The Sumerian King List*, The University of Chicago Press, Assyriological Studies 11, Chicago.

1987 *The Harps That Once... Sumerian Poetry in Translation*, Yale University Press, New Haven et Londres.

1988 “Sumerian Grammar Today”, dans *JAOS* 108, 123-33.

1991 “Abstruse Sumerian”, Cogan M., et Eph’al, I. (dir. publ.), *Ah Assyria...: Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to Hayim Tadmor*, The Hebrew University, Jérusalem, 279-291.

Jakobson, R.

1959 “On Linguistic Aspects of Translation”, réédité dans R. Schulte et J. Biguenet, 1992, 144-151.

Jérôme,

« A Pammachius – La meilleure méthode de traduction », Labourt, J. (dir. publ. et traduction), *Lettres*, tome III, 55-73.

Joannès, F. (dir. publ.)

2001 *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, Robert Laffont, Bouquins, Paris.

Joannès, F.

2000 « De Babylone à Sumer, le parcours intellectuel des lettrés de la Babylonie récente », *Revue historique* 302, Paris, 693-717.

Jones, T.

1969 *The Sumerian Problem, Major Issues in History*, John Wiley and Sons, New York, Londres, Sydney et Toronto.

Jursa, M.

2014 “The Lost State Correspondence of the Babylonian Empire as Reflected in Contemporary Administrative Letters”, K. Radner (dir. publ.), *State Correspondence in the Ancient World, From New Kingdom Egypt to the Roman Empire*, Oxford University Press, Oxford, 94-111.

Kienast, B.

1982 « Ist das Neusumerische eine lebende Sprache? », *CRRA* 28, *Archiv für Orientforschung, Beiheft* 19, 105-111.

Kinnier-Wilson, J.

1972 *The Nimrud Wine Lists*, The British School of Archaeology in Iraq, Londres.

Klein, J. et Sefati, Y.

2000 (a) “Word Play in Sumerian Literature”, Noegel, S. (dir. publ.), *Puns and Pundits, Word Play in the Hebrew Bible and Ancient Near Eastern Literature*, Bethesda, Maryland, CDL Press, 23-61.

2000 (b) “The So-called ‘Spell of Nudimmud’ (ELA 134-155): A Re-examination”, Graziani, S. (dir. publ.), *Studi sul Vicino Oriente Antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, Volume II, Naples, 563-584.

Kleinerman, A.

2011 *Education in Early 2nd Millennium BC Babylonia, The Sumerian Epistolary Miscellany*, Cuneiform Monographs 42, Brill, Leiden-Boston.

Kramer, S. N. et Maier, J

1989 *Myths of Enki, the Crafty God*, New York.

Kraus, R.

1970 *Sumerer und Akkader; ein Problem der altorientalischen Geschichte*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam et Londres.

Krecher, J.,

1957-1971 « Glossen », *Reallexikon der Assyriologie* 3, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 431-440.

1967 „Die pluralischen Verben für "gehen" und "stehen" im Sumerischen“, *WO* 4, 1-11.

1976-1980 « Interlinearbilinguen », *Reallexikon der Assyriologie* 5 Walter de Gruyter, Berlin, New York, 124-128.

1980-1983 « Kommentare », *Reallexikon der Assyriologie* 6 Walter de Gruyter, Berlin, New York, 188-191.

Krispijn, T.

2012 “Writing Semitic with Cuneiform Script. The Interaction of Sumerian and Akkadian Orthography in the Second Half of the Third Millennium BC”, dans de Voogt, A., et Quack, J. F. (dir. publ.), *The Idea of Writing, Writing Across Borders*, Leiden, Brill, 181-218.

Kuhrt, A.

2014 “State Communications in the Persian Empire”, K. Radner (dir. publ.), *State Correspondence in the Ancient World, From New Kingdom Egypt to the Roman Empire*, Oxford University Press, Oxford, 112-140.

Ladmiral, J.-R. (dir. publ.)

1972 « La traduction », *Langages*, 7^e année, n° 28, Didier-Larousse.

Lambert, G. W.

- 1957 "Ancestors, Authors, and Canonicity", *JCS* 11, New Haven, 1-14.
- 1960 *Babylonian Wisdom Literature*, Clarendon Press, Oxford.
- 1962 "A Catalogue of Texts and Authors", *JCS* 16, New Haven, 59-77.
- 1964 "The Reign of Nebuchadnezzar I: A Turning Point in the History of Ancient Mesopotamian Religion," dans W. S. McCullough (dir. publ.), *The Seed of Wisdom: Essays in Honor of T.J. Meek*, University of Toronto Press, Toronto, 1964, 3-13.
- 1999 "Babylonian Linguistics", Van Lerberghe, K., et Voet, G. (dir. publ.), *Language and Cultures in Contact: At the Crossroads of Civilizations in the Syro-Mesopotamian Realm*, CRRAI 42 = OLA 96, 217-231.
- 1999-2000 "Literary Texts from Nimrud", *AfO* 46-47, Vienne, 149-155.

Lanfranchi, G. et Parpola, S. (dir. publ.)

- 1990 *The Correspondence of Sargon II, Part II, Letters from the Northern and Northeastern Provinces*, Helsinki University Press, State Archives of Assyria, Volume V, Helsinki.

Larbaud, V.

- 1946 *Sous l'invocation de saint Jérôme*, Gallimard, Paris (édition 1997).

Larsen, M. T.

- 1976 *The Old-Assyrian City-State and its Colonies*, Copenhagen, 1976.
- 1987 "The Mesopotamian Lukewarm Mind. Reflections on Science, Divination and Literacy", Rocheberg-Halton, F. (dir. publ.), *Language, Literature, and History: Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner*, American Oriental Society, New Haven, Connecticut, 203-225.
- 1988 "Introduction: Literacy and Social Complexity.", Gledhill, J., Bender, B., et Larsen, M. T., (dir. publ.), *State and Society: The Emergence and Development of Social Hierarchy and Political Centralization*. London: Unwin Hyman, 173-91.
- 1989 « What They Wrote on Clay », dans K. Schousboe et M. T. Larsen (dir. publ.), *Literacy and Society*, Copenhagen.

Larsen, M. T. et Schousboe, K. (dir. publ.)

1989 *Literacy and Society*, Copenhagen.

Lavieri, A. (dir. publ.)

2005 *La traduction entre philosophie et littérature*, L'Harmattan, Paris-Turin.

Lawson, J. N.

1999 "Mesopotamian Precursors to the Stoic Concept of Logos", R. M. Whiting (dir. publ.), *Mythology and Mythologies, Methodological Approaches to Intercultural Influences. Proceedings of the Second Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project. Held in Paris, France, October 4-7*, Melammu Symposia 2, Helsinki, 68-91.

Leick, G. (dir. publ.)

2007 *The Babylonian World*, Routledge, Londres et New York.

Lenzi, A.

2008 *Secrecy and the Gods, Secret Knowledge in Ancient Mesopotamia and Biblical Israel*, SAAS, Volume XIX, Helsinki.

Lieberman, S.,

1977 *The Sumerian Loanwords in Old-Babylonian Akkadian 1: Prolegomena and Evidence*, Harvard Semitic Series 22, Scholars Press, Missoula.

1990 "Canonical and Official Cuneiform Texts: Towards an Understanding of Assurbanipal's Personal Tablet Collection", Abusch, T., Huehnergard, J., et Steinkeller, P. (dir. publ.), *Lingering Over Words, Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*, Harvard Semitic Studies 37, 305-336.

Limet, H.

1982 (a) « Une science bloquée : Le cas de la Mésopotamie ancienne », dans *Akkadica* 26, Bruxelles, 17-34.

1982 (b) « De la philologie à la mystique en Babylonie », dans Quaegebeur, J. (dir. publ.), *Studia Paulo Naster Oblata II : Orientalia Antiqua*, OLA 13, Leuven, 132-142.

2000 « Observations sur les bilingues suméro-accadiennes », Graziani, S. (dir. publ.), *Studi sul Vicino Oriente antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, Volume II, Naples, 2000, 607-620.

2006 « Les lettrés de la Mésopotamie et la littérature sumérienne », C. Cannuyer (dir. publ.), *Les scribes et la transmission du savoir*, Société Belge d'Etudes Orientales, Bruxelles, 2006, 1-16.

Liverani, M.

1980 « Stereoptipi della lingua « altra » nell'Asia Anteriore Antica », *Vicino Oriente III, Atti del seminario di studi su bilinguismo e traduzione nell'antico Oriente*, Rome, 15-31.

Livingstone, A.

1986 *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*, Oxford, Clarendon Press.

Malbran-Labat, F.

1999 « Langues et écritures à Ougarit », *Semitica* 49, Maisonneuve, Paris, 65-101.

Masetti-Rouault, M. G.

2001 *Cultures locales du Moyen-Euphrate, modèles et événements, IIe-Ier mill. av. J.-C.*, Brepols, Subartu VIII, Turnhout.

2005 « Conceptions de l'Autre en Mésopotamie ancienne : barbarie et différence, entre refus et intégration », dans *Cahiers Kubaba VII, Barbares et civilisés dans l'antiquité*, Paris, 121-141.

Maul, S.,

1988 « Herzberuhigungsklagen », *die sumerisch-akkadischen Eršarunga-Gebete*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.

1995 « La fin de la tradition cunéiforme et les Graeco-Babyloniaca », *Cahiers du Centre Gustave-Glotz* 6, Paris, 3-17.

1997 "Küchensumerisch oder hohe Kunst der Exegese? Überlegungen zur Bewertung akkadischer Interlinearübersetzungen von Emesal-Texten", Pongrats-Leisten, B., Kühne, H., et Xella, P., *Ana šadî Labnāni lū allik, Festschrift für Wolfgang Röllig*, AOAT 247, 253-267.

McElduff, S. et Sciarrino, E.

2011 *Complicating the History of Western Translation, The Ancient Mediterranean in Perspective*, St. Jerome Publishing, Manchester et Kinderhook (NY).

Meschonnic, H.

1973 *Pour la poésie II, épistémologie de l'écriture, poésie de la traduction*, Paris, Gallimard.

1990 « Transformations du traduire et altérité », M. Collot et J.-C. Mathieu (dir. publ.), *Poésie et altérité*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure.

1999 *Poétique du traduire*, Paris, Verdier.

Michalowski, P.

1980 "Adapa and the Ritual Process", *Rocznik Orientalistyczny* 41, 77-82.

1987 (a) "Language Writing, and Literature at Ebla", Cagni, L. (dir. publ.), *Ebla 1975-1985, Dieci anni di studi linguistici e filologici, Atti del convegno internazionale (Napoli 9-11 ottobre 1985)*, Naples, 165-175.

1987 (b) "On the Early History of the Ershahunga Prayer", *JCS* 39, Philadelphie, 37-48.

1987 (c) "Charisma and Control: On Continuity and Change in Early Systems", dans R. D. Biggs and M. Gibson (dir. publ.), *The Organization of Power: Aspects of Bureaucracy in the Ancient Near East*. University of Chicago Press, Chicago, 1987, 45-58 (dans la 2^e édition de 1991).

1990 "Early Mesopotamian Communicative Systems: Art, Literature, and Writing", Gunter, A. C. (dir. publ.), *Investigating Artistic Environments in the Ancient Near East*, Washington, DC, et Madison, Arthur M. Sackler Gallery, Smithsonian Institution, 53-69.

1994 "Writing and Literacy in Early States: A Mesopotamianist Perspective", Keller-Cohen, D. (dir. publ.), *Literacy: Interdisciplinary Conversations*, Cresskill, Hampton, 49-70.

1995 "Sumerian Literary Traditions: An Overview", Jack M. Sasson (dir. publ.), *Civilizations of the Ancient Near East*, Charles Scribners and Sons, New York, 2277-2289.

1996 "Sailing to Babylon, Reading the Dark Side of the Moon", Cooper, J. S., et Schwartz, G. (dir. publ.), *The Study of the Ancient Near East in the 21st Century, The William Foxwell Albright Centennial Conference*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 177-194.

2003 “The Libraries of Babel: Text, Authority, and Tradition in Ancient Mesopotamia”, dans Dorleijn, G., et Vanstiphout, H. L. J. (dir. publ.), *Cultural Repertoires: Structure, Function, and Dynamics*, Groningen Studies in Cultural Change 3, Leuven, Peeters, 105-129.

2006 “The Lives of the Sumerian Language”, Sanders, S. (dir. publ.), *Margins of Writing, Origins of Cultures*, Oriental Institute Seminars, Number 2, Chicago, 159-184.

Mittermayer, C.

2009 *Enmerkara und der Herr von Arata, ein ungleicher Wettstreit*, Orbis Biblicus et Orientalis 239, Academic Press Fribourg, Vandenhoeck et Ruprecht Göttingen.

Mounin, G.

1963 *Les problèmes théoriques de la traduction*, Éditions Gallimard, Paris.

Myers-Scotton, C.

1992 “Codeswitching as a Mechanism of Deep Borrowing, Language Shift, and Language Death”, Brenzinger, M. (dir. publ.), *Language Death, Factual and Theoretical Explorations with Special Reference to East Africa*, Mouton de Gruyter, Berlin, New York, 31-58.

Nevling-Porter, B.

1995 “Language, Audience and Impact in Imperial Assyria”, Izre’el, S., et Drory, R. (dir. publ.), *Israel Oriental Studies*, Volume XV, Brill, Leiden, New York, Köln, 51-72.

Nichols, J.

1992 *Linguistic Diversity in Space and Time*, Chicago, Chicago University Press

1994 “Ergativity and Linguistic Geography”, dans *Australian Journal of Linguistics* 13, 39-89.

Nida, E.

1964 *Toward a Science of Translating, With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, Leiden, Brill.

Nida, E. et Taber, C.

1969 *The Theory and Practice of Translation, With Special Reference to Bible Translating*, Leiden Brill.

Nissen, H., Damerow, P., et Englund, R.

1993 *Archaic bookkeeping : early writing and techniques of economic administration in the Ancient Near East*, traduction P. Larsen, Chicago, University of Chicago Press.

Noegel, S. B.

2004 “New Observations on Scribal Activity in the Ancient Near East”, Modiano, R., Searle, L.F., et Shillingsburg, P. (dir. publ.), *Voice, Text and Hypertext at the Millenium: Emerging Practises in Textual Studies*, Seattle, University of Washington Press, 133-143.

2010 (a) “‘Sign, Sign, Everywhere a Sign’: Script, Power, and Interpretation in the Ancient Near East”, Annus, A. (dir. publ.), *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*, Oriental Institute Seminars, Number 6, Chicago, 143-162.

2010 (b) “The Ritual Use of Linguistic and Textual Violence in the Hebrew Bible and Ancient Near East”, Kitts, M., *et al.* (dir. publ.), *State, Power, and Violence. Ritual Dynamics and the Science of Ritual*, 3; Wiesbaden: Harrassowitz, 33-46.

Nord, C.

1997 *Translating as a Purposeful Activity. Functionalist Approaches Explained*, Manchester, St. Jerome.

2006 *Translating as a Purposeful Activity: a Prospective Approach*, TEFLIN Journal, A publication on the teaching and learning of English, Vol. 17, N° 2, Malang, 131-143.

Nouss, A.

1998 « Théorie de la traduction : de la linguistique à l’herméneutique », Conférence donnée le 24 février 1998.

Ong, W.

1982 *Orality and Literacy*, Routledge, Londres et New York.

Oppenheim, L.

1964 *Ancient Mesopotamia, Portrait of a Dead Civilization*, The University of Chicago Press, Chicago, (2^e édition, 1977).

Owen, D., Mayr, R. et Kleinerman, A.

2007 *The Garšana Archives*, Cornell University studies in Assyriology and Sumerology (CUSAS), Volume 3.

Parpola, S.

1983 *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal*, AOAT 5/1 et 5/2.

1993 *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, SAA 10, Helsinki.

2012 (a) “National and Ethnic Identity in the Neo-Assyrian Empire and Assyrian Identity in Post-Empire Times”, dans Ö. Cetrez, S. Donabed et A. Makko (dir. publ.), “The Assyrian Heritage – Threads of Continuity and Influence”, Uppsala Universitet, Uppsala, 3-46.

2012 (b) “Sumerian: A Uralic Language,” dans L. Kogan *et al.* (dir. publ.), *Language in the Ancient Near East*. Compte rendu de la 53^e Rencontre Assyriologique Internationale, 23-28 July 2007 (publié dans = Babel und Bibel 4/6, Eisenbrauns, Winona Lake), Moscou, 269-321.

Pearce, L.

1993 “Statements of Purpose: Why the Scribes Wrote”, Cohen, M., Snell, D. , Weisberg D. (dir. publ.), *The Tablet and the Scroll, Near Eastern Studies in Honor of W. W. Hallo*, CDL Press, Bethesda, Maryland, 185-193.

1995 “Scribes and Scholars of Ancient Mesopotamia”, Sasson, J. M. (dir. publ.), *Civilizations of the Ancient Near East, Volume IV*, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, 2265-2278.

1998 “Babylonian Commentaries and Intellectual Innovation”, dans Jiří Prosecký (dir. publ.), *Intellectual Life of the Ancient Near East*, RAI 43, Prague, 1998, 331-338.

1999 “Sepīru and ^{LÚ}A.BA: Scribes of the Late First Millenium”, Van Lerberghe, K., et Voet, G. (dir. publ.), *Languages and Cultures in Contact, At the Crossroads of Civilizations in the Syro-Mesopotamian Realm, Proceedings of the 42nd RAI*, Peeters, Leuven, 355-368.

2010 “Materials of Writing and Materiality of Knowledge”, Sackert, J., Nevling Porter, B., et Wright, D. P. (dir. publ.), *Gazing on the Deep, Ancient Near Eastern and Other Studies in Honor of Tzvi Abusch*, CDL Press, Bethesda, Maryland, 167-179.

Pedersén, O.

1989 “Some morphological Aspects of Sumerian and Akkadian Linguistic Areas”, Behrens, H., Loding, D., et Roth, M. T. (dir. publ.), *DUMU-E₂-DUB-BA-A: Studies in Honor of Å. W. Sjöberg*, Philadelphie, Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 11, 429-38.

1998 *Archives and Libraries in the Ancient Near East, 1500-300 B.C.*, CDL Press, Bethesda, Maryland.

Peeters, J.

1999 *La médiation de l'étranger : une sociolinguistique de la traduction*, Artois Presses Université, Arras.

2009 *Sociolinguistique et sociologie de la traduction*, cours doctoral. Disponible en ligne à l'adresse suivante :
http://www.joseyustefrias.com/docu/publicaciones/Peeters/Peeters_Sociolinguistique-et-Sociologie_Traduction-et-Paratraduction.pdf

Pettinato, G.

1981 “I vocabolari bilingui di Ebla, problemi di traduzione e di lessicografia sumerico-eblaita”, dans Cagni, L. (dir. publ.), *La lingua di Ebla*, Naples, 241-277.

Pinches, T.

1919 “The Legend of the Divine Lovers: Enlil and Ninlil”, *JRAS* 1919, 185-205.

Postgate, N., Tao Wang, et T. Wilkinson

1995 “The Evidence for Early Writing: Utilitarian or Ceremonial?”, *Antiquity* 69, 459-480.

Radner, K. (dir. publ.)

2014 *State Correspondence in the Ancient World, From New Kingdom Egypt to the Roman Empire*, Oxford University Press, Oxford.

Radner, K.

2014 “An Imperial Communication Network, The State Correspondence of the Neo-Assyrian Empire”, K. Radner (dir. publ.), *State Correspondence in the Ancient World, From New Kingdom Egypt to the Roman Empire*, Oxford University Press, Oxford, 64-93.

Rastier, F.

2010-2011 « Linguistique interprétative et fondements sémiotiques de la traduction », *Texte !*, Volume 15, n° 4-Volume 16, n° 1. En ligne à l'adresse suivante : http://www.revue-texto.net/docannexe/file/2718/tatiana_topicos_2.pdf

Reiner, E.

1986 “Why Do You Cuss Me?”, *Proceedings of the American Philosophical Society*, Volume 130/1, 1-6.

Rempel, J., et Yoffee, N.

1999 “The End of the Cycle? Assessing the Impact of Hellenization on Mesopotamian Civilization”, Böck, B., Cancik-Kirschbaum, E., et Richter, T. (dir. publ.), *Munuscula Mesopotamica, Festschrift für Johannes Renger*, AOAT 267, 285-298.

Ricœur, P.

2004 *Sur la traduction*, Bayard, Paris.

Robert, J.-M.

2004 « Langues proches, langues lointaines et didactique des langues », dans J.-M. Eloy (dir. publ.), *Des langues collatérales, Problèmes linguistiques, sociolinguistiques et glottopolitiques de la proximité linguistique*, actes du Colloque international réuni à Amiens, du 21 au 24 novembre 2001, Volume 1, L'Harmattan, Paris, 91-101.

Rochberg-Halton, F.

1984 “Canonicity in Cuneiform Texts”, *JCS* 36, 1984, 127-144.

Rochberg, F.

- 2000 “Scribes and Scholars: the *tupšar Enūma Anu Enlil*”, Marzahn, J., et Neumann, H. (dir. publ.), *Assyriologica et Semitica, Festschrift für Joachim Oelsner*, AOAT 252, Ugarit-Verlag, Münster, 2000, 359-376.
- 2004 *The Heavenly Writing. Divination, Horoscopy, and Astronomy in Mesopotamian Culture*, Cambridge, Cambridge University Press.

Romaine, S.

- 1995 *Bilingualism*, 2^e edition, Blackwell, Malden.

Rubio, G.

- 1999 “On the Alleged ‘Pre-Sumerian Substratum’”, *JCS* 51, Boston, 1-16.
- 2006 (a) “Šulgi and the Death of Sumerian”, Michalowski, P., et Veldhuis, N. (dir. publ.), *Approaches to Sumerian Literature, Studies in Honor of Stip (H. L. J. Vanstiphout)*, Brill, Leiden, Boston, 167-179.
- 2006 (b) “Writing in Another Tongue: Alloglottography in the Ancient Near East”, Sanders, S. (dir. publ.), *Margins of Writing, Origins of Cultures*, The Oriental Institute of the University of Chicago, Oriental Institute Seminars, Number 2, Chicago, Illinois, 33-66.
- 2009 « Scribal secrets and antiquarian nostalgia : Tradition and scholarship in Ancient Mesopotamia », Barreyra Fracaroli, D. A., et Del Olmo Lete, G. (dir. publ.), *Reconstruyendo el Pasado Remoto, Estudios sobre el Próximo Oriente Antiguo en homenaje a Jorge R. Silva Castillo*, Aula Orientalis Supplementa 25, Barcelone, 153-180.

Sallaberger, W.

- 2004 « Das Ende des Sumerischen. Tod und Nachleben einer altmesopotamischen Sprache », Schrijver, P., et Mumm, P.-A., *Sprachtod ud Sprachgeburt*, Brême, Hempfen Verlag, 108-140.
- 2011 « Sumerian Language Use at Garšana, On Orthography, Grammar, and Akkado-Sumerian Bilingualism », dans D. I. Owen (dir. publ.), *Garšana Studies, CUSAS 6*, CDL Press, Bethesda, 335-372.

Sasse, H.-J.

1992 (a) “Theory of Language Death”, Brenzinger, M. (dir. publ.), *Language Death, Factual and Theoretical Explorations with Special Reference to East Africa*, Mouton de Gruyter, Berlin, New York, 7-30.

1992 (b) “Language Decay and Contact-Induced Change: Similarities and Differences”, Brenzinger, M. (dir. publ.), *Language Death, Factual and Theoretical Explorations with Special Reference to East Africa*, Mouton de Gruyter, Berlin, New York, 59-80.

Sassmannhausen, L.

2000 “The Adaptation of the Kassites to the Babylonian Civilization”, dans K. Van Lerberghe, et G. Voet (dir. publ.), *Languages and Cultures in Contact, At the Crossroads of Civilizations in the Syro-Mesopotamian Realm, Proceedings of the 42nd RAI*”, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 96, Leuven, Peeters, 409-425.

Scarpa, F.

2010 *La traduction spécialisée, une approche professionnelle à l’enseignement de la traduction*, traduit et adapté par M. A. Fiola, Presses de l’Université d’Ottawa, Ottawa.

Schleiermacher, F.

1813 *Methoden des Übersetzens*, traduit et réédité dans R. Schulte et J. Biguenet (dir. publ.), 1992, 36-54.

Schulte, R. et Biguenet, J. (dir. publ.)

1992 *Theories of Translation, An Anthology of Essays from Dryden to Derrida*, The University of Chicago Press, Chicago.

Seminara, S.

2001 *La versione accadica del LUGAL.E, la tecnica babilonese della traduzione dal sumerico et le sue « regole »*, *Materiali per il Vocabolario Sumerico* 8, Rome.

2002 “The Babylonian Science of the Translation and the Ideological Adjustment of the Sumerian Text to the ‘Target Culture’”, Panaino, A., et Pettinato, G. (dir. publ.), *Ideologies as Intercultural Phenomena, Proceedings of the Third Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project. Held in Chicago October 27-31, Melammu Symposia* 3, 245-255.

2010 “‘Uno scribe che non conosca il sumerico, come potrà tradurre ?’ I proverbi bilingui : fra traduzione e reinterpretazione”, M.G. Biga et M. Liverani (dir. publ.), *ana turri gimilli, Studi dedicati al Padre Werner R. Mayer, S.J. da amici et allievi*, Vicino Oriente, Volume 5, Rome, 369-373.

Sjöberg, A.

1969 *Texts from Cuneiform Sources*, Volume III, *The Collection of the Sumerian Temple Hymns*, New York.

1971-1972 “In Praise of the Scribal Art”, *Journal of Cuneiform Studies*, Volume XXIV, New Haven, 126-131.

1975 (a) “The Old-Babylonian Eduba”, Lieberman, S. (dir. publ.), *Sumerological Studies in Honor of Thorkild Jacobsen on his Seventieth Birthday, Assyriological Studies 20*, Chicago, University of Chicago Press, 159-179.

1975 (b) “Der Examenstext A”, *Zeitschrift für Assyriologie*, Volume 64, Walter De Gruyter, Berlin, New York, 137-176.

Sollberger, E.

1973 “Problems of Translation”, *Orientalia N.S.* 42, Rome, 158-161.

Sommerfeld, W.

2006 “Die ältesten Semitischen Sprachzeugnisse – eine kritische Bestandaufnahme”, dans Deutscher, G., et Kouwenberg N. J. C. (dir. publ.), *The Akkadian Language in Its Semitic Context. Studies in the Akkadian of the Third and Second Millennium BC*, Leiden, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 2006, 30-75.

Starke, F.

1993 “Zur Herkunft von akkad. *taḫurgumannu(m)* ‘Dolmetscher’”, *WdO* 24, 20-38.

Steiner, G.

1975 *After Babel, Aspects of Language and Translation*, Oxford University Press, Oxford, 1975 (1ère édition). Traduction française : *Après Babel, Une poétique du dire et de la traduction*, traduit de l’anglais par Lucienne Lotringer et Pierre-Emmanuel Dauzat, Bibliothèque de l’évolution de l’humanité, Albin Michel, Paris, 1998 (3^e édition).

Tadmor, H.

- 1978 “The Aramaization of Assyria: Aspects of Western Impact”, dans Nissen, H. J., et Renger, J. (dir. publ.), *Mesopotamien und Seine Nachbarn, Politische und kulturelle Wechselbeziehungen im Alten Vorderasien vom 4. bis 1. Jahrtausend v. Chr.*, RAI XXV, Volume 2, Dietrich Reimer Verlag, Berlin, 440-470.
- 1991 “On the Role of Aramaic in the Assyrian Empire”, Mori, M., *et al.* (dir. publ.), *Near Eastern Studies Dedicated to H.I.H. Prince Takahito Mikasa on the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday*, Wiesbaden, 419-425.

Talon, Ph.

- 2003 « The Use of Glosses in Neo-Assyrian Letters and Astrological Reports », *Semitic and Assyriological Studies Presented to Pelio Fronzaroli by Pupils and Colleagues*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 648-665.
- 2004 « La transmission du savoir en Mésopotamie ancienne », *Civilisations* (en ligne) 52/1, Université Libre de Bruxelles, Bruxelles, 25-36.

Tanret, M.

- 2004 “The Works and the Days... On Scribal Activity in Old Babylonian Sippar-Amnānum”, *RA* 98, Paris, 33-62.

Thieberger, R.

- 1972 « Le langage de la traduction », *La traduction, Langages*, 7^e année, n° 28, Didier-Larousse, Paris, 75-84.

Thomason, S. G.

- 2001 *Language Contact: An Introduction*, Washington, Georgetown University Press.

Thomason, S. G. et Kaufman, T.

- 1988 *Language Contact, Creolization, and Genetic Linguistics*, Berkeley, University of California Press.

Thomsen, M.-L.

1987 *The Sumerian Language: An Introduction to its History and Grammatical Structure*, Copenhagen.

Tinney, S.

1999 “On the Curricular Setting of Sumerian Literature”, *Iraq* 61, Londres, 159-172.^

Toury, G.

1995 *Descriptive Translation Studies and Beyond*, Benjamins Translation Library, Tel Aviv.

Tugendhaft, A.

sous presse “Gods on Clay”.

Ulshöfer, A. M.

2000 “Sprachbarrieren und ihre Überwindung: Translatorisches Handeln im Alten Orient, Milano, L., de Martino, S., Fales, F. M., Lanfranchi, G.F., *Landscapes, Territories, Frontiers and Horizons in the Ancient Near East, Papers Presented to the XLIV Rencontre Assyriologique Internationale*, Volume 2, Sargon SRL, Padoue, 163-70.

Van der Toorn, K.

2000 “Cuneiform Documents from Syria-Palestine: Texts, Scribes and Schools”, *ZDPV* 116, Wiesbaden, 2000, p. 97-113.

2007 “Why Wisdom Became a Secret: On Wisdom as a Written Genre”, Clifford, R. (dir. publ.), *Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel*, SBL, Numéro 36, Atlanta, 21-31.

2008 “Votive Texts and Letter-Prayers. Writing as Devotional Practice”, Van der Spek, R. J. (dir. publ.), *Studies in Ancient Near Eastern World View and Society Presented to Marten Stol on the Occasion of his 65th Birthday*, CDL Press, Bethesda, Maryland, 39-46.

Van Dijk, J.

1983 LUGAL UD ME-LÁM-bi NIR-ĜÁL, Deux tomes, Leiden, Brill.

Van Hoof, H.

1991 *Histoire de la traduction en Occident*, Paris, Louvain-la-Neuve, Duculot.

Van Soldt, W.

1995 “Babylonian Lexical, Religious and Literary Texts, and Scribal Education at Ugarit and its Implications for the Alphabetic Literary Texts”, dans M. Dietrich et O. Loretz (dir. publ.), *Ugarit: ein ostmediterranes Kulturzentrum im Alten Orient: Ergebnisse und Perspektiven der Forschung*, Münster, 171-212.

Vanstiphout, H. L. J.

1979 “How Did They Learn Sumerian?”, *JCS* 31, New Haven, 118-126.

1994 “Another Attempt at the ‘Spell of Nudimmud’”, *Revue d’Assyriologie et d’Archéologie orientale* 88/2, Paris, 135-154.

1999 “The Twin Tongues. Theory, Technique, and Practise of Bilingualism in Ancient Mesopotamia”, Vanstiphout, H. L. J. (dir. publ.), *All Those Nations... Cultural Encounters within and with the Near East, Mélanges H. Drijvers*, Styx, Groningen, 141-159.

2003 “The Old Babylonian Literary Canon: Structure, Function and Intention”, Dorleijn, G. J., et Vanstiphout, H. L. J. (dir. publ.), *Cultural Repertoires: Structure, Function and Dynamics*, Leuven, 1-28.

Veldhuis, N.

1997 *Elementary Education at Nippur, The Lists of Trees and Wooden Objects*, Groningen.

1999 “Continuity and Challenge in Mesopotamian Lexical Tradition”, Roest, B. et Vanstiphout, H. (dir. publ.), *Aspects of Genre and Type in Pre-Modern Literary Cultures*, STYX, Groningen, 101-115.

2000 “Kassite Exercises: Literary and Lexical Extracts”, *Journal of Cuneiform Studies*, Volume 52, New Haven, 67-94.

2003 “On the Curriculum of the Neo-Babylonian School”, *JAOS* 123, 627-633.

2005 “Grammatical Texts in their Intellectual Context”, *Acta Sumerologica* 22, 227-247.

2006 “How Did They Learn Cuneiform? Tribute/Word List C as an Elementary Exercise”, Absuch, T., Geller, M.-J., Maul S. M., Wiggerman, F. A. M. (dir. publ.), *Approaches to Sumerian Literature, Studies in Honor of Stip (H. L. J. Vanstiphout)*, Cuneiform Monographs, Volume 35, Brill, Leiden, Boston, 181-200.

2010 “The Theory of Knowledge and the Practise of Celestial Divination”, A. Annus (dir. publ.), *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*, Oriental Institute Seminars, Numéro 6, Chicago, Illinois, 77-91.

2011 “Levels of Literacy”, K. Radner et E. Robson (dir. publ.), *Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, Oxford, Oxford University Press, 68-89.

Venuti, L.

1995 *The Translator's Invisibility, A History of Translation*, Routledge, Londres et New York.

Verbrugghe, G. et Wickersham, J.

2001 *Berosos and Manetho, Introduced and Translated*, (3^e edition, 2003), The University of Michigan Press, Ann Arbor.

Vivier, R.

1960 *Traditore...*, Palais des Académies, Bruxelles.

Vogelzang, M.

1996 “Repetition as a Poetic Device in Akkadian”, dans M. Vogelzang et H. Vanstiphout (dir. publ.), *Mesopotamian Poetic Language: Sumerian and Akkadian* », Cuneiform Monographs 6, Styx publications, Groningen, 167-182.

M. Vogelzang et H. Vanstiphout (dir. publ.)

1992 *Mesopotamian Epic Literature: Oral or Aural?*, Edward Mellen, New York.

1996 *Mesopotamian Poetic Language: Sumerian and Akkadian* », Cuneiform Monographs 6, Styx publications, Groningen.

Von Soden, W.

1952 *Grundriss der akkadischen Grammatik*, Pontificium institutum biblicum, Rome, 1952.

1960 « Zweisprachigkeit in der Geistigen Kultur Babyloniens », Österreiche Akademie der Wissenschaften.

1981 « Das Nordsemitische in Babylonien und Syrien », *La lingua di Ebla*, Cagni, L. (dir. publ.), Naples, p. 355-361.

1989 “Dolmetscher und Dolmetschen im Alten Orient”, Cagni, L., et Müller, H.-P. (dir. publ.), *Aus Sprache, Geschichte und Religion Babyloniens. Gesammelte Aufsätze*, Istituto Universitario Orientale, *Series Minor* 32, Naples, 1989, 351-357.

Westenholz, A.

1975 *Early Cuneiform Text in Jena. Pre-Sargonic and Sargonic Documents from Nippur and Fara in the Hilprecht-Sammlung*, Copenhagen, Munksgaard.

Wilcke, C.

1969 *Das Lugalbandaepos*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.

2000 *Wer las und schrieb in Babylonien und Assyrien : Überlegungen zur Literalität im alten Zweistromland*, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Munich.

Wilhelm, J. A.

2004 « Herméneutique et traduction : la question de "l'appropriation" ou le rapport du "propre" à "l'étranger" », *Meta : journal des traducteurs / Meta: Translators' Journal*, Volume 49, n° 4, Presses de l'université de Montréal, Montréal, 768-776. En ligne à l'adresse suivante : <http://www.erudit.org/revue/meta/2004/v49/n4/009780ar.pdf>

Wiseman, D. J., et Black, J. A.

1996 *Literary Texts from the Temple of Nabû*, Cuneiform Texts from Nimrud, 4, British School of Archaeology in Iraq.

Woods, C.

2006 “Bilingualism, Scribal Learning, and the Death of Sumerian”, Sanders, S. (dir. publ.), *Margins of Writing, Origins of Cultures*, Oriental Institute Seminars, Number 2, Chicago, 91-120.

2010 “Introduction. Visible Language: The Earliest Writing Systems”, Woods, C. (dir. publ.), *Visible Language, Inventions of Writing in the Ancient Middle East and Beyond*, Oriental Institute Museum Publications, Number 32, Chicago, 15-25.

Index thématique

A

adaptation idéologique, 93, 101, 102, 189
 ajout, 93, 102, 107, 109, 111, 122, 125, 143, 153, 154,
 155, 156, 166, 192, 193, 194, 201, 215
 Angim dimma, 116, 119, 122, 133, 134, 137, 141, 146,
 148, 149, 151, 152, 154, 156, 157, 158, 159, 161, 164,
 175, 177, 178, 179, 182, 190, 191, 193, 275, 284, 409
 aramaïsation, 44, 53
 archaïsmes, 95, 111
 assyrianisme, 160
 assyrianismes, 130, 157, 158
 Atra-hasis, 29, 63, 73, 269, 282, 284

B

balaĝ, 25, 79, 86, 96, 102, 107
 Bérose, 55, 56
 bibliothèques, 15, 32, 35, 38, 39, 41, 46, 47, 48, 51, 54,
 57, 59, 65, 67, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 81, 85,
 115, 120, 184, 196, 205, 214, 270, 282, 336, 401
 bilinguisme, 22, 23, 24, 25, 30, 34, 35, 43, 66, 129, 133,
 204, 205, 207, 209, 210, 213, 216, 217, 218, 223, 225,
 226, 234, 237, 239, 242, 255, 285, 286, 288, 304, 309,
 318, 320, 338, 354, 369, 374, 415, 417, 420, 437

C

commentaires, 16, 26, 36, 69, 73, 75, 79, 88, 92, 101,
 105, 112, 120, 123, 127, 150, 187, 188, 196, 197, 202,
 288, 289, 290, 291, 293, 294, 295, 297, 326, 328, 354,
 367, 400, 405, 425, 439

D

destinataire, 17, 22, 36, 56, 84, 99, 115, 202, 283, 308,
 354, 377, 382, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395,
 397, 402, 410, 430
 Divination, 436, 446, 455, 460, 464, 470

E

edubba, 223, 224, 255, 273, 285, 373
 eme-bal, 216, 222, 326, 346, 348
 emeĝir, 84, 86, 276, 425
 emesal, 25, 33, 57, 76, 77, 78, 84, 85, 86, 87, 97, 107,
 111, 114, 248, 276, 306, 330, 367, 373, 425
 Enki et Ninmah, 116, 119, 275
 Enki/Ea, 117
 Enlil, 47, 75, 90, 108, 116, 117, 133, 134, 145, 156, 163,
 176, 177, 178, 191, 272, 275, 290, 296, 313, 314, 317,
 318, 320, 321, 322, 435, 440, 462, 464
 Enlil et Ninlil, 116, 163

Enlil et Sud, 116, 275
 Enmerkar, 64, 116, 307, 308, 309, 310, 314, 318, 323,
 342, 433, 441
 Enûma Eliš, 63, 73, 281
 erreurs, 26, 43, 67, 100, 109, 164, 166, 238, 327, 380
 eršahunga, 25, 97, 106
 eršemma, 25, 79, 95, 98, 108, 109
 extinction du sumérien, 33, 34, 204, 211, 220, 225, 226,
 230, 231, 232, 233, 234, 236, 239, 240, 241, 242, 245,
 291, 396, 417

G

Gilgameš, 29, 57, 61, 62, 63, 68, 73, 84, 116, 200, 269,
 272, 280, 281, 282, 306, 379, 440, 448
 graphies explicatives, 142, 145, 146, 166
 Guzana, 42, 47, 48

H

hapax, 161, 163, 164, 181, 183
 herméneutique, 12, 19, 25, 33, 34, 36, 168, 186, 196, 202,
 276, 289, 290, 295, 327, 355, 357, 382, 386, 396, 397,
 409, 410, 411, 412, 431, 439, 460
 Huzirina, 47, 119

I

inim-bal, 222, 253, 326, 327, 345, 346
 inscriptions royales, 41, 43, 51, 53, 116, 217, 218, 219,
 233, 274, 278, 282, 285, 291, 353, 425
 inversion de sens, 195

L

langue d'arrivée, 15, 31, 32, 166, 168, 170, 184, 363, 364
 langue d'origine, 77, 167, 169, 222, 242, 365, 395, 408
 lingua franca, 35, 39, 46, 56, 272, 350, 351, 373
 listes lexicales, 47, 50, 51, 66, 68, 76, 78, 79, 80, 81, 82,
 105, 107, 110, 140, 148, 150, 174, 177, 183, 206, 213,
 215, 219, 220, 270, 272, 278, 279, 285, 287, 289, 291,
 292, 296, 327, 334, 349, 423, 426
 littéralité, 125, 131, 171, 198, 396
 logogramme, 94, 111, 187, 214, 216, 293, 300, 334
 Lugalbanda, 116, 119, 134, 135, 136, 148, 159, 275, 284
 Lugal-e, 25, 115, 116, 119, 120, 121, 122, 123, 127, 130,
 140, 142, 143, 147, 148, 150, 158, 160, 161, 175, 176,
 177, 178, 180, 181, 189, 194, 195, 275, 284, 299, 396,
 409, 418, 420, 425, 447

M

Mariage de Sud, 143, 145, 160, 162

multilinguisme, 22, 23, 27, 28, 34, 35, 36, 55, 202, 204,
205, 229, 278, 285, 305, 318, 320, 322, 353, 354, 369,
374, 405, 420
mythique, 77, 372, 373, 374

N

Nimrud, 119, 436, 453, 455, 471
Ninive, 47, 66, 72, 115, 119, 127, 128, 157, 249, 379,
397
Ninurta, 115, 119, 122, 134, 143, 153, 156, 177, 182,
190, 191, 192, 193, 194, 195, 275, 276, 280, 282, 283,
297, 298, 301, 304, 323, 337, 433, 441
Nudimmud, 35, 64, 306, 307, 308, 309, 310, 312, 314,
320, 321, 322, 342, 453, 469

O

omission, 91, 93, 102, 109, 111, 122, 125, 153, 154, 156,
166, 186

P

parallélismes littéraires, 175, 179
paraphrase, 92, 146, 280, 369, 407, 420
philologie, 35, 36, 101, 105, 186, 197, 276, 284, 291,
295, 296, 297, 355, 357, 378, 404, 424, 425, 426, 428,
429, 457
polysémie, 102, 187, 427
puhtu, 324

R

référentiaire, 41, 49, 78, 267, 268, 371, 372, 373, 374
rétro-traduction, 121, 122, 142, 299, 396

S

sémiotique, 21, 22, 36, 386, 404, 408, 409, 431
sepīru, 45, 50, 338, 342, 353
sociolinguistique, 21, 22, 33, 34, 370, 382, 383, 385, 394,
436, 462

T

tamšīlu, 325
targumannum, 348, 349, 351
tétraglossie, 36, 366, 369, 370, 372, 374, 375, 448
traduction analytique, 146, 147, 148, 154
traduction multiple, 112, 125, 149, 153, 154, 166
traductologie, 12, 13, 20, 21, 26, 30, 32, 34, 36, 123, 125,
174, 355, 357, 358, 359, 364, 366, 376, 387, 402, 403,
404, 405, 408, 409, 411, 412, 413, 418, 420, 429, 430
Translation Studies, 13, 21, 403, 434, 468

Ṭ

ṭupšarru, 45, 67, 68, 338, 342, 345

U

universaux, 19, 36, 132, 395, 420, 421, 422, 423, 429

V

véhiculaire, 41, 45, 50, 53, 70, 267, 272, 371, 372, 373,
374
vernaculaire, 13, 17, 41, 53, 70, 229, 267, 268, 272, 371,
372, 373, 374