

The Canadian Society for Mesopotamian Studies
La Société canadienne des études mésopotamiennes

B U L L E T I N

23

May 1992

CONTENTS/TABLE DES MATIÈRES

Editor's Notes/Mot de la rédaction	1
Informations	2
A. Kirk Grayson <i>Prophets and Prophecies in the Cradle of Civilization</i>	7
John Wm Wevers <i>Ecstatic vs Literary Prophets in Ancient Israël</i>	9
Ronald J. Williams <i>Soothsayers and Oracles in Ancient Egypt</i>	15
Robert D. Biggs <i>The Babylonian Prophecies</i>	17
Dominique Charpin <i>Le contexte historique et géographique des prophéties dans les textes retrouvés à Mari</i>	21
Celeste A. Peters <i>The Mesopotamian Astrologers' Universe: Celestial and Terrestrial</i>	33
Book Reviews/Comptes rendus	45

Le contexte historique et géographique des prophéties dans les textes retrouvés à Mari*

DOMINIQUE CHARPIN

Université de Paris I

L'auteur nous introduit au problème du prophétisme à Mari, ce grand site du Proche-Orient ancien. Malgré la découverte de milliers de textes, moins de cinquante seulement font allusion à la prophétie, c'est-à-dire la délivrance d'un message divin dans une langue humaine. On note dans les textes de Mari l'existence d'un personnel spécialisé relié à la prophétie. Ce personnel est rattaché au culte d'une divinité et il est habituellement mentionné en rapport avec un temple. L'auteur poursuit en citant des exemples précis de prophétie où l'on constate que parfois les dieux ne sont pas tous du même avis. Qui se cache derrière ces divinités? L'auteur nous présente ensuite, de façon chronologique les prophéties du règne de Zimri-Lim et souligne l'absence de celles-ci sous Yasmah-Addu. Il termine en situant géographiquement tous les endroits où sont attestés des prophètes car il veut souligner la question des origines occidentales du phénomène prophétique.

Mari a été – et continue d'être – un des sites du Proche-Orient ancien les plus productifs en ce qui concerne les textes. Du point de vue de l'histoire des religions, Mari n'a, certes, rien offert de comparable à la bibliothèque d'Assurbanipal à Ninive: deux rituels seulement¹, et fort peu de textes «scientifiques²». En revanche, de nombreuses informations peuvent être tirées de la correspondance, qui compte à ce jour environ 1800 lettres publiées. Par ailleurs le laps de temps couvert par ces archives est très limité. Le règne de Yahdun-Lim (ca. 1810?-1796) a fourni deux inscriptions royales, quelques lettres et quelques centaines de textes administratifs. La période où Mari fut incorporée par Samsi-Addu dans le royaume de Haute Mésopotamie (1796-1776) est mieux documentée, du moins à partir du moment où Yasmah-Addu s'installa dans le palais de Mari, soit pendant une dizaine années³. Mais c'est surtout le règne de Zimri-Lim, qui ne dura pourtant que quatorze ans (1775-1761), qui a fourni une très riche documentation.

Parmi ces milliers de textes, seulement moins de cinquante ont un rapport avec le phénomène de la prophétie auquel est consacré ce symposium, mais leur importance n'est bien sûr pas proportionnelle à leur nombre. On peut définir la prophétie comme la délivrance d'un message divin dans une langue humaine. D'emblée, il convient d'opérer une distinction entre prophétie et rêve ou vision, dont I. Nakata s'est notamment fait l'avocat en indiquant: «It is imperative to treat reports of a prophetic oracle in the strict sense as a group in itself and to differentiate them from reports of a dream/vision»⁴. J'insisterai ici essentiellement sur les prophéties au sens strict.

Il faut noter, dans les textes de Mari, l'existence d'un personnel spécialisé: *âpilum* (lit. «répondant») ou *muhhûm* (lit. «extatique») et leur équivalent féminin, *âpiltum* ou *muhhûtum*. Si le terme de *muhhûm* est attesté en akkadien à d'autres périodes, en particulier à l'époque néo-assyrienne, en revanche l'*âpilum* est spécifique de la période paléo-babylonienne. Il n'est pas aisé de repérer ce qui les différencie. Ce n'est manifestement pas leur genre de vie: les deux catégories sont rattachées au culte d'une divinité et généralement mentionnées en rapport avec un temple, ce qui les distingue essentiellement des devins

Mari has been – and still is – one of the most productive sites of the Ancient Near East with regard to texts. As far as religion is concerned, the royal archives of Mari have yielded nothing similar to the library of Assurbanipal in Nineveh: very few rituals or scientific series. But a lot of information is given in the correspondence. Approximately one thousand eight hundred letters have been published so far, which is quite a lot, although less than one quarter of the total. Moreover, this written evidence covers a very restricted span of time: the reign of Yahdun-Lim, at the end of the nineteenth century B.C. has so far yielded only two royal inscriptions and several hundred texts, mostly of an administrative nature. After Mari was conquered by Samsi-Addu, his son Yasmah-Addu was installed as king in Mari and this period of approximately twenty years is much more documented. The last period of Mari's history, Zimri-Lim's reign, has yielded the richest textual evidence, preserved by the ruins of the palace since its destruction by Hammurabi's troops in 1760. Among those hundred texts, only less than fifty pertain to the theme of our symposium: prophecy, but they deserve the attention which has been paid to them.

Prophecy may be defined as the delivery of a divine message in human language. We must, at the beginning of this paper, operate with a distinction between prophecy on the one hand, and dream or vision on the other, as for instance I. Nakata advocated, I quote: «It is imperative to treat reports of a prophetic oracle in the strict sense as a group in itself and to differentiate them from reports of a dream/vision». I shall today consider mostly prophecies *stricto sensu*.

Mari texts offer evidence for a specialized prophetic personnel: *âpilum* (literally “answerer”) or *muhhûm* (“ecstatic”) and their feminine counterparts, *âpiltum* or *muhhûtum*. The term *muhhûm* is attested in Akkadian at other periods, especially in the neo-assyrian period; in contrast, *âpilum* is only known from the Old Babylonian period. It is not easy to differentiate their functions from each other. *âpilum* and *muhhûm* obviously cannot be distinguished according to their way of life: both are connected with the cult of a god and generally

* Cette contribution ne saurait être considérée comme une introduction d'ensemble au problème du prophétisme à Mari; le lecteur est invité à consulter l'excellente présentation qui en a été faite par J.-M. Durand dans ARMT XXVI/1, à laquelle le présent texte doit beaucoup.

(*bârûm*). On constate toutefois que les discours des *âpilum* sont généralement plus longs et surtout beaucoup plus élaborés que ceux des *muhhûm*. Des *muhhûm*, on nous dit qu'ils «crient» (*šasûm*) ou «entrent en transe» (*mahûm*); souvent, ils se dressent devant la divinité lors d'un sacrifice, et font une déclaration⁵. Parfois, le *muhhûm* se livre à une gesticulation symbolique: ainsi, un extatique de Dagan, ayant réclamé au gouverneur de Saggarâtum un agneau, s'est tenu à la grand'porte de la ville et s'est mis à dévorer la bête crue, menaçant les villes du district de «dévorement» (*ukultum*), c'est-à-dire de peste, si les biens sacrés n'étaient pas restitués⁶. On notera d'ailleurs que peuvent entrer en transe d'autres personnes que le *muhhûm*, par exemple d'autres membres du personnel cultuel comme l'*assinnum*⁷, voire de simple particuliers⁸: ce trait rapproche ce genre de vaticination du statut du rêve ou de la vision. De sorte que le seul véritable prophète professionnel, porte-parole officiel de la divinité, me semble être l'*âpilum*. On observera que les *âpilum* peuvent écrire au roi, alors qu'on ne possède aucune lettre de *muhhûm*. On citera ici la remarquable lettre de l'*âpilum* de Šamaš ARM XXVI 194; on y note qu'après l'adresse normale («dis à Zimri-Lim: ainsi parle l'*âpilum* de Šamaš»), le reste de la lettre est en fait directement adressé par le dieu Šamaš au roi, et scandé deux fois par «ainsi parle Šamaš» (l. 3 et 32). De ce fait, on est amené à penser que les autres lettres de divinités au roi que nous possédons (ARM XXVI 192 par exemple) ont été elles aussi écrites par un *âpilum*⁹.

Plutôt que de comparer une nouvelle fois les données de Mari et celles de la Bible, je voudrais considérer surtout l'enracinement historique et géographique des prophéties de Mari, en bénéficiant désormais d'un corpus en principe complet, grâce aux textes publiés ou republiés dans ARM XXVI/1.

1) UN EXEMPLE: ZIMRI-LIM CONCLUE LA PAIX AVEC EŠNUNNA

Je voudrais commencer cet exposé par l'examen détaillé d'un exemple précis: les prophéties relatives à la conclusion de la paix entre Mari et Ešnunna en l'an 6 de Zimri-Lim. Nous pourrions ainsi considérer de façon concrète la plupart des questions que pose le phénomène du prophétisme.

La guerre avec Ešnunna avait duré plus d'un an. Les troupes d'Ibâl-pî-El II d'Ešnunna avaient d'une part envahi la région au sud du Djebel Sindjar, investissant Qaṭṭarâ (Tell Rimah), puis le bassin du Habour supérieur, occupant Šubat-Enlil (Tell Leilân). D'autre part, une seconde armée, remontant l'Euphrate, avait menacé directement le district de Mari. Au milieu de l'année 6 de Zimri-Lim, les négociations pour la conclusion de la paix s'engagent: nous avons la chance d'avoir maintenant pratiquement tous les éléments du dossier à notre disposition¹⁰.

mentioned with the temple to whose personnel they belong. This is a major difference from the diviners (*bârû*). The main distinction is in the style of their speeches: those of the *âpilum* are generally longer and better constructed than those of the *muhhûm*. The *muhhûm* are said to cry (*šasûm*), or to be in a trance (*mahûm*); they often stand up in front of a god during an offering and make a declaration. Sometimes, the *muhhûm* makes symbolic gestures. Once, an ecstatic of Dagan asked the governor of Saggarâtum for a lamb; then he stood at the main gate of the city and began to eat the animal uncooked. He commented on his act, saying that there would be "eating up" (*ukultum*) for the cities of the district, if the sacred property was not given back; in doing so, he was playing with words, since *ukultum* also means "plague". People other than the *muhhûm* may experience a trance, for instance other members of the temple personnel, such as the *assinnum*, or even ordinary citizens: this makes trance nearer to dream or vision.

So the only real professional prophet, official spokesman of the divinity, seems to me to be the *âpilum*. For instance an *âpilum* may write to the king, but we possess no letter from a *muhhûm*. I shall here quote the remarkable letter from the *âpilum* of Šamaš published in ARM 26 (p. 194): after the ordinary beginning («say to Zimri-Lim: so speaks the *âpilum* of Šamaš»), in the rest of the letter, Zimri-Lim is directly addressed by the god Šamaš («so speaks Šamaš»). We may infer from this example that the other letters to gods we possess were also written by an *âpilum*.

Rather than once again compare the Mari material with the Biblical evidence, I would like to consider the historical and geographical setting of these prophetic texts. This is now possible thanks to the work of J.-M. Durand, who published or republished all the relevant material in the first volume of ARM 26, and to whose analysis there my present paper owes much. It will be divided into three parts: first of all, the study of a particular example, then, the examination of the chronological distribution of the prophecies in the Mari correspondence, finally, their geographical distribution.

1) AN EXAMPLE: ZIMRI-LIM CONCLUDES PEACE WITH EŠNUNNA

I would like to begin with a detailed examination of a particular example: the prophecies relating to the conclusion of peace between Mari and Ešnunna during the sixth year of Zimri-Lim's reign. In doing so, we shall consider in a concrete way most of the questions raised by the prophetic phenomenon.

The war with Ešnunna had lasted more than one year. Ibâl-pî-El's troops had invaded the region south of the Sinjar, then the upper Habur basin. A second army, going up the Euphrates, directly threatened Mari. In the middle of Zimri-Lim's sixth year, negotiations aimed at the conclusion of peace began. A great number of still

Zimri-Lim envoya à Ešnunna une délégation dirigée par Išhi-Dagan. Celui-ci rendit compte de son arrivée à Ešnunna en ces termes: «A présent, mon seigneur a envoyé chez son père ses dieux, les grandes enseignes et nous ses serviteurs, pour procéder au *lipit napištim* et pour nouer la frange du père et du fils pour l'éternité». Cette lettre est d'un extrême intérêt par la définition qu'elle donne de la paix qui doit être conclue. Les relations entre les deux souverains sont clairement définies comme étant des liens entre père (le roi d'Ešnunna) et fils (Zimri-Lim): Zimri-Lim acceptait donc de reconnaître la supériorité de son ancien ennemi. Par ailleurs, à la mention traditionnelle de l'envoi des dieux, statues ou symboles, on ne sait, s'ajoute celle, unique à ma connaissance, de l'envoi des «grands emblèmes» (*kakkî rabûtim*). Un peu plus tard, Išhi-Dagan envoya une autre lettre, indiquant que le roi d'Ešnunna avait accepté de conclure l'alliance proposée: «Le 25 du mois Kinûnum (vii) écoulé, le Prince vient de prêter serment par les dieux: que mon seigneur se réjouisse! Après ma présente tablette, je prendrai la tête des dieux de mon seigneur, des dieux et des messagers du Prince. Je rejoindrai mon seigneur et nous ferons prêter le serment par les dieux [à mon seigneur]».

Il semble bien que l'«opinion religieuse» ait été alors partagée, certains voyant d'un très mauvais œil l'imminence de la conclusion de la paix. On remarque en effet l'existence de prophéties qui déconseillent alors à Zimri-Lim de s'engager à son tour envers le roi d'Ešnunna¹¹.

a) La mission de Lupâhum

Le premier de ces prophètes est un nommé Lupâhum, dont la mission peut être très précisément datée du 7/viii/ZL 4' grâce à un texte économique¹². A cette date, par conséquent, Zimri-Lim ne s'est pas encore engagé, alors même que le roi d'Ešnunna a déjà prêté serment.

Ce Lupâhum arrive de Tuttul à Mari. Zimri-Lim est alors hors de sa capitale. C'est donc le premier ministre Sammêtar qui accueille Lupâhum, et rend compte par lettre à Zimri-Lim de la mission de l'*âpilum*. Je comprends les principales articulations d'ARM XXVI 199 ainsi:

- Les lignes 11-14 reproduisent un oracle de Dagan à Tuttul destiné au roi:
«Là où tu iras, le bonheur ne cessera de t'arriver. Bélier et tour de siège te sont donnés. Ils iront à tes côtés. Ils seront des compagnons». Il s'agit donc d'un présage de victoire.
- Les lignes 24-28 contiennent un oracle de Dagan destiné à la déesse Dirîtum¹³:
«Il ne faudrait pas que tu aies confiance en la paix avec le sire d'Ešnunna et que tu sois négligente: les gardes que tu as à monter doivent être plus fort qu'auparavant».
- Enfin, les lignes 30-39 constituent le *commentaire* de Lupâhum à Sammêtar, qui explicite les oracles¹⁴:
«J'ai peur que le roi ne conclue une alliance (lit. ne frappe sa gorge) avec le sire d'Ešnunna sans interroger

unpublished sources may be used to reconstruct what happened.

Zimri-Lim sent to Ibâl-pî-El a delegation led by Išhi-Dagan. As soon as they arrived at Ešnunna, Išhi-Dagan wrote to Zimri-Lim: «Now, my lord has sent to his father his gods, the great emblems and us, his servants, to make the agreement (literally: the touching of the throat, *lipit napištim*) and tie the hem of the garment of father and son for eternity. This letter is extremely interesting for the definition it offers of the basis of the negotiation: the relationship between the king of Ešnunna and that of Mari is a father/son relationship: so Zimri-Lim agreed to acknowledge the superiority of his previous enemy. A little later, Išhi-Dagan sent another letter, stating that the king of Ešnunna agreed to conclude the alliance: «The twenty fifth of the month of Kinûnum, the Prince (that is to say Ibâl-pî-El) has just sworn by the gods: let my lord rejoice! After my present letter, I shall take the head of my lord's gods, of the gods and messengers of the Prince. I shall reach my lord and we shall make him swear by the gods.

It seems that "public opinion", so to say, was then divided, some people being hostile to the conclusion of the peace. We may infer this from the existence of prophecies advising Zimri-Lim against engaging himself in an alliance with the king of Ešnunna.

a) Lupâhum's mission

First of all, we meet an *âpilum* named Lupâhum. He has been commissioned by Zimri-Lim himself to ask Dagan's advice; he has been given one shekel of silver, so that we know exactly the date of his mission: the seventh day of the eighth month of Zimri-Lim's sixth year (ZL 4'). At that time, then, Zimri-Lim had not yet concluded the alliance. Lupâhum went to Tuttul, at the mouth of the Balih river, where stood a famous sanctuary of Dagan, and then reached Mari, which Zimri-Lim had left. He is then received by the first Minister Sammêtar. Sammêtar writes to the king a long letter, where he reports Lupâhum's mission:

- Lines eleven to fourteen reproduce an oracle of Dagan of Tuttul directed to the king: «Where you go, good fortune will never end. Battering ram and siege tower are given to you. They will go at your side. They will be your companions». So this is a promise of victory.
- Then Lupâhum goes from Mari to Dîr, a dozen kilometers downstream from Mari, bringing to the local goddess, Dirîtum, a message from Dagan, which is quoted lines twenty-four to twenty-eight. I quote: «It should not happen that you trust the offers of peace of the king of Ešnunna and that you become careless: your vigilance must be greater than before!»
- Finally, lines thirty to thirty nine contain Lupâhum's speech to Sammêtar, giving his comments on the oracles:

«I fear that the king will engage himself (literally touch his throat) with the king of Ešnunna without

le dieu. Comme auparavant, lorsque les Benjamnites sont descendus et se sont installés à Saggarâtum, et que j'ai dit au roi: «Ne fais pas alliance avec les (lit.: ne tue pas l'ânon des) Benjaminites. Je les renverrai au milieu du dispersement de leur nids et le fleuve les achèvera pour toi», à présent, qu'il ne conclue pas d'alliance sans interroger le dieu.»

b) Le message de la *qammatum*

Dans la même lettre, Sammêtar transmettait également au roi le message d'une prêtresse-*qammatum* de Dagan de Terqa: «Sous la paille coule l'eau. Ils ne cessent de t'écrire en vue de la paix; ils t'envoient leurs dieux¹⁵, mais dans leurs cœurs, ils complotent une seconde *traîtrise*. Le roi ne doit pas conclure d'alliance sans interroger le dieu» (ARM XXVI 199: 44-50). Là encore, on observe l'amalgame de l'oracle proprement dit (lignes 44-48: le dieu s'adresse directement au roi à la deuxième personne) et de son commentaire qui suit immédiatement (dieu et roi sont à la troisième personne), lequel est identique à celui de Lupâhum.

Sammêtar achève sa lettre en indiquant que la *qammatum* avait délivré son message dans le temple de Bêlet-ekallim à la grande-prêtresse Inibšina. Or il se trouve que nous possédons aussi le texte que cette dernière envoya à Zimri-Lim. Le même message de la *qammatum* de Dagan y a été reproduit, sous une forme légèrement différente: «Les ouvertures de paix du sire d'Ešnunna sont une duperie. Sous la paille coule l'eau¹⁶, et au filet qu'il noue je le rassemblerai. Je détruirai sa ville et je ferai confisquer son trésor qui date des temps anciens» (ARM XXVI 197 [= ARM X 80]: 11-19).

La comparaison des deux textes est très intéressante. On notera d'abord que Sammêtar précise que la *qammatum* a rendu compte de son message à Inibšina dans le temple de Bêlet-ekallim, alors que dans sa lettre Inibšina dit simplement que la *qammatum* est venue la trouver. Le seul élément qui soit commun aux deux transcriptions du message de la *qammatum* est l'image «sous la paille coule l'eau»; le reste du message est différent. Or il est sûr que les deux textes ont trait à la même affaire. Comment expliquer des différences aussi importantes? Plusieurs explications sont possibles:

- Le message prononcé par la *qammatum* était identique, et les auditeurs en ont retenu des éléments complémentaires (variante: les rédacteurs des deux lettres en ont extrait des éléments différents);
- Le message de la *qammatum* était différent, consistant en variations autour d'un noyau commun: «sous la paille coule l'eau».

On voit donc que si ces deux textes sont très importants pour le problème de la *mise par écrit* des prophéties¹⁷, ils ne permettent pas d'avoir une réponse définitive. Il faudrait que l'on possède deux comptes-rendus d'un *même* message, ce qui n'est pas exactement ici le cas. En général, un *âpilum* délivre son message oralement, et

questioning the god. As before, when the Benjaminites came down and settled in Saggarâtum, and when I told the king: «Do not make alliance with the Benjaminites. I shall dispatch them back to their nests and the river will end them for you», now, the king must not engage himself without questioning the god».

b) The *qammatum*'s mission

In the same letter, Sammêtar also reported to the king the message of a *qammatum*-priestess of Dagan of Terqa, who came to Mari and said to him: «Under the straw the water runs. They don't cease to write to you in order to conclude peace, they send you their gods, but in their hearts they contemplate treachery. The king must not engage himself without questioning the god». Here too, we notice that the oracle itself, where the god is directly speaking to the king in the second person, is followed by a commentary, where god and king appear in the third person, and which is similar to Lupâhum's commentary.

Sammêtar ends his letter telling that the *qammatum* had already delivered her message in Bêlet-ekallim's temple to the great priestess Inibšina. We are fortunate to possess also the letter that Inibšina sent to the king, already published in ARM 18. The same message of the *qammatum* is here reproduced in slightly different terms: «The peace-moves of the man of Ešnunna are sheer deception. Under the straw the water runs. But I am going to gather him into a net which holds fast. I shall put an end to his city, and his property, which from ancient times has not been destroyed, I shall destroy».

A comparison of the two texts is very instructive. First of all, we notice that Sammêtar indicates that the *qammatum* delivers her message to Inibšina in Bêlet-ekallim's temple, whereas Inibšina only tells that the *qammatum* came to her. Secondly, the only common element in the two reports of the prophecy is the saying «under the straw the water runs», which means that one cannot trust appearances. The rest is different, although it is certain that we are dealing with the same case. How may such discrepancies be explained? I shall offer two possible explanations:

- either the message delivered by the *qammatum* to Inibšina and to Sammêtar was the same, and each one quoted it only partially;
- or the *qammatum* made variations upon a common core: «under the straw the water runs».

Although these two texts are crucial for the question of how the prophecies were written down, they cannot settle the matter: we need an example where the *same* message would be reported by two different persons. Generally, an *âpilum* delivers his message orally, and it is his listener, either an official or a member of the royal family, who writes to the king. We have nevertheless an example where an *âpilum* insists on dictating himself his message to a scribe. This episode takes place in Andarig, on the south of the Sinjar, where Yasim-El was the

c'est la personne à qui il s'adresse, gouverneur ou fonctionnaire du palais de Mari, ou encore membre de la famille royale, qui écrit au roi. Nous possédons toutefois un exemple où un *âpilum* insiste pour dicter lui-même son message à un scribe. La scène a lieu à Andarig, au sud du Djebel Sindjar, où Yasîm-El était le chef de la garnison mariote. Je cite la lettre de Yasîm-El: «Atamrum, le Répondant de Šamaš, est venu me trouver et m'a dit: "Envoie-moi un scribe discret (*našrum*)¹⁸, que je lui fasse écrire le message que Šamaš m'a envoyé pour le roi". Voilà ce qu'il m'a dit. J'ai envoyé Utu-kam et il a écrit cette tablette. Cet homme m'a suscité des témoins, me disant: "Fais porter cette tablette rapidement et qu'il agisse conformément au contenu de cette tablette!" Voilà ce qu'il m'a dit. A présent, je viens de faire porter cette tablette¹⁹». Nous ne savons pas qui est cet Utu-kam envoyé par Yasîm-El, mais il est sûr que ce n'est pas le scribe aux services duquel il a habituellement recours²⁰.

c) Conclusion

On voit que l'affirmation traditionnelle, disant que les prophéties de Mari ne comportent jamais d'éléments négatifs, est à nuancer. Dagan est, certes, du côté du roi en lui promettant la victoire: mais dans un contexte particulier, puisqu'il le met en garde contre l'illusion de la conclusion de la paix. Le dieu ne cautionne donc pas la politique royale. Nous connaissons la fin de l'affaire: Zimri-Lim n'écoula pas les injonctions de Dagan et conclut l'alliance. Nous avons conservé le texte du traité²¹, ainsi que des textes économiques qui attestent l'envoi de cadeaux de Mari au roi d'Ešnunna au mois xii de la même année.

L'insistance de l'*âpilum* comme de la *qammatum* pour que le roi interroge le dieu sur l'opportunité de la conclusion de l'alliance (exactement dans les mêmes termes) est remarquable: ils sont manifestement sûrs que la réponse sera négative! Par quel moyen le roi doit-il interroger le dieu? Hépatoscopie? Dans ce cas, l'hépatoscopie prolongerait le message prophétique, alors que dans d'autres cas on a l'impression que le message prophétique explicite l'acte hépatoscopique²².

Par ailleurs, on voit que tous les dieux ne sont pas du même avis: Dagan de Terqa est hostile à la conclusion de la paix, alors qu'apparemment Dîritum y est favorable. L'avertissement de Dagan à Dîritum est absolument remarquable. Bien entendu, nous aimerions bien savoir qui se cache derrière ces divinités. On songe évidemment à tout le clergé du temple de Dagan à Terqa, mais nous ne savons pas si celui-ci peut être considéré comme une sorte de «groupe de pression». D'autre part, le texte n'indique pas devant qui Lupâhum proféra son oracle dans le temple de Dîritum. Mais on comprend que les habitants de Dîr, qui avaient été directement menacés par l'invasion ešnunéenne, aient été plus favorables à la paix que les gens de Terqa, qui n'avaient pas été touchés d'aussi près par les récents événements. Comme souvent, dès que l'historien tente d'approcher les mentalités antiques, il reste sur sa faim...

commander of the Mari garrison. I quote Yasîm-El's letter: «Atamrum, the *âpilum* of Šamaš, came to me and said: "Send me a secret scribe, so that I can make him write the message that Šamaš sent me for the king". So he said. I sent Utu-kam and he wrote the tablet. Normally, the *âpilum* should have delivered his message orally to Yasîm-El, and Yasîm-El would have reproduced it in a letter to the king. But the *âpilum* insisted on secrecy. His letter, which has been preserved, counts forty six lines with an elaborate message, which has some very important political implications.

c) Conclusions

Returning to the alliance with Ešnunna, we may add something to the traditional opinion, which considers that prophecies in the Mari texts are never directed against the king. It is true that here, Dagan promises victory to the king. But in this particular political context, this means he does not support the royal policy, since he is hostile to the conclusion of an alliance which Zimri-Lim already initiated. We know the end of the story: finally, Zimri-Lim did not listen to the messages of Dagan and did conclude the alliance. We possess the text of the treaty, which I recently published, and economic texts attest the sending of gifts from Mari to the king of Ešnunna in the twelfth month of the same year.

The way both the *âpilum* and the *qammatum* insist on Zimri-Lim questioning the god is remarkable: apparently they are sure that the answer will be a negative one: don't conclude peace with Ešnunna. But they don't indicate the manner in which the king must question the god. It seems that divination through hepatoscopy was suggested, so that here hepatoscopy seems to follow a prophecy, whereas in other cases prophecy supplements an hepatoscopic consultation. We shall come back later to this point.

This case is also very informative, in showing that all the gods are not of the same opinion: Dagan is hostile to the alliance with Ešnunna, but apparently Dîritum is not. The message of Dagan to Dîritum is very remarkable. Of course, we would like to know who is hiding behind each god. Maybe the personnel of Dagan's temple in Terqa could be considered as a kind of lobby. But we don't know who was present in the temple of Dîritum when Lupâhum delivered Dagan's message to the goddess. We nevertheless may understand that the inhabitants of Dîr, who had been directly threatened by the Ešnunnean invasion, were more inclined to peace than people from Terqa, further away from the war zone.

2) CHRONOLOGICAL DISTRIBUTION

I shall now turn to the chronological distribution of the prophecies in the Mari correspondence.

a) Prophecies during Zimri-Lim's Reign

One of the considerable contributions of J.-M.

2) LA RÉPARTITION CHRONOLOGIQUE DES ATTESTATIONS

a) Les prophéties du règne de Zimri-Lim

Un des apports considérables de la publication de J.-M. Durand dans *ARM XXVI/1* tient dans la possibilité de situer dans le temps de façon très précise une partie des prophéties attestées dans les textes de Mari. Comme on pouvait s'y attendre, pour l'essentiel, les prophéties se multiplient en période de crise. Trois périodes sont particulièrement documentées:

- la rébellion des Benjaminites et la guerre avec Ešnunna dans les années 4 à 6 de Zimri-Lim; on en a évoqué la fin précédemment;
- la guerre contre l'Elam en l'année 11 (ZL 9');;
- la montée de l'hostilité avec Babylone, tout-à-fait à la fin du règne.

Bien sûr, nous ne connaissons que les prophéties faites devant les gouverneurs, qui écrivent immédiatement au roi; ou celles délivrées à Mari devant des fonctionnaires ou des membres de la famille royale lorsque le roi est absent. Mais il ne faut pas oublier les prophéties certainement beaucoup plus nombreuses qui étaient faites oralement en présence du roi et qui sont perdues pour toujours.

b) L'absence de prophéties sous Yasmah-Addu

On doit noter un phénomène très étrange, sur lequel personne à ma connaissance n'a encore attiré l'attention: toutes les attestations de prophéties que nous possédons datent de Zimri-Lim, aucune du temps de Yasmah-Addu! Si cette lacune est demeurée inaperçue²³, c'est sans doute pour deux raisons. D'une part, le corpus n'était pas complet: G. Dossin avait laissé entendre qu'il existait encore des textes inédits: l'argument *a silentio* était donc particulièrement dangereux. Mais on aurait pu faire remarquer cette absence, avec une restriction précisant «dans l'état actuel des publications». Si personne ne l'a fait, c'est sans doute pour une raison implicite: la prophétie étant jugée d'origine occidentale, on l'a naturellement associée à Zimri-Lim, pas à l'«assyrien» Samsî-Addu. On sait aujourd'hui ce qu'il faut en penser: Samsî-Addu n'a rien d'un Assyrien, c'est un roi d'Ekallâtum d'origine benjaminite, soit appartenant à l'autre branche amorrite que celle des Sim'alites Yahdun-Lim et Zimri-Lim.

Mais cela ne résoud pas le problème: pourquoi ce silence? Maintenant que tous les textes ont été édités, il est sûr qu'il n'existe pas de prophéties dans les lettres de l'époque de Yasmah-Addu qui nous sont parvenues. Or ces lettres, sans être aussi nombreuses que celles du temps de Zimri-Lim, ne se comptent pas moins par centaines. Il est vrai que la structure de cette correspondance est différente: il existe beaucoup moins de lettres de femmes du temps de Yasmah-Addu que du temps de Zimri-Lim; or une bonne partie des prophéties sont issues de la correspondance

Durand's publication in *ARM 26* is the possibility to date very precisely a number of the prophecies reported in the Mari correspondence. As could be expected, prophecies are particularly numerous in periods of political and military crisis. Three of them are well documented:

- the Benjaminites rebellion and the war with Ešnunna, in the years four to six of Zimri-Lim; we have just seen the end of this period;
- the war against Elam in year eleven (ZL 9');
- the outset of the war with Babylon, at the very end of Zimri-Lim's reign.

Of course, we only know prophecies delivered to local governors, mostly Kibri-Dagan in Terqa, who report immediately to the king in Mari; or prophecies made in Mari when the king is not in his palace. But we must reckon with a lot of prophecies delivered orally directly to the king, and which are lost for ever.

b) No prophecy from Yasmah-Addu's reign

There is a very strange phenomenon, which till now has escaped notice, as far as I know: all the prophecies we possess are dated in Zimri-Lim's reign, none in Yasmah-Addu's. This remained unnoticed for at least two reasons. First of all, the corpus was not complete. Georges Dossin alluded to unpublished documents, so that the *argumentum ex silentio* was particularly dangerous. The second reason may be that, prophecy being largely thought of as a «western phenomenon, it was naturally associated by modern scholars with Zimri-Lim, not with the «Assyrian» Samsî-Addu. The situation is different, now that it appears that Samsî-Addu can no more be considered as an Assyrian king: this king of Ekallâtum is of benjaminite origin, so he belongs to one branch of the Amorites, Zimri-Lim belonging to the other one, the Sim'alite.

But these considerations do not solve the problem: why this silence? Is it due to hazard or is it significant? Progress with the detailed inventory of the thousands of still unpublished Mari letters makes the existence of prophecies in the letters from Yasmah-Addu's reign quite improbable. These letters, less numerous than those of Zimri-Lim's reign, are nevertheless very abundant. Surely, the distribution of this correspondence is not the same in both cases: we have less letters written by women in Yasmah-Addu's reign than in Zimri-Lim's; and it is true that a good number of prophecies are reported in women's letters. Nevertheless, we also have prophecies in letters written by Zimri-Lim's governors or by officials of the capital when the king is not there. Why not the same for Yasmah-Addu? It is not possible to imagine that such letters existed and were later removed or destroyed, either by Zimri-Lim or by Hammurabi's scribes when they classified the correspondence found in the palace. We must also notice that letters relating to divination from this period do exist, for instance eight letters from the diviner Asqudum written to Yasmah-Addu and recently published.

féminine. Néanmoins, on possède aussi beaucoup de prophéties dans les lettres de gouverneurs, ou encore de fonctionnaires de la capitale écrivant à Zimri-Lim lors d'une de ses absences: pourquoi n'en est-il pas de même pour Yasmah-Addu? Faut-il songer à un tri de opéré plus tard? C'est très douteux: on ne voit pas pourquoi Zimri-Lim aurait fait disparaître une partie de la correspondance antérieure et aurait conservé le reste. Quant à Hammurabi, dont les scribes ont effectivement trié les archives du palais avant qu'il ne soit détruit, on voit mal quelle motivation ils auraient eue pour faire disparaître des prophéties vieilles de plus de quinze ans, alors même qu'ils laissaient sur place celles du temps de Zimri-Lim. Il est donc peu vraisemblable que des lettres prophétiques aient existé, qui ne nous seraient pas parvenues. D'autant plus que les lettres où sont abordées des questions relatives à la divination existent pour cette période, comme par exemple les huit lettres du devin Asqudum à Yasmah-Addu récemment publiées (ARM XXVI 81 à 89).

Or *muhhûm* et *âpilum* n'ont pas brusquement surgi du néant à l'avènement de Zimri-Lim. Peut-être ne se sont-ils pas manifestés auparavant parce qu'ils savaient qu'ils ne seraient pas écoutés. On observera en effet les efforts de Yasmah-Addu, lors de la conquête de Râpîqum, pour se procurer les services du devin Narâm-Sîn²⁴, ou encore un scribe sachant le sumérien²⁵: il semble que la tradition sumérienne ait joui à ses yeux d'un plus grand prestige, sans qu'on sache exactement pourquoi²⁶. Il ne faut pas exclure que des sensibilités religieuses différentes selon les individus et les milieux aient pu exister. On rappellera simplement ici la brusque apparition de prophéties à l'époque néo-assyrienne, qui datent pour l'essentiel du règne d'Asarhaddon.

On notera qu'il en est de même des rêves: nous ne possédons aucun compte-rendu de rêve pour l'époque de Yasmah-Addu. Dans ce cas précis, on peut même montrer qu'on attachait de l'importance aux rêves à Mari avant la conquête de Samsi-Addu, puisqu'on possède deux attestations de rêve datant de l'époque de Yahdun-Lim²⁷. On signalera enfin qu'il n'existe pas non plus d'attestations d'ordalie pour l'époque de Yasmah-Addu: tous nos exemples datent de Zimri-Lim, à l'exception d'un seul, qui remonte au temps de Yahdun-Lim²⁸. Il n'est pas impossible que ces phénomènes soient à mettre en relation.

Quel fut le sort des prophètes pendant l'époque de Yasmah-Addu? Le plus simple est de penser qu'ils ont continué ce qui constituait l'essentiel de leur travail: avertir leurs concitoyens des malheurs qui les guettaient. De ce point de vue, la lettre ARM XXVI 243, sans doute écrite par un gouverneur de Terqa, est très intéressante: les *muhhû* de Dagan ne cessent d'importuner l'auteur de la lettre à propos de la maison de Sammêtar qui tombe en ruine: «Le dieu a maudit les briques de cette maison! On doit verser de la terre à l'intérieur de la zone d'habitation et dans les fondations en brique!» On note la réticence du fonctionnaire: il n'a écrit au roi à ce sujet que devant l'insistance des extatiques (*kayyantam idabbubûnim*). Si

Yet *muhhûm* and *âpilum* did not appear suddenly from nowhere at the beginning of Zimri-Lim's reign. So the solution that I would propose, is that they are not mentioned in the letters from Yasmah-Addu's reign because at that time they were not paid any attention in the official sphere. By contrast, we notice the efforts made by Yasmah-Addu, when the Babylonian city of Râpîqum was conquered by Samsi-Addu's army, to get Narâm-Sîn, obviously a diviner of some reputation, as well as a scribe able to speak Amorite and read Sumerian. It seems that the Sumerian tradition had for him a greater prestige. It cannot be excluded that different religious sensibility existed according to individuals and environments. We may mention here the sudden appearance of prophecies in the Neo-Assyrian period, during Esarhaddon's reign.

Furthermore, the situation is the same concerning dreams: again, we do not possess any report about dreams in the time of Yasmah-Addu. In this case, we may even show that attention was paid to dreams in Mari before the conquest by Samsi-Addu, since we have two attestations of dreams dated in Yahdun-Lim's reign.

What happened to the prophets during Yasmah-Addu's reign? We may surmise that they went on with their main activity: warn their fellow-citizens of the misfortunes that could happen to them. From this point of view, a letter, probably written by a governor of Terqa, is very interesting: the *muhhû* of Dagan do not cease to bother the writer about Sammêtar's house which is falling into ruins, saying: «God has cursed the bricks of this house! Earth must be deposited within the foundations!» We observe the official's reluctance: he finally decided to write to the king about that matter only because the ecstatics insisted. If the matter finally is brought to the king's attention, it is because it concerns the house of an official, probably then deceased. Otherwise, we would have known nothing. This example, unique, of the prophets' intervention in everyday life, must be taken as representative.

3) GEOGRAPHICAL DISTRIBUTION

We shall finally consider the geographical distribution of prophecies, more exactly all the places mentioned in the Mari archives where *muhhûm* or *âpilum* are attested, then we shall widen the perspective by examining the question of the supposed western origins of prophecy.

a) Yamhad

To the west of the Mari kingdom, we find an *âpilum* of Addu-of-Aleppo in Aleppo, named Abiya, as well as *âpilû* of Addu-of-Kallassu in the city of Kallassu near Alalakh. We do not have any reference to prophets in the kingdom of Qatna, but this is not surprising: during Zimri-Lim's reign, the relations between Aleppo and Mari were much stronger than between Qatna and Mari.

l'affaire est finalement portée à la connaissance du roi, c'est qu'elle concerne la maison d'un fonctionnaire royal, sans doute alors décédé. Autrement, nous n'en aurions pas eu connaissance. Cet exemple, unique, de l'intervention des prophètes dans un domaine de la vie quotidienne, doit être tenu pour représentatif.

3) LA RÉPARTITION GÉOGRAPHIQUE DES ATTESTATIONS

Nous commencerons par situer géographiquement tous les endroits où sont attestés des prophètes (*âpilum* ou *muhhûm*), puis nous poserons plus largement la question des origines occidentales du phénomène prophétique.

J'ai recensé ici les endroits où sont attestés ce que l'on peut appeler des prophètes professionnels:

- a) A l'ouest du royaume de Mari, on trouve dans le Yamhad, un *âpilum* d'Addu-d'Alep attesté à Alep (A.1121+); il se nommait Abiya d'après l'inédit A.1968 (ARM XXVI/3); et des *âpilum* d'Addu à Kallassu (A.1121+). Nous n'avons aucune attestation de prophétisme dans le royaume de Qaṭna, mais ce n'est pas étonnant: sous le règne de Zimri-Lim, les relations sont beaucoup moins étroites entre Mari et Qaṭna qu'entre Mari et Alep.
- b) Dans le royaume de Mari, on trouve:
 - à Tuttul: un *muhhûm* dans le temple de Dagan (ARM XXVI 215);
 - à Saggarâtum: un *muhhûm* de Dagan (ARM XXVI 206);
 - à Terqa: un *muhhûm* de Dagan (ARM XXVI 220 et 221); une *qammatum* de Dagan de Terqa (ARM XXVI 197 et 199: mais en fait, elle rend compte de sa mission à Mari, dans le temple de Bêlet-ekallim devant Inibšina, ainsi qu'à Sammêtâr); noter aussi l'*egirrum* entendu par Šamaš-našir et transmis au roi en ARM XXVI 196;
 - à Aûbâtum: Išhi-Dagan, *âpilum* de Dagan (T.82²⁹). On a vu précédemment que c'est un certain Išhi-Dagan qui prit la tête de l'ambassade pour conclure la paix avec Ešnunna; mais on ignore s'il s'agit de l'*âpilum* ou d'un homonyme.
 - à Mari même, sont attestés:
 - un *âpilum* nommé Iši-Ahu dans le temple de Hišamîtum (ou à Hišamta?)(ARM XXVI 195);
 - un *âpilum* de Dagan de Tuttul et *âpilum* de Bêlet-ekallim (ARM XXVI 209);
 - Šêlibum, *assinum* d'Annunîtum (ARM XXVI 197; 198);
 - Qišti-Dîritim, *âpilum* de Dîritum (ARM XXVI 208);
 - Innibana, *âpilum* (ARM XXVI 204).

On observera, dans bien des cas, qu'il s'agit de gens qui sont venus voir celui ou celle qui écrit au roi; ils peuvent donc fort bien être originaires d'ailleurs.

- non localisé: *âpilum* de Ninhursag dans le temple de Ninhursag (ARM XXVI 219); Lupâhum est un *âpilum* de Dagan, mais on ne précise pas sa localité; noter de même Qišatum, *âpilum* de Dagan en ARM XXV 15 (/XXII 203+ i: 7-8; cf. *Mélanges Finet* p. 160);

b) Kingdom of Mari

Within the kingdom of Mari, we find:

- in Tuttul, a *muhhum* in the Dagan temple;
- in Saggarâtum, a *muhhum* of Dagan;
- in Terqa: a *muhhum* of Dagan and a *qammatum* of Dagan;
- in Šubâtum, a small locality near Mari, but with an important temple of Dagan: Išhi-Dagan, *âpilum* of Dagan;
- in Mari itself, we are in a difficult situation, since a lot of people reported to have prophesied in Mari may well have been inhabitants of other cities. This is explicitly stated about the *qammatum* of Dagan of Terqa, we examined a moment ago; but it could be the situation of other people, like the *âpilum* named Iši-ahu, who prophesied in the temple of Hišamîtum (maybe he was an inhabitant of Hišamta); of Qišti-Dîritim, *âpilum* of Dîritum (maybe from Dîr), and so on. Furthermore, a lot of people are mentioned, but not localised: for instance an *âpilum* of Ninhursag in the temple of Ninhursag (probably at Mari); or Qišatum, an *âpilum* of Dagan.

c) Andarig

At Andarig, south to the Djebel Sindjar, we have encountered Atamrum, an *âpilum* of Šamaš, who wrote a letter to Zimri-Lim. He has been mistakenly quoted as *âpilum* of Šamaš in Sippar.

d) Babylon

Finally, in Babylon, an *âpilum* of Marduk is attested, in a letter written to Zimri-Lim by his envoy Yarîm-Addu. Išme-Dagan was then exiled in Babylon. There had been rumors that he could come back to Ekallâtum, but he is prevented from doing so by an illness. I quote: «The *âpilum* of Marduk stood at the palace gate and kept crying: "Išme-Dagan will not escape from the hand of Marduk! It will pull the net together, and he will be caught in it!". This he kept crying at the palace gate; but nobody said to him anything. Immediately, he stood at Išme-Dagan's gate and kept crying amidst the assembly of all the land: "You went to the sukkal of Elam to establish peace. In establishing peace, you gave the sukkal of Elam the treasures which should have belonged to Marduk and Babylon. You emptied the silos and granaries which belonged to me, without repaying the favors I showed you. And you want to come back to Ekallâtum? The man who spent a treasury which should have been mine must not claim its interest from me." As he kept crying that in the assembly of the land, nobody told him anything». We notice the change within the speech of the *âpilum*: it begins by an admonition from the prophet to Išme-Dagan, then Marduk himself is speaking through his mouth.

This document raises a very important question. No text from Babylonia attests an *âpilum*. Is it due to accident? It is of course possible. Another explanation

- c) à Andarig, sur le piedmont sud du Djebel Sindjar: Atamrum, *âpilum* de Šamaš (ARM XXVI 414), à identifier à l'*âpilum* de Šamaš anonyme auteur de la lettre ARM XXVI 194, comme on l'a vu précédemment. Il n'existe pas, comme l'ont cru divers auteurs sur la base de la publication incomplète de Dossin, d'*âpilum* de Šamaš à Sippar³⁰.
- d) à Babylone enfin: un *âpilum* de Marduk. La scène se passe à Babylone, où Išme-Dagan est alors réfugié; les bruits courent qu'il pourrait bientôt rentrer à Ekallâtum, mais il en est empêché par une grave maladie. Yarim-Addu, un envoyé de Zimri-Lim, rend compte au roi de Mari:

«Le Répondant de Marduk s'est tenu à la porte du palais et n'a cessé de crier ceci: "Išme-Dagan ne sortira pas de la main de Marduk! Elle noue la gerbe et il sera son butin". Voilà ce qu'il n'a cessé de crier à la porte du palais; mais personne ne lui a rien dit. Aussitôt, il s'est tenu à la porte d'Išme-Dagan et il n'a cessé de crier au milieu du rassemblement du pays tout entier: "Tu es allé chez le *sukkal* d'Elam pour établir des relations pacifiques. En établissant la paix, tu as fait sortir pour le *sukkal* d'Elam les trésors qui revenaient à Marduk et à la ville de Babylone. Tu as épuisé des silos et des entrepôts qui m'appartenaient, sans me rendre les faveurs que je t'ai faites. Et tu veux partir à Ekallâtum? Celui qui a dépensé un trésor qui me revenait, ne doit pas m'en réclamer l'accroissement". Comme il ne cessait de crier cela dans l'assemblée du pays, personne ne lui a rien dit. » On remarquera le changement dans le cours du discours: brutalement, c'est Marduk lui-même qui se met à parler par la bouche du prophète.

La question qu'il faut ici poser est très importante. Aucun texte de Babylone ne nous documente en effet d'*âpilum*. Hasard de la documentation? C'est possible. On pourrait offrir une autre explication. Yarim-Addu aurait spontanément donné à cet homme un titre à la façon *mariote*, alors que l'individu était répertorié dans la terminologie locale sous un autre vocable. Cependant, s'agissant d'autres titres, on note que Yarim-Addu respecte toujours les usages babyloniens, même lorsqu'ils diffèrent de ceux de Mari³¹. Quoi qu'il en soit, l'affaire est très intéressante: elle prouve en effet que le prophétisme existait bel et bien à Babylone sous Hammurabi.

A partir de là, il nous faut poser plus largement le problème des origines occidentales de la prophétie. On rappellera, entre autres, le jugement catégorique d'Oppenheim: «Both, the Western concept (Mari—and, of course, the Old Testament) as well as the native Assyrian (identification of prophet and deity) are deeply alien to the eastern, Mesopotamian attitude toward the god-man relationship»³². Pendant très longtemps, Mari a été la source unique de textes prophétiques: on a vu que géographiquement, le phénomène couvrait une ère allant d'Alep à l'ouest jusqu'à Mari et Andarig. L'oracle d'Uruk, découvert dans le palais de Šin-kašid, est de statut incertain: il peut en effet fort bien être un rêve, comme l'a indiqué R. D. Biggs³³. De sorte qu'il a fallu attendre la publication

could be offered. Yarim-Addu would have given this man his title in the Mari fashion, this prophet carrying in Babylonian society another title. But this is rather far-fetched, especially because otherwise Yarim-Addu preserves the local titles, even when they differ from the Mari tradition. However that may be, the case is very interesting: it proves that prophecy did exist in Babylon under Hammurabi.

Having established that, we must widen our perspective and examine the question of the western origins of prophecy. I shall quote Oppenheim's very clear-cut judgement: «Both, the Western concept (Mari—and, of course, the Old Testament) as well as the native Assyrian (identification of prophet and deity) are deeply alien to the eastern, Mesopotamian attitude toward the god-man relationship». For a long time, Mari has been the unique source of prophecies. The oracle from Uruk, discovered in Šin-kašid's palace, is of uncertain status; it may very well be a dream, as Prof. Biggs indicated. So that the recent publication by Ria Ellis of two letters of the goddess Kitûm, addressed to the king of Ešnunna Ibâl-pi-El was quite a surprise. But this clearly shows that prophecy was not limited to the west. And now we have this attestation of an *âpilum* of Marduk in Babylon. So it is no more possible to say that prophecy was a western phenomenon: it also existed east of Mari, in the kingdoms of Ešnunna and Babylon, at least. The question is now to decide, whether prophecy was of western *origin*. Recently, Alan Millard was quite negative, saying: «we cannot build upon the distribution of so-called "prophetic" texts to assert the thesis they indicate a western influence in Mesopotamia». Another solution is yet possible: prophecy could very well be of western origin, but we have till now under-estimated the influence of the Amorite culture on Mesopotamia.

Finally, we have to examine the relationship between prophecy and hepatoscopy. The letter from Nûr-Sîn is the most explicit document on this question, and J.-M. Durand, following Moshé Anbar, states that «probably the talk of the *âpilum* comments the hepatoscopic consultation». But in a lot of other cases, it is the contrary: the prophecy must be followed by an hepatoscopic consultation. When the reporter of a prophecy (or of a dream) sends the hair and the hem of the garment of the ecstatic or the dreamer, it is not because their honesty is suspected. It allows, in their absence, to make an oracular interrogation in order to get a confirmation, exactly in the same way as in an hepatoscopic interrogation, which is obligatorily followed by a counter-examination (*piqittum*). What is more, in a still unpublished prophetic speech reported by Nûr-Sîn, Addu of Aleppo says to Zimri-Lim through his *âpilum*: «When you leave for a campaign, do not leave without taking the omen. When in my omen I am propitious, then leave for your campaign. Otherwise, do not cross the gate». The vocabulary is very clear: what Zimri-Lim is advised is hepatoscopy. So the god sends a prophet to advise the king to practice deductive divination!

des deux lettres de la déesse Kititum au roi d'Ešnunna Ibāl-pi-El II³⁴ pour voir que le phénomène n'est pas propre à l'ouest³⁵. Et maintenant nous avons cette attestation d'un *âpilum* de Marduk à Babylone. Il est clair dès lors qu'on ne peut plus dire que le prophétisme est propre à l'ouest. Je ne nie pas que le phénomène prophétique soit d'origine occidentale³⁶: je pense simplement qu'on a sous-estimé l'«amorritisation» de la Mésopotamie³⁷.

Se pose enfin le problème de la relation entre hépatoscopie et prophétie. C'est la lettre de Nûr-Sîn A.1121+ qui est le document le plus explicite à ce sujet et J.-M. Durand, à la suite de M. Anbar, a justement déduit que «vraisemblablement le discours des *âpilum* explicite l'acte hépatoscopique»³⁸. Mais dans beaucoup d'autres cas, il faut au contraire prolonger la prophétie par un acte hépatoscopique: lorsqu'on envoie la mèche de cheveu et la cordelette de l'extatique (comme de celui qui a eu un rêve), ce n'est pas parce qu'on met en doute la sincérité du messager divin. C'est, en l'absence de l'individu, pour se livrer sur ces substituts de sa personne à une interrogation oraculaire: façon de vérifier le présage, de même que toute prise d'oracle hépatoscopique est soumise à contre-examen (*piqittum*). De plus, dans un discours prophétique encore inédit rapporté par Nûr-Sîn, le dieu Addu-d'Alep dit à Zimri-Lim par le canal de son *âpilum*: «Lorsque tu partiras en campagne, ne sors point sans avoir pris d'oracle. Lorsque moi, dans un oracle de moi, j'aurai été favorable, tu sortiras en campagne. Sinon, ne franchis pas la porte!» Le vocabulaire employé est très clair: ce qui est recommandé à Zimri-Lim, c'est la pratique de l'hépatoscopie. Le dieu envoie donc un prophète pour recommander au roi d'avoir recours à la divination déductive!

Conclusion

Notre mode de pensée occidental nous conduit trop souvent, en distinguant les phénomènes, à les opposer. Je pense que notre distinction entre prophétie et divination déductive, ressentie par beaucoup de chercheurs comme une opposition entre deux façons radicalement différentes d'appréhender les relations avec le divin, n'était pas pour les Anciens aussi tranchée qu'il nous paraît. Il n'en allait pas autrement dans le monde du droit: on pratiquait des gestes symboliques, et en même temps on rédigeait des textes qui avaient valeur de preuve en justice³⁹.

Conclusion

Our modern way of thinking leads us, very often, by distinguishing different phenomena, to oppose them. I think that our distinction between prophecy and deductive divination, felt by a lot of assyriologists as two radically different ways of establishing relations with the divine world, was not experienced as very clear cut by the Ancients. It was the same in the matter of law: symbolic gestures were performed, and at the same time a written contract was established which could be a proof in court.

Notes

1. G. Dossin, «Un rituel du culte d'Ištar provenant de Mari», *RA* 35, 1938, p. 1-13 et M. Birot, «Fragment de rituel de Mari relatif au *kispu*», dans B. Alster (éd.), *Death in Mesopotamia* (= CRRAI XXVI), Copenhague, 1980, p. 139-150.
2. Je mentionnerai simplement ici les deux seuls textes «théoriques» relatifs à la divination, *ARM* XXVI/1 2 et 3; voir le commentaire de J.-M. Durand, *ARMT* XXVI/1 p. 63-68.
3. On sait que Yasmah-Addu s'installa d'abord dans le palais oriental du chantier A, pendant que d'importants travaux étaient effectués dans le grand palais. Voir D. Charpin, «Les archives d'époque "assyrienne" dans le palais de Mari», *M.A.R.I.* 4 p. 243-268, notamment p. 268.
4. I. Nakata, «Two Remarks on the So-called Prophetic Texts from Mari», *ASJ* 4, 1982, p. 143.
5. Par exemple *ARM* XXVI 209 ou 215.
6. L'affaire est peut-être liée à *ARM* XIV 111.
7. Je considère ainsi que l'*assinnum* est un cas particulier de *muhhûm*, puisqu'en *ARM* XXVI 213, il est dit de Šelîbum, l'*assinnum* du temple d'Annunîtum, qu'«il s'est mis à vaticiner» (*immahhu*).
8. Par exemple, la servante de Dagan-malik qui se met à vaticiner dans le temple d'Annunîtum (*ARM* XXVI 214), ou encore une femme d'*awilum*, qui vient spontanément trouver Kibri-Dagan (*ARM* XXVI 210).
9. Voir J.-M. Durand, *ARM* XXVI/1 p. 392. Ce doit être également le cas des lettres de la déesse Kititum au roi d'Ešnunna Ibāl-pi-El publiées par M. deJ. Ellis, «The Goddess Kititum speaks to King Ibāpiel: Oracle Texts from Ishchali» *M.A.R.I.* 5, 1987, p. 235-266. Noter que ces deux lettres ont été retrouvées à Ishchali: il s'agit donc soit de brouillons, soit de copies, mais nous n'avons pas la preuve qu'elles sont parvenues à leur destinataire, contrairement à *ARM* XXVI 194. On reviendra plus loin sur ces deux lettres.
10. Voir mon étude «Un traité entre Zimri-Lim de Mari et Ibāl-pi-El II d'Ešnunna», dans D. Charpin et F. Joannès (éd.), *Marchands, diplomates et empereurs. Etudes sur la civilisation mésopotamienne offertes à Paul Garelli*, Paris, 1991, p. 139-166.
11. Le dossier a été réuni par J.-M. Durand dans *ARMT* XXVI/1 p. 400. Je n'ai cependant pas retenu ici *ARM* XXVI 203, car rien ne me semble dans ce texte faire référence explicitement au contexte de la conclusion de la paix avec Ešnunna.
12. M.11436, cité par J.-M. Durand, *ARM* XXVI/1 p. 396.
13. Je suis ici l'interprétation de J.-M. Durand, pour qui la présence de suffixes féminins montre que le discours de Dagan s'adresse à Dîritum. Je laisse ici de côté le problème de l'objet symbolique-*sikurrum* apporté par Lupâhûm à Dîritum. On corrigera toutefois *ARMT* XXVI/1 p. 388: Sammêtar n'est alors plus «gouverneur de Terqa» et le contexte montre bien qu'il se trouve alors à Mari, d'où Zimri-Lim est absent.

14. Je ne retiens ici aucune des hypothèses suggérées par J.-M. Durand dans *ARMT XXVI/1* p. 389. Il me semble très nettement préférable de comprendre qu'à la l. 29, c'est Sammêtar qui parle et indique «et à moi, il (= Lupâhum) a parlé ainsi», discours qui se conclue 40 («voilà le propos que Lupâhum m'a tenu»). Cela évite de considérer qu'un *âpilum* de Dagan puisse être chargé d'un message par la déesse Dîritum, d'autant plus qu'on connaît un *âpilum* de Dîritum (*ARM XXVI 208: 5-6*).
15. Allusion à l'envoi de ses «dieux» par le roi d'Ešnunna, pour lequel voir plus haut la lettre d'Išhi-Dagan.
16. On retrouve cette expression proverbiale dans la bouche d'un extatique (*muhhûm*) du temple de Dagan de Terqa en *ARM XXVI 202: 10-11*; le contexte n'indique pas explicitement qu'il s'agisse de la même affaire, mais c'est fort vraisemblable, comme l'a proposé J.-M. Durand dans *ARMT XXVI/1* p. 405.
17. Voir pour cette question en particulier I. Nakata, *ASJ* 4, 1982, p. 143-148, qui a noté que les discours sont très nettement présentés de façon différentes selon qu'il s'agit d'une lettre de Addu-dûrî, Šibtu ou Kibri-Dagan.
18. Pour *našârum* «garder un secret», cf. CAD N/2 p. 44a (§ 10). J.-M. Durand, éditeur de cette lettre, a proposé de traduire *našrum* par «très compétent» (*ARMT XXVI/2* p. 295) ou «très soigné» (*ARMT XXVI/1* p. 391). Mais ce sens est *ad loco*; on attendrait plutôt *šuklulum* (cf. vg *ARM XXVI 138: 11*, à propos du divin Narâm-Sîn). En outre, je ne comprendrais pas très bien l'exigence de l'*âpilum*: rien dans le message d'*ARM XXVI 194* ne me semble dépasser le niveau littéraire des lettres envoyées ordinairement par Yašîm-El. Il me semble donc que l'*âpilum* tient au secret: sa lettre doit être lue par le seul Zimri-Lim (elle est transmise par Yašîm-El, mais sûrement sous enveloppe scellée, selon les usages de l'époque). On remarque l'insistance de l'*âpilum*: il remet sa tablette à Yašîm-El devant témoins, craignant sans doute que celui-ci ne la fasse pas parvenir à son destinataire (J.-M. Durand avait écarté la traduction de *našrum* par «discret» en indiquant que le document «était rédigé devant témoins», ce qui n'est pas en fait ce que le texte dit). Pour le thème du secret dans un contexte de prophétie, voir aussi *ARM XXVI 206: 32-33*.
19. *ARM XXVI 414: 29-41*. Cette lettre est *ARM XXVI 194*.
20. J'ai réexaminé avec F. Joannès les lettres de Yašîm-El: aucune d'elle ne semble avoir été écrite par le scribe d'*ARM XXVI 194*. Il est en tout cas absolument certain qu'*ARM XXVI 194* (la lettre de l'*âpilum*) et 414 (la lettre d'accompagnement de Yašîm-El) ne sont pas de la même main.
21. «Un traité entre Zimri-Lim de Mari et Ibâl-pî-El II d'Ešnunna», dans D. Charpin et F. Joannès (éd.), *Marchands, diplomates et empereurs. Etudes sur la civilisation mésopotamienne offertes à P. Garelli*, Paris, 1991, p. 139-166.
22. Il s'agit de l'*âpilum* d'Adad d'Alep: peut-être les pratiques sont-elles différentes selon les lieux?
23. Noter A. Malamat: «The documentation concerning prophecy at Mari is mostly restricted to a very short span of time, perhaps only to the final decade (or less) of Zimri-Lim's reign». Mais c'est pour ajouter aussitôt: «In comparison, the activity of the Israelite prophets extended over a period of centuries» (*Mari and the Early Israelite Experience*, Oxford 1989, p. 81-82). Le souci de comparaison avec la Bible occulte la question: pourquoi n'avons-nous rien du temps de Samsî-Addu?
24. Voir J.-M. Durand, *ARMT XXVI/1* p. 247.
25. Voir M.7930+, cité dans D. Charpin, Actes de la RAI de Philadelphie (sous presse).
26. Cela correspond à ce que J.-M. Durand a appelé la «deuxième vague de la "babylonisation" de Mari» (*ARM XXVI/1* p. 494).
27. *ARM XXVI 229* (le «songe d'Ayala»), qu'il n'y a pas de raison de refuser de dater avec Dossin du temps de Yahdun-Lim; ajouter le rêve de Dagan-nuhmi publié par Wilcke, *WdO* 17, 1986, p. 11-16 (qui ignore cependant le songe d'Ayala).
28. Voir «Les champions, la meule et le fleuve, ou le rachat du terroir de Puzurrân au roi d'Ešnunna par le roi de Mari Yahdun-Lim», dans J.-M. Durand (éd.), *Florilegium marianum*, Paris, 1992, p. 29-38.
29. *XXVI/1* p. 380 indique que le document doit dater de l'année de la prise de Kahat.
30. Comme Ellis, *M.A.R.J.* 5 p. 254 n. 108, ou Malamat, *Mari and the Early Israelite Experience* p. 86, à la suite de G. Dossin, «Sur le prophétisme à Mari», dans *La divination en Mésopotamie ancienne* p. 85.
31. Voir à ce sujet *ARM XXVI/2* p. 160. Pour le cas particulier du lû gal-gidri, il s'agit en fait du titre babylonien de ugula-gidri (PA.PA) écrit à la façon mariote; voir ma note dans *M.A.R.J.* 5 p. 662-663.
32. *Ancient Mesopotamia* p. 221-222.
33. Dans la traduction du texte qu'il a donnée dans *ANET3* p. 604.
34. Voir M. de J. Ellis, *M.A.R.J.* 5, 1987, p. 235-266.
35. Noter que Malamat essaie de façon significative de minimiser l'importance de la lettre de Kitîtum à Ibâl-pî-El: «'Prophetic' documents of this same period have been discovered also at Ishchali on the Lower Diyala river, seat of the goddess Kitîtum; her oracles, addressed to Ibal-pi-El, king of Ešnunna, a contemporary of the Mari kings, are similar in tone and message to those from Mari, but they are quite different in their mode of transmission, for they appear in the form of letters from the deity herself, with no prophetic intermediary involved» (p. 87 n. 64; c'est moi qui souligne). L'exemple du couple *ARM XXVI 194* et 414 (voir *supra*) montre qu'elles ont dû, elles aussi, être dictées par quelque prophète.
36. Je ne sais s'il faut aller aussi loin que A. R. Millard, qui écrit: «On ne peut se fonder sur la distribution des textes dits "prophétiques" en soutenant la thèse qu'ils dénotent une influence occidentale en Mésopotamie» («La Prophétie et l'écriture: Israël, Aram, Assyrie», *RHR* 202, 1985, 125-145 en particulier p. 134).
37. Pour un autre exemple, cf. le cas du combat du dieu de l'Orage avec la Mer: Mari montre désormais que le prototype à la fois du combat de Marduk contre Tiamat et du combat de Ba'al contre Yam est à rechercher à Alep au XVIII^e siècle av. J.C. (voir l'étude de J.-M. Durand, ainsi que celle de D. Pardee et P. Bordreuil, à paraître dans *M.A.R.J.* 7).
38. *RA* 76 p. 45 n. 9.
39. Voir D. Charpin, «Le geste, la parole et l'écrit dans la vie juridique en Babylonie ancienne», dans A.-M. Christin (éd.), *Ecritures*, Paris, 1982, p. 65-73.