Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

125 | 2018

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2016-2017)

Religions du monde syro-mésopotamien

Maria Grazia Masetti-Rouault

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1854>

DOI : 10.4000/asr.1854

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2018

Pagination : 113-137

ISBN : 978-2909036-46-5

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Maria Grazia Masetti-Rouault, « Religions du monde syro-mésopotamien », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 125 | 2018, mis en ligne le 28 juin 2018, consulté le 09 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1854> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1854>

Tous droits réservés : EPHE

Religions du monde syro-mésopotamien

Maria Grazia MASETTI-ROUAULT

Directrice d'études

Littérature, mythe et idéologie : l'épopée de Gilgamesh V : la mort et le temps

Introduction

Le séminaire principal que j'ai donné pendant l'année académique 2016-2017 a été consacré à l'étude de la dernière partie du « poème de Gilgamesh » où sont intégrés, au milieu de la tablette 11, un récit et un ensemble de contenus particuliers, concernant le sommeil, la mort et le temps, développés uniquement dans la rédaction la plus récente de l'œuvre, appelée *Standard Babylonian*. Élaborée à partir d'une longue tradition littéraire bilingue qui remonte à la fin du troisième millénaire, connue à partir d'un cycle épique en sumérien¹, l'édition *Standard Babylonian* de l'épopée de Gilgamesh est datée en général de la fin du deuxième millénaire av. n. è. et attribuée à une « école scribale » – un groupe d'intellectuels et de savants – connue sous le nom du maître Sîn-lēqi-uninni. La version la plus complète de l'épopée est attestée par des documents du VII^e siècle av. J.-C., provenant surtout des bibliothèques royales assyriennes, que nous avons utilisés à partir de l'édition critique établie en 2003 par A. George². La tablette 12, qui terminait la série, est une traduction en akkadien d'un texte sumérien plus ancien, un récit composite, destiné à fournir une description des conditions de vie et des règles du monde infernal, présentée à Gilgamesh par le fantôme de son compagnon Enkidu. Elle a été sans doute ajoutée et associée à la série de l'épopée de Gilgamesh à une époque plus tardive. Après avoir travaillé sur cet épilogue extraordinaire de l'épopée, nous avons analysé ensuite d'autres textes qui s'attachent à décrire l'organisation des Enfers – le « Pays sans retour », selon la définition mésopotamienne

-
1. Cf. par exemple, D. FRAYNE, « The Sumerian Gilgamesh Poems », dans B. R. FOSTER, *The Epic of Gilgamesh*, New York/Londres 2001, p. 99-155; voir aussi J. H. TIGAY, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, Wauconda (Illinois) 1982, p. 23-38.
 2. A. R. GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, Oxford 2003 ; voir aussi les traductions en français, J. BOTTÉRO, *L'Épopée de Gilgamesh, le grand homme qui ne voulait pas mourir*, Paris 1992 ; R. J. TOURNAY, A. SHAFFER, *L'Épopée de Gilgamesh*, Paris 1994 ; en anglais, B. R. FOSTER, *The Epic of Gilgamesh*, New York/Londres 2001.

traditionnelle –, en particulier le mythe « Nergal et Ereshkigal »³, et la composition connue sous le titre « Vision infernale d'un Prince »⁴, sans doute rédigée par la chancellerie royale néo-assyrienne à l'époque d'Esarhaddon.

I. Le texte akkadien

L'épopée de Gilgamesh, surtout dans sa version *Standard Babylonian* finale, présente de façon critique, exprimant des conceptions alternatives par rapport à celles de l'idéologie royale mésopotamienne, l'histoire du roi de la cité d'Uruk, fils d'un roi et d'une déesse, qui, dans un passé lointain, avait pourtant accompli une série d'actions héroïques, apparemment en adéquation avec sa fonction et sa nature. Après avoir réalisé, en compagnie de son ami Enkidu (tablettes 1-2), une expédition guerrière afin de se procurer, dans la Forêt des Cèdres, sur les rives de la Méditerranée, le bois destiné à la construction des temples et des palais (t. 3-5), il refuse le mariage proposé par la déesse Ishtar, qui, entre autres avantages, lui aurait garanti l'immortalité. Par conséquent, il doit se battre contre le « Taureau céleste », le monstre qui, envoyé par la déesse furieuse, s'attaque à sa ville et à son peuple (t. 6). Mais les conditions mêmes dans lesquelles il a obtenu le succès et la victoire, marqués dans le récit par l'arrogance et par l'inutile violence meurtrière des deux guerriers, transforment sa gloire en cauchemar. Si Gilgamesh, de par son origine partiellement divine, peut échapper au jugement des dieux, Enkidu est condamné à mourir (t. 7-8). Sa disparition traumatise le roi, qui, ayant assisté à l'agonie de l'être aimé et accompli les rites funéraires, refuse la mort comme dimension de sa propre existence. Il renonce alors à sa fonction royale et abandonne Uruk pour traverser la steppe (t. 9), suivant un itinéraire manifestement initiatique, qui l'amène aux frontières du monde, à la recherche d'un moyen d'éviter la mort (t. 10).

La tablette 11 de l'épopée de Gilgamesh, qui couronne et, de fait, termine la narration épique, se distingue clairement du reste du texte. Son contenu est original : il ne trouve pas d'antécédents, ni dans les versions plus anciennes du cycle, sumériennes et akkadiennes, ni non plus, au moins à première vue, dans le reste de la production littéraire et de « sagesse » mésopotamienne. Il n'est pas inutile de rappeler, par ailleurs, que cette version de l'épopée de Gilgamesh a été composée presque à la même époque, et a circulé dans les mêmes milieux intellectuels, religieux mais aussi politiques, que le poème cosmogonique de l'*Enuma Elish*⁵. Selon l'interprétation la plus partagée parmi les assyriologues, ce poème, qui célèbre la victoire de Marduk – forme de dieu de l'Orage et divinité poliade de Babylone –, sur la Mer, mère des dieux, s'attache à présenter l'institution de la royauté dans le panthéon en l'associant d'une part à un acte de force réussi, manifestant un

3. VOIR J. BOTTÉRO, S. N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris 1989, p. 437-464;

4. A. LIVINGSTONE, *Court Poetry and Literary Miscellanea*, State Archives of Assyria 3, Helsinki 1989, p. 68-76.

5. J. BOTTÉRO, S. N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme* (n. 3), p. 602-679 ; W. G. LAMBERT, *Babylonian Creation Myths*, Winona Lake (Indiana) 2013, p. 3-168, 469-492.

pouvoir supérieur, et de l'autre à la « création » du monde et des hommes. Il aurait été composé au moment où une nouvelle dynastie locale, celle de Nabuchodonosor I (1125-1104 av. n. è.), développait un programme politique et militaire destiné à recomposer la société babylonienne et à relancer son autorité royale sur un plan international⁶. L'*Enuma Elish* est censé fournir une légitimation et une base idéologique renouvelées pour les institutions de l'époque, alors en pleine restructuration après la crise générale qui avait frappé le système politique du monde proche-oriental à la fin de l'âge du Bronze.

La tablette 11 de l'épopée de Gilgamesh n'entre pas explicitement dans le débat sur la nature de la fonction royale, puisqu'elle traite de la rencontre entre deux rois qui ont de fait abandonné leurs royaumes. Il s'agit d'une part d'Utnapishtim, roi de Shuruppak, seul survivant du déluge, rendu immortel par les dieux pour avoir su gérer correctement la sortie de crise⁷, et de l'autre, du roi d'Uruk, désespéré, fatigué, presque nu, venu lui demander conseil et instructions sur la manière d'obtenir le même *status*. La narration présente Gilgamesh dans une attitude qui exprime la renonciation à toute revendication basée sur son pouvoir politique, insistant plutôt sur la qualité profondément humaine de son questionnement. Si une forme implicite d'héroïsme et de grandeur peut encore être décelée dans sa représentation, c'est celle, presque tragique, qui découle de la façon de Gilgamesh d'assumer tous les efforts, toute la souffrance que sa quête lui impose. Le corps nu de Gilgamesh se présente pour la première fois à la vue d'Utnapishtim – et à la nôtre – comme un mât, dressé sur son bateau ingouvernable sur les eaux de la mort, duquel pendent des habits – des peaux de lion –, utilisés comme voiles (t. 10, l. 218-230)⁸.

Le long récit de sa rencontre avec Utnapishtim (t. 10-11) vient remplacer une scène de la version plus ancienne de l'épopée, celle d'époque paléo-babylonienne, bien connue et souvent commentée, scène avec laquelle le poème trouvait peut-être une conclusion. Gilgamesh, entré dans le monde chthonien, y reçoit, de la mystérieuse « cabaretière » Siduri, installée sur le rivage de la mer, le conseil avisé d'arrêter son voyage : sa recherche est vaine. La mort étant le destin établi par les dieux pour les hommes, elle lui explique qu'il ne lui reste qu'à goûter aux plaisirs simples de la vie, être heureux dans le cadre de sa maison et sa famille (t. 10, l. 76-91)⁹. Cette formulation d'une sorte de *carpe diem* archaïque, se référant à un idéal de vie aristocratique, sinon déjà bourgeois, fait pendant à la conception de la mort comme limite de l'humain, en opposition à la nature divine, discutée dans le poème de l'*Atrahasis*, qui a été composé à la même époque. Avec la charge du service sacrificiel, Utnapishtim l'avait acceptée au nom de la nouvelle société humaine, en échange de l'engagement des dieux à renoncer à d'autres apocalypses après le déluge¹⁰. Le discours de Siduri est complètement effacé dans la narration

6. W. G. LAMBERT, *Babylonian Creation Myths* (n. 5), p. 271-275, 439-465.

7. J. BOTTÉRO, S. N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme* (n. 3), p. 526-601.

8. Voir par ex. B. R. FOSTER, *The Epic of Gilgamesh* (n. 1), p. 79.

9. *Ibid.*, p. 75.

10. D. KATZ, « When was natural death created, or why did Gilgamesh go to Uta-napishtim? », *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* (2015/2), p. 68-69.

de la version *standard*, un possible trait d'union entre les deux rédactions restant la réponse agressive avec laquelle Gilgamesh avait réagi, rappelant sa révolte devant la mort de son amant.

À la place, on trouve un autre dialogue avec la Dame, par lequel Gilgamesh, très menaçant, obtient enfin d'elle les instructions pour arriver jusqu'à l'île au milieu des « eaux de la mort », là où les dieux ont obligé Utnapishtim, désormais immortel, à résider. Après une navigation périlleuse, semée d'épisodes de violence insensée, Gilgamesh arrive à l'île où Utnapishtim l'accueille, après avoir eu toutefois du mal à reconnaître le roi d'Uruk sous son apparence actuelle. Le débat qui s'ouvre entre les deux rois devrait répondre au schéma littéraire et idéologique traditionnel, bien attesté dans la littérature cunéiforme, selon lequel le roi dont le règne est plus récent apprend, de l'expérience du roi plus ancien, la façon de gouverner et de se comporter correctement avec les dieux. Ce rôle pédagogique est d'ailleurs la raison qui explique formellement l'obligation, pour chaque souverain légitime, de laisser une mémoire écrite de son histoire, en particulier en composant des « inscriptions royales »¹¹. Cette fois, le style et le contenu des discours des deux rois sont différents, et leur forme épique prend une tournure particulière. Gilgamesh détaille à nouveau les phases et les moments principaux de ses expériences, de sa dépression et de sa quête d'immortalité depuis la mort d'Enkidu, selon la formulation déjà répétée à plusieurs reprises dans son parcours initiatique. Utnapishtim répond en résumant l'*Atrahasis*, ajoutant au récit des informations quant à son propre rôle dans l'histoire – pas exactement glorieux, en particulier dans la narration de la mort, dans les eaux du déluge, de son peuple, trompé par la ruse de son roi, suggérée par un dieu (t. 11, l. 32-115)¹². Il termine en déclarant l'impossibilité, pour le roi d'Uruk, de refaire la même expérience, et d'obtenir ainsi la vie éternelle, en récompense, de la part des dieux (t. 11, l. 206-211)¹³. Ces gestes royaux ne coïncident pas avec la tradition « historiographique », idéologique et religieuse concernant la royauté, élaborée par les chancelleries palatiales mésopotamiennes depuis le milieu du troisième millénaire – le premier discours narratif articulé conservé par l'écriture¹⁴. Bien que, dans l'épopée de Gilgamesh, perdure au fond l'idée que seuls les rois ont le droit d'inscrire dans la mémoire leurs expériences et leurs savoirs, désormais la structure de la narration et son expression littéraire, dans la version *Standard Babylonian*, ne laissent pas de doutes quant à l'objet de leur confrontation.

Il ne s'agit pas, pour les auteurs du texte, de proposer une autre idéologie pour la royauté mésopotamienne – qui de toute manière ne sort pas grandie de ce dialogue entre les deux rois – ni de corroborer, ou de critiquer, les thèmes discutés aussi dans l'*Enuma Elish*. Dans la tablette 11, le noyau dur de la narration est

11. M. G. MASETTI-ROUAULT, « Telling a Story, Giving the Time in Mesopotamia: a Literary Point of View » (sous presse).

12. B. R. FOSTER, *The Epic of Gilgamesh* (n. 1), p. 85-87.

13. *Ibid.*, p. 91.

14. M. G. MASETTI-ROUAULT, « Telling a Story » (n. 11).

constitué par une investigation, une recherche qui retrace, de la façon la plus adéquate et rationnelle possible, les conditions de la vie et de la mort des hommes, à partir de l'expérience vécue par les mortels. Dès les premiers versets consacrés à leur conversation, Utnapishtim reproche d'ailleurs à Gilgamesh sa façon dramatique de mettre en scène son deuil et son questionnement existentiel, sachant que les rois, de toute manière, ont une relation privilégiée avec les dieux, et profitent largement de leur pouvoir (t. 10, l. 285-296)¹⁵. Reprenant implicitement une partie du discours de Siduri dans la version paléo-babylonienne, Utnapishtim juge inutile le parcours que le roi d'Uruk vient de lui décrire, insistant sur le caractère inévitable de la mort pour les hommes. Ensuite, de façon assez latérale dans la logique des questions posées par Gilgamesh, mais sans doute stimulé par une observation que le voyageur vient de faire quant à sa capacité à résister au sommeil ainsi qu'à la fatigue (t. 10 : 254-255. 272-275)¹⁶, Utnapishtim insère en passant une notion spécifique et nouvelle, qui fait évoluer son discours dans une autre direction. Après avoir évoqué une métaphore poétique devenue classique – celle du vol des libellules sur l'eau de la rivière, sous le soleil, comme image de la nature éphémère de la vie humaine –, il développe rapidement, comme en suivant une intuition, l'idée d'un parallèle entre la mort et le sommeil (t. 10, l. 312-315)¹⁷. Ainsi établi, ce rapprochement, qui n'est pas banal, lui donne l'occasion d'affirmer que personne ne sait ni ne connaît ce que c'est la mort – les morts ne reviennent pas faire un rapport sur leur expérience (t. 10, l. 316-317)¹⁸. Reste implicite le fait qu'au contraire on se relève du sommeil, et qu'on peut ainsi ramener de cette condition au moins des rêves, susceptibles de faire l'objet d'une interprétation divinatoire.

La structure du récit montre à ce point qu'une idée avait commencé à germer et à se préciser dans l'esprit du « Super-Sage » Utnapishtim, dès sa première rencontre avec Gilgamesh. Utnapishtim organise en effet une expérience que les auteurs du texte *Standard Babylonian* jugent comme fondamentale, et qui sera détaillée dans la partie centrale de la tablette finale du poème (t. 11, 210-249), insérée entre deux autres récits autonomes et célèbres pour leurs résonnances littéraires, en particulier dans les traditions bibliques. Le premier de ces deux récits est constitué par le résumé, ou la version actualisée, du poème de *l'Atrahasis*, comportant le récit du déluge (t. 11, 8-209)¹⁹ ; le second est l'épisode du vol, par un serpent, de la « plante magique » redonnant la jeunesse aux vieux, que Gilgamesh avait pêchée au fond de la mer (t. 11, 275-322)²⁰. Ce qu'Utnapishtim réalise, c'est que le roi d'Uruk peut devenir le sujet d'une expérience scientifique particulière, qui va apporter des informations inédites et fondamentales concernant, apparemment, la mort. Afin de surmonter le problème de l'incommunicabilité des données sur la phase ultime

15. B. R. FOSTER, *The Epic of Gilgamesh* (n. 1), p. 82.

16. *Ibid.*, p. 81.

17. *Ibid.*, p. 83. Cf. Hésiode, *Théogonie*, texte établi et traduit par Paul Mazon, introduction et notes par Gabriella Pironti, Les Belles Lettres, Paris 2008, p. XXVI ; p. 26, l. 211-215.

18. *Ibid.*, p. 83.

19. *Ibid.*, p. 85-91.

20. *Ibid.*, p. 93-95.

de la vie, ayant déjà établi sa similitude potentielle avec le sommeil, Utnapishtim comprend qu'il peut étudier la question en se fondant sur l'expérience d'un sommeil très long, infini, qui est la meilleure approximation possible de la mort. Cette perspective lui est ouverte par le fait que la tradition mésopotamienne attribue à Gilgamesh une capacité particulière et extraordinaire à vivre les situations de veille et du sommeil, capacité qu'il partage d'ailleurs avec beaucoup d'autres rois dans la légende ou le folklore européen – comme Arthur, par exemple. Ces souverains ne sont pas vraiment morts, mais ils dorment dans une grotte, prêts à se réveiller lorsqu'on aura besoin d'eux. Le roi d'Uruk est capable tant de rester éveillé longtemps – comme quand il a pleuré sans arrêt, pendant sept jours et sept nuits, la mort et la décomposition du cadavre d'Enkidu (t. 10, l. 56-60)²¹ – que de dormir indéfiniment, ne se réveillant que stimulé par un contact physique. Cet aspect particulier de sa nature est mis en évidence par un épisode du cycle rédigé en sumérien, mais qui n'a pas été retenu dans la tradition akkadienne, le chant « Gilgamesh et Huwawa » version A²² : le roi d'Uruk, endormi/évanoui après un choc, n'est sorti de cet état que grâce à l'intervention d'Enkidu, qui le convainc de se réveiller en lui susurrant une chanson à l'oreille. Va dans le même sens la description du réveil en sursaut de Gilgamesh, après un sommeil plein de rêves divinatoires (t. 4, 10-105)²³, alors en chemin vers la Forêt des Cèdres.

L'expérience « scientifique » imaginée par Utnapishtim en exploitant le sommeil de Gilgamesh, ainsi que sa signification ultime dans l'épopée, n'ont pas vraiment attiré jusqu'à présent l'attention des assyriologues, qui y ont vu, au mieux, la description d'une épreuve, ou d'une sorte de rite de passage²⁴. Gilgamesh n'arriverait pas à le surmonter, confirmant ainsi sa faiblesse, toute humaine, et l'échec final de sa quête. Pendant le séminaire de cette année, nous avons, dans la partie du récit de la rencontre entre Utnapishtim et Gilgamesh, analysé plus particulièrement cet épisode, travaillant sur le rapport entre la mort et le sommeil – deux formes marginales et liminaires de l'être –, marqués par la suspension, nette, de la vie sensible. Tandis que le sommeil est une condition de durée brève, soumise au contrôle de l'homme et de la nature, ou bien du réel, la mort, par contre, est permanente, définitive, et échappe à la conscience, puisqu'il n'y pas de réveil.

L'intuition d'Utnapishtim et le projet qu'elle lui permet d'élaborer émergent juste à la dernière ligne du long récit relatant les événements liés au déluge, après que le Super-Sage a statué, de façon définitive, sur l'impossibilité pour Gilgamesh

21. *Ibid.*, p. 74.

22. *Ibid.*, p. 107-108, l. 90-110.

23. *Ibid.*, p. 30-33.

24. Voir Th. JACOBSEN, *The Treasures of Darkness: a History of Mesopotamian Religion*, New Haven 1976, p. 195-219; J. BOTTÉRO, *L'Épopée de Gilgamesh* (n. 2), p. 197. Mais voir aussi D. KATZ, « Time in Death and Afterlife. The Concept of Time and the Belief in Afterlife », dans L. FELIU, J. LLOP, A. MILLET-ALBÀ, J. SANMARTÍN (éd.), *Time and History in the Ancient Near East. Proceedings of the 56th Rencontre Assyriologique Internationale at Barcelona, 26-30 July 2010*, Winona Lake (Indiana) 2013, p. 117-125. Cf. M. L. WEST, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Clarendon Press, Oxford 1997, p. 415.

d'atteindre l'immortalité de la même façon que lui. Immédiatement après, selon une formulation qui semble vouloir connoter son aspect de « dernière chance », il lance à son interlocuteur une sorte de défi, lui demandant de ne pas dormir pendant sept jours et sept nuits, sans par ailleurs préciser si, en cas de succès, il obtiendra ce qu'il cherche. Et de fait Gilgamesh n'entend même pas la proposition : le texte le décrit déjà profondément endormi, assis sur le sol, aux pieds d'Utnapishtim (t. 11, l. 212-214)²⁵, vaincu par la fatigue, les épreuves du voyage, et sans doute aussi par la déception. De ce point de vue, l'épreuve – peut-être le rite de passage –, est immédiatement un échec, avant même de commencer : incapable de répondre, le héros dort déjà, et il n'est pas question pour lui de résister, éveillé, ni une semaine, ni une heure. La critique assyriologique considère cet épisode, où la description du corps du dormant remplace tout discours ou argumentation, comme la démonstration définitive et finale de l'impossibilité pour Gilgamesh d'atteindre le but qu'il recherche. Pourtant, le récit continue. Au lieu de représenter une conclusion, la scène, centrée désormais sur le corps immobile de Gilgamesh, s'ouvre, de façon inattendue, sur un autre développement narratif, par l'intervention d'une femme sans nom, l'épouse d'Utnapishtim, qui est également désormais immortelle et partage la vie du roi dans l'île²⁶.

Appelée pour constater la déchéance de Gilgamesh et l'absurdité de ses prétentions, la femme reconnaît le héros, et manifeste tout de suite une autre attitude, opposée à celle à laquelle on s'attendrait. Au lieu de s'affairer à organiser l'hospitalité du visiteur endormi, elle réagit en insistant sur le fait qu'il doit partir, sans plus attendre. Elle sait bien que son sommeil n'est pas juste un temps de récupération, mais qu'il est dangereux, trop semblable à la mort. Elle demande à son époux de « toucher » le dormant, de le rappeler à la vie et de le renvoyer de suite dans son monde. À ce point, maintenant que les termes importants de la relation de Gilgamesh au sommeil et à la mort ont été explicitement rappelés et définis, la narration revient enfin sur le thème principal, celui de l'expérience scientifique, déjà annoncée à la fin de la tablette 10.

Gilgamesh pourra certes repartir dans sa cité, mais, avant de le réveiller, Utnapishtim met en place un protocole particulier et complexe, qu'il justifie, arguant du fait qu'au réveil le dormeur ne voudra pas croire à son échec dans l'épreuve, puisque c'est le propre de la nature humaine de se méfier, « d'avoir un discours double », trompeur. Il faut donc fournir des preuves objectives et indiscutables de la durée du sommeil de Gilgamesh – malgré le fait que ce n'était pas là le sens principal du défi, et que, d'autre part, on sait que le héros dormira jusqu'au moment où Utnapishtim lui-même décidera de le réveiller. Si au début de l'épisode la question posée était celle de la capacité de rester éveillé au-delà des possibilités humaines, il devient progressivement clair que l'objet de l'expérience est de fait tout autre – la mesure du temps perçue par les hommes, mais documentée

25. B. R. FOSTER, *The Epic of Gilgamesh* (n. 1), p. 91.

26. Cf. R. HARRIS, « Images of Women in the Gilgamesh Epic », dans B. R. FOSTER, *The Epic of Gilgamesh* (n. 1), p. 207-218.

autrement que par leur simple perception sensorielle. Dans ce but, Utnapishtim demande à son épouse de faire cuire chaque jour, pendant sept jours, un pain dans le four de la maison, et de le déposer à côté du dormeur, de façon telle qu'à son réveil il trouvera sept pains dans des états divers et progressifs de dégradation et de durcissement, du frais/chaud au plus dur/moisi. À cette évidence déjà forte et objective du passage et de la mesure du temps, fondée sur des phénomènes biologiques et physiques qui ne peuvent pas être manipulés, Utnapishtim ajoute une autre série de données, d'une autre nature, qui double et renforce la première. Sans en expliquer la raison, il demande à son épouse de marquer sur le mur, au fur et à mesure, un signe correspondant à chaque jour passé par Gilgamesh en dormant (ainsi qu'à chaque pain cuisiné et cuit, évidemment). La valeur de ces signes aussi est objective, mais référentielle, liée à un système complexe, dont la signification dépend de l'accord des utilisateurs sur un code/langage particulier. La lecture des signes sur le mur a un sens, et elle ne fournit une information intelligible que si elle est rapportée, en général, au sommeil de Gilgamesh, et, en particulier, à la relation jours/pains correspondante.

Quant à Utnapishtim lui-même, il reste juste un observateur strictement externe de cette expérience de laboratoire, n'intervenant d'aucune manière dans la procédure, gérée par son épouse, sinon pour en constater le résultat final. Tout se déroule exactement comme il l'avait prévu. Arrivé au septième jour, « touché » par Utnapishtim, Gilgamesh se réveille. Sa première réaction est d'affirmer que son sommeil a été très court – pas de temps entre l'endormissement et le réveil – mais, invité à observer et à compter les pains, il doit en admettre la durée. Il n'est plus question de gagner ou de perdre le défi initial – ne pas dormir sept jours consécutifs –, mais Gilgamesh déduit justement de cette expérience que la mort triomphe ; elle est partout autour de lui, une présence constante, « dans sa chambre » (t. 11, l. 245-249)²⁷. Dans ce sens, la propédeutique de l'épreuve mise en place par Utnapishtim a magistralement fonctionné, étant plus convaincante que la citation du poème de l'*Atrahasis*. Toutefois, il reste difficile à comprendre pour quelle raison et selon quelle logique la déclaration faite par Gilgamesh à son réveil, – ce qui lui avait semblé durer un instant avait duré en réalité un temps très long (t. 11, l. 232-235)²⁸ –, génère directement la perception, et la conviction, que la mort est une réalité et une présence constante pour lui – qui s'est endormi –, et pour tous les hommes, sans possibilité d'y échapper.

Gilgamesh reçoit cette constatation comme une condamnation, confirmant ce qu'au fond il savait déjà. Son acceptation le prépare à retrouver toute son humanité, à redevenir homme après son long parcours initiatique, afin de pouvoir retourner à Uruk, pour y assumer son rôle de roi, mais un roi plus juste et sage (t. 1, l. 1-52)²⁹. Insistant de façon redondante du point de vue narratif, avec un excès de détails, sur la question de la mesure exacte de la durée du sommeil et des moyens pour la

27. B. R. FOSTER, *The Epic of Gilgamesh* (n. 1), p. 92-93.

28. *Ibid.*, p. 92.

29. *Ibid.*, p. 3-5.

documenter, les intellectuels auteurs de la version *Standard Babylonian* de l'épopée ont sans doute voulu y introduire une nouvelle perspective d'appréhension du problème. Ils ont essayé d'élaborer et de formuler une conception originale du temps, ainsi que du savoir, qui, de leur point de vue, aurait pu ouvrir une dimension nouvelle pour l'intelligence et la culture, allant au-delà du *carpe diem*, à l'époque qui a vu la fin du vieux monde et des vieux empires³⁰. Il n'est ni neutre ni sans signification qu'ils aient confié ce message non pas à Gilgamesh, mais au personnage d'Utnapishtim, ce Super-Sage qui avait été responsable du premier accord politique et institutionnel avec les dieux après le déluge, ouvrant ainsi la voie au développement de la nouvelle culture « amorrite » paléo-babylonienne. C'est lui qui a la charge dans l'épopée de proposer une orientation et un espace nouveaux pour l'évolution du système de pensée de la société mésopotamienne, au début de l'âge du Fer. Gilgamesh, celui qui « a tout vu » et qui a enfin compris le secret des choses, réalisera le changement esquissé, bâtissant dès son retour une nouvelle cité d'Uruk, avec ses espaces distincts pour les hommes et pour les dieux. Et surtout, il écrira, comme tout roi se doit de le faire, l'histoire de son voyage, et la somme de ses savoirs nouveaux.

Tout en reconnaissant les limites infranchissables inhérentes à la nature humaine, l'expérience organisée par Utnapishtim finit par minimiser, ou au moins par confiner, le pouvoir de la mort, faisant émerger une connaissance qui ne dépend plus des contraintes établies par les dieux. Ce savoir humain est produit par la triple articulation de l'expérience, de la réalité de la nature et de la capacité de mesurer le temps, qui permet de l'enregistrer et de l'utiliser afin de comprendre l'histoire, et la place de chacun dans le monde.

On peut mieux comprendre ce discours sur le temps et sa mesure quand on le considère non pas comme isolé, mais lorsqu'on réalise qu'il entre dans une dialectique, ou peut-être en opposition, avec ce que la « sagesse » mésopotamienne continuera à répéter longtemps, laissant une trace évidente dans les théologies postérieures. Par exemple, le texte du *Ludlul bēl nemēqi*, une version littéraire du thème du « Juste Souffrant » sans doute contemporaine de la version *Standard Babylonian* de l'épopée de Gilgamesh et très diffusé dans les bibliothèques du premier millénaire av. n. è.³¹, s'ouvre par l'affirmation du principe que le dieu Marduk peut changer d'avis très rapidement, passant d'une attitude agressive et punitive envers chaque homme (même potentiellement « innocent ») à la plus grande miséricorde pour le souffrant³². Le texte discute du fait que le temps des hommes et celui des dieux procèdent à des vitesses différentes et que c'est ce décalage dans la perception du temps, dans lequel les événements se présentent aux hommes, qui explique pourquoi les plans divins sont incompréhensibles, et peuvent être

30. J. H. TIGAY, *The Evolution of the Gilgamesh Epic* (n. 1), p. 167-169.

31. A. ANNUS, A. LENZI, *Ludlul bēl nemēqi. The Standard Babylonian Poem of the Righteous Sufferer*, State Archives of Assyria Cuneiform Texts 7, Helsinki 2010; voir aussi W. G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960, p. 21-26, 281-302, 343-345.

32. A. ANNUS, A. LENZI, *Ludlul bēl nemēqi* (n. 31), p. 15-16, 31-32, l. 1-40.

ressentis comme injustes et insupportables³³. La solution proposée est de renoncer à vouloir comprendre la justice divine immanente, et d'accorder sa confiance aux dieux, espérant dans leur désir – et intérêt objectif – de sauver les hommes qui travaillent pour eux. Si le *Ludlul bēl nēmeqi* enseigne cette doctrine, reprise plus tard dans le livre de Job, la version *Standard Babylonian* de l'épopée de Gilgamesh sort de ce type de pensée, et présente une autre voie, revendiquant pour le temps une valeur autonome et objective, définie par la « nature » qui change et se transforme, et mesurée par la « culture » des hommes, qui compte, enregistre et juge.

II. Les traditions postérieures

L'impact et la cohérence de ce nouveau savoir sur la dimension du temps et du changement, représenté dans la tablette 11 par le noyau narratif centré sur l'image du « dormeur au-delà du temps », nous sont apparus beaucoup plus clairement et dans toute leur importance quand nous avons pu le reconnaître dans d'autres cultures antiques. Nous avons pu mettre en évidence l'attestation de cette structure narrative – formulée de façon encore expérimentale dans l'épopée de Gilgamesh – dans une série de traditions littéraires mythologiques, religieuses et théologiques de nature diverse, mais aussi dans la production philosophique et scientifique postérieure, jusqu'à l'époque moderne. Nous avons pris en compte en premier lieu la légende des « Sept dormeurs d'Ephèse »³⁴, en syriaque, datée, dans sa version plus ancienne – une homélie métrique de Jacob de Sarug, évêque de Batna –, au VI^e siècle³⁵, qui contient encore tous les éléments narratifs principaux inclus dans la tablette 11 de l'épopée. Dans ce récit, sept nobles chrétiens, pour échapper à la persécution de l'empire romain à l'époque de l'empereur Decius (milieu du III^e siècle), se cachent ensemble dans une grotte, où ils s'endorment d'un sommeil qui ne peut pas être interrompu. Ils y sont alors emmurés vivants, mais pas sans qu'auparavant une inscription, avec le récit de leur martyre, la date de l'événement et leurs noms, ne soit ensevelie avec eux. Deux siècles plus tard, à l'époque de l'empereur Théodose II, la grotte est rouverte par hasard. Les jeunes, en se réveillant, sont incapables d'évaluer la durée de leur sommeil : ils pensent avoir fait juste une sieste, ou qu'un seul jour est passé depuis leur entrée dans la grotte. Ce sont les changements de la cité d'Ephèse, montrant désormais dans l'architecture urbaine

33. M. G. MASETTI-ROUAULT, « Les sentiments des dieux pour les hommes. Théologie et mythologie dans la littérature mésopotamienne », dans S. AUFRÈRE et M. MAZOYER (éd.), *Clémence et châtiement. Actes du IV^e Colloque organisé par les cahiers KUBABA (Université Paris I) Sorbonne et Institut Catholique de Paris, 7-8 décembre 2006*, Paris 2009, p. 315-323.

34. Cf. J. KOCH, *Die Siebenschläferlegende, ihr Ursprung und ihre Verbreitung. Eine mythologisch-literaturgeschichtliche Studie*, Leipzig 1883 ; H. HUBER, *Die Wanderlegende von der Siebenschläfern. Eine literarische Untersuchung*, Leipzig 1910 ; plus récemment, F. JOURDAIN, *La tradition des Sept Dormants. Une rencontre entre chrétiens et musulmans*, Paris 1983. Voir en particulier, P. VAN DER HORST, « Pious Long-Sleepers in Greek, Christian and Jewish Antiquity », *Studies in Ancient Judaism and Early Christianity* (2014), p. 248-266.

35. Voir, récemment, N. AFIF, « Un nouveau témoin de l'Histoire des sept Dormants d'Ephèse. Le manuscrit Cambridge Syr. Add. 2020. Texte et traduction », *Babelao* 1 (2012), p. 25-76.

les signes évidents de la christianisation, et le fait qu'une pièce de monnaie qu'ils avaient gardée n'est plus acceptée au marché, qui vont les convaincre de la nature du miracle dont ils sont les témoins et les protagonistes, confirmant ainsi la signification de l'inscription trouvée dans la grotte. Célébré par l'Église locale et par l'empereur, l'événement, qui se conclut avec la mort des sept jeunes – cette fois convenablement ensevelis dans une basilique chrétienne – est exploité dans les débats théologiques de l'époque, et pendant tout le Moyen Âge, pour représenter le mystère de la résurrection des corps le jour du Jugement dernier, offrant une démonstration de la puissance divine sur la mort et les morts. Même s'il n'y a plus un seul protagoniste, mais un groupe de jeunes, et même si c'est à des phénomènes de changement culturel (la présence de symboles chrétiens, la perte de valeur de la monnaie) plutôt que biologique et naturel, qu'est confiée la charge de documenter le passage du temps, l'articulation du récit est évidemment la même, jusqu'à la fonction, quelque part redondante, du texte écrit accompagnant le témoignage direct de l'expérience. L'origine du sommeil est par ailleurs différente : il est lié pour Gilgamesh à sa nature et personnalité, avec un aspect très dangereux, tandis que, dans le cas des sept dormeurs, il s'agit d'un don divin pour les sauver d'une épreuve imminente, manifestation donc de la puissance et de l'amour divins, totalement absente de l'épopée.

Le même noyau narratif, on le sait depuis longtemps, se retrouve dans la première partie de la Sourate 18 *al-Khaf* « de la Caverne (et de l'Inscription) » (l. 9-22. 25-26)³⁶. Dépendant de la même tradition que la version syriaque, le texte coranique semble se rapprocher de façon plus nette de la version akkadienne, dans la mesure où le sommeil des jeunes avec leur chien dans la caverne est situé hors de tout contexte historique ou géographique précis (mais au centre du monde). Une fois réveillés, la réaction des jeunes est la même, un débat sur la durée du sommeil, qui reste au centre de la narration, et qui parvient maintenant à être évalué de façon précise et définitive (309 ans), considérant toutes les autres traditions comme fautives et indignes d'attention. Le sens du récit est encore la démonstration du pouvoir divin total et absolu sur le temps et les événements futurs, offrant une anticipation du jour du jugement final, ainsi qu'un exemple de l'amour divin pour les hommes. Mais le thème de la vision et de la perception du temps, de son contrôle et de sa valeur, continue à être discuté, à plusieurs reprises et avec des formulations diverses, dans la même sourate. En premier lieu, il explique le passage insistant sur l'obligation, pour les croyants, d'exprimer leur dépendance de la volonté divine quand ils font des plans pour le futur, même immédiat (l. 23-24). Ensuite, non seulement le débat sur la rétribution divine qui suit immédiatement l'histoire

36. Voir M. AKROUM, « Lecture de la Sourate 18 », *Annales, Histoire, Sciences Sociales* 35 (1980), p. 418-435 ; S. H. BASHIER, « The Sleepers of the Cave », *The Story of Islamic Philosophy. Ibn Tufayl, Ibn al-'Arab and Others on the Limit between Naturalism and Traditionalism*, New York 2011, p. 101-103. Voir aussi L. MASSIGNON, « Les sept dormants et l'Apocalypse de l'Islam, Écrits Mémorables », Paris 2009 (1950¹), vol. I, p. 321-335 ; « Les Sept Dormants d'Éphèse (ahl Al-Kahf) en Islam et dans la Chrétienté. Recueil Documentaire et iconographique », *Revue des Études Islamiques*, 8 fascicules [il n'y a pas de numéros de ces fascicules ?], Paris (1954-1962).

de la Caverne et de l'Inscription (l. 32-42), mais aussi le récit de la rencontre entre Moïse et Al-Khidr (l. 60-82), ont comme point commun la question du problème posé aux hommes par leur connaissance limitée et biaisée du temps, liée à leur perception et à leur raison, quand ils veulent interpréter le sens des événements et de l'histoire. Détaillant ses erreurs de jugement, Al-Khidr explique à Moïse la qualité du temps divin, qui fonctionne selon d'autres critères et avec une perspective beaucoup plus large, éternelle, compréhensible seulement par ceux qui peuvent assumer le même point de vue. La sourate se conclut par la citation de l'histoire d'Alexandre, Dūl Qarnaym et de l'hellénisation de l'Orient, et si la dimension du récit est aussi apocalyptique, elle resitue le débat sur un plan historique, utilisant des éléments connus et partagés de la culture antique aussi au Proche-Orient³⁷.

Refusant sans doute d'accorder une forme de reconnaissance aux traditions syriaques chrétiennes, l'exégèse islamique indique que la Sourate 18 est la transcription d'une révélation spéciale faite par l'ange à Mohammad, après que les maîtres juifs de Médine, interrogés par les envoyés des Qouraish sur les moyens de vérifier la légitimité du prophète, aient indiqué la connaissance de ces mêmes éléments du savoir comme fondamentale et nécessaire pour qui veut assumer ce rôle. Toutefois, on ne retrouve pas, ni dans les textes bibliques, ni dans la littérature judaïque, de récits organisés directement sur le modèle du « groupe des dormeurs dans la grotte avec une inscription », utilisés par les théologies en particulier pour débattre des questions apocalyptiques. L'idée du « long sommeil » y est par contre attestée par au moins deux narrations spécifiques, datant des premiers siècles de n. è., la première dans les *Paralipomena Jeremiae*, ou *Baruch IV*, la seconde, avec quelques variantes, tant dans le *Talmud Yerushalmi* que dans le *Talmud Bavli*, ainsi que dans le Midrash *Te'hillim*³⁸. Ces récits sont articulés, de façon plus proche de celle de l'épopée de Gilgamesh, sur le sommeil d'un seul personnage, qui, endormi pour un temps très long, ne peut évaluer, à son réveil, la durée de son « absence » du monde, et qui va la restituer à partir de l'observation aussi bien de phénomènes naturels et biologiques, que des changements dans les paysages ruraux, urbains ou humains qu'ils connaissaient bien.

Au-delà de la question de la mesure du temps et de sa relation au savoir, il a été possible de comparer et de rapprocher ces types de sommeil – sans doute associés, dans la pensée juive, à des visions ésotériques de l'exil –, aussi à des motifs propres aux traditions grecques et hellénistiques classiques, manifestement plus anciennes. Nous avons en premier lieu évoqué le mythe, attesté dès la période hellénistique, du poète, « chaman » et philosophe présocratique Épiménidès – homme de grande beauté, comme Gilgamesh – auquel le long sommeil dans une grotte en

37. F. DE POLIGNAC, « L'homme aux deux cornes : une image d'Alexandre du symbolisme grec à l'apocalyptique musulmane », *Mélanges de l'École Française à Rome, Antiquité* 96/11 (1984), p. 29-51.

38. P. VAN DER HORST, « Pious Long-Sleepers in Greek, Christian and Jewish Antiquity », dans M. KISTER, H. I. NEWMAN, M. SEGAL et R. A. CLEMENTS (éd.), *Tradition, Transmission, and Transformation from Second Temple Literature through Judaism and Christianity in Late Antiquity*, Leyde 2015, p. 93-111.

Crète aurait apporté les savoirs et la sagesse³⁹. Mais aussi l'histoire d'Ulysse, dans le Chant 13 de l'Odyssée rappelle d'une façon assez frappante le développement de la narration de la tablette 11 de l'épopée, naturellement avec une articulation et une signification différentes. Ulysse, qui a entendu lui aussi, à la cour d'Alcinoos, roi des Phéaciens, la récitation d'un autre poème épique (Chant VIII, l. 469-520), souhaite vivement que le temps passe très vite (Chant XIII, l. 29-30), afin que se rapproche le moment où il pourra partir vers Ithaque, selon la promesse royale. Avant de quitter le port, au cours d'un cérémonial d'adieu à ses hôtes, Ulysse prononce un bref discours sur la vie et la mort, destin des humains, devant la reine Arétè, l'invitant à profiter des joies de la vie et de la famille (Chant XIII, l. 59-62), qui rappelle la position exprimée par Siduri, à la fin de la version paléo-babylonienne de l'épopée de Gilgamesh. Une fois embarqué sur le navire qui le ramène vers sa patrie avec les dons et les richesses offerts par les Phéaciens – comprenant des habits et des étoffes pour sa couche –, Ulysse s'endort profondément, « d'un sommeil pareil à la paix de la mort » (Chant XIII, l. 79-80). Il ne se réveille pas même quand, à l'arrivée à Ithaque, les marins le débarquent et le déposent, avec tout son bagage, tout près d'une grotte, résidence des Naïades, lieu aquatique, passage entre le monde des hommes et celui des dieux (Chant XIII, l. 104-114). À ce point le récit de l'Odyssée concernant Ulysse s'interrompt, et présente une autre isoglosse narrative particulière avec la tablette 11, qui n'est pas retenue dans les autres traditions. Exactement comme Utnapishtim avait maudit et interdit pour toujours le retour à son île à Urshanabi, – le batelier qui avait conduit Gilgamesh jusqu'à sa résidence, au milieu des eaux de la mort, et qui, par la suite, avait purifié et habillé le héros, lui rendant son allure royale, avant de le ramener à Uruk – (t. 11, l. 251-265)⁴⁰, de la même façon le dieu Poséidon punit les Phéaciens, qui ont aidé Ulysse. Il pétrifie leur bateau, qui ne pourra jamais rentrer à son port, la ville elle-même devenant inaccessible (Chant XIII, l. 125-184). Quand la narration revient sur Ulysse, à son réveil en sursaut, désormais seul, il n'arrive plus à reconnaître le paysage de son île, et il est représenté en train de se poser des questions angoissantes (Chant XIII, l. 185-220). C'est la rencontre avec Athéna, qui lui apparaît avec l'aspect d'un berger, qui lui permet de comprendre la séquence des événements.

Si dans la rédaction homérique du thème, qui est une des plus anciennes, le motif suit la même structure narrative que dans l'épopée akkadienne, avec un seul protagoniste, mettant toutefois au deuxième plan la question de la nature « scientifique » du protocole relatif à la mesure du temps, la version attestée dans le livre IV de la *Physique* d'Aristote (4.11, 218b 23-26)⁴¹ présente déjà un groupe (indéfini) de

39. Cf. G. REALE (éd.), *I Presocratici*, Milan 2008, p. 59-67 ; C. BRILLANTE, « Il sogno di Epimenide », *Quaderni urbinati di cultura classica* n° spécial 77 (2004), p. 11-39.

40. B. R. FOSTER, *The Epic of Gilgamesh* (n. 1), p. 93. Cf., en général, M. L. WEST, *The East Face of Helicon*, p. 412-417.

41. Cf. M. SCHRAMM, « Aristotle », dans H. J. BRIX (éd.), *Encyclopedia of Time : Science Philosophy, Theology and Culture*, Thousand Oaks (CA) 2009, p. 48-55 ; F. WOLFF, « Aristote face aux contradictions de temps », dans J.-F. BALAUDÉ, F. WOLFF (éd.), *Aristote et la pensée du temps*, Nanterre 2005, p. 7-38 ; D. LEFEBVRE, « Les non-êtres et le temps (*Physique*, IV, 12, 221b23-222a9), dans

« héros dormants » – situés dans ce cas à l'Occident, en Sardaigne –, mais, d'autre part, elle conserve intacte la signification scientifique qu'on peut déduire de leur expérience. Comme d'autres commentateurs l'ont déjà reconnu, en le mettant en relation avec les versions syriaque et surtout arabe, dans ce passage Aristote cite des dormants qui, une fois réveillés, n'ont pas conscience du temps qui passe, comme un exemple connu, ou même une métaphore concernant le fait que la mesure du temps ne dépend pas de la perception humaine, clairement défailante, mais qu'elle est déterminée par l'observation et la constatation parallèle des changements qui ont eu lieu dans la nature, ou dans la réalité. Le raisonnement dans ce cas est certes intégré dans un discours scientifique théorique, celui de la physique, mais il n'est pas trop distant du sens de l'expérience faite par Gilgamesh, instruit par Utnapishtim, qui semble s'inscrire plutôt dans une perspective idéologique, voire philosophique, répondant par ailleurs à un questionnement qui est aussi religieux.

III. Conclusions

Le lecture et l'interprétation de la tablette 11 de l'épopée de Gilgamesh dans un séminaire auquel ont participé des étudiants et des auditeurs suivant non seulement un cursus assyriologique, mais aussi engagés dans des études sur la culture méditerranéenne ancienne, ont ouvert la possibilité d'un travail comparatiste important. La version *Standard Babylonian* de ce texte étant la plus ancienne, datée de la fin du deuxième millénaire av. n. è., nous n'avons pas pu nous empêcher au cours de notre travail de considérer l'épisode de « Gilgamesh roi dormant » comme une sorte d'archétype ou d'ancêtre de toute la tradition et de toutes les versions qui semblent avoir été générées par sa diffusion. Attestées dans le cadre d'autres cultures et d'autres religions, ces versions ont été élaborées et exploitées pour porter, exprimer et expliquer des idées et des formes de pensée de fait bien différentes entre elles, en adéquation avec des situations historiques diverses et spécifiques. Le texte poétique/épique akkadien semble avoir identifié – et condensé pour la première fois par l'écriture – un nœud central de la pensée antique, qui, malgré les changements et les adaptations, articule et mélange de façon constante et reconnaissable des éléments narratifs fixes – une situation de crise, un lieu caché, liminaire et associé à la profondeur de la terre, parfois à l'eau, un très long sommeil, un ou plusieurs protagonistes précis, un héros (un roi) jeune, un questionnement sur le temps (passé) en rapport avec une série des phénomènes de changement naturel et culturel, puis un retour à la normalité, plus ou moins facile – arrivant à définir une dimension, celle du temps, qui a à voir, de façon parfois difficile à appréhender, avec l'opposition vie/mort. C'est le vivant, ce qui se transforme, qui est défini par le temps, la mort mettant fin au mouvement. Les perspectives ouvertes par cette constatation apparaissent en général comme positives. Elles génèrent, entre autres, du savoir, peut-être même un savoir pré-« scientifique », qui se veut objectif, ou qui alors

J.-F. BALAUDÉ, F. WOLFF (éd.), *Aristote et la pensée du temps*, p. 173-197. C. Kerényi avait déjà remarqué l'exploitation du thème des Dormants dans ce contexte, voir « Il mitologema dell'esistenza atemporale nell'antica Sardegna », dans C. KERÉNYI, *Miti e misteri*, Turin 1950, p. 407-429.

amène vers une vision de temps plus rassurante. Avec l'avènement des religions monothéistes, le temps est géré et maîtrisé par la volonté divine, qui, même à un horizon apocalyptique, est marquée par l'amour pour les hommes.

Il nous est clair toutefois qu'il est possible de suivre l'évolution de ce nœud narratif et d'évaluer son extension dans l'espace, les langues, le temps aussi sur un plan purement anthropologique, voire ethnologique, évitant donc la question de la continuité de la tradition, et les problèmes de transmission quand les sources antiques – par exemple les éventuelles traductions – font défaut, et même s'il n'est pas possible de reconstruire complètement la trajectoire et les moyens de la circulation et de l'échange des idées. Nous avons ainsi mis en évidence le passage, la migration de ces thèmes mythologiques, qui semblent passer d'un niveau plutôt élevé de la culture et de la production littéraire – celui des intellectuels, des poètes, des idéologues, des théologiens, des philosophes – à celui, populaire, du folklore, des légendes et des fables : en effet, l'histoire de la Belle au Bois Dormant, mais aussi celle de Blanche-neige, qu'encore aujourd'hui tous connaissent et aiment, fonctionnent sur la même base et utilisent largement l'image du sommeil sans réveil – jusqu'à ce que le Prince arrive et embrasse la princesse, la réveillant ainsi.

Mission archéologique française à Qasr Shemamok : la campagne de fouilles 2017

La Mission archéologique française à Qasr Shemamok a mené ses recherches pendant sa sixième campagne de fouilles, du 16 septembre au 18 octobre 2017, sur le site identifié comme la ville antique de Kilizu, à environ 25 km à l'ouest d'Erbil, capitale régionale du Kurdistan irakien (fig. 1)⁴². Notre programme scientifique, commencé en 2011 et dirigé, depuis 2015, par M. G. Masetti-Rouault, est soutenu par la Section des Sciences Religieuses de l'EPHE-PSL⁴³. Il comporte, parmi ses objectifs, la formation, par l'expérience de chantier, d'étudiants et de doctorants en histoire ancienne et en archéologie, provenant de l'EPHE-PSL ainsi que d'autres universités, françaises et étrangères. Notre but principal, dans cette deuxième phase de notre programme, était d'étudier les périodes de transition, en particulier avant l'intégration de la cité et de sa région dans l'empire assyrien et dans son aire culturelle, depuis l'âge du Bronze Récent. Pour la campagne 2017, nous avons décidé de centrer notre attention sur les niveaux les plus anciens identifiés dans les chantiers déjà ouverts. Les fouilles ont été réalisées dans la « citadelle », la partie plus élevée du site, qui, longeant au nord la rive sud du Shiwazor, la rivière qui se jette dans le Zab supérieur, est entourée dans les autres directions par la « ville basse », couvrant dans l'ensemble environ 70 hectares.

42. Composée de dix personnes, l'équipe de 2017 était sous la responsabilité de M. G. Masetti-Rouault, directrice (Directeur d'études, EPHE-PSL, Paris) et d'O. Rouault, co-directeur (Professeur émérite, Université de Lyon, UMR 5133). P. Poli (archéologue, chercheur associé à l'Université de Pavie, Italie), a été responsable du groupe travaillant au Musée des Civilisations d'Erbil, pour enregistrer et étudier le matériel provenant des fouilles. L'équipe était composée de C. Aixel (archéologue et céramologue), M.-J. Pierrat (archéologue, auditrice à l'EPHE-PSL) et Adnan al-Hashmi, dessinateur. Dans le chantier A, sous la responsabilité d'O. Rouault, ont travaillé S. Bosch Serra (étudiante en architecture et archéologue, Institut Polytechnique, Barcelone), et M. R. Vandamme (archéologue, étudiant en Master, Université Paris I). Dans le chantier B, sous la responsabilité de M. G. Masetti-Rouault, ont travaillé M. Hernandez Quintanilla (étudiant en architecture et archéologue, Institut Polytechnique, Barcelone), ainsi que M. Shahriyari (archéologue, étudiante Master 2, EPHE-PSL). La prospection magnétique a été réalisée par Ch. Sanchez (archéologue, étudiante Master 2, EPHE-PSL). I. Calini (archéologue, Post-doc, EPHE-PSL), O. Mahmoud (archéologue, Professeur à l'Université de Soran, Kurdistan, Irak) et N. Ali Mohammed Amen (archéologue, Université Salaheddin d'Erbil et associée à l'UMR 8167 Orient et Méditerranée), n'ont pas pu travailler avec nous sur le terrain, mais ils nous ont apporté une aide précieuse (expertises, logistique, traductions).

43. La mission est financée principalement par le Ministère des Affaires Étrangères français et par des institutions académiques et scientifiques françaises (EPHE-PSL ; Université Lyon 2 ; CNRS-UMR 8167 Orient et Méditerranée, Paris, CNRS-UMR 5133, Archéorient, Lyon ; CNRS-UMR 7619 METIS, Paris).

Fig. 1. Position du site sur fond GoogleEarth.
© Google Earth

Nos travaux ont déjà montré que les phases plus anciennes de l'âge du Fer II de la cité de Kilizu ont été lourdement marquées par un grand programme de restructuration de l'urbanisme mis en place par le roi assyrien Sennachérib (début VII^e s. av. J.-C.). Ce roi est responsable de la construction d'un nouveau système d'enceintes, qui avait entouré la citadelle ainsi que la ville basse, et dont des segments de la partie extérieure sont encore visibles dans le paysage (fig. 2). Il s'agit du projet commémoré par une inscription cunéiforme que nous retrouvons sur de nombreuses briques cuites. L'ampleur des travaux néo-assyriens dans l'habitat urbain de la citadelle a été confirmée par la découverte d'une grande terrasse en briques crues et d'une rampe d'accès monumentale en briques cuites dont l'une portait l'inscription en question. Nos fouilles ont aussi mis au jour des vestiges de l'occupation médio-assyrienne (XIV^e-XIII^e s. av. J.-C.) : la découverte, en 2013, dans la partie nord-est de la citadelle, des restes d'un palais construit ou restauré par le roi Adad-nirari I^{er} – identifié grâce à un sol couvert de briques inscrites atteint par un sondage en 2014 – (fig. 3), ouvre une nouvelle occasion d'étudier comment le pouvoir assyrien s'est établi dans ce territoire, qui constituera par la suite le noyau territorial de son projet impérial, dans la région que les archéologues appellent le « Triangle Assyrien », entre les villes d'Assur puis de Kalakh, Ninive et Arbail (fig. 1). L'empire médio-assyrien s'implante ainsi dans les mêmes territoires de Mésopotamie du Nord qui, dès le milieu du deuxième millénaire av. n. è., avaient été déjà réunis sous le gouvernement de la « fédération » mitannienne, une structure politique de culture hourrite et dirigée par une élite indo-européenne, apparemment centrée sur la partie plus occidentale du bassin du Khabour syrien.

Au-delà de l'importance des données archéologiques que la mission a réunies pendant les campagnes précédentes pour la reconstruction de l'histoire de la région, les recherches que nous sommes en train de réaliser sur les documents

épigraphiques provenant du site, en particulier ceux retrouvés des niveaux de la fin du Bronze Récent, pourront sans doute améliorer notre compréhension de la culture et de la religion de cette période. Nous savons maintenant que le panthéon d'époque mitannienne de la cité, appelée alors « Tu'e », a gardé une grande importance dans le cadre de l'empire assyrien, même après que les cultes locaux aient été adaptés et intégrés dans les traditions religieuses du pouvoir dominant.

Fig. 2. Photo CORONA du site.

© Mission Archéologique Française à Qasr Shemamok

Fig. 3. Chantier B, le sol du palais d'Adad-nirari I^{er}, vue du sud.

© Mission Archéologique Française à Qasr Shemamok

Les textes étudiés ont révélé l’empreinte de la culture et de l’organisation politique hourrites et mésopotamiennes du nord dans la société locale, mise en évidence par l’importance du culte du dieu de l’Orage, qui protège et gère une économie fondée sur l’agriculture sèche, et qui est manifestement associé à la royauté. Nous avons ainsi découvert une documentation nouvelle nous permettant d’envisager d’un autre point de vue le problème de la formation et de l’évolution même de la civilisation assyrienne, et des conceptions religieuses qui en structurent l’idéologie royale. Ces premières données, dont le contexte et la chronologie sont encore matière à débat, confirment de toute manière l’importance du culte du dieu de l’Orage dans la cité et dans la région à la fin de l’âge du Bronze récent, mettant en évidence l’appartenance de cette société à la culture de la Mésopotamie du nord, du Zagros jusqu’à la Méditerranée. Le dieu de l’Orage conserve un rôle fondamental dans le système de pensée et dans les littératures des sociétés « araméennes » qui occupent la même aire à l’Âge du Fer, constituant d’ailleurs un modèle partagé avec le monde anatolien, puis grec, ainsi qu’avec les traditions bibliques. Sa prééminence résistera, même lorsque les Assyriens intégreront ces régions dans leur propre structure impériale, bien que, dans l’idéologie religieuse de l’État assyrien, le domaine du dieu de l’Orage « Adad » soit fortement réduit et occupé par d’autres divinités guerrières et civilisatrices – Ninurta, Marduk, ou même le dieu national Assur –, limité à des fonctions liées à la gestion de l’irrigation, ou à la divination. En effet, ces mêmes divinités assyro-babyloniennes ont progressivement intégré, dans leurs fonctions comme dans leurs mythologies, une grande partie de la personnalité du dieu de l’Orage de Mésopotamie du Nord.

Ce développement spécifique de nos recherches a fait l’objet de plusieurs communications présentées aussi dans des contextes internationaux (invitations à l’Université de Roma 3 ; l’Université Johns Hopkins, Baltimore ; ISAW, Université de New York ; Tsukuba – Tokyo University ; colloque ASOR, Boston). Mais il nous a aussi portés à modifier, de quelque manière, la planification même de nos recherches archéologiques à Qasr Shemamok, attirant notre attention sur les niveaux et les cultures de la région qui ont précédé, puis suivi, l’époque de l’« assyrianisation » de la cité (XIII^e-VII^e siècles av. J.-C.). Dans cette perspective, dans le chantier A, situé sur la pente sud de la citadelle, à la limite de la « ville basse », nous avons continué la fouille des niveaux médio-assyriens et plus généralement de ceux du Bronze Récent, qui correspondent à la période durant laquelle la cité et son territoire appartenaient à la fédération mitannienne. Dans le chantier B, dans la partie nord-est de la citadelle, nos travaux ont été réalisés surtout sur les niveaux correspondant à l’occupation assyrienne de l’âge du Fer II-I, afin d’étudier la séquence stratigraphique entre la période néo- et médio-assyrienne, dans la perspective de préparer le terrain pour poursuivre les fouilles des occupations plus anciennes, mitanniennes et celle de l’âge de Bronze Moyen et Ancien⁴⁴.

44. M. G. MASETTI-ROUAULT, « A Summary of the 5th Campaign of the French Archaeological Mission at Qasr Shemamok (Kurdistan, Iraq), September 21st-October 19th, 2016 », *Ash-sharq* I/1 (2017), p. 112-123 ; « La mission archéologique française à Qasr Shemamok », *Annuaire EPHE-SR* 124

Par ailleurs, nous avons aussi approfondi notre connaissance de la « ville basse » de Qasr Shemamok et de son environnement immédiat. Après la prospection géologique et géomorphologique qui a eu lieu au printemps 2016, grâce à la collaboration de V. Picotti (Professeur, Dept. Earth Sciences, ETH, Zürich) et de son équipe de l'Université de Bologne, la prospection magnétique réalisée cette année par Ch. Sanchez, en collaboration avec J. Thiesson (UPMC, UMR 7619 Metis) a pu couvrir une importante surface de la partie méridionale du site, et investir aussi la zone au nord, au-delà du tracé de l'enceinte, jusqu'à la rive sud du Shiwazor. Les résultats obtenus ont complété les données recueillies par la fouille, et contribué à faire de cette mission une expérience très positive et enrichissante⁴⁵, de tous les points de vue, malgré les problèmes inhérents à une situation politique tendue dans la région, après la tenue d'un référendum (25/09/2017) dans les provinces appartenant au Kurdistan irakien.

Dès 2016, nous avons donné une impulsion particulière aux fouilles centrées sur les niveaux les plus anciens de Qasr Shemamok, à commencer par ceux de l'âge du Bronze Récent jusqu'au Bronze Ancien, que nous savons être attestés sur le site. Dans le chantier A (face sud de l'acropole) (fig. 4), ils correspondaient à ceux des remblais qui contiennent du matériel céramique et épigraphique d'époque médio-assyrienne, identifiés sous les fondations de l'enceinte et de la rampe néo-assyrienne bâties par Sennachérib. Dans le chantier B (angle nord-est de l'acropole) ils étaient représentés dans un sondage situé dans sa partie ouest, par les sols appartenant au palais d'Adad-nirari I^{er}. Le programme réalisé en 2017 s'est focalisé sur l'effort de mieux reconnaître et définir ces phases que nous savons être de transition, afin de préparer la fouille et le dégagement des niveaux de la fin du Bronze Récent, marqués par la culture mitannienne et hourrite.

(2017), p. 81-90 ; « Recherches de la mission française à Qasr-Shemamok-Kilizu : premiers résultats », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 2016, p. 1694-1705.

45. Les représentants de la Direction des Antiquités d'Erbil, M. Qadri Ali et M. Ahmadjodat Ali ont participé à tous les aspects de la vie de la mission, dans un esprit de collaboration efficace et amicale. Avec le Directeur des Antiquités et des Musées de la région d'Erbil, M. Nader Babakr Mohammed, ils nous ont assistés dans toutes les occasions et situations avec leurs connaissances et leurs compétences, aussi bien sur le plan scientifique qu'en ce qui concerne la logistique sur le terrain de fouille ou au Musée. Nous devons les remercier, très sincèrement, ainsi que les 16 fonctionnaires du service des Antiquités d'Erbil, qui ont partagé avec nous le travail sur le site. Notre gratitude doit être exprimée aussi à M. Abubakr O. Zengin (Mala Awat), le Directeur Général des Antiquités de la région du Kurdistan, à M. Keifi Mustafa Ali, chef du bureau des Affaires Légales, ainsi qu'au Dr. Ali Dolamari, responsable de la Représentation Diplomatique du Kurdistan irakien (KRG) à Paris, pour leur assistance et leur aide. Le Consulat Général de France à Erbil, les Services Culturels de l'Ambassade de France à Bagdad, l'Institut Français du Proche-Orient/antenne d'Erbil, – les institutions et leurs responsables – ont été constamment en contact avec notre mission, nous aidant à comprendre les situations, à faire les bons choix, et à réaliser, dans la meilleure façon possible, notre programme à Qasr Shemamok. Qu'ils soient remerciés : nous reconnaissons volontiers ce que nous leur devons, conscients de l'importance de leur soutien pour le succès de nos recherches.

Fig. 4. Vue aérienne de la citadelle, montrant le chantier B (niveaux parthes et hellénistiques), traces des installations militaires irakiennes, et cratères créés par un bombardement en 2002.
© Mission Archéologique Française à Qasr Shemamok

Dans le chantier A, la fouille a été déplacée vers l'ouest par rapport à la zone déjà étudiée, formant ainsi un « chantier A-ouest », afin d'explorer une partie de la pente méridionale de la « citadelle » où nous avons déjà remarqué, à la surface, la présence de céramique et de fragments de textes d'époque mitannienne. La situation stratigraphique et architecturale attestée dans le chantier A-ouest s'est révélée en partie différente de celle que nous avons mise au jour dans le chantier A-est. Les fouilles de 2016 ont montré que la plateforme en briques crues appartenant à l'enceinte intérieure bâtie à l'époque de Sennachérib posait sur les ruines d'un ouvrage en briques crues plus ancien, ayant la même fonction. Il s'agit sans doute d'une partie des murailles dont les textes d'époque mitannienne, commémorent la construction par le roi portant un nom hurrite, Irishti-enni, et dédiée au dieu de l'orage local. Dans un espace laissé libre sur la pente sud entre les deux systèmes défensifs, nous avons pu mettre au jour les vestiges d'une occupation de type domestique, installée contre la partie interne du mur le plus ancien, celui du Bronze Récent. Il s'agit d'un espace sans doute ouvert, avec un sol en terre, sur lequel nous avons identifié plusieurs *tannours*, des dispositifs à feu à usage culinaire. Les fragments des récipients céramiques retrouvés dans ce contexte, aux formes caractéristiques, dont certains portant un décor peint, appartiennent à une typologie bien connue dans cette région, dite « Nuzi ». La datation de cette collection confirme notre interprétation chronologique et historique de la séquence stratigraphique. Un sondage a permis de relever l'extension, sur la pente sud, de l'enceinte du Bronze Récent, coupée par l'érosion, et la présence d'un espace vide à sa base, peut-être un fossé, rempli de matériaux divers par la colluvion.

La reprise des fouilles en 2017 a apporté une série de données nouvelles intéressantes. En premier lieu, un autre niveau bâti néo-assyrien a été identifié sous la terrasse de Sennachérib, marqué par la présence d'une autre rampe ou chemin d'accès au sommet de la citadelle. Orientée de la même façon que l'ouvrage de Sennachérib qui ensuite l'a manifestement recouverte, cette voie, de dimensions moins importantes, était pavée de pierres et de briques cuites, aussi de qualité moins monumentale. Nous avons ensuite pu comprendre qu'entre ces niveaux de l'âge du Fer I et II et, d'autre part, l'occupation de la fin du Bronze Récent, de culture « Nuzi » identifiée en 2016, se trouvait un autre niveau, par ailleurs assez perturbé par la présence de tombes associées à l'habitat d'époque parthe. Nous avons pu y reconnaître deux espaces fermés, sans structures domestiques visibles, sans doute destinés au stockage. Sur les sols et dans les remplissages, nous avons retrouvé une importante collection de céramiques, comprenant encore les typologies Nuzi plus anciennes, mais aussi et déjà de formes typiquement médio-assyriennes. De ce même contexte proviennent par ailleurs certains fragments de récipients peints, portant des motifs polychromes représentant des éléments bien connus dans l'iconographie de la glyptique, tant d'époque mitannienne que médio-assyrienne, qui toutefois n'étaient pas encore attestés dans le décor céramique, au moins à cette époque ancienne (fig. 5). Il s'agit de symboles végétaux (versions de l'« arbre sacré » et de son feuillage), animaliers (la chèvre « barbue », à pattes repliées), ou encore un personnage se tenant près de l'arbre, tous des thèmes ayant une claire signification symbolique religieuse et mythologique. Il est intéressant de les voir apparaître, sous cette forme, dans un niveau qui documente une époque transitionnelle, et aussi sans doute un lieu de passage et d'échange culturel et religieux, dans le cadre d'une société hybride, en voie de transformation.

Fig. 5. Chantier A, 2017, céramique peinte du niveau fin Bronze récent.

© Mission Archéologique Française à Qasr Shemamok

Dans le chantier B, les travaux, depuis 2016, ont été destinés à compléter l'étude des niveaux parthes les plus anciens, ainsi que perses/hellénistiques, avant de lancer

la fouille des occupations de l'âge du Fer II–I, néo- et médio-assyriennes, et préparer ainsi la campagne prévue de sondages dans les niveaux de l'âge du Bronze. La fondation du premier niveau manifestement non-assyrien du chantier B, identifié comme perse/hellénistique (niveau 7), a comporté l'arasement presque total de la surface de cette partie NE de citadelle, éliminant toute trace d'une occupation post-assyrienne, mais encore marquée par les mêmes modes de construction que ceux du Fer II-III (niveau 8). À l'arasement a été associée une opération importante de comblement des espaces laissés vides ou instables, par l'accumulation de remblais et de remplissages constitués surtout de gros galets et de fragments de briques cuites, certaines portant encore des inscriptions cunéiformes néo-assyriennes. Ces travaux ont été rendus nécessaires pour niveler et sécuriser la surface où poser à plat les couches d'argile presque pure qui soutiennent l'habitat domestique d'époque perse/hellénistique (niveau 7), bâti en pisé, qui n'a pas d'autres fondations. Le premier niveau reconnaissable comme néo-assyrien, peut-être tardif (niveau 8), correspond aux vestiges d'un bâtiment marqué par un certain caractère de prestige, avec une cour dallée et des canalisations souterraines de bonne qualité, en briques cuites. Il avait été fondé dans un espace apparemment vide, peut-être une sorte de terrain vague, où nous avons reconnu les restes, très érodés, d'une installation artisanale, non domestique (niveau 9), avec des activités liées au fonctionnement de dispositifs à feu. Cette occupation, peut-être secondaire et sans doute de brève durée, a exploité les ruines d'un quartier d'habitations (niveau 10), presque complètement nivelé.

Fig. 6. Chantier B, 2017, niveau 11a-11b, vue du sud.

© Mission Archéologique Française à Qasr Shemamok

Les fouilles de 2017 dans le chantier B ont mis au jour une petite partie du plan d'un bâtiment en briques crues (niveau 10) – quelques murs, d'ailleurs orientés de façon différente de l'occupation perse/hellénistique, mais identique à celle du

niveau 8 –, ainsi que des restes de sols en briques cuites. La quantité très limitée de céramique retrouvée dans ces contextes, très perturbés, ne nous a pas permis d'affiner notre évaluation de la datation de cette occupation, qui est fondée sur environ un mètre de couches de remplissage et de remblai en terre, intégrant par ailleurs des amas informes de briques crues, provenant de murs plus anciens écroulés, sans matériel inclus. Ces remblais recouvrent et scellent un autre niveau bâti (niveau 11b) que, cette fois, nous avons pu étudier sur l'ensemble de la surface du chantier. Bien qu'il montre lui aussi les effets d'une opération globale et complète d'arasement de toute structure en briques crues, et de destruction et enlèvement systématiques de la plus grande partie des sols en briques cuites, ce niveau nous est apparu correspondre aux restes d'un bâtiment de dimensions monumentales (fig. 6), sans doute une cour dallée. Elle était limitée au nord par un mur de briques crues d'une épaisseur de près de quatre mètres, dont nous avons pu suivre les fondations sur une quinzaine de mètres. Érodé vers l'ouest, ce mur présente vers l'est une large ouverture, sans qu'on puisse identifier les éléments d'une porte. Il pourrait s'agir d'un palais de type « royal », sur le modèle assyrien, mais aussi d'un temple, puisque cette structure est installée sur une partie de la citadelle appartenant à la zone résidentielle des élites, proche, de toute manière, de l'ancien palais d'Adad-nirari I^{er} (fig. 3). Par ailleurs, nous avons constaté qu'avant la construction du quartier du niveau 10, le mur du niveau 11b, pourtant de grandes dimensions, avait été arasé à la même cote que le sol, et que l'espace à l'ouest avait été utilisé pour y établir un atelier de production céramique (niveau 11a), cette fois attestée clairement par la présence de fours et d'autre constructions. Ces structures avaient été organisées en réutilisant des matériaux provenant du bâtiment du niveau 11b, et en particulier des briques cuites, de format différent, ainsi que des dalles et blocs de pierres sculptés. Il nous semble évident que l'occupation du niveau 11b a été démantelée de façon systématique et volontaire, laissant à l'abandon une surface qui devait pourtant avoir une forte valeur immobilière. Pendant un certain temps, cet espace a été exploité pour des activités de production polluantes, habituellement situées à l'extérieur du centre urbain, sur la rive du Shiwazor et loin des quartiers habités par les élites. Dès la période suivante, celle du niveau 10, la même zone a été à nouveau occupée par à un habitat résidentiel, toutefois sans constructions de prestige.

Nous n'avons pas d'éléments pour dater avec précision l'occupation du niveau 11b, avec le bâtiment monumental assyrien, dont le sol dallé se trouve seulement un mètre plus haut, dans la stratigraphie, que le sol du palais d'Adad-nirari I^{er}, du début de l'époque médio-assyrienne. Une série de sondages effectués dans différentes parties du chantier B, à partir des sols du niveau 11b, nous a permis de rejoindre la même cote que celle du sol avec les inscriptions d'Adad-nirari I^{er}, situé à proximité, vers l'ouest. La séquence stratigraphique restituée indique que le palais médio-assyrien a perduré dans sa forme architecturale originale pendant une période assez longue, comme le montrent les reconstructions successives des sols. La fondation du niveau 11b représente sans doute le premier essai de restructuration de ces espaces, qu'il s'agisse d'un quartier palatial ou d'un temple. Nous n'avons pas assez d'informations, pour le moment, pour identifier la fonction de ce

bâtiment, ni sa durée et les raisons de son abandon. Quelques éléments pourraient nous faire pencher pour une datation, tant de sa fondation que de sa destruction, assez haute à l'époque assyrienne, vers le début de la période néo-assyrienne et du premier millénaire av. n. è. Une autre possibilité d'interprétation serait de situer plus tard son histoire, ou au moins la période de son démantèlement, à l'époque la plus glorieuse de l'empire néo-assyrien, lorsque le roi Sennachérib a restructuré l'ensemble de la cité de Kilizu et bâti les enceintes de la ville ainsi que la rampe sur la face sud de la citadelle, installant peut-être aussi, dans ce secteur, son nouveau palais, désormais orienté vers le sud et la « ville basse ». Les quartiers nord de la citadelle auraient été alors provisoirement abandonnés, laissés à l'exploitation industrielle.

Pour les prochaines campagnes, la découverte du niveau de l'âge du Bronze Récent dans le chantier A-ouest nous laisse espérer pouvoir mener, dans cette partie de la citadelle, une fouille extensive, élargissant notre connaissance, en particulier, des niveaux d'occupation identifiés derrière la muraille d'époque « mitannienne ». Malgré l'impact de l'érosion, nous avons enfin trouvé là une sorte d'ouverture permettant une approche directe des niveaux plus anciens, et une étude de la transition entre la fin de l'âge du Bronze récent, la fin de l'époque hourrite/mitannienne, et l'époque médio-assyrienne. Dans le chantier B, les fouilles peuvent désormais investir les niveaux assyriens et médio-assyriens sur une surface assez étendue. Mais il est maintenant possible aussi d'approfondir l'étude des niveaux médio-assyriens, en intégrant le sondage du chantier B-ouest, sur le sol d'Adad-nirari I^{er}, avec le reste de ce chantier. Marqué par une inscription datée, ce niveau constitue un palier de grande importance pour lancer une stratégie de fouilles et de sondages destinée à explorer, pour la première fois aussi au nord de la citadelle, les occupations de l'âge du Bronze.