

Le trésor du Soleil.

***Rôle et fonctionnement socioéconomique
du temple de Šamaš (Ebabbar) à Sippar à
l'époque paléo-babylonienne.***

Thèse dirigée par : Grégory Chambon (Directeur d'études, EHESS)

et co-dirigée par : Dominique Charpin (Professeur, Collège de France)

Date de soutenance : le 04/01/2023

Rapporteurs 1 Sophie Démare-Lafont, Université Paris-II-Panthéon-Assas & EPHE
2 Nele Ziegler, CNRS

Jury 1 Grégory Chambon, EHESS
2 Dominique Charpin, Collège de France
3 Sophie Démare-Lafont, Université Paris-II-Panthéon-Assas & EPHE
4 Brigitte Lion, Université Paris-I-Panthéon-Sorbonne
5 Marten Stol, Université de Leyde
6 Nele Ziegler, CNRS

« Pelas tuas mãos medi o mundo
E na balança pura dos teus ombros
Pesei o ouro do Sol e a palidez da Lua. »

*Avec tes mains j'ai mesuré le monde
Sur la balance pure de tes épaules
J'ai pesé l'or du Soleil et la pâleur de la lune*

« Poema de amor de António e Cleópatra »
Sophia de Mello Breyner Andresen

REMERCIEMENTS

Lorsqu'on commence une thèse, l'on est si plein d'entrain, si sûr de soi, si confiant que l'on ne songe pas au moment d'écrire les remerciements qui figureront en tête de son manuscrit. C'est seulement arrivé au milieu du voyage que l'on commence à se dire qu'il sera bien doux le temps où on les écrira, ces remerciements, car cela voudra dire que l'on aura fini sa thèse et que l'on sera prêt, tout près de déposer. C'est aussi le moment où l'on commence à mesurer combien on doit aux autres, combien la thèse est une aventure solitaire, certes, mais impossible à mener à bien sans une équipe alerte, sans un collectif bienveillant, sans des proches compréhensifs. Alors, quand arrive vraiment la fin, quand on a apposé le dernier point à la dernière phrase de la dernière partie, on se penche, enfin, sur les remerciements. Et l'on a le vertige devant le nombre de noms qui nous viennent en tête. On craint de manquer de place, de manquer de temps, de manquer de mots, de manquer de mémoire, mais il faut bien se lancer.

Aussi, je voudrais commencer par le commencement et remercier mes deux directeurs de thèse. Grégory Chambon, d'abord, qui m'a donné l'opportunité de tracer mon premier clou, un mardi soir à l'Université de Bretagne Occidentale, il y a désormais plus de dix ans. Nos chemins ne se sont jamais séparés depuis et cela a toujours été une évidence qu'il serait mon directeur de thèse : c'est désormais chose faite. Dominique Charpin, ensuite, qui après avoir dirigé mon mémoire de M1 il y a 8 ans à l'EPHE, a eu assez confiance en moi pour prendre un dernier étudiant en doctorat, un « dernier charpiniste ». Je lui en suis infiniment reconnaissant. Je n'ai pas assez d'espace pour leur témoigner ici ma gratitude au vu de leur aide si précieuse, de leurs nombreuses relectures et de leurs conseils et remarques innombrables, des commentaires toujours pertinents, toujours bienveillants, qui m'ont permis de me construire comme assyriologue.

J'ai eu la chance d'être entouré depuis le début de ma jeune « carrière » par des savants et des savantes d'une grande humanité. Je remercie donc ici, pour leur érudition colossale et chaleureuse, ainsi que pour tout ce qu'ils et elles m'ont transmis, Sophie Démare-Lafont, Florence Marquant, Nele Ziegler ainsi que Eric Auphan, Daniel Szabo, Joël Robin, Lionel Marti et Michaël Guichard. J'ai aussi une pensée toute particulière pour Jean-Marie Durand et pour tout ce qu'il m'a apporté, pour avoir offert un livre à l'hypokhâgneux que j'étais et pour tout ce qui a suivi ce geste. Ma dette à son endroit est immense.

Je souhaite par ailleurs remercier mes camarades de l'Institut des Civilisations du Collège de France à Cardinal Lemoine, jeunes chercheuses et chercheurs plus avancés que moi dans la « carrière » aux conseils toujours avisés et amicaux, qui furent très tôt plus que des collègues : Vère Chalendar (encore félicitations au passage), Francesca Nebiolo, Anne-Isabelle Langlois, Marine Béranger, Laura Cousin, Mouad Oumari, Antoine Jacquet et bien évidemment, *last but not least*, Baptiste Fiette et Manon Ramez.

De l'autre côté de la Seine, rue Vivienne cette fois-ci, ce sont les membres du laboratoire AnHiMA que je souhaite à présent remercier. Je commencerai bien évidemment par les directrices de l'unité, qui m'ont fait confiance à plusieurs reprises (notamment au cours de mon mandat de président des Argonautes) Mmes d'Intino, Gherchanoc et d'Ercole, je remercie aussi cette dernière pour son soutien et ses conseils dans le cadre de mon Comité de Suivi de Thèse. Toujours à AnHiMA, je souhaite exprimer ma gratitude envers toute l'équipe de soutien à la recherche, et notamment Mmes Falck et Tapin, qui m'ont aidé administrativement à bien des reprises. Je suis tout particulièrement reconnaissant envers mon laboratoire pour avoir financé une mission d'étude de textes cunéiformes au

British Museum et pour m'avoir aidé dans son organisation. A ce sujet, je souhaitais aussi remercier les *trustees* du British Museum qui ont eu assez confiance en mon projet de recherche pour me laisser accéder à de précieux documents plurimillénaires.

J'ai trouvé dans le laboratoire AnHiMA et à l'EHESS un épanouissement intellectuel, mais aussi un encadrement humain qui m'ont permis de devenir pleinement un chercheur. J'y ai en outre rencontré des camarades de route avec qui j'espère avoir le plaisir de continuer d'avancer plusieurs années encore. Je remercie donc pour leur amitié et leur présence Adrien Coignoux, Audrey Vasselon, Matilde Garré, Mathilde Naar, Inès Medjkoune, Maxence Badaire et Charline Beux.

Enfin, toujours dans le monde professionnel, je souhaite remercier certains et certaines de mes collègues du collège Marcel Cachin, pour leur aide précieuse sur les projets qui me tenaient à cœur, pour m'avoir parfois remonté le moral quand cela devenait difficile et pour m'avoir écouté parler d'économie paléo-babylonienne tout en faisant très bien semblant d'écouter, bravo pour cette performance et merci à Isabelle B., Lola M., Paola E., Maeva M., Jeoffrey J., Roland G., Mohamed E., Marion B., Chloé C., Jack D., Loup S., Amélie C., Alexandra M., Océane M., Adèle J. et Estelle L.-P.. J'en profite d'ailleurs pour remercier pour leurs engagements, leurs anecdotes et leurs traits d'esprits mes collègues d'autres établissements Samy, Léa, Arielle, Boris, Charlotte, Jérôme, Basile, Adrien, Louise, Laurence, Alice, Marisa, Shakila et Elenn.

Au cours de cette aventure scientifique, j'ai eu la chance de pouvoir bénéficier du soutien de véritables amis et amies. J'ai une pensée pour tous ceux, et toutes celles, que j'ai pu ennuyer avec ma thèse à un moment ou un autre et qui m'ont relu, rassuré, relancé, écouté ou encouragé. Alors merci infiniment à Victorien-Nam, Simon, Hugo, Alice, Tiphane et Julia pour ces longues années d'amitiés (20 ans déjà !) et tout ce qui va avec, la liste serait trop longue. Merci à Manu, mon codétenu d'hypokhâgne, pour les heures de discussions passionnantes, pour son humour douteux et sa loyauté indéfectible, merci à Valentine pour son amitié précieuse et ses références historiques surprenantes. Merci à Benoît pour sa présence solaire à tous les égards. Merci à Florian et à Florence pour les conversations à bâtons rompus, pour le « mimétisme interrogateur » et les citations arthuriennes. Merci aux « copines », Anna, Julie, Gabrielle, Olivia, Marie et à Quentin pour leur soutien durant cette thèse. Merci à Thibaud et Fanch pour leur jovialité contagieuse et leurs concepts disruptifs, je suis désolé de ne pas les avoir intégrés à ma thèse, merci à Arthur pour les discussions endiablées et les propositions de relecture. Merci aux *kaloï kagathoi* Simon, Florentin et Aurélien pour leurs mots de réconforts (surtout lorsqu'ils sont prononcés en picard ou en latin), pour leur savoir généreux et leur amitié précieuse. Merci à Alexandra pour sa joie de vivre et sa gentillesse et une bise à Doudou et petit-Martin. Merci à Clémentine pour son indéfectible confiance et ses mots justes. Merci à Marie et Antoine pour leur duo plein de fantaisie et de sérénité. Merci enfin à Christophe, Lenny et Florence pour leur accueil chaleureux dans leur foyer, pour leur aide logistique inestimable tout au long de mon parcours et pour toute leur affection, évidemment réciproque.

Cette liste ne serait pas complète si je ne remerciais pas mes parents et ma sœur, Axelle. Merci à eux de m'avoir élevé dans tous les sens du terme, il n'y a pas de mots qui puissent retranscrire l'amour que je leur porte.

Arriver au terme de ces remerciements c'est arriver au terme de ma thèse, les derniers mots que j'aurais rédigé dans le cadre de celle-ci seront donc pour Macha et notre petite fille qu'elle porte encore en elle au moment où j'écris. Merci infiniment, indiscutablement, éternellement, à Macha, pour tout, pour le reste et pour tout ce qu'il y a d'autre. Merci, enfin, à notre petite étoile à naître : elle n'est pas encore venue au monde qu'elle me comble déjà de joie et m'a mené au point final de cette thèse.

Aux Lilas, le 9 octobre 2022

RESUME ET MOTS-CLEFS

Résumé : Dans cette thèse, nous étudions l'Ebabbar : un temple babylonien situé à Sippar, en Mésopotamie centrale. On y honorait le dieu du soleil et de la justice, Šamaš ainsi que, de façon secondaire, d'autres divinités. Nous étudions la place de l'Ebabbar de Sippar-yahrurum dans les réseaux sociaux et le système socioéconomique de Sippar à l'époque paléo-babylonienne ou amorrite (2004-1595 av. J.-C.). La première partie fait un point sur l'histoire des fouilles de Sippar et développe les perspectives historiographiques et méthodologiques de notre étude. Cette thèse a la spécificité de brosser le portrait d'un grand organisme non pas à partir des archives internes à celui-ci, qui n'ont pas été découvertes, mais à partir d'un corpus d'environ 400 textes cunéiformes (y compris des inédits) le concernant appartenant à d'autres archives ou dossiers, généralement ceux de particuliers. Nous mobilisons dans la deuxième partie les ressources de la sociologie des réseaux et de la prosopographie pour analyser le personnel du temple, réparti en trois catégories. Nous distinguons le personnel permanent du temple, les véritables administrateurs et gestionnaires du temple, du personnel occasionnel (en particulier les individus dépositaires de prébendes templières) et des experts embauchés ponctuellement par le temple (notamment les scribes et les orfèvres). Il en ressort que les réseaux de sociabilité spécifiques aux notables de Sippar s'articulent tout particulièrement autour de l'Ebabbar.

Dans la troisième partie de la thèse, nous examinons le système productif de l'Ebabbar, ce qui permet d'affiner les connaissances assyriologiques sur la production, le stockage et la distribution des denrées agricoles par les grands sanctuaires mésopotamiens. Une attention toute particulière est prêtée à la question des entrepôts du temple et à ceux du *kārum*, le quartier marchand de Sippar ; ainsi qu'au rôle joué par les religieuses-*nadītum*, de riches femmes consacrées au dieu Šamaš et bénéficiant d'une résidence dans le cloître-*gagûm*. La dernière partie mobilise les ressources de l'anthropologie économique pour comprendre les processus d'échanges marchands et non-marchands qu'abritait l'Ebabbar ainsi que le rôle de garant comptable et économique joué par le dieu-soleil, et notamment les actes dits de « charité » ayant lieu au sein du temple. Cette dernière partie étudie aussi la façon dont l'Ebabbar assurait son importance économique par « l'économie des offrandes », par le contrôle de systèmes métrologiques et l'entretien d'un vaste réseau de dettes de plusieurs types.

Mots-clefs : Ebabbar ; temple ; Sippar ; Šamaš ; Babylone ; paléo-babylonien ; cunéiforme ; Hammurabi ; Mésopotamie ; assyriologie ; philologie ; religieuses-*nadītum* ; anthropologie économique ; réseaux de sociabilité ; entrepôts ; histoire économique ; Proche-Orient ancien ; argent (circulation) ; dette ; métrologie historique ; production agricole antique ; comptabilité antique ; échanges marchands ; échanges non-marchands.

ABSTRACTS AND KEYWORDS

Abstract: In this PhD we study the ‘Ebabbar’, a Babylonian temple located in Sippar, in central Mesopotamia. In this temple, the god of sun and justice, Šamaš, was honoured as well as other secondary deities. We study the place of the Ebabbar of Sippar-yahrurum in the social networks and socio-economic system of Sippar during the Paleo-Babylonian or Amorite period (2004-1595 BC). The first part of the PhD reviews the history of the excavations at Sippar and develops the historiographical and methodological perspectives of our study. The specificity of this dissertation is that it draws a portrait of a large organization not from its internal archives, which have not been yet uncovered, but through a corpus of about 400 cuneiform texts (some of which are still unpublished) concerning it. Those texts yet belong to other archives or files, generally those of individuals. In the second part of the dissertation, we mobilise the resources of network sociology and prosopography to sketch up a portrait of the temple staff, divided into three categories. We distinguish the permanent officials of the temple, the real administrators and supervisors of the temple, from the occasional staff (in particular individuals holding Templar prebends) and from the experts hired temporarily by the temple (in particular the scribes and goldsmiths). It emerges that the networks of sociability specific to the notables of Sippar are particularly articulated around the Ebabbar.

In the third part of the dissertation, we examine the productive system of the Ebabbar, which allows us to refine the Assyriological knowledge on the production, storage and distribution of agricultural commodities by the great Mesopotamian sanctuaries. Particular attention is paid to the question of the warehouses of the temple and those of the *kārum*, the merchant-district of Sippar, as well as to the role played by the *nadītum*-nuns, wealthy women consecrated to the god Šamaš and having a residence in the cloister-*gagûm*. The last part of the dissertation mobilises the resources of economic anthropology in order to understand how went the mercantile and non-mercantile exchanges that the Ebabbar housed, as well as the role of accounting and economic warrant played by the sungod, and in particular the acts of so-called "charity" that took place within the temple. This last part also examines the way in which the Ebabbar ensured its economic importance through a “gift-economy”, the control of metrological systems and the maintenance of a vast network of debts of various types.

Keywords: Ebabbar; temple; Sippar; Šamaš; Babylon; Old-Babylonian period; cuneiform; Hammurabi; Mesopotamia; Assyriology; philology; *nadītum*-nuns; economic anthropology; social networks; warehouses; economic history; Ancient Near East; silver (circulation); debt; historical metrology; ancient agricultural production; ancient accounting; mercantile exchanges; non-mercantile exchanges.

TABLE DES MATIERES

Introduction.....	15
0.1. Origine et problématique du sujet	15
0.2. Originalité du sujet et état de l’art succinct	18
0.3. Le choix de la chronologie moyenne et les bornes adoptées.....	22
0.4. Normes de transcriptions et de traduction adoptées.	24
0.5. Justification du plan général.....	25
Chapitre I : La place importante de l’Ebabbar de Sippar dans l’Histoire et l’historiographie	29
I.1. Sippar, ville du dieu soleil.....	29
I.1.1. Sippar, une ville double	29
I.1.2. Une ville et un temple beaucoup fouillés.....	32
I.1.2.2. Les fouilles de Sippar-yahrurum par le Père Scheil (1892-1894).....	35
I.1.2.2. Les études allemandes à Sippar (1927).....	39
I.1.2.3. Les fouilles irakiennes et irako-belges (années 1940 à 1980)	40
I.1.2.4. Synthèse des fouilles.....	41
I.2. L’Ebabbar de Sippar, temple célèbre d’une ville prospère	43
I.2.1. Sippar : une ville marchande sise sur un carrefour commercial	43
I.2.2. L’Ebabbar, un temple honoré par toutes les dynasties mésopotamiennes	47
I.2.2.1. Une fondation ancienne mais obscure	47
I.2.2.1.1. Une fondation antérieure à l’époque d’Akkad ?	47
I.2.2.1.2. Les deux Ebabbar : Sippar pour concurrencer Larsa ?	49
I.2.2.2. L’absence de l’Ebabbar dans la propagande royale de l’époque d’Ur III.....	51
I.2.2.3. L’Ebabbar au cœur de la propagande royale de la 1 ^{ère} dynastie de Babylone	52
I.2.2.4. L’époque des troubles : des Kassites aux Assyriens.....	59
I.2.2.5. L’Ebabbar dans la propagande royale néo-assyrienne.....	62
I.2.2.6. L’Ebabbar dans la propagande royale néo-babylonienne	63
I.2.2.7. Un lent déclin de prestige à partir de l’époque achéménide ?	65
I.3. Quel corpus pour étudier l’Ebabbar ?	68
I.3.1. Une importante documentation pour le Ier millénaire	68
I.3.2. Beaucoup de textes issus des « dossiers » des religieuses-nadītum.....	70
I.3.3. Méthodologie de composition du corpus.....	73

Chapitre 2 : les réseaux sociaux et l'organisation socioéconomique de l'Ebabbar de Sippar	93
II.1. Les différentes catégories de personnels	93
II.1.1. Une répartition entre personnel administratif et cultuel à nuancer	93
II.1.2. La répartition entre prébendiers, prêtres et artisans	94
II.1.2.1. Une nouvelle proposition de catégorisation du personnel du temple	94
II.1.2.2. Un schéma affiné par Bongenaar	95
II.1.3. Comprendre la distinction entre prébendiers et prêtres	97
II.1.3.1. La distinction entre prébendiers et prêtres chez D. Charpin	97
II.1.3.2. L'octroi, le transfert et la gestion des prébendes	98
II.1.4. Distinguer prêtre, prébendier et travailleur embauché	103
II.2. Le personnel permanent	105
II.2.1. Les administrateurs- <i>šangûm</i>	105
II.2.1.1. Rôles du <i>šangûm</i> au sein du temple et réseaux	105
II.2.1.1. D'autres sangas que ceux de Šamaš et Aya au sein de l'Ebabbar	110
II.2.1.1.1. Les liens étroits avec les sangas (et le clergé) de Marduk à l'époque tardive	110
II.2.1.1.2. D'autres sangas avec un rôle moins important	111
II.2.2. Le chef des religieuses- <i>nadītum</i>	113
II.2.3. Les différents portiers	121
II.2.3. Le cavalier- <i>rakbum</i>	127
II.2.5. Le « balayeur » de l'Ebabbar	130
II.2.6. Le grand lamentateur et les autres musiciens	134
II.2.6.1. Le grand lamentateur : un officiel important dans la hiérarchie	134
II.2.6.2. Le cas d'Awil-Amurru : de chef des marchands à grand lamentateur	137
II.2.7. Les intendants- <i>šabrûm</i> (UGULU É) et les administrateurs- <i>šatammum</i> (ŠÀ.TAM)	142
II.2.7.1. L'identité des « chefs de maisonnée »	142
II.2.7.1.2 Une attestation incertaine de <i>šabrûm</i> dans CT 8, 8b	145
II.2.7.1.3. La carrière et le sceau de Šilli-Ninkarrak : le premier <i>šabrûm</i> de l'Ebabbar	148
II.2.7.2. Les intendants- <i>šabrûm</i> au sein de la société sipparienne	162
II.2.7.4. Les sceaux des intendants- <i>šabrûm</i> et la dévotion envers Amurru	166
II.2.7.3. Les chefs de maisonnées et les administrateurs- <i>šatammum</i>	169
II.2.7.4. L'origine des intendants- <i>šabrûm</i> et des administrateurs- <i>šatammum</i>	176
II.2.7.5. Et le comptable- <i>šandabakkum</i> ?	179
II.2.8. Le personnel servile	182
II.3. Le personnel occasionnel	186
II.3.1. Les prêtres- <i>gudapsûm</i>	189
II.3.1.1. Le rôle et les sceaux des prêtres- <i>gudapsûm</i>	189
II.3.1.2. Un « réseau d'Ilabrat » à Sippar ?	193
II.3.2. La mention « ÌR É.BABBAR » dans les sceaux et les <i>ērib bītīm</i>	205

II.3.3. Les prêtres- <i>pašišum</i> (GUDU ₄).....	211
II.3.4. Les lamentateurs (GALA)	213
II.3.1.1. Le rôle socioéconomique des lamentateurs	213
II.3.1.2. Ex-cursus : les réseaux de sociabilité du lamentateur Pala-Adad.....	217
II.3.1.2.1. La carrière et les différents sceaux de Pala-Adad.....	217
II.3.1.2.2. Les proches de Pala-Adad	219
II.4. Des intervenants extérieurs embauchés temporairement.....	224
II.4.1. Une multitude d'intervenants attestés grâce aux listes de rations	224
II.4.2. Le cas des musiciens	227
II.4.3. Les scribes favoris du temple	230
II.4.4. Les orfèvres en position de mesureurs : le cas d'Etel-pum	234
II.5. Les dépendants encore mal identifiés ou à supprimer	239
II.5.1. Le difficile cas du « barbier de Šamaš » (ŠU.I (d)UTU).....	239
II.5.2. Le lieutenant de Šamaš (EGIR (d)UTU) : un officiel fantôme.....	240
II.5.3 Un exorciste royal au service du temple ?	244
II.5.4. Cinq « serviteurs de l'Ebabbar » dont la fonction reste inconnue : des <i>ērib bītīm</i> à l'époque d'Hammurabi ?	247
II.5.5. Les titres attestés dans les lettres mais pas dans les textes de la pratique : le contrôleur- <i>qabbā'um</i> et les intendants- <i>tīrum</i>	249
Conclusion de la partie II	250
Chapitre 3 : le rôle et le fonctionnement de la production économique dans l'Ebabbar.....	257
III.1.L'Ebabbar comme producteur de denrées.....	257
III.1.1. L'Ebabbar comme producteur de denrées agricoles	257
III.1.1.1. Le temple : un évident producteur de biens	257
III.1.1.1.1. Un important producteur de grain	258
III.1.1.1.2. Les autres produits agricoles du temple	260
III.1.1.2. Le silence des sources sur les « champs du temple »	263
III.1.1.3. Localisation des champs du temple.....	268
III.1.1.4. La gestion et l'exploitation des champs du temple	274
III.1.1.4.1. Champs à redevance- <i>biltum</i> et champs alimentaires.....	274
III.1.1.4.2. Le rôle des intendants agricoles (<i>iššakkum</i>).....	275
III.1.1.4.3. Le rôle crucial joué par les administrateurs du temple (UGULA É et ŠÀ.TAM).....	276
III.1.1.4.4. Le rôle des religieuses- <i>nāditum</i> dans la gestion des champs du temple.....	281
III.1.1.4.4.1. Des religieuses gérant des champs du temple ?	281
III.1.1.4.4.2. Les avantages matériels pour les religieuses à gérer les champs de l'Ebabbar	284
III.1.1.5. Résumé du circuit des denrées agricoles, de la production à la distribution.....	291
III.1.2. Le temple comme producteur de produits d'élevage	294
III.1.2.1. Une importante production de laine	294
III.1.2.3. Une importante consommation d'ovins et des apports de bêtes par le palais	297

III.1.2.4. L'élevage et la consommation de suidés.....	299
III.1.2.5. Le rôle des administrateurs- <i>šatammum</i> et <i>šabrûm</i> dans la gestion des produits animaux ...	300
III.2. Stocker et distribuer : le fonctionnement des entrepôts de l'Ebabbar	303
III.2.1. Les entrepôts dans nos sources.....	303
III.2.1.1. Brève typologie des termes désignant les « entrepôts » en Babylonie.....	303
III.2.1.2. Le temple, la porte et le quai : la gestion des entrepôts de l'Ebabbar	307
III.2.1.2.1. Termes attestés pour « l'entrepôt » dans le corpus des textes rattachés l'Ebabbar	307
III.2.1.2.2. Liens et proximités entre le <i>kārum</i> et les portes de la ville.	312
III.2.1.2.2.1. A Larsa.....	312
III.2.1.2.2.2. A Dilbat.....	313
III.2.1.2.2.1. Et à Sippar ?	313
III.2.1.3. A quoi ressemblait un entrepôt mésopotamien ? L'exemple du « Ganunmah » d'Ur	316
III.2.2. Fiction comptable et centralisation des entrepôts à Sippar	319
III.2.2.1. La prise en compte des actifs virtuels dans la comptabilité	319
III.2.2.2. Localisation des entrepôts du temple	320
III.2.3. Le circuit réel du grain jusqu'aux entrepôts : analyse de CT 47, 80	328
Conclusion de la partie III.....	337
Chapitre 4 : l'Ebabbar, centre local d'un système socioéconomique plus vaste et basé sur la dette	341
IV.1. L'Ebabbar au centre d'un réseau local : une économie redistributive	341
IV.1.1. La notion de « grand organisme » redistributeur	341
IV.1.2. Une économie « domaniale » redistributive	344
IV.1.3. A l'aune de la redistribution : les offrandes dans l'Ebabbar.....	347
IV.1.3.1. L'offrande- <i>šuginûm</i>	347
IV.1.3.1.1. Versement de l'offrande- <i>šuginûm</i> : le rôle crucial du palais	347
IV.1.3.1.2. Le circuit de gestion et d'acquisition de l'offrande- <i>šuginûm</i>	361
IV.1.3.2. L'offrande- <i>sattukku</i> et sa difficile distinction de l'offrande- <i>šuginûm</i>	365
IV.1.3.3. L'offrande- <i>bursaggûm</i> : une contribution en esclave ou en argent ?.....	368
IV.1.3.4. L'offrande- <i>aširtum</i> : dîme ou offrande ?	370
IV.1.4. Qui récupérait les offrandes ?	373
IV.2. Réinvestir les offrandes : le rôle redistributif de l'Ebabbar	376
IV.2.1. Un rôle de rééquilibrage et de régulation sociale clairement établi	376
IV.2.2.1. Le dieu comme protecteur des faibles	377
IV.2.2.2. Protéger la veuve et l'orphelin.....	377
IV.2.2.3. Rendre justice aux plus pauvres.....	381
IV.2.2.3.1. Les prêtres de charité	381
IV.2.2.3.1.1. Les prêtres de charité dans le « corpus de l'Ebabbar »	381
IV.2.2.3.1.2. Des réseaux de « dieux charitables » aux comptabilités liées ?	385
IV.2.2.3.2. Le rachat des prisonniers de guerre.....	386

IV.2.2.4. Veiller sur les réfugiés	388
IV.2.3. La fiction anthropologique et la question du « marionnettiste »	391
IV.2.3.1. La manipulation des « armes » divines.....	394
IV.3. Un service de garantie comptable dans l'Ebabbar	397
IV.3.1. Šamaš : un dieu souvent témoin.....	397
IV.3.1.1. Un service de témoins lors de contrats	397
IV.3.1.2. Le dieu témoin dans les contrats de prêt.....	397
IV.3.1.3. Le dieu témoin dans les contrats de transfert de propriété.....	400
IV.3.1.4. Šamaš comme garant comptable.....	401
IV.3.2. L'archivage des comptes dans l'Ebabbar ?.....	408
IV.3.2.1. Les dieux comptables et archivistes : une pratique courante	408
IV.3.2.2. Des comptes archivés dans l'Ebabbar de Sippar ?.....	409
IV.3.2.3. Archiver les comptes des particuliers dans l'Ebabbar ?.....	411
IV.3.3. Comment obtenir les services du dieu ?.....	413
IV.4. L'argent du dieu-soleil et ses réseaux de circulation	416
IV.4.1. Le rôle de l'argent en Mésopotamie : entre thésaurisation et circulation.....	416
IV.4.1.1. L'argent : une valeur-refuge	416
IV.4.1.1.1. La thésaurisation de l'argent.....	416
IV.4.1.1.2. Le rôle ostentatoire de l'argent	421
IV.4.1.2. La circulation de l'argent comme révélateur des réseaux d'échanges de l'Ebabbar.....	422
IV.4.1.2.1. L'influence de Polanyi.....	422
IV.4.1.2.2. Au sein de l'Ebabbar : avant tout des échanges non-marchands qui créent un vaste réseau de dettes	425
IV.4.1.3. Les échanges marchands impliquant l'Ebabbar.....	430
IV.4.1.3.1. Les échanges commerciaux	430
IV.4.1.3.1.1. La vente de produits par l'Ebabbar et le réinvestissement des bénéfices : l'exemple de la laine.....	432
IV.4.1.3.1.2. L'Ebabbar comme acheteur et la place du <i>kārum</i> dans les réseaux d'échange du temple	455
IV.4.1.3.3. Les prêts à intérêts : échange marchand ou non-marchand ?.....	459
IV.5. L'Ebabbar et la certification de l'argent	463
IV.5.1. La question de la certification de l'argent : bref point historiographique	463
IV.5.1.1. Et si l'argent n'avait pas circulé ?.....	463
IV.5.1.1. L'argent- <i>kinkum</i> scellé.....	464
IV.5.1.2. L'argent- <i>šarpum</i> certifié	466
IV.5.1.3. Le poids de Šamaš : la certification de l'Ebabbar.....	470
IV.5.2. Certifications et luttes de pouvoir	474
IV.5.2.1. Métrologie et pouvoir de Naram-Sin à Hammurabi	474
IV.5.2.2. En filigrane, la concurrence entre différents grands organismes ?	478
IV.6. Conclusion de la partie IV.....	482

V. Bilan et perspectives.....	487
V.1. Une approche « par la périphérie » qui a porté ses fruits	487
V.2. L'identification de réseaux sociaux serrés et intriqués.....	488
V.3. L'analyse de la production et du stockage des denrées du temple : entre synthèse des données existantes et nouvelles hypothèses	489
V.4. Les dieux, les dons, les dettes : nouvelles données anthropologiques et économiques.....	491
V.4.1. L'économie des offrandes à Sippar dans l'Ebabbar	491
V.4.2. Les dettes et le divin : nouvelles perspectives.....	492
V.5. Perspectives de recherches : vers une anthropologie de la dette en Mésopotamie ?	495
 Bibliographie.....	 497
 Annexe 1 : éditions inédites de textes	 526
Annexe 1.1. Liste des textes (re)édités dans le corps du texte et les annexes	526
Annexe 1.2. Réédition du texte BM 97348 (= Richardson 2002 vol. II, p. 202)	527
Annexe 1.3. Réédition du texte TCL 1, 113.....	529
Annexe 1.4. Réédition du texte VS 29, 82	530
Annexe 1.5. réédition du texte BM 82252 (= Richardson 2002 vol. II, p. 359).....	531
Annexe 1.6. réédition du texte CT 6, 23c.....	533
Annexe 2 : prosopographie diachronique des officiels de l'Ebabbar	535
 Index des noms propres.....	 537
Index des textes cités.....	541
Index des toponymes	546
Index des mots akkadiens importants	548
Liste des abréviations	550

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Figure 1: Photographie satellite du site double de Sippar, ajouts par Th. Nicolas.....	32
Figure 2: Plan topographique d’Abu Habba, in : V. Scheil, Une saison de fouille à Sippar, 1902, Paris, p. 146.....	37
Figure 3 : photographie satellite de Tell Abu Habbah et annotations : les zones de Sippar-yahrurum identifiées par les différentes fouilles	42
Figure 4 : tableau diachronique des sangas de Šamaš et Aya à Sippar-yahrurum, issu de Tanret 2010, p. 227.	106
Figure 5 : arbre généalogique des chef(fe)s des religieuses-nadītum tiré de Tanret 2010, p. 85, modifié par Th. Nicolas.....	118
Figure 6 : copie de l’inscription du sceau de Šilli-Ninkarrak.....	149
Figure 7 : sceau de Kunnutum.....	195
Figure 8 : répartition géographique des sceaux comportant dans leur légende « serviteur d’Ilabrat ».	195
Figure 9 : répartition chronologique des sceaux comportant dans leur légende « serviteur d’Ilabrat ».	196
Figure 10 : arbre généalogique de Pala-Adad (d’après Suurmeijer 2014, p. 188, modifications par Th. Nicolas).....	220
Figure 11: Organisation et réseaux sociaux de l’Ebabbar de Sippar à l’époque paléo-babylonienne	253
Figure 12 : plan des possibles quartiers de Sippar-yahrurum	255

Figure 13 : Maquette de grenier issue d'une tombe de Meketre, ca. 1981–1975 B.C., Metropolitan Museum.....	305
Figure 14 : tracé du canal reliant les deux Sippar sur une carte satellite.	315
Figure 15 : circuit des produits issus des champs de l'Ebabbar.....	338
Figure 16 : circuit des produits issus des troupeaux de l'Ebabbar.	339
Figure 17: sceau de Belanum d'après Colbow 2002 et d'après une photographie prise par Th. Nicolas au British Museum	454
Figure 18 : Poids inscrit d'une demi-mine, dédié à Nanna par Šulgi.....	475

INTRODUCTION

0.1. ORIGINE ET PROBLEMATIQUE DU SUJET

Si nous avons fait le choix de faire figurer le beau texte de Sophia de Mello Breyner Andresen en exergue de la présente étude, c'est parce que, lorsqu'au détour d'une conversation anodine, on nous en apprit l'existence, celui-ci nous sembla un résumé aussi puissant qu'elliptique de nos problématiques de recherche. Même si la poétesse portugaise n'était pas connue, loin de là, pour ses compétences assyriologiques, il parut évident que cette thèse devait commencer par ces quelques vers.

En le découvrant, il nous vint aussitôt à l'esprit que le Soleil dont il était question était Šamaš, dieu mésopotamien de l'astre solaire et de la justice, mais aussi, dieu de la mesure et des oracles. Son or, c'était bien sûr dans notre esprit l'allégorie de sa puissance économique de ses possessions qui font sa renommée en même temps que sa capacité d'action dans la sphère socioéconomique, capacité qu'il doit aux humains agissant en son nom. Ainsi, rien d'étonnant à trouver au premier vers de ce poème cette même « mesure » associé aux « mains », symbole par excellence de l'action des Hommes !

Cependant, si cette thèse s'appelle « le trésor du soleil », c'est parce que la richesse de l'Ebabbar de Sippar ne provenait non pas de son or mais bien du grain, dont il disposait en vastes quantités, ainsi que de l'argent-métal qu'il possédait et dont il contrôlait en partie la circulation. Le « métal brillant », comme on le disait en langue sumérienne, était en effet l'un des piliers de l'économie mésopotamienne. C'est pour cette raison que, de tous les vers du poème, c'est finalement cette « balance pure » qui nous interpellât le plus alors.

Nous n'y vîmes pas seulement une expression évoquant directement les problématiques métrologiques, si importantes dans les études sur l'Histoire économique antique. Nous n'y vîmes pas non plus uniquement une référence à la « balance de justice » qui

n'est pas sans rappeler le rôle majeur de l'Ebabbar dans la vie juridique sipparienne¹. Ce n'est pas non plus la balance du marchand ou du peseur, essentielle à la vie économique car elle permettait de certifier, vérifier et quantifier l'argent-métal, si important pour la vie socioéconomique à Sippar. Non, nous y vîmes la description de ce qu'il y a de plus haut et de plus noble dans le « métier d'Historien » dont Marc Bloch faisait l'apologie². Cette « balance pure », c'est la méthode rigoureuse de celui qui, à force de labeur et de pugnacité, parvient à ramener un peu de lumière là où la nuit du temps qui passe avait fait tomber l'obscurité.

Ce sujet de thèse se situe donc au carrefour de deux grands objets d'études et de deux grandes traditions. Les deux objets d'études, ce sont l'Histoire socioéconomique du monde syro-mésopotamien et l'étude des grands organismes (temples, palais...). Le premier a une visée plutôt macroscopique, cherchant à dégager des grandes lois et des éléments de système. Le second est plus monographique, centré sur des objets des spécifiques et particuliers. Tous deux cependant, connaissent actuellement un regain d'intérêt du fait de la discussion des catégories posées il y a déjà longtemps par K. Polanyi dans *La subsistance de l'homme*, que la recherche contemporaine a récemment revisité et réactualisé³. En outre, ces questions sont de plus en plus étudiées du fait d'un tournant épistémologique dû au contexte de la discipline et c'est en cela que nous pensons que ce sujet se situe au carrefour de deux traditions.

La première, c'est celle de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes. Il s'agit d'une tradition ancienne reliant les deux côtés de la rue Saint-Jacques, puisque les directeurs d'étude de l'EPHE étaient généralement élus au Collège de France par la suite⁴. Cette tradition est celle d'Amiaud, du Père Scheil, de Bottéro, de Labat, de Nougayrol, de Garelli, de Jean-Marie Durand, de Dominique Charpin et dernièrement de Michaël Guichard. C'est aussi celle de l'exigence philologique, de l'édition de textes et d'une approche linguistique approfondie. C'est cette tradition qui a prévalu, en France, dans l'essentiel des thèses d'assyriologie portant sur l'époque paléo-babylonienne. Depuis longtemps en effet, la discipline est déterminée par la découverte incessante de textes nouveaux qu'il faut traduire et commenter, car la documentation inédite est vaste et sans cesse renouvelée par les campagnes de fouilles

¹ Charpin 2017, chapitre 3 avec bibliographie.

² Bloch 1949.

³ Voir par exemple Caillé 2007 ou Hillenkamp & Laville 2013.

⁴ Cf Charpin 2020c.

archéologiques. D. Charpin avait estimé en 2018 que l'on découvrirait environ 350 nouveaux textes par an⁵, presque un texte inédit par jour !

A côté de cela, il demeure des ensembles de textes qui avaient été copiés sans être traduits, ou, lorsqu'ils l'avaient été, n'avaient pas forcément été approfondis et mis en relations avec d'autres corpus. Aussi, on peut désormais reprendre la documentation plus ancienne à la lumière de ces nouveaux textes et c'est dans cette perspective scientifique que s'ancre ce travail sur Sippar qui vise à améliorer notre compréhension du fonctionnement et du rôle de l'Ebabbar.

C'est à cet endroit qu'intervient la seconde tradition dont entend se réclamer cette thèse : celle, bien implantée à l'EHESS, du centre Gernet devenu depuis laboratoire AnHiMA et parfois nommée, à tort et par excès, « école de Paris »⁶. Cette tradition est celle de l'anthropologie historique et des apports du comparatisme en Histoire antique. Cette thèse procède assez largement de cette méthodologie qui a déjà fait *flores* dans les études de l'Antiquité classique⁷ en réussissant à proposer une approche émique de l'Histoire socioéconomique mais aussi en attachant une attention particulière à l'Histoire des représentations et à l'Histoire sociale. Une telle approche s'adapte parfaitement aux spécificités de l'assyriologie⁸. En effet, s'il est clair qu'une partie des données d'analyse sociale nous sont à jamais inaccessibles, beaucoup d'indices subsistent dans les textes économiques. Or ces textes ont été longtemps assez négligés du fait de leur aspect parcellaire et répétitif, et il est nécessaire de reprendre leur étude.

C'est donc là l'enjeu de cette thèse : décrire les réalités sociales, économiques et politiques de cette institution afin de mieux comprendre le fonctionnement interne des temples babyloniens à travers l'exemple de l'Ebabbar. Elle devra répondre aux interrogations suivantes :

- Qui étaient les acteurs socio-économiques de l'Ebabbar et quelle était leur organisation administrative au sein du temple ?

⁵ Charpin 2018a.

⁶ Pironti 2020.

⁷ On pourra se référer aux différents articles de la livraison 2020 de la revue *Cahier des Mondes Anciens* et notamment son introduction (de Polignac (éd.) 2020).

⁸ Comme le site d'AnHiMA l'explique, cette UMR s'est fait « le promoteur d'une démarche d'anthropologie historique et comparatiste de l'Antiquité accordant une place privilégiée à l'étude des pratiques et représentations sociales et religieuses » dont une partie de l'équipe inscrit « davantage ses activités dans une tradition d'histoire institutionnelle, politique, économique, sociale et religieuse ». L'étude du rôle socio-économique d'un temple mésopotamien s'ancre donc parfaitement dans cet horizon de recherche.

- Quels étaient les réseaux sociaux des dépendants de l'Ebabbar ?
- Quels rapports entretenaient les notables de Sippar, le palais et l'Ebabbar ?
- Quelles étaient les activités de production du temple de Šamaš ainsi que ses stratégies en la matière ?
- Quel était le circuit de distribution du grain produit par l'Ebabbar ?
- Comment se structurait l'espace socio-économique du temple ?
- Comment fonctionnaient les entrepôts de l'Ebabbar et où se situaient-ils ?
- De quelle manière et avec quels objectifs fonctionnait « l'économie des offrandes » dans l'Ebabbar ?
- En quoi le rôle du temple de Šamaš était-il déterminé par le rôle cosmologique et théologique du dieu-soleil ?
- Pourquoi le temple assumait-il ce rôle d'acteur socio-économique ?
- Quel était le rôle macro-économique et anthropologique des multiples contrats de dette dans lesquels l'Ebabbar jouait un rôle important ?

0.2. ORIGINALITE DU SUJET ET ETAT DE L'ART SUCCINCT

Cette étude entend apporter des éléments nouveaux à notre discipline à plusieurs titres. Depuis quelques années, les études sur les temples paléo-babyloniens se multiplient. En France, notamment, Dominique Charpin (Charpin 2017) a publié une *Vie méconnue des temples mésopotamiens* qui renouvelait le champ de ces études en essayant de comprendre non seulement le rôle liturgique et théologique des temples mais bien la façon dont ils s'étaient spécialisés dans une activité socioéconomique en particulier. Dans l'ouvrage collectif *Archibab 4* sur Ur⁹ Marine Béranger¹⁰ a repris l'étude des temples de cette ville en insistant tout particulièrement sur le rôle socioéconomique de ceux-ci et en s'appuyant sur les reconstitutions prosopographiques de D. Charpin¹¹.

D'autres temples de cette période ont fait l'objet d'un réexamen : c'est notamment le cas du temple d'Ištar à Alalakh qui avait été étudié dans les années 1980¹² et sur lequel

⁹ Charpin & alii 2020.

¹⁰ Béranger 2020.

¹¹ Dans Charpin 1986.

¹² Na'aman 1980 avec bibliographie.

Lauinger est revenu en 2008¹³. Certains de ces lieux de culte mériteraient, de leur côté, un réexamen critique depuis la première publication de leurs archives : on peut penser par exemple au temple de Sin à Khafaje étudié il y a près de 60 ans par Harris¹⁴ ou aux temples de Nippur étudiés par Sigrist puis Robertson il y a plus de 30 ans¹⁵. Enfin, certains temples et sanctuaires ont resurgi à la lumière du jour grâce au travail d'étude des collections réalisés ces dernières années. De ce point de vue, l'exemple le plus impressionnant est de loin la redécouverte des textes des temples de la forteresse de Dur-Abi-ešuh et donc des textes du clergé de Nippur qui s'y était réfugié¹⁶. On le voit, les études sur les temples sont au cœur d'une dynamique spécifique en assyriologie. Pour autant, l'Ebabbar paléo-babylonien n'a jamais eu le droit à sa monographie.

Certes, un travail d'étude de l'Ebabbar paléo-babylonien avait été entrepris, nous l'avons mentionné, par R. Harris dans son livre de 1975 sur Sippar mais le travail sur le temple du dieu-soleil s'est limité à des fiches sur ses principales activités économiques et sur les différents acteurs de l'Ebabbar. Nous considérons qu'aujourd'hui encore, l'ouvrage reste une mine d'or en termes de références textuelles, il est rempli d'informations qui restent précieuses près de 50 ans après sa publication mais à l'époque, l'heure était à la publication rapide des textes et des données de ceux-ci. Pour ce qui touche à l'Ebabbar, le résultat manque aujourd'hui cruellement de problématisation et l'aspect demeure par trop « compilatoire ». En outre, la découverte et la publication de plusieurs milliers de textes depuis 1975 justifient qu'on reprenne intégralement le dossier.

Plus récemment, dans son ouvrage récent sur les temples, issu de son cours au Collège de France, D. Charpin traite lui aussi de l'Ebabbar en quelques pages pour essayer de comprendre son rôle en tant que tribunal¹⁷. Cette étude nous a d'ailleurs servi de point d'entrée dans notre thèse en soulevant certaines des grandes problématiques de notre étude.

Aujourd'hui, cependant, c'est surtout l'équipe de l'Université de Gand, et notamment K. De Graef, A. Goddeeris, G. Suurmeijer et M. Tanret, qui exploitent le corpus sipparien. K. De Graef a essentiellement travaillé sur les religieuses-*nadītum*, nous reviendrons sur ce

¹³ Lauinger 2008.

¹⁴ Harris 1955.

¹⁵ Cf Sigrist 1977 ; Robertson 1989 et 1992.

¹⁶ Van Lerberghe & Voet 2009, Abraham & Van Lerberghe 2017, Charpin 2015.

¹⁷ Charpin 2017, p. 61ss

point, elle est aussi à l'origine de nombreuses publications sur la société sipparienne¹⁸, mais ce sont surtout M. Tanret et G. Suurmeijer qui ont étudié le temple de Šamaš, permettant un renouveau historiographique notamment par une approche sigillographique réévaluée et retravaillée. Dans *The seal of the sanga*¹⁹ par exemple, M. Tanret a repris l'ensemble du corpus sigillographique pour l'Ebabbar paléo-babylonien, en se focalisant sur un officiel particulier : le sanga, grand administrateur du temple. L'étude de ce corpus a permis de clarifier la prétendue « sécularisation »²⁰ dont auraient été victimes les temples babyloniens à l'époque d'Hammurabi. Ces recherches sur le sanga ont été associées à d'autres sur divers officiels, comme les chefs des religieuses-*nadītum* ou encore les portiers du cloître, recherches qu'il a ensuite continuées dans différents articles²¹. Autant de catégories sur lesquelles nous reviendrons. G. Suurmeijer a, de son côté, approfondi ces études sigillographiques²² en se basant notamment sur le vaste corpus qu'il avait réuni dans le cadre de sa thèse sur le transfert de propriété à Sippar²³.

Le choix de travailler sur un seul temple se base sur des raisons tant méthodologiques que pratiques : la documentation est vaste, ce qui permet d'étudier de manière poussée un ensemble documentaire représentatif et impose en même temps de se limiter à ce seul ensemble dans le cadre d'une thèse. Déroger à ce principe et étudier en parallèle, de manière aussi fouillée, les autres temples de Sippar serait impossible à faire dans le cadre de cette seule thèse. Le choix des bornes temporelles du sujet procède des mêmes motivations, nous y reviendrons plus longuement un peu plus bas. Si nous avons choisi de nous concentrer sur l'époque paléo-babylonienne c'est donc parce qu'aucune synthèse sur l'Ebabbar à cette époque n'a encore été publiée. Dans un contexte de renouveau des études sur les temples mésopotamiens, elle se veut une monographie sur l'Ebabbar à l'époque paléo-babylonienne, ce qui n'a pour l'instant jamais été réalisé. Nous entendons étudier le temple sipparien du point de vue historique et économique autant que du point de vue socio-anthropologique, en apportant un soin tout particulier à définir les réseaux de sociabilité mis en place au sein de l'institution qu'est l'Ebabbar, approche pour l'instant rare en assyriologie. Enfin, nous

¹⁸ Sur les étrangers par exemple : De Graef 1999a et 1999b. On pourra aussi voir son travail sur les femmes : De Graef 2002b, 2007, 2016, 2018a, 2018b.

¹⁹ Tanret 2010.

²⁰ Harris 1960.

²¹ Cf notamment Tanret & Suurmeijer 2011.

²² Dans Suurmeijer 2012.

²³ Suurmeijer 2014.

souhaitons aborder les textes non seulement en questionnant leurs contextes et conditions d'émission, ce qui est l'approche classique en assyriologie, mais aussi en interrogeant les causes de leur émission, approche assez récente dans la discipline.

Il faut dire que le sujet peut paraître, en apparence, difficile, puisqu'il s'agit ni plus ni moins que de faire l'Histoire d'un temple dont les archives nous sont perdues. En effet, lors des fouilles, les archives de l'Ebabbar paléo-babylonien à proprement parler n'ont pas été retrouvées²⁴. Par suite, nous ne connaissons ce grand organisme que par les contrats que passaient ses dépendants avec d'autres individus, ou à travers les dossiers et archives de dépendants d'autres grands organismes, par exemple les archives d'Ur-Utu, grand lamentateur de la déesse Annnunitum dans le temple de l'Eulmaš à Sippar-amnanum. On aura aussi beaucoup recours aux « dossiers » des religieuses-*nadītum* qui ont un statut particulier et surtout des modalités de composition et de traitement spécifiques sur lesquelles nous reviendrons à la fin de notre partie I. En fait, il s'agit de décrire le fonctionnement du temple sipparien à travers sa présence dans les affaires des habitants de Sippar. Ce sera un défi majeur de cette thèse que de réussir à étudier un lieu bien connu mais sans archives. C'est aussi la raison pour laquelle nous ne parlerons jamais des « archives » de l'Ebabbar, puisque nous n'en disposons pas, nous utiliserons à la place l'expression « corpus » de l'Ebabbar qui désigne tous les textes se rapportant aux activités du temple de Šamaš à Sippar et qui permettent de comprendre son fonctionnement.

Cela représente, cependant, un intérêt considérable du point de vue de l'historiologie que de se livrer à cet exercice. En effet, l'assyriologie est, comme toute discipline d'Histoire antique, une étude des fragments, une discipline de l'absence, une science des vides. Or, il nous semble que même sans avoir accès aux archives centrales de l'Ebabbar, l'Historien dispose aujourd'hui de suffisamment de textes bien étudiés et contextualisés venant de Sippar, de suffisamment d'archives réelles mises en série et de suffisamment de recul archéologique pour tenter une synthèse monographique sur l'Ebabbar.

Dans cette thèse, donc, nous repartirons essentiellement de textes déjà copiés, voire publiés, que nous mettrons en série. Nous tâcherons de traduire tous ces textes et d'en proposer une nouvelle transcription chaque fois que nécessaire. Dans quelques cas, les documents ne nous étaient connus que par des sources secondes, via la citation d'extraits de ceux-ci ou simplement sous la forme de références très vagues. Nous avons donc eu l'occasion de nous rendre au British Museum pour collationner une trentaine de textes. A

²⁴ Nous revenons sur ce point à la fin de notre partie I.3, quand nous détaillons la manière dont nous avons composé notre « corpus ».

cette occasion, nous avons pu approfondir certains sujets, comme le commerce de la laine menée par l'Ebabbar. Surtout, nous avons eu l'occasion de corriger certaines lectures et de vérifier certaines interprétations qui ont nourri l'ensemble de la présente étude. Nous profitons d'ailleurs de cette introduction pour remercier à nouveau les *trustees* du British Museum pour leur aide et leur accueil.

Par ailleurs, nous avons pu consulter un grand nombre de textes sur internet : entre l'*Index* d'E. Woestenburg (encore inédit mais disponible en ligne), les différents projets d'ORACC, le CDLI ou la base ARCHIBAB en France, l'avenir est à l'archivage numérique en accès aussi libre que possible des textes cunéiformes et nous ne pouvons que nous en réjouir. En effet, cette thèse a été pour sa majeure partie réalisée durant la pandémie mondiale de coronavirus, ce qui a grandement compliqué l'accès aux bibliothèques et les possibilités d'effectuer des voyages d'études.

Les progrès de l'informatique permettent des progrès dans les disciplines historiques et ce sont notamment ces nouveaux outils qui ont rendu cette thèse possible, d'autant que, on le voit, il était nécessaire d'étudier le rôle socioéconomique de l'Ebabbar à l'époque paléo-babylonienne. Ce sujet n'avait jamais été traité et, nous l'avons dit en introduction, permettra de mieux comprendre le fonctionnement économique des grands organismes mésopotamiens ainsi que leur impact sur le fonctionnement global de l'économie de la Babylonie antique.

0.3. LE CHOIX DE LA CHRONOLOGIE MOYENNE ET LES BORNES ADOPTÉES

Aussi, nous devons préciser quelques choix purement formels et méthodologiques concernant la chronologie, les modalités de transcription et les normes bibliographiques.

Tout d'abord nous avons fait le choix d'employer la chronologie moyenne tout au long de cette thèse. Ce n'est pas que nous ignorions les débats sur celle-ci et beaucoup d'arguments en faveur d'une révision et d'un abaissement de la chronologie nous semblent tout à fait pertinents. Cependant, ces débats sont encore en cours tandis que la chronologie moyenne présente l'avantage d'être aujourd'hui unifiée et de permettre de situer tous les événements relativement les uns aux autres au sein d'un cadre partagé collectivement par l'essentiel de la communauté assyriologique mais aussi au sein des ouvrages destinés à un public élargi. L'utiliser aujourd'hui, c'est garantir que lorsque nous saurons exactement de combien d'années il faut abaisser la chronologie, on pourra facilement appliquer une soustraction simple aux dates données dans la présente étude.

Nous avons déjà explicité plus haut pour quelle raison nous souhaitons, dans cette thèse de doctorat, nous focaliser sur l'époque paléo-babylonienne. Nous reprenons donc les bornes traditionnelles de celle-ci telles que définies par la chronologie moyenne. Cette période commence avec la chute de l'empire d'Ur III en 2004 av J.-C. et prend fin avec la chute de la première dynastie de Babylone. Le choix de ces bornes est cohérent avec notre sujet puisqu'on peut constater une dynamique spécifique pour l'Ebabbar entre ces deux bornes avec un rayonnement religieux à l'échelle locale et à celle du royaume.

En effet, avec la fin de la troisième dynastie d'Ur, la Babylonie centrale retrouve une indépendance et renoue avec une tradition culturelle héritée de la période d'Akkad. L'Ebabbar joue un rôle majeur dans ce phénomène et prend une place prépondérante dans la vie socioéconomique de Sippar et de la région, tout en jouant aussi un rôle important à l'échelle du royaume de Babylone. Ce mouvement de transformation suit une évolution cohérente et continue avant l'annexion de Sippar par les rois de Babylone et après celle-ci sous le règne de Sabium (1844-1831). En effet, nous disposons de textes de l'époque d'Immerum ou de Buntahtun-Ila, monarques à Sippar quand celle-ci était encore indépendante qui décrivent une réalité proche de celle des époques postérieures mais qui sont très différents des documents de l'époque d'Ur III que ce soit dans leur langue, leur diplomatique ou leur méthodologie administrative.

De même, terminer cette étude avec la chute de la première dynastie de Babylone est cohérent du point de vue historiographique puisqu'à Sippar comme dans le reste de la Babylonie, la documentation diminue drastiquement, avant de reprendre plusieurs décennies plus tard, selon des codes diplomatiques et administratifs différents de ceux de l'époque du dernier roi de Babylone, Samsu-ditana, ce qui démontre une véritable rupture. Nous garderons donc comme *terminus* de notre étude 1595 ap. J.-C. bien que le sanctuaire de l'Ebabbar restât très actif à l'époque médio-babylonienne, mais dans un contexte sociopolitique très différent.

Enfin, nous utiliserons parfois l'expression « époque amorrite », dans le sens qui lui est donné par Dominique Charpin²⁵. Celui-ci justifie son emploi par le fait que cette période se caractérise par une relative unité scribale et politique autour des structures politiques des Amorrites à la suite de la pénétration massive de ces derniers en Mésopotamie. Elle se justifie aussi du fait que le terme d'âge « des Amorrites » était employé dans les textes mésopotamiens eux-mêmes. Le principal argument pour le choix de cette expression est que la désignation de la période comme « paléo-babylonienne » laisse croire que Babylone a

²⁵ Charpin 2004, p. 35-38.

dominé toute l'époque alors qu'elle ne fut pendant plusieurs siècles qu'une puissance régionale mineure parmi d'autres. Cependant, pour Sippar, cette désignation d'époque « paléo-babylonienne » est assez pertinente puisque la cité bascule rapidement dans la zone d'influence, puis dans le giron, de Babylone. Nous utiliserons donc l'expression « époque amorrite » indistinctement de celle d'époque « paléo-babylonienne », tout en gardant en tête les distinctions, subtiles mais substantielles, qui existent entre les deux désignations.

0.4. NORMES DE TRANSCRIPTIONS ET DE TRADUCTION ADOPTEES.

C'est pour cette même raison d'intellection commune que nous emploierons les formes les plus répandues des noms propres. Ainsi, nous écrirons Hammurabi et non Hammurapi ou encore Sippar et non Sippir sans pour autant nier les avancées de la recherche et les débats philologiques, féconds et nécessaires à notre discipline.

Ensuite, nous devons préciser aux lecteurs et aux lectrices de cette étude quelles normes de transcriptions ont été employées et pourquoi. Lorsque nous transcrivons un texte à partir du cunéiforme, nous employons les normes du site ARCHIBAB : c'est-à-dire que nous rendons le sumérien en majuscule, les sumérogrammes séparés par des points, et l'akkadien en minuscule avec des tirets pour séparer les signes. De même, fidèle à la tradition assyriologique européenne qui est aussi celle prévalant pour le site ARCHIBAB, nous utiliserons la notation avec les accents aigus et graves pour exprimer la deuxième ou troisième valeur d'un signe plutôt que l'emploi des numéros « 2 » et « 3 » en exposant inférieur. Enfin, contrairement à la façon de faire la plus répandue en assyriologie, nous ne noterons pas les signes dits « déterminatifs » comme « KI » ou « DINGIR » en exposant au début ou à la fin des termes transcrits, mais nous les mettrons entre parenthèse comme c'est la norme pour le site ARCHIBAB. Il ne s'agit pas d'une volonté de se singulariser ou de se désolidariser des pratiques communes à notre discipline, mais la plupart des transcriptions proposées ayant vocation à être intégrées à la base de données, il nous paraissait pertinent d'en adopter immédiatement les codes.

Pour ce qui est de l'emploi de termes akkadiens ou sumériens dans le corps du texte, nous avons fait le choix de ne pas noter les longues dans les anthroponymes, y compris les plus communs. Ainsi, nous écrirons Ili-eribam et non Ilī-erībam selon la tradition anglo-saxonne. Enfin, nous marquerons les longues pour les mots akkadiens que nous utiliserons dans le corps du texte ou dans les traductions. Nous suivons, dans ce cas, soit la quantité phonétique donnée par la graphie cunéiforme, soit, si cette quantité n'est pas reproduite

graphiquement, les normes fournies par l' *Akkadisches Handwörterbuch* de von Soden (AhW) et non celles du Chicago Akkadian Dictionary dont un certain nombre d'entrée, notamment pour les volumes concernant les premières lettres de l'alphabet, sont aujourd'hui datées (ce qui, par ailleurs, n'enlève rien à l'excellence et à l'immense utilité de l'ensemble de cette entreprise lexicographique) .

Ainsi, cette thèse entend combiner les acquis et les méthodes de plusieurs disciplines des Sciences Humaines et Sociales. Par suite, elle vise à apporter des éléments de connaissances autant que des hypothèses et des pistes de réflexion dans des domaines aussi variés que l'Histoire économique et sociale, l'Histoire des mentalités et des représentations, la sociologie historique, l'anthropologie économique et religieuse, la philologie akkadienne ou encore la traductologie.

0.5. JUSTIFICATION DU PLAN GENERAL

Cette approche nécessite de problématiser le corpus. Il nous faudra donc dans un premier temps contextualiser les quelques 400 textes utilisés pour dresser le portrait de l'Ebabbar paléo-babylonien. Il est tout d'abord nécessaire d'intégrer le sujet dans le champ plus vaste des études historiques portant sur le contexte géopolitique de l'époque paléo-babylonienne. En effet, il ne paraît pas possible de faire l'Histoire politique de Sippar dans le cadre de cette étude, pareille entreprise nécessiterait (au moins) une autre thèse de doctorat²⁶. En revanche, il est important de saisir comment l'Ebabbar était perçu en fonction des époques en vue de mieux comprendre pourquoi l'étude de son rôle durant la période paléo-babylonienne est particulièrement pertinente.

En outre, il est nécessaire de faire l'Histoire des fouilles de Sippar pour contextualiser les textes découverts sur place. La majorité de nos documents sont malheureusement issus de fouilles clandestines et l'on ne peut que déplorer la perte d'un contexte archéologique précieux qui nous aurait sans doute permis de mieux comprendre un grand nombre de phénomènes aujourd'hui bien mystérieux. Ce regret, constant tout au long du travail de recherche, ne doit pas faire oublier à l'assyriologue qu'il a l'heur de disposer d'une documentation écrite vaste lui permettant de mettre en série les textes.

²⁶ Elle a en outre été bien entamé dans Charpin 2004. Cet ouvrage qui avait l'ambition de dresser une Histoire politique aussi complète que possible de la période paléo-babylonienne ou « amorrite » pour reprendre l'expression de D. Charpin.

Notre première grande partie portera donc sur l'Histoire des fouilles, la place de l'Ebabbar de Sippar dans le récit royal paléo-babylonien, la manière dont les textes concernant le temple du dieu-soleil nous sont parvenus et la façon dont on peut les articuler en un corpus qui ne vise pas tant à être exhaustif, vœu pieu dans une discipline où l'on découvre près d'un nouveau texte par jour, qu'à être cohérent.

Une fois posé succinctement le contexte géographique, historique, économique, politico-idéologique, archéologique et philologique, nous disposerons d'une base textuelle suffisante pour entrer dans l'analyse du rôle socioéconomique de l'Ebabbar. Ce temple était un grand organisme composé d'un certain nombre de dépendants. C'est sur ceux-ci qu'il paraît nécessaire de se pencher dans un premier temps. En effet, nous avons comme objectif d'amener dans le domaine assyriologique certains acquis de la sociologie des réseaux. S'il est bien évidemment impossible de travailler à la manière des sociologues spécialistes de problématiques contemporaines, faute de sources suffisantes, l'analyse des liens sociaux entre les dépendants du temple et les notables de Sippar en général nous permettra de mieux comprendre le rôle du clergé dans les activités socio-économiques du temple et de la ville. Une autre des problématiques de cette thèse sera donc d'affiner la prosopographie des dépendants du temple en étudiant leurs réseaux de sociabilité, leurs activités et leur origine familiale. Pour ce faire, nous suivrons l'exemple des études récentes sur deux types d'officiels de l'Ebabbar, les hauts-administrateurs (*šangûm*) et les responsables des religieuses²⁷.

Ces travaux ont montré que l'analyse sigillographique systématique permettait d'affiner notre compréhension de l'inclusion sociologique et politique des dépendants du temple. Nous tâcherons donc d'approfondir cette approche. Il faudra aussi reprendre les travaux sur les religieuses-*nadītum* en étudiant leur rôle d'intermédiaire dans les affaires foncières du temple, ainsi que leurs réseaux de sociabilité propres. *In fine*, nous espérons parvenir à un « organigramme » relativement complet et diachronique des officiels de l'Ebabbar paléo-babylonien ainsi qu'à une meilleure connaissance de leurs réseaux de sociabilité.

Cette étude des acteurs occupera notre deuxième grande partie. Elle n'aura cependant d'intérêt que si elle est complétée par une description approfondie des activités socio-économiques du temple, qui sont de plusieurs natures. Il y a tout d'abord celles qui ancrent le

²⁷ Tanret 2010, Suurmeijer 2014, Tanret & Suurmeijer 2011.

temple dans le tissu social et économique local (activités foncières, recrutement et entretien du personnel cultuel et des dépendants extérieurs...). C'est par ce biais que l'on pourra comprendre véritablement les enjeux et les moyens de la production, notamment agricole, de l'Ebabbar. La distribution de la production agricole du temple est aussi importante et la mise en série des textes administratifs, sans lien entre eux à première vue, permet de reconstituer le circuit de ces denrées produites par l'Ebabbar. Enfin, il apparaît nécessaire de comprendre comment étaient structurés les espaces économiques et sociaux de l'Ebabbar, en étudiant tout d'abord les espaces internes de stockage et de transactions, et dans un deuxième temps les espaces de stockage et de transactions externalisés. Nous serons ainsi amenés à nous pencher sur la question des entrepôts et de leur gestion dans la Sippar paléo-babylonienne, mais aussi sur le rôle socio-économique de lieux comme les portes, notamment la porte du *gagûm* qui revient souvent dans notre documentation. Pour ce faire, il faudra faire appel non seulement à l'épigraphie, mais aussi à l'archéologie. Ce sera l'objet de notre troisième grande partie.

Enfin, il importera alors de se pencher sur le rôle du dieu lui-même, considéré comme un acteur effectif et réel par les Mésopotamiens. Il est en effet un « dieu commerçant », selon l'expression d'un des fondateurs de l'assyriologie française : J. Oppert²⁸, et en tant que tel, le dieu Šamaš prête de l'argent, est témoin dans des contrats et supervise des entreprises commerciales. Dieu de la justice, dieu des juges dont le temple est parfois comparé à un tribunal, il nous faudra analyser comment le seigneur de l'Ebabbar pouvait jouer un rôle de garant ou d'arbitre dans un certain nombre de textes. En tant que dieu vénéré et adoré, il était au centre d'une économie des offrandes : il nous faudra comprendre de quelle manière celle-ci fonctionnait, quelle part y prenait les dépendants de l'Ebabbar et surtout comment le palais de Babylone était impliqué dans la gestion de ce système socioéconomique.

Pour mener à bien ses activités, le temple disposait d'un certain nombre d'outils socio-économiques, mais il est nécessaire d'ancrer ces objets isolés dans un contexte général, de manière holistique. Parmi ces outils, les plus importants selon nous sont la mesure de Šamaš et le poids de Šamaš, connus depuis longtemps sans que leur fonction soit encore parfaitement identifiée²⁹.

Cette thèse a donc notamment pour but de pallier ce manque en les étudiant en corrélation les uns avec les autres et dans le contexte plus global de l'Ebabbar en général. Il

²⁸ Oppert 1897.

²⁹ Sur la mesure de Šamaš à Sippar, cf de Boer 2013 et Nicolas 2021. Concernant le poids de Šamaš, on pourra se référer à Stol 2004.

s'agit là de perspectives ambitieuses : nous en avons bien conscience, aussi c'est avec humilité mais détermination que nous nous lançons dans cette étude.

CHAPITRE I : LA PLACE IMPORTANTE DE L'EBABBAR DE SIPPAR DANS L'HISTOIRE ET L'HISTORIOGRAPHIE

I.1. SIPPAR, VILLE DU DIEU SOLEIL

I.1.1. Sippar, une ville double

Sippar est mentionnée dans une multitude de sources antiques qui nous permettent de retracer sa longue histoire. Une histoire si longue que nous ne saurions prétendre la résumer ici : ce point mériterait à lui seul plusieurs thèses et excéderait de très loin les bornes de notre étude. On pourra, sur la question, se référer aux travaux de R. Harris³⁰, certes un peu datés mais qui sont une bonne entrée en matière et qui référencent toute la bibliographie antérieure aux années 70. On y ajoutera l'étude de D. Charpin sur l'Histoire politique à l'époque paléo-babylonienne³¹ ainsi que, pour l'époque néo-babylonienne le travail de M. Jursa qui fait une bonne synthèse historique dans son ouvrage³². On pourra aussi se reporter pour des études plus circonscrites aux travaux de M. Tanret, G. Suurmeijer et K. De Graef³³. Enfin, concernant Sippar-amnanum, nous renvoyons à l'abondante bibliographie de L. De Meyer et H. Gasche sur la question.

Les fouilles irakiennes ont fourni des objets des périodes d'Uruk et de Djmedet Nasr et l'antiquité de la ville était connue des Anciens eux-mêmes : Sippar figure en bonne place dans la liste royale sumérienne. Cette cité fait partie du club très fermé des villes sumériennes ayant exercé la royauté avant le Déluge³⁴. C'est aussi là que furent enterrées, d'après les

³⁰ Harris 1975.

³¹ Charpin 2004, p. 25-480.

³² Jursa 1995.

³³ On pourra se reporter aux nombreux ouvrages et articles de ces auteurs dans notre bibliographie.

³⁴ Jacobsen 1939.

mythes rapportés par Bérose, les tablettes contenant toutes les connaissances des hommes au moment du Déluge³⁵. Ces références apparaissent jusque chez Xénophon³⁶ ou Pline³⁷. Ce dernier évoque une « *doctrina* » chaldéenne sans doute installée à Sippar : le groupe des *Hippareni*. Sippar était une ville célèbre pour ses savants et son temple du dieu-soleil sur laquelle Bérose écrivait à l'époque hellénistique que là-bas « se trouve le secret des choses »³⁸. C'était une ville très ancienne dont les Grecs, les Romains, mais sans doute aussi la Bible, avaient gardé le souvenir : dès la fin du XIX^e siècle, on l'associa en effet à la Sépharvaïm biblique³⁹, dont le nom signifie « les deux villes aux livres ».

C'est bien là la première et principale caractéristique de Sippar : c'était une ville double. Il a été établi par D. Charpin⁴⁰ que Sippar n'était pas, comme on l'a longtemps cru, un centre urbain avec de multiples extensions portant des noms tout aussi multiples, mais un ensemble urbain composé de deux villes jumelles. Le problème auquel furent rapidement confrontés, cependant, les différents auteurs qui écrivirent sur Sippar fut le grand nombre de dénominations qui existent pour la ville dans la documentation textuelle cunéiforme. On trouve ainsi une « grande Sippar », une « Sippar de Šamaš », une « Sippar de la steppe », une

³⁵Bérose, *Babyloniaka*. Sur la question des liens entre déluge babylonien et version de Bérose, on pourra voir l'article Dumas-Reungoat, 2012.

³⁶ Barnett 1963.

³⁷ Pline, *Histoires naturelles*, VI, XXX, 123 dit « sunt etiamnum in Mesopotamia oppida Hipparenorum, Chaldaeorum doctrina et hoc, sicut Babylon, iuxta fluvium (Narragam) qui cadit in Narragam, unde civitati nomen. Muros Hipparenorum Persae diruere ». Qu'on peut traduire par : « D'ailleurs, il y a aussi en Mésopotamie la ville des Hipparéniens, un groupe de savants chaldéens et celle-ci jouxte, comme Babylone, le fleuve Narraga qui a donné son nom à la ville. Les Perses ont abattu les murailles des Hipparéniens ». Ce « fleuve » Narraga n'est pas l'Euphrate mais le Naarmalcha, le « canal du roi » qui a fait l'objet d'une étude en français (Paschoud 1978) et d'un réexamen en anglais en ligne (Kessler 2006 [en ligne]).

³⁸ Cf particulièrement les fragments de Bérose dans Eusèbe, *Chronique*, I, 3 (chronique des Chaldéens), largement rétablis par Georges le Syncelle dans son *Ecloga Chronographica*. A notre époque, Ch. Dumas-Reungoat, dans son compte-rendu de l'ouvrage collectif sur Bérose (Haubold, Lanfranchi, Rollinger & Steele 2013) revient sur la question posée dans ce livre par « Stephanie Dalley (p. 165-176) : de quelles sources disposait Bérose et quelle forme avaient-elles quand il rédigea son récit du Déluge ? On y trouve le motif des tablettes antédiluviennes enterrées à Sippar, puis déterrées après le fléau, que les récits de déluge tels que ceux de l'*Atrahasis* et de la tablette XI de *Gilgameš* ne connaissent pas. L'auteur nous met en garde contre la supposition de l'existence d'une unique version canonique des grands textes babyloniens tels que l'*Enuma Eliš* ou *Gilgameš*. D'après cette étude, Bérose apparaît non pas tant comme un auteur qui récrivait des éléments de la tradition cunéiforme, mais bien plutôt comme un auteur qui choisissait la version du texte correspondant le mieux à son projet d'écriture, dans une tradition qui était déjà multiforme (ces textes n'auraient-ils pas pu évoluer sous l'influence de la tradition orale ?) et, donc, ouverte à un usage sélectif ». Sur Bérose on pourra voir désormais Verbrugge & Wickersham 1996 ainsi que Dillery 2015.

³⁹ 2 Rois 17:24, 31; 18:34; 19:13; Isa. 37:13. Pour cette identification, cf. Scheil 1895, p. 203-206. Cette identification se trouve aussi dans Ward 1886, p. 79-80 et Rassam 1897, p. 408-409.

⁴⁰On pourra se référer à Charpin 1988 complété par Charpin 1992.

« Sippar-yahrurum », une « Sippar d'Annunitum » et enfin « Sippar-amnanum »⁴¹. Pendant des décennies on a donc cru qu'il y avait une grande ville nommée Sippar et plusieurs villes sœurs, parmi lesquelles Sippar-yahrurum et Sippar-amnanum étaient les deux plus grandes⁴².

R. Harris écrit à ce sujet : « On peut conclure qu'en dehors du site principal de Sippar, un certain nombre de localités voisines étaient généralement considérées comme faisant partie du « Grand » Sippar. Parmi ceux-ci, Sippar-Jahrurum, Sippar-Amnanum, Sippar-šerim, Sippar-rabûm et Sippar-dûrum, étaient peut-être des villes ou des localités à part entière ; Sippar-Annunitum, un autre nom pour Sippar-Amnanum et Sippar-U₄.UL.LÍ.A, peut-être un nom littéraire pour la ville de Sippar »⁴³.

Nous ne reprendrons pas ici les différentes étapes du débat historiographique : celui-ci a été réglé par D. Charpin qui est parvenu, grâce à l'analyse textuelle⁴⁴, à montrer qu'il n'y avait qu'en fait que deux villes avec chacune plusieurs dénominations. Ainsi, chaque ville est nommée tantôt à partir d'un groupe ethnique (*yahrurum/amnanum*), tantôt d'une caractéristique topographique (« la grande » / « de la steppe ») ou encore d'une divinité principale (« de Šamaš »/ « d'Annunitum »). Puisque ces deux villes aux noms multiples sont généralement désignées dans les inscriptions royales et dans les lettres comme une seule cité nommée Sippar, on peut donc bien parler de « deux villes jumelles ».

Au sein de cette ville double, nous nous intéresserons essentiellement à Sippar-yahrurum, la ville de Šamaš, celle où se trouvait le temple du dieu-soleil : l'Ebabbar. Quoiqu'il en soit, les deux villes étaient extrêmement importantes et n'en formaient qu'une dans l'esprit des Mésopotamiens. Une ville célèbre, ancienne... et prospère. La première, Sippar-yahrurum, était située à l'emplacement de l'actuel Tell Abu Habba et avait pour divinité poliaide le grand dieu solaire : Šamaš. La seconde se nommait Sippar-amnanum et se trouvait sur le site actuel de Tell-ed-Dêr à 7 km de Abu Habba.

V. Scheil, le premier fouilleur du site avait largement subodoré cette partition de la ville. Il écrivait ainsi en 1902 : « entre temps, j'allai visiter une autre ruine qui a nom Dêr située à l'est d'Abou Habba. Il faut deux heures à peine pour s'y rendre [...]. Là aurait pu se

⁴¹ Cf Harris 1975, p. 10ss.

⁴² « Sippar-Jahrurum and Sippar-Amnanum, the most important of the "sister" towns » écrit R. Harris (Harris 1975, p. 10).

⁴³ « We may conclude that aside from the main site at Sippar, a number of nearby localities were generally considered a part of "Greater" Sippar. Of these, Sippar-Jahrurum, Sippar-Amnanum, Sippar-šerim, Sippar-rabûm and Sippar-dûrum, may have been cities or settlements in their own right; Sippar-Annunitum, another name for Sippar-Amnanum and Sippar-U₄.UL.LÍ.A, possibly a literary name for the city of Sippar. » (Harris 1975, p. 15).

⁴⁴ Charpin 1988 ; Charpin 1992 ; Charpin 2005b.

trouver la rigueur un temple, celui d'Anunit, si Dêr était *Sippar ša Anunit*, comme Abou Habba est *Sippar ša Šamaš* »⁴⁵. C'est pour cette raison d'ailleurs qu'il associait la ville à la Sépharvaïm biblique.

Nous avons produit ci-après la photographie satellite des deux sites afin que le lecteur se figure la topographie générale de Sippar. Les deux sites sont séparés par moins de sept kilomètres et étaient reliés par un canal. Ce canal coulait entre le Tigre et l'Euphrate, les fouilleurs successifs ont établi qu'il passait au sud-est de Sippar-amnānum et à l'ouest de Sippar-yahrurum. Il suivait probablement le tracé de l'actuelle route et de l'actuel canal.

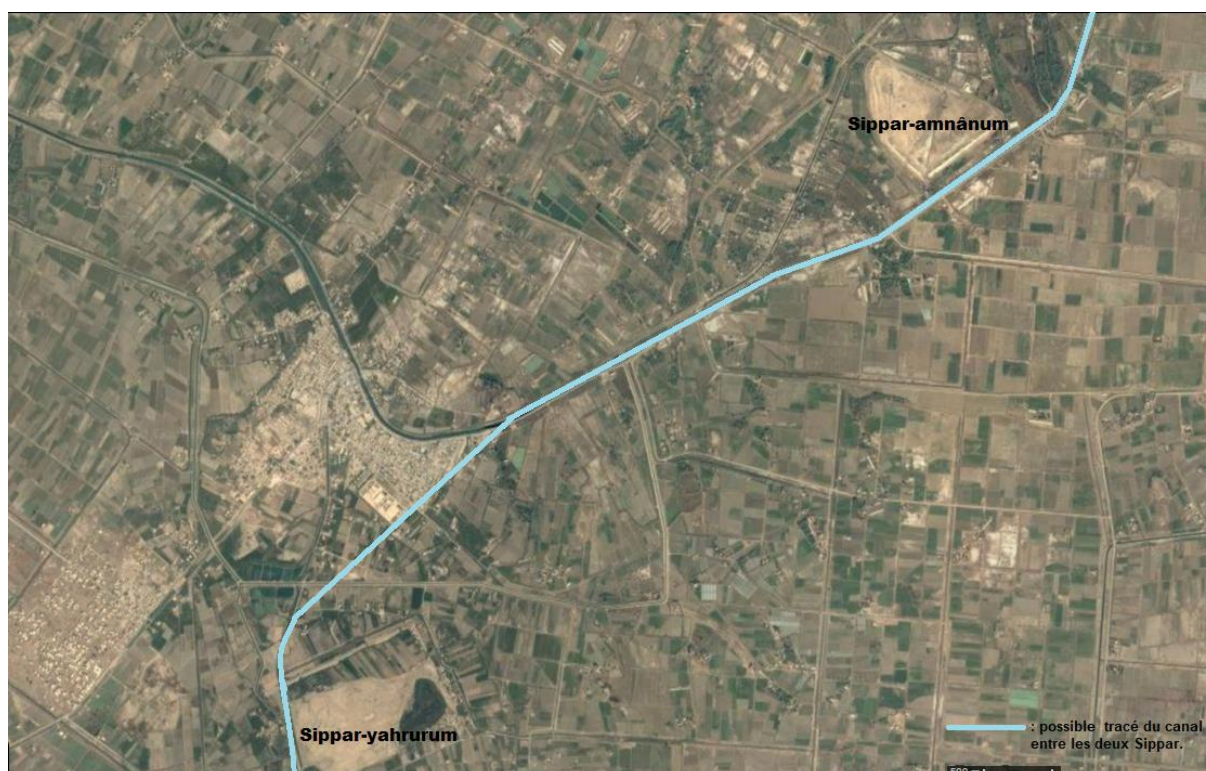


Figure 1: Photographie satellite du site double de Sippar, ajouts par Th. Nicolas.

I.1.2. Une ville et un temple beaucoup fouillés

I.1.2.1. Brève histoire des fouilles de Tell-ed-Dêr

Sippar-yahrurum, sur le site de Tell Abu Habba est mieux connue que sa voisine car elle est mieux documentée, et elle est mieux documentée car elle fut mieux fouillée. Cependant, pour bien comprendre l'histoire des fouilles de Sippar, il faut étudier les deux sites jumeaux : Tell-ed-Dêr et Tell Abu Habba. Nous commencerons donc par brosser à

⁴⁵ Scheil 1902, p. 6-8.

grands traits le portrait des excavations de Sippar-amnanum pour pouvoir nous attarder ensuite plus longtemps sur les fouilles de Sippar-yahrurum, cœur de notre sujet de thèse.

Tell-ed-Dêr est un site un peu plus petit que Tell Abu Habba (50 Ha pour Tell-ed-Dêr, 100 Ha pour Tell Abu Habba) et qui fut fouillé en second. De façon générale, on accorda plus d'importance aux fouilles de Sippar-yahrurum (Tell Abu Habba) qu'à celles de Sippar-amnanum (Tell-ed-Dêr). Les premières prospections y eurent lieu à la fin des années 1880 avec le passage de W. Budge, l'égyptologue et orientaliste anglais célèbre pour avoir translittéré le fameux « papyrus des morts », qui acheta dans ces parages des milliers de tablettes auprès de locaux (près de 7000 selon ses dires⁴⁶). Le site avait donc déjà fait l'objet d'un certain nombre de visites, voire de pillage lorsqu'en 1894 V. Scheil entreprit des fouilles importantes à Abu Habba. Il en profita pour visiter Tell-ed-Dêr, une visite qui lui fit si forte impression qu'il écrivit en 1902 : « A l'approche de Dêr, on est frappé de la beauté de l'enceinte, du double plus élevée que celle de Sippar. Comme dans cette dernière ville, un superbe canal coulait à même l'un des côtés de l'enceinte. En entrant par la grande porte, on ne peut se défendre d'une vive impression, et on croirait pénétrer dans une ville moderne plutôt que dans une ruine. »⁴⁷ Cependant, il n'accorda guère d'attention au site, se contentant de laisser ses ouvriers travailler durant environ six heures avant de retourner à Tell Abu Habba. Ceux-ci fouillèrent une tranchée ouverte par W. Budge et trouvèrent des tablettes « d'un type d'écriture très fin, différent de celui d'Abou Habba »⁴⁸ nous dit Scheil, sans doute des textes d'époque néo-babylonienne. Le site ne fut plus guère étudié dans les décennies suivantes.

C'est seulement avec les fouilles de J. Jordan et W. Andrae que l'on reprit l'étude de Tell-ed-Dêr sous la houlette de deux archéologues déjà expérimentés. Andrae⁴⁹ avait organisé et coordonné les fouilles d'Assur au début du siècle. Là, il avait appliqué et perfectionné les techniques rigoureuses de fouille et de recueil de documentation auxquelles l'avait initié Koldewey⁵⁰ durant les fouilles de Babylone. Jordan⁵¹, élève d'Andrae qu'il avait assisté sur le chantier d'Assur, avait ensuite dirigé les fouilles d'Uruk à partir de 1913. Les deux hommes se retrouvèrent donc pour fouiller conjointement Sippar à partir de 1927.

⁴⁶ Budge 1920, p. 261-262. Cependant comme le précise A. Goddeeris (Goddeeris 2002, p. 35), le British Museum n'en reçut pas autant, loin s'en faut.

⁴⁷ Scheil 1902, p. 7.

⁴⁸ Scheil 1902, p. 896.

⁴⁹ Gran-Aymerich 2007, p. 565.

⁵⁰ Gran-Aymerich 2007, p. 908-909.

⁵¹ Gran-Aymerich 2007, p. 896.

Architectes de formation, ils appliquèrent les méthodes rigoureuses de l'archéologie allemande : à l'époque, il s'agissait de la meilleure école et de l'approche la plus avancée techniquement en matière de dégagement des restes. En outre, W. Andrae est aussi connu pour avoir développé une méthode de classification et des niveaux archéologiques qui préfigurait la stratigraphie moderne⁵². Tous les deux utilisèrent avec succès ces méthodes à Sippar, ce qui est heureux pour le chercheur contemporain. Ces fouilles furent cependant assez courtes, attendu que l'objectif premier était d'étudier le secteur de l'Ebabbar à Tell Abu Habba. Les fouilleurs allemands fournirent donc essentiellement à la science de l'époque des relevés topographiques. Les fouilles de Rassam avaient déjà fourni une grande partie des textes néo-babyloniens, issus notamment de l'Ebabbar, tandis que celles de V. Scheil mirent au jour essentiellement des textes paléo-babyloniens.

A Tell-ed-Dêr cependant, si les fouilles allemandes confirmèrent aussi les intuitions de V. Scheil sur l'identification du site comme étant Sippar-amnanum, les découvertes faites sur place furent assez limitées. Néanmoins, bien que les fouilles réalisées là fussent assez brèves, elles permirent de réaliser quelques sondages, d'établir la topographie générale de la ville et d'analyser le tracé du canal qui reliait Sippar-yahrurum à Sippar-amnanum⁵³. Celui-ci passait le long du côté Sud-Est du Tell comme l'avait pressenti Scheil.

Les fouilles reprirent à Dêr à partir de 1941 sous la houlette des archéologues irakiens T. Baqir et M.A. Mustafa. Cette campagne dont les résultats furent publiés en 1945⁵⁴ mirent au jour pas moins de 14 cylindres et près de 300 documents cunéiformes. Les textes paléo-babyloniens trouvés à cette occasion⁵⁵ ont fait l'objet d'un réexamen par A. Goddeeris⁵⁶.

Aujourd'hui, l'histoire du site est essentiellement connue grâce aux fouilles de l'équipe de l'Université de Gand à partir de 1970. Celles-ci eurent lieu sous la direction de H. Gasche et L. De Meyer. Réalisées avec des méthodes et des moyens modernes, elles permirent notamment la mise au jour d'une archive cruciale pour notre compréhension du site : celle d'Ur-Utu. Près de 2000 tablettes datant de l'époque paléo-babylonienne furent ainsi trouvées dans la maison de l'ancien grand lamentateur (GALA.MAH), un membre du clergé d'Annunitum au sein de l'Eulmaš, le temple de la déesse principale de Sippar-

⁵² Hrouda 1997, p. 140.

⁵³ Cf Andrae & Jordan 1934, p. 51-59.

⁵⁴ Baqir & Mustafa 1945.

⁵⁵ D'abord publiés dans Al-Adami 1967 puis dans Edzard 1970 (= TIM VII).

⁵⁶ Goddeeris 2002 (cf p. 37 notamment sur la méthodologie adoptée et le rappel des fouilles).

amnanum. Dans ces textes se trouvaient de nombreuses mentions de l'Ebabbar et les religieuses-*nadītum*. En outre, ces textes apportèrent un éclairage nouveau sur la ville de Sippar jusqu'ici connue essentiellement grâce aux archives des religieuses-*nadītum* découvertes à Tell Abou Habba. Depuis, l'équipe de Gand continue de travailler sur Sippar-amnanum et d'améliorer notre connaissance de l'Histoire de ce site, de « l'autre Sippar » comme on serait parfois tenté de l'appeler.

I.1.2.2. Les fouilles de Sippar-yahrurum par le Père Scheil (1892-1894)

Revenons-en maintenant à Tell Abu Habba, la Sippar de l'Ebabbar qui nous intéressera dans notre thèse. Les fouilles y commencèrent à la fin du XIX^{ème} siècle, lorsqu'en 1882 H. Rassam entreprit d'étudier la zone de Tell Abu Habba⁵⁷. Quelques prospections avaient déjà eu lieu dans les années 1860, mais, à l'époque, l'on n'avait pas véritablement compris le fait que Sippar était en réalité une ville double et qu'à Tell Abu Habba répondait Tell-ed-Dêr. Ces prospections comme les fouilles de H. Rassam n'allèrent guère dans les détails puisque Rassam était surtout intéressé par le fait d'acquérir un maximum de tablettes et non de se livrer à une fouille en règle. Sans même parler du fait que les techniques archéologiques, et notamment la stratigraphie, lui étaient globalement inconnues⁵⁸. Le chantier archéologique ne commença véritablement qu'en 1894, sous la houlette du Père Scheil, un révérend dominicain qui n'avait commencé à étudier l'assyriologie et l'égyptologie que quelques années plus tôt, en 1887, à l'Ecole des Hautes Etudes. V. Scheil est surtout resté célèbre pour avoir été le premier à traduire le Code d'Hammurabi, découvert durant la campagne 1901-1902 à Suse. Pour autant, il avait reçu des responsabilités importantes dès 1890 : moins de 3 ans après ses débuts dans le monde de l'assyriologie, le dominicain devenait membre de la mission archéologique française du Caire. Excellent linguiste, remarquable épigraphiste, V. Scheil fut chargé de dresser le catalogue des tablettes conservées au département des antiquités ottomanes, en Turquie et c'est à cette occasion qu'il se lança dans les fouilles de Tell Abu Habba : l'antique Sippar.

⁵⁷ Scheil 1902, p. 2. L'historique et les résultats de l'expédition de Rassam sont repris dans Walker & Collon 1980.

⁵⁸ E. Gran-Aymerich (Gran-Aymerich 2007, p. 1092) qualifie carrément de « véritable système de pillage » sa gestion des fouilles pour le British Museum et rappelle que ses « fouilles » à Kuyunjik/Ninive furent qualifiées de « déshonorant acte de piraterie » par les Anglais eux-mêmes. Le portrait qu'en avait donné Reade est plus nuancé (Reade 1986).

Il indique qu'avant même 1882, des tablettes avaient été découvertes et il est certain que des fouilles clandestines avaient eu lieu⁵⁹. Le pillage de Sippar avait donc commencé. Ce sont ces multiples fouilles clandestines et le peu de méthode des premiers archéologues occidentaux qui font qu'encore aujourd'hui nous sommes contraints d'étudier les textes sans leur contexte de découverte et que nous ne pouvons exploiter nombre d'éléments qui auraient pu nous éclairer, à condition d'une analyse *in situ*. Au total, entre les premiers repérages par W.B. Shelby et J.B. Bewsher dans les années 1860 et les premières fouilles par H. Rassam, en 1881, ce furent près de 60 000 tablettes et fragments qui furent mis au jour. Déjà à l'époque, celui-ci s'était concentré sur le secteur du temple. De ce fait, la majeure partie des textes trouvés dans l'Ebabbar, toutes époques confondues, font partie des lots les plus anciens et pour lesquels le contexte archéologique est le moins précis.

Les premières fouilles sérieuses furent ensuite réalisées par V. Scheil, elles furent assez longues⁶⁰ et complètes et V. Scheil en fournit, en 1902, un important compte-rendu. S'il est assez daté, le lecteur moderne saura néanmoins tirer quelques leçons précises et précieuses de l'ouvrage⁶¹

⁵⁹ « Les Arabes, de leur côté, ne cessaient d'y pratiquer des fouilles clandestines, et nombreuses étaient les tablettes de cette provenance qui paraissaient en Europe, sur le marché de Paris et de Londres. ». V. Scheil, 1902, p.2. On peut aussi penser au passage du livre de Budge où celui-ci écrit (1920, p. 35-36) que les habitants de la région de Sippar étaient très préoccupés par le fait de parvenir à lui vendre des tablettes cunéiformes dans lesquelles ils avaient investi leurs économies.

⁶⁰ Elle s'acheva précisément le 26 avril 1894.

⁶¹Ce curieux rapport de fouille intéressera aussi les férus d'historiographie, qui verront s'y côtoyer analyse archéologique, remarques géographiques diverses et analyses pseudo-anthropologiques douteuses sur « ces bons Arabes » (p. 11) qui « sont d'ailleurs d'une simplicité charmante ».

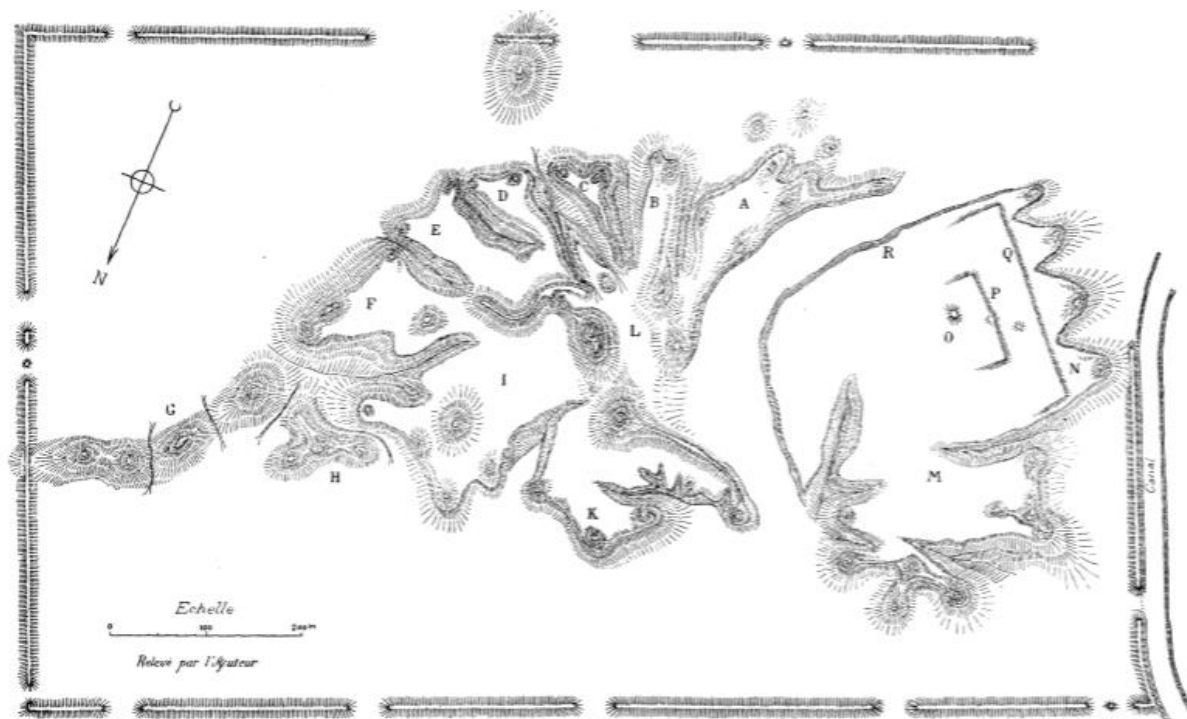


Figure 2: Plan topographique d'Abu Habba, in : V. Scheil, Une saison de fouille à Sippar, 1902, Paris, p. 146.

Au cours de ces fouilles, le Père Scheil parvint à dresser le plan topographique que nous reproduisons ci-dessus. Ce plan est le premier qui ait été livré de la ville de Sippar. Il présente un important avantage : celui d'avoir respecté les positions des tells existants, ce qui permet d'imaginer, en analysant les fossés entre les tells, certains axes de circulation. Malheureusement, il nous est difficile de savoir s'il s'agissait de canaux, de voies terrestres et surtout à quelle époque et de quelle manière ces zones se sont formées. Si l'ensemble manque donc de la précision et de la rigueur des techniques modernes de fouilles, V. Scheil indique quel matériel a été retrouvé à quel endroit. Malheureusement, comme la méthode stratigraphique n'a pas été utilisée, il nous est impossible d'analyser les découvertes de Scheil en diachronie et dans la continuité. Si l'on ajoute à cela le fait que le site fut aussi largement fouillé de façon clandestine, l'on comprend que notre connaissance archéologique du site soit particulièrement piètre.

Néanmoins, on peut tirer de ses fouilles un certain nombre de données⁶² :

- « Sippar n'avait pas de dimensions très étendues. Le grand côté de son enceinte mesure environ 1300 mètres de long, et le petit côté, à peu près 800 mètres ».

⁶² Toutes les informations suivantes sont tirées de Scheil 1902, p. 22-26.

- L'analyse du matériel épigraphique révèle que la zone O correspond à l'Ebabbar et que celui-ci dominait la ville. Il s'agit du seul complexe monumental découvert à l'époque. L'archéologie semble donc établir qu'il n'y avait pas de palais à Sippar.

- Les renforcements et alcôves au Sud et près du point N servaient d'entrepôts à l'époque néo-babylonienne, mais on y a aussi trouvé quantité de matériel plus ancien, remontant jusqu'à la période paléo-babylonienne.

- Cette zone était alimentée par le canal et sans doute qu'une porte-écluse permettait d'alimenter là un bassin jouxtant le point Ouest-Sud-Ouest du site.

- Au point R, on a retrouvé quantité de tablettes d'époque récente.

- Au point M, on a trouvé des tablettes de la première dynastie de Babylone stockées dans ce que le fouilleur qualifie de maisons privées « assez jolies ».

- Au Nord-Nord-Ouest, donc à l'Ouest du point M, une grande porte de près de 30 mètres de large est très certainement à identifier.

- Le tell de l'Ebabbar était séparé du reste par un grand axe courbe qui semble correspondre à la rue principale.

- Cette rue principale était joutée en L par ce que V. Scheil identifie comme la place principale de Sippar, ou *a minima* un important carrefour. C'est non loin qu'il a trouvé la maison d'un scribe (qu'il qualifie d'école)⁶³ ainsi qu'une maison où l'on a découvert les archives d'une religieuse-*nadītum* nommée Amat-Šamaš.

- Enfin, les zones F et H correspondent à des zones d'habitations, avec un peuplement remontant peut-être à la période d'Ur III pour la zone F.

- Au point N, on a retrouvé beaucoup de tablettes datant du règne d'Hammurabi⁶⁴.

L'on verra que, croisées à des découvertes plus récentes, à l'analyse des réseaux de sociabilité et au travail des épigraphistes, ces données nous permettent de reconstituer assez précisément l'organisation de la partie Ouest de la ville. Néanmoins, impossible pour le chercheur contemporain de ne pas regretter que les fouilles n'aient pas été faites avec plus de rigueur, sans avoir à subir les pillages clandestins et surtout avec une méthodologie ancienne. On lui répondra, certes, que c'est malheureusement le lot de bien des sites du Proche-Orient ancien, mais quelle piètre consolation.

Le Père Scheil s'était aussi penché sur ce que nous appellerons la « maison du scribe » trouvée au point L et qui était pour lui une école et nous reviendrons sur ce bâtiment dans

⁶³ Scheil 1902 p. 33.

⁶⁴ Scheil 1902 p. 5.

notre partie II lorsque nous étudierons les rapports des scribes avec l'Ebabbar et les réseaux de sociabilité ainsi déployés. V. Scheil s'est aussi beaucoup intéressés aux tablettes découvertes sur place et il faut rendre hommage au formidable épigraphiste de terrain qu'il fut, tant est déjà précise et avancée sa compréhension des textes à cette époque ancienne de notre discipline⁶⁵. En outre, il se pencha aussi sur les questions de culte et de sépulture, selon un tropisme religieux qui prédominait à l'époque et qui imprègne aussi les écrits de J. Oppert, l'autre grand nom de l'assyriologie française de la fin du XIXème.

I.1.2.2. Les études allemandes à Sippar (1927)

Ce n'est qu'à partir de 1927 que le site, pillé entre-temps, fit l'objet d'une nouvelle campagne d'étude, en réalité une simple visite du site qui aboutit à deux plans. Les archéologues français avaient délaissé la zone, occupés à Tello par les fouilles de H. de Genouillac de 1928 à 1930 puis A. Parrot en 1931 et 1932, ainsi qu'à Larsa en 1933. Toujours en 1933, Mari fut découverte et allait devenir le centre des préoccupations de l'archéologie française au Proche-Orient. Ce sont donc les Allemands qui se lancent dans les fouilles de Sippar, et tout particulièrement de Tell Abou Habba. Nous avons vu ci-avant que s'ils étudièrent aussi Tell-ed-Dêr, ce ne fut que superficiellement et en complément des études menées à Abou Habba. Là, Julius Jordan et Walter Andrae, qui héritèrent de l'étude du site, se concentrèrent cependant quasi exclusivement sur le secteur de l'Ebabbar et les éléments mis au jour furent essentiellement des éléments néo-babyloniens⁶⁶.

Si la rigoureuse méthodologie des deux fouilleurs allemands permet aujourd'hui de disposer d'un plan archéologique assez complet et correct de l'Ebabbar, compte tenu des moyens de l'époque, elle n'efface pas les traces de pillage et la faible attention stratigraphique des études précédentes. Au final, on retiendra surtout deux informations fournies par leur étude :

- Une porte monumentale se trouvait au sud-ouest du Tell de la ziggourat, probablement dès l'époque paléo-babylonienne.
- Le complexe comportait plusieurs petites chambres et les deux fouilleurs pensent que la « chapelle » d'Aya se trouvait dans celle du nord-ouest. Ils s'appuient pour proposer cette théorie sur l'analyse des découvertes faites sur place et sur l'organisation générale des lieux.

⁶⁵ A l'époque cependant, il travaillait pour le musée d'Istanbul et non pour la France, ce qui explique qu'il n'y ait pas eu de partage avec les musées français.

⁶⁶ Andrae & Jordan 1934.

Si l'on accepte l'idée des fouilleurs et comme on sait que la chapelle de Bunene se trouvait, de l'autre côté du temple, en symétrie, on peut conclure que celle d'Aya devait donc se trouver au sud-est du complexe.

- Le canal actuel a repris globalement le tracé de canaux plus anciens, comme nous l'avons fait figurer sur notre photographie satellite plus haut, ce qui fait que le coin Sud-Ouest du site est si mal connu⁶⁷.

Le compte-rendu des archéologues allemands est très succinct et pendant plus de dix ans, plus aucune fouille n'eut lieu.

I.1.2.3. Les fouilles irakiennes et irako-belges (années 1940 à 1980)

A partir de 1940, les archéologues irakiens reprirent l'exploration d'Abu Habba pour une série de sondages et de prospections. Cependant, c'est surtout à la fin des années 1970 que les fouilles reprirent de façon institutionnelle et organisée. Les archéologues belges firent quelques sondages⁶⁸, mais ce furent surtout les Irakiens qui fouillèrent le site : pas moins de onze campagnes eurent lieu à Abu Habba de 1978 à 1990 et le programme ne s'interrompit qu'avec la guerre du Golfe.

Au cours de ces nombreuses campagnes, deux quartiers furent particulièrement explorés : l'Ebabbar néo-babylonien d'où proviennent des milliers de tablettes qui ne concernent qu'indirectement notre sujet et un quartier d'habitation situé au nord-est de l'Ebabbar où l'on découvrit plusieurs centaines de tablettes de l'époque paléo-babylonienne allant de l'époque d'Immerum à celle de Samsu-iluna⁶⁹. Ce secteur est le secteur U 106 ou « area 3 » et les textes provenant de celui-ci concernent les affaires économiques de plusieurs familles sippariennes, essentiellement des créances.

Un troisième secteur fut exploré, jouxtant le secteur U 106 et se trouvant à l'Ouest de l'Ebabbar. Il s'agit du secteur V 108 et il présente une organisation étonnante en ruelles étroites séparant de petits îlots d'habitations avec des bâtiments sans doute à étage, comprenant une à deux pièces. Les archéologues ont voulu voir dans ce quartier le cloître des

⁶⁷ « An der SW hat vermutlich der neue noch unfertige grosse Zweigkanal des Yusufiyah manches zerstört, dochis uns auch schon die W-ecke der Stadtmauer unklar gebineben. Der Wall stösst dort jetzt gegen ältere Kanal dämme und es ist wahr schein licher, dass die SW-Front schon früher ein gerissen worden ist. » (Andrae & Jordan 1934, p. 55).

⁶⁸ De Meyer 1980.

⁶⁹ Al-Rawi & Dalley 2000. On y ajoutera la reprise du dossier dans Charpin 2005b.

religieuses-*nadītum*. En effet, pour S. Dalley⁷⁰ le quartier U 106 « lie within the *gagûm* », une idée qui ne fait pas consensus : « according to Al Rawi the excavated areas were not situated within the *gagûm* though they were not far from it »⁷¹. D. Charpin, dans son analyse de l'ouvrage de F. Al Rawi et S. Dalley est plutôt de l'avis du premier, car selon lui, si l'on était dans le cloître « on devrait avoir beaucoup plus de textes directement liés à des religieuses-*nadītum* »⁷². Nous rejoignons cet avis : au vu de la quantité de textes de religieuses-*nadītum* trouvés à Tell-ed-Dêr, on peine à imaginer que si le secteur U 106 fût celui du *gagûm* il eût produit si peu de textes. En revanche, le fait qu'on soit « not far from it », que les îlots de maisons du secteur V 108 rappellent la topographie probable du *gagûm* et la proximité de l'Ebabbar nous amènent à considérer cette zone du Nord et du Nord-Est de l'Ebabbar comme la « zone du cloître ». Sans parvenir à localiser précisément celui-ci, il est néanmoins très vraisemblable qu'il se trouvait dans cette partie de la ville. Enfin, la grande découverte de W. Al Jadir et F. Al Rawi fut celle d'une bibliothèque de l'époque néo-babylonienne dans le secteur Nord-Ouest du sanctuaire⁷³.

Cette découverte sembla confirmer l'intuition des fouilleurs allemands : ce coin Nord-Ouest devait abriter la chapelle d'Aya⁷⁴. Cependant, les plus anciennes tablettes trouvées dans cette bibliothèque dataient du XI^e siècle et il est très probable que ce bâtiment n'existait pas sous cette forme à l'époque paléo-babylonienne⁷⁵, au contraire de la chapelle d'Aya. Il y eut ensuite d'autres campagnes de fouille et de prospection depuis le début des années 2000⁷⁶, mais leurs résultats n'ont pas encore permis de jeter un éclairage véritablement nouveau sur Sippar.

I.1.2.4. Synthèse des fouilles

Nous avons croisé les données présentées par V. Scheil (pour l'Ebabbar, la « place centrale », ses abords et les entrepôts), celles fournies par J. Jordan et W. Andrae (notamment sur la porte monumentale et les chapelles de l'Ebabbar) celles des fouilles irakiennes (pour le

⁷⁰ Al-Rawi & Dalley 2000, p. 15.

⁷¹ Al-Rawi & Dalley 2000, p. 15.

⁷² Charpin 2005b, p. 158.

⁷³ Al-Jadir 1998.

⁷⁴ Al-Jadir 1998.

⁷⁵ Cf. Al-Rawi et George 2006, avec bibliographie antérieure.

⁷⁶ Fadhil et Alii, 2004/2005.

supposé cloître et les quartiers d'habitation) qui ont permis de dresser le plan que nous présentons ci-après⁷⁷ :



Figure 3 : photographie satellite de Tell Abu Habbah et annotations : les zones de Sippar-yahrurum identifiées par les différentes fouilles

⁷⁷ Ne figure pas sur cette carte la « porte-écluse proposée » par Scheil (1902, p. 22) car son identification est moins certaine que le reste des éléments archéologiques. Néanmoins, si nous la faisons apparaître, elle se trouverait au Nord de la zone des entrepôts, juste à côté du coin Ouest de l'Ebabbar.

I.2. L'EBABBAR DE SIPPAR, TEMPLE CELEBRE D'UNE VILLE PROSPERE

I.2.1. Sippar : une ville marchande sise sur un carrefour commercial

La ville de Sippar joua un rôle régional majeur de l'époque du dynastique archaïque à l'époque hellénistique, bénéficiant sans doute de la proximité géographique qu'elle avait avec les différentes capitales impériales : d'abord avec Akkad, puis avec Babylone et enfin avec Séleucie du Tigre. Il semble que Sippar se trouvait non loin la ville d'Akkad, car, si celle-ci n'est toujours pas localisée précisément, elle se trouvait probablement en Babylonie du nord. On sait aussi que Sippar était située à environ 90 kilomètres de Babylone, ce qui permettait de s'y rendre en trois ou quatre jours seulement. Enfin, à l'époque séleucide, elle se trouvait à environ 25 kilomètres de la capitale impériale et l'on pouvait faire le trajet en une journée. Le moment où Sippar joua un rôle moins important dans la documentation correspond en fait à la période d'Ur III, soit le moment où la ville fut la plus éloignée de la capitale. Ce n'est pas un hasard selon nous.

Sippar a donc profité d'une situation favorable durant près de deux millénaires et demi. Favorable pour des raisons politiques, mais aussi pour des raisons topographiques et géographiques : Sippar était sise au bord d'un canal qui reliait le Tigre et l'Euphrate, elle était rattachée au réseau de canaux qui alimentait la Mésopotamie du Sud et en même temps, elle était tournée vers le Nord et ses voies de communications terrestres. Dès 1960, W.F. Leemans avait montré à quel point il s'agissait d'une plate-forme commerciale⁷⁸ : cette idée a été reprise et approfondie par R. Harris, qui a bien montré combien la ville était une plaque tournante du commerce et la façon dont les marchands y jouaient un rôle crucial. D'ailleurs, lorsque D. Charpin a étudié le commerce entre Babylone et les villes de son empire, il s'est essentiellement penché sur la ville de Sippar⁷⁹. Ce choix de corpus était, certes, lié à des questions de disponibilité des sources, mais cette disponibilité ne procède pas seulement de questions archéologiques : Sippar était une ville extrêmement dynamique du point de vue commercial.

A tel point que d'autres entités politiques avaient créé des liens économiques forts avec la cité de Mésopotamie centrale : C. Walker, par exemple, a montré la présence d'Assyriens dans la ville, preuve de liens commerciaux étroits avec les Mésopotamie du

⁷⁸ Leemans 1960, surtout p.85-113.

⁷⁹ Charpin 1982.

Nord⁸⁰. De même, la mention d'une « rue des Isiniens »⁸¹ dans des textes de l'époque de Sin-muballiṭ permet d'établir la présence de liens commerciaux avec le Sud mésopotamien cette fois. En outre, à Sippar, lorsque le roi écrit aux notables de la ville, il mentionne plusieurs institutions : le collège des juges, les hauts officiels du temple et surtout le *kārum*, c'est-à-dire l'assemblée des marchands⁸². Le *kārum* était à la fois un organisme et un lieu dont le nom signifie à l'origine « quai ». Il s'agissait du quartier marchand et donc du cœur économique de la ville. La plupart des transactions avaient donc lieu sur le *kārum* (KAR), c'est là-bas qu'officiaient les marchands (*tamkāru* = DAM.GÀR) sous la tutelle d'un chef des marchands (*wakil tamkārim*, noté UGULA DAM.GÀR). Ils sont témoins dans les transactions privées, les prêts, les embauches et les locations. On sait aussi, que c'est là que pouvaient avoir lieu les transactions relatives aux esclaves. Sur ce point comme sur d'autres, l'exacte nature des relations des marchands avec le palais est difficile à discerner, mais on sait qu'il existe entre eux des liens commerciaux étroits. On sait en outre que le grain destiné à l'armée en poste dans des forteresses était parfois issu du *kārum* de Sippar-yahrurum⁸³.

C'est aussi à Sippar-yahrurum que résidaient les religieuses-*nadītum*, qui vivaient dans le cloître (*gagûm*) de l'Ebabbar. Ces religieuses qui résident à Sippar-yahrurum ont fait couler beaucoup d'encre⁸⁴, un sujet sur lequel nous reviendrons ponctuellement au cours de cette étude.

L'essentiel de la puissance et de la richesse de Sippar provenait donc du commerce, notamment le commerce longue distance. Cependant, le cœur de sa renommée était l'Ebabbar, le grand sanctuaire de Šamaš qui fut célébré et protégé par bon nombre de souverains mésopotamiens de Sargon à Darius. Pour autant, il ne faut pas oublier que Sippar était une ville jumelle et qu'au sanctuaire de Šamaš à Sippar-yahrurum répondait le sanctuaire d'Annunitum à Sippar-amnanum. Notre étude ne portant pas sur Sippar-amnanum, nous

⁸⁰ Walker 1980, p. 15-22.

⁸¹ Harris 1975, p. 11.

⁸² Pour s'en convaincre, on lira les adresses des lettres du roi Abi-ešuh publiées dans AbB 2 ou encore l'adresse du fameux « rescrit » de Samsu-iluna, basé sur les textes suivants : AbB 7 111 [BM 78364 = BU. 88,5-12, 251 ; IM 82416 = Di 1668 ; IM 82519 = Di 1771 ; IM 81725 = Di 976]. Ce texte a été largement étudié et commenté. On citera notamment pour l'édition et la réédition du texte : AbB 7, 111; Cf aussi Charpin 2000, p. 87-88 (n°43) [trad.] ; Cf surtout Janssen 1991 et l'abondante bibliographie tirée de cet article.

⁸³ Cf notamment JCSSS 2, 17.

⁸⁴ Nous ne ferons pas la longue liste des publications à ce sujet, nous rappellerons simplement la publication des textes relatifs aux affaires de ces religieuses dans la série *Cuneiform Texts*, l'article fondateur Harris 1964 ainsi que le très intéressant article de Janssen (1991). Plus récemment on peut se référer aux différentes publications, avec leur bibliographie sur le sujet de K. De Graef (De Graef 2007, 2016, 2018a, 2018b, 2019) et sur les religieuses de Marduk, plus spécifiquement, on verra Barberon 2009 et Barberon 2012.

n'entrerons pas dans les détails, mais il nous a paru aussi pertinent que nécessaire de broser, à grands traits, le portrait de cette autre Sippar.

Celle-ci apparaît parfois dans les documents avec les noms de Sippar-durim et Sippar-rabum⁸⁵. Elle était surtout connue pour son grand temple d'Annunitum, l'Eulmaš, abondamment documenté par des archives comptables privées. Nous en connaissons quelque peu les rouages grâce aux textes relatifs à la famille d'Ur-Utu⁸⁶, le grand lamentateur de la déesse à Sippar-amnanum, et à son père Inanna-mansum⁸⁷ qui tenait le même rôle. Ce temple possède des territoires, des jardins, des champs, des gens y font la corvée et son domaine est si vaste qu'il est géré par des « intendants fermiers » (*iššakkum*). Il a néanmoins fait l'objet de beaucoup moins d'inscriptions royales que l'Ebabbar, preuve de son prestige moindre. D'ailleurs, lorsque l'on fait référence à Sippar de façon générale dans les textes, notamment dans les inscriptions, on parle généralement de la ville de Šamaš, non de la ville d'Annunitum⁸⁸.

Il a, par ailleurs, été avancé que Sippar-amnanum servait d'intermédiaire entre sa jumelle et Babylone. Cette théorie est notamment basée sur le texte du « rescrit de Samsu-Iluna »⁸⁹ qui s'adresse aux juges « de Sippar-amnanum », semblant mettre l'accent sur cette cité plutôt que l'autre. La situation n'est pas si tranchée que cela dans les textes : si l'on voit effectivement dans le texte CT 8, 36c que du grain destiné à approvisionner Sippar-yahrurum transite par le fortin de Sippar-amnanum, dans le texte CT 45, 48, on voit que du grain stocké dans l'entrepôt de Sippar-yahrurum est destiné à approvisionner des travailleurs de Sippar-amnanum. D'autant que l'on ne peut expliquer le stockage du grain à Sippar-yahrurum par l'absence d'entrepôt à Sippar-amnanum, car il est inenvisageable qu'une ville de la taille et de l'importance de celle-ci ne bénéficiât pas de lieu de stockage⁹⁰.

⁸⁵ Charpin 1988.

⁸⁶ Il existe une abondante bibliographie sur ce personnage, au cours de notre étude on se réfèrera surtout à : Van Lerberghe & Voet, 1991 ; Van Lerberghe 2003 ; De Meyer 1994 ; Janssen 1992, 2012, 2017, 2018, 2019 ; Tanret 2011 (avec bibliographie précédente), 2012.

⁸⁷ Cf Van Lerberghe & Voet, 1991 ; Van Lerberghe 2003

⁸⁸ Par suite, on peut se demander si le terme « Sippar » seul désigne la ville jumelle, une entité civique regroupant les deux cités, ou si c'est une abréviation contextuelle que les auteurs n'estiment pas nécessaire d'explicitier considérant que tout lecteur de l'époque comprendra ce dont il s'agit.

⁸⁹ Cf Janssen 1990.

⁹⁰ On sait en outre par JCSSS 2, 30, CT 8, 21b ou CT 8, 10c que Sippar-amnanum avait son propre *kārum*, or il apparaît que les *kārum* sont souvent intimement lié au stockage des marchandises comme on le verra dans notre partie III.

Selon nous, l'adresse du rescrit est en fait à reconsidérer : Samsu-iluna écrit à « Sin-našir, Nuratum, Sin-iddinam au *kārum* de Sippar et aux juges de Sippar-Amnanum, à Awil-Nabium, à Sin-iddinam, aux šangûm, aux juges, aux chefs des temples, aux chefs des religieuses-nadītum, aux [...] des juges et aux portiers de la porte du cloître de Sippar-Yahrurum »⁹¹. Dans cette liste, les deux premiers noms sont des juges bien connus. Sin-našir est ainsi fils de Sin-iddinam et apparaît dans nombre de textes⁹². Quant à Nuratum, il est lui aussi juge et très bien attesté⁹³. Il s'agit de Nuratum fils d'Ipqu-Annunitum, un notable local important étudié par Voet et Van Lerberghe⁹⁴. Enfin, le dernier, Sin-iddinam, n'est ni plus ni moins que le fils de Šerum-bani un chef des marchands bien attesté jusqu'à l'époque d'Abi-ešuh⁹⁵. En somme, donc, le roi s'adresse au *kārum* de Sippar, dont le siège était à Sippar-yahrurum, aux juges de Sippar, de manière nominative et aux juges de Sippar-amnanum, de manière collective cette fois. Ensuite, le roi s'adresse à la hiérarchie du temple, et ici il semble nécessaire de corriger la lecture de « chefs du temple ». Ces « UGULA É » sont des intendants qui officient dans l'Ebabbar comme assistants administratifs du SANGA et jouent un rôle particulièrement important dans la gestion des stocks et des entrepôts⁹⁶. Or dans ce texte, il est question des « greniers royaux », ce qui justifierait la mention de ces officiels. Les officiels suivants, chefs des religieuses et portiers de la porte du cloître, s'occupent des affaires administratives et comptables des religieuses, il est donc normal qu'ils soient informés de la décision du roi.

Au final, on voit que ces officiels du temple ont ici un rôle purement contextuel. D'ailleurs, l'analyse de la diplomatique elle-même permet de le comprendre : on a une séquence enchaînant trois noms propres, puis une liste de titres, puis deux noms propres, puis une nouvelle liste de titres. On a donc deux ensembles clairs « noms propres + noms de collectifs », le premier correspondant au pouvoir politique, aux responsables de la ville, en

⁹¹ Selon la traduction de D. Charpin d'AbB 7, 111 pour ARCHIBAB.

⁹² CBS 1860,57 (Si 22); CT 8, 9a (Si 1); CT 47, 63 (Si14); MHET I, 8 (Si 20 ?); VS 9, 116

⁹³ Pour une bibliographie récente sur les juges, voir la bibliographie à la fin de Tanret 2019.

⁹⁴ Voet et Van Lerberghe 1989, p. 530ss ; C'est notamment lui qui apparaît en lieu et place du second sanga auprès de Warad-Sin après que le vrai second sanga (Sin-eribam) ait cessé son activité. Dans CT 47, 63 on le voit intervenir dans les affaires juridiques du cloître à Sippar-yahrurum : il était actif dans la ville de l'Ebabbar. En outre, dans BM 97067 (Veenhof Mél. Van Lerberghe, p. 627-628) le texte finit par « jugement de Nuratum et des juges de Sippar » sans précision de Yahrurum ou Amnanum.

⁹⁵ Notamment dans les textes : AbB 10, 179,2 (Ae) ; AbB 13, 50, 51, 52 (Ae) ; BM 80859 (Si 34?); CT 8, 27b (Ae"e") ; CT 4, 55 (Ad?) ; AbB 2, 64 ; AbB 2, 67 ; AbB 2, 72 ; MAH 15933 (= JCS 5,77a) (Ae).

⁹⁶ Nous les étudions longuement dans notre partie II.2.7 et revenons sur la question de leur rôle dans la gestion des entrepôts tout au long de notre partie III.2.

place et le second correspondant aux responsables du temple, présents et consultés de façon purement contextuelle. D'ailleurs, dans ses lettres, le successeur de Samsu-iluna, Abi-ešuh, s'adresse presque systématiquement « au *kārum* et aux juges »⁹⁷ et ne mentionne d'officiels du temple que lorsque la lettre concerne des affaires religieuses ou templières. On voit donc que ce sont les juges et l'assemblée des marchands qui gèrent les affaires de la ville.

On sait en effet qu'il existait aussi un *kārum* de Sippar-amnanum⁹⁸. Pour autant, les textes se sentent obligés dans ce cas de préciser qu'il s'agit du « *kārum* de Sippar-amnanum ». Cela signifie peut-être que lorsqu'on parlait du *kārum* de Sippar, on pensait, de façon générale, à celui de Sippar-yahrurum⁹⁹.

I.2.2. L'Ebabbar, un temple honoré par toutes les dynasties mésopotamiennes

La caractéristique principale de la ville de Sippar-yahrurum est la présence en son sein du grand temple de Šamaš, l'Ebabbar. Dans les pages qui suivent, nous allons travailler sur la présence de l'Ebabbar dans les textes royaux, textes visibles et « prestigieux » qui sont un bon indicateur de la renommée de l'Ebabbar en fonction des époques. Nous n'entendons pas établir un corpus complet et exhaustif des inscriptions royales qui mentionnent l'Ebabbar, en dehors de la période paléo-babylonienne. Notre but n'est pas en effet de dresser une étude fine en diachronie de ce corpus, qui n'est pas si riche par ailleurs, en dehors des époques paléo-babyloniennes et néo-babyloniennes, mais bien de faire un tour d'horizon à visée générale. L'objectif est de voir, à travers quelques inscriptions représentatives le rôle important tenu par l'Ebabbar dans les propagandes royales, et donc dans les systèmes impériaux, de rois assyro-babyloniens aussi éloignés qu'Hammurabi, Esarhaddon ou Nabonide.

I.2.2.1. Une fondation ancienne mais obscure

I.2.2.1.1. Une fondation antérieure à l'époque d'Akkad ?

La plus vieille mention que l'on trouve de l'Ebabbar de Sippar pourrait bien remonter au XXVI^e siècle av. J.-C. : puisque l'on rencontre le nom de ce temple dans « l'hymne archaïque à Samas » retrouvé à Ebla. On y lit notamment : « (Une fois) que les militaires de

⁹⁷ Cf AbB 2, 65 à 68 notamment.

⁹⁸ Comme dans JCSSS 2, 30 ; CT 8, 21b ou CT 8, 10c.

⁹⁹ On voit en effet dans nos textes que lorsqu'on parle du *kārum* sans précision il s'agit, semble-t-il, de celui de Sippar-yahrurum. On peut se référer aux textes Rositani RSO 82 Sup. 1, 17, à CT 47, 63 ou encore à TCL 1, 140. Sur les relations entre ces deux *kārum* et la différence entre leurs chefs, cf Charpin 1990a et Janssen 2019.

haut rang (grâce à Šamaš et Hadda) sont établis à l'étranger, il (Šamaš) fournit une route commerciale (sûre) aux marchands ambulants. (Grâce à quoi) depuis les pays étrangers (les marchands ambulants) nous apportent (nous, ici, dans l'É-babbar de Sippar) le lapis-lazuli et l'argent ; de la Forêt-/Jardin-du-Cèdre ils (nous) apportent (ici) du bois (pur), c'est-à-dire du (bois de) buis et de cyprès, pour les étendards dignes d'orner le Temple (de Sippar), (pour) le fier (c'est-à-dire, pour Šamaš) »¹⁰⁰. Or, selon W. Yuhong¹⁰¹, ce texte daterait du XXVIème siècle et l'Ebabbar de Sippar aurait donc été fondé plusieurs siècles avant le début l'empire d'Akkad¹⁰² ! La date de cet hymne et sa place dans la chronologie moyenne sont néanmoins sujets à caution.

Jusqu'ici, l'on avait tendance à faire remonter la fondation de l'Ebabbar à l'époque akkadienne. Dès le début du XXème siècle, V. Scheil, en effet, raconte avoir trouvé une inscription de Sargon faisant état d'une dévotion particulière à Šamaš de Sippar¹⁰³. Il écrit à ce sujet : « historiquement parlant, Sippar commence pour nous avec Šarganišarali, roi d'Aganê qui voue à Šamaš dans Sippar un bouton de sceptre, avec une petite inscription votive (Proc. SBA, 18 8 5, p. 38); ce seul titre royal précédant Sippar, prouve qu'il n'y a pas identité absolue entre Aganê et Sippar. Il faut que le premier ait débordé le second. Le roi d'Aganê règne ailleurs et à Sippar, et il envoie au temple d'Ebarra son offrande »¹⁰⁴.

La mention du temple « Ebarra » (lecture ancienne pour « Ebabbar ») prouve qu'il y avait à l'époque de Sargon un culte de Šamaš à Sippar. Pour autant, V. Scheil¹⁰⁵ et les savants venus après lui souscrivirent longtemps à la thèse d'une fondation sous Naram-Sin : on voit avec l'*Hymne archaïque* qu'il faut nuancer cette position.

¹⁰⁰ Nous reprenons ici la traduction de Bonechi 2016 : « (Once) the high-ranking soldiers (thanks to Šamaš and Hadda) are established in foreign countries, he (Šamaš) gives a (safe) trade route to the travelling merchants. (As consequence) from the foreign countries (the travelling merchants) bring (to us, here, in the É-babbar of Sippar) lapis lazuli and silver; from the Forest- / Garden- of-the-Cedar they bring (to us, here) (pure) wood, i.e. (wood of) boxwood and cypress, for the standards fit for adorning the (Sippar) Temple, (for) the proud one (i.e. Šamaš) »

¹⁰¹ Yuhong 2007.

¹⁰² Le texte a d'ailleurs fait l'objet d'une abondante bibliographie dont on ne citera que Lambert 1989, Lambert 1992, Krebernik 1992, Foster 2005, Yuhong 2007 et Bonechi 2016.

¹⁰³ Pour une bibliographie sur la statue de Sargon cf Lambert 1969. Plus récemment l'affaire a été étudiée dans Charpin 2018b, p. 192-193.

¹⁰⁴ Scheil 1902, p. 63. Il faut lire aujourd'hui Sargon pour Šargani, Šar-kali-šarri pour Šarganišarali, Akkad pour Aganê et Ebabbar pour Ebarra.

¹⁰⁵ Scheil 1902, p. 64ss : « Aucun souvenir de Naram-Sin n'a été retrouvé à Sippar. Cependant c'est ce prince qui paraît avoir définitivement fondé l'Ebarra, comme il conste par l'inscription de Nabonide provenant d'Abou Habba (Col. II, 5 7, etc.). Il y existait sans doute avant lui un sanctuaire où Šargani, nous venons de le voir, a témoigné de sa dévotion, mais Nabonide en reconstruisant ce temple ne cherche pas le temen de Šargani, mais celui de Naram-Sin ».

C'est surtout un texte du VI^{ème} siècle av. JC, datant du règne de Nabonide, qui nous fait connaître l'antiquité du temple avec la mention suivante : « Šamaš, le grand seigneur, m'a révélé les fondations originelles de l'Ebabbar, le temple qui est sa demeure de prédilection, en me révélant le dépôt de fondation de Naram-Sin, fils de Sargon, qu'aucun roi parmi mes prédécesseurs n'avait trouvé en trois mille deux-cents ans » (« *Šamaš, the great lord, revealed to me the original foundations of Ebabbar, the temple which is his favorite dwelling, by disclosing the foundation deposit of Naram-Sin, son of Sargon, which no king among my predecessors had found in three thousand and two hundred years* »)¹⁰⁶. Ce court extrait révèle bien la place que tenait l'Ebabbar de Sippar dans la propagande royale de l'époque néo-babylonienne, mais surtout : il nous révèle que les anciens pensaient que la fondation du temple avait été effectuée par la dynastie sargonide, qui n'avait pas manqué de l'honorer par des dépôts de fondation (en l'occurrence, une statue de Sargon d'Akkad). Cette ancienneté et cette prééminence du temple expliquent son rôle mythologique majeur, notamment dans le mythe du Déluge.

I.2.2.1.2. Les deux Ebabbar : Sippar pour concurrencer Larsa ?

Si ce sont bien les rois akkadiens qui fondèrent l'Ebabbar (littéralement la « maison brillante » en sumérien), à l'époque, un autre temple de Šamaš portait exactement le même nom se trouve plus loin au sud, dans la ville Larsa. Cette ville remonte elle-même à la plus haute antiquité. L'Ebabbar de Larsa était vraisemblablement plus ancien que l'Ebabbar de Sippar, puisqu'il fut *reconstruit* par le roi Eannatum¹⁰⁷ au XXV^{ème} siècle, à l'apogée du royaume de Lagaš. Le fait qu'on le *reconstruisit* indique que le temple et le culte du dieu-soleil dans la ville sont nés à Larsa à une époque encore plus ancienne. D'ailleurs, André Parrot indique être remonté par stratigraphie, lors de ses fouilles du site, jusqu'au milieu du III^{ème} millénaire et avoir en outre retrouvé de ça de là des objets datant de la période d'Uruk et même, plus rarement, de la période d'Obeid II¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Traduction de P.-A. Beaulieu (1989). On peut aussi voir la traduction de J.J. Glassner dans *Chroniques mésopotamiennes* : « Il (Nabonide) vit l'inscription de Narâm-Sin et sans la changer de place, la restaura et y apposa sa propre inscription. Il vit dans cette enceinte sacrée une statue de Sargon, le père de Narâm-Sin : la moitié de sa tête était brisée et se désintérait à la rendre méconnaissable. Étant donné sa révérence envers les dieux et son respect envers la royauté, il convoqua les artisans experts, restaura la tête de cette statue et restitua son visage. Il ne la changea pas de place mais l'installa dans l'Ebabbar et instaura une oblation pour elle. » (1993, p. 241)

¹⁰⁷ Sollberger & Kupper 1971, p. 54.

¹⁰⁸ Parrot 1968, p. 220. En outre, on sait que le bâtiment B33 remonte à l'époque du Dynastique Archaïque (Thalman 2003).

Les rois d'Uruk, d'ailleurs, revendiquaient un lien filial avec Šamaš¹⁰⁹. Lorsqu'ils étendirent leur zone d'influence, ils étendirent aussi la prégnance du culte du dieu-soleil¹¹⁰, dieu dynastique des Urukéens. En outre, Larsa fut probablement fondée durant cette période d'Uruk sur un site qui devait faire l'objet d'une occupation minime. La situation étonnante à moins de 25 kilomètres de la cité hégémonique de l'époque fait penser à une fondation contrôlée, servant un but inconnu pour nous mais possiblement lié au sanctuaire de l'Ebabbar¹¹¹.

Pour autant, nous pouvons nous risquer à une hypothèse : Larsa fut fondée pour y implanter le sanctuaire du dieu-soleil, dieu des rois d'Uruk mais non d'Uruk elle-même puisque la cité sumérienne se disait sous le patronage d'Inanna. Larsa aurait donc possiblement été fondée comme une ville sanctuaire où l'on révérait le dieu-soleil. C'est d'ailleurs sous cette forme qu'elle survécut aux assauts du temps, puisqu'à la veille de notre ère, la cité n'était plus connue et occupée qu'à travers l'Ebabbar.

A l'époque des rois d'Akkad, donc, un grand sanctuaire lié à la royauté existait dans le Sud, non loin de la ville d'Uruk, la ville des rois par excellence selon la littérature suméro-akkadienne. Meš-ki-an-gašer, Enmerkar, Gilgameš : ces rois de légende avaient régné à Uruk sous la protection du dieu-soleil Šamaš. Le lecteur de l'épopée de Gilgameš se souviendra d'ailleurs que ce n'est pas la déesse Ištar, pourtant déesse protectrice de la ville d'Uruk, mais le dieu du soleil qui vient sans cesse en aide au héros. Tous ces souverains régnaient sur un royaume où Larsa tenait une place centrale et où la Mésopotamie centrale avec Sippar et Akkad n'était qu'une lointaine périphérie.

En outre, lorsque l'on regarde les principales divinités du panthéon sumérien de Nippur, on se rend compte que sur les dix dieux et déesses principales, seuls trois d'entre eux possèdent deux villes dont ils sont divinités principales¹¹². Outre Ninhursag, divinité d'Adab et de Keš¹¹³, que nous laissons de côté ici, on trouve deux divinités : Utu, dieu de Larsa et Sippar et Inanna, divinité d'Uruk et d'Akkad. Le parallèle commence à devenir

¹⁰⁹ Cf Woods 2012.

¹¹⁰ Cf Butterlin 2003.

¹¹¹ Pascal Butterlin (*communication personnelle*).

¹¹² Lafont, Tenu, Joannès & Clancier, 2017, p. 126.

¹¹³ Pour cette dernière, cf. récemment Vianno 2016 ainsi que Viano & Lippoli 2016.

pertinent lorsque l'on regarde la situation théorique d'Akkad qui devait se trouver à environ 20 ou 30 kilomètres à l'Est de Sippar¹¹⁴.

L'on a peut-être ici un réinvestissement symbolique de l'Histoire : pour dresser un parallèle entre la royauté urukéenne et la royauté akkadienne en même temps qu'entre Sargon et les célèbres rois du passé, le souverain akkadien aurait choisi Sippar pour y installer un grand sanctuaire de Šamaš auquel il donna le même nom que celui du célèbre sanctuaire du Sud. L'Ebabbar de Sippar avait pour fonction de concurrencer celui de Larsa, de créer un culte fort et contrôlé par les Akkadiens non loin de la capitale du royaume et de légitimer l'installation sur le trône de Sargon tout en s'assurant l'appui du dieu qui protégeait la royauté : Šamaš. Cela ne signifie pas que l'Ebabbar de Sippar fut une création des souverains d'Akkad, mais cela peut expliquer pourquoi ils ont accordé une telle attention au sanctuaire sipparien, l'ont reconstruit et y ont fait des offrandes. On pourrait bien avoir ici une volonté de créer un continuum historique entre Uruk et Akkad, avec Šamaš et Ištar (déesse protectrice d'Akkad) comme garants. Malheureusement, il est impossible pour l'instant d'aller au-delà de cette hypothèse.

I.2.2.2. L'absence de l'Ebabbar dans la propagande royale de l'époque d'Ur III

Lieu de culte important sous la dynastie sargonide, l'Ebabbar perdit de cette superbe à l'époque d'Ur III. J. Myers¹¹⁵ s'est penché sur le sanctuaire à cette période et relève que, malgré un relatif silence des sources sur la ville de Sippar et sur son sanctuaire, un texte d'Umma liste des dieux à qui on fait des offrandes durant une fête¹¹⁶. Parmi eux se trouve un « roi de Sippar » ((d)LUGAL UD.KIB.NUN) interprété comme Šamaš de Sippar¹¹⁷. Ce titre revient dans d'autres listes d'offrandes, notamment une liste d'offrande royale.

Ce relatif silence nous paraît logique : alors que Sippar est au centre de la zone d'influence akkadienne, elle n'est qu'à la périphérie nord de la zone contrôlée par Ur. Notre cité fut donc reléguée à la périphérie avec la chute d'Akkad, d'autant que le temple qui y avait été fondé avait sans doute comme visée d'asseoir le pouvoir akkadien. La dynastie néo-

¹¹⁴ Pour la localisation d'Akkad, on citera le dossier réuni par N. Ziegler dans Ziegler Cancik-Kirschbaum (éd.) 2014. Cependant, il reste encore d'importantes différences d'opinion dans le monde assyriologique.

¹¹⁵ Myers, 2007, p. 193-199.

¹¹⁶ Il s'agit du texte publié dans Sallaberger 1993, p. 154.

¹¹⁷ Myers 2002, p. 34.

sumérienne choisit d'ailleurs logiquement de restaurer et de valoriser non l'Ebabbar de Sippar mais celui de Larsa, indice possible d'une concurrence qui continua probablement d'exister entre les deux Ebabbar¹¹⁸.

Nous ne savons pas comment l'Ebabbar traversa la période de trouble qui agita la Babylonie du Nord à la chute de la dynastie d'Ur III, mais il réapparaît très tôt dans la propagande royale paléo-babylonienne. Il jouera un rôle beaucoup plus important à partir de cette période dans l'idéologie royale. En effet, l'an Immerum C commémore la construction (ou la reconstruction) du mur du cloître : c'est la plus vieille inscription paléo-babylonienne qu'on ait au sujet du *gagûm* et on connaît les liens des religieuses-*nadītum* avec Šamaš et son clergé. Que les rois de Sippar se préoccupassent ainsi du cloître rend probable que le sanctuaire fut lui aussi l'objet d'une attention particulière de leur part, puisqu'il s'agissait d'un lieu de prestige au sein d'une cité qui venait de retrouver son indépendance. Malheureusement, nous ne possédons que peu de sources sur cette période. Bientôt, cependant, Sippar devait être rattachée au royaume de Babylone et nous disposons de bien davantage d'informations à partir de cette période.

I.2.2.3. L'Ebabbar au cœur de la propagande royale de la 1^{ère} dynastie de Babylone

Sippar fut vraisemblablement conquise par la première dynastie de Babylone à l'époque du roi Sumu-la-El. Le nom de sa 29^{ème} année de règne mentionne d'ailleurs le fait qu'il ait enclos la ville de murailles¹¹⁹. Néanmoins, il faut attendre l'année Sabium 8 pour que les rois babyloniens commencent à faire mention du temple de Sippar avec le nom d'année suivant : « Année où Sabium, le roi, construisit l'Ebabbar, le temple de Šamaš »¹²⁰. Sabium inaugure avec ce nom d'année une tradition qui dura plusieurs siècles : se prévaloir dans ses noms d'années d'avoir (re)construit l'Ebabbar. Seulement trois ans plus tard, en Sa 11, Sabium nommait l'année d'après une statue d'or qu'il avait offerte au temple de Šamaš¹²¹, l'année juste après avoir « construit » l'Esagil, grand temple de Marduk à Babylone. Or,

¹¹⁸ On sait par exemple qu'Ur-Nammu prit la peine de restaurer le temple de Larsa. Cf George 1993, p. 70.

¹¹⁹ Tous les noms d'années de la 1^{ère} dynastie de Babylone mentionnés ci-après le sont d'après la base de données ARCHIBAB, qui s'appuie très largement sur Horsnell 1999 tout en intégrant les variantes découvertes par l'exploitation du corpus paléo-babylonien.

¹²⁰ « MU sà-bu-um LUGAL.E É.BABBAR.RA É (d)UTU MU.UN.DÙ.A ».

¹²¹ « MU ALAM KÙ.GI sà-bi-um É (d)UTU.ŠÈ MU.UN.NA.AN.DÍM.MA ».

souvent ces deux temples furent rénovés de manière proche, voire honorés en même temps sur une seule année, comme en l'an 6 de Samsu-iluna (= Si 6)¹²².

Apil-Sin, son successeur, semble avoir lancé un vaste programme de restauration des temples de son royaume, désormais étendu à Kiš et Dilbat notamment. On le voit ainsi rebâtir l'Ezida de Borsippa en AS 6, après avoir construit la muraille de cette ville récemment conquise. Il restaure ensuite l'Emeslam en AS 7, puis en AS 10 il fait l'offrande d'un dais orné à l'Eturkalamma, un temple de Babylone, restaure le temple d'Inanna à Elip en AS 11, à nouveau en AS 13, il dit s'être occupé de restaurer l'Eturkalamma, mais de l'Ebabbar : nul mot. Il en va de même pour son successeur, Sin-muballiṭ, le père d'Hammurabi. Pour autant, divers noms d'années (AS 9, AS 17, Sm 19 par exemple) mentionnent le dieu-soleil et les offrandes que lui font ces deux rois. L'importance de Šamaš comme dieu de justice et dieu garant de la royauté, un rôle qu'il joue dans les épopées et dans les textes d'Ur III, n'est pas remise en cause. Seulement, si l'Ebabbar n'apparaît pas dans leurs noms d'années, c'est sans doute qu'il n'apparaissait pas nécessaire de restaurer un sanctuaire qui l'avait été récemment par Sabium. En revanche, le fait que des offrandes fussent faites à Šamaš montre que l'Ebabbar avait dû revenir au premier plan en termes d'adoration et de culte.

Hammurabi, dès l'année Ha 4, se prévalut dans son nom d'année d'avoir « reconstruit la grande muraille du cloître » (MU BÀD GAL GÁ.GI₄.A(ki) GIBIL MU.UN.DÙ.A). Il se préoccupa ensuite d'honorer d'autres divinités, comme Nabu en Ha 16 ou Ištar l'année suivante, Enlil en Ha 18 puis Adad en Ha 20. Par ailleurs, en Ha 22, Hammurabi fit entrer sa « statue de roi du droit dans l'Esagil » ((urudu)ALAM ha-am-mu-ra-bi LUGAL NÌ.SI.SÁ É.SAG.ÍL) : on pense qu'il s'agit là d'une désignation de la stèle du code d'Hammurabi mais cette statue a fait couler beaucoup d'encre¹²³. Le fait qu'elle fût installée dans un temple est à garder en tête. De même, le fait que l'Esagil soit mentionné dans le nom d'année, au lieu de l'Ebabbar de Larsa ou de celui de Sippar dont on sait qu'ils abritaient des copies du Code, montre bien la prééminence sous Hammurabi du temple de Marduk à Babylone¹²⁴. Il s'agit d'un fait connu, mais qu'il faut conserver à l'esprit. Ensuite, Hammurabi se préoccupa de nouveau de Sippar : en Ha 23 il stabilisa les fondations de ses murs, avant de rebâtir ceux-ci

¹²² Par convention et pour gagner en lisibilité, nous écrirons désormais les noms d'années des rois babyloniens en abrégé, ainsi, nous écrirons Si 6 pour désigner « la sixième année du roi Samsu-iluna de Babylone ».

¹²³ La littérature secondaire à son sujet est très importante et reprise en dernier dans A.V. Nemirovskaya, « Why Does Hammurabi Stand in Front of Šamaš? », à paraître.

¹²⁴ Cette importance et sa mise en place sont bien retracées tout au long du livre de W. Sommerfeld (Sommerfeld 1982). Cf aussi Barberon 2012 qui a actualisé certaines problématiques.

en Ha 25. L'année suivante, il commémorait une offrande à Šamaš sans qu'on puisse trop savoir si cette offrande était destinée à l'Ebabbar.

L'Ebabbar avait donc pris une place importante dans le dispositif idéologique royal à l'époque hammurabienne. Selon J. Myers¹²⁵, les rois babyloniens ont voulu faire concurrence au Sud et à Nippur en encourageant une souveraineté de Šamaš de Sippar, divinité déjà très révérée et qui avait la capacité d'être reconnue jusque dans le Sud, Marduk demeurant encore une divinité trop locale. C'est selon elle pour cette raison que les rois, d'Apil-Sin à Samsu-iluna, se sont focalisés davantage sur le Nord et Sippar que sur le Sud et Enlil. Cette théorie est séduisante, mais à nuancer : Hammurabi mit largement en valeur le Sud où il y avait un autre Ebabbar à Larsa lorsqu'il l'eut conquis et il s'attela activement à la promotion du culte de Marduk¹²⁶. Selon nous, l'Ebabbar de Sippar n'eut donc pas vocation à concurrencer tant l'Ekur de Nippur que l'Ebabbar de Larsa, la ville de Rim-Sin : le principal rival d'Hammurabi.

Lui et son successeur Samsu-iluna se préoccupèrent d'ailleurs grandement des cultes de Nippur¹²⁷. Pour autant, la place de l'Ebabbar sous son règne n'est pas à amoindrir : c'est là que fut installée une des copies du Code d'Hammurabi, et dans le prologue de celui-ci, où Hammurabi se définit comme « *šar mīšarim* », « roi de justice », il met l'accent sur le rôle qu'a joué le dieu-soleil dans son accès à la royauté et sa légitimité.

C'est d'ailleurs ce dieu qui est représenté lui offrant les insignes de justice en haut de la stèle. Les grands temples de Šamaš à Sippar et Larsa ont donc joué un rôle majeur dans la dynamique hégémonique du souverain babylonien, mais celui-ci ne manqua pas à ses devoirs envers les autres temples. Hammurabi s'occupa ainsi de l'Emeteursag en Ha 36, de l'Emeslam en Ha 40, avant de s'occuper à nouveau de Sippar (mais toujours pas de l'Ebabbar) en Ha 43.

Samsu-iluna continua cette politique d'entretien et de reconstruction des temples, s'ancrant ce faisant complètement dans le rôle évergète typique du souverain mésopotamien¹²⁸. Le nom de l'année Si 6 est en revanche particulièrement intéressant : alors

¹²⁵ Myers 2002, 2007.

¹²⁶ A ce sujet, on pourra voir Sommerfeld 1982, p. 25 ; Barberon 2012 ainsi que Nicolas 2021, pour des développements plus récents sur la façon dont le culte de Marduk joua un rôle notamment dans le développement économique du royaume de Babylone après la prise de Larsa.

¹²⁷ Charpin 2015a.

¹²⁸ Par ces inscriptions royales, on constate d'ailleurs combien les temples semblent avoir été dépendants des souverains. C'est essentiellement à partir d'Apil-Sin que ces mentions de rénovations avaient commencé à se multiplier et elles ne s'arrêteront plus ensuite.

que ses prédécesseurs s'étaient occupés de l'Esagil à part, Samsu-iluna lui associe l'Ebabbar en faisant entrer des offrandes dans les deux temples en même temps, d'après une double commande des dieux : « année où Samsu-iluna le roi, après que Šamaš et Marduk eussent réclamé des objets de prix, fit entrer sa statue d'orant, plusieurs divinités-*lamassum* en or dans l'Ebabbar devant Šamaš et dans l'Esagil devant Marduk et les établit à leur place »¹²⁹. C'est le seul cas de nom d'année où un temple est mis sur un pied d'égalité avec le grand temple de Babylone, et possiblement une preuve du prestige de l'Ebabbar. Ce double culte peut être rapproché de la double formule dans les serments par Marduk et Šamaš¹³⁰, de la double insistance sur Marduk et le dieu-soleil dans le prologue du Code d'Hammurabi ou encore de la double formule de bénédiction en tête des lettres babyloniennes : « puissent Marduk et Šamaš te prêter vie ».

On pourrait être tenté de croire que ce renouveau d'attention pour les cultes du Nord pourrait être lié aux troubles dans le Sud qui entraînèrent sa perte dès Si 12, mais rien ne permet de le prouver. Nous avons néanmoins déjà parlé de la théorie de J. Myers faisant de l'Ebabbar le grand sanctuaire de Mésopotamie centrale, hypothèse non seulement plausible mais probable. L'année Si 7, Samsu-iluna s'occupa de l'Esagil, seul cette fois, puis de l'Eturkalamma en Si 8, avant de se focaliser sur des événements militaires dans ses noms d'années. En Si 16, il se vante d'avoir reconstruit la muraille de Sippar, et en Si 18 d'avoir rénové l'Ebabbar¹³¹. C'est la dernière fois que Samsu-iluna devait se préoccuper de l'Ebabbar dans ses noms d'années.

¹²⁹ (MU sa-am-su-i-lu-na LUGAL.E (d)UTU (d)AMAR.UTU.E.NE.BI.DA.RA NÌ.DÍM.DÍM.MA.BI AL IN.NA.AN.DU₁₁.UŠ(.ÀM) ALAM ŠÙD.(ŠÙD).DÈ (d)LAMA KÙ.GI.DIDLI.BI.TA [...] É.BABBAR IGI (d)UTU.ŠÈ É.SAG.ÍL IGI (d)AMAR.UTU.ŠÈ I.NI.IN.KU₄.RA KI.GUB.BA.NE.NE MI.NI.IN.GI.NA). On ne peut cependant pas savoir avec certitude s'il s'agit de l'Ebabbar de Sippar ou de celui de Larsa. Vu que l'association Esagil/Ebabbar continue après la perte du Sud mésopotamien, et donc de Larsa et son Ebabbar, nous pencherions plutôt pour Sippar, mais ce n'est qu'une hypothèse. Le même problème se pose avec l'Ekišnugal d'Ur et celui de Babylone dans le nom de l'année Si 5. Concernant ce dernier point, D. Charpin a néanmoins pu trancher qu'il s'agissait bien du temple d'Ur (Charpin 2017b, p. 1070-1072).

¹³⁰ A ce sujet on pourra consulter la thèse de F. Nebiolo, « *Niš ilim zakārum* ». *Prêter serment à l'époque paléo-babylonienne. Etude comparative des serments du début du II^e millénaire av. J.-C., entre grammaire et société*, à paraître.

¹³¹ Le nom d'année est en effet : « année où Samsu-iluna le roi restaura l'Ebabbar, le temple de Šamaš, éleva le faite de la ziggourat, du sublime sanctuaire, jusqu'au ciel et fit entrer <un emblème> de Šamaš, Adad et Aya/Šerda [...] » (MU sa-am-su-i-lu-na LUGAL.E É.BABBAR.RA É (d)UTU.KE₄ UD.KIB.NUN(ki).TA ŠU.GIBIL BÍ.IN.AK.A U₆.NIR.RA GI.GUN₄.NA MAH.A.NI SAG.BI AN.ŠÈ MI.NI.IN.ÚS.SA **(d)UTU (d)ISKUR (d)(š)ŠER₇.DA.RA**[...] I.NI.IN.KU₄.RE). On notera que ce nom d'année établit clairement que le culte d'Adad avait lieu dans celui-ci, quant à celui de Šerda, il s'agit de l'équivalent sumérien d'Aya, parèdre de Šamaš. On sait en outre qu'il s'agit de l'Ebabbar de Sippar puisqu'à cette époque le Sud était déjà perdu depuis plusieurs années.

Le nom de la première année de règne de son successeur montre bien qu'Abi-ešuh se plaça en premier lieu sous le patronage et les « ordres » de Marduk¹³². Pour autant, dès l'année Ae « e » (sans doute sa quatrième ou cinquième année de règne)¹³³, il montra sa révérence envers le dieu-soleil, en lui faisant offrande d'un trône. L'offrande s'adressait aussi à la déesse Šerda, c'est-à-dire Aya en akkadien, ce qui nous pousse à penser qu'elle avait pour destination l'Ebabbar, attendu que le temple sipparien accueillait ce double culte d'Aya et Šamaš. Abi-ešuh ne manqua pas non plus de s'occuper de l'Ekišnugal de Babylone, un des quatre temples avec l'Emeslam, l'Esagil et l'Ebabbar à revenir le plus souvent dans les noms d'années des rois de la première dynastie. L'Ebabbar réapparaît dès Ae 10, lorsque le roi commémora l'offrande d'un disque de lapis-lazuli à l'Ebabbar, ainsi que de sa propre statue princière. À noter que ces actes, dit-il, furent faits « pour le bien du peuple » et que le texte mentionne Sin comme dieu protecteur de la royauté, et non Šamaš¹³⁴. En Ae 12, c'est d'ailleurs à nouveau Sin et Marduk qui sont convoqués comme garants de son pouvoir. En revanche, en Ae 13¹³⁵, c'est bien Šamaš qui patronne la mesure de rémission des dettes menée par Abi-ešuh. En Si 2, le dieu-soleil n'avait pas été mentionné dans le nom de cette année de *mīšarum* alors qu'il est traditionnellement associé à cette mesure de rééquilibrage économique par la rémission des dettes. Ensuite, le roi babylonien rend hommage à Sin, Marduk et Inanna dans ses noms d'années, avant d'offrir à nouveau une statue à Šamaš en Ae 23, cette fois-ci en position d'orant, non de seigneur. C'est la dernière mention de l'Ebabbar dans les noms d'années d'Abi-ešuh.

Ammi-ditana, lorsqu'il lui succède, fait figurer le nom du dieu-soleil dans le nom de son année 1 et indique qu'il a suivi ses « conseils » ainsi que ceux de Marduk¹³⁶. On retrouve le rôle traditionnel de Šamaš comme protecteur de la royauté, rôle qui n'apparaît pas dans les

¹³² « MU a-bi-e-šu-uh LUGAL.E INIM DU₁₁.GA MAH (d)AMAR.UTU.KA.TA »

¹³³ « MU a-bi-e-šu-uh LUGAL.E (giš)AŠ.TE BARA₂ ZÀ ÚS.SA.KE₄.NE Ī.MAH.EŠ.ÀM (giš)NÁ.KI.NÁ (giš)ESI.GA.DA.A.ME(?)A ù ALAM.A.NI KÙ.GI.GA.KE₄ NAM.EN.NA.NI ĪB.TE.GA ... (d)UTU (d).(šē)ŠER₇.DA.RA MU.UN.NA.AN.DĪM.MA », c'est-à-dire « Année où Abi-ešuh le roi fit pour Šamaš /Utu et Aya/Šerda un magnifique trône surélevé, une banquette, une table et une statue dorée à l'effigie de sa seigneurie ».

¹³⁴ Ces dieux astraux avaient en commun d'être des dieux de justice comme l'explique D. Charpin (Charpin 2017, p. 73).

¹³⁵ « MU a-bi-e-šu-uh LUGAL.E NUN SUN₅.NA LÚ (d)UTU.KE₄ GIŠ IN.NA.AN.TUK.TUK.A xx AŠ (d)AMAR.UTU.KE₄ UR₅.TUKU KALAM.MA.NI.TA BA(?)AN(?)DA(?)AB(?)DU₈ », c'est-à-dire « année où le roi Abi-ešuh, le prince respectueux à qui Šamaš prête l'oreille [...] de Marduk, libéra son pays de ses dettes ».

¹³⁶ « MU am-mi-di-ta-na LUGAL.E AD.GI.A GU.LA (d)UTU (d)AMAR.UTU.BI.DA.KE₄ [...] » c'est-à-dire « Année où Ammi-ditana [...] le très sage conseil de Šamaš et Marduk ».

noms d'années d'Abi-ešuh. Ammi-ditana, donc, se place sous le patronage du dieu-soleil et comme ce fut plusieurs fois le cas chez ses prédécesseurs, il rénove l'Esagil puis l'Ebabbar sur deux années consécutives (en Ad 5 puis Ad 6). A nouveau, on voit que le grand temple de Marduk de Babylone et celui de Šamaš de Sippar ont des destins liés. D'autant qu'en Ad 7, il offre une statue de lui à l'Esagil et fait de même en Ad 8 avec l'Ebabbar : on a fréquemment l'impression qu'après avoir honoré Marduk dans son temple babylonien, les rois de la première dynastie de Babylone se sentaient obligés de faire de même avec Šamaš dans l'Ebabbar. Cet ordre sera inversé en Ad 13 et Ad 14 : en Ad 13 en effet il offre un disque solaire au dieu de Sippar et une statue à Marduk dans l'Esagil l'année suivante, avant d'honorer d'une offrande l'Enamtila en Ad 15. Par la suite Ammi-ditana rebâtit le mur du cloître en Ad 18, ce qui n'avait pas été commémoré depuis Hammurabi. En Ad 21, c'est encore le nom de Šamaš qui est invoqué pour célébrer la mesure de *mīšarum*. En Ad 23, Ammi-ditana met en avant le fait d'avoir offert une statue à l'Ebabbar : cette nouvelle mention montre bien l'importance prise à cette période par le temple sipparien dans l'idéologie royale, il s'agit tout simplement du temple désormais le plus mentionné dans les noms d'années des rois de Babylone, à égalité avec l'Esagil de Marduk dans la capitale¹³⁷ ! On notera d'ailleurs qu'à nouveau, Ad 23 célèbre une offrande à l'Ebabbar et tout de suite après, Ad 24 célèbre une offrande à l'Esagil. Par la suite, le roi entreprit de faire des offrandes à de nombreux sanctuaires, notamment l'Enintendu et l'Enamtila : c'est ce que commémorent la plupart de ses noms d'années suivants.

Lorsqu'Ammi-šaduqa arrive au pouvoir, il choisit de se placer sous le patronage d'Anu et Enlil dans le nom de son année Aš 2, comme c'était traditionnellement le cas dans le Sud mésopotamien notamment, ou comme l'avait fait Abi-ešuh avant lui. Ensuite, il se préoccupe des temples, et cette fois, l'ordre révèle bien qu'Enlil semble avoir repris ses droits car en Aš 4, le roi commémore une offrande à l'Esagil, en Aš 5 à l'Enamtila d'Enlil et seulement en Aš 6 un cadeau à l'Ebabbar. A nouveau, l'Ebabbar et l'Esagil apparaissent de manière rapprochée, mais cette fois séparés par l'Enamtila. Ce sont ces temples qui occuperont les noms d'années suivants : Aš 6 célébrait le don d'un disque solaire, Aš 7 se vante d'avoir honoré l'Ebabbar à nouveau, mais celui de la déesse Aya/Šerda en nommant ainsi son année : « année où Ammi-šaduqa le roi fit entrer nombreuses divinités-*lamassum* magnifiques à admirer pour Aya/Šerda la grande dame de l'Ebabbar » (« MU am-mi-ša-du-qá

¹³⁷ On a en effet 17 mentions de l'Esagil en Sa 10, Sa 11, Ha 22, Si 6, Si 7, Si 25, Ae 15, Ad 5, Ad 7, Ad 14, Ad 24, Aš 4, Aš 17, Sd 6, Sd 12, Sd 14, Sd 17 et 17 mentions de l'Ebabbar en Sa 8, Si 6, Si 18, Ae 10, Ae 23, Ad 6, Ad 8, Ad 13, Ad 23, Aš 6, Aš 7, Aš 9, Aš 18, Aš 19, Sd 7, Sd 11 et Sd 15.

LUGAL.E (d)LAMA.DIDLI.A U₆.DI.ŠÈ(?) BA.AB.DU₇.QA.A (d)(šèr)ŠER₇.DA NIN MAH.A.ŠÈ É.BABBAR.RA.ŠÈ IN.NE.EN.KU₄.RA »).

Aš 8 célèbre de nouveau un cadeau à l'Enamtila et Aš 9 de nouveau un cadeau à l'Ebabbar : toutes deux entendent garder le souvenir du cadeau fait par Ammi-šaduqa d'une statue de lui-même. En Aš 10, c'est à nouveau le dieu-soleil et le dieu Marduk qui sont convoqués dans la formule commémorant la remise de dette royale. Les années suivantes commémorent des offrandes à des temples à nouveau et on notera qu'Ammi-šaduqa dit, dans le nom de sa seizième année, avoir obéi aux ordres de Šamaš en creusant un canal. Le dieu revient dans les noms des années 18 et 19 où Ammi-šaduqa dit avoir offert une statue au temple puis, l'année suivante, d'avoir rebâti l'Ebabbar et l'Eulmaš. Il s'agit du roi qui aura le plus rendu hommage au temple sipparien dans ses noms d'années.

Son successeur, Samsu-ditana, n'invoque que le nom de Marduk comme patron de son règne dans le nom de sa première année. Anu et Enlil arrivent dès l'année Sd 3, quant à Šamaš, on le rencontre en conjonction avec Adad en Sd 4. On notera qu'il s'agit d'une autre association fréquente : le dieu-soleil étant généralement convoqué aux côtés de Marduk, de sa parèdre Aya ou d'Adad. D'ailleurs l'année 5 a pour nom : « MU sa-am-su-di-ta-na LUGAL.E USU GAL.GAL.LA (d)UTU (d)AMAR.UTU.BI.DA.KE₄ » (l'année où Samsu-ditana le roi, par l'immense puissance de Šamaš et Marduk ...). Les années Sd 6 et Sd 7 doivent être étudiées en regard, car elles commémorent pour la première une offrande à Marduk dans l'Esagil et pour la seconde une offrande à Šamaš dans l'Ebabbar, renouant ainsi avec la tradition d'offrir un cadeau dans l'Esagil et immédiatement après d'honorer l'Ebabbar de Sippar. Les années Sd 11 et Sd 12 peuvent aussi être ainsi perçues, à la différence près qu'en Sd 11, c'est l'Ebabbar qui reçoit un disque solaire en offrande et l'Esagil ne vient qu'après, en Sd 12. Faut-il y voir un changement de préséance ? Nous ne le pensons pas, mais il nous paraît nécessaire de relever qu'à nouveau, les deux temples font l'objet d'une vénération particulière et presque conjointe. Sd 14 et Sd 15 fonctionnent de la même manière : Sd 14 célèbre un cadeau fait à l'Ebabbar et Sd 15 un cadeau fait à l'Esagil. En revanche, Sd 17 évoque une offrande à l'Esagil, sans que l'Ebabbar n'apparaisse l'année précédente ou l'année suivante. Ensuite, l'Ebabbar et Šamaš ne sont plus mentionnés jusqu'à la chute brutale de la première dynastie de Babylone sous les coups des Hittites. Pour autant, l'Ebabbar ne disparut pas dans la tourmente et continua d'être actif durant l'époque médio-babylonienne.

I.2.2.4. L'époque des troubles : des Kassites aux Assyriens

Après la chute de la première dynastie de Babylone et avec l'arrivée des Kassites au pouvoir en Babylonie, le dieu Marduk va petit à petit remplacer le dieu Enlil comme chef du panthéon mésopotamien¹³⁸, tandis que Babylone, reléguée au rang de puissance locale à la fin de la première dynastie paléo-babylonienne va peu à peu retrouver son statut de puissance régionale importante¹³⁹. On voit à cette époque que le dieu-soleil garde une grande importance dans le panthéon, mais son temple a perdu en influence au profit de l'Esagil. Doit-on y voir le triomphe de Marduk, à une époque charnière où les cultes d'Enlil et de Marduk s'affrontent pour la suprématie sur le panthéon mésopotamien ?¹⁴⁰ Ou bien s'agit-il plutôt d'un silence des sources ? La Babylonie kassite ne nous étant connue que par quelques grands centres urbains (Nippur, Babylone et Dur-Kurigalzu essentiellement)¹⁴¹ et ses quelques 12 000 tablettes étant insuffisamment exploitées, il est difficile de se former une opinion fiable sur la véritable importance du temple de Šamaš à l'époque.

Pour autant, on sait que l'Ebabbar continua de faire l'objet d'une dévotion de la part des rois de Babylone, désormais kassites. Le père Scheil mentionne par exemple une tablette qu'il retrouva durant les fouilles de l'Ebabbar en 1894 et dont il traduit ainsi le contenu : « A Šamaš, roi de Sippar, son roi, Kurigalzu, roi puissant, roi de Sumer et Accad, roi des quatre mondes, noble prince, économe des dieux, favori de Šamaš et de Šenirda : Le temple d'Ebarra ayant vieilli, il lui moula les briques, renouvela ses ruines et le remit en place. » Kurigalzu (début du XIV^e siècle) ne fut d'ailleurs pas le seul roi à s'occuper de l'Ebabbar à l'époque kassite : Nabonide raconte dans son cylindre que le roi Šagarakti-šuriaš (1256-1243) se livra à de grands travaux dans le temple du dieu-soleil de Sippar¹⁴². Preuve en est, donc, que le culte de Šamaš demeura vivace à Sippar, dans l'Ebabbar, durant la période médio-babylonienne.

En outre, attendu que le dieu-soleil demeure une divinité très importante dans les textes de l'époque et que l'Ebabbar a traversé cette période sans destruction, nous serions

¹³⁸ Sommerfeld 1982.

¹³⁹ van Koppen 2017, p. 45-92. De manière générale, pour une synthèse récente sur l'arrivée au pouvoir des Kassites, cf Bartelmus & Sternitzke 2017.

¹⁴⁰ Finkel 1983.

¹⁴¹ Sommerfeld 1995. Plus récemment on pourra voir les nombreux apports fournis par les tablettes médio-babylonienne, notamment de Dūr-Enlilē, éditées dans CUSAS 30 et CUSAS 37 ainsi que les travaux de van Koppen 2017 et Brinkman 2017 (avec bibliographie précédente).

¹⁴² Ce roi accomplit d'ailleurs aussi des travaux dans l'Eulmaš (cf Bartelmus & Taylor 2014).

tenté de croire que le temple de Šamaš su conserver une importance locale forte. En dire plus pour l'instant serait du roman et non de l'Histoire.

Ce qui, paradoxalement, nous rappelle l'importance de l'Ebabbar à la fin du IIème millénaire est sa destruction sous le règne d'Adad-apla-iddina (1067-1046), souverain de la dynastie d'Isin II, le roi sous lequel a été rédigée la bien connue « sungod tablet »¹⁴³. Ce roi avait laissé une inscription¹⁴⁴ où il se vantait d'avoir construit le grand mur de l'Ebabbar de Šamaš. Néanmoins, la « chronique éclectique »¹⁴⁵ et la « chronique Walker » indiquent que sous son règne, les Sutéens mirent le pays de Babylone à sac, détruisant notamment la statue cultuelle de Šamaš de Sippar. Un texte publié par A. Goetze nous en dit plus et évoque « le trône d'Enlil dans l'E-kur-igi-gal que Nabū-kudurri-ušur, un roi du passé, avait façonné ». Ce texte comporte en outre la mention suivante « durant le règne d'Adad-apla-iddina, roi de Bābil, d'hostiles Araméens et Sutéens, des ennemis de l'E-kur et de Nippur, eux qui firent main basse sur Duranki (Nippur), qui semèrent le chaos dans Sippar, la ville sublime, siège du haut-juge des dieux [...]»¹⁴⁶.

A nouveau, ce texte révèle la place importante tenue par l'Ebabbar dans la hiérarchie des temples : à côté de Sippar apparaissent Duranki (Nippur) dans les deux textes et Dur-Kurigalzu dans la chronique éclectique. Dur-Kurigalzu était connue notamment pour la grande ziggurat que le roi kassite y avait fait élever à la gloire du dieu Enlil, quant à l'Ekur d'Enlil à Nippur, il est inutile de rappeler son importance religieuse cruciale. Le texte publié par Goetze est une inscription datant de plusieurs années après le règne d'Adad-apla-iddina : il s'agit d'une inscription du roi Simbar-šipak (1025-1009), premier souverain de la seconde dynastie du pays de la mer¹⁴⁷. Cette inscription mentionne « Sippar, demeure du grand juge des dieux », preuve que l'activité du temple de Šamaš n'avait pas pris fin, loin de là.

On peut apprendre beaucoup de cette simple inscription de Simbar-Šipak : qu'un roi ait fait disparaître la mention d'un lieu aussi important que Dur-Kurigalzu tout en conservant

¹⁴³ Cette tablette de pierre retrouvée dans les ruines de l'Ebabbar et datant du IXème siècle av. JC raconte dans un style littéraire la chute de l'Ebabbar à l'époque d'Adad-apla-Iddina et comment celui-ci restaura le culte du dieu-soleil. Elle a été pour la première fois décrite dans Rassam, 1897, p. 401-402. Considérée comme l'un des trésors du British Museum, elle a fait l'objet d'une abondante bibliographie du fait de son iconographie. Pour ce qui est de l'aspect épigraphique de cette tablette et afin de donner une référence bibliographique récente, on pourra voir Woods 2004 (avec bibliographie attenante).

¹⁴⁴ Adad-apla-iddina 09 selon le site RIBo (pour ORACC), qui correspond au texte trouvé à Larsa RIMB 2, B.2.8.9.

¹⁴⁵ Dans son édition par Glassner 2004, p. 184–187.

¹⁴⁶ Goetze 1965.

¹⁴⁷ Il s'agit du texte Simbar-Šipak 1 correspondant dans RIBo au texte de Babylone RIMB 2, B.3.1.1.

la mention de Sippar, de son temple et de sa divinité principale, qu'il ait mis pratiquement sur le même pied l'horreur de l'attaque contre le sacrosaint Ekur de Nippur et celle contre Sippar : tout cela nous montre bien la place éminente encore tenue à cette époque par l'Ebabbar de Sippar. Il s'agit d'un élément de continuité revendiqué par tous les souverains de Babylone au fur et à mesure des changements dynastiques.

Enfin, on peut mentionner la célèbre *Sungod tablet* qui fut acquise par Rassam en 1881. Étudiée dès le début du XX^{ème} siècle par V. Scheil¹⁴⁸, c'est encore aujourd'hui l'un des trésors du British Museum¹⁴⁹. Ce document, produit sous le règne de Nabu-apla-iddina (888-855) raconte comment le souverain babylonien rétablit les offrandes au dieu-soleil et le culte de Šamaš dans l'Ebabbar. Il raconte surtout que la statue de culte du dieu solaire fut emportée par les Sutéens. Toujours selon ce texte, Simmaš-Šipak tenta en vain de récupérer la statue, et sous le règne de son successeur, Kaššu-nadin-ahi, les offrandes s'arrêtèrent. Elles reprirent, apparemment de façon irrégulière, sous le règne du roi suivant Eulmaš-šakin-šum avant que Nabu-apla-iddina ne prenne les choses en main, en retrouvant fort opportunément une représentation de la statue de culte, sur une tablette en argile, sur les berges de l'Euphrate. Cette restauration de la statue divine et du culte de Šamaš est présentée comme un haut-fait majeur du règne de ce souverain. On peut et doit questionner la véracité du récit gravé sur la *Sungod tablet* et il est difficile de percevoir la réalité historique derrière les conventions de rédaction d'un texte de promotion de la figure royale. Cependant, il est tout à fait plausible que l'Ebabbar ait connu des fortunes diverses avant d'être restauré au IX^{ème} siècle. L'autoglorification à laquelle se livre Nabu-apla-iddina est particulièrement significative du rôle religieux que jouait encore le sanctuaire de Šamaš à cette époque.

Si l'on voit bien l'importance du temple jusqu'à la seconde dynastie du pays de la mer, par la suite, l'Ebabbar disparaît de nos sources (globalement à la fin du IX^{ème} et durant l'essentiel du VIII^{ème} siècle avant Jésus-Christ). Il faut néanmoins garder à l'esprit le silence global des textes de l'époque et le peu de documentation retrouvé pour ces périodes. Durant cette zone d'ombre de l'Histoire babylonienne, il est cependant vraisemblable que l'Ebabbar restât en activité puisque rapidement, avec l'arrivée au pouvoir des rois assyriens, l'Ebabbar refait surface dans la propagande royale.

¹⁴⁸ Scheil 1902, p. 68.

¹⁴⁹ On en trouvera une description complète ainsi qu'une traduction récente, en anglais, sur le site du British Museum [URL : https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1881-0428-34-a].

I.2.2.5. L'Ebabbar dans la propagande royale néo-assyrienne

Grâce à une rapide recherche sur le site RINAP¹⁵⁰, qui recense les inscriptions royales assyriennes dans le cadre du projet ORACC, l'on trouve notamment cette inscription de Tiglath-Phalazar : « ul-tu URU.BĀD-ku-ri-gal-zi URU.sip-par šá (d)UTU [...] [...] a-di NIBRU(ki) [...] a-bél », c'est-à-dire « je gouvernais des murailles de Dur-Kurigalzu, de la ville de Sippar de Šamaš [...] jusqu'à Nippur »¹⁵¹. Dans celle-ci, le lien entre le dieu-soleil et la ville de Sippar est maintenu de façon explicite, preuve de l'importance qu'avait gardée à l'époque cette divinité dans la ville de Babylonie. Sennachérib se vanta lui aussi d'avoir soumis la ville de Sippar¹⁵², ainsi qu'Esarhaddon¹⁵³ (681-669), mais l'inscription qui mérite le plus qu'on s'y attarde est un texte d'Assurbanipal, qui ne se prive pas, d'ailleurs, de rappeler que lui aussi s'était rendu maître de la Babylonie en général, Sippar incluse¹⁵⁴.

Dans le texte de l'époque d'Assurbanipal *Ashurbanipal Babylonian 14* (l. 16-20), on peut lire :

« (16) A cette époque, je cherchai l'emplacement (original) de l'Ebabbar, qui est à l'intérieur de Sippar, le temple du dieu Šamaš, le grand seigneur, mon seigneur, qui était devenu vieux, décrépi et s'était effondré. Je le fis (re)construire à neuf grâce à l'œuvre du dieu Kulla et élevai son faite aussi haut qu'une montagne. (18b) En tenant compte de cela, puisse le dieu Šamaš, le grand juge des dieux, le grand seigneur, mon seigneur, avoir plaisir à considérer mes actes ! Puisse-t-il m'établir, à moi Assurbanibal, roi d'Assyrie, le seigneur qui le révère, comme destin de jouir d'une longue vie, d'un grand âge, d'une bonne santé et du bonheur ! En outre, en ce qui concerne Šamaš-šuma-ukīn, le roi de Babylone, mon (frère) favori, que sa vie soit longue et qu'il

¹⁵⁰ RINAP (Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period) [URL : <http://oracc.museum.upenn.edu/rinap>].

¹⁵¹ Tiglath-pileser III 39, 1.4-6 (selon la numérotation de RINAP pour ORACC. Ce texte a pour numéro d'inventaire BM 118936).

¹⁵² Sennachérib 4 (= Rassam Cylinder), Sennachérib 9 (=I2b 837 = GMII 0837, un cylindre de Ninive) ; Sennachérib 15 (= Cylindre C de Ninive) ; Sennachérib 16 (= Cylindre D de Ninive), Sennachérib 17 (= « King prism »), Sennachérib 22 (= Chicago/Taylor prism), Sennachérib 23 (= Jerusalem prism), Sennachérib 46 (= Smith Bull 4) et Sennachérib 165 (= VA 05061 + VA 05632a + VA 05632b + VA 07512 (+)? Ist A 00061) faisant eux aussi référence à cette conquête et ce règne sur Sippar. Contribuant à rappeler la place de la ville parmi les cités importantes de Babylonie.

¹⁵³ Esarhaddon 48 (= Aššur-Babylon A), l. 33

¹⁵⁴ Assurbanibal 11 (= Prism A), col. III-IV insiste sur ce point.

soit pleinement satisfait par (sa) bonne fortune »¹⁵⁵.

Ce texte est utile pour notre étude à double titre : tout d'abord il confirme le rôle actif que jouait encore le sanctuaire à l'époque néo-assyrienne et le fait que les rois néo-assyriens, comme les rois paléo-babyloniens autrefois aient éprouvé le besoin de rebâtir la demeure du dieu. Ensuite, il montre que le dieu Šamaš avait encore à l'époque le rôle d'intercesseur divin, de garant de la royauté d'un monarque mésopotamien. En lui demandant d'affirmer son règne sur le monde, Assurbanipal en appelle à Šamaš dieu de justice, mais aussi dieu des rois, soleil qui voit tout et maintient l'équité dans le monde. Il est le juge divin, et en cela le pendant céleste du roi de justice terrestre : rôle largement mis en valeur dans la propagande royale.

Ainsi, d'Hammurabi à Assurbanipal, Šamaš et son temple de Sippar avaient conservé la même importance et, surtout, le même rôle, dans la propagande royale. Il en alla de même à l'époque néo-babylonienne. On mentionnera enfin le texte Šamaš-šuma-ukin 2 du roi Šamaš-šuma-ukin (le frère d'Assurbanipal qui se révolta et fut vaincu en 648) qui commémore la reconstruction du temple par ce roi et fait directement référence à Assurbanipal, preuve que l'Ebabbar resta un temple actif et important durant la totalité de la domination assyrienne.

I.2.2.6. L'Ebabbar dans la propagande royale néo-babylonienne

Puisque nous avons pour objectif dans cette partie de donner un aperçu de la place de l'Ebabbar de Sippar dans les inscriptions royales, nous ne nous attarderons pas sur les milliers de textes de l'époque néo-babylonienne qui mentionnent le temple. Ceux-ci permettent de dresser un portrait vif et saisissant de son importance socioéconomique sous les rois de la dernière dynastie de Babylone¹⁵⁶, mais ce qui nous intéresse ici est la place de l'Ebabbar dans le dispositif idéologique royal néo-babylonien. En effet, à cette époque, l'Ebabbar revient à plusieurs reprises dans les inscriptions royales.

¹⁵⁵ « i-na u₄-me-šú-ma é-babbar-ra šá qé-reb ZIMBIR.KI É (d)UTU EN GAL EN-ía šá la-ba-riš il-lik-u-ma i-qu-pu in-nab-tu áš-ra-ti-šú áš-te-'e ina ši-pir (d)kulla eš-ši šú-še-piš-ma ki-ma KUR-ire-e-ši-i-šú ul-li a-na šat-ti(d)UTU DI.KUD GAL DINGIR.MEŠ EN GAL EN-ía ep-še-ti-ia dam-qa-a-ti ھا-diš lip-¹pa¹-[lis]-ma a-na ia-a-ši (I)AN.ŠÁR-DÙ-ALU GAL KUR aš-šur NUN pa-liḫ-šú TINu₄-me SÚ.MEŠ še-bé-e¹lit¹-[tu-tu] ».

¹⁵⁶ La synthèse la plus complète sur la question étant sans doute Bongenaar 1997. Pour une approche plus large de la question de ces archives et de Sippar à l'époque néo-babylonienne, on se référera à Jursa 2005 ainsi qu'à Baker & Jursa 2011.

Dès le début de la dynastie, le roi Nabopolassar rappelle qu'il a restauré le sanctuaire de Sippar¹⁵⁷ et que le dieu l'a aidé au combat. Comme souvent, Šamaš est présenté comme le protecteur du monarque, celui qui lui permet d'affirmer sa suprématie et sa légitimité. En outre, Nabopolassar exalte la « dame de Sippar » à qui il construisit des sanctuaires¹⁵⁸ et qui semble être Annunitum, déesse honorée dans l'Eulmaš à Sippar-amnanum durant l'époque paléo-babylonienne. Par la suite, le roi Neriglissar¹⁵⁹ déclare avoir reconstruit la ziggurat de l'Ebabbar mais pas le complexe qui l'entourait. Dans ce texte, on retrouve le rôle protecteur de la royauté du dieu-soleil, preuve de la constante idéologique dans la représentation de Šamaš à l'époque néo-babylonienne.

En fait, on mentionnera surtout le cylindre de Nabonide, trouvé à Sippar et traduit par P.-A. Beaulieu¹⁶⁰. Il contient l'affirmation suivante à la fin de la colonne II : « Au sujet de Šamaš, le juge des cieux et de l'au-delà, au sujet est de l'Ebabbar, son temple, que Nabuchodonosor, un souverain du passé avait reconstruit et dont il avait cherché sans le trouver l'ancien dépôt de fondation (il avait tout de même reconstruit le temple et après quarante-quatre ans les murs de ce temple s'étaient affaîssés), je fus saisi de trouble, je fus saisi de crainte, j'étais inquiet et mon visage montrait des signes d'anxiété. » On voit avec ce passage que Nabuchodonosor avait déjà estimé important de restaurer le temple de Šamaš à Sippar. Il faut rappeler qu'il en avait fait de même à Larsa avec l'Ebabbar de la ville du Sud mésopotamien. De même, Nabonide, dans le texte Nabonide 15, se vante à plusieurs reprises d'avoir restauré l'Ebabbar de Larsa, où il a, dit-il, découvert des inscriptions de fondation datant de l'époque d'Hammurabi. Il s'appliqua, pour l'Ebabbar de Larsa, à reconstruire le temple sur l'emplacement du temple paléo-babylonien en se basant sur ces inscriptions¹⁶¹.

Pour le temple de Sippar, la grande découverte qu'il commémore est la découverte d'une statue de Sargon et d'une inscription datant du règne de Naram-Sin. Nabonide écrit ainsi que Nabuchodonosor n'avait pas atteint les fondations originales du temple¹⁶², bien qu'il ait tenté de le faire. Par ailleurs, dans une multitude d'inscriptions royales, trouvées

¹⁵⁷ Nabopolassar 13, I, 5. Nous reprenons ici la classification du site RIBo pour ORACC. Nabopolassar 13 correspond au texte Etemenanki Inscription (B6) édité dans Da Riva, SANER 3, p. 42-43, texte B6.

¹⁵⁸ Nabopolassar 13, I, 1-20

¹⁵⁹ Neriglissar 6, I, 7', ce qui correspond à la « Ziggurra Inscription (C022) » de Sippar, un cylindre archivé sous le numéro LB 2124.

¹⁶⁰ Cf Beaulieu 1989, surtout p. 5-41 pour les inscriptions royales concernant de près notre sujet, dont le cylindre de Nabonide. On se référera aussi à Schaudig 2003.

¹⁶¹ On retrouve donc à nouveau le lien entre les deux Ebabbar que nous esquissions plus haut.

¹⁶² Nabonide 29, II, 47 qui correspond à Schaudig 2003, no. 2.12 ex. 19.

notamment à Sippar, il insiste sur le fait qu'il a rendu sa grandeur au sanctuaire du dieu-soleil et a accompli, ce faisant, la volonté d'Anu et Enlil¹⁶³. Le roi confie dans ses inscriptions officielles qu'il était inquiet, presque intimidé à l'idée de devoir rénover pareil sanctuaire, ce qui souligne bien, à nouveau, l'importance du lieu pour les souverains néo-babyloniens¹⁶⁴. Contrairement à Nabuchodonosor, Nabonide tâcha donc de reconstruire l'Ebabbar directement à partir des fondations laissées par Naram-Sin¹⁶⁵ qu'il qualifie de « roi d'un lointain passé » : le caractère antique de l'Ebabbar n'a pas manqué de laisser des traces dans les textes royaux de l'époque.

I.2.2.7. Un lent déclin de prestige à partir de l'époque achéménide ?

L'Histoire de l'Ebabbar va se prolonger lors des époques suivantes, mais il va disparaître de la propagande royale. L'on sait par les textes économiques qu'il s'agissait à l'époque achéménide d'un important centre de production et l'on a recensé près de 700 textes s'étendant de 539 à 480 av. JC au moins¹⁶⁶. Ces textes ont été étudiés par de nombreux savants, parmi lesquels S. Zawadski. Celui-ci a relevé, grâce à un texte économique, qu'à l'époque achéménide, le dieu Šamaš semble avoir effectué au moins un voyage de Sippar à Babylone, sans nul doute pour sanctifier le règne des souverains perses¹⁶⁷. Ce voyage semble avoir eu lieu dans le contexte politiquement tendu qui entoure le règne, court, de Bardiya, sans doute un usurpateur renversé par Darius I^{er}. Qu'il s'agisse d'un unique voyage lié à cette période d'instabilité ou de fréquentes « visites » de Šamaš à Babylone, l'on peut dans tous les cas en conclure que les souverains perses, au moins jusqu'à Darius I^{er}, accordaient suffisamment d'importance au sanctuaire de Sippar pour qu'ils éprouvassent la nécessité de se placer sous la protection du dieu-soleil et de le faire venir depuis l'Ebabbar. C'est cependant aussi à cette époque que le mazdéisme s'imposa comme religion des souverains perses et que commença le déclin de la puissance des dieux traditionnels mésopotamiens.

¹⁶³ Nabonide 21 (= Da Riva, GMTR 4 p. 131, 1a). Le texte indique clairement que l'Ebabbar est le temple de Šamaš et Adad dans ces textes. Cf aussi Nabonide 24 (= Schaudig 2003, no. 2.9)

¹⁶⁴ Cf Nabonide 22 (= CTMMA 4 no. 176), col. II, l. 2' à 7' ainsi que Nabonide 23 (= Schaudig, AOAT 256 no. 2.13).

¹⁶⁵ Nabonide 25, I, 14ss qui correspond à Schaudig, AOAT 256 no. 2.8.

¹⁶⁶ On pourra se référer sur ce point à la base de données Achemenet qui recense ces textes. On pourra aussi se référer à Jursa 2005.

¹⁶⁷ Zawadski 2005.

Pour autant, les grands sanctuaires de Babylonie ne sont pas abandonnés, notamment du fait de la politique de tolérance religieuse des souverains achéménides. Ph. Clancier et J. Monerie se penchent dans un de leurs articles¹⁶⁸ sur le pouvoir effectivement détenu par les temples et la façon dont ils étaient dépendants du roi. Durant ces périodes, les sanctuaires semblent conserver leur puissance et leur latitude d'action, tout en étant soumis aux souverains séleucides, constituant une sorte de « relais de pouvoir » à partir de l'époque achéménide.

En était-il ainsi de l'Ebabbar de Sippar ? On considère traditionnellement que son histoire s'arrête peu de temps après le règne de Darius, le sanctuaire s'éteignant progressivement et ne laissant plus de trace, avant d'être complètement abandonné. Cette théorie a été contestée par R. van der Spek¹⁶⁹. Celui-ci critique notamment le fait que l'on se base sur le fait que les fouilles de Sippar n'ont révélé aucun texte et peu de matériel pour la période hellénistique. De son côté, il considère que l'Ebabbar est mentionné dans un document hellénistique, le Texte Bellino, daté de 308 ou 307 av. JC : un procès entre le sanctuaire de l'Ebabbar et le *basilikon* de Babylone qui aurait usurpé un champ du temple pour le mettre en fermage. Or, le texte n'indique pas s'il s'agit de l'Ebabbar de Sippar ou de celui de Larsa. L'*opinio communis* a considéré que le temple désigné était celui de Larsa, mais selon R. van der Spek, ce texte proviendrait plutôt de Sippar et établirait que le temple sipparien fonctionnait encore comme un sanctuaire d'importance au lendemain de la mort d'Alexandre. Si la théorie est séduisante, nous garderons ici l'idée majoritaire voulant que le texte provienne de Larsa.

Quoiqu'il en soit, que l'activité du temple de Sippar ait éventuellement pu se maintenir à l'époque hellénistique n'efface pas le fait qu'il disparaisse de la propagande royale : c'est que l'empire achéménide se voue davantage à Ahura-Mazda qu'à Marduk, tandis qu'Alexandre et ses successeurs séleucides sont avant tout pétris de culture grecque. Le souvenir de l'Ebabbar ne disparaît pas pour autant : nous avons déjà parlé du fait que Bérosee¹⁷⁰, le grand savant babylonien hellénisé, mentionne Sippar dans ses *Babyloniaka*. Il en fait la ville où résida Xisuthros, mieux connu des assyriologues sous le nom de Ziusudra, Utanapištim ou encore Atra-hasis, celui que le grand public connaît sous le nom de « Noé babylonien ». Il rappelle ensuite le rôle crucial que tint la ville dans le mythe du déluge babylonien et la nomme en grec « Héliopolis ». Par la suite, au IV^e siècle ap. JC, l'écrivain

¹⁶⁸ Clancier & Monerie 2014.

¹⁶⁹ van der Spek 1992.

¹⁷⁰ Cf Verbrugghe & Wickersham 1996.

chrétien Eusèbe de Césarée reprendra ces affirmations et ce nom « Héliopolis », « la ville du soleil »¹⁷¹. Car c'est bien ce que fut Sippar : la ville du dieu-soleil, dont l'Ebabbar était la demeure.

¹⁷¹ Eusèbe de Césarée, *Chroniques*, I, 7.

I.3. QUEL CORPUS POUR ETUDIER L'EBABBAR ?

I.3.1. Une importante documentation pour le Ier millénaire

Mentionner la période paléo-babylonienne et la choisir comme période d'étude n'est pas, pour ce qui touche l'Ebabbar, un choix anodin. En effet, le rôle et l'importance du temple du dieu-soleil ont, jusqu'à aujourd'hui, surtout été étudiés au Ier millénaire. Cela peut s'expliquer notamment par le fait qu'entre 60 000 et 70 000 tablettes ont été découvertes dans l'enceinte de l'Ebabbar lors des diverses campagnes de fouilles, mais que l'immense majorité de cette documentation concerne le Ier millénaire¹⁷². Ainsi, on estime que 32 000 tablettes concernent l'activité de l'Ebabbar à la seule période néo-babylonienne¹⁷³, par comparaison, la base de données de Gand recense et en 1975, R. Harris avait recensé 1968 textes au total provenant de Sippar à l'époque paléo-babylonienne¹⁷⁴. Ce chiffre a bien augmenté depuis : ainsi, la base de données de Gand référençait-elle en 2014¹⁷⁵ pas moins de 7980 textes (dont seulement 373 textes pour la période s'étendant des règnes d'Immerum à Hammurabi¹⁷⁶), soit quatre fois moins que pour la seule période néo-babylonienne ! Néanmoins, la période médio-babylonienne de l'Ebabbar est encore moins bien documentée, sans parler de l'époque d'Ur III où, concernant le temple de Šamaš, l'on ne peut que déplorer le silence obstiné des sources, lié, probablement, au fait que fouilles et sondages ne soient pas allés assez profond pour découvrir les textes de l'époque d'Ur III. Le spécialiste de l'époque paléo-babylonienne ne doit donc pas s'estimer si mal loti.

Pour cette période en effet, un grand nombre de textes proviennent de Tell-ed-Dêr et non de Tell Abu Habbah. Ce n'est pas une surprise car beaucoup de tablettes ont été trouvées dans la maison d'Ur-Utu (2171 textes) et parmi les 5809 textes restants, 4711 étaient publiés en 2014. Cela laisse encore un millier d'inédits, bien qu'un grand nombre d'entre eux aient déjà été mentionnés dans des publications sans avoir été édités. A noter, enfin, que 2010 textes datent des règnes d'Hammurabi et Samsu-iluna, ce qui nous permet de relativement bien connaître cette période. De même, nous disposons de 2276 textes pour les règnes d'Ammi-ditana et Ammi-šaduqa (période d'une archive privée très importante, celle du grand

¹⁷² Pedersèn 1998, p. 193.

¹⁷³ Pedersèn 1998, p. 194

¹⁷⁴ Harris 1975, p. 387

¹⁷⁵ Suurmeijer 2014, p. 4.

¹⁷⁶ Suurmeijer 2012, p. 331.

lamentateur Ur-Utu), mais ces textes proviennent surtout de Tell-ed-Dêr (ville où résidait Ur-Utu). C'est donc une période d'étude où l'on peut commencer à esquisser un certain nombre de conclusions.

Le nombre colossal de tablettes néo-babyloniennes découvertes à Sippar a permis de dresser un portrait précis de l'Ebabbar du I^{er} millénaire, grâce à un grand nombre d'ouvrages et de publications. On ne décrira pas la totalité de l'abondante bibliographie sur la question mais on mentionnera tout d'abord J. MacGinnis qui signa, en 1995¹⁷⁷, une des premières publications sur l'Ebabbar néo-babylonien avec un objectif de prosopographie. Le but de son travail était de comprendre le fonctionnement de l'administration du temple du dieu-soleil. En 1997, A.C.V.M. Bongenaar¹⁷⁸ signa un ouvrage qui fait encore référence aujourd'hui. Dans *The Neo-Babylonian Ebabbar Temple at Sippar, its administration and prosopography*, il parvint à établir une prosopographie très détaillée et un tableau précis des activités et du rôle de chacun dans l'Ebabbar, distinguant les officiels du temple, les prébendiers et les artisans employés ponctuellement¹⁷⁹. Ce *distinguo* rappelle fortement celui auquel aboutit D. Charpin dans son *Clergé d'Ur*¹⁸⁰ et se révèle particulièrement pertinent. C'est d'ailleurs celui que nous tâcherons d'adopter dans notre propre étude. Au final, si l'on voulait mentionner tous les travaux sur l'Ebabbar néo-babylonien qui suivirent ces deux études, il faudrait se livrer à un travail historiographique aride et surtout assez peu utile au vu des bornes chronologiques choisies pour notre sujet¹⁸¹. Comme nous ne traiterons pas dans cette thèse du I^{er} millénaire, nous nous autoriserons à ne pas mentionner l'intégralité de la bibliographie à ce sujet.

Il apparaît néanmoins opportun de signaler encore deux jalons historiographiques. Le livre de S. Zawadski tout d'abord¹⁸², qui a renouvelé l'étude des textes de l'Ebabbar de Sippar grâce à la publication de nombreux inédits et qui a sur mettre en avant l'important rôle productif des temples. Les travaux de M. Jursa, ensuite, qui commencèrent dès 1995¹⁸³ et qui mirent parfois en parallèle l'Ebabbar et l'Eanna d'Uruk, où des milliers de tablettes ont aussi

¹⁷⁷ MacGinnis 1995.

¹⁷⁸ Bongenaar 1997.

¹⁷⁹ On peut aussi citer l'article sur Sippar au I^{er} millénaire dans le *Reallexicon der Assyriologie* (Baker & Jursa 2011).

¹⁸⁰ Charpin 1986.

¹⁸¹ On pourra se référer cependant à la bibliographie fournie dans Bongenaar 1997, celles de Zawadski 2006 puis 2013 et pour les études plus récentes on pourra regarder la bibliographie de Pirngruber 2020.

¹⁸² Zawadski 2006.

¹⁸³ Jursa 1995.

été retrouvées. C'est lui, par exemple, qui est parvenu à montrer que l'Ebabbar néo-babylonien possédait près de 1500 Ha de terre arable et produisait annuellement 5000 gurs d'orge. Ce qui représente 540 tonnes de grain par an ! Par comparaison, en France, en 2019, seules 6% des exploitations agricoles dépassaient les 200 Ha !¹⁸⁴ L'Eanna d'Uruk était encore plus imposant avec 16000 Ha et 52700 gurs d'orge produits par an, soit près de 5700 tonnes : dix fois plus que l'Ebabbar. M. Jursa a depuis continué son travail sur le temple de Šamaš à travers des publications : en 2010 par exemple, il tâchait d'exploiter la documentation de l'Ebabbar (entre autres) pour aboutir à une synthèse plus générale sur l'évolution de l'économie à l'époque néo-babylonienne¹⁸⁵. Plus récemment (en 2015) il brassait une large documentation issue tant de l'Eanna que de l'Ebabbar pour mieux comprendre les spécificités bureaucratiques de chacun de ces deux temples¹⁸⁶.

Ainsi, l'on voit assez clairement que l'entreprise dans laquelle nous nous lançons, comprendre le rôle socioéconomique de l'Ebabbar, a déjà été menée pour les périodes plus récentes. Pour autant, il nous faut faire attention à ne pas céder à une tendance trompeuse à la rétroprojection. Si l'Ebabbar néo-babylonien apparaissait comme un énorme complexe employant plusieurs dizaines, voire centaines, de personnes, il n'en va pas forcément de même pour l'Ebabbar paléo-babylonien. L'étude des périodes récentes ne permet pas d'inférer des données ainsi découvertes quelque conclusion que ce soit pour les époques plus anciennes et dans ce domaine, il reste encore beaucoup à découvrir.

I.3.2. Beaucoup de textes issus des « dossiers » des religieuses-*nadītum*

Si le temple en lui-même n'a pratiquement pas été étudié pour l'époque paléo-babylonienne, un autre organisme très proche de celui-ci, tant géographiquement que sociologiquement, a fait couler beaucoup d'encre : il s'agit du cloître-*gagûm* où vivaient les religieuses-*nadītum*. Si des religieuses de ce type existaient dans un grand nombre de cités mésopotamiennes¹⁸⁷, pour notre part, nous nous intéresserons seulement à celles de Šamaš à Sippar.

¹⁸⁴ Une comparaison à prendre bien sûr *cum grano salis*.

¹⁸⁵ Jursa 2010.

¹⁸⁶ Jursa & Hackl 2015.

¹⁸⁷ Les *nadītu* sont toujours vouées au principal dieu de la ville : Šamaš à Sippar, Marduk à Babylone, Ninurta à Nippur, Zababa à Kiš, Nergal à Maškan-šapir et Nanna/Sin à Damrum.

On sait qu'elles y furent jusqu'à une centaine et qu'elles résidaient dans ce que l'historiographie a pris l'habitude d'appeler un *cloître* : le *gagûm*. Chaque femme y avait sa maison, mais cet espace était clos. Les maisons situées dans ce quartier étaient achetées entre *nadītum*, et les voisines étaient des religieuses aussi. La plupart du temps, elles étaient filles ou parentes du souverain, de souverains étrangers ou de la notables. Certaines maîtrisaient lecture et écriture¹⁸⁸. Elles étaient dotées et riches, notamment grâce aux grandes étendues de terres qu'elles possédaient et faisaient cultiver.

Nous ne ferons pas la longue liste des publications à leur sujet, nous rappellerons simplement quelques grandes étapes historiographiques. Si la présence des religieuses est connue dans la première moitié du XX^{ème} siècle et fait l'objet de mentions dans divers articles, c'est surtout R. Harris qui mit cette problématique au premier plan des recherches assyriologiques, dans une série d'article au début des années 60¹⁸⁹. Ces premières données furent complétées par la publication d'un grand nombre de textes relatifs aux affaires de ces religieuses¹⁹⁰ dans CT 47.

En effet, tant les fouilles irakiennes à Abu Habbah que les fouilles belges à Dêr avaient permis d'exhumer un grand nombre de tablettes liées aux religieuses-*nadītum*. Peut-on pour autant parler « d'archives des religieuses » ? *Stricto sensu*, nous n'avons pas vraiment de preuve que ces archives appartenaient bien aux *nadītum* elles-mêmes. Au contraire, il semble plutôt qu'on ait plutôt découvert non leurs « archives » mais des lots de textes appartenant à des individus faisant affaire avec elles¹⁹¹. Nous tâcherons donc d'employer les termes de « dossier » ou de « textes » des religieuses-*nadītum* pour désigner les lots regroupant plusieurs textes concernant celles-ci sans que l'on sache si ces textes leur appartenaient vraiment. Or, ces lots fournissent la majorité de nos sources pour l'époque paléo-babylonienne.

Ainsi, en 1975, dans *Ancient Sippar*, R. Harris se livra à un important travail de synthèse sur les religieuses et le cloître, initiant une longue tradition historiographique. Plus tard, C. Janssen étudia le rapport du cloître avec la royauté en 1991¹⁹² puis des autrices comme K. De Graef¹⁹³, B. Lion¹⁹⁴ ou L. Barberon¹⁹⁵ ont continué les études initiées par R.

¹⁸⁸ Cf Lion 2009 et 2013.

¹⁸⁹ Harris 1961a, 1962, 1964.

¹⁹⁰ Dont on pourra aussi voir la recension par H. Figulla et H. M. Kümmel (1967) et par W. F. Leemans (1970).

¹⁹¹ Cf notamment Barberon 2009 à ce sujet.

¹⁹² Cf Janssen 1991.

¹⁹³ De Graef 2016a, 2018a, 2018b, 2019.

Harris. Fortement influencées par les *gender studies*, ces études ont beaucoup fait progresser notre compréhension de la sociologie et du rôle des religieuses, montré leur puissance socioéconomique et ouvert de nombreuses pistes de réflexions au sein du monde de la recherche assyriologique. Pour Sippar, un ouvrage particulièrement stimulant est celui L. Barberon sur les religieuses-*nadītum* de Marduk¹⁹⁶, dans lequel l’auteur a étudié l’abondante matière sipparienne pour y déceler les traces du culte de Marduk. Elle relève ainsi que sous le règne d’Hammurabi, il avait égalé Šamaš dans les bénédictions épistolaires et que son nom apparaissait même dans les noms de personnages dont on sait qu’ils n’étaient pas d’origine babylonienne. Enfin, sous le règne d’Hammurabi, et c’est ce qui, selon L. Barberon, « facilita son introduction au plan local », on commença à élever des sanctuaires de Marduk en dehors de Babylone, comme autant de satellites de son grand temple de l’Esagil, comme autant de zones d’implantation des religieuses-*nadītum* de Marduk.

On le voit, le cloître et ses religieuses sont de formidables objets d’études. Pour autant, nous ne ferons pas porter notre thèse sur la documentation, abondante, issue de leurs dossiers. En effet, le fait qu’on mentionne explicitement le *gagûm* et le temple dans les différents textes, le fait que les noms d’années royaux eux-mêmes parlent tantôt du cloître (GÁ.GI₄), tantôt du temple (É), le fait que les conditions d’accès au cloître soient déterminées par le roi¹⁹⁷ : tous ces éléments indiquent clairement qu’on a affaire à deux organismes complémentaires mais différents. Aussi, si nous nous pencherons parfois sur les relations des personnels et de l’administration templière avec les religieuses-*nadītum* et avec le cloître, si nous essaierons de comprendre les relations et interdépendances qui existent entre le temple et le cloître, nous n’étudierons en revanche pas spécifiquement ce dernier. Nous nous contenterons de le traiter à la manière du *kārum*, du collège des juges ou des autres temples babyloniens : comme un organisme localement important et qui fonctionnait en réseau avec le temple de Šamaš.

¹⁹⁴ Lion 2001a, 2001b, 2001c, 2007.

¹⁹⁵ Barberon 2009, 2012.

¹⁹⁶ Barberon, 2012

¹⁹⁷ On le voit dans le rescrit de Samsu-iluna étudié dans Janssen 1991.

I.3.3. Méthodologie de composition du corpus

Nous avons donc vu que c'était le matériel épigraphique disponible qui avait déterminé les angles d'étude de l'Ebabbar jusqu'ici, études focalisées sur des lots d'archive donnés. Or, quelles sont les « archives » disponibles à Sippar ? Une archive est un ensemble de textes trouvés à un même endroit ou appartenant à un même acteur. De ce point de vue, il n'y a pas beaucoup d'archives fournies pour Sippar à l'époque paléo-babylonienne. Nous avons certes vu que pour l'époque néo-babylonienne, il existait des « archives de l'Ebabbar » au sens propre du terme, documentant précisément les biens et activités du temple du dieu-soleil. Cependant, plus que les archives du temple¹⁹⁸, ce sont les archives privées qui sont le mieux documentées à Sippar. De manière générale, plusieurs centaines de ces archives privées ont été retrouvées à l'époque néo-babylonienne et Sippar en a fourni une quantité particulièrement importante¹⁹⁹, mais il n'y a pas qu'aux époques récentes que les archives privées sont prédominantes au sein de la documentation découverte.

Ainsi, à l'époque qui nous intéresse, l'époque paléo-babylonienne, des publications récentes ont tâché de réunir les textes dispersés de ces archives familiales, travail qui n'avait pas été entrepris en profondeur durant les décennies précédentes²⁰⁰. C'est notamment le cas des travaux de M. Tanret et G. Suurmeijer, dont nous avons plus haut mentionné la nature, qui sont parvenus à reconstituer un certain nombre de généalogies et à rattacher à ces groupes familiaux divers titres de propriétés, contrats et autres textes²⁰¹. De même, dans JCSSS 2, S. Richardson a pu réunir des textes en fonction des groupes familiaux sippariens que ceux-ci concernaient et, par suite, retracer, parfois très succinctement, le fonctionnement ou le

¹⁹⁸ Bien étudiées pour l'époque néo-babylonienne dans Bongenaar 1997. A l'époque paléo-babylonienne, cette question fait l'objet de nombreux questionnements. La notion d'archive du temple a parfois été utilisée à tort, par exemple, dans la publication des textes de Dur-Abi-ešuh par Van Lerberghe (CUSAS 29) comme l'a montré D. Charpin (2015a, p. 143-196, surtout les p. 150-151). Néanmoins, on a retrouvé les archives de certains temples mésopotamiens, notamment celles de leurs administrateurs-*šangūm*. C'est par exemple le cas du temple de Nerebtum à Ishchali (Charpin, Recension de Tanret 2010, p. 160a).

¹⁹⁹ Jursa 2005.

²⁰⁰ R. Harris (1975), par exemple, se préoccupe de prosopographie mais ne tâche pas particulièrement de reconstituer des archives. Son propos est davantage la restitution d'un contexte social et économique global que la révélation d'organisations familiales à travers l'archivistique.

²⁰¹ Dans Tanret 2010, l'auteur s'attarde notamment sur les familles des grands officiels de l'Ebabbar. Cependant, ce sont surtout dans les travaux de G. Suurmeijer qu'est traitée la question, notamment dans sa thèse de 2014 (Suurmeijer 2014, *thèse publiée en ligne*). Il parvient dans celle-ci à retracer le destin de familles comme celles de Pala-Adad ou Akšaya pour ne donner que quelques exemples.

patrimoine de ces groupes²⁰². Cependant, la plupart des fouilles de l'Ebabbar ayant eu lieu selon des méthodes anciennes, sans parler des fouilles clandestines, il est impossible de déterminer si ces groupes de textes ont été retrouvés ensemble. Ensuite, on sait que les titres de propriétés passaient d'une archive à une autre au fur et à mesure des âges. Enfin, c'est une évidence qu'un grand nombre de tablettes étaient mises au rebut et réemployées pour renforcer des éléments de structures architecturales²⁰³. Dans ces conditions, comment savoir si ces textes, bien qu'ils puissent être rapprochés du point de vue de la prosopographie, doivent aussi l'être du point de vue archivistique ?

Les pseudo-archives, ou plutôt les « dossiers » de textes des religieuses-*nadītum* que nous avons évoqués plus haut souffrent des mêmes problèmes. En revanche, il n'en va pas ainsi pour les archives d'Ur-Utu découvertes à Tell-ed-Dêr. En effet, ses éditeurs²⁰⁴ ont pu démontrer que dans ce cas précis, il s'agissait bien d'une archive au sens propre du terme. Or, un grand nombre des textes de notre corpus proviennent de ces archives : cela montre bien que des textes concernant l'Ebabbar étaient conservés jusqu'à Sippar-amnanum. De manière générale, c'est dans les « archives » de leur famille (ou dans celles des religieuses-*nadītum*) que les officiels de l'Ebabbar apparaissent, lorsque des individus de cette famille reçoivent des denrées ou font affaire avec le temple. Notre corpus se compose alors de textes disparates, essentiellement des contrats de prêts, de location ou de transferts de propriété, qui ne constituent pas à proprement parler des « archives de l'Ebabbar » car il est clair que la plupart de ces textes n'appartenaient pas à l'Ebabbar. S'il est possible d'envisager quelques exceptions à cette règle, les textes qui paraissent issus directement des archives du temple demeurent très rares²⁰⁵, autre preuve que le hasard des fouilles n'a pas encore révélé les archives de l'Ebabbar paléo-babylonien.

²⁰² Pour Sippar, on peut mentionner ce qu'il appelle « les archives de la famille Galdânu », un usurier sutéen de Sippar.

²⁰³ Pour une synthèse récente sur ce point on verra Jacquet 2013.

²⁰⁴ L'expression se trouve en premier lieu dans Van Lerberghe & Voet 1991. Cependant, on verra surtout Janssen, Gasche & Tanret 1994 pour comprendre les étapes de la découverte et les raisons pour lesquelles on peut, dans ce cas, clairement parler « d'archive ». Au contraire, concernant l'ambiguïté de ce terme pour les textes des religieuses-*nadītum*, on pourra voir Barberon 2009.

²⁰⁵ On peut citer notamment TCL 1, 78, VS 8, 83, VS 8, 103 ou VS 8, 110 qui comptabilisent des offrandes rituelles au dieu-soleil supervisées par des officiels du temple, autant de textes qui ressemblent à des billets d'entrée de comptabilité interne. Pour autant, impossible d'affirmer que ce sont bien des documents internes à l'Ebabbar et non des textes conservés par les individus ayant fait les offrandes. La situation est la même pour, par exemple, TCL 1, 228, une liste d'offrande qui a toutes les caractéristiques d'un document comptable interne mais qu'on ne peut rattacher avec certitude à une hypothétique « archive de l'Ebabbar ».

On parle de « hasard », mais l'expression reste par trop inexacte. En réalité, il est logique que nous ne possédions par les archives du temple de Šamaš à l'époque de la première dynastie de Babylone, puisque l'on a vu que les niveaux inférieurs de l'Ebabbar n'avaient pas été fouillés. En outre, puisqu'on sait que les textes administratifs étaient fréquemment réemployés ou mis au rebut, les grandes découvertes archéologiques sont généralement liées à de grandes destructions (pillage, incendie ...). Or nous avons vu que l'Ebabbar était resté un organisme important et prospère pendant plusieurs siècles. Si des destructions ont pu lui être occasionnées lors du raid hittite à la fin du règne de Samsu-ditana, la première véritable attaque contre l'Ebabbar est celle des Sutéens documentée dans la *Sungod tablet* dont nous avons parlé plus haut, à l'époque médio-babylonienne. Il est de ce fait probable qu'une grande partie des archives paléo-babyloniennes et des documents administratifs ou comptables quotidiens ait terminé au rebut.

Ce sera donc un des principaux défis, si ce n'est le plus grand, de cette thèse : réussir à broser le portrait d'un organisme à partir de documents périphériques, sans avoir accès à ses archives centrales. Cela présente plusieurs contraintes.

Tout d'abord, le risque qu'une découverte massive de textes viennent remettre en question tout le travail effectué. Néanmoins, lorsque les bases sont solides les conclusions le sont aussi : aussi appuierons-nous toute notre analyse et nos conclusions quant à tel ou tel phénomène sur la récurrence textuelle des indices concernant ledit phénomène. Ensuite, un regard extérieur risque d'occulter certains points internes techniques, comme la comptabilité fine : aussi devons nous broser un portrait fidèle des données disponibles et bien veiller à garder à nos suppositions leur statut d'hypothèses. En outre, cette approche « par l'extérieur » peut créer des biais dans notre prisme d'analyse, ceux induits par l'abondance des contrats ou des prêts dans notre documentation en comparaison des documents de la pratique quotidienne : un risque qu'il nous faudra avoir en tête pour rédiger. Enfin, il nous faudra souvent recourir aux *comparanda* et garder bien en tête que, comparaison n'étant pas raison, il est nécessaire d'étayer la pertinence de ces rapprochements en montrant à chaque fois que les systèmes concordent en suffisamment de points pour qu'on puisse s'attendre à ce qu'ils correspondent de manière globale. Par suite, ces limites n'empêchent pas de comprendre le fonctionnement socioéconomique de l'Ebabbar à condition de bien poser en amont des critères pour rattacher un texte à ce que nous appellerons « le corpus de l'Ebabbar », ne pouvant parler d'archive. Ces critères de rattachement sont les suivants :

- la présence d'une mention directe de l'Ebabbar, du « temple de Šamaš », de son culte ou d'une fête religieuse où il est honoré.

- la présence d'un officiel du temple. Pour ce faire, nous avons commencé par identifier les officiels dont le nom était donné dans les sources avant de procéder par « réticulation prosopographique » en cherchant dans des textes de plus en plus éloignés de notre texte d'origine des mentions de l'officiel repéré en amont. L'*Index* d'E. Woestenburg sur Sippar, qui n'est pas encore officiellement publié, fut à cette occasion d'une grande aide. Cependant, très souvent dans ce genre de textes, on a affaire à des textes de religieuses-*nadītum* qui ne relèveraient pas « d'archives de l'Ebabbar » mais que nous rattachons à notre « corpus de l'Ebabbar » puisqu'on voit les principaux personnels administratifs du temple y témoigner avec leurs titres.

- la présence du dieu Šamaš et/ou de sa parèdre Aya comme acteur direct dans un texte économique ou comme témoin dans un contrat.

En revanche, nous n'avons pas inclus de manière systématique les textes où il est seulement question de « la mesure » ou du « poids de Šamaš »²⁰⁶, mais seulement lorsque cette mention apparaissait en conjonction avec d'autres indices. Pour autant, l'usage de ces standards métrologiques semble relever de l'Ebabbar, ou en tous cas s'y rattacher de près²⁰⁷. Néanmoins, cette mesure est aussi liée de près et souvent employée par les religieuses-*nadītum*, un point sur lequel nous revenons plus en détail dans notre chapitre III, lorsque nous étudions le rôle de celles-ci dans la gestion des affaires du temple. Nous avons tout de même travaillé sur une grande partie des textes mentionnant le poids ou la mesure de Šamaš.

Lorsque l'on rassemble tous les textes répondant à un ou plusieurs de ces critères, on arrive à un total d'un peu plus de trois-cent soixante textes dont nous présentons la liste analytique ci-après, les textes étant présentés par ordre chronologique :

Texte	Date	Contenu	Lien avec le temple
CT 4, 50a	--/--/Im --	Achat d'l gan de verger par une <i>nadītum</i> de Šamaš	Officiels du temple en témoins.
BDHP 38	--/IV/Ipiq-Adad II	Prêt d'argent selon l'intérêt de Šamaš.	Douteux, mais peut-être un lien avec les religieuses- <i>nadītum</i> .
BDHP 22/23	--/t̃rum/Sa 1	Tablette de non revendication de Kasap-Nanna, à la suite d'un procès où se sont prononcés un juge de Babylone, un juge de Sippar et une religieuse- <i>nadītum</i> .	Procès ayant eu lieu dans l'Ebabbar et présence parmi les témoins de Bulalum, rattaché au temple et au cloître.
CT 6, 40c	--/--/Sa 2	Rachat d'un captif avec l'argent du temple de sa ville.	Mention de Šamaš comme acteur direct.
CT 2, 3	--/VI/Sa 13	Achat de champ par une <i>nadītum</i> .	<i>Nadītum</i> + officiels du temple en témoins.

²⁰⁶ Même si nous verrons tout au long de nos parties III et IV que la présence de celui-ci dans un texte semble être un indice assez fort de l'implication de l'Ebabbar.

²⁰⁷ Nous y reviendrons dans notre partie IV.5.

CT 6, 19a	--/--/Sa --	Achat d'argent par une femme.	Présence d'un balayeur de l'Ebabbar comme témoin.
VS 8, 12	--/--/Sa --	Achat de terrain.	Officiels du temple comme témoins.
CT 2, 50	--/I/SIE 20	Procès de 3 femmes contre des hommes au sujet de biens.	Mention d'un champ du travail de Šamaš + sseau de serviteurs de l'Ebabbar (qui témoignent).
CT 6, 42a	--/--/SIE --	Procès au sujet d'une palmeraie	Procès qui se tient dans l'Ebabbar.
CT 2, 34	--/--/SIE --	Achat de 4 gan et 25 sar de champ.	Sans doute un sanga dans les témoins. CT 2, 50, CT 6, 42a et CT 2, 34 sont à étudier ensemble.
MHET 1, 18	--/--/SIE --	Héritage de <i>nadītum</i> .	Sanga de Šamaš parmi les témoins.
MHET 1, 55	--/--/SIE --	Héritage de <i>nadītum</i> .	Sanga de Šamaš parmi les témoins.
CT 8, 28b	--/--/Sle --	Tablette de non-revendication.	Mention des juges du temple de Šamaš.
MHET I, 60	8/IX/AS 2	Héritage de <i>nadītum</i> .	Sanga de Šamaš parmi les témoins.
CT 45, 11	17/V/AS 12	Héritage de <i>nadītum</i> .	Sanga de Šamaš parmi les témoins.
CT 47, 19	17/V/AS 12	Location de champ.	Présence conjointe des divinités Šamaš et Aya ainsi qu'Amurru et Geštianna : possible implication de l'Ebabbar.
CT 6, 46	--/II/AS 13	Achat d'un eše de champ par une religieuse- <i>nadītum</i> .	Sanga de Šamaš parmi les témoins, avec dépendants royaux.
Di 673	22/IX/AS 13	Héritage de <i>nadītum</i> .	Sanga de Šamaš parmi les témoins.
TCL 1, 63	--/--/AS --	Irrigation en eau d'un verger.	Sanga de Šamaš parmi les témoins.
CT 48, 117	--/--/AS --	Prêt avec l'intérêt de Šamaš.	Šamaš comme créancier.
CT 47, 7a	--/--/AS --	Héritage entre 2 <i>nadītum</i> d'un champ à Yabliya.	Sanga de Šamaš, Sin et Ikunum comme témoins.
CT 45, 10	--/--/AS --	Achat d'1 eše et 3 gan par une <i>nadītum</i> « sur son cuivre ».	2 sanga de Šamaš comme témoins.
BDHP 36	--/--/AS --	Louage de l'étendard de Šamaš.	Présence de l'étendard de Šamaš.
CT 48, 59	--/--/AS --	Héritage de <i>nadītum</i> .	Officiels du temple comme témoins.
CT 48, 90	--/--/AS --	Héritage de champ.	Officiels du temple comme témoins.
CT 48, 29	--/--/AS --	Héritage de champ.	Officiels du temple comme témoins.
MHET I, 66	--/--/AS --	Répartition d'un héritage.	Officiels du temple comme témoins.
CT 8, 39b	--/--/Sm 1	Vente d'1 sar de maison à Halhalla par une <i>nadītum</i> .	Officiels du temple comme témoins.
MHET I, 102	--/--/Sm 6	Don impliquant des religieuses- <i>nadītum</i> .	Officiels du temple comme témoins.
CT 8, 25a	--/--/Sm 7	Héritage entre <i>nadītu</i> , dont une maison dans le cloître.	Officiels du temple comme témoins.
CT 8, 42b	--/--/Sm 8	Prêt de 4 mines d'argent avec intérêt de Šamaš par une <i>nadītum</i> de Šamaš	Douteux, lien avec les religieuses- <i>nadītum</i> .
CT 47, 10	--/--/Sm 8	Location de champs.	Officiels du temple comme

			témoins.
CT 4, 49b	4/V/Sm 13	Achat d'une maison entre religieuses- <i>nadītum</i> .	Sanga de Šamaš, chef des religieuses- <i>nadītum</i> et portier comme témoins.
CT 8, 39a	--/VI/Sm 13	Vente de maison, sans doute entre religieuses- <i>nadītum</i> .	2 Sanga de Šamaš, chef des <i>nadītu</i> et portier comme témoins.
CT 2, 46	--/--/Sm 14	Procès à trancher dans l'Ebabbar avec serment sous la grande porte.	Présence d'un juge et du temple de Šamaš.
Di 2029	--/--/Sm 17	Achat de terrain.	Officiels du temple comme témoins.
Si. 10	--/--/Sm 16-18	Héritage de religieuse- <i>nadītum</i> .	Officiels du temple et chef des marchands comme témoin.
VS 8, 50	--/--/Sm --	Contrat dont seule reste la liste des témoins.	Sanga de Šamaš, chef des <i>nadītum</i> et portier comme témoins. Sceau d'un serviteur de l'Ebabbar.
VS 8, 55	--/--/Sm --	Reconnaissance du paiement d'une dette concernant la prébende- <i>kisallu'tum</i> .	Présence des officiels du temple sans que soient donnés leurs titres.
TCL 1/68/69	--/--/Sm --	Consécration d'une esclave pour dette aux dieux Šamaš et Aya.	2 Sanga de Šamaš, chef des <i>nadītum</i> et portier comme témoins, mais absence de religieuse- <i>nadītum</i> .
Di 1907	--/--/Sm --	Achat d'une maison.	Officiels du temple comme témoins.
MHET I, 105	--/--/Sm --	Don de maison entre religieuses- <i>nadītum</i>	Officiels du temple comme témoins.
MHET I, 604	--/--/Sm --	Héritage de <i>nadītum</i> .	Officiels du temple comme témoins.
CT 47, 15	--/--/Sm --	Achat de maison.	Officiels du temple comme témoins et sceau divin d'Enki.
BDHP 24	--/--/Sm --	Achat d'une maison.	Officiels du temple comme témoins.
TCL 1, 77	11/VII/Ha 1	Achat de maison par une <i>nadītum</i> .	Mention des « entrepôts de Warad-Sin », 2 Sanga de Šamaš, chef des <i>nadītum</i> et portier comme témoins.
MHET I, 130	--/--/Ha 1	Héritage de <i>nadītum</i> .	Officiels du temple comme témoins.
TCL 1, 78	6/II/Ha 2	Offrande de miel/cire à Šamaš sous la responsabilité d'un percepteur.	Mention de la « grande écuelle » de Šamaš et des administrateurs- <i>šatammum</i> .
VS 8, 83	1/IV/Ha 2	Offrande de miel par un serviteur d'Amurru.	Mention de la « grande écuelle » de Šamaš.
VS 8, 90/91	27/IV/Ha 3	Sortie d'un four pour cuire les pots de l'entrepôt.	Mention du percepteur, des <i>šatammu</i> et lien avec TCL 1, 78 et VS 8, 83, 103, 110.
VS 8, 110	7/XI/Ha 4	Offrandes pour différents rituels dont le rite- <i>paršum</i> .	Mention de rituels, des <i>šatammum</i> et lien avec TCL 1, 78 et VS 8, 83, 103, 110.
BE 6/1, 39	--/--/Ha 4	Location de champ avec redevance- <i>biltum</i> .	Mention de la fête de Šamaš.
CT 48, 3	--/VIII/Ha 6	Jugement rendu sur un héritage de religieuse.	Pas directement rattaché aux affaires du temple, mais présence de Šilli-Ninkarrak, un administrateur de l'Ebabbar bien connu.
Veenhof Mél. Larsen, 2004, p. 575-576	25/XII/Ha 7	Liste de témoins dans le cadre d'un procès pour identifier un	Le procès a eu lieu dans l'Ebabbar.

(BM 97041)		ressortissant de Hiritum.	
BM 85289 (Kalla Mém. Vargyas, p. 155-160)	--/--/Ha 8	Divisions de terres, dont de nombreux entrepôts.	La division a lieu dans l'Ebabbar.
MHET 2/2, 150	--/--/Ha 9	Location de champ d'auprès d'une <i>nadītum</i> .	Mention de la fête de Šamaš.
MHET 2/2, 151	--/--/Ha 9	Location de champ d'auprès d'une <i>nadītum</i> .	Mention de la fête de Šamaš.
CT 47, 30	4/III/Ha 10	Inventaire de bien pour un héritage.	Officiels du temple comme témoins.
Di 1456	12/X/Ha 11	Jugement sur une vente de terrain.	Officiels du temple comme témoins.
CT 8, 48a	--/--/Ha 11	Héritage entre <i>nadītum</i> .	Officiels du temple comme témoin. Lien prosopographique avec TCL 1, 78 et VS 8, 83, 103, 110.
MHET 2/2, 172	5/--/Ha 14	Achat de champ (texte assez cassé).	Officiels du temple comme témoins.
VS 8, 123/124	--/--/Ha 14	Témoignage d'officiels du temple au sujet d'une servante morte.	Officiels du temple comme témoins.
VS 8, 128	2/I/Ha 15	Emprunt d'argent avec intérêt de Šamaš.	Prêteurs : Šamaš et Aya, aidés d'humains.
CT 2, 45	--/IX/Ha 15	Procès à propos de la taille d'un terrain.	Vérification de la surface par la scie de Šamaš et présence de religieuses- <i>nadītum</i> .
MHET I, 180	--/--/Ha 15	Héritage entre deux <i>nadītum</i> .	Officiels du temple comme témoins.
MHET 2/2, 180	--/XI/Ha 15	Héritage entre deux <i>nadītum</i> .	Officiels du temple comme témoins.
CT 47, 26	--/--/Ha 16	Achat de champ à Namzaqum.	Officiels du temple comme témoins.
MHET 2/2, 192	--/--/Ha 17	Location de champ avec <i>biltum</i> .	Remboursement dans l'Ebabbar en mesure- <i>sūtu</i> de Šamaš. Religieuses- <i>nadītum</i> comme témoins.
MHET 2/2, 193	--/--/Ha 17	Location de champ d'auprès d'une <i>nadītum</i> .	Remboursement dans le temple de Šamaš.
TCL 1, 113	20/VIII/Ha 18	Emprunt d'argent par un marin pour faire du commerce.	L'argent appartient au dieu Šamaš, Sin est témoin.
CT 48, 8	--/--/Ha 18	Procès concernant des religieuses- <i>nadītum</i> .	Jugement rendu dans l'Ebabbar avec des officiels comme témoin.
MHET 2/2, 200	--/--/Ha 18	Vente d'une maison dans le cloître.	Sanga de Šamaš comme témoin.
PBS 8/2, 248	1/VI/Ha 20	Héritage de <i>nadītum</i> .	Officiels du temple comme témoins.
MHET 2/2, 206	09/--/Ha 21	Texte cassé et sceau de Nannatum.	Nannatum se dit « serviteur de l'Ebabbar »
CT 47, 47	--/I/Ha 23	Inventaire des biens d'une <i>nadītum</i> dans le cadre d'un héritage.	Présence d'une princesse et d'officiels du temple parmi les témoins.
MHET I, 851	--/VIII/Ha 23	Héritage entre deux religieuses- <i>nadītum</i> .	Officiels du temple comme témoins.
CT 45, 24	5/VI/Ha 26	Partage d'une prébende du temple de Šamaš et du temple d'Išhara entre frères.	Sanga de Šamaš et sanga de Marduk comme témoins.
VS 9, 29	9/IX/Ha 27	Prêt d'argent avec « intérêt alimentaire ».	Šamaš comme créancier.

VS 9, 30	--/--/Ha 27	Prêt d'argent par le dieu Sin.	A comparer avec VS 9, 29. Pas de lien direct mais permet de comprendre la comptabilité de l'Ebabbar.
MHET 2/2, 228	--/--/Ha 27	Location du champ d'une <i>nadītum</i> .	Remboursement dans l'Ebabbar, en <i>sūtu</i> de Šamaš. Un portier comme témoin.
VS 9, 41	1/II/Ha 30	Texte fragmentaire mentionnant un champ.	Apparition de prêtres- <i>gudapsû</i> , mais pas certain que le texte soit lié à l'Ebabbar.
MHET 2/2, 238	25/IX/Ha 30	Achat d'un champ à Yabliya.	Officiels du temple comme témoins, sceau d'un marchand et de serviteurs de l'Ebabbar.
MHET 1, 318	--/--/Ha 30-37	Héritage d'une <i>nadītum</i> .	Officiels du temple comme témoins.
MHET 1, 250	1/V/Ha 31	Héritage d'une <i>nadītum</i> .	Officiels du temple comme témoins.
CT 47, 43	20/V/Ha 33	Achat de champ par une <i>nadītum</i>	Officiels du temple comme témoins.
CT 45, 26	30/XI/Ha 33	Achat de champ par une <i>nadītum</i>	Officiels du temple comme témoins.
MHET 2/2, 155	--/--/Ha 33	Location de champ d'auprès d'une <i>nadītum</i> .	Mention de la fête de Šamaš et paiement du <i>biltum</i> dans le temple.
MHET 2/4, 855	--/III/Ha 34	Vente de maison.	Sanga de Šamaš et d'Amurru comme témoins.
CT 33, 38	4/VI/Ha 34	Vente d'une esclave où témoignent des religieuses- <i>nadītum</i> .	Portier du cloître et juges comme témoins.
MHET 2/2, 255	--/--/Ha 34	Inventaire d'héritage, peut-être d'une <i>nadītum</i> .	Sanga de Šamaš comme témoins.
TCL 1, 101	17/--/Ha 35	Inventaire d'offrandes, dont une offrande- <i>aširtum</i> , pour le temple.	Incertain mais probable.
VS 9, 130-131	7/XI/Ha 35	Partage de l'héritage d'une <i>nadītum</i> .	Sceau d'un officiel du temple.
Di 2113	28/IV/Ha 37	Achat de terrain.	Officiels du temple comme témoins.
Di 2136	28/IV/Ha 37	Partage d'héritage.	Officiels du temple comme témoins, dont le sanga de Marduk.
Di 1456 (rattachement au corpus incertain).	1/VII/Ha 38	Vente de terrain.	Chefs des marchands et religieuses.
Di 2015a (rattachement au corpus incertain).	1/VII/Ha 38	Vente de terrain.	Chefs des marchands et religieuses
CT 2, 41	13/X/Ha 38	Inventaire d'héritage entre religieuses- <i>nadītum</i> .	Sanga de Šamaš et officiels comme témoins.
VS 9, 148/149	30/VIII/Ha 39	Prêt de grain-HAR.RA avec intérêt.	Le prêteur est Šamaš, accompagné d'un humain.
RSO 82	22/XII/Ha 40	Embauche de moissonneurs.	Usage de la mesure de Šamaš et présence d'intermédiaires du temple.
MHET 2/2, 283	--/--/Ha 40	Location de champ d'auprès d'une <i>nadītum</i> .	Mention de la fête de Šamaš et paiement du <i>biltum</i> dans le temple.
CT 8, 5a	11/VI/Ha 41	Inventaire d'héritage entre religieuses- <i>nadītum</i> .	Sanga de Šamaš et officiels comme témoins.
VS 9, 134	23/VI/Ha 41	Compte de grain possédé par le	Šamaš est dit « propriétaire »

		dieu Šamaš.	
CT 33, 39	12/III/Ha 41	Jugement et inventaire de bien.	Compte fait devant Šamaš.
VS 9, 83/84	--/VI/Ha 42	Prêt d'argent- <i>šarpum</i> avec intérêt de Šamaš, remboursement sur le <i>kārum</i> .	Šamaš et un humain comme prêteurs.
CT 47, 47	--/I/Ha 43	Inventaire d'un héritage.	Princesse, juges et officiels du temple comme témoins. Usage d'un sceau divin.
CBS 92	--/I/Ha 43	Billet de paiement d'une location d'arme divine.	Usage de la mesure de Šamaš et présence de ses prêtres.
MHET I, 359	26/XII/Ha 43	Héritage de <i>nadītum</i> .	Chefs des religieuses comme témoins.
Di 2016	--/--/Ha 43	Achat de terrain.	Présence de <i>nadītū</i> et de la porte de Manungal.
MHET 2/2, 131	--/--/Ha --	Inventaire d'héritage entre religieuses- <i>nadītum</i> .	Sanga de Šamaš et officiels comme témoins.
MHET 2/2, 158	--/--/Ha --	Achat d'une maison dans le cloître entre religieuses- <i>nadītum</i> .	Sanga de Šamaš et officiels comme témoins.
CT 2, 42	--/--/Ha --	Achat de 12 gan de palmeraie.	L'acheteuse est membre « de la troupe de Šamaš ».
VS 9, 169	--/--/Ha --	Texte dont il ne reste que les témoins.	Sanga de Šamaš comme témoins.
CT 47, 42	--/--/Ha --	Texte fragmentaire, inventaire d'héritage entre religieuses- <i>nadītum</i> .	Sanga de Šamaš et officiels comme témoins.
CT 45, 28	--/--/Ha --	Contrat de vente impliquant des religieuses- <i>nadītum</i> ..	Officiels du temple de Šamaš comme témoins.
CT 8, 35b	--/--/Ha --	Achat de grain, après un décret royal, auprès d'un EGIR de Šamaš, par une <i>nadītum</i> .	Officiels du temple de Šamaš comme vendeur et témoins.
MHET 2/2, 148	--/--/Ha --	Location d'un champ par des particuliers.	La pesée aura lieu dans le temple de Šamaš.
MHET 2/2, 132	--/--/Ha --	Inventaire d'héritage entre religieuses- <i>nadītum</i> .	Sanga de Šamaš et officiels comme témoins et sceaux.
CT 4, 45c	--/--/Ha --	Inventaire de biens confiés (dans le cadre d'une fête religieuse) à une religieuse- <i>nadītum</i> .	Sanga de Šamaš et officiels comme témoins.
BDHP 65	--/--/Ha --	Inventaire d'héritage entre religieuses- <i>nadītum</i> .	Sanga de Šamaš et officiels comme témoins et sceaux, aux côtés de juge.
MHET 2/2, 130	--/--/Ha --	Héritage d'une <i>nadītum</i> .	Officiels du temple dans les témoins.
CT 48, 15	--/--/Ha --	Procès.	Porte un sceau de serviteur de l'Ebabbar.
CT 2, 29 = AbB 2, 85	--/--/Ha --	Lettre de demande de paiement, impliquant l'usage de la mesure de Marduk.	Le paiement et le compte auront lieu dans l'Ebabbar avec le poids de Šamaš. Origine incertaine : Larsa ou Sippar ?
VS 13, 34	--/--/Ha --	Inventaire d'un héritage.	Officiels du temple et formulaire intéressant.
CT 6, 22b	--/--/Ha --	Vente de terrain par une femme, sans doute une religieuse- <i>nadītum</i> .	Officiels du temple comme témoin, notamment le bien connu Šilli-Ninkarrak.
VS 9, 217	--/--/Ha --	Liste de personnes	Présence d'Awil-Amurru, futur grand lamentateur.
Di 689	5/IV/Si 1	Héritage d'une <i>nadītum</i> .	Officiels du temple dans les témoins.
TCL 1, 108	--/VIII/Si 2	Vente de terrain dans le cloître.	Sanga de Šamaš et officiels comme témoins et sceaux.
TCL 1, 107	12/IX/Si 2	Prêt d'argent, pas de clause de	Šamaš comme prêteur.

		charité.	
BM 87852 (inédit)	--/--/Si 2	Contrat d'embauche.	Usage de la mesure- <i>sūtu</i> de Šamaš.
TCL 1, 109	12/IX/Si 2	Prêt d'argent.	Šamaš est le prêteur.
CT 2, 15	10/I/Si 3	Contrat de vente de maison entre <i>religieuses-nadītum</i> .	Présence d'un officiel lié au temple.
Di 2117	I/IX/Si 4	Achat de terrain.	Officiels du temple comme témoins.
CT 47, 56	--/XII/Si 4	Vente de terrain entre <i>religieuses-nadītum</i> à Halhalla.	Sanga de Šamaš comme témoins.
OLA 21, 9	28/I/Si 7	Embauche de moissonneurs.	Liste scellée par le sanga de Šamaš.
CT 47, 58	5/VIII/Si 7	Héritage d'une <i>nadītum</i> .	Officiels du temple dans les témoins.
CT 48, 29	5/VIII/Si 7	Héritage d'une <i>nadītum</i> .	Officiels du temple dans les témoins.
CT 47, 60	1/I/Si 8	Vente de terrain entre <i>religieuses-nadītum</i> .	Lien incertain : les témoins n'ont pas leurs titres.
CT 6, 33a	--/IV/Si 8	Inventaire d'héritage entre <i>religieuses-nadītum</i> .	Sanga de Šamaš et officiels comme témoins.
Di 709	2/III/Si 9	Inventaire d'héritage entre <i>religieuses-nadītum</i> .	Dieu Ninurta, sanga de Šamaš et officiels comme témoins.
Di 2161	10/II/Si 12	Héritage d'une <i>nadītum</i> .	Mention d'un lamentateur du temple de Šamaš.
Di 2135	14/V/Si 14	Partage de biens, dont des prébendes.	Mention de prébendes de l'Ebabbar et sceaux d'officiels de celui-ci.
CT 47, 63	20/IX/Si 14	Tablette relative à l'héritage d'Amat-Mamu, <i>nadītum</i> de Šamaš, par laquelle Sin-išmeanni, <i>rabiānum</i> de Sippar, et le <i>kārum</i> de Sippar font « revivre » les tablettes perdues d'Amat-Mamu.	Lien entre les autorités de Sippar et le cloître.
TIM 7, 37	5/II/Si 18	Location de terrain entre <i>religieuses-nadītum</i> non loin de Halhalla.	Paiement en mesure- <i>sūtu</i> de Šamaš.
Di 1954	16/VII/Si 20	Paiement d'une taxe- <i>igisûm</i> .	Usage de la mesure de Šamaš et de celle de Marduk.
CT 48, 5	--/IX/Si 21	Procès.	Usage de l'étendard de Šamaš et mention du temple.
TCL 1, 140	18/XII/Si 22	Louage de l'arme de Šamaš pour la collecte du <i>biltum</i> .	Mention de l'arme de Šamaš et mesure de Šamaš.
YOS 12, 442	9/I/Si 24	Location de l'arme- <i>pāštum</i> de Šamaš, de deux hommes et 3 sacs en cuir par Sin-iqulam auprès d'une <i>nadītum</i> .	Mention de l'arme de Šamaš, mesure sur le <i>kārum</i> en mesure de Šamaš.
YOS 12, 451	17/VIII/Si 24	Emprunt d'argent à Sin et Adad par Yagunum.	Šamaš et Marduk sont témoins.
YOS 12, 450	19/VIII/Si 24	Emprunt d'argent à Šamaš par Yagunum.	Sin et Marduk sont témoins.
CT 2, 43	21/III/Si 25	Plainte relative au paiement de la taxe- <i>igisûm</i> par une <i>nadītum</i> .	Les biens appartiennent au temple de Šamaš.
YOS 12, 469	29/X/Si 25	Héritage d'une <i>nadītum</i> .	Officiels du temple comme témoins.
CT 47, 65a	--/XII/Si 25	Contrat d'héritage entre <i>religieuses-nadītum</i> .	Sanga et juges comme témoins.
CT 4, 11a	10/VI/Si 28	Répartition de ceintures.	Prêtre- <i>gudapsûm</i> comme témoins : lien incertain.
Di 1966	15/VII/Si 28	Achat de maison.	Šamaš, Aya et Manungal comme témoins.

Di 1848	27/IV/Si 29	Achat de maison.	Šamaš et Aya comme témoins.
TCL 1, 145	20/IX/Si 30	Héritage de Kurtum fils d'Ipqatum.	Grand lamentateur de Šamaš comme témoin.
CT 8, 9b	8/XI/Si 30	Vente de terrain dans le cloître, entre religieuses- <i>nadītum</i> .	Officiels du temple comme témoins.
YOS 13, 470	--/--/Si 30	Récapitulatif de sept transactions.	Affaires menées surtout par des religieuses, peut-être relatives au temple.
BDHP 72	--/--/Si 30	Contrat d'adoption par une <i>nadītum</i> .	Officiels du temple comme témoins.
Di 1524	6/II/Si 31	Vente de terrain.	Šamaš et Aya comme témoins.
CT 4, 46a	--/--/Si --	Achat d'une maison par une <i>nadītum</i> .	Officiels du temple comme témoins.
CT 47, 66	4/I/Si --	Héritage d'une <i>nadītum</i> .	Officiels du temple comme témoins.
HG 128 (inédit, en partie édité dans Charpin RA 82, 1988, p. 21-22)	Fin Si	Reçu de son pour nourrir les animaux du <i>nakkamtum</i> , de l'Ebabbar.	Le son est reçu par Etel-pî-Nabium, Awil-Nabium, Ipiq-Nabium, administrateurs- <i>šatammum</i> du temple de Šamaš. Le temple est explicitement mentionné.
BM 16764 (Jursa RA 91, p. 135-140)	28/VII/Ae 1	Procès qui concerne l'Ebabbar de Larsa, mais sous Ae, donc sans doute référence entre les différents Ebabbar.	Mention de l'Ebabbar, mais aussi du prévôt des marchands et des juges de Larsa (!).
CT 4, 40c	10/VI/Ae 5	Location d'un champ pour tribut et culture.	Le loueur est un sanga de Gula peut-être rattaché à l'Ebabbar.
MDP 58, 1	4/X/Ae 5	Compte d'argent pour payer des bœufs de 3 ans.	Usage du poids de Šamaš dans un contexte diplomatique et formulaire qui fait penser à l'Ebabbar.
MDP 58, 3	26/X/Ae 5	Reçu d'argent.	Usage du poids de Šamaš (très proche de MDP 58, 4).
MDP 58, 4	15/XI/Ae 5	Reçu d'argent.	Usage du poids de Šamaš (très proche de MDP 58, 3).
BE 6/1, 67	20/XI/Ae 8	Prêt d'argent.	Le créancier est Šamaš.
CT 47, 69	30/XII/Ae 8	Vente de maison par une <i>nadītum</i> .	Officiels du temple comme témoins.
BE 6/1, 68/69	--/III/Ae 10	Déplacement de grain par des bouviers.	Usage de la mesure de Šamaš et grain destiné au temple de Šamaš.
BE 6/1, 66	19/VIb/Ae 14	Prêt <i>ikribum</i> .	Šamaš est « remplacé » et usage de la mesure de Šamaš.
YOS 13, 507	5/X/Ae 16	Reçu d'argent parmi l'apport au chef des prisonniers.	Usage du poids de Šamaš.
YOS 13, 384	10/VII/Ae 26	Rappel d'une somme à payer.	Mention d'une <i>aširtum</i> et usage du poids de Šamaš.
BE 6/1, 75	--/IV/Ae 28	Emprunt d'orge à rendre à l'entrepôt.	La prêteuse est une <i>nadītum</i> , usage de la mesure de Šamaš.
BE 6/1, 76	10/VIII/Ae 28	Achat de terrain non loin des portes de Gula et Manungal.	Clergé et personnel administratif dans les témoins.
JCS 2, 15	10/X/Ae 28	Reçu de farine pour nourrir des porcs.	Correspond à l'offrande de Šamaš.
CT 2, 24	10/--/Ae --	Achat de champ.	Mention d'un <i>gudapsû</i> , peu d'informations.
BM 80668 (inédit)	5/III/Ad 1	Apport d'argent pour une redevance. Sans doute un paiement de laine.	Mention de l'Ebabbar comme récipiendaire.
BM 80669	5/III/Ad 1	Versement de l'argent de la laine	La laine appartient au temple.

(= Richardson 2002, vol. II, p. 197)		du temple de Šamaš.	
BM 80637 (Charpin JA 270, p. 50 n. 58)	6/III/Ad 1	Versement de l'argent de la laine du temple de Šamaš.	La laine appartient au temple.
BM 82156 (=Richardson 2002, vol. II, p. 198)	8/III/Ad 1	Reçu d'argent issu de la vente de la laine du temple de Šamaš.	Mention explicite du temple de Šamaš.
BM 81467 (= Richardson 2002, vol. II, p. 198-199)	2/IV/Ad 1	Prêt d'argent issu de la vente de la laine du temple de Šamaš.	Mention explicite du temple de Šamaš. Présence de personnel du temple.
JCSSS2, 56	21/IV/Ad 1	Versement de l'argent de la laine du temple de Šamaš.	Argent de Šamaš, reçu à la porte du <i>kārum</i> .
BM 80979 (= Richardson 2002, vol. II, p. 200).	7/V/Ad 1	Emprunt d'argent (contribution- <i>šubultum</i>) auprès d'une religieuse- <i>nadītum</i> .	Présence de Šamaš et Aya comme témoins.
BM 81318 (inédit)	18/VIII/Ad 1	Reçu d'argent issu de la vente de la laine du temple de Šamaš.	Mention explicite du temple de Šamaš.
CT 6, 24a	7/V/Ad 1	Vente à crédit de laine appartenant au temple de Šamaš, par Šamaš et Aya.	Mention du temple, des dieux et de la porte du <i>kārum</i> .
JEOL 46, 8	22/VI/Ad 2	Manumission par Šubra de Belti-baniti, donnée comme chambrière- <i>kisalluhhatum</i> à la déesse Aya-ša-kišši.	Officiels et portiers comme témoins.
BM 80950 (=Richardson 2002, vol. II, p. 200-201)	--/--/Ad 2	Reçu d'argent issu de la vente de la laine du temple de Šamaš.	Mention explicite du temple de Šamaš.
BBVOT 1, 1	10/VII/Ad 3	Apport d'argent (prix de la vente de laine du temple par le <i>kārum</i>)	La laine est celle du temple de Šamaš, usage du poids de Šamaš.
YOS 13, 511	4/V/Ad 3	Contrat de location de champ, propriété de Liptum, religieuse- <i>nadītum</i> de Šamaš.	Mesure et fêtes de Šamaš, paiement à la porte du cloître.
CT 33, 41	2/I/Ad 4	Achat d'une esclave subaréenne.	Les dieux Šamaš et Marduk sont témoins.
CT 33, 46	2/III/Ad 4	Embauche d'une servante.	Prix à peser à la porte de Kagula, mesure de Šamaš, dieux comme témoins.
BE 6/1, 91	30/XIIbis/Ad 4	Versement de 6 sicles d'argent sur l'argent de la laine du temple de Šamaš.	Reçu par un juge mais laine du temple.
CT 8, 30c	3/IX/Ad 5	Compte d'argent donné aux <i>iššakku</i> du champ de Šamaš pour acheter des bœufs.	Mention du champ de Šamaš, du <i>šandabakku</i> et de chefs des marchands.
BM 81325 (inédit)	13/X/Ad 6	Reçu d'argent issu de la vente de la laine du temple de Šamaš.	Mention explicite du temple de Šamaš.
CT 8, 36c	28/IV/Ad 8	Reçu de grain en mesure de Marduk.	Mention du mur de Šamaš.
CT 45, 47	2/X/Ad 9	Prêt mettant en relation couronne, temple et marchands.	Les créanciers sont les dieux Šamaš et Aya. Mention est fait d'une offrande- <i>šuginum</i> .
JEOL 46, 9	10/I/Ad 10	Adoption par Šubra le messenger- <i>rakbum</i> de Bur-Addu, donné par une <i>nadītum</i> de Marduk.	La <i>nadītum</i> est accompagnée d'un <i>šatammu</i> , des officiels liés à l'Ebabbar. Juges et militaires dans les témoins.
CT 48, 96	4/VII/Ad 11	Prêt de charité de l'argent de Šamaš.	Le créancier est Šamaš.
BM 80438 (= Richardson 2002,	12/V/Ad 13	Reçu d'argent pour achat un mouton d'offrande- <i>šuginum</i>	L'offrande est destinée au temple de Šamaš.

vol. II, p. 202)			
CT 8, 8b	17/V/Ad 15	Reçu de grain issu du temple par un marchand, pour un « homme du peuple ».	Mention du temple, officiels comme témoins dont les administrateurs- <i>šatammu</i> .
YOS 13, 12	8/VI/Ad 15	Liste de champs possédés par des dépendants du temple.	Nombreuses religieuses- <i>nadītum</i> et officiels du temple dans la liste.
JCSSS 2, 17a	1/VI/Ad 16	Moutons destinés aux offrandes- <i>šuginūm</i> du temple de Šamaš dus par Warad-Kubi.	Offrande, mention de la « ration du temple ».
BM 97348 (Richardson 2002, vol. II, p. 202)	1/VIII/Ad 18	Reçu de grain par un capitaine et un administrateur- <i>šatammu</i> pour nourrir des animaux de l'Ebabbar.	Mention du temple. Usage de la mesure de Marduk.
BE 6/1, 90	16/X/Ad 21	Location d'un champ par un scribe.	Officiels du cloître et <i>nadītum</i> impliqués.
JCSSS 2, 19	--/XII/Ad 21	Distribution de rations issues de l'entrepôt de Sippar-yahrurum pour les résidents de la forteresse de Kullizu.	Présence des administrateurs- <i>šatammum</i> , presque toujours lié à l'Ebabbar dans le corpus sipparien.
BM 80647 (= Richardson 2002, vol. II, p. 203-204)	8/II/Ad 22	Embauche d'un individu pour une expédition commerciale.	Les témoins sont les dieux Šamaš et Aya. Emploi de la mesure de Šamaš.
BM 80644 (JA 270, p. 32)	16/III/Ad 24	Reçu de laine du palais.	Laine reçue en poids de Šamaš.
BM 80874 (Richardson JCS 69, p. 92)	15/X/Ad 26	Prêt de grain lié à la princesse Iltani.	Usage de la mesure- <i>sūtu</i> de Šamaš.
BM 81532 (= Richardson 2002, vol. II, p. 205)	21/XII/Ad 27	Prêt de charité (peut-être d'or). Clause <i>šalmu-balṭu</i> .	Celui qui prête est le dieu Šamaš.
VS 29, 54	20/IV/Ad 28	Prêt d'argent pour acheter du sésame.	Lien tenu mais mention d'un <i>kanīkum</i> de Šamaš qui mérite d'être étudié.
BM 97858 (= Richardson 2002, vol. II, p. 205)	4/XII/Ad 28	Prêt d'argent de charité. Clause <i>šalmu-balṭu</i> .	Celui qui prête est le dieu Šamaš.
FS Wilcke 313ss	6/X/Ad 29	Conflit entre officiels du palais et officiels du temple.	Mention d'officiels de l'Ebabbar.
TCL 1, 151	24/VII/Ad 30	Vente de terrain.	Officiels du temple et du cloître en témoins.
YOS 13, 374	--/I/Ad 31	Transfert de créance.	La créance porte sur une offrande- <i>šuginūm</i> pour Adad de Babylone, mention d'un juge et d'un orfèvre (fiscalité ?)
CT 33, 32 (rattachement au corpus incertain)	11/VIII/Ad 31	Embauche d'un individu comme meunier.	Présence de 2 prêtres- <i>gudapsūm</i> .
Di 2129	10/--/Ad 32	Multiples achats de terrains par Inanna-mansum, grand lamentateur d'Annunitum.	Officiels divers, dont du temple parmi les témoins et présence de <i>religieuses-nadītum</i> .
Di 2163	10/--/Ad 32	Réclamation au sujet de tablettes de propriétés dans le cadre d'un héritage.	Officiels divers, dont du temple parmi les témoins et présence de <i>religieuses-nadītum</i> .
CT 48, 101	7/XII/Ad 32	Levée de l'engagement d'individus pour une offrande à Šamaš.	Mention du dieu, emploi du sceau d'Adad.
OLA 21, 1	25/I/Ad 33	Location de l'arme de Šamaš.	Mention de l'arme et des prêtres de Šamaš.
BM 97346 (= Richardson 2002,	04/VIII/Ad 33	Reçu de laine « dont le poids est G.L.N.A. ».	La laine a été prise dans le temple de Šamaš.

vol. II, p. 202)			
BM 97447 (= Richardson 2002, vol. II, p. 206)	30/IX/Ad 33	Prêt de grain à rembourser.	Usage de la mesure de Šamaš. Šamaš et Aya comme témoins.
VS 29, 71	14/III/Ad 35	Prêt d'une jarre par un sanga de Šamaš	Présence d'un sanga de Šamaš.
BE 6/1, 87 (rattachement au corpus incertain)	13/II/Ad 36	Contrat de prêt d'argent pour acheter la laine du palais.	Incertain : mention de sanga de Sin et Gula, mais ceux-ci travaillaient-ils dans l'Ebabbar ?
JCSSS2, 57	20/XII/Ad 37	Reçu d'argent pour l'achat d'esclaves, apport par un juge.	Réception assurée par deux UGULA É, dans l'Ebabbar.
VS 29, 82	--/--/Ad --	Emprunt de sésame.	Mention de Šamaš et Aya comme témoins. Usage de la mesure de Šamaš.
RA 108, 3	--/--/Ad --	Lettre du roi Ammi-ditana pour que soit donné le mouton d'offrande- <i>šuginûm</i> du temple de Šamaš.	Mention directe du temple et du roi.
YOS 13, 432	10/--/Ad --	Prêt d'argent pour acheter des ovins.	Relation entre un percepteur et une princesse avec usage du poids Šamaš.
PBS 8/2, 215	4/VIII/Ad --	Prêt d'or par l'Ebabbar.	Mention de Šamaš comme créancier.
BM 97454 (JCS 69, p. 93)	--/--/Ad --	Prêt de grain pour rembourser un arriéré.	Usage de la mesure- <i>sûtu</i> de Šamaš dans une affaire qui semble concerner le temple.
CT 8, 41b	--/--/Aš 1	Liste de travailleurs embauchés.	Un prêtre et un lamentateur de Šamaš dans la liste.
CT 4, 29a	27/ ??/Aš 1	Location d'une arme divine pour lever le <i>biltum</i> .	Arme de Šamaš, emploi de la mesure de Šamaš, présence de prêtre- <i>gudapsûm</i> .
BDHP 15	20/IV/Aš 1	Location du champ d'une religieuse- <i>nadītum</i> .	Champ voisin de celui d'un <i>gudapsûm</i> , Šamaš et Aya comme témoins de l'affaire. Usage de la mesure de Šamaš.
BM 16636 (= Richardson 2002, vol. II, p. 212)	13/XII/Aš 4	Prêt d'argent pour acheter du grain, à rembourser avec son intérêt le jour de la moisson.	Usage du poids de Šamaš. Šamaš et Aya sont témoins.
BM 17564 (= Richardson 2002, vol. II, p. 213)	6/XIIb/Aš 4	Prêt d'argent pour acheter du grain, à rembourser au prix du marché, le jour de la moisson.	Usage du poids de Šamaš. Šamaš et Aya sont témoins.
OLA 21, 6	21/VII/Aš 5	Location d'une arme divine pour lever le <i>biltum</i> .	Arme de Šamaš, emploi de la mesure de Šamaš, présence de prêtre- <i>gudapsûm</i> .
CT 8, 21d	2/VIII/Aš 5	Dépense de grain issu de l'entrepôt du cloître, mesuré en mesure de Marduk.	Lien avec le cloître mais pas avec le temple de façon évidente.
CT 4, 29b	2/VIII/Aš 5	Dépense de grain issu de l'entrepôt du cloître, mesuré en mesure de Marduk.	Lien avec le cloître mais pas avec le temple de façon évidente.
BE 6/1, 104	27/VI/Aš 6	Inventaire de réceptions d'orge (au total 4500 litres) dans le grenier de Sippar sous le contrôle du chef des marchands, des hommes du <i>kārum</i> et des juges de Sippar.	Mention d'un <i>gudapsûm</i> qui semble fortement dépendre de l'Ebabbar.
BE 6/2, 126	1/IV/Aš 7	Prêt d'argent pour un juge pour travail de foulon.	Sanga comme témoin, usage du poids de Šamaš.
BE 6/1, 108	--/IX/Aš 8	Liste de témoins d'un contrat très	Nombreux officiels du temple

		abîmé.	comme témoins.
BM 97568 (= Richardson 2002, vol. II, p. 215)	9/XI/Aš 8	Prêt d'argent de charité. Clause <i>šalmu-balṭu</i> .	Celui qui prête est le dieu Šamaš.
BM 78577 (= Richardson 2002, vol. II, p. 215)	9/X/Aš 9	Contrat au sujet d'argent du palais qui doit être amené à Babylone.	Šamaš et Marduk sont les seuls témoins.
YOS 13, 510	26/IV/Aš 9	Location en partenariat du champ d'une <i>nadītum</i> .	Mention de la fête de Šamaš, Šamaš et Aya témoignent.
JCSSS 2, 65	23/II/Aš 10	Location de l'armes de Šamaš, dont le remboursement doit avoir lieu dans le temple de Sin.	Mention de l'arme de Šamaš, usage de la mesure de Šamaš.
BAP 4	10/V/Aš 10	Prêt d'huile par Utul-Ištar, pour acheter de beaux esclaves gutis.	Usage de la mesure- <i>sūtu</i> de Šamaš.
CT 8, 21c	--/--/Aš 10	Paiement d'une taxe par des musiciens.	Paiement aux sanga du temple.
JCSSS 2, 65b	14/II/Aš 11	Comptabilité (faite dans le temple de Sin) au sujet du voyage d'une arme de Šamaš louée.	Présence d'une arme de Šamaš, de prêtres et usage de la mesure de Šamaš.
BM 80984 (= Richardson 2002, vol. II, p. 218)	30/II/Aš 11	Šamaš et Aya du cloître- <i>gagûm</i> sont censés faire un voyage dans tout le pays (<i>sihîr mātîm</i>).	Mention explicite de Šamaš et Aya. Texte très cassé.
BM 97370 (= Richardson 2002, vol. II, p. 218-219)	30/II/Aš 11	Contrat prévoyant l'apport d'un mouton d'offrande- <i>šuginûm</i> par un particulier.	Le mouton est désigné comme ration du temple de Šamaš.
Meissner BAP 21	10/VIII/Aš 11	Prêt de charité.	Šamaš comme créancier et usage de sa mesure.
BM 81328 (= Richardson 2002, vol. II, p. 220)	1/XII/ Aš 11	Prêt de grain d'auprès de Šamaš, à rembourser le jour de la moisson.	Šamaš est créancier et usage de la mesure de Šamaš.
YOS 13, 454	11/IX/Aš 11	Réception par le gouverneur de l'orge d'un brasseur.	Usage de la mesure- <i>sūtu</i> de Šamaš.
CT 48, 54	14/VI/Aš 12	Location d'une bergerie par un lamentateur de l'Eulmaš.	Scribe peut-être lié à l'Ebabbar : lien tenu.
BM 21877 (= Richardson 2002, vol. II, p. 221)	15/II/Aš 12	Location d'un champ d'auprès d'une religieuse- <i>nadītum</i> .	Šamaš et Aya comme uniques témoins.
BM 16546 (= Richardson 2002, vol II, p. 222)	8/XI/Aš 12	Location par un particulier d'une prébende de prêtre- <i>pašīšum</i> d'auprès d'un responsable des <i>kulmašītum</i> (UGULA NU.BAR).	Prébende religieuse sans doute liée à l'Ebabbar. Présence de Šamaš et Aya comme témoins.
TLB 1, 280	--/VII/Aš 13	Entrée de denrées dans l'Ebabbar.	Mention des <i>šatammum</i> de l'Ebabbar.
Akkadica 125, 119- 133	--/--/Aš 13	Procès d'un jardinier contre un bouvier dont les bêtes ont mangé les plantes du premier.	Mention des juges, des officiers militaires et usage de la mesure de Šamaš.
JEOL 46, 7	1/II/Aš 14	Consécration à la déesse Aya du <i>bīt kišše</i> par la <i>nadītum</i> de Šamaš Ina-libbi-Eršet, fille de Nabium- andasa, de Naramtum, qu'elle a adoptée et élevée.	Officiels du temple parmi les témoins et les sceaux.
YOS 13, 6 (rattachement au corpus incertain)	12/IV/Aš 14	Reçu de bière du bureau des brasseurs.	Lien avec le temple incertain : le récipiendaire est un grand lamentateur mais on ne sait pas de quelle divinité.
BM 79141 (Richardson 2002, vol. II, p. 311, n° 5.09)	1/VIII/Aš 14	Distribution de rations issues du grain de la plaine irriguée d'Amurru et du grain du brasseur.	Usage de la mesure de Šamaš.

BM 79942 (Richardson 2002, vol. II, p. 312, n° 5.10)	1/VIII/Aš 14	Distribution de rations issues de la plaine irriguée d'Amurru.	Usage de la mesure de Šamaš.
BM 79951 Richardson 2002, vol. II, p. 245	1/VIII/Aš 14	Distribution de rations aux servantes d'une « dame », probablement des dépendantes de l'Eulmaš.	Usage de la mesure de Šamaš.
BM 79981 (= Richardson 2002, vol. II, p. 313)	1/VIII/Aš 14	Liste de grain, issu du grain des brasseurs, pour des rations et pour le salaire des bouviers.	Usage de la mesure de Šamaš.
BM 78491 (= Richardson 2002, vol. II, p. 211-212)	14/IX/Aš 14	Prêt de charité de pain à bière. Clause <i>šalmu-balṭu</i> .	Celui qui possède et prête le pain à bière est Šamaš.
YOS 13, 123	20/X/Aš 14	Réception d'un mouton d'offrande- <i>šuginūm</i> .	Offrande reçue par un administrateur- <i>šatammum</i> .
BM 81646 (= Richardson 2002, vol. II, p. 224)	15/XII/Aš 14	Prêt de charité d'argent. Clause <i>šalmu-balṭu</i> .	Celui qui possède et prête l'argent est Šamaš.
Meissner BAP 9	22/XII/Aš 14	Prêt de charité.	Šamaš est créancier.
BM 80871 (= Richardson 2002, vol. II, p. 223-224)	--/--/Aš 14	Prêt de charité d'argent. Clause <i>šalmu-balṭu</i> .	Celui qui possède et prête l'argent est Šamaš.
JCSSS 2, 13	11/V/Aš 16	Distribution du grain issu du grenier- <i>našpakum</i> .	Grain du temple de Šamaš pour les offrandes régulières et des fêtes- <i>eššeššum</i> du temple. Réception par des sanga.
BM 21155 (= Richardson 2002, vol. II, p. 226)	--/IV/Aš 17	Prêt d'argent pour acheter du sésame.	Šamaš et Aya sont les seuls témoins.
TCL 1, 168	12/III/Aš 17	Compte de grain (en mesure de Marduk) à battre.	Grain appartenant à des prêtres, et une <i>nadītum</i> .
BE 6/1, 97	16/VI/Aš 17	Prêt d'argent et d'huile pour acheter de l'or.	Utilisation conjointe du poids et de la mesure de Šamaš.
BM 78881 (= Richardson 2002, vol. II, p. 250-251)	4/VIII/Aš 17	Distribution de grain à des dépendantes du cloître et à des journaliers.	Usage de la mesure de Šamaš.
CT 6, 23b	--/XII/Aš 17	Liste de moissonneurs.	Présence d'un prêtre et d'un individu « du temple de Šamaš ».
BM 81398 (inédit)	--/--/Aš 17	Achat de laine à crédit (créance annulée).	Le lien avec le temple n'est pas évident, mais on a les dieux Šamaš et Aya comme témoins.
BE 6/1, 105	2/IV/Aš 18	Achat immobilier.	Administrateur- <i>šatammu</i> du temple comme témoin, aux côtés d'officiels d'autres institutions.
BM 81340 (Richardson 2002, vol. II, p. 226-227)	3/IV/Aš 19	Versement de rations à un charpentier.	La ration est versée par le temple de Šamaš.
OLA 21, 7	24/III/Aš --	Prêt de 30 gousses d'ail rouge.	Prêt par un prêtre- <i>gudapsûm</i> , un <i>ērib bītīm</i> est témoin.
BM 82252 (inédit)	11/XII/ Aš --	Vente de laine à crédit (sans doute la laine de l'Ebabbar).	Le formulaire, le fait que le sceau porte la mention « serviteur de Šamaš et Aya » et l'usage du poids de Šamaš tendent à relier ce texte à l'Ebabbar.
AbB 7, 93	--/--/Aš --	Lettre concernant une transaction	Mention du sanga d'Aya.

		en grain.	
CT 45, 106	--/--/Aš --	Liste de rations.	Administrateur- <i>šatammum</i> parmi les récipiendaires.
HG 96	--/--/Aš --	Don de prébende d'un père à son fils.	La prébende est celle du temple de Šamaš, de la porte de Manungal, du temple d'Eštar et des divers dieux de Sippar-Yahrurum
TCL 1, 230	--/--/Aš --	Compte d'impôts.	Levée d'auprès de Šamaš, usage des mesures de Marduk et Šamaš.
VS 16, 59	--/--/Aš --	Lettre de Ammi-šaduqa à Ibbi-Enlil le <i>rabi sikkatim</i> et au devin qui habitent à Sippar-Yahrurum.	Montre le lien entre les devins et le roi.
VS 16, 60	--/--/Aš --	Lettre de Ammi-šaduqa à Ibbi-Enlil le <i>rabi sikkatim</i> et au devin qui habitent à Sippar-Yahrurum.	Montre le lien entre les devins et le roi.
VS 16, 61	--/--/Aš --	Lettre de Ammi-šaduqa à Ibbi-Enlil le <i>rabi sikkatim</i> et au devin qui habitent à Sippar-Yahrurum.	Montre le lien entre les devins et le roi. La lettre concerne un grand lamentateur.
VS 16, 97	--/--/Aš --	Lettre de Ammi-šaduqa à Ibbi-Enlil le <i>rabi sikkatim</i> et au devin qui habitent à Sippar-Yahrurum.	Montre le lien entre les devins et le roi. La lettre concerne des artisans.
CT 48, 37	10/X/Sd 1	Apport d'1/3 mine d'argent par le brasseur Marduk-mušallim.	L'argent servira pour l'offrande- <i>šuginûm</i> . C'est un percepteur qui le reçoit.
YOS 13, 452	20/V/Sd 2	Réception d'orge.	Approvisionnement de l'entrepôt par une <i>nadītum</i> .
JCSSS2, 73	24/X/Sd 2	Apport d'argent par un brasseur.	L'argent est assigné à l'achat du mouton- <i>šuginûm</i> de l'offrande du temple de Šamaš. Sanga d'Annunitum dans les témoins.
JCSSS 2, 34	29/II/Sd 4	Prêt par Marduk-muballiṭ (un prêtre-gudapsûm) d'un sac en cuir.	Présence d'un prêtre- <i>gudapsûm</i> , usage de la mesure de Šamaš, les dieux Šamaš et Adad sont témoins.
OLP 24, 1	3/XI/Sd 3	Prise de grain dans l'entrepôt de Sippar.	Grain pris par un prêtre- <i>gudapsûm</i> .
BM 80989 (= Richardson JAOS 132, p. 624)	1/IX/Sd 4	Reçu d'argent par deux femmes pour une location.	Parmi les témoins : Šamaš, Aya et les armes de Šamaš et Marduk du quartier.
CT 4, 23c	23/I/Sd 5	Louage des armes divines pour une expédition.	Les loueurs sont des prêtres- <i>gudapsûm</i> , l'orge est à rendre en mesure de Šamaš.
BE 6/1, 109	14/XII/Sd 5	Mention de 13 documents scellés.	Les documents viennent du cloître et du « bureau extérieur ».
YOS 13, 429	7/XI/Sd 7	Prêt de charité d'argent et d'orge. Clause <i>šalmu-baṭṭu</i> .	Celui qui possède et prête l'argent est Šamaš.
CT 4, 8b	20/XII/Sd 7	Inventaire de rations versées lors des rites-paršum de Tašmetum.	Le texte semble davantage lié à l'Eulmaš mais offre un bon <i>comparandum</i> .
BM 97830 (= Richardson 2002, vol. II, p. 296-297)	14/I/Sd 9	Prêt de grain pour les offrandes de Šamaš « seigneur de l'Ebabbar ».	Mention de l'Ebabbar et du palais.
BM 97233 (= Richardson 2002, vol. II, p. 297-298)	2/V/Sd 9	Prêt pour les offrandes de Šamaš « seigneur de l'Ebabbar ».	Mention de l'Ebabbar et du palais.

JCSSS 2, 92	2/XI/Sd 9	Prêt de grain pour les offrandes de Šamaš « seigneur de l'Ebabbar ».	Mention de l'Ebabbar et du palais.
VS 29, 116	1/V/Sd 12	Prêt pour payer les offrandes régulières du temple.	Mention directe du temple.
VS 29, 125	1/VII/Sd 12	Prêt pour payer les offrandes régulières du temple.	Mention directe du temple.
BM 81123 (= Richardson 2002, vol. II, p. 228-229)	14/VII/Sd 12	Distribution de grain comme rations à des dépendants du temple.	Les rations sont clairement désignées comme étant issues du temple de Šamaš.
VS 29, 117	1/X/Sd 12	Prêt pour payer les offrandes régulières du temple.	Mention directe du temple.
BM 78606 (= Richardson 2002, vol. II, p. 229)	--/X/Sd 12	Remboursement d'argent emprunté à Šamaš.	Šamaš était le créancier.
VS 29, 84	22/III/Sd 13	Transfert d'une créance de grain impliquant des religieuses- <i>nadītum</i> , des dépendants de l'Ebabbar et de l'Esagil.	Officiels de l'Ebabbar comme témoins.
VAT 1176 (JNES 21)	16/VII/Sd 13	Prêt d'argent par un scribe pour acheter un esclave subaréen.	Présence d'un prêtre et usage du poids de Šamaš.
JCSSS 2, 93	10/V/Sd 13	Reçu d'argent pour les ovins du sacrifice de l'Ebabbar.	Mention de l'Ebabbar.
BE 6/1, 115	18/XII/Sd 14	Prêt d'argent pour l'achat d'orge et de sésame.	Personnel du temple comme témoins.
BE 6/1, 118	18/VII/Sd 18	Apport de volatiles par un scribe pour un devin.	Mention du devin.
BE 6/1, 112	10/III/Sd 19	Contrat d'association pour une moisson.	Prêtres et militaires comme acteurs et témoins.
BM 78568 (= Richardson 2002, vol. II, p. 229-230)	10/VI/Sd 19	Transfert de malt apparemment fourni à la mauvaise personne.	Le malt a été payé en argent désigné comme l'argent fourni par le palais comme ration du temple de Šamaš.
VS 29, 116	--/--/Sd --	Prêt pour payer les offrandes régulières du temple.	Mention du temple.
BDHP 50	--/--/--	Liste d'individus.	Personnel du temple dans la liste.
CT 33, 49a	--/--/--	Emprunt d'argent.	Šamaš comme prêteur et un sanga comme témoin.
CT 45, 77	--/--/--	Liste de noms.	Présence d'un prêtre dans la liste.
CT 45, 97	--/--/--	Liste d'individus recevant des rations.	Les récipiendaires sont des dépendants du temple.
CT 45, 92	--/--/--	Liste d'individus, essentiellement des femmes, liées au cloître.	En apparence, dépendants du cloître dans la liste.
CT 48, 58	--/--/--	Inventaire d'héritage.	Un « balayeur de l'Ebabbar » parmi les témoins.
TCL 1, 186	--/--/--	Texte dont il ne reste qu'un sceau.	Sceau du balayeur de l'Ebabbar.
TCL 1, 183	--/--/--	Prêt de charité.	Šamaš comme créancier.
TCL 1, 188	--/--/--	Prêt de charité.	Šamaš comme créancier, des dieux comme témoins.
TCL 1, 228	--/--/--	Compte d'offrandes.	Offrandes destinées à Šamaš.
VS 9, 174	--/--/--	Liste de ration à des religieuses- <i>nadītum</i> et des officiels du temple	Dépendants du temple, de Babylone et percepteurs dans la liste.
VS 9, 182/183	--/--/--	Prêt de charité.	Šamaš comme créancier.
VS 9, 201	10/VII/--	Prêt de grain.	Šamaš et Sin comme témoins.
VS 9, 225	--/--/--	Compte de grain.	Le grain appartient à Šamaš.
JCSSS 2, 45	--/--/--	Dépenses d'argent, notamment pour le rachat d'un prisonnier.	Diverses opérations du temple, qui est clairement mentionné.
RA 108, 4	--/--/--	Prêt d'argent.	Usage de la mesure- <i>sūtu</i> de

			Šamaš.
BM 14986 (= Richardson 2002, vol. II, p. 230-231)	--/--/--	Prêt de grain à rembourser au retour d'une expédition (sans doute commerciale).	Les seuls témoins sont Aya et Šamaš.
BM 79269 (= Richardson 2002, vol. II, p. 231)	--/--/--	Offrande pour le temple de Šamaš comptabilisée parmi d'autres dépenses.	Mention explicite du temple. Texte court et peu explicite.
JCSSS 2, 51	--/--/--	Distribution de jarre- <i>pīhum</i> .	Šamaš est un des récipiendaires.
AbB 7, 89 (CT 52, 89)	--/--/--	Lettre.	Présence d'un sceau-prière à Ninpirig, grand héraut de l'Ebabbar.
CT 2, 22	--/--/--	Comptabilité faite dans le temple.	Mention directe de l'Ebabbar.
AbB 12, 32	--/--/--	Lettre.	Utilisation du poids de Šamaš.
AbB 12, 39	--/--/--	Lettre où Ibbatum demande à son frère de payer de l'argent au temple de Šamaš	Mention du temple de Šamaš.
AbB 12, 41	--/--/--	Lettre d'Ibbatum à son frère.	L'affaire doit entrer au temple de Šamaš.
AbB 13, 105	--/--/--	Affaire d'une <i>nadītum</i> à résoudre dans l'Ebabbar.	L'Ebabbar est un lieu de justice.
AbB 12, 49	--/--/--	Lettre réclamant un paiement.	Le paiement doit avoir lieu en poids de Šamaš.
AbB 12, 57	--/--/--	Lettre au sujet du paiement de l'emprunt des armes de Šamaš en tuniques.	Mention des armes de Šamaš.
AbB 12, 73	--/--/--	Lettre concernant le paiement d'une taxe- <i>iqisūm</i> .	Usage du poids-Šamaš.
AbB 12, 112	--/--/--	Lettre demandant un paiement.	Le paiement doit se faire en poids-Šamaš
AbB 12, 97	--/--/--	Achat de cèdre.	Usage du poids de Šamaš.
AbB 13, 114	--/--/--	Demande de paiement.	Usage de la mesure de Šamaš et soupçons prosopographiques.
AbB 13, 81	--/--/--	Lettre au sujet de sésame.	Usage de la mesure de Šamaš et soupçons prosopographiques.
BM 81641 (Koppen & Lacambre JEOL 41, 2009, p. 165)	--/--/--	Reçu d'orge et de laine envoyés par Amat-Šamaš (F. Yakun- harari) depuis Sippar à Mutu- Amnanum à Ešnunna en échange d'un envoi d'orge et de laine.	Lien peu évident, mais peut-être un lien avec la question du commerce extérieur du temple.
BM 82252 (inédit)	--/--/--	Apport d'argent issu de la vente de la laine de l'Ebabbar.	Mention explicite de l'Ebabbar.
OLA 21, 49	--/--/--	Liste de rations.	Usage de la mesure de Šamaš.
CT 47, 80	--/--/--	Comptabilité.	Dépendants du temple et du cloître, usage du poids de Šamaš, réelles interactions entre institutions.
AbB 14, 51 (TCL 1, 51)	--/--/--	Lettre demandant à mesure en mesure de Šamaš plutôt que de Marduk.	Mention de la mesure de Šamaš en concurrence avec celle d'un autre dieu, présence possible d'officiels.
AbB 13, 114	--/--/--	Lettre concernant une transaction en grain.	Demande d'usage de la mesure de Šamaš.
AbB 7, 88	--/--/--	Lettre des juges de Sippar au roi.	Mention du temple en lien avec le cloître.
AbB 7, 89	--/--/--	Lettre au sujet d'un problème avec la mesure de Marduk.	Sceau d'un officiel de l'Ebabbar.
AbB 12, 49	--/--/--	Demande d'achat d'argent « au prix courant ».	Usage du poids de Šamaš.
MHET I/1, 70	--/--/--	Lettre concernant une transaction en grain	Transaction entre Ur-Utu de l'Eulmaš et un membre de

			l'Ebabbar.
OLA 21, 62	--/--/--	Location de l'arme de Šamaš.	Présence de l'arme de Šamaš et de ses prêtres.
CT 4, 34a	--/--/--	Don avec différents dieux comme témoins.	Šamaš est témoin aux côtés d'Aya et de Sin.
CT 6, 42b	--/--/--	Don avec différents dieux comme témoins.	Šamaš est témoin aux côtés d'Aya et de Sin.
BM 97032 (Veenhof Mél. Larsen, p. 562-563)	--/--/--	Inventaire des biens dont Šamaš recevra la dîme de Sin-išmeanni.	Mention de Šamaš comme acteur et de la « tablette du dieu ».

CHAPITRE 2 : LES RESEAUX SOCIAUX ET L'ORGANISATION SOCIOECONOMIQUE DE L'EBABBAR DE SIPPAR

II.1. LES DIFFERENTES CATEGORIES DE PERSONNELS

II.1.1. Une répartition entre personnel administratif et cultuel à nuancer

L'étude du « clergé » des temples mésopotamiens à l'époque paléo-babylonienne commence dès les années 1940 avec les travaux pionniers de L. Oppenheim²⁰⁸ et les études sur les prébendes dans les années 50, avec notamment le travail de D. Cocquerillat²⁰⁹. Il faut attendre 1967 pour avoir une véritable synthèse sur la question, réalisée par J. Renger²¹⁰ au sujet de la prêtrise. Si ceux-ci impressionnent encore l'assyriologue du XXI^{ème} siècle par leur érudition et le labeur qui y a été consacré, leurs successeurs ont travaillé à dépasser la présentation sous forme de liste de personnels, sans analyse thématique ni classement catégoriel.

Dans les années 1970, l'étude du personnel clérical évolua. Dans sa synthèse consacrée à Sippar, R. Harris²¹¹ établissait une distinction profonde entre « personnel administratif » et « personnel cultuel »²¹². Elle théorise cette organisation de la

²⁰⁸ Oppenheim 1944.

²⁰⁹ Coquerillat 1955.

²¹⁰ Renger 1969.

²¹¹ Harris 1975.

²¹² Elle écrit par exemple : « Our material deals mostly with the administrative aspects of the temple and the personnel involved in this administration. We thus have very little information on the cultic functionaries. Even the respective position of administrative personnel in the over-all hierarchy is not clear, for though we know that the sanga official is head of the temple administration, the few available texts give varying sequences for the other officials » (Harris 1975 p. 154).

sorte : « en sus du personnel administratif, il y en avait d'autres qui avaient avant tout une fonction cultuelle, bien que nous en sachions bien moins sur eux que sur les administrateurs et qu'aucune hiérarchie significative ne puisse être discernée. Le titre du fonctionnaire cultuel n'est que rarement suivi du nom du dieu ou du temple qu'il servait ; dans ce genre de cas, nous avons supposé l'existence d'un lien avec le temple de Šamaš puisque seuls les temples de Šamaš et de la déesse Annunitum semblent avoir eu une organisation complexe et ce que nous nommerions des prêtres »²¹³. D'ailleurs, R. Harris distinguait au sein du personnel administratif le personnel dévolu au temple et celui chargé du cloître, quand bien même les membres de ces deux catégories apparaissent très fréquemment conjointement dans les textes. Cette distinction entre « cultuel » et « administratif » a été par la suite largement reprise par les chercheurs tout au long des années 60 et 70²¹⁴. Elle fut un peu plus précisée au milieu des années 80 par R. M. Sigrist dans son étude des offrandes dans l'Ešumeša²¹⁵, le grand temple de Ninurta à Nippur. Selon lui, le personnel templier se répartissait entre personnel cultuel, administratif et domestique. Cette idée, alors très répandue, devait bientôt être abandonnée avec la parution du livre de D. Charpin sur le clergé d'Ur²¹⁶.

II.1.2. La répartition entre prébendiers, prêtres et artisans

II.1.2.1. Une nouvelle proposition de catégorisation du personnel du temple

En effet, le point de départ de ce *distinguo* entre « prêtres » et « non-prêtres » venait de l'influence profonde qu'eurent les études bibliques sur l'assyriologie. Imprégnés de cette culture, les chercheurs de la première moitié du XXème siècle ont tenté de reconstituer l'opposition qui existait entre ceux qui pouvaient pénétrer dans la *cella*, ceux qui avaient accès aux parties sacrées du temple, et les autres²¹⁷. Mais D. Charpin a relevé, dès 1986, le

²¹³ « In addition to the administrative personnel of the temple, there are others who principally serve a cultic function, though less is known of these persons than of the administrators and no significant hierarchy can be discerned. The title of the cultic functionary is rarely followed by the name of the god or temple which he served; in such cases we have assumed a relationship with the Šamaš temple, since only the temples of Šamaš and the goddess Annunitum seem to have had a complex organization and what we would term priests » (Harris 1975, p. 167).

²¹⁴ Notamment dans le travail Renger 1967 et 1969. Voir aussi dans Sjöberg 1976 ou encore dans Sterba 1976.

²¹⁵ Sigrist 1984.

²¹⁶ Charpin 1986.

²¹⁷ Cf notamment Harris 1975, p. 154 et p. 167.

caractère artificiel et surtout fallacieux d'une telle distinction. Il écrit ainsi dans *Le clergé d'Ur au siècle d'Hammurabi* : « Essayer de trouver, dans le personnel des temples babyloniens, où passait le clivage entre ceux qui étaient prêtres et ceux qui ne l'étaient pas n'a pas de sens. Dans la conception biblique du temple, la pierre de touche d'une telle délimitation est assez simple : il existe un espace réservé au sein du temple, qui n'est accessible qu'aux prêtres. Rien de tel n'apparaît dans les temples mésopotamiens, et l'on a fait observer depuis longtemps qu'il n'existe même pas en akkadien de mot qui convoie la notion de prêtre. »²¹⁸

Selon lui, l'opposition structurante n'était pas celle entre « entrants » et « non-entrants », mais entre ceux qui possédaient une charge divisible, qu'on appelle traditionnellement « prébende » et ceux qui avaient un rôle permanent dans le temple. Là encore, D. Charpin l'explique en termes très clairs : « on l'a vu, la distinction est difficile à faire au sein du personnel du temple entre les « administratifs », les « religieux » et les « domestiques ». En fait, la véritable césure est différente et passe, semble-t-il, entre les charges divisibles dans le temps et négociables, et celles qui ne le sont pas, se transmettant intactes de père en fils. La tradition assyriologique réserve à la première catégorie le nom de « prébendes », par référence aux prébendes ecclésiastiques médiévales. Faute de mieux, explique D. Charpin, on peut appeler les titulaires des charges du second type, « prêtres »²¹⁹.

II.1.2.2. Un schéma affiné par Bongenaar

Ce schéma a été ensuite repris par A.C.V.M. Bongenaar en 1997²²⁰. Celui-ci s'inspira du *Clergé d'Ur* de D. Charpin pour la division entre prébendiers d'une part et prêtres d'autre part, mais ajouta une troisième catégorie de personnel qu'il définit comme « craftsmen and workmen of Ebabbar » (artisans et ouvriers de l'Ebabbar). Dans le chapitre IV de sa vaste synthèse, il étudie ces ouvriers qui travaillent pour le temple de Šamaš et considère qu'ils font partie intégrante du personnel templier. On pourra objecter que si cette vision est peut-être valable pour le I^{er} millénaire, elle ne le sera pas forcément pour le II^{ème} millénaire et qu'il faudrait pour cette période étudier à part les artisans et les ouvriers, qui ne sont pas uniquement rattachés au temple à qui ils rendent seulement des services temporaires, sans relever du personnel cultuel. En effet, les sources du I^{er} millénaire font fréquemment et

²¹⁸ Charpin 1986, p. 233.

²¹⁹ Charpin 1986, p. 251.

²²⁰ Bongenaar 1997.

directement état de travailleurs et de travailleuses « du temple », qui travaillent pour le temple²²¹.

Pour autant, si la mention est rare, c'est probablement ici dû au silence des sources et au peu d'importance accordé à ces travailleurs de l'ombre²²². En effet, on sait parfaitement que le temple paléo-babylonien possédait des esclaves et en achetait²²³, en outre on voit que des travailleurs sont embauchés par le temple pour moissonner ses champs, et l'on trouve même l'expression « de la troupe de Šamaš » pour une femme nommée Ahatani²²⁴, qui n'est apparemment pas une prêtresse mais qui semble être une femme libre car elle peut procéder à un achat dans ce texte. Cette capacité juridique révèle qu'il pourrait s'agir d'une veuve placée sous le patronage de Šamaš, un fait bien attesté pour le Ier millénaire comme nous l'avons déjà mentionné²²⁵. Nous nous demanderons aussi si un certain nombre d'artisans, comme les orfèvres, ou de travailleurs, comme des brasseurs ou des engraisseurs²²⁶, travaillaient directement pour le temple ou s'il s'agissait de « prestataires » indépendants.

On le voit donc, il apparaîtrait tout à fait pertinent et justifié de reprendre comme cadre paradigmatique pour notre étude du personnel de l'Ebabbar, une répartition entre « prêtres », « prébendiers » et « travailleurs » du temple. En réalité, cette répartition peut être encore plus précise : il s'agit de distinguer le personnel « permanent », c'est-à-dire dont l'essentiel de l'activité socioéconomique se déroule dans le cadre du service à l'Ebabbar, du personnel « occasionnel » qui participe parfois aux activités socioéconomiques du temple, mais seulement de façon temporaire. Les « prébendiers » entreraient dans cette seconde catégorie alors que les « prêtres » (pour reprendre la terminologie de D. Charpin) appartiendraient plutôt à la première.

²²¹ C'est notamment le cas des fileuses étudiées par Louise Quillien (Quillien 2018)

²²² Pour l'Ebabbar, on a une première compilation de nom dans Harris 1977. Voir en dernier lieu Möllenbeck 2022.

²²³ Des textes comme CT 33, 41 ou JCSSS 2, 57 par exemple, attestent de cette réalité.

²²⁴ CT 2, 42, l. 6 : « (I) a-ha-ta-ni ERÍN (d)UTU ». On a aussi une mention de cette réalité dans le texte BM 78627 évoqué par R.Harris (Harris 1975, p. 167) qui traduit le terme par « the worker(s) of the Samas temple (ERÍN (d)UTU) ».

²²⁵ A ce sujet, on pourra voir Quillien 2018.

²²⁶ On pourra mentionner à Sippar le cas de Marduk-dayyan dans l'Ebabbar, mais aussi celui de Qišti-Ea, un brasseur du temple d'Annunitum qui revient fréquemment dans la documentation publiée par S. Richardson dans sa thèse (Richardson 2002) et dans JCSSS 2 (= Richardson 2010).

II.1.3. Comprendre la distinction entre prébendiers et prêtres

II.1.3.1. La distinction entre prébendiers et prêtres chez D. Charpin

Dans *Ancient Sippar*, Harris listait comme « personnel cultuel » les détenteurs des fonctions suivantes :

- les prêtres-*gudapsûm* (GUDU₄.AB.ZU en sumérien)
- les prêtres-*pašīšum* (GUDU₄)
- les *ērib bītim*
- les différents chanteurs, lamentateurs et musiciens
- les devins (*bārûm* en akkadien et MÁŠ.ŠU.GÍD.GÍD en sumérien)

Tous les autres, selon elle, appartenait au personnel administratif, depuis le « balayeur de l'Ebabbar » (KISAL.LUH É.BABBAR) jusqu'à l'administrateur-*šangûm* (SANGA en sumérien), le plus haut responsable administratif du temple²²⁷.

On sait aujourd'hui que les devins n'appartenaient pas vraiment au personnel du temple : ils étaient, en quelque sorte, indépendants tantôt au service du roi, tantôt en train d'accomplir des rites pour un temple ou pour des particuliers²²⁸. Si leur art leur venait des dieux, le métier des devins était un métier comme les autres. Pour cette raison, ils n'étaient pas astreints au service templier à la manière des administrateurs-*šangûm* ou bien des différents prêtres. Comme ils ne font pas véritablement partie du personnel cultuel, nous ne les étudierons pas ici. Nous étudierons en revanche toutes les autres catégories de personnel mentionnées par Harris, mais en ne les classant pas dans les mêmes catégories qu'elle.

L'un des principaux apports de Charpin dans *Le clergé d'Ur* fut de montrer que certaines tâches, qui relèveraient pour nous de l'administration d'un organisme étaient en fait des missions cultuelles et que l'on pouvait cumuler fonctions administratives et cultuelles. Il explique par exemple que « d'une façon plus générale, si les charges administratives peuvent être assez facilement définies, on doit noter que leur cumul avec une charge « religieuse » semble possible [...]. En outre, la distinction entre le « religieux » et le « domestique » n'est pas toujours aisée (sic). **Ainsi, le « balayeur » (kisal-luh), chargé de veiller à la propreté du sanctuaire a un rôle qui relève des activités purificatoires.** »²²⁹

²²⁷ Cf Harris 1975, p. 168ss.

²²⁸ A ce sujet on pourra consulter Glassner 1999. Plus récemment et pour un travail plus large sur la question de la divination en général, on pourra se référer à Durand & Jacquet (éd.) 2010.

²²⁹ Charpin 1986, p. 251.

Puisque cette distinction entre « prêtres » et « prébendiers »²³⁰ est profondément signifiante, il apparaît nécessaire de travailler sur l’octroi, le transfert et la gestion des prébendes, notamment pour ce qui concerne l’Ebabbar de Sippar.

II.1.3.2. L’octroi, le transfert et la gestion des prébendes

Techniquement, le terme « prébende » est issu du vocabulaire ecclésiastique et désigne un revenu fixe accordé à un membre du clergé. Faute de meilleur équivalent, on a nommé « prébendes » un grand nombre de charges qui pourraient éventuellement être rassemblées sous le terme générique « *isqum* » en akkadien. L’*isqum* est donc, en bref, un office attribué à un prébendier dont la fonction est décrite par un mot abstrait en *-ūtum*²³¹.

Le point commun entre les prébendes, outre qu’elles fournissaient un revenu régulier à leur détenteur, était qu’elles créaient des obligations cultuelles à ceux qui en étaient chargés, qu’elles apportaient sans doute un certain prestige social et surtout qu’elles étaient divisibles, cessibles et négociables à la manière d’un bien immobilier. Du fait de l’aliénabilité et surtout des partages successoraux, une même obligation prébendée était divisée en une multitude de fractions divisées entre une multitude de prébendiers. Ce phénomène a été observé à l’époque paléo-babylonienne dans l’Ekišnugal d’Ur par D. Charpin²³² et bien décrit par lui²³³.

Néanmoins, c’est en regardant du côté de l’époque néo-babylonienne que l’on peut le mieux comprendre les mécanismes qui régissaient l’octroi, le transfert, la gestion et l’accomplissement des prébendes. Il faut cependant le faire en gardant en tête qu’époques paléo-babylonienne et néo-babylonienne sont différentes et que cette comparaison est à prendre *cum grano salis*. S. Démare-Lafont, par exemple, s’est penchée sur ces points²³⁴. On y voit un système bien structuré ; les textes précisent jour par jour et mois par mois quel individu détient quelle prébende, et devant quel dieu. Au bout d’un moment, les prébendes

²³⁰ Cf Charpin 1986, p. 323ss pour un récapitulatif historiographique succinct sur la question.

²³¹ Cependant, il faut distinguer ces fonctions comme celle de lamentateur (*kalūtum*) sujette à prébende de charges comme celles de *sugāgūtum*, *abbūt bītīm* et *šāpiūtum*. Ces charges de gouverneurs, sheikhs ou administrateurs n’étaient pas des prébendes mais des titres accompagnés d’une fonction que leurs détenteurs avaient le droit d’exercer en échange du versement d’une contribution au roi. On pourra, sur ce sujet, voir Marti 2008.

²³² Charpin 1986, p. 260ss.

²³³ Charpin 1986, p. 253ss il liste les prébendiers avec le nombre de jours par an qu’inclut la prébende et devant quel dieu.

²³⁴ Démare-Lafont 2010.

deviennent des fractions de service de plus en plus courtes, à tel point qu'à l'époque séleucide, il est question de prébendes d'une ou deux heures !²³⁵

Surtout, ce qu'il faut relever, c'est que le prébendier recevait des denrées dont une partie servait à sa rémunération et l'autre était composée de l'offrande qu'il était chargé de porter lui-même au dieu. L'ensemble des denrées fournies était appelé *maššartu*, les offrandes étaient nommées *sattukku* et la rétribution *pappāsu*. Certaines prébendes rapportaient plus que d'autres, et il faut garder en tête le statut spécial des *Ērib bītim* qui recevaient deux fois plus de denrées que les autres, jouaient un rôle dans le circuit de redistribution des offrandes, sans qu'on comprenne bien quelle était leur fonction précise²³⁶. A l'époque néo-babylonienne, les prébendes représentent un placement financier à l'attrait non-négligeable, ainsi qu'un moyen de montrer son importance : il s'agissait donc d'un placement de prestige selon S. Démare-Lafont²³⁷.

A l'époque paléo-babylonienne, la documentation est moins nombreuse et moins précise, mais tant le travail de Sigrist sur l'Ešumeša de Nippur²³⁸ que celui de D. Charpin²³⁹ sur l'Ekišnugal d'Ur semblent montrer qu'on a un fonctionnement à peu près similaire, bien que la nomenclature ne soit pas la même. Le mot *maššartum* par exemple désigne généralement un « équipement », un ensemble de biens fournis dans un contexte militaire ou artisanal notamment. Quant au terme *pappāsum*, on ne le trouve pas dans la documentation paléo-babylonienne avec le sens de « rétribution ». En revanche, le terme de *sattukum* (SÁ.DU₁₁) est bien représenté dans les textes administratifs de notre époque, notamment dans la documentation d'Ur, où il renvoie généralement à une offrande dans un contexte religieux. Nous ne rentrerons pas ici dans les détails et l'analyse de ce terme car nous étudions plus précisément ses occurrences dans notre partie sur les offrandes.

²³⁵ « Les prébendes sont donc organisées de manière cyclique, autour de l'idée de tours de service. A la haute époque, à la fin du III^e millénaire, ces tours sont exprimés en mois sans jamais descendre en-dessous de deux mois. A partir de la première moitié du II^e millénaire apparaissent des divisions en jours, l'usage étant de partager les prébendes en deux à chaque génération. Le mouvement s'accroît au I^{er} millénaire, avec des « tranches de service » (*manzaltu*) exprimées en fractions de journées (1/2, 1/4), et culmine à l'époque séleucide où sont attestées des fractions d'1/18^e ou d'1/60^e de jour, autrement dit des évaluations horaires et non plus journalières. » Démare-Lafont 2010, p. 5.

²³⁶ On sait en effet que les dépendants du temple étaient rémunérés par le versement d'une ration prélevée sans doute sur les offrandes faites à l'Ebabbar. C'est ce que semblent révéler par exemple les textes JCSSS 2, 13 ou le texte BM 81123 (= Richardson 2002, vol. II, p. 228-229) où l'on voit que divers dépendants du culte reçoivent du grain qui est « issu des rations du temple de Šamaš » (« ŠÁ ŠUKU É (d)UTU » à la l. 1).

²³⁷ Démare-Lafont 2010, p. 12-13.

²³⁸ Sigrist 1984.

²³⁹ Charpin 1986.

R. Harris, déjà, avait compris ce fonctionnement prébendier et écrivait : « les officiels recevaient un revenu (*isqum*) grâce à leur charge et était en droit de recevoir une portion des animaux sacrifiés à la divinité ainsi que, peut-être, une partie des repas préparés et servis à l'image divine » (« *officials receive an income (isqu) from their offices and are entitled to a portion of the animals sacrificed to the deity and perhaps to a share of the meals prepared and served to the image* »)²⁴⁰. Pour autant, la documentation textuelle sur les prébendes de l'Ebabbar est extrêmement pauvre si l'on met de côté le dossier sur les armes divines que nous étudions dans notre partie III. Au final, moins d'une dizaine de textes nous renseignent sur le fonctionnement du système des prébendes de l'Ebabbar à l'époque paléo-babylonienne.

On en étudiera surtout trois : CT 45, 24, Di 2135 et HG 96.

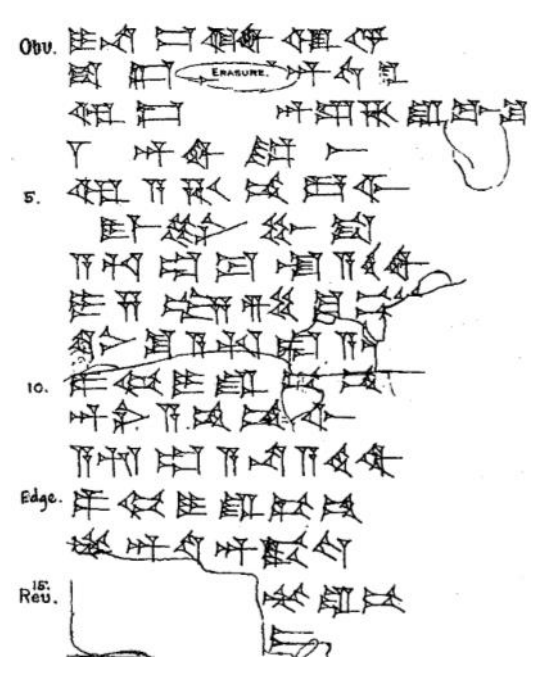
CT 45, 24

Type : partage de prébende entre 2 frères.

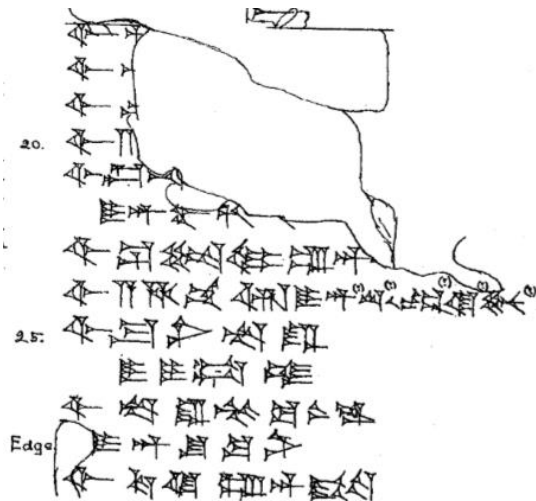
Lieu de découverte : Sippar-Yahrurum (?) ; Lieu de rédaction : Sippar-Yahrurum

Date : 5/VI/Ha 26 ; Dimensions : *non-renseignées*

Copie : CT 45, 24

Obv. 	Obv. i-na is-qí-im ù ŠUKU ša É (d)UTU.RA ù É (d)IŠ.HA.RA ba-aš-šu (I) (d)IŠKUR-šar-rum 5. ù a-ha-am-nir-ši DUMU.ME in-bu-ša a-hu-um ma-la a-hi-im i-za-az-zi-zu ga-a[m-ru] U₄.KUR.ŠÈ a-hu-um a-n[a a-hi-im] 10. ú-ul i-ra-ga-am an-ni-a-am am-ši a-hu-um a-na a-hi-im Tr. ú-ul i-ra-ga-am MU (d)UTU (d)AMAR.UTU Rev. [ù ha-am-]mu-ra-bi [it-mu]-ú IGI [X X X X X] IGI [X X X X X] IGI [X X X X X] 20. IGI a-[X X X X] IGI da-d[u-ša(?)] DUMU (d)IŠKUR-re-[me-ni]

²⁴⁰ Harris 1975, p. 154.



IGI ši-li-lum SANGA (d)[X]
 IGI a-ha-am-ar-<ši> DUMU (d)na-bi-
 um- X-X
 25. IGI ib-ni-ÌR.RA
 DUMU i-da-tum
 IGI ÌR.RA-mu-ba-lí-it
 Tr. DUMU DINGIR-šu-ba-ni
 IGI SIG.KI SANGA (d)AMAR.UTU
 30. ITI e-lu-li U₄ 5.KAM
 MU BARÁ GAL.GAL (d)UTU

TRADUCTION :

(4-6) Adad-šarrum et Aham-nirši, les fils d'Inbuša (7-8) ont entièrement fait le partage fraternel (1-3) de la prébende sur le revenu et l'allocation qui existent pour le temple de Šamaš et le temple d'Išhara.

(9-13) A l'avenir, le frère ne revendiquera pas contre le frère. Ils ne diront pas « j'ai oublié ceci ou cela », le frère ne revendiquera pas contre le frère. (14-16) Ils ont prêté serment par Šamaš, Marduk et Hammurabi.

(17-29) Témoins : X ; X ; X ; A-x ; Daduša (?) fils d'Adad-remeni ; Šillilum²⁴¹ sanga de [...] ²⁴² ; Aham-arši fils de Nabium-[...] ; Ibni-Erra fils d'Iddatum ; Erra-muballiṭ fils d'Ilšubani ; Ipqu-eršetim sanga de Marduk.

On voit donc avec ce texte que les prébendes étaient héréditaires et surtout qu'elles étaient cumulables. S. Démare-Lafont a raison de ranger les prébendes dans la catégorie des biens immeubles : en effet, on a le même genre d'officiels qui sont témoins, dans le même ordre, lors des cessions de champs ou de maisons liées au temple ou au cloître, comme nous le

²⁴¹ Nous suivons ici la lecture proposée par E. Woestenburg dans son index (*non-publié*) pour ce nom dans ce texte, mais nous pensons qu'il s'agit en fait d'une variante graphique du nom Šillilum, bien attesté mais écrit généralement avec le signe « šil » à l'initiale. De manière générale, ce texte présente des choix de diplomatique et des phénomènes graphiques étonnants : la clause « an-ni-a-am am-ši » est rare, et particulièrement à l'époque d'Hammurabi. A la ligne 2, on a l'enchaînement rarissime « É (d)UTU.RA », comme si le rédacteur avait voulu imiter la formule « É.BABBAR.RA » sans savoir que ce signe « RA » final était en fait la notation graphique de la consonne finale et de la désinence du génitif sumérien « -a(k) » justifiée par la présence du « ša » prépositionnel précédent. On pourrait aussi avoir un alignement analogique avec la formule, fréquente dans les sceaux notamment, « ÌR É.BABBAR.RA », « serviteur de l'Ebabbar », où le « RA » est là encore justifié par la notation du génitif sumérien. Ici, rien de tout cela, comme si celui qui avait rédigé ignorait le sumérien.

²⁴² Les signes sont trop cassés pour parvenir à lire le nom de la divinité, mais Dominique Charpin nous a suggéré de façon très convaincante qu'il devait s'agir de l'administrateur-*šangūm* du temple d'Išhara mentionné plus haut.

verrons ci-après. D'ailleurs, Di 2135, édité par G. Suurmeijer dans sa thèse et que nous ne reproduisons pas ici, mentionne dans le même texte d'héritage les champs, les maisons et les prébendes, ce qui montre leur proximité dans les pratiques juridiques mésopotamiennes.

Dans CT 45, 24, l'expression pour les désigner « *isqum û kurummatum* » est intéressante : elle signifie littéralement « le lot et la ration », ce qui montre bien que la prébende ouvrait le droit à une ration issue des offrandes, nous y reviendrons dans notre partie IV.1.

Enfin, le texte HG 96, qui a déjà été largement étudié par D. Charpin²⁴³, confirme que les prébendes de l'Ebabbar portaient sur un nombre de jours défini contractuellement : ici cinq jours et demi, sans précision de date toutefois contrairement à l'époque néo-babylonienne. Ce texte montre une nouvelle fois qu'on pouvait cumuler les prébendes, puisqu'il s'agit de prébendes « du temple de Šamaš, de la porte de Manungal²⁴⁴, du temple d'Eštar et des divers dieux de Sippar-Yahrurum ». Les premiers témoins de la liste corroborent aussi les constats faits précédemment puisqu'on retrouve les principaux officiels comme « Ilšu-ibni le sanga de Šamaš ; Etel-pi-Nabium le sanga d'Aya ». Puis on trouve « Asalluhi-bani le grand lamentateur de Šamaš et Ur-Utu le grand lamentateur d'Annunitum », or la prébende est justement une prébende de lamentateur (le texte donne : « i-si-iq GALA-tim »).

En effet, si les GALA.MAH, les grands lamentateurs appartiennent plutôt à la catégorie des prêtres, les GALA, les lamentateurs sont, on le voit avec ce texte, des prébendiers. Enfin, on notera la présence parmi les témoins de Marduk-muballiṭ le prêtre-*gudapsûm* fils de Rim-Adad et de Bunene-ašared l'*ērib bītim*. Les *ērib bītim* apparaissent après les « prêtres » et au milieu des prébendiers, peut-être cela reflétait-il le fait qu'à l'époque paléo-babylonienne aussi, les *ērib bītim* appartiennent à la catégorie des prébendiers et non des prêtres. D'ailleurs, à l'époque néo-babylonienne, les *ērib bītim* sont bien des prébendiers. Cependant, de nouvelles données sur ces derniers doivent être prises en compte et nous y reviendrons dans notre partie II.3.2.

²⁴³ Dans Charpin 1988, p. 29-32.

²⁴⁴ La porte de Manungal est un lieu important qui revient fréquemment dans notre corpus. Nous l'étudions plus précisément *infra* comme lieu d'activité culturelle.

II.1.4. Distinguer prêtre, prébendier et travailleur embauché

Nous l'avons dit plus haut, plutôt que des prêtres et des prébendiers, on pourrait parler de personnel, voire de clergé, permanent et de personnel occasionnel. On peut à présent affiner cette affirmation. Ce qui caractérise le personnel permanent c'est :

- le fait qu'il soit seul détenteur de sa charge. Cela peut se vérifier en étudiant la prosopographie. Ainsi, à Sippar, on constate par exemple que pour période donnée, il n'y a que deux postes d'administrateur-*šangûm* de Šamaš, deux postes de chef des religieuses-*nadītum* et deux postes de portier du cloître²⁴⁵. Ces fonctions ont donc toutes les chances d'être indivisibles.

- le fait que cette fonction ne soit pas cessible du vivant de son détenteur. Ici, il faut faire parler le silence des sources, ce qui est toujours risqué pour l'historien, en interprétant comme la preuve de leur inaccessibilité le fait que certaines fonctions (administrateur-*šangûm*, chef des religieuses, portier) ne soient jamais mentionnées comme des prébendes mises en vente ou divisées lors d'un héritage.

On isole donc facilement ce que l'on appelle généralement les « prêtres », une catégorie qui recouvre étonnamment celle du « personnel administratif » de R. Harris (bien qu'on ait vu que cette césure fût fallacieuse) et que nous appellerions, nous, le « personnel permanent ». Celui-ci est composé des administrateurs-*šangûm* (SANGA) et des administrateurs-*šatammum* (ŠÀ.TAM), ainsi que des intendants-*šabrûm* (UGULA É) auquel il faut peut-être ajouter le personnel prébendier du cloître qui, en jouant un rôle fréquent dans les affaires des religieuses joue peut-être un rôle dans celles du temple²⁴⁶. En outre, ces individus sont si souvent associés aux officiels de l'Ebabbar dans les listes de témoins qu'ils méritent de faire l'objet d'une enquête prosopographique.

De même, les « grands lamentateurs » (GALA.MAH) étaient eux aussi membres de ce personnel permanent du temple, au contraire de leurs assistants les simples « lamentateurs » (GALA). Enfin, le cavalier-*rakbum* du temple qui apparaît dans de rares textes et le balayeur du cloître sont, nous le verrons, vraisemblablement membres du personnel permanent. Peut-être que d'autres fonctions existaient, mais nous n'en avons pas de trace : on connaît par exemple l'importance du *šandabakkum* dans les temples du Sud, mais celui-ci n'apparaît pas

²⁴⁵ Cf *infra* pour la liste détaillée et l'analyse prosopographique des différents officiels du temple.

²⁴⁶ Nous examinerons cette hypothèse dans notre partie III.

dans notre documentation. Il semble que ses tâches aient été assurées notamment par les administrateurs-*šatammum*.

Tous les autres personnels que l'on voit affleurer ici et là dans la documentation, qu'il s'agisse des prêtres *gudapsûm*, *pašīšu*, des *ērib bītim* ou encore des lamentateurs, semblent plutôt détenir des prébendes et faire partie d'un personnel occasionnel qui aidait aux tâches cultuelles. Par ailleurs, il nous faudra étudier dans un autre temps les nombreux artisans, ouvriers spécialisés et autres travailleurs qui apparaissent ponctuellement dans nos sources et à qui l'Ebabbar devait faire appel pour des missions très particulières.

Enfin, une étude du personnel du temple ne serait pas complète si nous ne mentionnions pas les nombreux esclaves que l'on voit apparaître ici et là dans le texte. Qu'il s'agisse de servante que l'on confie aux religieuses²⁴⁷, d'esclaves achetés par le *šangûm*²⁴⁸ ou encore de la légion d'anonymes qui resteront à jamais dans l'ombre des silences de l'Histoire, ceux-ci travaillaient dans les champs du dieu-soleil, s'occupaient de son temple, portaient son grain, bref, permettait à l'institution socioéconomique qu'était l'Ebabbar de demeurer pérenne et puissante.

²⁴⁷ Comme dans MHET 2/2, 180.

²⁴⁸ Comme dans Veenhof JEOL 46, 8 (= BM 96982).

II.2. LE PERSONNEL PERMANENT

Avant d'entamer cette étude de la prosopographie qui devrait permettre d'esquisser un organigramme du temple, il faut rappeler que l'état parcellaire de la documentation rend impossible un état des lieux complet, en diachronie, des différents membres du personnel permanent, ni même des rapports hiérarchiques complets et détaillés au sein de leurs différentes missions. Néanmoins, l'évolution rapide de la documentation, le renouveau de la sigillographie et les quelques études préexistantes permettent aujourd'hui de tenter une synthèse sur le personnel de l'Ebabbar. A chaque fois nous nous poserons deux questions :

- Quelles étaient les missions socioéconomiques du détenteur de cette fonction dans le temple ?
- Quelles sont les attaches sociales et politiques ainsi que les réseaux sociaux de ces personnages ?

II.2.1. Les administrateurs-*šangûm*

II.2.1.1. Rôles du *šangûm* au sein du temple et réseaux

Cette étude du personnel de l'Ebabbar ne saurait commencer que par les plus hauts administrateurs du temple, à savoir les administrateurs-*šangûm* que nous appellerons aussi parfois sangas d'après leur nom en sumérien, selon le choix fait par M. Tanret dans son ouvrage de référence : *The seal of the sanga*²⁴⁹. Etudier tous les sangas de l'Ebabbar qui se sont succédé depuis le règne de Sabium jusqu'à la chute de la première dynastie de Babylone sous Samsu-ditana est un travail qui nous aurait pris un temps considérable. Par chance, cette étude prosopographique et sigillographique a déjà été réalisée par M. Tanret.

Il a ainsi pu montrer qu'en dehors de leurs propres archives (globalement perdues), les sanga apparaissent presque exclusivement comme témoins. R. Harris en faisait un facteur de non-intégration, pour M. Tanret c'est l'inverse : c'est la preuve de l'extrême importance et du crédit accordé à leur parole. Assez rapidement, il y eut deux sangas à la tête du temple de Šamaš et M. Tanret a pu montrer la remarquable continuité dans la succession de père en fils pour le premier sanga. Le premier d'entre eux est généralement défini comme le sanga de Šamaš alors que le second est sanga d'Aya. Si le premier semble avoir une certaine préséance

²⁴⁹ Tanret 2010.

sur le second, l'exacte nature de leurs relations hiérarchiques ne nous est pas parfaitement connue. Nous reprenons ci-dessous l'excellent arbre généalogique qu'il a réalisé dans son livre. La colonne de gauche correspond à la succession des premiers sangas, celle du centre aux seconds sangas, quant à la colonne de droite, elle met en perspective la succession des officiels du temple avec celle des souverains exerçant leur autorité à Sippar²⁵⁰.

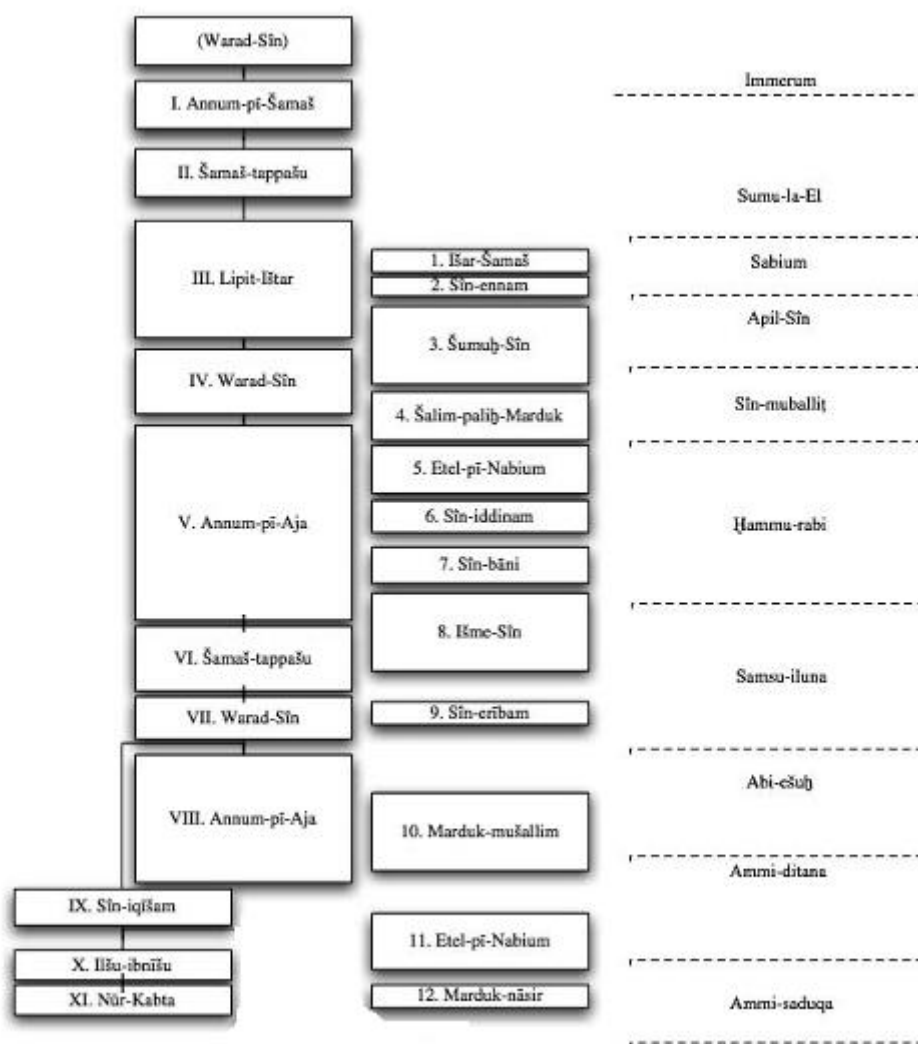


Figure 4 : tableau diachronique des sangas de Šamaš et Aya à Sippar-yahrurum, issu de Tanret 2010, p. 227.

Ces sangas témoignent dans toutes les cessions relatives à des biens meubles ou immeubles du temple, ils sont aussi témoins dans les textes de procès, de prestation de serment, les ventes, les héritages, les adoptions, les textes d'approvisionnement, les contrats

²⁵⁰ Nous avons modifié le schéma proposé à l'origine par M. Tanret en nous appuyant sur D. Charpin, « Notices prosopographiques, 4 : du nouveau sur les sangas de l'Ebabbar à Sippar sous Ammi-šaduqa », NABU 2011/60. Celui-ci a montré que Sîn-aham-iddinam, censément le douzième premier sanga, est en fait un sanga de Šamaš dans le temple de Sippar-Amnanum, hypothèse d'abord envisagée par Tanret puis abandonnée, mais que les textes publiés par S. Richardson dans JCSSS 2 sont venus corroborer. Nous avons donc supprimé celui-ci de l'arbre généalogique.

de mariage, d'affranchissement, de location, de prêt et les embauches d'arme divine. Bref, ils interviennent chaque fois que le temple doit être représenté globalement en tant qu'organisme, dans chacune de ses activités économiques. M. Tanret relève seulement dix textes où le sanga occupe un rôle autre que celui de témoin :

- 1) RSO 2 supp. 1, 562 : Warad-Sin possède un champ à côté du canal Aya-hegal (dont on sait qu'il jouxte le mur du cloître).
- 2) VS 9, 42/43 : Annum-pi-Aya est intermédiaire pour une vente de terrain nu du palais à une *nadītum*.
- 3) Di 312 : Warad-Sin possède un champ en face du district irrigué de Gula.
- 4) Veenhof JEOL 46, 8 (= BM 96982) : Annum-pi-Aya est responsable légalement d'une servante libérée. On voit ici la responsabilité des sanga pour le personnel du temple.
- 5) Di 984 ; MHET 906 ; MHET 2/4, 702 : le sanga Ilšu-ibni possède des champs.
- 6) DI 684 : Sin-aham-iddinam est débiteur d'un prêt d'argent (daté d'Aš 13).
- 7) Marduk-mušallim, second sanga, apparaît comme acheteur d'une maison dans MHET 2/4, 633, laquelle est louée dans BE 6/1, 22.
- 8) Di 1128 : Etel-pi-Nabium (2nd sanga) loue un champ.
- 9) Di 933 : Etel-pi-Nabium apporte une consignation (*šūbultum*) du galamah Inanna-mansum au sanga de Zarpanitum à Babylone.
- 10) OLA 21, 6 : Etel-pi-Nabium loue une arme divine à un *gudapsûm*. Enfin, dans une querelle (AbB 7, 93) l'un des partis se range sous la protection d'Utul-Ištar, l'autre sous celle du sanga d'Aya Etel-pi-Nabium, mais Utul-Ištar apparaît clairement plus puissant²⁵¹.

Ces dix textes permettent de comprendre que le sanga ne se contentait pas de superviser les prêts et ventes des biens du temple. Il est aussi un acteur économique singulier qui fait ses propres affaires, comme le montrent RSO 2, 562, Di 312, Di 684, MHET 2/4, 633 ou encore Di 1128. En tant que personnage de haut-rang, il possédait sans doute d'importantes superficies de champ et avait un accès facilité aux biens de prêt qu'étaient l'orge et l'argent. Enfin, OLA 21, 6 est un texte particulièrement important. On y voit Warad-Sin le prêtre-gudapsûm fils de Šamaš-tappašu et un individu au nom cassé, fils de Rim-Adad louer auprès d'Etel-pi-Nabium le sanga d'Aya, à l'époque déjà second sanga du temple de Šamaš, le déplacement de l'arme de Šamaš pour la moisson à Sippar-Amnanum. On sait que la location de l'arme du dieu était liée à la prébende de prêtre-gudapsûm²⁵², or ici on voit clairement que

251 On rajoutera à ce texte celui de JCSSS 2, 13, publié après la parution du livre de M. Tanret, où on voit ce même sanga d'Aya recevoir des rations issues de l'entrepôt du temple.

252 Stol 2012a.

c'est en premier lieu le sanga qui remettait l'arme aux prêtres et que ceux-ci organisaient ensuite le voyage et la collecte du tribut-*biltum* qui allait avec²⁵³.

Ce sont donc bien les sangas qui contrôlent et supervisent la totalité des activités socioéconomiques du temple, y compris lorsqu'elles impliquent des religieuses-*nadītum* comme l'atteste leur fréquente présence comme premier et second témoin dans les contrats de transferts de leurs propriétés²⁵⁴. D'ailleurs, les sangas recevaient des allocations issues des biens du temple : en effet, on voit dans JCSSS 2, 13 le sanga d'Aya²⁵⁵ Etel-pi-Nabium recevoir du grain « comme ration des offrandes régulières et des fêtes-*eššeššum* du temple de Šamaš à Sippar et comme ration du mois de *tebētu* (mois 10) ». Le tout est supervisé par des administrateurs-*šatammum*. Les rations devaient être mensualisées et surtout les sangas recevaient ces rations en même temps qu'étaient fournies les offrandes : ils étaient donc entretenus aux frais du culte, comme c'était prévisible.

La question du sceau des sangas est aussi une question cruciale. R. Harris avait cru à une sécularisation du clergé sur la base de l'évolution de ceux-ci et de l'apparition de mentions « serviteur de [NOM ROYAL] »²⁵⁶. M. Tanret a bien montré que c'était au milieu du règne d'Hammurabi que les sceaux des sangas se mettaient systématiquement à les définir comme des serviteurs du roi. Avant cela, on a les mentions suivantes :

Période	1 ^{er} sanga	serviteur de...	2 nd sanga	serviteur de...
Im & SIE	Annum-pi-Šamaš	<i>non-mentionné</i>		
SIE	Šamaš-tappašu	l'Ebabbar	Išar-Šamaš	<i>pas de sceau</i>
SIE à AS	Lipit-Ištar	<i>non-mentionné</i>	Sin-ennam	l'Ebabbar
AS & Sm	Warad-Sin	Aya	Šamuh-Sin Šalim-palih-Marduk	<i>cassé</i> Marduk
Sm & Ha	Annum-pi-Aya	Aya	Etel-pi-Nabium Sin-iddinam Sin-bani	Nabium l'Ebabbar Nabium

²⁵³ Nous étudions plus précisément ce point dans notre partie III, dans notre passage sur la location des armes divines.

²⁵⁴ On pourra regarder à ce sujet les textes présentés par Suurmeijer dans sa thèse publiée en ligne (Suurmeijer 2014).

²⁵⁵ Il s'agit de l'autre nom de la fonction de « second sanga ».

²⁵⁶ Cf Harris 1961b, p. 117-120

			Išme-Sin	Hammurabi
Si	Šamaš-tappašu	Samsu-iluna	Išme-Sin	Ha puis Si

On voit assez clairement que le premier sanga, quand il ne se définit pas comme serviteur de l'Ebabbar se définit comme serviteur d'Aya, alors que le second sanga est serviteur de Marduk ou Nabium, deux dieux plus babyloniens que sippariens. On a voulu y voir une tentative d'ingérence des rois de Babylone dans le clergé de Sippar, au contraire, nous pensons qu'il s'agit plutôt d'une reconnaissance du prestige du temple de Sippar dans le dispositif idéologique royal babylonien, nous l'avons dit plus haut.

En outre, il faut se rappeler que sous le règne d'Apil-Sin, Warad-Sin le premier sanga et Šamuh-Sin le second sanga utilisent tous deux les sceaux de leur père. Le premier sanga scelle donc avec un sceau qui ne comporte pas la ligne « serviteur de... » et le second sanga utilise un sceau qui porte comme légende « serviteur de l'Ebabbar ». Warad-Sin ne changera de sceau qu'en Sm 13 avec l'arrivée du nouveau second sanga Šalim-palih-Marduk et utilisera alors son propre sceau portant la légende suivante : ÌR.(d)EN.ZU / sanga (d)UTU / DUMU li-pí-it-iš₈-tár / ÌR (d)a-a. Le second sanga, lui, utilise le sceau suivant : ša-lim-pa-li-ih-(d)AMAR.UTU / DUMU (d)EN.ZU-ga-mil / SANGA (d) UTU / ÌR (d)AMAR.UTU. Pour autant, comme le relève D. Charpin dans sa recension de l'ouvrage de Tanret : « M. Tanret constate l'erreur commise à plusieurs reprises par les scribes, qui ont écrit le nom du père de Etel-pi-Nabium Šalim-palih-Šamaš et non Šalim-palih-Marduk (CT 47, 30) ou se sont trompés dans l'écriture du nom de l'individu lui-même (TCL 1, 68). Il ne donne pas explicitement son interprétation du phénomène : c'est très clairement dû au fait que dans la vie courante, ce sanga était appelé Šalim-palihšu et que les scribes ont cru que -šu renvoyait naturellement à Šamaš. Cela montre bien à quel point la situation était étonnante : qu'un sanga de Šamaš porte un nom théophore de Marduk – et soit en outre décrit comme serviteur de Marduk sur son sceau ! »²⁵⁷

Jusque-là en effet, les sangas se disaient soit serviteurs de l'Ebabbar, soit ne disaient rien, dans leur légende de sceau. Et voilà qu'au milieu du règne de Sin-muballiṭ, non seulement la coutume est abandonnée, on se dit serviteur de sa divinité familiale, mais en plus, un sanga de Šamaš est serviteur de Marduk ! Peut-être a-t-on là les prémisses d'une pénétration culturelle babylonienne. Les élites de la capitale du royaume ont sans doute voulu montrer par de tels sceaux leur double prestige social, en tant qu'officiel d'un des temples les

²⁵⁷ Cf le compte-rendu de Tanret 2010 par D. Charpin, p. 157-162.

plus prestigieux du royaume de Babylone d'une part et en tant que ressortissants de la capitale du royaume d'autre part. Peut-être que le sanga de Šamaš de l'époque se sentit alors autorisé à sceller de son propre nom, en rappelant son titre et sa divinité familiale, preuve qu'il appartenait depuis longtemps à la société cléricale sipparienne.

En effet, on sait que le choix de la divinité familiale était généralement lié à un temple proche²⁵⁸. Ici, le grand temple d'Aya le plus proche n'était autre que la « chapelle » de la déesse dans l'Ebabbar lui-même, preuve de l'antiquité de l'installation de la famille de Warad-Sin. On voit donc que les premiers sangas appartenaient à la haute société sipparienne, alors que les seconds sangas entretenaient des liens avec le dieu protecteur de Babylone (d'ailleurs il est notable que dans Di 933 ce soit le second sanga qui fasse le lien entre le clergé sipparien et le clergé babylonien). En revanche, qu'il s'agisse du premier ou du second sanga, leurs filles étaient souvent des religieuses-*nadītum*, preuve de leur richesse et de leur prestige social²⁵⁹. Enfin, on voit à la taille des champs prêtés et à la variété des textes dans lesquels les sangas agissent en propre et non pour le compte du temple qu'il s'agit d'individus riches, ce qui n'a rien d'étonnant au vu de l'importance de leur fonction²⁶⁰.

II.2.1.1. D'autres sangas que ceux de Šamaš et Aya au sein de l'Ebabbar.

II.2.1.1.1. Les liens étroits avec les sangas (et le clergé) de Marduk à l'époque tardive.

Il existait à Sippar un clergé de Marduk (et de sa parèdre Zarpanitum) lié de près à l'Ebabbar. On a déjà mentionné CT 45, 24 (Ha 26) où un dénommé Ipqu-eršetim, un sanga de Marduk, est un des principaux témoins pour une prébende, sans doute de prêtre-*pašīšum* ou de prêtre-*gudapsûm*, du temple de Šamaš et de celui d'Išhara. On voit donc que des membres, sans doute membres permanents du clergé si l'on suit la distinction que nous avons proposée, supervisent la gestion des prébendes dans l'Ebabbar.

²⁵⁸ Cf les conclusions de D. Charpin (Charpin 1990c, p. 59-78)

²⁵⁹ Cf Tanret 2010, p. 195-197

²⁶⁰ Sur les contributions *abbût bītim*, *šâpītūtum* et *šassukkūtum*, cf Marti 2008 et Charpin 2019, p. 75-78. Ainsi, le chef des sangas à Mari devait verser au roi une contribution pour sa nomination ; il était donc choisi par le roi, comme les autres grands officiels parmi les familles riches du royaume.

L. Barberon a étudié la présence du clergé de Marduk dans l'Ebabbar²⁶¹ et, par un remarquable travail de prosopographie, elle est parvenue à identifier la façon dont progressivement celui-ci avait gagné en puissance dans les sphères sippariennes. Au sujet du Sud, elle écrit que « on peut imaginer qu'en certains lieux, comme à Larsa, Marduk reçut un culte essentiellement cantonné au milieu des ressortissants de Babylone. La mise en place de ces lieux de culte secondaires, qui furent autant d'annexes de l'Esagil, répondait à une volonté politique. » En effet, le culte de Marduk était aussi un culte politique, nous le voyons notamment avec l'instauration de la mesure de Marduk que nous avons pu étudier. Nous avons fait le point sur la façon dont Hammurabi s'en était servi comme d'un outil de propagande politique et de contrôle économique²⁶². Après avoir mis sous coupe le clergé de Šamaš à la fin de l'époque d'Hammurabi, la royauté babylonienne infiltra progressivement des tenants du culte de son dieu principal au sein du sanctuaire sipparien. L. Barberon a réussi à dresser la liste de ces sangas²⁶³. Finalement, elle constate que « l'établissement de membres du clergé de Marduk manifestait une volonté royale d'assurer une mainmise sur les institutions religieuses locales avec lesquelles ils étaient très liés et qu'ils infiltraient peu à peu. Pris isolément, ils demeuraient toutefois en arrière-plan des cultes traditionnels. Les prêtres de Marduk et de Zarpanitum n'eurent pas le prestige des premiers prêtres. La figure de Marduk dans le panthéon traditionnel, si elle connut bel et bien un essor considérable, n'avait pas vocation à supplanter les autres grands dieux. »²⁶⁴

II.2.1.1.2. D'autres sangas avec un rôle moins important

R. Harris, il y a longtemps déjà, avait identifié qu'un grand nombre de dieux avaient un sanga dans l'Ebabbar : il s'agit des dieux Sin, Ikunum²⁶⁵, Ištar d'Akkad, Išhara²⁶⁶ et Gula²⁶⁷. Nous pouvons y ajouter les sangas d'Adad (qui apparaissent dans plusieurs textes

²⁶¹ Tanret 2010, p. 123.

²⁶² Barberon 2012 ; Nicolas 2021.

²⁶³ Tanret 2010, p. 126-128.

²⁶⁴ Tanret 2010, p. 128.

²⁶⁵ L'un des plus connus étant Sin-šaduni qui apparaît notamment dans des procès et semble lié, d'assez loin cependant, avec le monde du cloître. Il est étudié par R. Harris (Harris 1975, p. 185).

²⁶⁶ Ces sangas pouvaient être liés à d'autres grands organismes, par exemple dans BE 6/1, 87, Šu-piša sanga de Gula et Utul-Ištar sanga d'Ištar sont témoins d'un contrat de prêt dans le cadre du commerce de la laine du palais, tel qu'il a été étudié par D. Charpin (Charpin 1982).

²⁶⁷ Harris 1975, p. 145ss.

mentionnés ci-après) et un sanga d'Amurru grâce à MHET 2/4, 855 (Ha 34) Néanmoins, dans notre corpus, les seuls sangas qu'on voit jouer véritablement un rôle dans les affaires socioéconomiques d'un groupe social lié à l'Ebabbar sont les sangas de Marduk et dans une bien moindre mesure, les sangas d'Amurru et d'Adad. Nous n'analyserons donc que le texte mentionnant ces derniers dans notre corpus.

Il s'agit de MHET 2/1, 105 qui concerne l'héritage d'une *kulmašītum*, un type de religieuse lié au cloître²⁶⁸. Dans celui-ci, deux dieux sont témoins : Šamaš et Adad, et le premier témoin humain est le sanga d'Adad nommé Ibni-Adad. On voit qu'il y avait un temple d'Adad lié au temple de Šamaš au sein de l'Ebabbar grâce au nom d'année Si 18. C'est de ce temple, et non du dieu lui-même, qu'Ibni-Adad se dit serviteur comme l'indique son sceau : « ib-ni-(d)IŠKUR DUMU ip-qú-ša < ša> É (d)IŠKUR¹ ». On voit donc que celui-ci pouvait, en de rares occasions, participer aux affaires humaines et divines qui avaient lieu en lien avec l'Ebabbar et accompagner le dieu de son temple et le dieu principal du sanctuaire comme témoins. On sait aussi que ce sanga d'Adad pouvait témoigner aux côtés des officiels du cloître comme l'atteste CT 45, 28 (Ha) où un sanga d'Adad nommé Nur-Ilišu est témoin aux côtés d'un sanga d'Annunitum et d'un chef des religieuses-*nadītum* dans un contrat de religieuse. Cependant, notre étude portant avant tout sur le clergé de Šamaš et Aya, divinités principales de l'Ebabbar (avec Bunene), nous ne nous attarderons pas davantage sur ce point.

Enfin, nous connaissons le sanga d'Amurru Šamšatum, un personnage assez énigmatique, puisque le nom de Šamšatum est porté par un sanga « de Šamaš » dans CT 48, 22 (Ha 27), un accord pour la division d'une contre-dot. Or, dans notre corpus, c'est le seul cas où Šamšatum est désigné comme sanga « de Šamaš ». Second problème, à peu près à la même époque, dans le texte MHET 2/4, 855 (Ha 34), un Šamšatum apparaît comme premier témoin. Dans ce texte, une vente de maison à une religieuse à côté d'un carrefour et du temple d'Amurru, Šamšatum est désigné comme « sanga d'Amurru » et le deuxième témoin est désigné comme sanga de Šamaš. Il a pour nom Utu-urbara. Point intéressant, selon M. Tanret repris par L. Barberon²⁶⁹, tant Šamšatum qu'Utu-urbara étaient sangas de Šamaš dans l'Edikuda de Sippar-amnanum : cela expliquerait son absence de notre corpus centré autour de l'Ebabbar et non de l'Edikuda. Cependant, cela pourrait aussi vouloir dire que le texte a été

²⁶⁸ On pourra regarder Barberon 2012, p. 1-2, notamment les notes 1, 2 et 6 pour une perspective historiographique et un bon récapitulatif bibliographique.

²⁶⁹ Barberon 2012.

rédigé à Sippar-amnanum, mais nous ne le pensons pas²⁷⁰ car il semble bien y avoir un « réseau d’Amurru », que nous étudierons *infra* (dans notre partie II.4.3), articulé autour d’un temple, à Sippar-yahrurum. Le fait que ce soit une religieuse qui achète la maison, bien que le cloître se trouvât à Sippar-yahrurum, est un faux indice car on sait que les religieuses pouvaient investir un peu partout.

Aussi, il n’est pas impossible que, de la même manière que sous Ammi-ditana Marduk-našir passa de sanga de Marduk à sanga d’Aya, Šamšatum fut promu au poste de sanga d’Amurru, qu’il se trouvât à Sippar-amnanum ou à Sippar-yahrurum, ce qui nous indique peut-être que le temple d’Amurru était plus prestigieux que l’Edikuda. Par suite, il aurait continué d’assister son successeur comme l’indique MHET 2/4, 855. Ce temple d’Amurru devait jouxter la grande place de Sippar-yahrurum, si c’est bien dans cette ville qu’il se trouvait, ou un de ses axes principaux puisque dans le texte que nous venons de mentionner, la maison dont il est question se situe « à côté du temple d’Amurru » et l’un de ses côtés c’est « la grande place » (SILA.DAGAL). S’il y a bien un réseau de sociabilité articulé autour du temple d’Amurru, comme nous le proposons et l’étudions *infra*, MHET 2/4, 855 indique la participation de religieuses-*nadītum* à ce réseau puisque la maison qui jouxte le temple d’Amurru appartient à la religieuse Ina-libbi-eršet.

II.2.2. Le chef des religieuses-*nadītum*

Pour bien comprendre qui étaient les principaux officiels de l’Ebabbar, on peut utiliser notamment les nombreuses listes de témoins présentes dans les textes de transfert de propriétés des religieuses-*nadītum* étudiés par G. Suurmeijer²⁷¹. Dans un très grand nombre de ces textes, trois officiels reviennent presque systématiquement : les sangas, les chef(fe)s des religieuses et les portiers du cloître. Les chef(fe)s des religieuses-*nadītum* apparaissent presque toujours en position de témoins. Le fait que sur une même période, on retrouve au maximum deux noms de chef(fe)s des religieuses montre qu’il y en avait généralement deux, comme il y avait deux sangas ou deux portiers. R. Harris écrivait à leur sujet que c’était le chef des religieuses qui était en charge celles-ci et que chef(fe)s comme religieuses devaient

²⁷⁰ Harris supposait que son temple se trouvait dans celui de Sin, en se basant uniquement sur VS 9, 212 (Harris 1972, p. 102 et Harris 1975, p. 148), mais rien n’a permis depuis de vérifier cette hypothèse et l’emplacement du temple de Sin à Sippar est lui-même sujet à caution.

²⁷¹ Suurmeijer 2014.

apporter leur contribution-*piqittum* au temple²⁷². Ces deux éléments sont toujours valides scientifiquement aujourd’hui. En revanche, R. Harris considérait que cet office disparaissait peu à peu au moment du règne d’Abi-ešuh car les religieuses auraient été moins impliquées dans des contrats juridiques, ce qui justifierait la disparition de leur chef(fe)s²⁷³. La nouvelle documentation, notamment pour la période paléo-babylonienne tardive²⁷⁴, a cependant montré qu’il n’en était rien, en réalité cette fonction demeura occupée et importante jusque sous le règne de Samsu-ditana et la fin de la première dynastie de Babylone.

Plus récemment, cet office a aussi été étudié par G. Suurmeijer et M. Tanret²⁷⁵, mais seulement pour la période précédant l’arrivée d’Hammurabi sur le trône. En étudiant notre corpus et en croisant les données avec celles de R. Harris et le travail de l’équipe de Gand, on arrive à reconstituer la succession suivante pour les chef(fe)s des religieuses-*nadītum* :

Tableau diachronique des personnels du temple d’après les textes des chefs des religieuses :

Texte	Date	1 ^{er} chef	2 ^e chef
MHET I, 18	--/--/SI E	Bur-Nunu	Erišti-Aya
CT 2, 3	--/VI/Sa 13	Ilabrat-bani	
CT 6, 19a	--/--/Sa --	Ilabrat-bani	
VS 8, 12	--/--/Sa --	Ilabrat-bani	
MHET I, 66	--/--/AS --	Ilabrat-bani	Aya-šitti
<i>Textes étudiés par R.Harris²⁷⁶.</i>	AS 18 ²⁷⁷ à Sm	Ilabrat-iddin	Aya-tallik Aya-rešat
CT 8, 39a	--/--/Sm 13	Sin-bani	
<i>Cf arbre généalogique réalisé par M. Tanret (Tanret 2010, p. 85)</i>	<i>Sm 17</i>	<i>Fin d’Ilabrat-Iddin</i>	
MHET I, 130	--/--/Ha 1	Sin-bani	

²⁷² Harris 1975, p. 189.

²⁷³ Harris 1975, p. 189.

²⁷⁴ Notamment les textes publiés dans Richardson 2002 (sans copies) et Richardson 2010.

²⁷⁵ Dans leur article : Tanret & Suurmeijer 2011.

²⁷⁶ On consultera Harris 1975 (p. 190) pour plus de détails.

²⁷⁷ Cette date est donnée dans Tanret 2010.

<i>Cf arbre généalogique réalisé par M. Tanret (Tanret 2010, p. 85)</i>	<i>Ha 8</i>		<i>Début de Bur-Nunu</i>
Di 1435	12/X/Ha 11	Sin-bani	Šat-Aya
CT 8, 48a	--/--/Ha 11	Sin-bani	
MHET 2/2, 180	--/XI/ha 15	Sin-bani	
CT 47, 26	--/--/Ha 16	Sin-bani	Ayatiya
MHET 2/2, 238	25/IX/Ha 30	Sin-bani	Bur-nunu
BM 92630	Ha 30		Bur-nunu
CT 45, 26	Ha 30	Nannatum	
MHET 1, 250	1/V/Ha 31	Sin-bani	Bur-nunu
CT 8, 37a	Ha --	Nannatum	Bur-nunu
<i>Arbre G Tanret</i>	<i>Ha 34</i>	<i>Fin de Sin-bani</i>	<i>Fin de Bur-nunu</i>
VS 9, 42	Ha 35 (?) ²⁷⁸	Marduk-lamassašu	Rapaš-šilli-Ea
Di 2113	28/IV/Ha 37	Marduk-lamassašu	
Di 2136	28/IV/Ha 37	Marduk-lamassašu	
CT 47, 47a	Ha 43	Marduk-lamassašu (sceau uniquement)	
Di 689	5/IV/Si 1	Marduk-lamassašu	Rapaš-šilli-Ea
CT 47, 53	Si 2 (?)	Šamaš-liwwir ?	
CT 47, 56	--/XII/Si 4	Marduk-lamassašu	
CT 6, 33a	--/IV/Si 8	Marduk-lamassašu	Rapaš-šilli-Ea
CT 47, 66	4/I/Si --	Marduk-lamassašu	Rapaš-šilli-Ea
MHET I, 359	26/XII/Si 16	Marduk-lamassašu	Rapaš-šilli-Ea
RA 9, 22	Si 18	Marduk-nišu	
CT 2, 43	21/III/Si 25	Rapaš-šilli-Ea	Marduk-nišu
YOS 12, 469	29/X/Si 25	[...] (nom cassé)	Rapaš-šilli-Ea
CT 8, 9b	8/XI/Si 30	Marduk-nišu	
CT 47, 69	30/XII/Ae 8	Munawwirum	
JEOL 46, 8	22/VI/Ad 2	Sin-išmešu	
VS 29, 1	13/--/Ad 3	Sin-išmešu	

²⁷⁸ R. Harris donne la date de Ha 31, mais il semble que celle-ci ne soit pas bien lue.

JEOL 46, 7	1/ii/Aš 14	Awil-Sin	Marduk-našir
VS 29, 84	22/III/Sd 13	Warad-Bunene	
BE 6/1, 115	18/XII/Sd 14	Ibni-Marduk	

En étudiant le corpus de texte ci-avant mentionné, on remarque un enchaînement facile à suivre. Le seul problème apparemment est l'apparition d'un Nannatum alors que le chef identifié des religieuses est Sin-bani : cette difficulté est facile à lever, il s'agit simplement de l'hypocoristique de « Nanna », le nom sumérien du dieu Sin. On est donc face à un fait fréquent, l'emploi d'un « surnom » qui désigne en fait Sin-bani. Pas de nouveau chef nommé Nannatum comme l'avait cru Harris²⁷⁹. Enfin, le seul véritable problème se situe dans CT 47, 53 avec l'apparition d'un dénommé Šamaš-liwwir alors que les chefs de cette époque sont bien identifiés : il s'agit de Marduk-lamassašu et Rapaš-šilli-Ea. D'autant que ce Šamaš-liwwir n'apparaît pas ailleurs. La date est cependant clairement Si 2, ce qui laisse cette question en suspens et irrésolue pour le moment.

En synthétisant le tableau ci-dessus et en ajoutant la lecture des sceaux des différent(e)s chef(fe)s des religieuses-*nadītum* on arrive au résultat suivant :

Période :	1 ^{er} chef	Serviteur de...	2 nd chef	Serviteur de ...
Im à Sle (?)	Imlik-Sin (?)			
SIE à AS	Bur-Nunu	l'Ebabbar ²⁸⁰	Erišti-Aya	Aya-kalatim ²⁸¹
Milieu AS	Ilabrat-bani	l'Ebabbar ²⁸²	Aya-šitti	Šamaš & Aya ²⁸³
Fin AS à début Sm	Ilabrat-iddin	l'Ebabbar	Aya-tallik Aya-rešat	
Sm 13 à Sm 17	Ilabrat-iddin	l'Ebabbar ²⁸⁴	Sin-bani	l'Ebabbar ²⁸⁵
Sm 17 à Ha 8	Sin-bani	l'Ebabbar	Šat-Aya	Šamaš et Aya ²⁸⁶
Ha 8 à Ha 16	Sin-bani	l'Ebabbar	<i>Période de transition où Sin-bani</i>	

²⁷⁹ Harris 1975, p. 190ss

²⁸⁰ Son sceau est donné dans MHET 1, 18.

²⁸¹ Cf MHET 1, 18.

²⁸² Son sceau nous est donné dans le texte MHET 1, 66.

²⁸³ Son sceau apparaît dans MHET 1, 66.

²⁸⁴ Cette indication est donnée dans Harris 1975, p. 189.

²⁸⁵ Cf Di 1435.

²⁸⁶ La dénommée Ayatiya du texte CT 47, 26 est très certainement la même personne que Šat-Aya selon le même processus de la dénomination hypocoristique. Son sceau nous est donné dans Di 1435.

			<i>est assisté de Bur-Nunu et Šat-Aya.</i>	
Ha 17 à Ha 34	Sin-bani	l'Ebabbar	Bur-nunu	l'Ebabbar ²⁸⁷
Ha 35 à Si 16/17	Marduk-lamassašu	1) Hammurabi ²⁸⁸ 2) Dieu (nom cassé) et Samsu-iluna 3) Samsu-iluna	Rapaš-šilli-Ea ²⁸⁹	Samsu-iluna
Si 18 à c.a Si 30	Rapaš-šilli-Ea	Samsu-iluna	Marduk-nišu	
Fin Si	Marduk-nišu		Ibni-Marduk	
Ae	Munawwirum		<i>Inconnu</i>	
Ad	Sin-išmešu		<i>Inconnu</i>	
Aš	Awil-Sin	Ammi-šaduqa ²⁹⁰	Marduk-našir	Ammi-šaduqa
Fin Aš à Sd 13	Warad-Bunene		<i>Inconnu</i>	
Sd 14 à ?	Ibni-Marduk		<i>Inconnu</i>	

On doit faire un certain nombre de remarques avant de passer à l'examen des tâches des chef(fe)s des religieuses. Tout d'abord, l'analyse sigillographique permet de constater que la fonction était héréditaire à ses débuts : cela a été bien démontré par M. Tanret²⁹¹. Il a réussi à dresser un arbre généalogique des premiers chefs des religieuses, que nous reproduisons ci-après et que nous avons dû modifier en tenant compte du texte Di 1435, daté d'Ha 16 (la date est certaine). En effet, dans ce document, l'on voit clairement que Šat-Aya est fille de Šamaš-ilum et cheffe des religieuses grâce à son sceau. C'est donc la sœur de Sin-bani, que M. Tanret n'avait pas identifiée dans son arbre généalogique de 2010. Ajoutons aussi le fait, relevé par M. Tanret, qu'un musicien nommé Imlik-Sin apparaît dans un contexte templier, comme témoin pour un transfert de propriété impliquant une religieuse-*nadītum*. Dans ce texte datant du règne d'Immerum (il s'agit de CT 4, 50a), on a bien un sanga, un portier, mais pas de mention du chef des religieuses. Ce musicien nommé Imlik-Sin pourrait tout à fait être le père de Bur-Nunu et Erišti-Aya et on pourrait tenir là un *terminus ante quem*, bien que rien ne permette pour l'instant de confirmer ou d'infirmer cette hypothèse. On peut donc reprendre

²⁸⁷ Cf MHET 1, 18

²⁸⁸ Marduk-lamassašu utilise trois sceaux au moins. Le premier apparaît dans Di 2113 (Ha 37) et le désigne comme « serviteur d'Hammurabi ». Le deuxième sceau a pour légende : « [ĪR] (d)[...] [ù] sa-[am]-I-sú-i¹-[lu-na] », il est roulé sur le texte Di 689 (Si 1). Enfin le troisième, dans MHET I, 359 (Si 16), le désigne comme « serviteur de Samsu-iluna ».

²⁸⁹ Le seul sceau connu de Rapaš-šilli-Ea le désigne comme « serviteur de Samsu-iluna », il apparaît notamment dans MHET 1, 359. On ne sait pas avec quel sceau il scellait auparavant.

²⁹⁰ Les sceaux d'Awil-Sin et de son collègue Marduk-našir apparaissent tous deux dans JEOL 46, 7.

²⁹¹ Tanret 2010, p. 85-89.

l'arbre généalogique de M. Tanret dans *Seal of the sangas*, avec une légère modification pour inclure Šat-Aya.

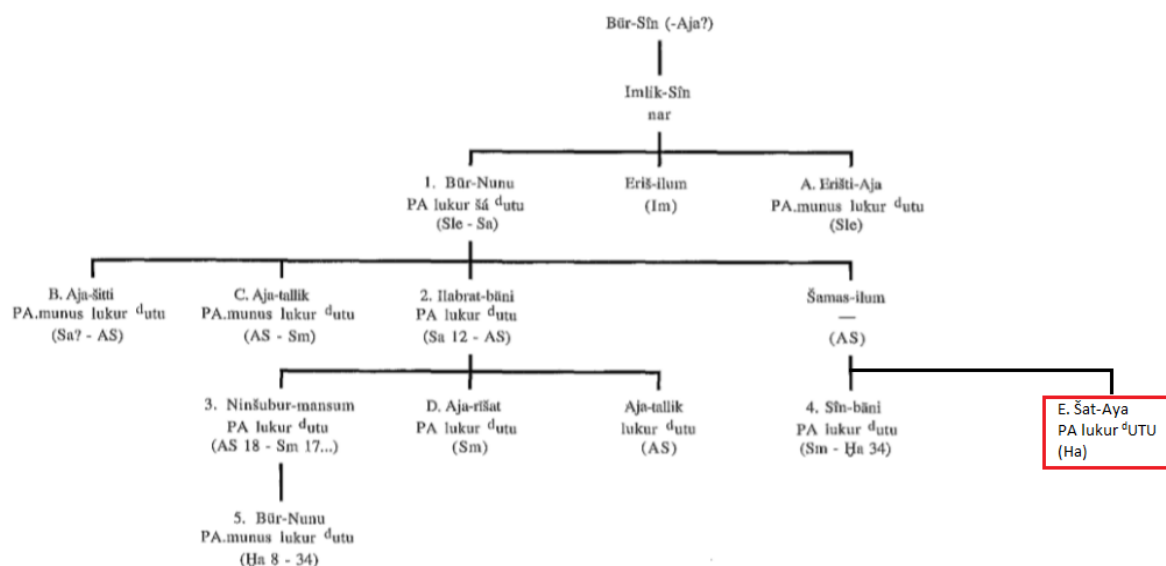


Figure 5 : arbre généalogique des chef(fe)s des religieuses-nadītum tiré de Tanret 2010, p. 85, modifié par Th. Nicolas.

Si l'on tient compte du fait, attesté par M. Tanret, que la carrière de Bur-Nunu commence en Ha 8 et finit en Ha 34, et comme on sait que de Sm 17 (au moins) jusqu'à Ha 34 c'est Sin-bani qui est le chef des religieuses, on constate qu'à un moment de l'histoire du temple, il y a eu trois chefs des religieuses, dont une femme.

Cette période correspond à une période de transition, puisqu'à partir du milieu du règne d'Hammurabi, la famille Bur-Nunu n'est plus aux affaires et qu'il n'y a plus de femmes parmi les chefs des religieuses. Avant cette date, M. Tanret avait montré que l'on avait une tradition : un frère et une sœur nés du chef des religieuses se partageaient la charge dont ils héritaient. On trouve donc la séquence suivante :

Génération	Fils	Fille	Descendants de...
1 ^{ère} génération	Bur-Nunu	Erišti-Aya	Imlik-Sin
2 ^{ème} génération	Ilabrat-bani	Aya-šitti Aya-tallik	Bur-Nunu
3 ^{ème} génération	Ilabrat-iddin	Aya-rešat	Ilabrat-bani
4 ^{ème} génération	Sin-bani	Šat-Aya	Šamaš-ilum ²⁹²

²⁹² On notera ici la rupture dans la continuité familiale, puisque normalement ce sont les enfants d'Ilabrat-iddin qui devraient avoir le rôle de chef(fe) des religieuses. Sans doute ici Šamaš-ilum est-il un membre de la famille d'Ilabrat-iddin, auquel il succède pour des raisons familiales qui nous sont inconnues.

5 ^{ème} génération	Bur-Nunu		

Cette famille, après avoir conservé le rôle de chef des religieuses pendant cinq générations, va le perdre. En effet, en Ha 34, et Bur-Nunu et Sin-bani sont remplacés tous deux, en même temps, par le binôme Marduk-lamassašu/Rapaš-šilli-Ea qui est très bien attesté dans nos sources. Le premier est fils de Marduk-mušallim et le second d'Ibbi-Ilabrat. On n'a pas conservé de trace précise de leurs parents, et il s'agit de noms babyloniens très courant, mais le fait qu'on ait un Marduk-lamassašu fils de Marduk-mušallim semble indiquer une proximité du culte de Marduk, et peut-être aussi une origine babylonienne, bien que cela soit une hypothèse à envisager avec beaucoup de prudence²⁹³. En effet, le texte BM 85289²⁹⁴, datant d'Ha 8, pourrait tout à fait nous indiquer une origine toute sipparienne de Marduk-lamassašu puisqu'on y voit un dénommé Marduk-mušallim posséder un terrain dans le cloître et apparaître proche des autorités régissant les religieuses-*nadītum*. Ce nom en « Marduk » pourrait simplement viser à s'attirer les faveurs des milieux « babyloniens » ou répondre à un phénomène de mode.

De plus, B. Fiette a prouvé dans sa thèse²⁹⁵ qu'Hammurabi avait plutôt tendance à s'appuyer sur les notables locaux lorsqu'il voulait gagner en influence au sein d'une cité. Quoiqu'il en soit, on voit aussi avec ce binôme que la mention « serviteur de l'Ebabbar » est remplacée par « serviteur d'Hammurabi », ce qui va bien dans le sens d'une immixtion et d'une volonté de contrôle de la part du palais, phénomène déjà observé pour les sangas. Après cette paire, les chefs suivants se décriront tous comme serviteur du roi.

Enfin, si l'on revient sur la famille de Bur-Nunu, on peut voir quelle est la divinité familiale qu'ils honoraient à travers les sceaux des femmes. En effet, on sait désormais que la divinité familiale était la même pour tous les membres de la famille et faisait généralement référence à un sanctuaire à proximité²⁹⁶. Ici, il s'agit d'Aya : or on a vu que les premiers sangas de Šamaš, qui venaient avant tout le monde dans l'ordre de scellement (et donc de

²⁹³ Il s'agit des fameux « Marduk circles » identifiés dans Sommerfeld 1982 et qui indiquent généralement une proximité avec le pouvoir babylonien, notamment à Sippar. Cependant, le troisième tiers du règne d'Hammurabi est marqué par une reprise en main d'un certain nombre de phénomènes culturels, comme l'a bien montré L. Barberon (Barberon 2012) et comme nous avons tenté de le montrer (Nicolas 2021) concernant la mesure de Marduk et le règne d'Hammurabi. Il ne serait pas étonnant que le roi de Babylone ait voulu renforcer sa mainmise sur l'Ebabbar et le cloître en remplaçant une famille dont la charge datait du temps de l'indépendance de Sippar, à l'époque du roi Immerum, par une famille plus proche de la royauté. Tout cela est cependant hautement spéculatif pour le moment.

²⁹⁴ Edité dans Kalla 2014, p. 155-160.

²⁹⁵ Fiette 2018.

²⁹⁶ Cf Charpin 1990c.

préséance), avaient eux aussi pour divinité personnelle la parèdre du dieu-soleil et non le patron de l'Ebabbar. C'est un fait extrêmement important à repérer : cela signifie que tous ces individus vivaient vraisemblablement dans un même quartier, proche d'un temple d'Aya (sans doute la « chapelle » d'Aya au sein de l'Ebabbar), selon les mêmes modalités que celles identifiées par D. Charpin pour le clergé d'Ur. Ce quartier d'Aya devait donc être un quartier de prestige religieux, et l'on peut se demander si la charge de « second sanga », souvent désignée en akkadien par le terme de « sanga d'Aya », n'était pas liée à ce quartier prestigieux.

Au niveau des activités socioéconomiques des chef(fe)s des religieuses-*nadītum*, nos sources sont malheureusement assez peu loquaces. Nous voyons ces officiels apparaître comme témoins dans les affaires concernant les religieuses, ce qui n'a rien d'étonnant au vu de leur titre. Généralement mentionnés au sein de liste de témoins durant la rédaction de contrats, on a un bon aperçu de la façon dont ils pouvaient être appelés à témoigner en lisant le texte CBS 349. Dans celui-ci, on voit des chefs des religieuses appelés par les juges à témoigner au cours d'un procès de deux religieuses pour faux-témoignage. Le texte porte la mention suivante : « Parole de l'administrateur-*šangūm* de Šamaš, parole du chef des religieuses de Šamaš, parole d'un *awīlum*, ils sont inscrits en témoignage sur la tablette »²⁹⁷. On voit donc que les chefs des religieuses étaient associés comme témoins aux sangas dans les contrats aux côtés d'autres officiels, mais que ce sont bien les deux premières fonctions de la liste de témoin, sanga et chef des religieuses, qui sont convoquées en cas de doute. On voit que légalement, le témoignage du chef des religieuses a un poids important, il s'agit d'une fonction prestigieuse car son possesseur est appelé à témoigner au même titre qu'un *awīlum* ou que les hauts administrateurs du temple.

En outre, on voit que la carrière au sein des affaires du temple de ces individus commence avant leur nomination. Par exemple, la liste de témoin de VS 8, 50 (Sm --) mentionne parmi les derniers témoins Sin-bani fils de Šamaš-ilum. On sait qu'il s'agit du futur chef des religieuses, mais à l'époque, les deux chefs sont Ilabrat-bani et sa sœur Aya-rešat. On voit bien avec cet exemple que les officiels recevaient une « formation » et étaient intégrés tôt dans les réseaux de sociabilité de leurs pairs et futurs collègues hauts administrateurs du temple qui appartenaient, en l'occurrence, à la même famille.

Or, si l'on pourrait objecter que le chef des religieuses n'est pas un officiel du temple puisqu'il s'occupe des affaires du cloître et qu'on sait que celui-ci était séparé de l'Ebabbar, le

²⁹⁷ « [q]á-bi SANGA (d)UTU [...] / [q]á-bi UGULA LUKUR.MEŠ (d)UT[U] / [q]á-bi iš-te-en LÚ / a-na ši-bu-tim ša-ṭe-a-er » (l. 15' à 18')

sceau des chef(fe)s des religieuses est éloquent à ce sujet : on a vu que jusqu'à l'époque d'Hammurabi, ceux-ci se désignent comme « serviteurs de l'Ebabbar ». Non « serviteur de Šamaš » comme c'est le cas des religieuses-*nadītum* le plus souvent, parfois « serviteur d'Aya », et ce uniquement quand il s'agit du membre femme de la paire de chefs des religieuses²⁹⁸, mais plus généralement, ils se disent serviteurs du temple. Il s'agit d'un élément qui indique que la gestion économique du cloître était sous contrôle du temple, en utilisant un terme anachronique, du point de vue économique on pourrait presque dire qu'il s'agissait d'une « succursale » du temple, disposant d'une certaine autonomie socioéconomique du fait de ses rôles particuliers, mais tout de même placé sous la tutelle de la maison-mère qu'était l'Ebabbar. D'autres indices vont dans ce sens : le rescrit de Samsu-iluna qui montre la subordination du cloître au temple²⁹⁹, l'usage de la mesure de Šamaš par le cloître³⁰⁰ ou encore le rôle des sangas dans les affaires du cloître, rôle évoqué ci-avant.

II.2.3. Les différents portiers

Un autre officiel bien attesté est le « portier », ou plutôt « les portiers » car il nous semble que ce terme générique recouvrait plusieurs fonctions. En effet, si au début de la première dynastie de Babylone, Ilum-mušallim, premier portier de la porte du cloître, est désigné simplement comme *Ì.DU₈*, par la suite, les textes préciseront le plus souvent « *Ì.DU₈ (ša) KÁ GÁ.GI₄.A* »³⁰¹. En outre, alors que les portiers du cloître apparaissent généralement dans plusieurs textes de la même époque, les « portiers » sans autre spécification ou le « portier de Šamaš » du texte n'apparaissent que très rarement dans plus d'un texte. Hasard des sources ? Nous pensons plutôt qu'il s'agit d'une présence proportionnelle à celle passée à effectuer réellement une activité de portier. Alors que le portier du cloître complète le quatuor d'officiels du temple (sanga, chef, messenger et portier) qui témoignent dans les textes de

²⁹⁸ Il faudrait d'ailleurs consacrer une étude à la disparition du personnel féminin parmi les officiels du temple à l'époque d'Hammurabi, pour tenter d'en comprendre les causes. Le sujet a été esquissé dans un article de B. Lion (Lion 2001b).

²⁹⁹ Ce texte a particulièrement été commenté dans Janssen 1991.

³⁰⁰ Nous étudions plus précisément cette mesure et le fait qu'il s'agisse d'un outil économique normatif manié par l'Ebabbar dans notre partie IV.

³⁰¹ Comme nous l'indique en effet D. Charpin : « Les prébendes de portiers dans les temples d'autres villes sont en effet bien connues et on précise souvent le nom du temple (ou du bâtiment : à Ur, portier du Grand Entrepôt [GÁ.NUN.MAH]. À Sippar, certains textes donnent le titre complet *Ì.DU₈ KÁ GÁ.GI₄.A* pour le premier témoin et seulement *Ì.DU₈* pour les suivants : par ex. BE 6/1 90 : 14-16, mais parfois on a le titre complet à chaque fois, comme YOS 13 325 : 34-35 » (D.Charpin, *communication personnelle*).

religieuses-*nadītum*, les autres portiers devaient sans doute être des prébendiers. Un indice supplémentaire nous en est donné dans le texte HG 96 qui évoque une prébende « de la porte de Manungal ». Si les portes pouvaient faire l'objet de prébendes, alors certains portiers devaient parfois être des prébendiers. Et nous verrons plus loin que la porte de Manungal étant un lieu de mesure, la prébende de portier avait peut-être à voir avec des actions de mesure. En revanche, les portiers « de la porte du cloître », font, eux, bien partie du personnel permanent du temple.

Une fois éliminés de nos sources tous les portiers qui ne sont pas désignés comme « portiers de la porte du cloître », on obtient un corpus de noms plus restreint et qui ne se chevauche pas dans le temps. En sélectionnant un échantillon représentatif de la vaste documentation des listes de témoins dans les textes les religieuses-*nadītum*, on parvient à la liste suivante :

Texte	Date	1 ^{er} portier	2 ^{ème} portier	3 ^{ème} portier
CT 4, 50a	--/--/Im	Illum-mušallim		
CT 2, 3	--/VI/Sa 13	Bulalum	Idadum	
CT 6, 19a	--/--/Sa --	Bulalum		
VS 8, 12	--/--/Sa --	Bulalum	Idadum	
MHET 1, 18	--/--/SIE	Idadum	Bulalum	
MHET I, 66	--/--/AS --	Idadum		
BE 6/1, 17	--/--/AS --	Šamaš-tayyar		
CT 8, 29a	--/--/AS --	Šamaš-tayyar		
CT 8, 29b	--/--/AS --	Šamaš-tayyar		
CT 8, 39b	--/--/Sm 1	Šamaš-tayyar	Idadum	
CT 47, 11a	--/--/Sm 8	Šamaš-tayyar	Idadum	
CT 4, 49b	4/V/Sm 13	Šamaš-tappê	Liburram	Šamaš-tayyar
CT 8, 39a	--/--/Sm 13	Sabium-abi	Liburram	
CT 47, 15	--/--/Sm --	Bulalum (sceau)	Liburram	
VS 8, 50	--/--/Sm --		Liburram*	
TCL 1, 77	11/VII/Ha 1	Liburram	Sabium-abi	E'idim-anna-mansum
MHET I, 130	--/--/Ha 1		Liburram	
Di 1435	12/X/Ha 11	Sabium-abi		E'idim-anna-mansum
CT 8, 48a	--/--/Ha 11	Sabium-ili	Liburram	E'idim-anna-mansum
VS 13, 34	--/--/Ha --	Sabium-abi	Liburram	
MHET 2/2, 158	--/--/Ha --	Sabium-abi		

MHET 2/2, 132	--/--/Ha --	Liburram	Sabium-abi	E'idim-anna-mansum
VS 8, 123	--/--/Ha 14	Liburram	E'idim-anna-mansum	Warassa
CT 2, 45	--/IX/Ha 15			
MHET 2/2, 180	--/--/Ha 15	Liburram	E'idim-anna-mansum	
MHET 2/2, 180	--/XI/Ha 15		Liburram	E'idim-anna-mansum
CT 47, 26	--/--/Ha 16	Warassa		
MHET 2/2, 238	25/IX/Ha 30	Ušur-me-Šamaš		
MHET 1, 250	1/V/Ha 31	Sin-aham-iddinam		
CT 33, 38	4/VI/Ha 34	Nannatum ³⁰²		
RSO 82	22/XII/Ha 40	Ili-u-Šamaš		
CT 6, 33a	--/IV/Si 8	Ili-u-Šamaš		
CT 47, 66	4/I/Si --	Iškur-mansum		
CT 8, 9b	8/XI/Si 30	Ibni-Amurru		
BDH P 72	--/--/Si 30	Ibbi-ilabrat		
CT 47, 69	30/XII/Ae 8			
JEOL 46, 8	22/VI/Ad 2	Marduk-re'išunu		
BE 6/1, 90	16/X/Ad 21	Ipqu-Nabium		

Malheureusement, la seule publication avec laquelle l'on puisse croiser cette liste est l'article prosopographique et sigillographique de G. Suurmeijer sur Bulalum³⁰³. La liste prosopographique fournie par R. Harris³⁰⁴ est strictement inutilisable : celle-ci a en effet mélangé divers types d'officiels dans cette liste, y incluant par exemple Kalumum ou Adad-remeni dont on sait aujourd'hui qu'ils sont messagers-*rakbum* et non portiers du cloître. En étudiant leurs sceaux, on peut finalement obtenir le tableau diachronique suivant :

Période	1 ^{er} portier	serviteur de...	2 ^{ème} portier	serviteur de ...
Im	Ilum-mušallim	<i>Inconnu</i>	<i>Inconnu</i>	<i>Inconnu</i>

³⁰² Il s'agit sans doute d'un surnom de Sin-aham-iddinam.

³⁰³ Suurmeijer 2012.

³⁰⁴ Harris 1975, p. 194ss.

SIE et Sa	Bulalum	l'Ebabbar ³⁰⁵	Idadum	Šamaš
AS à Sm 8	Šamaš-tayyar ³⁰⁶	L'Ebabbar	Liburram	l'Ebabbar ³⁰⁷
Sm 8 à Sm 13	Transition où l'on a 3 portiers avec l'arrivée temporaire de Šamaš-tappe ³⁰⁸ .			
Sm 13 à Ha 1	Sabium-abi	<i>Inconnu</i>	Liburram	l'Ebabbar
Ha 1 à Ha 15	Sabium-abi	<i>Inconnu</i>	Liburram et E'idim-anna-mansum	l'Ebabbar <i>Inconnu</i>
Ha 16 à Ha 30	Warassa	Amurru	Liburram et E'idim-anna-mansum	l'Ebabbar <i>Inconnu</i>
Ha 30 à Ha 40 (au plus tard)	Ušur-me-Šamaš	Amurru	Sin-aham-iddinam	<i>Inconnu</i>
Fin Ha-début Si	Ili-u-Šamaš ³⁰⁹	<i>Inconnu</i>	<i>Inconnu</i>	<i>Inconnu</i>
Milieu Si	Iškur-mansum	<i>Inconnu</i>	<i>Inconnu</i>	<i>Inconnu</i>
Fin Si	Ibni-Amurru	<i>Inconnu</i>	Ibbi-Ilabrat	<i>Inconnu</i>
Ae	<i>Inconnu</i>	<i>Inconnu</i>	<i>Inconnu</i>	<i>Inconnu</i>
Début Ad	Marduk-re'išunu	<i>Inconnu</i>	<i>Inconnu</i>	<i>Inconnu</i>
Fin Ad	Ipqu-Nabium	<i>Inconnu</i>	<i>Inconnu</i>	<i>Inconnu</i>
Aš	<i>Inconnu</i>	<i>Inconnu</i>	<i>Inconnu</i>	<i>Inconnu</i>
Sd	<i>Inconnu</i>	<i>Inconnu</i>	<i>Inconnu</i>	<i>Inconnu</i>

On le voit, la liste est malheureusement beaucoup moins complète que pour les sangas ou les chef(fe)s des religieuses, mais certaines tendances se dégagent néanmoins. Comme pour les autres officiels, on a, jusqu'à l'époque d'Hammurabi, au moins un des deux portiers qui se définit comme serviteur de l'Ebabbar et l'autre comme serviteur d'une divinité, dans un cas Šamaš et dans deux autres Amurru. Or nous pensons que la dévotion à Amurru est signe d'un lien avec le milieu des scribes et des administrateurs secondaires du temple (notamment les intendants-šabrûm et les administrateurs-šatammum)³¹⁰. Tout cela est très logique : les portiers comme les administrateurs jouaient un rôle métrologique lié aux entrées et sorties.

³⁰⁵ Cf Suurmeijer 2012.

³⁰⁶ Son sceau est donné notamment dans CT 47, 15.

³⁰⁷ Son sceau nous est donné par le texte CT 47, 15.

³⁰⁸ Dont on ne connaît pas le sceau.

³⁰⁹ Son sceau est donné dans RSO 82 supp. 1, 17. Il est désigné comme serviteur de l'Ebabbar et fils d'Iddin-Bunene. Ce personnage apparaît aussi dans JCS 11, 17 (Si 1) et dans TLB 1, 231 (Si 2).

³¹⁰ Nous y revenons *infra* dans notre partie II.4.

Les premiers sont souvent présents dans les pesées et les paiements qui sont souvent à effectuer « à la porte de... ». Les seconds sont presque toujours mentionnés lorsqu'il y a une entrée ou une sortie des « entrepôts du temple ». Ils sont par ailleurs très liés au *kārum* et aux marchands, or les remboursements de paiements qui ne sont pas à effectuer à une porte le sont presque systématiquement « au *kārum* ». On voit donc s'esquisser en sus des réseaux du quartier d'Aya et de ceux de la couronne, un réseau de sociabilité regroupant administrateurs secondaires liés à Amurru et officiels de second rang comme les portiers et les balayeurs. Enfin, il faut remarquer que cette dévotion à Amurru commence à se manifester à l'époque d'Hammurabi. Nous y reviendrons plus longuement dans notre partie II.2.7 sur les chefs de maisonnée.

De même que pour les sangas et les chef(fe)s des religieuses, on observe d'importants changements dans l'organigramme en Ha 30, comme si un évènement, à l'époque, avait provoqué le renouvellement complet du clergé. On songe à une manœuvre politique du « roi de justice », mais on ne doit pas exclure d'autres hypothèses telle qu'une épidémie par exemple ... On note aussi que de la même manière qu'un troisième chef des religieuses était apparu temporairement de Ha 8 à Ha 16, de Ha 1 à Ha 30 on a trois portiers, comme s'il avait fallu à cette époque renforcer l'organigramme du temple.

En examinant les sceaux de portiers disponibles, et si l'on garde en tête l'idée que les sceaux renvoient à un temple proche, on comprend que le temple de Šamaš le plus proche est bien sûr l'Ebabbar. Peut-être doit on y voir une indication du fait que les portiers résidaient à proximité du cloître, voire à l'entrée de celui-ci, à la façon de gardes. On sait que c'était par exemple le cas à Ur³¹¹.

On notera tout de même que, du point de vue des réseaux sociaux, les portiers ne résident pas dans le « quartier d'Aya » où vivaient probablement les chefs des religieuses et les sangas. D'ailleurs, d'autres indices montrent les liens familiaux qui existaient entre les différents officiels : E'idim-anna-mansum, par exemple, est le fils d'un messenger-*rakbum* du cloître : Kalumum. On le voit avec le texte MHET 2/2, 158 : celui-ci porte le sceau de Kalumum et note à la l. 27 : « [IGI X.X.X.X-ma]-an-SUM DUMU ka*-[lu-mu-um] ». Or lorsqu'on regarde les textes MHET 2/2, 180 et Di 1435, on retrouve le sceau de Kalumum,

³¹¹ Cf à ce sujet D. Charpin : « Nimintabba était une déesse gardienne du temple de Nanna ; un temple lui était dévolu en propre à proximité du grand sanctuaire. On voit à quel point la vie des dieux était calquée sur celle des hommes : les portiers du temple, titulaires de prébendes, vivaient eux aussi dans des maisons aux alentours du sanctuaire » (Charpin 2020b, p. 196).

sans que celui-ci soit présent dans le texte³¹². En revanche, E'idim-anna-mansum est présent sans que son sceau le soit. En outre, dans Di 1435, lorsqu'on compare la liste des témoins et les sceaux, on trouve une correspondance pour neuf des dix témoins. Le seul témoin dont on ne retrouve pas le nom parmi les sceaux est E-idim-anna-mansum, et le seul sceau qui ne corresponde pas à un témoin est celui de Kalumum, serviteur de l'Ebabbar, dont on sait qu'il était messager. On voit donc que les charges au sein du temple étaient généralement conservées au sein de mêmes familles.

D'ailleurs, les portiers pouvaient s'inscrire dans les réseaux de notabilité et de sociabilité du temple et du cloître : la présence de religieuses-*nadītum* dans leur famille en étant une excellente preuve. Ainsi, le portier Šamaš-tayyar a pour fille une religieuse-*nadītum* nommée Belti-Aya qui apparaît dans MHET 1, 250³¹³.

Il n'apparaît pas que la fonction était systématiquement héréditaire : G. Suurmeijer montre dans son livre que Bulalum était fils d'un dénommé Akim, alors même que son prédécesseur est Ilum-mušallim. De même, Liburram est fils de Hunubbum sur son sceau dans CT 47, 15. Or, on a vu en étudiant les sangas et les chefs des religieuses qu'en général, il y avait deux officiels dont l'un était serviteur de l'Ebabbar et l'autre d'un dieu, et qu'en général, c'est celui qui se disait serviteur de l'Ebabbar qui transmettait sa charge héréditairement. Ici, cela n'apparaît pas clairement pour Bulalum et Liburram, qui se disent pourtant serviteurs de l'Ebabbar. Quant aux autres, nous ne disposons pas d'informations. Si la fonction n'était pas systématiquement héréditaire, rien n'empêchait non plus de la transmettre à son enfant : on voit en effet réapparaître le sceau de Warassa, portier du cloître entre Ha 16 et Ha 30, au mois IX de l'année Ha 30, dans le texte MHET 2/2, 238, alors même que celui-ci n'est pas témoin dans le texte : il y a dans ce texte un dénommé Ušur-me-Šamaš qui est désigné comme portier du cloître, et on sait par le texte MHET 1, 250 que l'année suivante, un autre portier s'occupait du cloître, et qu'il s'appelait Sin-aham-iddinam. On peut soit supposer qu'ici Warassa a scellé, est resté en activité jusqu'à la fin de l'année avant d'être remplacé par Sin-aham-iddinam pour garder le chiffre de deux portiers, soit que la pratique apparue sous Hammurabi d'avoir trois portiers ait perduré, même si rien n'est certain à ce sujet. Néanmoins, l'hypothèse la plus vraisemblable est qu'ici Ušur-me-Šamaš utilise le sceau de son père Warassa, pratique dont on a vu qu'elle était courante chez les officiels du temple.

³¹² Ce qui n'est pas un cas unique : on connaît des cas d'emploi d'un sceau par un autre individu que son propriétaire, notamment grâce à Patrier 2017.

³¹³ CT 47, 56 montre d'ailleurs que Belti-Aya a un frère : Ikun-pi-Sin.

Si l'on examine, pour terminer, les activités et le rôle socioéconomique des portiers, on se heurte malheureusement au mur de silence des sources. Ceux-ci n'étant connus pratiquement qu'à travers les contrats impliquant des religieuses, nous ne les connaissons qu'en position de témoins. Il semble que leur rôle était suffisamment symbolique et prestigieux pour qu'ils fassent partie du « groupe temple » au sein des listes de témoins. En outre, ils pouvaient assurer à eux seuls la charge de témoin, dans le cadre d'une vente d'esclave par exemple³¹⁴, d'un contrat d'adoption³¹⁵ ou d'une location de champ impliquant une redevance-*biltum*³¹⁶. On sait aussi qu'ils pouvaient, par suite, être appelés à témoigner dans un procès. On peut supposer, sans prendre beaucoup de risque, que leur tâche principale était de protéger l'accès au cloître et de contrôler quels individus et quelles marchandises entraient et sortaient. Sans doute résidaient-ils juste à côté de celui-ci. Enfin, puisque les portes étaient des lieux de mesure³¹⁷, ils jouaient sans doute parfois le rôle de mesureurs, voire de percepteurs. Nous l'avons déjà dit : un grand nombre de textes de religieuses-*nadītum* mentionnent un remboursement « à la porte du cloître » « en mesure-*sūtu* de Šamaš » et nous verrons en outre que cette mesure de Šamaš est en fait une méthode de certification, garantissant que la mesure a été faite sous le contrôle d'un agent du temple et est donc certifiée par l'Ebabbar. En partant de ces indices, l'on peut supposer que les portiers jouaient aussi un rôle de mesureurs et de certificateurs grâce à l'outil métrologique de la mesure de Šamaš sur laquelle nous reviendrons dans notre quatrième partie.

II.2.3. Le cavalier-*rakbum*

Le quatrième membre fréquent des listes de témoins des religieuses-*nadītum* est le cavalier-*rakbum* du cloître, aussi désigné comme « messenger du cloître ». Il n'avait guère été identifié par R. Harris et le corpus d'attestations de ce dépendant a été assez peu travaillé. Nous avons relevé la succession suivante à partir de nos propres textes :

³¹⁴ CT 33, 38

³¹⁵ BDHP 72

³¹⁶ BE 6/1, 90

³¹⁷ A ce sujet on pourra voir l'étude de la porte d'Arrapha comme lieu de mesure dans Negri-Sacafa 1991, p. 237-240. On pourra aussi regarder Chambon 2011a, surtout p. 168-169 et p. 180. Enfin, on pourra consulter May 2013, p. 77-121.

Texte	Date	Messenger
CT 4, 50a	--/--/Im	Lu-dari
MHET 1, 18	--/--/SIE	Adad-remeni
CT 2, 3	--/VI/Sa 13	Adad-remeni
CT 6, 19a	--/--/Sa --	Adad-remeni
VS 8, 12	--/--/Sa --	Adad-remeni
MHET I, 66	--/--/AS --	Adad-remeni
CT 47, 10	--/--/Sm 8	Adad-remeni <i>et</i> Kalumum
CT 4, 49b	4/V/Sm 13	Kalumum
Di 1435	12/X/Ha 11	Sceau de Kalumum utilisé par son fils.

Ce qui donne le tableau chronologique ci-dessous :

Période	Messenger	Serviteur de ...
Im et SIE	Lu-dari	<i>Inconnu</i>
Sle à Sm	Adad-remeni	1) Šamaš et Aya 2) L'Ebabbar
Sm à début Ha	Kalumum	L'Ebabbar

On ne sait pas de qui Lu-dari est le fils, mais on sait qu'il fut témoin aux côtés d'Imlik-Sin, le musicien fondateur de la lignée de chef(fe)s des religieuses-*nadītum* mentionné plus haut. Ensuite, on sait qu'Adad-remeni était le fils de Damu-galzu³¹⁸, un balayeur de l'Ebabbar. On sait qu'il eut deux sceaux. Le premier, qu'il utilise jusqu'en Sa 2³¹⁹ le définit comme serviteur du dieu-soleil et de sa parèdre. Le sceau de son père, Damu-galzu, le définissait aussi comme serviteur de ces deux divinités tout en mentionnant qu'il était « balayeur de l'Ebabbar » (KISAL.LUH É.BABBÁR.RA). Adad-remeni est le père de Kalumum³²⁰, et on sait qu'ils ont été en service tous deux en même temps par au moins un texte daté de Sm 8 (CT 47, 10). On est dans la même situation que pour les portiers avec une fonction qui n'était pas systématiquement héréditaire, mais qui pouvait l'être, et des officiels profondément intégrés dans des réseaux de sociabilité templiers puisque le fils de Kalumum, E'idim-anna-mansum, fut portier du cloître. Il semblerait qu'on ait d'un côté les réseaux de

³¹⁸ Cf Tanret 2010, p. 161-162.

³¹⁹ Cf texte CT 6, 40c.

³²⁰ On le sait grâce au texte MHET 2/2, 180.

sociabilité du « quartier d'Aya », composés des familles de sangas et des filles de chef(fe)s des religieuses-*nadītum*, dont on voit fréquemment les filles être elles-mêmes religieuses-*nadītum*³²¹ et d'un autre côté les officiels de rang inférieur, serviteurs de Šamaš ou d'Amurru, qui doivent résider à proximité du cloître mais pas dans le même quartier que les sangas et les chef(fe)s des religieuses. Ces officiels (portiers et messagers) ont entre eux des liens familiaux, ainsi qu'avec les « balayeurs » de l'Ebabbar. Pour autant, tous font partie de la hiérarchie templière comme l'indique la fréquente mention « serviteur de l'Ebabbar » sur leurs sceaux.

On remarquera aussi que, tout comme ce fut le cas pour les trois types d'officiels que nous avons évoqués ci-avant, la hiérarchie et l'organisation des messagers fut modifiée sous le règne d'Hammurabi : la fonction disparaît tout simplement de nos textes à partir d'Ha 11. En effet, en Ha 1, on voit E'idim-anna-mansum, fils de Kalumum, apparaître dans un texte (TCL 1, 77), mais pas son père. On peut néanmoins supposer qu'il est encore en activité car le sceau de Kalumum est utilisé pour la première fois pas son fils en Ha 11. C'est donc sans doute à cette période qu'il faut situer la disparition du rôle de messager du cloître. Cette date voit un autre changement dans l'organigramme du cloître : Etel-pi-Nabium le second sanga est remplacé par Sin-iddinam. Doit-on y voir des effets de politique interne au temple ? De telles disparitions des sources ont des parallèles : le portier Bulalum, par exemple, disparaît des sources à un moment où arrivent de nouveaux officiels, notamment Šumuh-Sin, second sanga et successeur de Sin-ennam. S'il est encore trop tôt pour dresser un portrait fidèle de ces jeux de pouvoir et de ces dynamiques internes au temple, elles affleurent ici et là et l'on peut deviner dans l'apparition et la disparition de témoins et de sceaux les remous des tensions politiques au sein de l'Ebabbar. Comme l'écrit G. Suurmeijer : « A quel point l'absence de Bulalum permet-elle de tirer des conclusions quant aux politiques de nomination de l'administration du temple ? Nous ne savons presque rien de ces politiques, mais nous disposons d'indices qu'il y avait une influence royale dans la nomination des membres des échelons administratifs les plus élevés à Sippar »³²².

Pour être tout à fait précis, on évoquera la présence d'un autre messager lié au temple dans nos sources, un dénommé Šupram étudié par K. Veenhof dans JEOL³²³. Pour autant, il

³²¹ Cf à ce sujet les sceaux des filles de sangas édités par M. Tanret (Tanret 2010) ou l'arbre généalogique de la famille de Bur-Sin.

³²² « To what extent could temple staffing policies account for Bulālum's absence? We know next to nothing of such policies, but there are signs that there was royal influence in the staffing of the upper temple echelon in Sippar » (Suurmeijer 2012).

³²³ Veenhof 2016-2017.

semble qu'il ne faille pas voir dans cet individu un messenger du cloître et l'on peut envisager que l'office ait disparu sous Hammurabi.

Concernant les tâches de ces messagers, on les voit essentiellement agir comme témoins dans les textes de religieuses-*nadītum*, dans des circonstances aussi variées qu'un prêt par Šamaš (CT 6, 40c) ou des contrats d'héritage, d'adoption, de don ou de transfert de biens³²⁴. On les voit aussi apparaître dans des cas de procès. Si l'on se fonde sur les activités des messagers-*rakbum* en général, notamment étudiées à Larsa par B. Fiette³²⁵ ou de manière plus générale par M. Stol³²⁶, on peut supposer sans prendre trop de risque que leur fonction première était de porter des messages, ou à tout le moins de coordonner des envois et réceptions de lettres. Comme il s'agit de messagers « du cloître » on peut s'attendre à ce que les lettres en question soient celles des religieuses, dont on sait qu'elles écrivaient beaucoup à leurs proches, des individus de haut rang généralement influents. On peut voir dans leur disparition sous Hammurabi une volonté de remplacer ces messagers affiliés à une institution religieuse par des messagers attachés au roi, afin de contrôler les réseaux de communication de manière plus efficace et approfondie. Il paraît néanmoins ardu de pousser plus loin les hypothèses sans entrer dans le champ de la pure spéculation.

II.2.5. Le « balayeur » de l'Ebabbar

Nous avons dit plus haut que les officiels de second rang qu'étaient les portiers, les messagers et les balayeurs étaient vraisemblablement liés entre eux. Néanmoins la fonction même de balayeur et sa classification ont été la source d'interrogations. Nous avons vu plus haut qu'on avait l'impression, en parcourant les sources rapidement et en dressant un parallèle avec d'autres temples, qu'il s'agirait d'une prébende et donc que le balayeur était un membre occasionnel du personnel. D. Charpin, notamment, écrit la chose suivante à leur sujet : « Leur association est habituelle dans les sanctuaires babyloniens et l'on a vu en étudiant UET V 868 (p. 209) que le temple de Ningal ne faisait pas exception. On peut donc s'étonner que YOS V 163 mentionne 6 portiers (1.23), mais aucun balayeur. Le hasard fait que nous ne possédons aucun contrat de vente, de la prébende de portier (né-du₈ = atum) [...] On possède en revanche un contrat de vente de prébende de balayeur. Il s'agit de Relph n°17 (supra p. 9) où

³²⁴ Tanret 2010, p. 162.

³²⁵ Fiette 2018.

³²⁶ Stol 2012b.

la charge est ainsi définie : « mu-1-kam u-12-kam kisal-luh é (d)su'en kisal-mah bal-gub-ba iti NE.NE.GAR iti dub-sag », c'est-à-dire « la charge de balayeur du temple de Sin, (dans) la cour principale, pour 12 jours par an, tour-de-rôle du mois de Abum, début du mois »³²⁷. Le texte mentionné par D. Charpin lie d'ailleurs directement les deux prébendes (qui concernent le temple de Ningal).

A Ur donc, comme dans d'autres endroits, la charge de balayeur est une charge prébendée et divisée. Pour autant, à Sippar, il est probable qu'il s'agisse d'une charge incessible et indivisible : nous nous interrogerons sur ce point. On pourrait avoir une différence entre le nord et le sud, puisque de la même manière, la charge de portier est présentée comme une charge cessible et divisible, alors qu'on a vu que ce n'était pas le cas pour les portiers du cloître de Sippar. Néanmoins, on peut opposer à cet argument qu'il y a aussi des prébendes de portier à Sippar : le texte HG 96 nous en a donné un exemple.

Le corpus prosopographique nous aide cependant à en savoir davantage bien que nous ne connaissions que deux balayeurs de l'Ebabbar et parce que nous ne connaissons que deux balayeurs de l'Ebabbar, ce qui indique une faible diffusion de cette charge et, par suite, une probable impossibilité de la céder.

Le premier balayeur que nous connaissons, Damu-galzu, est le père du cavalier-*rakbum* Adad-remeni. Son sceau porte la mention suivante : (d)DA.MU.GAL.ZU / KISAL.LUH / É.BABBÁR.RA / ÌR (d)UTU (d)a-a³²⁸. Il officie sous le règne de Sumu-la-El³²⁹ et on le recroise dans plusieurs autres textes dont les dates sont malheureusement cassées³³⁰. L'autre balayeur que nous connaissons est Warad-Šamaš, dont le sceau figure dans CT 48, 59 (AS) indique seulement : « ÌR-(d)UTU KISAL.LUH ÌR É.BABBÁR.RA ». Warad-Šamaš apparaît par ailleurs dans CT 6, 19a VS 8, 12, deux textes de l'époque de Sabium. Au niveau des dates, il apparaît à partir d'au moins Sa 13 dans le texte CT 2, 3. En outre, le texte CT 45, 11 (AS 12) mentionne une religieuse nommée Erištum³³¹, fille de Warad-Šamaš. On sait qu'à cette époque il est encore en activité puisque le texte CT 6, 46 (AS 13) daté de l'année suivante le mentionne parmi les témoins. On voit donc que les balayeurs de l'Ebabbar sont pleinement inscrits dans les réseaux de sociabilité du temple : leurs enfants devenant parfois religieuses, parfois portiers... En outre, ils se désignent eux-mêmes comme serviteurs

³²⁷ Charpin 1986, p. 260.

³²⁸ Ce sceau a été étudié par Tanret 2010, p. 160.

³²⁹ Walker 1978, p. 235-236.

³³⁰ TCL 1, 186 notamment.

³³¹ S'il s'agit bien du même Warad-Šamaš, dans ce cas il aurait aussi un fils nommé Sin-magir.

de l'Ebabbar, alors que les prébendiers clairement identifiés, comme les prêtres-*gudpapsûm* ont plutôt tendance à se désigner comme serviteurs de leur divinité personnelle. Enfin, le fait qu'on retrouve un même balayeur dans un nombre notable de textes de la même époque ne nous paraît pas être une exception statistique : il y avait un balayeur en fonction fixe.

On a donc bien affaire à un membre permanent du personnel temple, voilà pourquoi celui-ci est souvent présent dans le groupe de témoins du temple dans les textes de religieuses-*nadītum* et pourquoi il est aussi bien intégré dans les réseaux de sociabilité du temple. On constate donc que des prébendes divisées et réparties entre différents individus dans le Sud ne le sont pas à Sippar. On doit aussi se demander pourquoi cet officiel disparaît après l'époque d'Apil-Sin, sans doute sous le règne de Sin-muballiṭ. Selon nous, vu la quantité bien plus importante de textes à l'époque de ce dernier et de son fils Hammurabi, le fait que le balayeur ait disparu des sources mais pas de l'organigramme nous paraît statistiquement hautement improbable. On serait devant le même cas que celui du messenger-*rakbum* qui semble avoir disparu sous le règne d'Hammurabi. Malheureusement, il est impossible aujourd'hui d'expliquer avec certitude cette disparition et l'on ne peut que la rattacher à l'hypothèse d'une réorganisation du clergé sous Hammurabi.

Au niveau des tâches et du rôle socioéconomique de cet officiel, on le voit témoigner dans des contrats de religieuses et c'est pratiquement tout. En tant qu'officiel de second rang du temple, il devait aussi bénéficier de rations et gérer un patrimoine comme les autres officiels, mais il est impossible de le prouver pour le moment. Au sein du temple, il y a peu de chance que ses tâches se fussent limitées à balayer la cour, d'ailleurs, il y a même peu de chances qu'il fut celui qui entretenait effectivement le sanctuaire³³².

On trouve par exemple mention de la charge de « *kisalluhhūtum* » dans VS 8, 55 (étudié ci-avant) sous Sin-muballiṭ. On y voit le don d'une servante à Aya « *kallātim* » (la

³³² D'ailleurs, outre les attestations des balayeurs dans les rituels et leur rôle dans le temple développé ci-après, on peut mentionner que J.-M. Durand avait déjà relevé le rôle des balayures dans certains rituels. Il écrivait ainsi dans le résumé de son cours : « L'expression SAR-MEŠ est longtemps restée non comprise. On a cru, en rapport avec l'ordalie biblique des « herbes amères », que SAR désignait ici des « herbes », alors que cet idéogramme à lecture multiple a à la rigueur le sens de « légumineuses ». La solution vient en fait de ARM X 9 = ARM XXVI 208 = LAPO 1142, où le dieu magicien dit à ses frères : « Puisque nous allons prêter serment, il faut aller prendre de l'argile lessivée et de l'argile du seuil de la porte de Mari afin que nous puissions prêter serment ». On alla prendre de l'argile lessivée et de l'argile du seuil de la porte de Mari, et on les fit dissoudre dans l'eau. Les dieux et les déesses burent. Dans ce texte, il s'agit donc des « balayures de la maison » et, de fait, SAR est l'idéogramme qui signifie « balayer ». Il a pour lecture en akkadien šabātum, mais sans doute aussi šūšurum ; or šūšurātum, « balayures », fait couple dans les rituels babyloniens avec le mē musati « l'eau qui a servi à laver ». On se reportera à Durand 2008 (p. 581) où un parallèle est fait avec un rituel pré-islamique : à l'occasion des serments, l'usage s'était introduit de laver avec l'eau de la source Zamzam les 'arkân de la maison et de distribuer entre contractants, pour être absorbé, le résidu de cette lessive. 'Arkân vient de rukn, « pilastre ou pierre angulaire », correspondant au sippum, « seuil » en akkadien. » (Durand 2010, p. 654-655).

déesse dont Erišti-Aya cheffe des religieuses se dit servante dans son sceau³³³), laquelle servante doit travailler comme balayeuse. De même, JEOL 46, 8 (édité par K.R. Veenhof) décrit la « manumission par Šubra de Belti-baniti, donnée comme chambrière-*kisalluhhatum* à la déesse Aya-ša-kišši³³⁴. Elle devra entretenir Šubra jusqu'à sa mort et sera ensuite affranchie. » On a l'impression avec ces deux textes que la tâche effective d'entretien du temple était effectuée par du personnel ancillaire, voire servile. Harris réglait la question par l'hypothèse suivante : « Le rôle de Balayeur n'est pas un rôle servile car le véritable balayage était fait par des esclaves, comme le révèle le don à Aya par une *nadītu* d'une esclave destinée à cette tâche. C'est plus probablement un rôle impliquant la supervision et la gestion des sols du temple »³³⁵. Cette hypothèse semble tout à fait viable aujourd'hui : le balayage effectif devait être effectué par d'autres que le « balayeur », néanmoins, outre la coordination des esclaves, ce « balayeur » avait certainement un rôle cultuel : D. Charpin a bien montré, en partant des documents d'Ur, qu'il s'agissait en fait d'un rôle de purificateur³³⁶. Dans ce cadre, il n'est pas à exclure qu'il balayât lui-même, sans doute de façon symbolique, des endroits spécifiques au cours de temps ritualisés.

En outre, le rôle de la cour comme lieu de justice et d'activité socioéconomique est bien attesté. Sachant que le balayeur est souvent associé au portier et qu'il semble que ce dernier exerçât des tâches de mesure et de contrôle, il est tout à fait possible que le balayeur tînt le même genre de rôle au sein de l'Ebabbar : d'où la nécessité que celui-ci fût en « poste fixe » (on pardonnera l'anachronisme de l'expression choisie faute de mieux) afin de garantir une forme de continuité dans la gestion de certaines affaires économiques qui restent à définir.

³³³ Cf MHET 1, 18. Le CAD (vol. K p. 81) donne l'explication suivante à cette épithète : « as an epithet of goddesses – 1' of Aja (daughter-in-law of Sin, wife of Šamaš). » Selon nous, il faut spécifiquement le rapprocher de *kallātum*, « la jeune mariée, la fiancée ». On retrouve d'ailleurs cette épithète dans le nom de la parèdre de Šimige (dieu-soleil hourrite très proche de Šamaš adopté aussi par les Hittites), parèdre qui est appelée Aya *ikaltum*, ou *nikaltum*, un mot dérivé de l'akkadien *kallātum*. On verra sur ce point et sur l'étude de Šimige en général dans Haas 1994.

³³⁴ Ce qui signifie littéralement « Aya du sanctuaire ».

³³⁵ « The office of Sweeper is not a menial one for the actual sweeping is done by slaves as is shown by a *nadītu*'s gift to Aja of a slavegirl for this purpose. Rather it is a position which involves the supervision and care of the temple grounds », Harris 1975, p. 165.

³³⁶ Charpin 1986, p. 251.

II.2.6. Le grand lamentateur et les autres musiciens

II.2.6.1. Le grand lamentateur : un officiel important dans la hiérarchie

Un autre type d'officiel bien attesté dans le monde syro-mésopotamien et au rôle cultuel bien défini est le « GALA.MAH », le grand lamentateur. Si l'on connaît assez mal ceux-ci pour l'Ebabbar, on sait en revanche très bien en quoi cette fonction consistait à Sippar-amnanum grâce aux archives d'Inanna-mansum grand lamentateur d'Annunitum. Nous y reviendrons plus loin. Du point de vue prosopographique, la charge de Grand Lamentateur de Šamaš peut être tracée depuis l'époque d'Immerum jusqu'à celle d'Ammi-šaduqa, et se perpétua sans doute sous le règne de Samsu-ditana et ensuite : on trouve en effet dans VS 29, 84 la mention d'un grand lamentateur de Šamaš... mais non à Sippar ; il s'agit du grand lamentateur du dieu-soleil à Babylone. On connaît cinq noms de grands lamentateurs de Šamaš et nous avons sélectionné pour le tableau ci-après quelques textes représentatifs de leurs activités et contenant autant que possible leurs sceaux :

Texte	Date	Nom du grand lamentateur	G.L. de ...	Serviteur de ...
BM 82437	--/--/Im --	Lakum	Šamaš (?)	
Di 2113	28/IV/Ha 37	Awil-Amurru	<i>Non-indiqué</i>	Bunene
Di 2015a	1/VII/Ha 38	Awil-Amurru	<i>Non-indiqué</i>	
Di 1456	1/VII/Ha 38	Awil-Amurru	<i>Non-indiqué</i>	
Di 2112	1/IX/Si 4	Awil-Amurru	<i>Non-indiqué</i>	Bunene
Di 2117	1/IX/Si 4	Awil-Amurru	Šamaš	Bunene
Di 2161	10/II/Si 12	Awil-Amurru	Šamaš	L'Ebabbar et Bunene
TCL 1, 145	20/IX/Si 30	Niddin-Ištar	Šamaš	
YOS 13, 12	8/VI/Ad 15	Dingir-saga	<i>Non-indiqué</i>	
JEOL 46, 7	1/ii/Aš 14.	Asalluhi-bani	Šamaš	Ammi-ditana
HG 96	--/--/Aš --	Asalluhi-bani	Šamaš	Ammi-ditana

Tout d'abord, il faut différencier les *kalû*, les lamentateurs (GALA) des *galamāhum* les grands lamentateurs (GALA.MAH). On voit parfois des grands lamentateurs (GALA.MAH) mentionnés sous le seul titre de lamentateur (GALA) alors même qu'on sait clairement que leur vrai titre est « grand lamentateur ». On le voit par exemple dans le cas

d'Awil-Amurru : dans Di 2161, il est désigné comme « lamentateur de Šamaš » (« GALA (d)UTU ») alors que dans Di 2015 et Di 2117 il est désigné comme « grand lamentateur » (« GALA.MAH »). Cependant, comme il n'est pas spécifié de quelle divinité il est grand lamentateur à l'époque³³⁷, on peut envisager qu'il fut d'abord grand lamentateur d'une divinité non précisée avant de devenir lamentateur d'une autre divinité, même si cette hypothèse nous paraît hautement improbable. Nous verrons aussi que cet Awil-Amurru, dont le nom est d'ailleurs toujours écrit en sumérien, avait des activités commerciales.

D'ailleurs, il faut souligner que la charge de GALA.MAH se transmettait héréditairement et constituait un office permanent et indivisible³³⁸, alors que la charge de GALA semble, quant à elle, avoir été une prébende et rattacher ses titulaires aux membres « occasionnels » du personnel. On le voit notamment dans le texte HG 96 qui mentionne aux l. 17' à 19' : « 5 1/2 jours du revenu de la prébende de lamentateur (18') du temple de Šamaš, de la porte de Manungal, (19') du temple d'Eštar et des divers dieux de Sippar-Yahrurum. » Cette charge était donc divisible et cessible. Nous nous pencherons plus loin sur le cas particulier du lamentateur Pala-Adad.

L'autre lamentateur bien attesté dans notre corpus est Asalluhi-bani. Celui-ci est en poste sous les règnes d'Ammi-ditana et d'Ammi-šaduqa et on le voit utiliser à l'époque de ce dernier un sceau qui le désigne comme « serviteur d'Ammi-ditana », alors même qu'on est au milieu du règne de son successeur³³⁹. On constate donc un phénomène déjà observé : alors que les lamentateurs du règne d'Hammurabi se désignent généralement comme serviteurs d'une divinité ou de l'Ebabbar, les lamentateurs suivants se disent serviteurs du roi. Fait étonnant, le sceau qui désigne Awil-Amurru comme serviteur de Bunene date de la fin du règne d'Hammurabi. S'agit-il d'un sceau antérieur au règne de celui-ci que le grand lamentateur aurait gardé ? A-t-on une forme de résistance interne à l'autorité royale, comme l'hypothèse en a été faite pour les sangas avec l'analyse du sceau de Warad-Sin par Tanret décrite plus haut ? Quoiqu'il en soit, nous n'avons pas trace de grands lamentateurs qui se décrivent comme serviteurs de l'Ebabbar. D'ailleurs, Ur-Utu et Inanna-mansum à Sippar-amnanum se décrivent comme des serviteurs d'Annunitum et non de l'Eulmaš.

En effet, le grand lamentateur n'a pas de place particulière dans les listes de témoins, sauf celles qui font apparaître le groupe du temple. Dans ces cas-là, la place des grands

³³⁷ Tout comme la divinité à laquelle est rattaché Ur-Utu, grand lamentateur d'Annunitum à l'époque paléo-babylonienne tardive, n'est pas toujours précisée. Cf Van Lerberghe & Voet 1991.

³³⁸ Cf Van Lerberghe & Voet 1991

³³⁹ Dans le texte JEOL 46, 7.

lamentateurs est avec le groupe du temple, avant les prêtres-*gudapsûm* (cf HG 96) et les chefs des religieuses (JEOL 46, 7) et de manière plus générale juste après les sangas (Di 2117). On voit donc que le grand lamentateur appartenait au groupe social du temple, tant dans les relations professionnelles de co-témoin que dans la façon dont ils géraient un certain nombre d'autres dépendants du temple. Parmi ces dépendants, il y avait très certainement les musiciens³⁴⁰ et les lamentateurs (GALA) dont on verra un exemple plus loin.

Autre exemple, d'importance, sur l'inclusion et le fonctionnement des réseaux de ces familles : dans TCL 1, 145, on trouve un témoin nommé Ku-Inanna qui témoigne aux côtés d'un autre grand lamentateur, Niddin-Ištar (sans doute le successeur d'Awil-Amurru). Or ce Ku-Inanna est dit fils d'Awil-Amurru, et nous pensons qu'il s'agit précisément de l'Awil-Amurru qui était grand lamentateur. L'usage d'un nom sumérien écrit en sumérogramme pourrait être un indice de ce lien de parenté, même s'il s'agit d'un indice très ténu, voire d'un argument bien faible. On sait que les grands lamentateurs avaient souvent des noms sumériens. En outre, ce Ku-Inanna apparaît dans un texte où l'on trouve un autre grand lamentateur, or il paraît sociologiquement cohérent que le fils d'un grand lamentateur témoigne pour le successeur de son père. D'ailleurs, dans un texte de l'époque paléo-babylonienne tardive³⁴¹, Sin-šemi, le fils du grand lamentateur, reçoit du grain aux côtés d'un prêtre et d'un berger qui sont sans doute des dépendants de l'Ebabbar, preuve que les descendants des grands lamentateurs étaient intéressés par les acquis de leurs pères.

Les missions du grand lamentateur nous sont connues par le parallèle de la famille d'Ur-Utu à Sippar-amnanum³⁴² : ils jouaient un rôle majeur dans le culte et les cérémonies rituelles où ils chantaient pour les divinités. Les grands lamentateurs étaient parfois témoins dans des textes de religieuses-*nadītum*, mais beaucoup moins souvent que les autres officiels. Il est probable que le contrôle et la gestion du patrimoine des religieuses et du patrimoine du temple ne faisaient partie de leurs missions que de manière marginale, leur rôle étant avant tout cultuel au sens contemporain du terme. On voit ainsi cet officiel témoigner pour des héritages, sceller un achat de terrain aux côtés d'un sanga dans un texte où il n'y a pas de chef des religieuses ou de second sanga (Di 2117) et dans un texte où le chef des religieuses est présent (Di 2113). On voit aussi qu'Awil-Amurru possédait des biens immobiliers qu'il louait

³⁴⁰ La place du musicien Imlik-Sin dans la liste des témoins du texte CT 4, 50a nous révèle son appartenance aux dépendants du temple.

³⁴¹ TCL 1, 168.

³⁴² Cf Van Lerberghe & Voet, 1991, complété par une bibliographie abondante dont on citera surtout, concernant les activités d'Ur-Utu comme lamentateur : Tanret & Van Lerberghe 1993 ; Van Lerberghe 2003 ; Tanret 2011, 2012 et De Graef 2016b.

ou vendait. YOS 13, 12, un récapitulatif de champs, montre d'ailleurs que les grands lamentateurs possédaient des terres agricoles. Point important, ce terrain est mentionné au sein une liste de champs appartenant à des religieuses, preuve que ces terres étaient proches, si ce n'est du point de vue du cadastre, du point de vue de leur gestion. Ce sont les champs « de Šallurum », or on voit dans ce texte qu'il y a dans cet endroit des champs « du temple de Šamaš », preuve que les champs du temple de Šamaš, de ses dépendants et des religieuses sont interconnectés. Peut-être, alors, les grands lamentateurs aidaient-ils à la gestion de ces grands domaines fonciers, ce qui expliquerait pourquoi on les croise parfois comme témoins pour des transferts de terrains.

En bref, ces grands lamentateurs participaient à la vie économique sipparienne par un certain nombre d'opérations foncières typiques des notables. Or nous sommes avertis de leur importance et de leur place dans la hiérarchie templière et sociale par leur place élevée dans la liste des témoins, par le fait qu'ils puissent sceller en compagnie du sanga sans qu'aucun autre sceau ne soit nécessaire et par le contrôle qu'ils exerçaient sur d'autres dépendants du temple. Enfin, les archives d'Ur-Utu ont bien montré l'importance de tels personnages, qui écrivaient d'ailleurs au roi lui-même, et qui devaient certainement venir juste après les sangas en termes de prestige et d'autorité dans le temple.

II.2.6.2. Le cas d'Awil-Amurru : de chef des marchands à grand lamentateur

A l'époque d'Hammurabi, le grand lamentateur de l'Ebabbar se nomme Awil-Amurru. Il apparaît dans 8 textes qui nous permettent de comprendre un peu plus précisément son rôle, ses relations familiales et ses pratiques socioéconomiques.

Di 2113	28/IV/Ha 37	Scelle un héritage concernant la fratrie de Pala-Adad. Utilise le sceau A.
Di 2136	28/IV/Ha 37	Est témoin dans un partage d'héritage. Il porte dans ce texte le titre de « chef des marchands ». Utilise le sceau A.
Di 1456	I/VII/Ha 38	Est témoin dans un héritage de terrains et d'une prébende. Le 1 ^{er} témoin est le chef des marchands, Ilšu-bani. Awil-Amurru est explicitement désigné comme « grand lamentateur » (part de Warad-Ištar).
Di 2015a	1/VII/Ha 38	Awil-Amurru est témoin d'un héritage (le même que Di 1456) de

		terrains et d'une prébende. Le 1 ^{er} témoin est le chef des marchands Ilšu-bani. Il est explicitement désigné comme « grand lamentateur » (part de Sariqum).
VS 9, 217	--/--/Ha --	Liste de personnes sous le contrôle d'Awil-Amurru et Marduk-našir. La liste se termine par une religieuse, un marchand et 3 dieux (Šamaš, Marduk et Sin). Sceau d'Awil-Amurru (sceau A).
Di 2117	1/IX/Si 4	Belti-Aya fille de Lu-Ninšubur (la sœur de Pala-Adad) achète une maison à la porte de Nungal. Les deux seuls témoins du temple sont le sanga qui scelle avec le sceau de Warad-Sin et Awil-Amurru (scelle avec sceau A). Il porte son titre de grand lamentateur.
Di 2161	10/II/Si 12	Pala-Adad hérite de sa sœur religieuse une prébende de lamentateur. Awil-Amurru est témoin avec le titre de « lamentateur de Šamaš ». Il se dit « serviteur de l'Ebabbar et de Bunene » dans sa légende de sceau (sceau B).
TCL 1, 145	20/IX/Si 30	Héritage où Ku-Inanna fils d'Awil-Amurru est témoin aux côtés d'un grand lamentateur.

On voit donc qu'Awil-Amurru, fils d'Umun-Šamaš apparaît dès l'an Ha 37 comme « chef des marchands ». Dans le texte Di 2113 (Ha 37), on a retrouvé son sceau A qui le désigne comme fils d'Umun-Šamaš et serviteur de Bunene. Cependant, la fin du texte est très cassée et fragmentaire ce qui fait qu'on ne connaît pas son titre dans la liste des témoins. Déjà, pourtant, il est associé à Pala-Adad, qui deviendra lamentateur de Šamaš par la suite en Si 12³⁴³, puisque dans ce texte il témoigne dans un texte concernant une maison qui leur appartenait à lui et sa sœur Belti-Aya (sans doute un partage d'héritage). Parmi les témoins se trouvaient aussi les deux administrateurs-*šangûm* de l'époque : Warad-Sin (mais en comparant avec Di 2136, on voit que c'est sans doute Annum-pi-Aya qui utilise le sceau de son père Warad-Sin dans ce texte) et Sin-bani³⁴⁴.

De même, dans l'enveloppe Di 2136 (Ha 37), il est témoin dans un partage d'héritage entre Pala-Adad et sa sœur. Il semble donc qu'on ait trouvé deux fois la même tablette, l'une

³⁴³ On a même conservé le texte qui garde en mémoire la vente de cette prébende, il s'agit de Di 2161. A l'époque, le premier témoin du texte n'est autre que ... Awil-Amurru. D'ailleurs, la sœur de Pala-Adad est elle-même religieuse : on voit bien les réseaux de sociabilité qui existaient entre ces personnages.

³⁴⁴ Celui-ci utilise le sceau de son père Asalluhi-mansum selon Suurmeijer 2014 qui le tire lui-même de Tanret 2010.

très abîmée et l'autre bien conservée : il est donc très probable que Di 2136 soit l'enveloppe de Di 2113. Dans Di 2136, la liste des témoins a été préservée et si le sceau d'Awil-Amurru en fait à nouveau le fils d'Umun-Šamaš et le serviteur de Bunene, le texte le décrit explicitement comme « UGULA DAM.GÀR » (« chef des marchands ») et il témoigne après les deux sangas et le chef des religieuses.

A l'époque, Awil-Amurru n'est apparemment pas encore membre du clergé, mais il occupe déjà une charge importante et fréquente des dépendants importants du temple. En tant que chef des marchands, on sait aussi que c'était ce dernier qui servait d'intermédiaire entre le temple et les marchands dans le cadre notamment du commerce de la laine³⁴⁵. On voit d'ailleurs Awil-Amurru sceller une liste de personnes dépendant de lui-même et d'un dénommé Marduk-našir dans le texte VS 9, 217. Ce texte implique, à la fin, un marchand et une religieuse nommée Beltani. Or la sœur de Pala-Adad est justement une religieuse nommée Belti-Aya, et nous pensons qu'il s'agit précisément d'elle ici. D'ailleurs, Awil-Amurru est déjà en contact avec la famille de Pala-Adad, et en Si 12, lorsque ce dernier reçoit la prébende de lamentateur, c'est Awil-Amurru, décrit à l'époque comme un lamentateur, qui est son premier témoin³⁴⁶. Il est d'ailleurs témoin pour des héritages de prébendes dans d'autres circonstances, et ce dès Ha 38. La prébende en question concerne le temple de Šamaš et la porte de Manungal (un lieu important pour la justice et l'économie, nous le reverrons), or on sait qu'Awil-Amurru tout comme la famille de Pala-Adad sont liés à cette porte, puisque Di 2117 fait état d'une maison de Belti-Aya, la sœur de Pala-Adad, située à la porte de Nungal³⁴⁷.

Or, cette porte est liée à une prébende de lamentateur de Šamaš comme nous l'apprennent tant Di 2161 que HG 96, qui documentent la cession d'une prébende similaire, celle de lamentateur de Šamaš pour le temple de Šamaš et la porte de Nungal. On voit donc que des réseaux de sociabilité liés au temple, mais encore différents de ceux du « quartier d'Aya » et de ceux des officiels de second rang (portier, balayeur et messenger), s'établissent autour de cette porte de Manungal et des prébendes de grand lamentateur. D'ailleurs, il faut noter que les archives mentionnant Awil-Amurru ont été découvertes dans les archives d'Ur-Utu, lui-même grand lamentateur, mais d'Annunitum, ce qui montre les connexions qui existaient entre ces différentes familles³⁴⁸.

³⁴⁵ Cf Charpin 1982.

³⁴⁶ Suurmeijer 2014, p. 780.

³⁴⁷ Autre nom de la porte de Manungal.

³⁴⁸ Cf Suurmeijer 2014, p. 171ss.

Il est particulièrement intéressant de constater qu'Awil-Amurru a changé de sceau dans sa carrière, sans doute dans la première moitié du règne de Samsu-iluna, puisqu'après Si 4, on ne trouve plus trace de son sceau A. Les légendes de ses sceaux sont les suivantes :

Sceau A : LÚ-(d)MAR.TU / DUMU ù-mu-un-(d)UTU / ÌR (d)bu-ne-ne.

Sceau B : LÚ-(d)MAR.TU / DUMU ù-mu-un-(d)UTU / ÌR É.BABBAR ù (d)bu-ne-ne.

A l'époque où il n'était « que » chef des marchands, Awil-Amurru utilisait un sceau qui le désignait comme serviteur de Bunene. Mais une fois devenu grand lamentateur, il semble avoir éprouvé le besoin de faire figurer le nom du temple où il exerçait sa charge. Il se rattachait, ce faisant, à la tradition ancienne qui voulait que les dépendants du temple du dieu-soleil affichent leur dévotion non pas à Šamaš mais à son temple sipparien. Les administrateurs-*šangûm* dont les sceaux étaient bien connus dans la ville avaient adopté cette pratique, ce qui devait la rendre prestigieuse. Rien d'étonnant donc à ce qu'Awil-Amurru décida de se faire nommer « serviteur de l'Ebabbar » dans son sceau pour afficher son nouveau statut. Ce qui est plus étonnant, c'est qu'il choisit de conserver la mention de sa dévotion personnelle à Bunene.

Or R. Harris indique qu'une grande rue partait de la grande place³⁴⁹ (SILA.DAGAL.LA) : la bien connue « Bunene street »³⁵⁰ qu'un texte nous indique être « *ina kārīm* », « dans le *kārum* » ou *a minima*, juste à côté³⁵¹. Celle-ci passait très certainement au Sud de l'Ebabbar car nous avons vu sur le plan archéologique que la chapelle de Bunene était dans la partie Sud-Est du complexe religieux. On a donc une rue qui reliait la place centrale et le quartier marchand en longeant le sud du temple. D'ailleurs, Di 1456, où le chef des marchands est premier témoin, prend acte d'une vente de maison qui jouxte « une rue » et Di 2117 nous indique que Belti-Aya, fille de Lu-Ninšubur (la sœur de Pala-Adad) a sa maison justement à côté de la rue et de la porte de Manungal, qui était très certainement à côté du *kārum*... donc du côté de la rue de Bunene. On voit donc s'établir un réseau de sociabilité du « quartier de Bunene » comme on avait un réseau de sociabilité du « quartier d'Aya ».

Ce réseau du quartier de Bunene est directement lié au *kārum* et aux marchands et connecté aux réseaux d'Aya et du temple par le biais de l'office de « chef des marchands », un personnage en contact avec les sangas. D'ailleurs, on relèvera que vers le début du règne de Samsu-iluna, entre Si 4 et Si 12, une fois devenu grand lamentateur, il fait modifier son

³⁴⁹ Harris 1975, p. 149.

³⁵⁰ Harris 1975, p. 19.

³⁵¹ CT 4, 17c (Si 9). R. Harris (1975, p. 19) lit « near the harbor », mais il semble qu'il faille lire « dans le *kārum* ». La tablette porte en effet « *i-na KAR-im* ».

sceau pour se définir comme serviteur de l'Ebabbar et de Bunene. C'est un fait très rare : les légendes de sceaux définissent normalement les individus comme serviteur d'un (ou de plusieurs) dieux, d'un temple ou d'un roi, pas d'un temple et d'un roi ou d'un temple et d'un dieu à la fois. Lorsque l'on intégrait le « clergé », on voit des phénomènes de nouveaux sceaux faisant état d'une dévotion à un temple. De même, on a vu le cas des sangas qui modifient leurs sceaux pour se définir comme serviteurs d'un roi. Mais cette juxtaposition de l'Ebabbar et d'un dieu est inédite.

Il apparaît clairement qu'Awil-Amurru tenait à faire figurer cette dévotion sur son sceau même après avoir quitté ses fonctions de chef des marchands et rejoint la hiérarchie templière. Le culte de Bunene, son sanctuaire et en fait, probablement, ce que nous appellerons par commodité « quartier de Bunene » continuent de jouer un rôle important dans l'autodéfinition sociale d'Awil-Amurru. On comprend donc que c'est de ce « quartier de Bunene » que fussent issus les grands lamentateurs dont l'activité et les réseaux provenaient notamment du quartier des marchands et se déployaient par ailleurs au niveau de la porte de Manungal, lieu lié à la mesure (activité marchande s'il en est) d'une part et à la charge de lamentateur. On voit ainsi que des familles puissantes de Sippar évoluent en parallèle et s'entraident, comme c'est le cas pour Pala-Adad et Awil-Amurru. On peut même imaginer que la nomination comme lamentateur de Pala-Adad est due à la charge de grand lamentateur tenue par Awil-Amurru, lié à sa famille et notamment à sa sœur Belti-Aya depuis longtemps déjà. En outre, on sait que Pala-Adad était un cousin éloigné de la famille d'Ur-Utu, autre puissante famille de lamentateurs de Sippar-amnanum cette fois et l'on ne doit pas oublier que les textes inventoriés comme « Di » ont été pour la plupart retrouvés dans la maison d'Ur-Utu, ce qui esquisse bien le fonctionnement des réseaux sociaux qui existaient entre les hauts officiels des temples des deux villes, notamment les lamentateurs.

Au niveau de la place dans la hiérarchie templière, les grands lamentateurs (et on l'a vu aussi avec Ur-Utu) arrivent juste après les sangas en prestige et commandent à un certain nombre de dépendants du temple. Ils sont en position de responsabilité comme le sont les chefs des marchands, et on comprend que l'on puisse passer d'un milieu à l'autre, même si le cas d'Awil-Amurru est le seul que nous connaissions pour l'instant et qu'il est surprenant. Sans doute représentait-il d'ailleurs, l'exception plutôt que la règle. En revanche, les liens qui existaient entre lui et la famille de Pala-Adad nous renseigne de façon éloquente sur la porosité entre ces deux milieux de pouvoir qu'étaient les hauts-officiels du temple et les marchands. S'y ajoute un troisième collègue, celui des juges, sur lequel nous reviendrons plus

tard. Membres du *kārum*, juges et administrateurs du temple travaillaient d'ailleurs souvent ensemble comme nous le verrons dans notre partie III.

II.2.7. Les intendants-*šabrûm* (UGULU É) et les administrateurs-*šatammum* (ŠÀ.TAM)

II.2.7.1. L'identité des « chefs de maisonnée »

II.2.7.1.1 Les intendants-*šabrûm* rattachés à l'Ebabbar identifiables dans les textes

Il existe un dernier office permanent, clairement rattaché au temple, qu'il nous faut étudier, c'est celui que nous pourrions traduire par « chef de maisonnée », sens littéral des sumérogrammes « UGULA É » qui composent le nom de cet office, mais que nous rendrons plutôt par le terme « intendant-*šabrûm* » du fait des missions qu'avaient ces individus, missions que l'on peut clairement rattacher à un rôle d'intendance.

Avant même d'entrer dans le détail des apparitions de ces officiels dans le corpus de l'Ebabbar, quelques remarques philologiques liminaires s'imposent sur la façon même de transcrire et traduire le nom de cet office. Nous avons fait le choix de conserver, dans notre thèse, une transcription matérielle qui permet de mieux rendre la réalité cunéiforme. Nous transcrivons donc à chaque fois « UGULA É » mais n'ignorons pas la possibilité, choisie par d'autres assyriologues, de considérer que ces deux signes juxtaposés en forment un autre que l'on doit lire ŠABRA.

Quant à la prononciation akkadienne de cet idéogramme, elle a elle aussi fait débat. Si la lecture (w)*akil bītim* proposée dans le tome A du CAD est, de l'avis des auteurs mêmes du CAD, à abandonner, les textes semblent hésiter entre une lecture *šabrûm* et une lecture *šapīr bītim*. Cette dernière se trouve dans TCL 1, 151 mais doit être distingué du rôle d'UGULA É qu'il vaut mieux rendre par l'akkadien *šabrûm*³⁵². Cette lecture est d'autant plus sûre qu'elle est attestée *phonétiquement* dans plusieurs textes, notamment une lettre de Nippur (AbB 11, 10) où on lit clairement « *ša-ab-ra-am* »³⁵³.

Nous rendrons donc le nom de ces officiels, dans nos transcriptions, par les deux idéogrammes « UGULA É » mais les appellerons régulièrement *šabrûm* dans le corps de

³⁵² CAD Š/1, p. 14a.

³⁵³ Pour davantage de références à ces choix de lectures et ce terme de *šabrûm*, cf CAD Š/1, p. 13-14.

notre développement, un terme que l'on traduira par « intendant » ou par « chef de maisonnée ».

Dans le corpus de l'Ebabbar, on rencontre ces officiels dans les textes suivants :

Texte	Date	Nom	Titre	Serviteur de...	Rôle
MHET 1, 130	--/--/Ha 1	Šilli-Ninkarrak	UGULA É	<i>Non indiqué</i>	Témoin dans une tablette d'héritage de religieuse- <i>nadītum</i> .
VS 8, 83	1/IV/Ha 2	Šilli-Ninkarrak	DUB.SAR	Amurru	Sceau uniquement
VS 13, 34	--/--/Ha --	Sin-iqišam	UGULA É	<i>Non indiqué</i>	Témoin dans une tablette d'héritage de religieuse- <i>nadītum</i> .
VS 9, 130	7/XI/Ha 35	Nanna-lu-til	UGULA É	<i>Non indiqué</i>	1 ^{er} témoin lors d'un partage d'héritage de religieuse devant les emblèmes de Šamaš.
BM 97348 (Richardson 2002, vol. II, p. 202)	01/VIII/Ad 18	Šamaš-našir	UGULA É ³⁵⁴	<i>Non indiqué</i>	Réceptionne du grain pour acheter de quoi nourrir des moutons du temple.
TCL 1, 151	24/VII/Ad 30	Šamaš-našir	UGULA É (d)UTU	<i>Non indiqué</i>	Témoin pour la location du champ d'une religieuse.
TCL 1, 151	24/VII/Ad 30	Sin-bel-aplim	UGULA É ša KÁ GÁ.GI ₄ .A	<i>Non indiqué</i>	Témoin pour la location du champ d'une religieuse.
AbB 7, 127	Ad --	Sin-bel-aplim	UGULA É	<i>Non indiqué</i>	Lettre où Šinduh ³⁵⁵ ordonne à un individu de se mettre au service de l' <i>awīlum</i> Sin-bel-aplim.
JCSSS 2, 57	20/XII/Ad 37	Šamaš-našir	UGULA É	Amurru	Chargé de réceptionner les offrandes d'un juge.
JCSSS 2, 57	20/XII/Ad 37	Sin-bel-aplim	UGULA É	L'Ebabbar	Chargé de réceptionner les

³⁵⁴ Après collations au British Museum, on peut corriger le texte BM 97348 édité par S. Richardson (Richardson 2002, p. 202) qui mentionne la réception de nourriture pour des animaux de l'Ebabbar. Les deux individus qui réceptionnent le grain sont désignés par Richardson comme un « capitaine » et un « administrateur ». Il transcrit comme suit les lignes 8 à 10 : [nam-ha-ar-ti] / ¹(I)(d)UTU-na-ši-ir UGULA¹[GIDRI] / (I)SIG.(d)a-a ŠĀ.TAM. Cependant, on a vu que Šamaš-našir était « UGULA É » dans TCL 1, 151 (Ad 30) et JCSSS 2, 57 (Ad 37). Il nous semble donc qu'il faille retrouver ce même titre dans la cassure de la l. 9 de BM 97348.

³⁵⁵ Cet individu peut avoir un lien avec l'administration royale car il se dit serviteur d'Ammi-[...] dans son sceau.

57				(?)	offrandes d'un juge.
JCSSS 2, 57	20/XII/Ad 37	Marduk-muballiṭ	UGULA É	L'Ebabbar (?) ³⁵⁶	Rôle inconnu dans un texte de réception d'offrande.
TLB 1, 280	--/VII/Aš 13	Nabium-našir	UGULA É	<i>Non indiqué</i>	Chargé de réceptionner de l'argent (sans doute une offrande) pour le temple.
VS 29, 84	22/III/Sd 13	Warad-kuni	UGULA É.BABBAR É (d)UTU	<i>Non-indiqué</i>	Témoin lors du transfert d'une créance de grain impliquant religieuses, dépendants de l'Ebabbar et de l'Edikudkalamma.
VS 29, 84	22/III/Sd 13	Haliya	UGULA É.BABBAR É (d)UTU	<i>Non-indiqué</i>	Témoin lors du transfert d'une créance de grain impliquant religieuses, dépendants de l'Ebabbar et de l'Esagil.
BE 6/2, 131	27/II/Sd 17	Sin-išmeanni	UGULA É	<i>Non-déchiffré (à collat.)</i>	Apport de biens liés sans doute à une taxe par les marchands de Sippar, reçus par des intendants-šabrûm.
BE 6/2, 131	27/II/Sd 17	Cassé	UGULA É	<i>Non-déchiffré</i>	Apport de biens liés sans doute à une taxe par les marchands de Sippar, reçus par des intendants-šabrûm.
BE 6/2, 131	27/II/Sd 17	Cassé	UGULA É	<i>Non-déchiffré</i>	Apport de biens liés sans doute à une taxe par les marchands de Sippar, reçus par des intendants-šabrûm.

On voit donc que la fonction des « chefs de maisonnée » était essentiellement une fonction administrative de haut rang. Ils sont d'ailleurs régulièrement témoins lors

³⁵⁶ Les sceaux sont les suivants : 1) ši-lí-(d)NIN.KA[R.RA.AK] / DUB.[SAR] / DUMU ni-id-nu-[um] / ÌR (d)MAR.TU (dans VS 8, 83) ; 2) d)UTU-na-š[i-ir] / DUMU li-wi-[...] / ÌR (d)AN.MAR.TU (dans JCSSS 2, 57). Dans JCSSS 2, 57, l'un des sceaux comporte comme légende « serviteur de l'Ebabbar ». Il est impossible de déchiffrer le début de sa légende, mais comme il ne peut appartenir au juge qui apporte les offrandes (ce n'est pas diplomatiquement lui doit sceller), il doit appartenir à l'un de ceux qui reçoivent. Puisqu'on a le sceau de Šamaš-našir, c'est soit le sceau de Sin-bel-aplim, soit celui de Marduk-muballiṭ : tous deux sont chefs de maisonnée. On voit donc qu'un chef de maisonnée pouvait se désigner comme serviteur de l'Ebabbar dans son sceau.

d'inventaires, aux côtés des administrateurs-*šangûm*. Par exemple MHET I, 130 et VS 13, 34 on voit des « UGULA É » arriver juste après les « SANGA » dans la liste des témoins, mais avant les chef(fe)s des religieuses, et ce alors même qu'il s'agit d'héritage de religieuses ! On comprend donc que dans l'ordre protocolaire ce sont des officiels de haut rang. A noter d'ailleurs que dans VS 13, 34, le titre de Šilli-Ninkarrak n'est même pas précisé, alors qu'on sait par MHET I, 130 qu'il était déjà « chef de maisonnée » à cette époque. Il apparaît en revanche juste après le second sanga et avant un autre « intendant-*šabrûm* », Sin-iqišam, dont le titre est cette fois donné. Dans VS 9, 130, c'est carrément un de ces officiels qui est premier témoin dans un contrat de religieuse. Leur rang était donc celui d'administrateurs permanents hauts placés. On notera par ailleurs que lorsque nous disposons de leurs sceaux, il n'est pas indiqué leur fonction sur ceux-ci, sauf sur celui de Šilli-Ninkarrak où il est dit « scribe » et « serviteur du dieu Amurru ». Nous verrons plus loin que la corrélation de ces deux données n'est peut-être pas une coïncidence. On notera enfin que sur les trois sceaux de intendants-*šabrûm* dont on dispose, deux se disent « serviteur du dieu Amurru » (dans le texte JCSSS 2, 57) mais qu'au moins un intendant-*šabrûm* (dont le nom est cassé) est désigné dans son sceau comme « serviteur de l'Ebabbar. Enfin, la fonction « UGULA É » ne fait jamais, à notre connaissance, à Sippar, l'objet d'une deuxième ligne de légende de sceau.

Concernant leurs missions, lorsqu'ils ne sont pas témoins aux côtés d'autres officiels du temple, ils sont chargés de réceptionner des offrandes. Nous verrons dans nos parties III.3 et IV.2 que c'étaient eux les pivots centraux de l'économie des offrandes autour de laquelle s'articulait le système socioéconomique de l'Ebabbar³⁵⁷.

II.2.7.1.2 Une attestation incertaine de *šabrûm* dans CT 8, 8b

On peut peut-être ajouter un nom à la liste ci-dessus. En effet, dans le texte CT 8, 8b à la l. 8, on trouve le signe « É », on affaire à un contexte templier net avec la présence d'un champ appartenant à un dépendant de l'Ebabbar et la réception de grain par les administrateurs-*šatammum*. Or, juste avant les noms d'Ipqu-Annunitum, Ipqu-Aya et Ipquša

³⁵⁷ On trouve d'ailleurs dans un texte de Dur-Abi-ešuh (CUSAS 8, 59) une expression qui pourrait fort bien s'appliquer à la situation sipparienne. En effet, dans ce texte on énumère des quantités de denrées fournies à des humains et des divinités et l'on y trouve come récipiendaire (l. 55) : « (d)INANNA GÌR UGULA É » pour indiquer que la déesse reçoit la ration par l'intermédiaire des chefs de maisonnée, ce qui montre bien quel rôle ceux-ci jouaient dans cette « économie des offrandes ».

clairement désignés par le texte comme des administrateurs de l'Ebabbar³⁵⁸, on trouve celui d'un individu dont le titre est en partie cassé mais finit par « É ». Nous pensons donc qu'il s'agit d'un *šabrûm* dont le nom, difficile à lire, pourrait être Kitte-Ištar ou Puzur-xxx. Néanmoins, ne pouvant en être sûr et puisque cet individu n'est documenté que par un seul texte nous avons fait le choix de ne pas l'inclure dans la liste *supra*. Au final et après avoir collationné le texte au British Museum on aboutit à l'édition suivante :

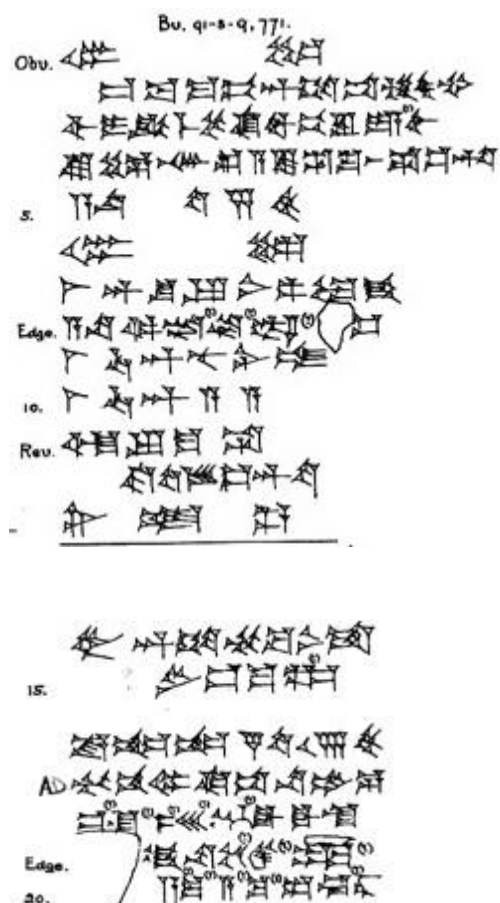
CT 8, 8b

Lieu de découverte : Sippar (?) ; Lieu de rédaction : Sippar-yahrurum - Ebabbar

Date : 17/V/Ad 15 ; Dimensions : *non-renseignées*

Copie : CT 8, 8b [91-5-9, 1732] (BM 80633)

- F. 15, 0.0 ŠE GUR
 2. (giš)BA.RÍ.GA (d)AMAR.UTU ša nam-har-tim
 ši-i-iq me-še-qí-im bi-ru-ia-em
 4. ŠÀ še-e 0, 1.3 GÁN A.ŠÀ ša-lu-rum ša É (d)UTU
 a-na U₄.5.KAM
 6. 15, 0.0 ŠE GUR
 (I)DINGIR-šu-ib-ni UGULA DAM.GÀR
 T. a-na ki(!)-it-te-(d)INNIN [UGULA.]É
 (I) SIG-an-nu-ni-tum
 10. (I) SIG.(d)a-a
 R. ù ip-qú-ša
 12. ŠÀ(!).TAM(!)(meš) É (d)UTU
 Ì.ÁG.E
-
14. GÌR (d)AMAR.UTU-mu-ba-lí-it
 (lú) ZAG(!).{ZAG}.HA
 16. ITI NE.NE.GAR U₄ 17.KAM
 MU am-mi-di-ta-na LUGAL.E
 18. X X X. 'GUB' GAL.GAL.LA
 ALAM.NA KUR HUR.SAG.<GÁ>
 20. I₇ A X X X 'X'



³⁵⁸ Certains de ces individus sont connus à Sippar comme nous le verrons *infra* lorsque nous traiterons des administrateurs-*šatammum*.

l. 8 : R. Harris déjà rencontrait des difficultés avec cette ligne (*Ancient Sippar*, p. 163, n. 47). Les signes en sont assez compliqués à lire, même une fois collationnée la tablette. Selon G. Chambon ce nom interroge, car l'on pourrait attendre « Puzur⁴-Ištar : KAx(KÁR).ŠA, mais il y a un signe entre les deux » (communication personnelle).

l. 15 : Visuellement, on a clairement un signe <MA>, le suivant pourrait être un <SAG>, mais nous n'avons aucune certitude, d'autant que la copie note un point d'interrogation. En collationnant au British Museum, nous avons pu voir que le signe lu « giš » et celui lu « MA » étaient collés, on a presque l'impression d'une dittographie « SAG.SAG ». Un signe abîmé suit ces deux idéogrammes, peut-être faut-il lire ZAG(!).{ZAG}.HA auquel cas on aurait affaire à un percepteur (or on connaît un individu avec le même nom qui est *dēkûm* à la même époque). La ligne reste cependant énigmatique.

l. 18-20 : les traces ne correspondent pas, sur la copie, à la transcription, néanmoins, on lit clairement sur la tablette le nom d'Ammi-ditana, les signes <GAL.GAL.LA> à la l. 18, le signe <KUR> à la l. 19 ainsi que le signe <i₇>, or le seul nom d'année qui comporte tous ces signes est Ad 15 : « MU am-mi-di-ta-na LUGAL.E (urudu)KI.LUGAL.GUB GAL.GAL.LA ALAM.NA x KUR HUR.SAG.GÁ I₇.I₇.(D(A?)) GAL.LA É MAH.A É.NAM.TI.LA IN.NE.EN.SUM.SUM.MA(?) » : d'où notre datation.

Sceau : [DINGIR-šu-ib-ni] / UGULA DAM.[GÀR] / DUMU (d)[ÌR.RA-mu-ša-lim] / ÌR am-mi-[di-ta-na]³⁵⁹

TRADUCTION :

(1-3) <Reçu de>15, 0.0 GUR de grain selon la mesure-*parsiktu* de Marduk pour les reçus, avec usage de la radouère médiane, (4) <issu> du grain de 0, 1.3 GAN du champ de Šallurum, du temple de Šamaš. (5-6) Au 5ème jour, Ilšu-ibni le chef des marchands (13) mesurera (7-8) 15, 0.0 GUR de grain pour Kitte-Ištar, un intendant-*šabrûm* (9-12) <pour> Ipqu-Annunitum, Ipqu-Aya et Ipquša, les administrateurs-*šatammum* du temple de Šamaš. (14) Par l'intermédiaire de Marduk-muballiṭ, le percepteur.

³⁵⁹ Le sceau de ce personnage est connu par d'autres textes comme CT 8, 19, 36b, 46 et 55.

II.2.7.1.3. La carrière et le sceau de Šilli-Ninkarrak : le premier šabrûm de l'Ebabbar

Quoi qu'il en soit, il semble que pour mieux comprendre le rôle et l'Histoire de ce groupe d'officiels, il faille s'intéresser à leur premier représentant historiquement attesté : Šilli-Ninkarrak. Celui-ci apparaît dans un plusieurs documents dont nous donnons la liste ci-après :

Texte	Date	Nom	Titre	Serviteur de...	Rôle
MHET 1, 130	--/--/Ha 1	Šilli-Ninkarrak	UGULA É	<i>Non indiqué</i>	Témoin
TCL 1, 78	6/II/Ha 2	Šilli-Ninkarrak	Collègue des ŠÀ.TAM	<i>Non indiqué</i>	Intermédiaire pour une offrande à l'Ebabbar.
VS 8, 83	1/IV/Ha 2	Šilli-Ninkarrak	DUB.SAR	Amurru	Sceau uniquement
VS 8, 90	27/IV/Ha 3	Šilli-Ninkarrak	Collègue des ŠÀ.TAM	<i>Non indiqué</i>	Intermédiaire pour une offrande à l'Ebabbar.
VS 8, 103/104	30/VIII/Ha 4	Šilli-Ninkarrak	Collègue des ŠÀ.TAM	<i>Non indiqué</i>	Intermédiaire pour une offrande à l'Ebabbar.
CT 48, 3	--/VIII/Ha 6	Šilli-Ninkarrak	<i>Rend un jugement</i>	<i>Non indiqué</i>	Rend un jugement dans le cadre d'un héritage
CT 47, 30	4/III/Ha 10	Šilli-Ninkarrak	<i>Témoigne avant le sangas</i>	<i>Non indiqué</i>	Témoin pour un héritage de religieuse.
CT 8, 48a	--/--/Ha 11	Šilli-Ninkarrak	<i>Témoigne juste après les sangas</i>	<i>Non indiqué</i>	Témoin
VS 13, 34	--/--/Ha --	Šilli-Ninkarrak	<i>Témoigne juste après les sangas</i>	<i>Non indiqué</i>	Témoin avec un autre « intendant-šabrûm » pour un héritage de religieuse.
CT 4, 45c	--/--/--	Šilli-Ninkarrak	<i>Témoigne juste après les sangas</i>	<i>Non indiqué</i>	Témoin dans un contrat de religieuse.
MHET 2/2, 130	--/--/Ha --	Šilli-Ninkarrak	UGULA É	<i>Non indiqué</i>	Témoin

CT 6, 22b	--/--/--	Šilli-Ninkarrak	Témoigne juste après les sangas	Non indiqué	Témoin dans un contrat de partage de champ d'une religieuse.

On connaît donc le sceau de Šilli-Ninkarrak, qu'on pourrait aussi lire Šilli-Gula, grâce à plusieurs textes³⁶⁰, notamment VS 8, 83 et VS 8, 110. On dispose donc d'une copie de son sceau (ci-contre) qui dit : ši-lí-(d)NIN.KA[R.RA.AK] / DUB.[SAR] / DUMU ni-id-nu-[ša] / ÌR (d)MAR.TU.

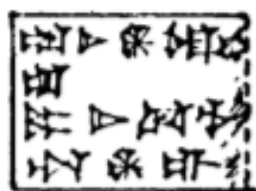


Figure 6 : copie de l'inscription du sceau de Šilli-Ninkarrak.

On le voit, Šilli-Ninkarrak était avant tout un scribe : c'est la fonction qu'il arbora sur son sceau durant tout le début du règne d'Hammurabi et ce alors même qu'il était déjà « chef de maisonnée » puisqu'il utilise ce titre dès Ha 1 (dans MHET 1, 130).

En tant que tel, il était régulièrement amené à servir d'intermédiaire pour les offrandes, dans des textes très proches dans leur formulaire. On peut en effet mettre en série TCL 1, 78 avec VS 8, 83 ; VS 8, 103 et VS 8, 110 comme suit :

<u>TCL 1, 78</u> Type : offrande au temple. Provenance : Sippar-Yahrurum ; Date : 6/II/Ha 2 ; Dimensions : <i>non-renseignées</i> Copie : TCL 1, 78 [KU 1228] Obv. 7 ½ silà LÀL a-na DILÍM.GAL É (d)UTU	<u>VS 8, 83</u> Type : offrande pour le temple Provenance : Sippar-Yahrurum (?) ; Date : 1/IV/Ha 2 ; Dimensions : <i>non-renseignées</i> Copie : VS 8, 83 [VAT 813] Obv. 7 ½ silà LÀL a-na DILÍM.GAL (d)UTU

³⁶⁰ Notamment Di 696 d'après l'index inédit de Woestenburg, mais ce texte étant encore inédit et étant conservé au musée de Bagdad nous n'avons pas pu le consulter. Selon Woestenburg c'est aussi lui qui scelle VS 8, 90 et TCL 1, 78. Pour ce dernier texte, nous avons eu accès à la photographie de la tablette via le site du Louvre [URL : <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010123783#>], et si l'on voit bien un sceau sur le cliché, la légende n'en est pas nettement lisible.

ša ITI 1.KAM ZI.GA 5. NÍG.ŠU ÌR.(d)EN.LÍL ZAG.HA GÌR šíl-<lí>-(d)NIN.KAR.RA.[AK] ù ŠÀ.TAM.MEŠ ITI GU₄.SI.SÁ U₄ 6.KAM MU NÍG.SI.SÁ MA.DA.NA IN.NI.IN.GAR.RA <u>TRADUCTION :</u> (1-3) 7, 5 sila de miel pour la grande écuelle du temple de Šamaš, pour un mois. (4-7) Sortie sous la responsabilité de Warad-Enlil le percepteur, par l'intermédiaire de Šilli-Ninkarrak et des administrateurs-šatammum.	ŠU.GI.NA ITI ŠU.NUMUN.A U₄ 1.KAM MU NÍG.SI.SÁ MA.DA.NA Sceau : ši-lí-(d)NIN.KA[R.RA.AK] DUB.[SAR] DUMU ni-id-nu-[ša] ÌR (d)MAR.TU <u>TRADUCTION :</u> (1-3) 7, 5 sila de miel pour la grande écuelle de Šamaš, comme offrande. Sceau : Šilli-Ninkarrak le scribe fils de Nidnuša et serviteur d'Amurru.
<u>VS 8, 103/104</u> Type : reçu d'offrande (ou de taxe ?) Provenance : Sippar-Yahrurum ; Date : 30/VIII/Ha 4 ; Dimensions : <i>non-renseignées</i> Copie : VS 8, 103 [VAT 982a & b] Obv. 2/3 MA.NA DUH.LÀL a-na (urudu)nam-za-qu ša É (d)UTU e-pé-ši-im 5. ŠU.TI.A (urudu)NAGAR	<u>VS 8, 110</u> Type : reçu d'huile pour un rite-paršum, on a différents rituels qui sont mentionnés ici. Provenance : Sippar-Yahrurum (?) ; Date : 7/XI/Ha 19 ; Dimensions : <i>non-renseignées</i> Copie : VS 8, 110 [VAT 1121 = KU 1226] Obv. 0.1.0 ŠE.GIŠ(!).ì³⁶² a-na GAR.SU.SU³⁶³ zu-uk-ki-im ŠU.TI.A (d)UTU-qar-ra-ad

³⁶² Renger lit NANGA_x.

³⁶³ Renger lit GADA_x TÚG.TÚG.

KI ma-ki-su-um (Enveloppe : ZAG.HA) GÌR ṣil-lí-(d)NIN.KAR.RA.AK ù ŠÀ.TAM tap-pí-šu ITI APIN.DU₈.A U₄ 19.KAM 10. MU BÀD GÁ.GI.A Sceau 1 : [X X]-(d)UTU DUMU X X]-um [X X X X X] Sceau 2 : [ṣ]i-lí- (d)NIN.[KAR.RA].AK DUB. SAR DUMU ni-id-nu-ša (!)³⁶¹ ÌR (d)MAR.[TU] <u>TRADUCTION :</u> (1-4) Deux tiers de mine de cire pour faire la clé de cuivre du temple de Šamaš. (5-6) Reçu par le spécialiste du cuivre, d'auprès du percepteur-<i>mākisum</i>, (7-8) par l'intermédiaire de Šilli-Ninkarrak et les administrateurs-<i>šatammum</i> ses collègues. Sceau 1 très fragmentaire. Sceau 2 : Šilli-Ninkarrak le scribe, fils de Nidnuša, serviteur d'Amurru.	5. 0.2.0 MUN a-na ṣu-bi pa-ša-ri³⁶⁴ ITI ZÍZ.A U₄ 7.KAM MU BÀD IGI HUR(!)³⁶⁵.SAG.GÁ(ki) Sceau : ṣi-lí-[(d)NIN.KAR.RA.AK] DUB.[SAR] DUMU ni-id-nu-[ša] ÌR (d)MAR.[TU] <u>TRADUCTION :</u> (1-3) 1 ban d'huile pour le rite-<i>parṣum</i> de purification (<i>zukkum</i>). (4) Reçu de Šamaš-qarrad. (5-7) 2 ban de sel pour l'observation de la révélation. Sceau : Šilli-Ninkarrak le scribe, fils de Nidnuša, serviteur d'Amurru.

³⁶¹ La copie semble donner « (d)UTU » pour ces traces de sceau très abîmées mais nous lisons avec VS 8, 110 comme parallèle.

³⁶⁴ Renger lit GADA sa-ri.

³⁶⁵ La copie semble donner un signe <RA> mais les trois premiers signes sont clairs, tout comme le <KI> final, une telle séquence ne peut correspondre qu'à l'année Ha 19.

On voit donc que Šilli-Ninkarrak jouait avant tout un rôle d'intendant, réceptionnant les offrandes, s'assurant de la bonne circulation des biens. Il était impliqué dans la supervision des affaires du culte puisqu'on lui confiait des denrées destinées à divers rites. Il avait aussi accès à des objets qui devaient revêtir une certaine importance pour le temple, comme une « clef » en cuivre. Cette simple mention est en soi intéressante car les clefs ne sont pas si fréquentes dans les textes paléo-babyloniens. On sait cependant qu'elles pouvaient être employées et notamment dans les temples puisque l'une d'entre elle, en cuivre à nouveau, est présente dans le temple de Gula, sans doute à Isin, dans le texte DCS 115³⁶⁶. Dans VS 8, 103/104 il s'agit de « faire » (*epēšum*) une clef de cuivre, ce qui montre peut-être l'implication des chefs de maisonnées dans le contrôle des accès à certains espaces mais surtout la supervision par ceux-ci de l'approvisionnement des artisans spécialisés travaillant, au moins temporairement pour le temple. Quant à la mention de la « cire » elle permet sans doute de comprendre qu'on a ici l'utilisation de la technique de la « cire perdue », peut-être même a-t-on affaire à un moulage. C'est un détail intéressant pour l'Histoire des techniques car si la technique de la cire perdue est ancienne et bien connue en Mésopotamie³⁶⁷, nous ne connaissons pas d'autres attestations de son application à la fabrication de clefs à cette époque. On notera enfin la présence du percepteur d'auprès de qui l'offrande est prise : nous étudierons le lien fort qui existait en Mésopotamie entre la fiscalité et l'économie des offrandes dans notre partie IV.

Šilli-Ninkarrak est donc un personnage qui avait un certain nombre d'entrées. « Recruté » sans nul doute du fait de sa formation de scribe, il aurait gagné de plus en plus de responsabilité au sein de l'Ebabbar³⁶⁸, au point de témoigner dans une multitude de textes de religieuses. Généralement, il apparaît directement après les administrateurs-*šangûm* comme dans CT 8, 48a dont nous fournissons une édition ci-dessous car la liste de témoin nous intéressera particulièrement.

³⁶⁶ J.-M. Durand dans son analyse du texte ARM 33, 282 sur Archibab (n° T24169) propose de parfois considérer la clef comme la marque d'une charge. Il n'est pas impossible que la clef qui soit fournie dans VS 8, 103 soit, par suite, non pas un objet du quotidien, mais bien une offrande.

³⁶⁷ Mille 2017.

³⁶⁸ Pour ce qui est de la carrière des scribes gagnant en pouvoir, on pourra penser à Utul-Ištar, étudié dans Renger 2000 et Stol 2004.

IGI nu-ra-tum DUMU a-hu-um
 IGI NIN.SIG.GA DUMU LÚ.(d)NIN.
 PIRIG-na-[X]

Left-hand Edge.

35. 

35. IGI mu-ha-di-tum
 IGI mu-na-wi-ir-tum
 MU (uru)ra-pí-qum(ki)

TRADUCTION :

(5) Sa mère a « purifié », (1-2) Kalkal-muballiṭ fils d'Aya-damqat, (3-4) Aya-damqat *nadītum* de Šamaš, fille d'Ilšu-ibbišu. (6-7) Il a tourné sa face vers l'orient³⁷⁰. (8-10) Tant qu'Aya-damqat vivra, Kalkal-muballiṭ pourvoira à son entretien (11-13) A l'avenir, personne n'aura aucun droit sur Kalkal-muballiṭ : (14) il est « pur » (*càd* : « *il est en règle du point de vue des dettes* »).

(15-18) Les fils d'Ilšu-ibbišu et les fils de Bur-nunu ont prêté serment par Šamaš, Marduk et Hammurabi.

(19-35) Témoins : Annum-pi-Aya sanga de Šamaš ; Etel-pi-Nabium ; **Šilli-Ninkarrak** ; Sin-bani chef des religieuses-*nadītum* de Šamaš ; Liburram ; Sabium-ili ; E'idim-anna-mansum ; Kalkal-našir fils d'Ilšu-ibbišu ; Lugal-Utu fils de Nunu-uru ; Sin-bel-ili fils d'Ea-rabi ; Nuratum fils d'Ahum ; Nin-sigga fils d'Awil-ilabrat ; Muhadditum ; Munawwirtum.

On remarque immédiatement que le plus haut administrateur du temple, Annum-pi-Aya porte son titre, de même pour Sin-bani, mais entre eux, Šilli-Ninkarrak n'est pas désigné comme intendant-*šabrûm*, alors qu'on sait qu'il pouvait déjà employer ce titre à l'époque. Liburram et E'idim-anna-mansum ont été étudiés plus haut, il s'agit de portiers, ce qui tend à montrer les liens entre ces officiels et les intendants-*šabrûm* mais doit être mis en perspective avec le fait qu'ils apparaissent aussi souvent après les chef(fe)s des religieuses dans le cadre des contrats de *nadītum*, un fait étudié dans notre partie II.2.3 dévolue à ces officiels.

³⁷⁰ Il s'agit d'un geste rituel lors des cérémonies de manumission.

Pareille liste de témoins permet de saisir immédiatement que Šilli-Ninkarrak jouait un rôle important dans le dispositif socioéconomique du temple. De même, dans CT 4, 45c (Ha --) on retrouve exactement cet ordre : les sanga, le chef des religieuses, Šilli-Ninkarrak et un portier. Les choses évoluent un peu dans CT 6, 22b (Ha --)³⁷¹ où il témoigne désormais avant Sin-bani le chef des religieuses, mais toujours après les sanga. Enfin, dernier indice probant, MHET 1, 130 (Ha 1) indique clairement que Šilli-Ninkarrak est intendant-*šabrûm* (mais il est difficile de savoir de quelle maisonnée il dépend), tandis que dans VS 8, 90 (Ha 3), ce même Šilli-Ninkarrak est dit « collègue » (*tappûm*) des administrateurs-*šatammu* : cela montre que ce titre et cette fonction se cumulaient.

Les choses changent avec la liste de témoin de CT 47, 30 :

CT 47, 30 (l. 30-48)

Type : inventaire de biens pour une donation (ou un héritage ?)

Lieu de découverte : Sippar-Yahrurum (?) ; Lieu de rédaction : Sippar-Yahrurum

Date : 4/III/Ha 10 ; Dimensions : *non-renseignées*

Copie : CT 47, 30

Edition : Suurmeijer 2014 (p. 180-182) ; CDLI (n° P366165)

30. IGI šíl-lí-(d)NIN.KAR.RA.AK

IGI DINGIR.PI₄-(d)a-a DUMU

ÌR.(d)EN.ZU

IGI e-tel-pi₄-(d)na-bi-um

DUMU ša-lim-pa-li-ih-(d)UTU

IGI e-ri-ib-30 DUMU DINGIR-ṭàb-ta

35. (d)UTU-mu-ba-lí-iṭ

DUMU a-píl-ia-tum

IGI DINGIR-šu-TILLAT-su DUMU

DINGIR-šu-ba-ni

IGI ÌR.RA-ia DUMU ša-lu-rum

IGI (d)EN.LÍL-qá-bu-tu-ia

40. 30-e-ri-ba-am DUMU pa-la-ÌR.RA

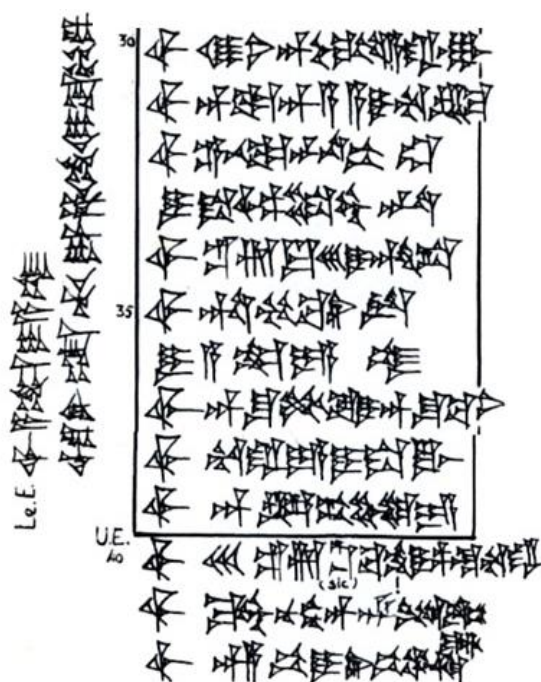
IGI ma-ah-nu-ub-DINGIR DUMU

(d)NANNA.Á.DAH-ma-gir

IGI DINGIR-a-bi DUMU ir-bi-AKŠAK(ki)

IGI a-píl-ia-tum

45. ù er-še-ti-ia DUMU.MUNUS ha-am-mi-



³⁷¹ Ce texte fait d'ailleurs partie des textes où on a un IGI suivi d'un blanc à la dernière ligne, preuve qu'on avait affaire à des textes préparatoires selon nous.

su-mu-ú
ITI SIG₄.A U₄ 20.KAM
MU Á.DAM MÀ.AL.GI₄.A(ki)

TRADUCTION :

(30-45) Témoins : Šilli-Ninkarrak ; Annum-pi-Aya fils de Warad-Sin ; Etel-pi-Nabium fils de Šalim-palih-Šamaš ; Erib-Sin fil d'Ili-ṭabta³⁷² ; Šamaš-muballiṭ fils d'Apiliatum ; Ilšu-tillassu fils d'Ilšu-bani ; Erraya fils de Šallurum ; Enlil-qabutuya ; Sin-eribam fils de Pala-Erra , Mahnub-ilum fils de Sin-redam-magir ; Ilum-abi fils d'Irbi-Akšak ; Apiliatum et Eršetiya fille de Hammi-sumu.

Dans ce texte, un dénommé Sin-rabi établit une liste de biens qu'il cède à sa fille, une religieuse-*nadītum*. Les quantités sont assez importantes et l'affaire apparaît sérieuse. Comme c'est généralement le cas dans ce genre de textes, on s'attendrait à ce que ce soient les administrateurs-*šangûm* qui témoignent en premier. Or, cette fois-ci, c'est Šilli-Ninkarrak qui apparaît en haut de la liste des témoins ! Si la possibilité d'une erreur de scribe est envisageable, elle est peu probable : ce serait d'autant plus surprenant que les titres des administrateurs ne sont pas notés. Or, en Mésopotamie, les notations implicites indiquent que tout le monde est au courant de qui sont ces individus. D'autant que les sanga et leurs sceaux étaient célèbres et connus de tous à Sippar³⁷³. On a bien plutôt l'impression que Šilli-Ninkarrak a monté dans la hiérarchie sociale. Cette impression reste une hypothèse et doit être traitée comme telle, mais un dernier texte mérite d'être étudié car il semble aller dans le sens d'une ascension sociale d'un scribe via les réseaux du temple. Ce texte, c'est CT 48, 3, un procès dont nous proposons une édition ci-après.

³⁷² Ce nom propre est étonnant et difficile à expliquer, mais c'est ce qui figure, graphiquement, sur la tablette.

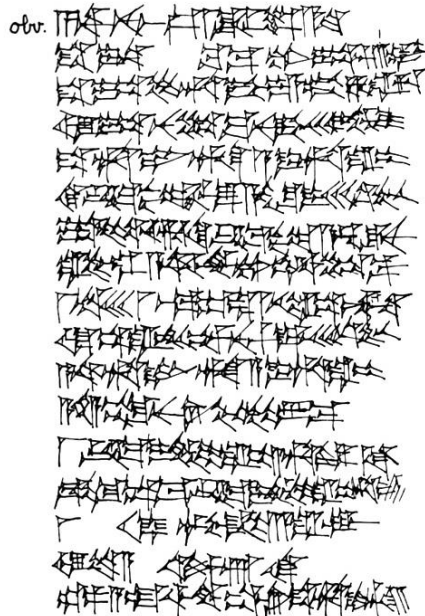
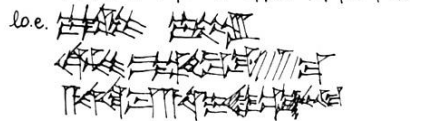
³⁷³ Cf Tanret 2010.

CT 48, 3Erreur ! Signet non défini. (= BM 80143)

Type : jugement rendu au sujet d'un héritage

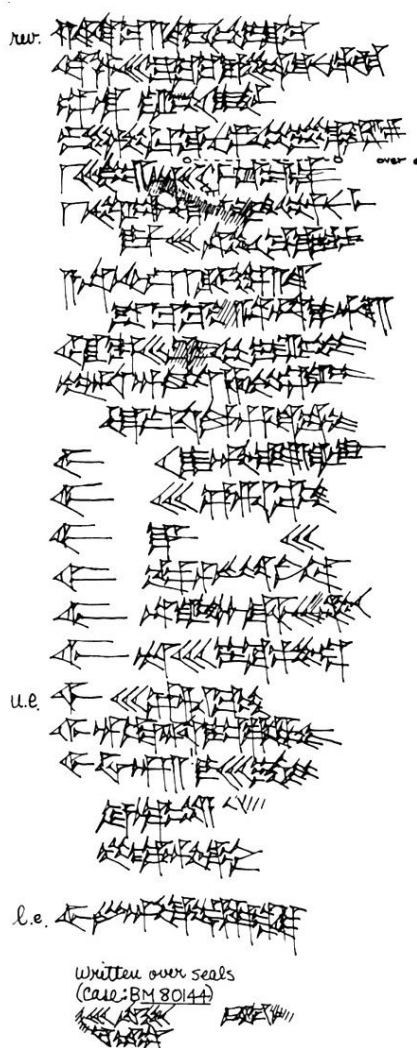
Date : --/ VIII/Ha 6 ; Dimensions : *inconnues*

Copie : CT 48, 3

obv. 
la.e. 

Obv. a-na 1 EŠÈ 0.1 IKU GÁN 1 šu-ši SAR A.ŠÀ
ša i-na ba-ma-tim i-ta (d)a-a-TILLAT
ša i-ta GEMÉ (d)UTU DUMU.MUNUS ia-qu(!)-
ha-ra-ri
ù i-ta be-le-su-nu DUMU.MUNUS 30-i-din-nam
5. ša (d)UTU.LUGAL.AN.KI.A DUMU (d)UTU-
ra-bi
KI (d)EN.ZU-ub-lam ù a-hi-šu DUMU 30-na-šir(!)
i-ša-mu wa-ar-ki (d)EN.ZU-ub-lam a-hu-šu-nu
ra-mu-um a-na ši-im-tim il-li-ku
(I)ÌR.30 (I)aš-qú-du-um (I)be-el-ta-ni LUKUR
(d)UTU
10. ù ta-ra-am-ul-maš NU.BAR DUMU.ME 30-na-
šir
a-na (d)UTU.LUGAL.AN.KI.A DUMU (d)UTU-
ra-bi
a-hi a-bi-šu-nu ir-gu-mu-ú
(I) (d)EN.ZU-din-nam ra-bi-a-an UD.KIB.NUN(ki)
(I)šil-(d)NIN.KAR.RA.AK
15. ù KAR UD.KIB.NUN(ki)
ṭup-pí-a-at ši-im-ta-tim ša
(d)UTU.LUGAL.AN.KI.A
Tr. i-ša-mu i-mu-ru
di-nam ú-ša-hi-zu-šu-[nu-ti]-ma
A.ŠÀ ki-ma A.ŠÀ i-mi-is-sú-nu-ti-ma

Rev. A.ŠÀ ki-ma A.ŠÀ ú-ul i-šu-ma
DI.KU₅(meš) X X X e-li-šu-nu X X
DUB la ra-ga-mi-im
ú-še-zi-ib-šu-nu ú-ul i-li-ik-ku(!)-ú
(I)30-ub-lam [X] 30-ma-da-at
25. (I)be-el-ta-ni(!) ù (I) [ta-ra]-am ul-maš
NU.BAR
DUMU.ME 30-na-šir ma-la i-ba-šu-ú
a-na 1 EŠÈ 0.1 IKU GÁN 1 ŠU.ŠI SAR A.ŠÀ
ša ba-ma-[tim] a-na
(d)UTU.LUGAL.AN.KI.A
ù DUMU.MEŠ-šu-nu ú-ul i-ra-ga-mu
30. MU (d)UTU (d)AMAR.UTU ù ha-am-mu-ra-bi



ù (uru)UD.KIB.NUN(ki) iṭ-mu
 IGI šíl-(d)NIN.KAR.RA.AK
 IGI 30-e-ri-ba-am
 IGI bur-30
 35. IGI SAG.ÍL-mu-ba(!)-lí-iṭ(!)
 IGI na-ra-am-(d)EN.ZU(!) IGI 30-na-šir(!)
 IGI ÍR.30 DUMU su-pa-pu-um
 IGI 30-e-ri-ba-am
 IGI AN.KA.(d)UTU DUMU is-sú-ka-bi-i[t]
 40. IGI SIG₄.A.A DUMU 30-i-din-nam
 ITI APIN.DU₈.A
 MU BARÁ NIN.PIRIG₅

Tr. g. IGI LÚ.(d)NIN.ŠUBUR.KA DUB.SAR(!)

Sceau : [KIŠIB] 30-na-šir / iš-ku-[X] / [X X]-du-um

NOTES :

- l. 21 : nous n'avons pas réussi à lire cette ligne, et n'avons pas pu collationner ce texte. G. Chambon propose de lire « šum-ma » avant « e-li » (*communication personnelle*) mais sans certitude en l'absence de collation. Nous devons faire le constat honnête de notre échec à trouver du sens à cette ligne.
- l. 39 : ici nous suivons l'index de Woestenburg.

TRADUCTION :

(1) <Procès> pour 1 eše, 0.1 iku 60 sar de champs (2-4) qui se trouvent à la campagne à côté de chez Aya- [...], à côté de chez Amat-Šamaš fille de Yaqu-harari et à côté de chez Belessunu fille de Sin-iddinam, (5) que Utu-lugal-an-kiya fils de Šamaš-rabi, (6-7) a acheté d'après de Sin-ublam et de son frère Sin-našir. (8) Après que Sin-ublam, leur frère bien

aimé eut péri (*litt : fût allé à son destin*), (9) Warad-Sin, Ašqudum, Beltani, religieuse-*nadītum* de Šamaš (10) et Taram-Ulmaš la *kulmašītum*, les enfants de Sin-našir (11-12) ont revendiqué contre Utu-lugal-an-kiya fils de Šamaš-rabi, leur oncle (*litt : le frère de leur père*). (13-15) Sin-iddinam, le maire-*rabiānum* de Sippar, Šilli-Ninkarrak et le *kārum* de Sippar (16-17) ont écouté et ont regardé les tablettes testamentaires de Utu-lugal-an-kiya. (18-19) Ils leurs ont rendu un jugement et ils leur ont délivré une amende <d'un montant> d'un champ équivalent à ce champ. (20). Il n'y a pas eu < de leur part > de champ équivalent à ce champ (*càd : ils n'ont pas payé l'amende d'un champ*). (21-23) Les juges leur ont fait établir une tablette de non-revendication. Ils n'y reviendront plus ! (24-26) Sin-ublam, Sin-madat (?), Beltani et Taram-Ulmaš la *kulmašītum*, les enfants de de Sin-našir autant qu'il y en a, (27-29) ne revendiqueront plus contre Utu-lugal-an-kiya fils de Šamaš-rabi concernant 1 eše, 0.1 iku sar complets de champs qui se trouve à la campagne. (30-31) Ils ont prêté serment par Šamaš, Marduk, Hammurabi et la ville de Sippar. (32-40) Témoins : Šilli-Ninkarrak ; Sin-eribam ; Bur-Sin ; Sagilla-muballiṭ ; Naram-Sin ; Sin-našir ; Warad-Sin fils de Supapum ; Sin-eribam ; Annum-pi-Šamaš fils d'Issukabit (?) ; Ipiq-Aya fils de Sin-iddinam ; Awil-Ilabrat [...]
Sceau de Sin-našir.

CT 48, 3 documente un litige successoral qui n'a pas manqué d'intéresser les historiens du droit. Dès 1996, Fortner approfondissait les remarques de Harris (qui avait déjà remarqué ce texte) et écrivait :

« *Le compte-rendu du procès CT 48 3 (Ha 6) relate un litige dans lequel des frères et sœurs survivants (y compris une nadītum et une kulmašītum) portent une réclamation contre leur oncle, concernant des biens achetés par leur oncle à leur frère aîné. Les plaignants s'adressent au rabiānum lequel avec Šilli-Ninkarrak qui ne porte pas de titre et le kārum de Sippar, examine les documents de vente conclus et rend un verdict contre eux. Les plaignants ont été incapables de payer la pénalité imposée d'un terrain pour le terrain contesté. À ce stade, les juges semblent renoncer à la peine et ils obligent les plaignants à produire une tablette de non-revendication (supplémentaire). La liste de noms / témoins commence par le <dénommé> Šilli-Ninkarrak, sans titre, suivi de cinq noms de personnes, dont quatre semblent pouvoir être identifiées avec des personnes connues pour être*

*juges dans cinq litiges relativement contemporains datés des années Ha 2 à 18. L'un des juges s'intercale soudainement, semble-t-il, dans la procédure. Apparemment, sa présence est requise face à l'incapacité des plaignants défaits à payer l'amende ».*³⁷⁴

Fortner 1996, p. 212-213

Comme le note Fortner, Šilli-Ninkarrak ne porte pas de titre, à son nom n'est jamais directement accolé le titre de « juge ». L'énigme est cependant rapidement résolue puisqu'on trouve l. 21 la mention des juges (« DI.KU₅(meš) ») : ce qui permet de comprendre que Šilli-Ninkarrak joue un rôle de juge ici. D'autant plus qu'il apparaît ensuite dans la liste de témoins dont on devine sans problème qu'il s'agit du détail des juges évoqués l. 21 puis que Fortner note lui-même que ces individus sont juges dans d'autres textes contemporains.

On notera par ailleurs que malgré nos recherches prosopographiques, nous n'avons pas trouver trace d'un autre Šilli-Ninkarrak que l'officiel du temple à l'époque d'Hammurabi. Nous pensons donc que nous avons affaire à la même personne que précédemment, au vu de son nom assez rare à Sippar, de la date de la tablette, du contexte du procès et de la présence de juges sippariens qui laissent supposer que l'Ebabbar est impliqué au moins comme lieu de réunion des juges.

Or, non seulement Šilli-Ninkarrak est en position de juge, mais il apparaît même en premier dans la liste : cela signifie donc qu'il est juge dans cette affaire, mais ne prouve pas qu'il est juge de profession. En revanche, cela atteste le fait que son niveau d'expertise était suffisamment grand pour qu'on décide de faire appel à lui dans un cadre juridique. Il est d'ailleurs le seul à être nommé à la l. 14. Est-ce parce que c'est lui qui a la charge de l'affaire ? Et si oui, pourquoi est-il en charge de cette affaire ? Ce sont deux questions auxquelles il nous est impossible de répondre en l'état actuel de la documentation. Nous espérons cependant que les découvertes à venir nous en fourniront la clef : un espoir courant pour l'assyriologue et qui n'est pas toujours vain.

³⁷⁴ « The lawsuit record CT 48 3 (Ha 6) relates a litigation in which surviving siblings (including a nadītum and a kulmašītum), raise a claim against their uncle for property purchased by their uncle from their eldest brother. The plaintiffs approach the *rabiānum* who along with the untitled Šilli-Ninkarrak and the *kārum* of Sippar examined the documents of completed sale and render a verdict against them. The plaintiffs were unable to pay the imposed penalty of a field for the contested field. At this juncture, the judges appear to waive the penalty, and they make the plaintiffs issue a document of no (further) claim. The name/witness list is headed by the untitled Šilli-Ninkarrak followed by five PNs, four of which appear to be identifiable with persons known to be judges in five relatively contemporaneous litigations dated Ha 3-18. One of the judges suddenly, it seems, interjects himself into the proceedings. Ostensibly his presence is required in the face of the defeated plaintiffs' inability to make the penalty payment. »

En outre, on constate que les prévenus ne sont pas n'importe qui : les deux filles du défunt sont des religieuses, l'une est même une religieuse-*naditum*, ce qui démontre une certaine aisance financière pour cette famille. On voit d'ailleurs qu'ils sont capables de faire réviser leur jugement, puisque les l. 18-23 montrent bien comment a évolué leur peine : tout d'abord, ils devaient fournir une amende assez importante. Celle-ci n'a pas été délivrée et il a fallu, à nouveau, réunir les juges. Ce qui est assez surprenant, c'est qu'alors qu'on pouvait s'attendre à ce que les juges les déboutent pour ne s'être pas acquittés de leur amende, ils allègent leur peine en limitant la sanction à une tablette de non-revendication. L'exigence de donner des terres est abandonnée lors de ce second jugement : une clémence qui mérite d'être soulignée et est, selon nous, certainement lié au statut social des enfants de Sin-našir. Au final, le procès se solde par un *statu quo* : le champ revendiqué par les enfants de Sin-našir ne leur est pas attribué, mais le champ qu'ils devaient payer comme amende n'a pas non plus été fourni. Il n'y a, *in fine*, aucun transfert de propriété, l'ordre des choses et le cadastre sont maintenus tels quels. Or c'est là la conception de la justice qu'avaient les Mésopotamiens : un idéal de fixité, voire de retour à un état antérieur, avec le moins de bouleversements possibles³⁷⁵. Ceux qui voulaient renverser l'ordre établi étaient bien mal perçus et souvent punis.

Cela montre bien, en tous cas, les interactions qui existaient entre les différents groupes de notables de Sippar, qu'il s'agisse des juges, des marchands ou des officiels de l'Ebabbar. Nous avons vu qu'on avait affaire, à cette époque, à un bloc élitare local poreux et structuré par des interdépendances, non à plusieurs groupes qui s'affrontaient les uns les autres, et nous pensons que ce procès en est une nouvelle illustration.

Si l'on récapitule, on peut tirer plusieurs conclusions de cet ex-cursus sur la carrière et le sceau de Šilli-Ninkarrak :

- le premier intendant-*šabrûm* apparaît à l'époque d'Hammurabi.
- il est serviteur d'Amurru et scribe de formation.
- il témoigne normalement après les administrateurs-*šangûm* mais semble avoir à peu près le même rang que le « chef des religieuses ». Comme si les divers « UGULA » étaient sur un relatif pied d'égalité.
- son poste l'a mis en contact avec plusieurs réseaux de sociabilité prestigieux : celui du temple, celui des religieuses et certainement celui des marchands³⁷⁶.

³⁷⁵ Cf Garelli 1975 ; Lambert 1990 ; Charpin 2000b ; Foster 2016, p. 93-99 ; Nicolas (à paraître).

³⁷⁶ D'autant que nous verrons *infra* que ce sont les « chefs de maisonnée » et les administrateurs-*šatammu* qui sont le plus en contact avec les marchands du fait des questions de gestion des entrepôts.

- son poste lui a peut-être permis de monter dans la hiérarchie sociale sipparienne au point de peut-être devenir juge ou, à tout le moins, d’agir comme tel (sans qu’on sache s’il en avait le titre) dans des procès.

Cette question de l’inclusion des intendants-*šabrûm* dans les réseaux sociaux des notables sippiens mérite d’être approfondie.

II.2.7.2. Les intendants-*šabrûm* au sein de la société sipparienne

Nous avons vu plus haut que les intendants-*šabrûm* étaient des officiels templiers hauts placés et que de ce fait ils s’intégraient logiquement dans des réseaux de sociabilité et de notabilité prestigieux, traitant avec des religieuses (MHET I, 180 ; VS 13, 34 ; VS 9, 130) juges (JCSSS 2, 57), avec des chefs des marchands (TLB 1, 280) ou avec le haut-clergé d’autres temples (VS 29, 84). Ce dernier texte mérite d’ailleurs d’être particulièrement signalé et nous en proposons ci-après une édition :

VS 29, 84

Type : Transfert d’une créance de grain impliquant des religieuses-*nadītum*, des dépendants de l’Ebabbar et de l’Esagil.

Lieu de découverte : *Inconnu* ; Lieu de rédaction : Sippar-yahrurum - Ebabbar

Date : 22/III/Sd 13 ; Dimensions : 52x45x19

Copie : VS 29, 84 [VAT 811]

Edition : D. Charpin pour ARCHIBAB (n° T 26089)

Obv. 6, 0.0 ŠE.ʽGUR ¹	(1)<Créance de> 6, 0.0 GUR de grain
2. (giš)BÁN (d)AMAR.UTU	(2) selon la mesure- <i>sūtu</i> de Marduk
ša ib-ni-(d)ʽAMAR.UTU GALA.MAH (d)INANNA	(3) qu’Ibni-Marduk le grand
KÁ.ʽDINGIR.RA(ki) ¹	lamentateur d’Inanna à Babylone (4-5)
4. UGU (d)EN.ZU-be-el-ap-lim ù (d)EN.ZU-a-ha-	a sur Sin-bel-aplim et Sin-aham-
am-i-dí-nam	iddinam (6-7) <cette créance> de Sin-
i-šu-ú	bel-aplim et Sin-aham-iddinam, a été
6. qá(!)-ti(!) x (d)EN.ZU-be-el-ap-lim ù (d)EN.ZU-a-	transférée.
ha-am-i-dí-nam	
na-ás-[ha]-at-ma	(8) Dans un mois (10) Warad-eššešim

8. a-na ITI 1.KAM 6, 0.0 GUR (giš)BÁN (d)AMAR.UTU Tr. (I)ÌR.ÈŠ.ÈŠ DUMU (d)EN.ZU-a-ha-am-i-dí-nam a-na (munus)GEMÉ.(d)UTU LUKUR (d)UTU Rev. DUMU.MUNUS ib-ni-(d)AMAR.UTU GALA.MAH ʾi-na KAR UD.KIB.NUN(ki)-ia-ah-ru-ú ¹ Ì.ÁG.E	fils de Sin-aham-iddinam (13-14) mesurera sur le <i>kārum</i> de Sippar- yahrurum 96, 0.0 GUR selon la mesure- <i>sūtu</i> de Marduk (11) pour Amat-Šamaš la religieuse- <i>nadītum</i> de Šamaš, (12) fille d’Ibni-Marduk le grand lamentateur.
15. IGI ÌR-ki-nu-ni UGULA É ša É (d)UTU IGI ha-bil-a-hi UGULA É ša É (d)UTU IGI ÌR.(d)BU.NE.NE UGULA LUKUR (d)UTU IGI ku-ʾub-bu ¹ -rum ʾZAG.HA ¹	(15-18) Témoins : Warad-kuni l’intendant- <i>šabrûm</i> du temple de Šamaš, Habil-ahi l’intendant- <i>šabrûm</i> du temple de Šamaš, Warad-Bunene le responsable des religieuses- <i>nadītum</i> , Kubburum le percepteur.
ITI SIG ₄ .A U ₄ 22.KAM 20. MU sa-am-su-di-ta-na LUGAL.E ALAM.A.NI TUŠ.BI AŠ.TE.A.TA	
Sceau : le texte porte le sceau de Warad-Bunene.	

Ce texte est particulièrement intéressant car il porte le sceau de Warad-Bunene, un « chef » des religieuses-*nadītum* qui dépendait clairement de l’Ebabbar, il en va de même pour les chefs de maisonnées que sont Warad-kuni et Habil-ahi. C’est donc par les religieuses que les clergés de Babylone et de Sippar-yahrurum de l’Edikudkalamma sont connectés, puisqu’un officiel de haut-rang à Babylone donne sa fille au cloître de Sippar. Ces clergés sont en outre reliés sociologiquement avec d’autres notables sippariens, on en a la preuve en observant que la créance de cette religieuse est transférée à un scribe bien connu³⁷⁷ : Warad-eššešim. Son cas a été étudié par van Koppen³⁷⁸ : il s’agit d’un scribe fréquemment attesté, souvent comme témoin. Il est notamment témoin dans le cadre d’une opération commerciale impliquant une « maison des Kassites » (à ce sujet, cf van Koppen 2017) et est régulièrement le partenaire commercial d’individus importants, tels qu’un devin dans VS 29, 59 ou le « père

³⁷⁷ Sur ce genre de transferts de créances, cf Stol 2016b et la bibliographie de cet article.

³⁷⁸ van Koppen 2002/04, p. 385b-386a.

de la troupe » (*abi šābim*) Nabium-malik, un important officiel royal. Or, on constate que ce scribe haut-placé et cette religieuse fille d'un grand lamentateur de Babylone ont notamment pour témoins des intendants de l'Ebabbar. On voit bien avec ce texte comme s'intriquent les réseaux sociaux élitaires paléo-babyloniens et la place occupée par les dépendants de l'Ebabbar dans ces réseaux.

On peut en donner un second exemple, inverse cette fois-ci, grâce au texte AbB 5, 266, issu des fouilles du Père Scheil. Il s'agit d'une lettre d'une religieuse-*nadītum* de Marduk nommée Ra'imtum à son père. Ce texte a été étudié par L. Barberon qui établit un lien fort probable entre cette religieuse et Babylone, posant même comme hypothèse envisageable qu'elle fût l'épouse d'Ur-Utu qui apparaît dans Di 617³⁷⁹. Qui que fut réellement cette religieuse, elle indique être au service de « la maîtresse de l'Esagil » (Zarpanitum) et semble proche des réseaux de ce dernier temple. L'on voit donc, à nouveau, que les grands temples de Šamaš à Sippar et, cette fois-ci, de Marduk à Babylone n'étaient pas seulement liés idéologiquement, mais aussi sociologiquement³⁸⁰.

On a aussi une nouvelle preuve que les intendants-*šabrûm* avaient un rôle important et une place élevée dans la hiérarchie, puisqu'ils témoignent souvent avant les chefs des religieuses³⁸¹, dont on a vu pourtant qu'ils jouissaient eux-mêmes d'un important prestige social. Ce prestige des intendants-*šabrûm* est d'ailleurs confirmé par le fait que dans la lettre AbB 7, 127, l'auteur de la missive fasse référence à l'intendant-*šabrûm* Sin-bel-aplim comme à l'*awīlum*, marque de respect et de prestige social.

Ensuite, concernant le rôle d'intendant-*šabrûm*, on notera l'absence de texte mentionnant qu'il s'agissait d'une prébende, bien que la démonstration *in absentia* soit insuffisante pour en conclure quoi que ce soit. En revanche, le fait qu'on retrouve un nombre de noms limité, mais répété de textes en textes, et la comparaison avec le statut de ces officiels dans les palais tendent à indiquer qu'on avait affaire à un office permanent et non-divisible. Les quelques individus dont on connaît le patronyme ne semblent pas se transmettre la fonction héréditairement.

Enfin, on notera qu'il est fort possible qu'à partir d'une certaine époque, derrière ce terme générique de « UGULA É » l'on trouve en réalité plusieurs fonctions ou titres développés. En effet, lorsque l'on regarde le texte TCL 1, 51 (Ad 30) on lit aux l. 15-17 «15.

³⁷⁹ Barberon 2012, p. 103.

³⁸⁰ Nous avons en effet vu dans notre partie I que l'Esagil et l'Ebabbar apparaissaient souvent en connexion étroite dans les noms d'années paléo-babyloniens.

³⁸¹ Dans CT 48, 3 ; CT 47, 30 ou VS 8, 83 par exemple.

IGI (d)EN.ZU-be-el-ap-lim / UGULA É ša KÁ GÁ.GI₄.A / IGI (d)UTU-na-ši-ir UGULA É ša (d)UTU », ce qui révèle qu'il y avait à la fois des intendants du cloître et des intendants du temple. Cette mention était-elle contextuelle ou définissait-elle un office différent ? De même, on trouve parfois des versions beaucoup plus développées de ces titres, comme dans VS 29, 84 (Sd 13) où les « chefs de maisonnées » sont désignés comme « UGULA É ša É (d)UTU ». De plus, on doit ici évoquer le texte JCSSS 2, 35 (Sd 15) où on lit le titre suivant à la l. 4 : « UGULA É GUDU₄ É (d)IŠKUR », c'est-à-dire, « intendant-šabrûm du temple d'Adad ». On voit donc que le titre d'intendant-šabrûm s'entendait comme « intendant d'un lieu spécifique ».

On remarque aussi à nouveau la spécialisation de ces administrateurs en découvrant l'intitulé « développé » de leur fonction, ce qui permet de comprendre que derrière ce terme générique « UGULA É », il y eut sûrement, au moins à l'époque tardive, une fragmentation des rôles plus importante que ce que l'on peut penser. Il est frappant, en effet, de relever que les textes VS 29, 84 et JCSSS 2, 35 datent tous deux du règne de Samsu-ditana et qu'avant les dernières années du règne d'Ammi-ditana puis le règne des deux derniers rois de la 1^{ère} dynastie, on ne rencontre pas cette sur-spécialisation des intendants-šabrûm et ces titres développés. Cette coïncidence doit être questionnée et on peut donc, à cette étape du raisonnement, proposer trois hypothèses :

a) Soit le titre « UGULA É » est contextuel, comme nous le verrons pour le titre de « ŠÀ.TAM ». Cela explique pourquoi ce titre n'apparaît pas dans les légendes de sceaux mais ne permet pas de comprendre pourquoi, comme nous le verrons, il y a une alternance entre les deux termes. Cela signifierait en outre qu'il n'y a pas d'intendant permanent pour l'Ebabbar.

b) Soit le titre « UGULA É » est permanent et correspond véritablement à un rôle « d'intendant » mais la spécialisation « de la porte du cloître » ou « du temple » est contextuelle et ne correspond pas à une fonction fixe. Dans cette hypothèse, les intendants-šabrûm pouvaient changer d'affectation mais restaient, avant tout, des intendants.

c) Soit avec l'avancée dans le temps, l'Ebabbar a gagné en taille et en autonomie, obligeant à une spécialisation toujours plus grande de ses membres et la création de nouvelles fonctions : d'abord le second sanga, puis les « chefs de maisonnées » (on note en effet qu'ils n'existaient pas avant Hammurabi), puis enfin des subdivisions de ces « chefs des maisonnées » entre chefs de la maisonnée de « la porte du cloître » et de « l'Ebabbar », par exemple.

On ne peut pas trancher entre ces trois hypothèses en l'état actuel de nos recherches.

II.2.7.4. Les sceaux des intendants-*šabrûm* et la dévotion envers Amurru.

La sigillographie peut être exploitée pour mieux comprendre la sociologie des intendants-*šabrûm*. En effet, même après le règne de Samsu-iluna, alors que le reste du haut-clergé se décrit sur son sceau comme « serviteur de [nom royal] », les légendes de sceaux des « chefs de maisonnées » ne les désignent pas comme des serviteurs du roi. Nous avons déjà vu en effet que dans les trois sceaux que nous possédons, ils se décrivent serviteur d'Amurru dans deux cas et de l'Ebabbar dans un. De plus, tandis que Šilli-Ninkarrak se décrit comme « scribe » sur son sceau, il indique servir le dieu Amurru alors même qu'on sait qu'il était courant que les scribes se disent serviteurs de Nabium (dieu du savoir) ou de Nisaba (déesse de l'écriture)³⁸². En outre, il faut interroger le fait que dans JCSSS 2, 57, son lointain successeur, Šamaš-našir, se déclare lui aussi serviteur d'Amurru à plus d'un siècle de distance ! Si l'on pourrait penser qu'il s'agit d'une simple coïncidence, les pages précédentes ont montré qu'il existe une corrélation directe entre réseaux de sociabilité et divinité dont l'on est serviteur. Or on a vu plus haut que les seuls autres officiels à se désigner comme serviteur d'Amurru sont deux portiers : Ušur-me-Šamaš et son père Warassa (dont Ušur-me-Šamaš utilise le sceau). Ces deux individus exercent leur fonction à l'articulation des règnes d'Hammurabi et de Samsu-iluna. En outre, on a vu que le titre développé d'un de ces chefs de maisonnée à l'époque tardive était « UGULA É ša KÁ GÁ.GI₄.A » (dans TCL 1, 151) et on a vu dans notre partie II.2.3 que les portiers avaient souvent pour titre développé « portier de la porte du cloître ». On voit donc émerger des connexions fortes entre ces intendants-*šabrûm* et les portes. Il est fort probable que leurs liens sociaux soient d'abord d'ordre professionnel : les missions de réception et de mesure des intendants-*šabrûm* devaient les amener à manier des appareils de mesure, à gérer des entrées et sorties de denrées notamment à la porte du cloître, lieu d'activité économique et métrologique majeur³⁸³. Il n'est donc pas très étonnant de trouver un officiel du temple en position de pouvoir à cet endroit socioéconomiquement stratégique.

Pour autant, il est intéressant de constater, qu'outre leurs activités professionnelles des portiers et des chefs de maisonnée, ont en commun une dévotion privée envers Amurru. Or, si

³⁸² Cf Charpin 1990c. G. Chambon (*communication personnelle*) a proposé une piste qui n'est pas à négliger qui voudrait que les serviteurs d'Amurru soient liés à la langue amorrite, mais on sait qu'Amurru n'est pas spécifiquement le dieu des Amorrites (Beaulieu 2005).

³⁸³ Cf de Boer 2013 ; Nicolas 2021.

l'on regarde manière précise les textes de Sippar, on relève un certain nombre d'individus qui se disent serviteur d'Amurru dans leur sceau et dont la fonction est identifiée par le texte :

- dans HG 96 (Si ?) Ibni-Amurru et Nur-Šamaš tous deux fils d'Ipqatum, se partagent une prébende « du temple de Šamaš, de la porte de Manungal, du temple d'Eštar et des divers dieux de Sippar-Yahrurum ».

- dans JCSSS 2, 65a (--) on trouve la légende de sceau suivante : [...]-(d)IŠKUR / [DUB].SAR / [İR] (d)MAR.TU / [ù] 'MAR'.TU.K[E₄]

- dans JCSSS 2, 93 (Sd 13) on trouve le sceau d'un « engraisseur » (*ša kuruštê*, LÚ.KU₇) qui se désigne comme serviteur à la fois de Šamaš et d'Amurru : İR.(d)UTU / DUMU (d)EN.ZU-¹i-dí-nam¹ / İR (d)¹UTU¹ / ù (d)MA[R.TU].

- dans Veenhof Mél. Larsen 2004, p. 575-576 (BM 97041) (Ha 7) un dénommé Huzalum fils d'İlšu-bani est serviteur d'Amurru sur son sceau et témoigne pour identifier un individu de Hiritum.

- dans De Graef Akkadica 137, 23 (Aš 6), Awil-Sin fils de Kubburum est berger mais apparaît dans un contexte qui est clairement celui de Sippar-amnanum.

- dans VS 29, 31 (Aš 11) on trouve le sceau de Šumum-libši, scribe et serviteur d'Amurru. Il scelle un prêt de champ dont il est propriétaire.

- dans Veenhof JEOL 46, 8 (Ad 2), un individu de rang inconnu fait état d'une dévotion à Sin et Amurru dans son sceau, mais le texte concerne le don d'une servante à Aya et est rattachable au corpus de l'Ebabbar.

- dans CT 48, 20 (--), ce sont deux juges nommés Samiya et Warad-Sin qui sont serviteurs d'Amurru d'après leurs sceaux.

- dans CT 48, 70 (Ha 9) on trouve pas moins de trois serviteurs d'Amurru, dont le maire-*rabiānum* Nur-Šamaš.

- dans CT 47, 46 (Ha 39), une mise en nourrice concernant une religieuse, le serviteur d'Amurru nommé Ana-Šillišu-emid n'a pas de fonction identifiable.

- dans van Koppen Mél. Charpin, p. 1082-1086 (Ha 5) on a deux serviteurs d'Amurru. L'un, Siyatum fils d'Ašdiya dont la fonction est inconnue mais qui reçoit de l'argent en dédommagement et l'autre qui est témoin et se nomme Šelebum fils de Nur-Kubi mais dont la fonction n'est pas donnée par le texte.

Quelques grandes perspectives se dessinent de cet ensemble de textes. Tout d'abord, on voit que la dévotion envers Amurru concerne toutes les époques et est attestée dans les sceaux du règne d'Hammurabi jusqu'à celui de Samsu-ditana. On peut s'étonner cependant de

ne pas trouver de mentions antérieures au règne d'Hammurabi. Lorsque l'on regarde ces fonctions de près, on obtient le tableau suivant³⁸⁴ :

Fonction	Nombre d'attestations
Chef de maisonnée :	1+1 (Šilli-Ninkarrak)
Portier :	2
Scribe :	2+1 (Šilli-Ninkarrak)
Prébendier (lamentateur ?)	2
Juge	2
Engraisseur	1
Berger	1
Maire	1
Inconnu	6
TOTAL :	18+1 (Šilli-Ninkarrak)

L'ensemble est encore fragile pour fournir une théorie complète, mais l'on constate que, d'une part, qu'il s'agisse des prébendiers d'HG 96, des portiers, de l'engraisneur ou des chefs de maisonnées, on a régulièrement affaire à des individus travaillant directement avec l'Ebabbar. De plus, les juges siègent souvent dans l'Ebabbar eux aussi, or parmi les serviteurs d'Amurru, on en trouve deux, sans compter Šilli-Ninkarrak. On voit donc que se dessinent des réseaux de sociabilité, articulés notamment autour des pratiques socioéconomiques ayant lieu près des portes, de scribes, de dépendants de l'Ebabbar voire d'un scribe faisant carrière dans l'Ebabbar dans le cas de Šilli-Ninkarrak.

Or on a vu précédemment grâce au texte MHET 2/4, 855 qu'un temple d'Amurru se trouvait non loin de la « grande place », ou du « grand carrefour » (SILA DAGAL) de Sippar et qu'au moins un sanga d'Amurru (nommé Šamšatum, lequel avait auparavant été sanga de Šamaš pour l'Edikuda) y avait exercé. Ajoutons à cela que V. Scheil avait retrouvé une « maison de scribe » un peu au nord de ce qu'il appelait la grande place et qu'il l'avait désigné comme une école³⁸⁵. Cette zone serait donc habitée par des scribes et comporterait un temple d'Amurru... il est alors profondément logique que les familles de ces scribes se disent serviteurs d'Amurru.

³⁸⁴ Pour les individus comme Šilli-Ninkarrak à la fois scribes et chefs de maisonnée, ils ont été comptés deux fois.

³⁸⁵ Scheil 1902, p. 33.

Par suite, s'il y avait bien un « quartier d'Amurru » comme nous le pensons, on peut y relier au moins deux types d'officiels du temple : les intendants-*šabrûm* et les portiers. On peut aussi y rattacher un certain nombre de scribes. Or, on sait que les portes étaient un lieu de passage et de pesée des biens : nous avons d'ailleurs proposé *supra* que, comme les administrateurs étaient surtout responsables des entrées et sorties de denrées (nous y reviendrons), cela pourrait expliquer que ces deux groupes fussent liés³⁸⁶. On doit alors se rappeler qu'Ibni-Amurru et son frère sont détenteurs d'une prébende (sans doute de lamentateur) dans l'Ebabbar et à la porte de Manungal³⁸⁷ : on retrouve ce lien entre administrateurs et portes. Celui-ci devait donc exercer au niveau de la porte de Manungal, mais habiter dans ce « quartier d'Amurru » non loin de la grande place et de la porte de Gula puisque BE 6/1, 76 indique clairement qu'une maison qui jouxte la porte de Manungal est aussi voisine de la porte de Gula. Malheureusement, l'analyse sigillographique ne permet pas, en l'état, d'aller plus loin. Enfin, comme les portiers et les balayeurs représentent des fonctions incluses dans des réseaux de sociabilité qui se recoupent, l'on peut supposer un autre réseau social regroupant portiers, administrateurs secondaires et « balayeurs », connecté à ce réseau des administrateurs et des scribes.

II.2.7.3. Les chefs de maisonnées et les administrateurs-*šatammum*

Si l'on veut vraiment comprendre quelle était la place de ces intendants-*šabrûm*, l'on doit garder en tête que dans les textes, ceux-ci sont souvent désignés comme collègues des administrateurs-*šatammum* (ŠÀ.TAM)³⁸⁸. Cet « office » est pourtant très différent des charges permanentes examinées ci-avant puisqu'il a été établi par M. Gallery³⁸⁹, et confirmé depuis, que c'était une fonction contextuelle et non un titre véritable. Selon elle, on peut le comprendre grâce aux nombreux textes qui ont la mention KIŠIB ŠÀ.TAM.E.NE « sceaux des *šatammum* » alors que lesdits sceaux mentionnent une multitude de titres différents³⁹⁰. Un excellent exemple s'en trouve dans le texte YOS 5, 46 (WS 2) où l'on voit écrit « sceaux des

³⁸⁶ On notera d'ailleurs que dans JCSSS 2, 13, on trouve comme témoins pour la dépense des offrandes régulières le responsable des portiers autant que les administrateurs.

³⁸⁷ Cf HG 96.

³⁸⁸ Par exemple dans les textes VS 8, 90 et VS 8, 103 Šilli-Ninkarrak, déjà chef de maisonnée et toujours scribe à l'époque est explicitement désigné comme « collègue » des administrateurs-*šatammu*.

³⁸⁹ Cf Gallery 1980.

³⁹⁰ Dans le sud, cf le texte UET 5, 476 par exemple.

šatammum » tandis que lorsqu'on regarde les sceaux, on a prêtre de Nanna qui est en même temps comptable-*šandabakkum*, un scribe qui est aussi *šandabakkum* et un autre scribe. On comprend donc que les « *šatammu* » de ce texte d'Ur sont en fait des officiels de haut rang et des scribes mais que ce n'est en aucun cas une fonction à part entière.

La seule exception à notre connaissance est un texte de Dur-Abi-ešuh : CUSAS 8, 53 dans lequel on lit la légende suivante : « be-lí-a-ša-re-[ed] / ŠÀ*. [TA]M* ERÍN* LU[GAL*.LA] / DUMU [...] -a- [...] / ÌR [sa-am-s]u*-di-[t]a-n[a] », mais cette mention est une proposition faite par D. Charpin pour le site ARCHIBAB, et elle n'est pas certaine. Sans entrer dans les détails, on sait que la fonction de *šatammum* de la troupe du roi est bien attestée à Dur-Abi-ešuh³⁹¹. Cependant, les recherches sigillographiques révèlent aussi que la fonction de « *šabrûm* » est très rarement attestée sur les sceaux. On en trouve néanmoins une attestation, là encore dans un texte de Nippur, TMH 10, 185 : « LÚ.(d)NIN.[URTA] / UGULA É (d)NIN.[URTA] / LÚ KA.NE LUGAL / DUMU (d)NIN.URTA.ME.Š[A₄] / ÌR sa-am-su-i-[lu-na] ». Nous reviendrons plus bas sur la signification exacte de la mention « LÚ KA.NE LUGAL » qu'on doit plutôt lire « LÚ KA.KEŠDA LUGAL » et qui selon R. de Boer³⁹² renverrait plutôt à un titre honorifique qu'à une véritable fonction. Quoi qu'il en soit, à Sippar, tant les « titres » de « UGULA É » que celui de « ŠÀ.TAM » ne sont jamais reportés sur les sceaux.

Pour les seconds, nous penchons comme M. Gallery pour l'idée d'un titre contextuel. Le titre de « ŠÀ.TAM ERÍN » serait différent, il s'agit selon d'u un titre administratif tardif permanent lié notamment à l'intendance des forteresses. C'est ce qui explique que l'on ait un titre développé : cela montre que l'on a affaire à une fonction précise et non plus seulement un usage contextuel du terme « ŠÀ.TAM » qu'on peut rendre par le terme assez général d'« administrateur ».

C'est seulement le titre développé qui permettra de comprendre si l'on a affaire à une « fonction » ou à une « désignation contextuelle ». Nous pensons qu'il en va de même pour le « ŠÀ.TAM ». Le vocabulaire est identique mais selon nous, il ne renvoie pas à la même fonction selon qu'on ait affaire à un « administrateur de la troupe du roi » à Dur-Abi-ešuh ou à un « administrateur » d'un grand organisme de Sippar. Le terme « ŠÀ.TAM » est aussi large et vague que le terme « UGULA ». En revanche, le terme « UGULA É » doit, lui, renvoyer à une fonction spécifique et doit être selon nous entendu comme la version abrégée du titre

³⁹¹ Par exemple dans CUSAS 8, 21, 51, 52, 53, 58, 62, 64, 74, 75, 82 et dans Sigrist, Gabbay & Avila Mél. Civil 2, 5.

³⁹² de Boer 2010.

« UGULA É (d)UTU ». Ce fut au moins le cas jusqu'à l'époque d'Ammi-ditana où l'on voit qu'il y a une différence au moins entre « UGULA É (d)UTU » et « UGULA É KÁ GÁ.GL.A »³⁹³.

En revanche, lorsque l'on regarde dans quels textes les administrateurs-*šatammum* apparaissent, on se rend compte que leurs missions sont généralement proches de celles des « chefs de maisonnées ». Présents dans l'administration templière du règne d'Hammurabi à celui de Samsu-ditana, il est intéressant de constater que, comme pour les « UGULA É » l'on ne trouve pas d'attestations de ces officiels sous les règnes des premiers rois de Babylone. Le tableau d'attestation de cette « fonction » est le suivant :

Texte	Date	Nom	Titre	Serviteur de...	Rôle
TCL 1, 78	6/II/Ha 2	Šilli-Ninkarrak	ŠĀ.TAM*	<i>Non indiqué</i>	Intermédiaire
VS 8, 90	27/IV/Ha 3	Šilli-Ninkarrak	ŠĀ.TAM*	<i>Non indiqué</i>	Intermédiaire
VS 8, 103/104	30/VIII/Ha 4	Šilli-Ninkarrak	ŠĀ.TAM*	<i>Non indiqué</i>	Intermédiaire
Di 1954	16/VII/Si 20	Uraš-našir	ŠĀ.TAM	<i>Non indiqué</i>	Doit réceptionner des biens.
Di 1954	16/VII/Si 20	Nur-Kabta	ŠĀ.TAM	Nabium	Doit réceptionner des biens
HG 128 (partiellement édité dans Charpin RA 82/1, p. 21-22)	Fin Si	Le son est reçu par Etel-pi-Nabium, Awil-Nabium, Ipiq-Nabium, administrateurs- <i>šatammum</i> du temple de Šamaš.			Doit, sur l'ordre du roi, réceptionner une taxe- <i>nēmettum</i> (versée en son) pour l'alimentation des bovins et ovins du <i>nakkamtum</i> du temple de Šamaš de Sippar-yahrurum.
CT 8, 8b	17/V/Ad 15	Ipqu-Annunitum	ŠĀ.TAM É (d)UTU	<i>Non indiqué</i>	Doit réceptionner des biens.
CT 8, 8b	17/V/Ad 15	Ipqu-Aya	ŠĀ.TAM É (d)UTU	<i>Non indiqué</i>	Doit réceptionner des biens.
CT 8, 8b	17/V/Ad 15	Ipquša	ŠĀ.TAM É (d)UTU	<i>Non indiqué</i>	Doit réceptionner des biens.
BM 97348 (= Richardson 2002, vol. II, p.	01/VIII/Ad 18	Ipqu-Aya	ŠĀ.TAM	<i>Non indiqué</i>	Doit réceptionner des biens.

³⁹³ TCL 1, 151 (Ad 30).

202)					
BE 6/1, 108	--/IX/Aš 8	Ilšu-ibni	ŠÀ.TAM É (d)UTU	<i>Non indiqué</i>	Témoin
CT 45, 106	--/--/Aš --	Ilusi (= Ilšu-ibni)	ŠÀ.TAM	<i>Non-indiqué</i>	Destinataire de biens distribués
MHET 1/1, 70	--/--/Aš	Nabium-našir	ŠÀ.TAM É (d)UTU	<i>Non-indiqué</i>	Achète un esclave
YOS 13, 123	20/X/Aš 14	Iddin-Sin	ŠÀ.TAM	<i>Non-indiqué</i>	Doit réceptionner des biens.

On voit donc que comme les chefs de maisonnée, les administrateurs-*šatammum* se chargent de superviser et gérer les entrées et sorties de bien, notamment, ce qui avait trait aux offrandes et aux denrées dévolues au culte. Ils tiennent donc un rôle comparable à celui des *šabrûm* (UGULA É) et nous pensons que la fonction de *šabrûm* et le titre de *šatammum* se sont cumulés et étaient superposables dans les textes du fait de la similarité de leurs missions. Cependant, d'autres individus devaient pouvoir être désignés contextuellement comme des *šatammum*. Le parallèle avec le texte de Du-Abi-ešuh « Sigrist, Gabbay & Avila Mél. Civil 2, 5 »³⁹⁴ nous pousse à proposer les différentes catégories de prêtres comme candidats potentiels : en effet dans ce texte, on voit que le grain est d'abord apporté par divers prêtres (*nêšakkum*, les *pašīšum* de Ninlil et *pašīšum* de Ninurta), par le comptable-*šandabakkum* et par les *šatammum* de la troupe du roi. A la fin, lorsqu'on résume les intermédiaires, le texte donne l'administrateur-*šatammum* des troupes du roi, le *šandabakkum* d'Enlil, les (autres) *šandabakkum* et les *šatammum* du temple d'Enlil. Cela montre bien que les *šatammum* en question correspondent aux divers prêtres mentionnés au début du texte. On voit donc que dans ce cadre même, le titre de *šatammum* est contextuel alors que celui de *šatammum* de la troupe du roi correspond à une véritable fonction. Cette comparaison doit cependant être prise avec précaution car les usages du sud et du nord différaient parfois. Le fait que JCSSS 2, 35 mentionne, à l'époque de Samsu-ditana une « maisonnée des prêtres-*pašīšum* d'Adad » (dont on sait que le temple était, à Sippar, rattaché au sanctuaire de l'Ebabbar) pourrait d'ailleurs aller dans ce sens : on aurait créé à l'époque tardive une fonction de « chef de maisonnée » pour des prêtres qui auparavant jouaient déjà ce rôle sans porter de titre véritable, si ce n'est parfois celui, contextuel, d'administrateur-*šatammum*. Enfin, une autre catégorie de personnels qui ferait de bons candidats est celle des « *ērib bītim* » au rôle pour l'instant mystérieux.

³⁹⁴ Le texte est disponible et commenté par D. Charpin sur ARCHIBAB (n° T23843).

Quoi qu'il en soit, chefs de maisonnées et administrateurs-*šatammum* travaillaient « main dans la main » et étaient chargés des mêmes tâches. Ce fait est particulièrement bien visible lorsque l'on fusionne les attestations des *šabrûm* et des *šatammum* dans les textes au sein d'un même tableau :

Texte	Date	Type	Officiel présent
MHET 1, 130	--/--/Ha 1	Héritage de religieuse.	UGULA É
TCL 1, 78	6/II/Ha 2	Sortie de miel en offrande pour l'écuelle de Šamaš.	ŠÀ.TAM*
VS 8, 83	1/IV/Ha 2	Sortie de miel en offrande pour l'écuelle de Šamaš.	DUB.SAR
VS 8, 90	27/IV/Ha 3	Sortie d'un four pour cuire les pots à huile « de luxe » de l'entrepôt.	ŠÀ.TAM*
VS 8, 103/104	30/VIII/Ha 4	Reçu de métal pour faire un objet en cuivre pour le temple.	ŠÀ.TAM*
CT 47, 30	4/III/Ha 10	Héritage d'une religieuse.	ŠÀ.TAM*
CT 8, 48a	--/--/Ha 11	Héritage d'une religieuse.	ŠÀ.TAM*
VS 13, 34	--/--/Ha --	Héritage d'une religieuse.	Les deux.
VS 13, 34	--/--/Ha --	Héritage d'une religieuse.	UGULA É
MHET 2/2, 130	--/--/Ha --	Héritage d'une religieuse.	UGULA É
Di 1954	16/VII/Si 20	Reçu dans l'entrepôt de la taxe- <i>igisûm</i> de Pala-Adad le lamentateur.	ŠÀ.TAM
CT 8, 8b	17/V/Ad 15	Reçu du grain provenant d'un champ du temple de Šamaš.	ŠÀ.TAM É (d)UTU
BM 97348 (= Richardson 2002, vol. II, p. 202)	01/VIII/Ad 18	Reçu de grain pour nourrir des animaux de l'Ebabbar.	Les deux.
TCL 1, 151	24/VII/Ad 30	Location de champ.	UGULA É
JCSSS 2, 57	20/XII/Ad 37	Reçu d'argent pour acheter des esclaves en paiement d'une offrande- <i>bursaggû</i> .	UGULA É
BE 6/1, 108	--/IX/Aš 8	Liste de témoin seulement : le reste est cassé.	ŠÀ.TAM É (d)UTU
TLB 1, 280	--/VII/Aš 13	Réception d'offrandes régulières pour le temple de Šamaš.	UGULA É
YOS 13, 123	20/X/Aš 14	Réception d'un mouton d'offrande- <i>šuginûm</i> d'un service- <i>ilkum</i> .	ŠÀ.TAM
MHET 1/1, 70	--/--/Aš	Dispute au sujet du recouvrement par un administrateur du prix d'un esclave du	ŠÀ.TAM É (d)UTU

		temple qui a été perdu.	
JCSSS 2, 13	11/v/Aš 16	Distribution du grain du grenier- <i>našpakum</i> du temple de Šamaš pour les offrandes régulières et les fêtes- <i>eššešum</i> du temple de Šamaš de Sippar.	ŠÀ.TAM
CT 45, 106	--/--/Aš --	Liste de personnes recevant des rations.	ŠÀ.TAM
VS 29, 84	22/III/Sd 13	Transfert d'une créance de grain impliquant des religieuses- <i>nadītum</i> , des dépendants de l'Ebabbar et de l'Esagil.	UGULA É.BABBAR É (d)UTU

On le voit bien en étudiant la liste de textes ci-dessus : tant les administrateurs que les chefs de maisonnées sont impliqués dans seulement trois grandes catégories de textes. On les trouve parfois comme témoins avec le reste du groupe « temple » dans des héritages de religieuses³⁹⁵. On les voit aussi témoigner, parfois, dans des locations de champs. Néanmoins, ces activités sont bien moins représentées que leur cœur de mission : la gestion des biens entrant et sortant des entrepôts. On voit en effet très clairement que les administrateurs-*šatammum* ou les chefs de maisonnées sont presque systématiquement mentionnés lorsque des offrandes ou des contributions diverses sont réceptionnées par l'administration du temple puis dépensées pour diverses raisons cultuelles (on le voit avec l'exemple de « la grande écuelle de Šamaš » (DILÍM.GAL (d)UTU) qui renvoie au fait de « nourrir » le dieu, une pratique cultuelle bien attestée. En gros, ces officiels s'occupent de la réception des offrandes (JCSSS 2, 57 ; Di 1954 ; TLB 1, 280 ; YOS 13, 123) puis de leur redistribution aux dieux (TCL 1, 78 ; VS 8, 83 ; JCSSS 2, 13), de l'organisation et l'allocation des moyens du temple (VS 8, 90 ; VS 8, 103) et de la redistribution des offrandes sous forme de rations aux différents personnels (JCSSS 2, 13).

On comprend donc que les missions et les rôles des *šabrûm* et des *šatammum* dans les textes sont très proches, ce qui est un premier indice. Ensuite, dans VS 13, 14, on trouve dans la liste des témoins Šilli-Ninkarrak puis Sin-iqišam chef de maisonnée (UGULA É) entre le sanga et le chef des religieuses. Or on sait justement que Šilli-Ninkarrak est un administrateur-*šatammum* comme nous le verrons ci-après. De même, le texte TLB 1, 280 termine en évoquant « Nabium-našir le chef de maisonnée et les administrateurs-*šatammum* du temple de Šamaš ».

³⁹⁵ Cf Tanret & Suurmeijer 2011.

Cependant, la preuve ultime de ce que les deux fonctions se recouvraient trouve dans la comparaison de TLB 1, 280 (Aš 13) et MHET I, 70³⁹⁶ où apparaît à chaque fois Nabium-našir. Dans le premier, un document comptable, il porte le titre d'intendant-*šabrûm*, dans le second, il est désigné comme « administrateur-*šatammu* du temple de Šamaš ». La différence ? Le premier est un texte administratif réalisé en interne au temple, le second est une lettre de plainte où Nabium-našir est mentionné comme interlocuteur. Il semble que pour les individus extérieurs au temple, Nabium-našir accomplissant des tâches d'administrateur du temple du dieu-soleil, il ne pouvait être qu'administrateur-*šatammum*, sans qu'il soit besoin de faire de subtiles précisions de titres, liées, sans doute, à des questions de contexte administratif difficilement perceptibles pour les non-initiés. En effet, on voit que comme la charge de « portier », la charge d'intendant-*šabrûm* était une prébende dans le Sud, à Nippur par exemple³⁹⁷, alors qu'à Sippar, tant les portiers que les « chefs de maisonnées » détiennent une charge permanente. Les indices principaux que l'on en a sont l'absence de vente de prébende concernant cette charge, et la forte stabilité des personnels à qui l'on confie cette charge. A chaque fois, pendant plusieurs années consécutives, on ne voit que deux ou trois d'entre eux la détenir et lorsqu'un nouveau nom d'intendant-*šabrûm* apparaît dans les textes, un des noms attestés antérieurement disparaît.

On constate en outre que les textes ne mentionnent jamais plus de trois administrateurs-*šatammum* en fonction en même temps, ni plus de trois chefs de maisonnées. Au total, pour une même époque, on ne rencontre jamais plus de quatre administrateurs secondaires. On a donc l'impression que ces officiels n'étaient, administrateurs et chefs de maisonnées mêlés, que quatre ou cinq à pouvoir agir en même temps, avec au maximum trois intendants-*šabrûm* permanents certainement assistés de prêtres et autres dépendants de l'Ebabbar portant le titre contextuel de « *šatammum* ».

Enfin, on voit que tant les administrateurs-*šatammum* que les chefs de maisonnée étaient certainement choisis parmi les scribes et/ou rattachés à leur réseau : on a déjà mentionné le cas de JCSSS 2, 35 où un chef de maisonnée s'associe à un portier et un scribe. On a aussi développé l'exemple de Šilli-Ninkarrak à l'époque d'Hammurabi. On peut en trouver une autre trace, ténue cependant, du fait que Nur-Kabta, administrateur nommé dans le texte Di 1954 soit désigné par son sceau comme un serviteur de Nabium. Or, D. Charpin a

³⁹⁶ Ce texte peut être daté du règne d'Ammi-šaduqa ou de la fin du règne d'Ammi-ditana, car il mentionne Marduk-lamassašu le barbier, dont on sait qu'il eut un important rôle administratif à cette époque. Si l'on y ajoute Nabium-našir, on a une prosopographie qui penche plutôt pour le début du règne d'Ammi-šaduqa.

³⁹⁷ TMH 10, 66 en donne un bon exemple.

bien montré³⁹⁸ que les scribes avaient des divinités « professionnelles » dans leur sceau et qu'il s'agissait de Nabium ou de Nisaba. A Sippar, la plupart des individus qui se disent « serviteur de Nabium » dans leurs sceaux sont d'ailleurs des scribes.

D'ailleurs, force est de constater que globalement, les liens familiaux de ces administrateurs (comme ceux des chefs de maisonnées) ne les rattachent pas aux différents réseaux sociaux du temple mentionnés ci-avant. On peut donc supposer que ceux-ci, même s'ils sont membres permanents de l'Ebabbar, constituent un réseau séparé et autonome des autres, davantage liés aux réseaux scribaux. Selon nous, les administrateurs-*šatammu* sont avant tout des scribes et sont recrutés parmi ceux-ci du fait de leur cœur de mission : l'enregistrement comptable et administratif. On peut là encore dresser un dernier parallèle, là encore dans un texte du Sud, où l'on trouve le sceau l'enregistrement comptable et administratif. On peut là encore dresser un dernier parallèle, là encore dans un texte du Sud³⁹⁹, où l'on trouve le sceau : « [(d)EN.Z]U-ú-[sé-li] / [x x] EN(?) AN [...] / [DUMU] (d)ŠEŠ.KI-mu-ba-l[í-it] / [D]UB.S[AR] / [A]GRIG É (d)[...] ». Les *abarakkum* étaient eux aussi des « intendants » chargés de la supervision des denrées du temple. Si le titre n'est pas le même, la fonction est proche et là encore, le recrutement a lieu dans les milieux scribaux. Cela n'a rien d'étonnant puisque les scribes étaient les individus maîtrisant, par excellence, numératie et littérature. En tant que tels, ils étaient les candidats idéaux pour se voir confier de hautes responsabilités comptables et administratives.

II.2.7.4. L'origine des intendants-*šabrûm* et des administrateurs-*šatammum*

Si l'on reprend nos hypothèses formulées *supra* on se rend compte de plusieurs choses. Tout d'abord, on comprend que le titre d'intendant-*šabrûm* n'est pas contextuel, puisqu'on a vu qu'il n'y avait pas de variations dans les porteurs de ce titre. Au contraire, le terme contextuel pour désigner des individus investis ponctuellement de responsabilités administratives est le titre de « ŠÀ.TAM ». Le titre « UGULA É » est donc permanent et correspond véritablement à un rôle « d'intendant », d'administrateur permanent auquel on adjoint parfois des supplétifs pour les aider, désignés comme leurs « collègues » mais qui ne

³⁹⁸ Charpin 1990 et Charpin 2012 (compte-rendu de Tanret 2010, surtout p. 161). Une rapide recherche dans le corpus des sceaux d'Archibab révèle d'ailleurs l'écrasante majorité de scribes parmi les serviteurs de Nabium.

³⁹⁹ Ormsby JCS 24, 2, daté de l'année Si 8.

portent leur titre que contextuellement. De même, selon nous la spécialisation « de la porte du cloître » ou « du temple » n'est peut-être pas contextuelle mais correspond sans doute au véritable titre des individus puisqu'on a vu que sur les sceaux des administrateurs de Nippur figurait une titulature développée. Dans notre corpus, cette subdivision n'apparaît qu'à partir du règne d'Ammi-ditana. Selon nous, on peut donc envisager que cette subdivision fût liée soit à une restructuration administrative, soit à un changement de titulature sans changement de fonctionnement soit à une spécialisation toujours plus grande des dépendants de l'Ebabbar et notamment du personnel administratif.

En effet, on voit que ces « administrateurs » (qu'il s'agisse des administrateurs permanents que sont les *šabrûm* ou des administrateurs ponctuels que sont les *šatammum*) sont les auxiliaires des administrateurs-*šangûm*. Il semble que ces deux derniers gèrent les acquisitions et les biens immeubles, tandis que les *šatammum* et leurs collègues *šabrûm* s'occupent des biens meubles. Par suite, ils doivent s'occuper des entrepôts on l'on trouve ce que l'on appellerait en droit moderne les choses fongibles. C'est pour cette raison que les *sangas* s'occupent prioritairement, on l'a vu, de l'achat et du transfert des champs, des maisons et des esclaves. Les administrateurs *šabrûm* et *šatammum* sont au contraire chargés de la gestion des biens meubles. Un exemple éloquent de cette répartition administrative nous est donné avec la prébende de lamentateur de Pala-Adad par exemple. On voit qu'il n'y ni chef de maisonnée ni administrateur lors de la vente de la prébende, celle-ci étant supervisée par le grand lamentateur Awil-Amurru⁴⁰⁰, mais ce sont les administrateurs secondaires qui gèrent la taxe-*igisûm* de Pala-Adad une fois qu'il est nommé lamentateur⁴⁰¹. On peut enfin mentionner les différents textes étudiés par Fadhil en 2014⁴⁰² qui permettent de mieux comprendre le circuit des offrandes et qui montrent une fois de plus l'importance des administrateurs-*šatammum* dans ce rôle.

Enfin, on voit que ces administrateurs, qui sont en fait des gestionnaires, des superviseurs et des comptables, sont fréquemment associés au *kārum* et aux juges, sans appartenir pour autant aux mêmes réseaux de sociabilité : c'est parce que nous verrons plus loin que les marchands avaient directement à faire avec les « entrepôts du temple » dont les *šatammu* et les *šabru* avaient aussi la charge.

Le premier rôle des administrateurs-*šatammu* est la gestion de ces entrepôts et des activités de mesure et de comptabilité qui vont avec : la gestion des *nikkassum* (NÌ.KA9), les

⁴⁰⁰ Dans le texte Di 2161.

⁴⁰¹ Dans le texte Di 1954.

⁴⁰² Fadhil 2014.

tablettes de compte⁴⁰³. Le fait qu'ils apparaissent pour la première fois à l'époque d'Hammurabi n'est probablement pas le fruit du hasard. Selon nous, il est tout à fait envisageable qu'à l'époque, la charge de travail se fût accrue au point qu'il ait fallu renforcer l'équipe de gestion composée jusqu'ici, pour l'essentiel, des deux sangas, épaulés des deux chef(fe)s des religieuses pour ce qui touche aux affaires du cloître. Sabium avait très probablement instauré le rôle de deuxième sanga du fait de l'essor du temple et de la nécessité de renforcer son personnel. La multiplication des textes et la place de plus en plus importante prise par l'Ebabbar dans les inscriptions royales atteste de ce renforcement du pouvoir. Pour M. Tanret, néanmoins⁴⁰⁴, l'apparition d'un second sanga rattaché sociologiquement aux « Marduk-circles »⁴⁰⁵ serait une preuve de la volonté d'ingérence du palais dans les affaires du temple. Cette hypothèse est tout à fait recevable, mais nous pensons que le second sanga a avant tout été rendu nécessaire par l'accroissement de la charge de travail.

De même, sous Hammurabi, l'Ebabbar joue un rôle plus important qu'auparavant dans la propagande royale⁴⁰⁶, le patrimoine du temple s'accroît, et il faut à nouveau renforcer le personnel templier permanent. Ne pouvant créer des postes de sanga à l'infini, Hammurabi (ou les notables templiers avec la bénédiction du roi)⁴⁰⁷, mettent en place l'office d'administrateur « *šabrûm* » qui existait déjà depuis longtemps dans le cadre palatial⁴⁰⁸ et dans les temples du Sud et l'on se met à désigner ceux qui jouent un rôle d'intendance permanent ou ponctuel sous le terme générique « *šatammum* ». Ce mot va d'ailleurs se diffuser parmi d'autres clergés babyloniens et on trouve ainsi à Dur-Abi-ešuh des administrateurs-*šatammum* du temple d'Enlil⁴⁰⁹ à l'époque paléo-babylonienne tardive, de

⁴⁰³ On en voit un exemple dans JCSSS 2, 19 où il est fait mention des « NĪ.KA₉ », les tablettes de compte, de l'entrepôt de Sippar-yahrurum, géré par les juges et les administrateurs-*šatammum*. Pour autant les administrateurs-*šatammum* de ce texte ne sont pas ceux du temple mais semblent plutôt rattachés à l'administration palatiale. D'ailleurs, les tablettes « avec trous de ficelles » publiées par A. Goetze dans JCS 4 et qui sont en fait des comptes qui étaient accrochés afin de les garder consultables, mentionnent très souvent la supervision des administrateurs. On verra sur ce sujet Charpin 2021.

⁴⁰⁴ Tanret 2010.

⁴⁰⁵ Cf Sommerfeld 1982.

⁴⁰⁶ Cf *supra*.

⁴⁰⁷ Il est aussi possible que l'instigateur de ce changement soit Sin-muballiṭ mais il nous paraît difficile de remonter plus haut.

⁴⁰⁸ On trouve mention de cette charge dans un texte datant du règne de Sumu-El à Lagaš par exemple, dans AbB 9, 262 ou dans un texte de Larsa datant du règne de Nur-Adad, BBVOT 3, 7. On le trouve aussi dans des textes inédits du temps de Sin-kašid à Uruk, que je suis en train d'éditer : je vous donnerai la référence. Nous citons ce dernier texte parmi d'autres car il a l'intérêt de présenter des administrateurs en train de recevoir des biens, dans un rôle très proche de celui qu'ils occupent fréquemment dans notre corpus. On peut aussi évoquer de nombreux textes similaires présentés dans BBVOT 3.

⁴⁰⁹ CUSAS 8, 23 ; CUSAS 29, 125.

même à Bad-Tibira on a des administrateurs-*šatammum* qui s'occupent du temple de Dumuzi à l'époque de Samsu-iluna⁴¹⁰. Les textes de la forteresse Dur-Abi-ešuh publiés dans CUSAS 29 confirment d'ailleurs le rôle prégnant joué par ces officiels dans la réception et la redistribution des offrandes ainsi que dans la gestion des entrepôts du temple. Hammurabi aurait en fait transféré un usage du Sud dans un temple de Mésopotamie centrale, et pas n'importe quel temple : l'Ebabbar. Hammurabi aurait mis ce changement en place dès sa première année de règne et MHET 1/1, 130 constituerait alors, à notre connaissance, la première mention, dans un temple du Nord de cette charge.

Une dernière question reste alors à traiter : comment traduire ces deux termes (*šatammum* et *šabrûm*) ? Leurs fonctions correspondent à peu près à celle d'un intendant médiéval néanmoins, il s'agissait d'une charge permanente. Par suite, *šabrûm* peut être traduit par « intendant », mais cette traduction ne fonctionne pas vraiment pour *šatammum*. Le terme de « superviseur » s'appliquerait assez bien mais n'est pas vraiment entré dans le lexique assyriologique pour désigner ces officiels. De manière générale, on trouve plutôt employé le mot « administrateur », qui peut aussi bien s'appliquer au terme *šabrûm* qu'au mot *šatammum*. En outre, cette traduction a l'avantage d'être suffisamment large sémantiquement sans désigner forcément un métier ou une charge permanente. Nous nous en tiendrons donc à cette tradition « traductologique » mais nous ne pouvons nous empêcher de penser au rôle que tenaient les cellériers à l'époque médiévale, au fait que cette fonction pouvait parfois être contextuelle et si l'on devait vraiment choisir une traduction en français, « cellérier » conviendrait assez bien. Nous nous en tiendrons cependant au terme « administrateurs » pour des raisons de clarté lexicale et pour nous inscrire dans une tradition collective.

II.2.7.5. Et le comptable-*šandabakkum* ?

Il y a alors un grand absent dans nos textes : le comptable-*šandabakkum* qu'on voit si souvent associé aux administrateurs et aux intendants dans les textes des temples du sud de la Mésopotamie⁴¹¹. Même après la perte de la partie la plus méridionale du royaume de Babylone par Samsu-iluna, on continue de voir ce titre apparaître dans un contexte templier.

⁴¹⁰ TEBA, 1969, p. 62.

⁴¹¹ Cf Charpin 1982, surtout p. 120-122 et p. 272-273. ; Pécha 2018, p. 76-77. C'était aussi un officiel important à Mari, sur le sujet cf Maul 1997 et Ziegler 2001.

A Dur-Abi-ešuh on voit que cet officiel a les mêmes tâches que les *šatammum*, avec qui il travaille parfois (dans CUSAS 8, 23 par exemple). Dans la forteresse où furent transférés les cultes de Nippur, le comptable-*šandabakkum* est un officiel du temple et on rencontre d'ailleurs dans CUSAS 8, 20 (l. 24) le titre de « GÁ.DUB.BA (d)EN.LÍL.LÁ ».

A Sippar en revanche, lorsque l'on rencontre le titre, c'est plutôt au sein de l'administration palatiale. Par exemple dans le texte AbB 5, 262, il y a bien un de ces comptables (appelé Sin-iddinam), mais celui-ci supervise des *iššakkum* qui n'ont pas l'air d'agir dans un contexte templier⁴¹². Dans AbB 7, 50, on rencontre un dénommé Pirhi-Amurru le *šandabakkum* qui a prévenu le roi de l'avancée d'ennemis kassites, mais il ne semble pas se trouver à Sippar et être proche du souverain babylonien. De même dans AbB 7, 155 il est question d'un de ces comptables mais le contexte n'est vraisemblablement pas celui du temple lorsqu'on se penche sur la diplomatie et la prosopographie. De même, le titre est attesté dans AbB 12, 158 mais à nouveau, on a une affaire privée qui ne concerne pas le temple et on n'est même pas sûr que le comptable soit sipparien. D'ailleurs dans AbB 12, 172, on voit un de ces comptables agir pour le compte du palais dans une affaire qui concerne Kar-Šamaš. On a bien l'impression que ce titre de « GÁ.DUB.BA » renvoie davantage à des agents du palais que du temple. Une idée qui est renforcée par le texte AbB 13, 51 (l. 7) où l'on trouve carrément le titre « (I)na-bi-(d)UTU GÁ.DUB.BA ŠÀ É.GAL ».

Ce qui peut achever de nous en convaincre, ce sont deux listes de témoins (celles de BDHP 28 et de CT 45, 121) dans lesquelles une religieuse achète des champs d'auprès du roi. Les témoins sont chaque fois des soldats, des chefs des barbiers (UGULA ŠU.I), des « gouverneurs » (SUKKAL), des chefs d'assemblée (GAL.UKKIN.NA), des chefs des marchands (UGULA DAM.GÀR) et bien sûr des GÁ.DUB.BA. Le fait que les comptables-*šandabakkum* apparaissent dans une liste au milieu de personnels qui sont au service du roi, pas du temple, nous pousse à proposer que le fait qu'on ne trouve pas de comptable-*šandabakkum* de l'Ebabbar n'est pas un hasard : cet officiel était un administrateur palatial à Sippar⁴¹³.

⁴¹² Nous reviendrons dans notre partie III sur le rôle de ces intendants-*iššakkum* dans la gestion des champs du temple. On voit d'ailleurs un autre de ces comptables dans une liste d'individus fournissant des travailleurs, peut-être dans le cadre de travaux agricoles (cf Charpin 2016).

⁴¹³ Peut-être est-ce d'ailleurs ainsi qu'il faut comprendre MHET I/1, 68 où Ur-Utu se plaint de l'intervention d'un de ces comptables à son « arrivée ». Ur-Utu n'apprécierait pas que l'administration royale se mêle de ses affaires familiales dans ce texte.

En fait, le seul texte où l'on voit apparaître un de ces comptables-*šandabakkum* dans le contexte du temple pourrait être CT 8, 30c (Ad 5). Ce texte avait été édité par D. Charpin⁴¹⁴ qui l'avait traduit ainsi : « (1) 15 sicles d'argent : Ilšu-ibni, le chef des marchands ; (2) 15 sicles : Lipit-Adad fils de Pirhi-ilišu ; (3) 2 sicles : Ilšu-bani fils d'Ipqatum ; (4) 3 sicles : Ilšu-bani fils de Šumi-Eštar ; (5) 21/2 sicles : Taribuša fils de Ibbi-Šamaš ; (6) 1 sicle : Eṭirum fils de Ilšu-našir ; (7) 1 1/2 sicle : Ibni-Marduk fils de Ilšu-bani ; (8) 7 sicles : les fils de Ilšu-bani ; (9) (total) : 2/3 de mine et 7 sicles d'argent, (10) **faisant partie de l'argent, prix de la laine du temple de Šamaš**, (16) qui a été donné (11) pour acheter 4 bœufs (12) pour les *iššakku* du champ de Šamaš (13) qui sont sous la responsabilité de Sin-aham-iddinam, (14) sur la « parole » du *šandabakku* Ibni-Marduk ; (15) (cet argent) a été donné (17) au chef des marchands Ilšu-ibni (19) via Ilšu-ibni, le chef des marchands, (20) et les juges de Sippar. » On le voit on est ici dans le cadre du commerce de la laine du temple et de son réinvestissement pour l'achat de « matériel » agricole. On voit aussi clairement qu'il s'agit des affaires du temple puisque le texte évoque les « les *iššakku* du champ de Šamaš »⁴¹⁵. On pourrait donc avoir l'impression que le *šandabakku* Ibni-Marduk est lié à l'Ebabbar puisqu'il joue un rôle de garant dans cette transaction concernant les biens du temple. Cependant, ce texte n'est pas le seul où le *šandabakkum* Ibni-Marduk apparaît.

En effet, ce document doit être mis en parallèle avec JCSSS 2, 94 (Ad). Initialement édité par S. Richardson, ce texte a fait l'objet d'une reprise importante par D. Charpin qui en a publié une traduction sur le site ARCHIBAB (texte n° T20161). Les premières lignes de ce texte révèlent qu'il y avait bien à Sippar un comptable-*šandabakkum* nommé Ibni-Marduk à la fin du règne de d'Ammi-ditana. Au vu de la coïncidence du titre, du nom et de l'époque, nous pensons que ces deux individus sont une seule et même personne. Or, on lit à son sujet : « (7-8) Après qu'on ait installé Ibni-Marduk comme intendant-*šandabakkum* de Nippur ». On comprend alors que cet individu n'est en aucun cas un dépendant de l'Ebabbar. Cela ne permet pas pour de savoir pourquoi l'on avait un comptable de Nippur si longtemps après la perte de la ville par les monarques babyloniens, ni pourquoi il était installé à Sippar alors qu'on sait que le clergé de Nippur fut plutôt transféré à Dur-Abi-ešuh. Néanmoins, si ces interrogations demeurent, on peut en revanche répondre à la question qui faisait l'objet de ce développement : y-avait-il des comptables-*šandabakkum* dans l'Ebabbar ?

En l'état actuel de notre documentation, la réponse est non.

⁴¹⁴ Charpin 1982, p. 51, n. 60.

⁴¹⁵ Nous reviendrons sur ceux-ci dans notre partie III.

Nous ne pensons cependant pas qu'il s'agisse d'un hasard : en effet, on sait l'importance d'un officiel comme le comptable-*šandabakkum* dans le Sud. Aussi, il nous paraît fort peu vraisemblable que l'absence d'un officiel aussi important soit fortuite, alors que nous disposons de plusieurs milliers de textes trouvés à Sippar, de plusieurs centaines de textes reliés à l'administration de l'Ebabbar, couvrant un demi-millénaire de l'Histoire du sanctuaire à l'époque paléo-babylonienne. Selon nous, il n'y avait pas dans l'Ebabbar de comptable-*šandabakkum* et lorsque de pareils officiels sont mentionnés, ils sont rattachés à des grands organismes situés soit à Babylone, soit plus au sud. Il est possible que cette spécificité fût due au fait que les missions normalement assurées par les comptables-*šandabakkum* l'étaient, dans l'Ebabbar, par les *šabrûm* et les *šatammum*. Quant à savoir pourquoi le clergé de l'Ebabbar avait choisi cette structure administrative inhabituelle, cela nous est pour l'instant impossible.

II.2.8. Le personnel servile

Pour terminer cette partie sur ce que nous avons appelé « le personnel permanent » du temple, c'est-à-dire ceux qui n'étaient pas mandatés ponctuellement pour accomplir une tâche précise dans le cadre d'une prébende ou d'une production artisanale, il nous faut évoquer le personnel de l'ombre attaché à l'Ebabbar : les esclaves.

J. Oppert écrivait en 1897 : « il y a une marchandise dont le Dieu- Soleil n'a jamais fait l'objet de son trafic : c'est la personne humaine. Jamais on ne rencontre d'achat et de ventes d'esclaves faits par le sacerdoce au nom du Dieu-Soleil. Le dieu admettait des esclaves parmi ses fermiers, il traitait directement avec eux comme le faisaient du reste ses justiciables mortels. Le Dieu-Soleil n'était pas esclavagiste ; tout divin qu'il fut, il avait des sentiments humains. »⁴¹⁶ Cette opinion était fondée à la fin du XIX^{ème} siècle, elle ne l'est plus au début du XXI^{ème} siècle : les esclaves jouaient un rôle important dans les activités productives, mais ils étaient aussi une marchandise intervenant dans les activités commerciales et financières du temple. Néanmoins, il ne faut pas perdre de vue que les évoquer dans notre partie sur le « personnel » est fortement anachronique : nous avons pris le parti, ici, de nous référer à nos catégories modernes. Si l'on utilisait le point de vue émique, nous aurions peut-être dû étudier les esclaves du temple en même temps que nous étudions son patrimoine... pour autant l'esclave est bien considéré comme un être animé et un travailleur appartenant parfois à une

⁴¹⁶ Oppert 1897, p. 488.

« troupe » (ERÍN). Comme le résume bien Sophie Démare-Lafont « Le statut de l'esclave en Mésopotamie est incertain : il est considéré à la fois comme une chose et comme une personne, selon les contextes et les situations envisagées »⁴¹⁷.

En outre, du point de vue du droit proche-oriental il faut surtout distinguer l'esclave « de naissance » et l'esclave occasionnel, l'esclave pour dette par exemple, pouvant sortir de cet état. D'ailleurs, S. Démare-Lafont a bien montré que l'esclave est envisagé, du point de vue de la peine capitale, comme l'homme libre : le roi seul dispose du droit de vie et de mort et un maître ne peut tuer son esclave⁴¹⁸. Les esclaves sont donc perçus autant comme des biens que comme des individus : c'est ce qu'indique la présence fréquente de leurs noms dans les contrats et le fait qu'ils soient distingués des biens fongibles au niveau de la comptabilité⁴¹⁹.

Il serait difficile, voire impossible, de redonner une place à ces fantômes de l'Histoire, oubliés par nos sources qui sont sur eux silencieuses et ne permettent pas de se livrer à une véritable étude de leur place au sein de l'Ebabbar. On pourrait lister ici de noms d'esclaves, mais ce serait un travail aussi aride pour le lecteur qu'inutile pour la recherche : les asservis (et les asservies) n'apparaissent généralement qu'une seule fois dans nos sources, le plus souvent dans des listes de personnels dont on ne dispose ni du contexte historique, ni du contexte archéologique, voire parfois pas même de la date. On a en fait affaire à des « mémos » comptables plutôt qu'à de véritables documents exploitables. Essayer de comprendre le rôle et l'importance socioéconomique des esclaves au sein du temple sur la base d'une longue litanie prosopographique équivaldrait à vouloir analyser la politique sociale et économique des différents gouvernements de la Vème République avec pour seul matériau quelques listes, non datées, de lauréats des concours de la fonction publique.

Il est même impossible de savoir combien d'esclaves le temple possédait ! Il n'est pas certain qu'il en ait eu beaucoup, ce qui expliquerait le faible nombre de contrats d'achats d'esclaves que nous avons retrouvés⁴²⁰. Sans oublier la main d'œuvre servile appartenant aux dépendants du temple ou aux religieuses-*nadītum* qui devaient parfois aider dans certaines tâches, en fonction du calendrier cultuel.

⁴¹⁷ Démare-Lafont 2004.

⁴¹⁸ Démare-Lafont 1999.

⁴¹⁹ On le voit directement dans le contrat d'association CT 33, 39 (Ha 41) qui évoque clairement le compte de « 5 mines d'argent, 148 gur de grain de l'entrepôt, 40 gur de grain à la porte », ajoutant « c'est le compte qu'a fait Sin-išmeanni par devant Šamaš une fois exceptés les esclaves et les servantes autant qu'il y en a. »

⁴²⁰ Cependant, l'argument peut être retourné : c'est parce que le temple possédait un très grand nombre d'esclave qu'il n'avait pas besoin d'en acheter davantage. On voit que l'énigme est insoluble.

En bref : nous ne pouvons pas dire combien d'esclaves le temple employait. En revanche, nous pouvons savoir par qui ils étaient acquis puis gérés et comment ils étaient employés. On sait tout d'abord que les esclaves pouvaient être achetés ou donnés comme offrandes aux divinités. JEOL 46, 7 ou TCL 1, 68 en sont de bons exemples : on y voit des religieuses consacrer des servantes à la déesse Aya. De même, dans JEOL 46, 8, un particulier offre une « balayeuse » à Aya. Dans ces textes, l'on voit que ce sont les premiers sangas de l'Ebabbar qui servent de premiers témoins, de la même manière que lorsqu'un champ lié au temple change de main : ce sont en effet les sangas qui sont responsables du patrimoine du temple. Un autre exemple s'en trouve dans JCSSS 2, 57 où l'offrande d'esclave est cette fois indirecte puisqu'il s'agit d'un reçu d'argent pour acheter un esclave, argent reçu par les « chefs de maisonnées », lequel argent correspond au paiement de l'offrande-*bursaggû* du juge sipparien bien connu Utu-šumun-dib. Comme souvent dans les textes d'offrandes, ce sont cette fois les administrateurs qui sont responsables de la réception. Nous avons d'ailleurs vu plus haut, avec notamment l'exemple du texte MHET 1/1, 70 que les esclaves étaient gérés par les administrateurs-*šatammum* au niveau des affaires courantes.

Il faut aussi distinguer les esclaves personnels des dépendants du temple et les esclaves du temple. On sait que les religieuses-*nadītum* possédaient de nombreux esclaves, il est d'ailleurs possible qu'elles aient loué les services de cette main d'œuvre servile au temple, rien, cependant, ne permet de l'étayer. On peut se faire une vague idée du nombre d'esclaves possédés par les religieuses à travers l'analyse de leurs nombreuses tablettes d'héritages, qui ont été largement étudiées par G. Suurmeijer⁴²¹. Ce nombre, pour autant, n'est pas exploitable pour établir une hypothèse générale car il est très variable. Par exemple, dans CT 48, 59 l'héritage fait état de deux esclaves, dans CT 8, 25a il est question d'une esclave et son fils tandis que MHET 2/2, 180 documente l'héritage de pas moins de cinq esclaves. Le texte Si. 10 va même plus loin avec un héritage de dix esclaves mâles et dix esclaves femelles pour une seule religieuse ! On voit d'ailleurs que les religieuses faisaient commerce de ces esclaves dans le texte CT 33, 38. Ces chiffres ne permettent donc pas faire de moyenne d'esclave par religieuse. Une telle moyenne serait de toute façon inutile : le nombre de religieuse nous étant inconnu lui aussi, nous ne pourrions déduire de ces chiffres le nombre d'esclaves du cloître.

On l'a vu, les textes où il est question d'offrandes indiquent précisément qu'il s'agit d'esclaves pour les dieux. De même, les esclaves « du cloître » sont dits « du cloître » alors que les tablettes d'héritages des religieuses indiquent bien que les esclaves sont les leurs. Il est

⁴²¹ Suurmeijer 2014.

donc clair qu'il faut de la même manière différencier les possessions du temple et celle de ses officiels. Il est donc plus que plausible que les officiels du temple possédassent leurs esclaves en propre et nous ne doutons pas que nous trouverons un jour des documents l'attestant même si ceux-ci ont pour l'instant échappé à la vigilance de l'auteur de ces pages.

Enfin, il nous faut nous pencher sur les tâches de ces esclaves et ici, nous sommes réduits à la spéculation. Tout d'abord, les sources ne manquent pas sur l'emploi des esclaves dans les champs⁴²² et comme on sait que le temple possédait ses propres champs, le travail agricole devait employer un grand nombre de personnel servile⁴²³. Il est tout à fait probable qu'outre des esclaves, des corvéables travaillaient temporairement dans les champs du temple, nous le verrons dans notre partie III⁴²⁴, mais les textes de notre corpus sont relativement peu fournis en informations sur cette question, ce qui amène à se demander si l'Ebabbar employait vraiment de la main d'œuvre servile pour les travaux agricoles.

Une autre mission dont on voit des esclaves s'acquitter, c'est l'entretien du temple : on a vu plus haut la mention d'une esclave « chambrière » (*kisalluhhatum*) d'Aya avec une charge de « balayeuse ». Nous avons déjà mentionné la coordination probable de ce personnel par le « balayeur de l'Ebabbar » qui est, lui, membre du clergé. Les dieux de l'Ebabbar étaient assistés par des esclaves comme l'étaient les religieuses et les individus riches de Mésopotamie. Enfin, nous avons un autre exemple de rôle tenu par des esclaves dans CT 47, 80 : celui de « porteurs » ou en l'occurrence de « porteuses ». Même si l'on n'est pas sûr qu'il s'agisse d'esclaves dans ce texte, on peut supposer que le personnel servile s'acquittait de ce genre de travaux de force. De manière générale, nos sources ne nous montrent pas les membres du clergé ou les religieuses effectuer des tâches physiques ou pénibles : on peut donc supposer que celles-ci étaient laissées aux esclaves comme c'était le cas dans le reste de la Mésopotamie... et de l'Antiquité en général.

⁴²² Pour une approche récente de la question, on pourra consulter Fiette 2018.

⁴²³ D'ailleurs CT 2, 50 mentionne un « iš-ka-ri-im ša (d)UTU », un « lieu du travail dévolu à Šamaš ».

⁴²⁴ YOS 13, 84, par exemple, montre qu'on pouvait payer son offrande au dieu-soleil par un service-*ilkum*, dont on sait qu'il consiste en une corvée agricole.

II.3. LE PERSONNEL OCCASIONNEL

Il convient en premier lieu de rappeler ce que nous entendons par : « personnel occasionnel », que nous définissons par opposition avec le personnel permanent. Nous avons vu plus haut que ce personnel permanent du temple, était composé des individus qui assuraient la continuité du service dans l'Ebabbar et dont la majeure partie du temps d'activité (dans le domaine socioéconomique) était voué au service du temple, soit à peu près ce que D. Charpin⁴²⁵ appelle les « prêtres ». S'il semble bien que ce personnel permanent dirigeât les activités socioéconomiques du temple et, par suite, coordonnât le personnel occasionnel, nous allons voir que ce dernier jouait un rôle non-négligeable dans le fonctionnement templier. Ce que nous appelons personnel occasionnel correspond donc à l'ensemble des individus investis par l'administration templière d'une charge socioéconomique et culturelle⁴²⁶. Néanmoins, il nous faut faire attention : le temple possède de vastes domaines agricoles, s'inscrit dans des circuits économiques et procède à des travaux de force. On trouve donc des listes de personnels embauchés qui sont en l'état inexploitable car elles ne comportent ni date ni éléments de prosopographie utilisables. Ainsi, les marchands envoyés en mission, les artisans embauchés, les moissonneurs d'un jour et les prébendiers sont-ils à mettre sur le même plan ? Nous fixerons trois critères pour ranger un individu dans la catégorie du personnel occasionnel :

- la ponctualité de sa mission : le fait que cette mission soit effectuée sur un temps bien circonscrit.

- l'aspect itératif de sa mission : le fait que cette mission lui soit confiée à plusieurs occasions et de façon répétée.

- l'identification du personnel comme dépendant du temple : le fait qu'il se désigne comme serviteur de « l'Ebabbar » ou comme serviteur d'une « divinité de l'Ebabbar »⁴²⁷ ou qu'il soit désigné comme tel par d'autres.

En revanche, pour ce qui concerne la distinction entre activités économico-administratives et activités rituelles, il faut bien garder en tête qu'en Mésopotamie l'administrateur qui apure les comptes du temple et supervise l'exploitation des champs joue

⁴²⁵ Charpin 1986, p. 325ss.

⁴²⁶ En réalité, les activités socioéconomiques et culturelles du temple ne sont pas à distinguer puisque participer à l'entretien des champs du dieu, c'est participer à l'entretien du dieu et, in fine à la vie culturelle. Nous entendons donc ici par « culturel » tout ce qui touche au service de la statue et des armes du dieu sans impliquer forcément de transaction ou de mouvement de denrées.

⁴²⁷ Comme le prêtre-*gudapsûm* Marduk-muballiṭ serviteur de Ninpirig (ou peut-être d'Ilabrat) « vizir de l'Ebabbar » dans JCSSS 2, 93.

aussi un rôle culturel. Les sociétés antiques, et la Mésopotamie n'échappe pas à la règle, ne distinguaient pas l'économie des autres aspects de la vie religieuse et sociale. Pour reprendre l'idée de Polanyi, l'économie est « encastrée » dans la société⁴²⁸ et comme la religion accompagne chacun des moments personnels et sociaux en Mésopotamie, l'économie est une facette, « encastrée », de la vie religieuse. Pour autant, la distinction entre un pôle économique-administratif et un pôle rituel n'est pas fallacieuse : il s'agit simplement de garder à l'esprit qu'il s'agit, dans les deux cas, d'activités culturelles. On distinguera en revanche, au sein de l'activité « culturelle », c'est-à-dire la participation au culte d'une divinité, les actes « socioéconomiques » et les actes « rituels », c'est-à-dire la participation active aux cérémonies religieuses. Cette distinction n'est pas uniquement un biais moderne et anachronique puisque dans le fameux « rituel d'Ištar » de Mari⁴²⁹, par exemple, on répartit les officiels royaux, les officiels templiers et les artisans en fonction de leur rôle rituel.

De fait, on l'a vu, les membres du personnel permanents exercent leurs activités dans chacun de ces deux pôles. Les sangas par exemple participent aux rites mais sont les référents administratifs par excellence, les grands lamentateurs sont des acteurs majeurs des cérémonies mais gèrent aussi les prébendiers. Quant aux chefs des religieuses, ils s'assurent du bon déroulement des activités du cloître, quelles qu'elles soient.

Dans le cadre des membres occasionnels du personnel, nous allons voir qu'il en va de même. Ce personnel occasionnel correspond peu ou prou aux prébendiers de l'Ebabbar : en effet, les charges prébendées sont, par définition ponctuelles et itératives. Tout personnel détenant une prébende et s'identifiant comme « serviteur de l'Ebabbar » est donc un « membre occasionnel » du personnel templier. Au contraire, un ouvrier employé pour une journée, un esclave ou un corvéable ne remplissent pas ces trois critères. De même, on doit ranger hors de cette catégorie les « intervenants » qui ne s'identifient pas comme des dépendants du temple, même si certains de ces experts reviennent à plusieurs reprises dans le corpus : nous verrons que c'est le cas avec des scribes et des orfèvres notamment. En fait, on a ici un partenariat contractuel entre des particuliers spécialisés et le temple. Il en va de même pour les devins, que nous ne comptons donc pas dans le personnel du temple, et pour les dépendants d'un organisme avec lequel le temple travaille. Nous laisserons donc pour l'instant de côté les attestations de marchands faisant des partenariats avec l'Ebabbar, le

⁴²⁸ Polanyi 1937.

⁴²⁹ Étudiés notamment dans Ziegler 2007, p. 54ss puis Chambon & Guichard 2019.

collège des juges qui siègent dans le temple de Šamaš⁴³⁰ et les religieuses-*nadītum* qui participent sans doute à la gestion du domaine foncier du temple⁴³¹.

Le cœur de mission des membres occasionnels du personnel templier était rituel, bien qu'ils puissent aussi apparaître comme témoins dans des textes économiques ou juridiques. Ainsi, les lamentateurs et les prêtres-*pašīšum*, participaient aux cérémonies tandis que les prêtres-*gudapsûm* accompagnaient les rites nécessitant les armes divines. En revanche, ceux que nous appelons dans cette étude « intervenants », comme les scribes et les orfèvres, se contentaient de jouer un rôle économique-administratif mais n'intervenaient pas dans les rites. Nous étudierons ici surtout quatre grandes catégories bien attestées et dont nous sommes sûrs qu'il s'agissait de personnel occasionnel : les lamentateurs (qui détenaient une prébende), les prêtres-*gudapsû* (qui détenaient eux aussi une prébende) et les *ērib bītim* (dont on ne sait pas sous quel statut ils prenaient part au culte comme dit *supra*). Nous finirons avec une brève étude des prêtres-*pašīšum* dont on connaît mal le statut dans l'Ebabbar de Sippar⁴³².

Le but de la présente étude n'est pas de comprendre le déroulement des rites et le rôle de chacun des dépendants de l'Ebabbar dans celui-ci⁴³³, mais le fonctionnement socioéconomique du culte. Aussi, c'est sous cet angle que nous allons étudier le personnel occasionnel. Contrairement au personnel permanent, le fait que les prébendes soient réparties entre une multitude d'individus, l'éclatement des tâches et la nature des sources⁴³⁴ rendent l'étude prosopographique difficile et, par suite, l'analyse des réseaux de sociabilité quasiment infaisable. Le cas de Pala-Adad le lamentateur est bien documenté et permettra de faire un excursus et le corpus sigillographique permettra d'entrer dans l'analyse des réseaux des prêtres-*gudapsûm*. En revanche, nous devons nous limiter, pour ce qui touche aux prêtres-*pašīšum* et aux *ērib bītim* à des remarques ponctuelles. Nous essaierons en revanche de clarifier deux points à chaque fois :

- quelle était la place de chaque type de personnel dans « l'organigramme » de l'Ebabbar ?
- quelles tâches socioéconomiques un membre occasionnel du personnel pouvait remplir ?

⁴³⁰ Nous étudierons ces liens de pouvoir et ces réseaux de sociabilité dans notre partie IV.

⁴³¹ Point sur lequel nous revenons dans notre partie III.3, particulièrement, mais aussi dans notre partie III.4.

⁴³² Pour le III^e millénaire, on a sur les prêtres une étude assez complète désormais dans Huber Vulliet 2019.

⁴³³ Cette étude des cultes dans l'Ebabbar mériterait à elle seule une thèse supplémentaire.

⁴³⁴ Les archives dont nous disposons pour documenter les activités du temple sont souvent des documents de religieuses ou des textes comptables, or les prébendiers jouaient un rôle très limité dans les affaires comptables et dans celles des religieuses-*nadītum*. Il en découle un certain silence des sources à leur sujet car leurs activités ne nécessitaient pas forcément un suivi textuel.

II.3.1. Les prêtres-*gudapsûm*

II.3.1.1. Le rôle et les sceaux des prêtres-*gudapsûm*

Une première catégorie de personnel occasionnel de l'Ebabbar est composée des prêtres-*gudapsûm*. Rappelons que si l'on suit la distinction de D. Charpin entre « prêtres » et « prébendiers », les prêtres-*gudapsûm* ne devraient pas être appelés « prêtres » car on sait qu'il s'agissait de détenteurs de prébendes.

Durant ces dernières années, plusieurs articles sur ces prêtres ont été écrits, notamment sur la façon dont ils étaient « ordonnés » et sur leur rôle de purificateur, tout particulièrement pour l'époque néo-babylonienne⁴³⁵. On sait que ces individus étaient facilement identifiables au sein du corps social, par leur crâne rasé ou encore leurs vêtements, mais ces signes étaient communs à nombre de membres du clergé et n'étaient pas distinctifs des prêtres-*gudapsûm*.

R. Harris a étudié ces prêtres pour *Ancient Sippar* et établi une liste prosopographique qui a peu évolué depuis. Elle écrivait à leur sujet : « Les *gudapsûm* sont des prêtres-*pašīšum* de haut rang. Le mot *gudapsûm* correspond lexicalement à l'idée d'être « chevelu » et laisse supposer que les cheveux de ce prêtre avaient une coupe particulière ou peut-être qu'il ne coupait pas ses cheveux. Jusqu'à six prêtres-*gudapsûm* sont attestés en même temps »⁴³⁶. Le raisonnement tenu sur les cheveux des prêtres, bien qu'il ne nous intéresse pas particulièrement pour cette étude, a été depuis revu⁴³⁷. En revanche ce nombre de six prêtres en même temps comme maximum semble bien établi⁴³⁸. Pour autant, on ne peut pas savoir si ces six individus exerçaient leur charge prébendée en même temps ou si jusqu'à six personnes pouvaient avoir le titre de prêtre-*gudapsûm* en même temps mais exerçaient leur charge à tour de rôle. En outre, on doit garder en tête que les prêtre-*gudapsûm* consacraient, semble-t-il, leurs soins à une divinité en particulier. Si dans la plupart des textes et des listes de témoins, cela n'est pas précisé, certaines mentions comme celle d'une « maisonnée des *gudapsûm* d'Adad »⁴³⁹ nous laissent à penser que ces prêtres étaient rattachés à une divinité spécifique.

⁴³⁵ Cf tout d'abord Löhnert 2010 ; puis Waerzeggers 2010, 2011 et 2020, portant sur le Ier millénaire. Pour une synthèse récente assez généraliste, cf Still 2019. Pour l'époque paléo-babylonienne (mais pas uniquement), on trouvera un bon état de la science du début du XXIème siècle dans Sallaberger & Huber Vulliet 2005. Pendant longtemps, pour cette époque, les références sont restées Charpin 1986 pour Ur et Harris 1975 pour Sippar.

⁴³⁶ Harris 1975, p. 169.

⁴³⁷ Löhnert 2010.

⁴³⁸ Dans BE 6/1, 76 par exemple.

⁴³⁹ JCSSS 2, 35 (Sd 15) donne à la l. 4 : « UGULA É GUDU₄ É (d)IŠKUR ». Cela n'empêche cependant pas de rattacher ce texte au corpus de l'Ebabbar puisqu'on a vu *supra* que le sanctuaire accueillait aussi un culte

Concernant leur rôle socioéconomique, on les voit surtout apparaître dans le contexte de la location des armes divines. Nous ne nous attarderons pas ici sur cette activité, mais l'on peut déjà mentionner qu'elle se faisait sous la supervision des sangas⁴⁴⁰. Le prêt de ces armes divines devait rapporter des sommes substantielles à ceux qui les géraient et permettait au temple de garder une relative mainmise sur la collecte fiscale, notamment pour ce qui touchait au tribut-*biltum*. Les prêtres-*gudapsûm* jouaient un rôle majeur dans ce dispositif et nous renvoyons à ce sujet à l'étude très complète de M. Stol⁴⁴¹.

Par ailleurs, D. Charpin a travaillé sur ces prêtres chargés de fonctions purificatrices. Il s'est penché sur leurs tâches dans la ville d'Ur, notamment dans le service du dieu Nanna dans l'Ekišnugal. Il a mis au jour un fait important : « les archives d'Ur-Nanna, retrouvées au n° 7 Quiet Street, nous ont fourni quelques données importantes sur le *šandabakkum*, à la fois comptable et archiviste du temple. Il semble que cette charge ait été traditionnellement confiée à un membre du collège des *gudapsûm* »⁴⁴². Selon ses découvertes donc, à Ur « le *šandabakkum* était toujours choisi au sein du collège des *gudapsûm* »⁴⁴³. Le *šandabakkum* était un comptable et archiviste qui faisait partie du personnel permanent du temple. On voit donc que parmi les membres du personnel occasionnel pouvaient rejoindre le personnel permanent et exercer des fonctions en lien avec la comptabilité : or nous verrons que c'est sans doute dans l'Ebabbar⁴⁴⁴ qu'on stockait un grand nombre de tablettes contractuelles et comptables, un peu comme c'était le cas dans le temple de Dagan à Mari ou dans celui d'Assur à Assur. Si la fonction de *šandabakkum* n'est pas clairement attestée dans l'Ebabbar, le rôle socioéconomique des prêtres est, lui, bien attesté, qu'il s'agisse de prêter les armes divines ou de servir témoins dans divers contrats impliquant notamment des dépendants du temple ou des religieuses-*nadītum*⁴⁴⁵. Il est donc tout à fait probable que les prêtres-*gudapsûm* participaient aux activités de comptabilité et devaient sans doute aider les intendants dans la

d'Adad. De même dans les villes du Sud, les légendes de sceaux de divers prêtres-*gudapsûm* mentionnent cette dévotion envers une divinité spécifique : Sin (UET 5, 95, 536), Ninurta (CUSAS 8, 2), Enlil etc ...

⁴⁴⁰ On le voit notamment dans OLA 21, 6 : dans ce texte, le prêt des armes passe d'abord par le sanga, puis les prêtres puis les particuliers.

⁴⁴¹ Stol 2012a.

⁴⁴² Charpin 1986, p. 241.

⁴⁴³ Charpin 1986, p. 251.

⁴⁴⁴ Dans notre partie III.2.

⁴⁴⁵ Il suffit pour s'en convaincre de regarder les listes de témoin des divers textes de religieuses copiés notamment dans CT 45 ou édités dans Suurmeijer 2014.

gestion des entrepôts. Le fait qu'ils fussent impliqués dans la collecte du tribut-*biltum* renforce cette hypothèse.

Les prêtres conservaient leur rôle de prébendier durant parfois plusieurs années, on citera par exemple Ahuni qu'on rencontre dans BE 6/1, 112 (Sd 2) puis dans CT 4, 23c (Sd 5), mais la lecture de R. Harris fournit d'autre cas⁴⁴⁶. D. Charpin⁴⁴⁷ a montré que c'était aussi le cas à Ur où parfois l'on trouve le titre de « GUDU₄.ABZU » dans leur légende de sceaux. A Sippar, c'est le cas aussi : dans CT 47, 15 par exemple, le prêtre Marduk-našir le fait figurer sur son sceau, de même dans MHET 889 pour le prêtre Marušunu fils de Warad-Šamaš.

Par ailleurs, D. Charpin a montré qu'à Ur Sin-iqišam, *šandabakkum* et prêtre-*gudapsûm*, se définit comme « serviteur d'Hammurabi ». Cependant, cette dévotion semble liée davantage à son rôle de *šandabakkum* qu'à son rôle de prêtre. A Sippar, on connaît aussi un certain nombre de sceaux de ces prêtres dont voici une liste ci-après :

Texte	Date	Nom du prêtre	Serviteur de...
CT 47, 15	--/--/Sm --	Šamaš-našir	Cassé
MHET 889	22/VIII/Ae 17	Marušunu	Ilabrat
Di 1851 (Van Lerberghe & Voet AoF 24, p. 152)	2/IX/Ae e	Ipqu-Annunitum	Pas de ligne « serviteur de »
Di 1851 (Van Lerberghe & Voet AoF 24, p. 152)	2/IX/Ae e	Ibni-Addu ⁴⁴⁸	L'Ebabbar (É.BABBÁR)
Di 1851 (Van Lerberghe & Voet AoF 24, p. 152)	2/IX/Ae e	Naram-iliš	L'Ebabbar (il utilise le sceau de son père)
Di 1851 (Van Lerberghe & Voet AoF 24, p. 152)	2/IX/Ae e	Sin-išmeanni	« (d)IŠKUR EN 'dim(?) GAL' / [x] GAL É [x] / NAM. HÉ GAR.GAR »
CBS 92	25/XII/Ad 22	Taribum	L'Ebabbar (NĪ É.[BABBAR.RA])
JEOL 46, 7	1/II/Aš 14	Ibni-Šamaš	(d)[X X]
JEOL 46, 7	1/II/Aš 14	Marušunu	Ilabrat
JCSSS 2, 93	10/V/Sd 13	Marduk-muballiṭ	Ninpirig, vizir de l'Ebabbar
JCSSS 2, 93	10/V/Sd 13	Etel-pi-Adad	Cassé

On constate un fait important : si les *ērib bītīm* ou les lamentateurs font généralement état d'une dévotion envers l'Ebabbar, les prêtres-*gudapsûm* semblent aussi liés au culte d'Ilabrat. Or, ce culte d'Ilabrat lui-même est intimement lié à l'Ebabbar et la déesse y était adorée. Par suite, la légende du sceau de Marduk-muballiṭ dans JCSSS 2, 93 interroge :

⁴⁴⁶ Harris 1975, p. 169.

⁴⁴⁷ Harris 1975.

⁴⁴⁸ Fait très intéressant par ailleurs, son sceau est l'un des rares à Sippar comportant quatre lignes et indiquant sa fonction : on y lit « ib-ni-(d)IŠKUR' / GUDU₄.ZU'.[AB] / DUMU im-gur-(d)[UTU] / ÌR É.UD.UD ».

« (d)NIN.PIRIG₃ [SUKKAL] / É.BABBAR.ʽRA¹ / (d)AMAR.UTU-mu-ba-[lí-it] / ʽR NÍ.ʽTUK¹.[ZU] ». C'est comme s'il voulait manifester sa dévotion et à une déesse en particulier et à l'Ebabbar alors qu'on voit que les autres prêtres-*gudapsûm* choisissent soit le temple sipparien, soit la divinité Ninpirig.

Marduk-muballiṭ apparaît aussi dans le texte HG 96, mais son sceau ne figure malheureusement pas sur le texte. Même si le culte de Ninpirig est encore mal connu et surtout assez peu attestée à Sippar, il est mythologiquement associé à Šamaš dont il est grand vizir (SUKKAL.MAH).⁴⁴⁹ On comprend donc qu'il apparaisse dans le sceau d'un dépendant de l'Ebabbar⁴⁵⁰. Par ailleurs, Ilabrat semble parfois jouer un peu le même rôle puisqu'on a un sceau larséen de l'époque de Samsu-iluna (Anbar RA 69 8, daté du 25/VI/Si 3) qui a pour légende : « (d)NIN.[ŠUBUR] / SUKKAL BA.AN.GI₄ / DINGIR AN.KI » qu'on traduit par « Ilabrat, vizir des dieux du ciel et de la terre ». Là encore, le genre de la divinité est ambigu puisqu'Ilabrat est considéré tantôt comme une déesse du cercle d'Ištar et tantôt comme un dieu, vizir du dieu An.

On connaît un autre vizir de l'Ebabbar, il s'agit de Ninpirig, divinité dont le rôle comme vizir du dieu-soleil est attesté via la légende du sceau de CT 48, 15 : « (d)NIN.PIRIG / SUKKAL GAL (d)UTU / NÍ É.BABBAR.RA.A.KA »⁴⁵¹, c'est-à-dire « Ninpirig, grand vizir de Šamaš, qui s'occupe de l'Ebabbar ». Plus intéressant encore, un sceau attesté dans CT 47, 58 comporte comme premières lignes « (d)NIN.PIRIG SAL.HÚB (d)ʽUTU¹ » qu'on peut traduire par « Ninpirig, vizir de Šamaš »⁴⁵². Or, comme l'a montré Wiggermann, les seules autres divinités à porter ce titre sont Papnunna, « vizir » de Šamaš (SAL.HÚB (d)UTU) dans un sceau de CT 47, 37 et ... Ilabrat. En effet, ce titre de « SAL.HÚB » lorsqu'il est attribué à une divinité l'est presque toujours à Ilabrat/Ninšubur⁴⁵³. Il y a donc entre les deux divinités des liens très forts. De là à envisager une identification de l'une à l'autre il y a un pas que nous ne pouvons pour l'instant pas franchir.

Ce qui est certain, c'est qu'Ilabrat était une déesse adorée par des prêtres agissant dans l'Ebabbar. Si nous ne parvenons pas encore à nouer ensemble tous les fils fautes de textes

⁴⁴⁹ Cette divinité fait l'objet de brefs mais précieux rappels dans Simmons 2018 (p. 129-130). L'auteur y cite notamment comme source le texte *An=Anum* III, 129.

⁴⁵⁰ Par ailleurs, cette divinité est tantôt désignée comme un dieu et tantôt comme une déesse. En tant que vizir du dieu-soleil cependant, Ninpirig est un dieu (cf Cavigneaux & Krebernik 2001, p. 481-483).

⁴⁵¹ Cf l'édition de ce sceau dans ARCHIBAB (au n° T 16980).

⁴⁵² Nous suivons ici la traduction proposée pour ce texte par Wiggermann (Wiggermann 1988).

⁴⁵³ Wiggermann 1988, p. 226.

suffisants, il nous semble qu'un lien, encore obscur, existe entre ces deux divinités « vizir » et les prêtres « *gudapsûm* ». En effet, nous allons voir ci-après que cette divinité était particulièrement révérée parmi ces officiels du culte. Afin de comprendre d'où vient la récurrence d'Ilabrat dans les sceaux des prêtres de Sippar, il paraissait intéressant d'essayer de déceler des connexions sociologiques articulées autour des « serviteurs » de cette déesse.

II.3.1.2. Un « réseau d'Ilabrat » à Sippar ?

Ainsi, la consultation de la base de données ARCHIBAB révèle plus de 70 sceaux où les individus se disent serviteurs d'Ilabrat (sur 2182 empreintes référencées).

Liste des textes avec un sceau dont la légende contient « serviteur d'Ilabrat »	
<i>Dans le Sud de la Mésopotamie</i>	
Dur-Abi-ešuh	- CUSAS 29, 186 (Ad 6) <i>TOTAL : 1 « serviteur »</i>
Isin	- Crisostomo RA 112, 3 (Ha 35) - Crisostomo RA 112, 1 (Ha 41) (2 sceaux) - Feigin JAOS 55 Lane, 1 (Si 12) <i>TOTAL : 4 « serviteurs »</i>
Larsa	- YOS 8, 2 (Rs1 2) - TCL 10, 47 (Rs1 17) - YOS 8, 12 (Rs 1 23) YOS 8, 61 (Rs 1 31) (même sceau) - YOS 8, 145 (Rs1 37) - YOS 8, 120 (Rs1 39) - YOS 8, 93 (Rs1 45) - YOS 8, 113 (Rs1 45) - YOS 8, 160 (Rs1 50) - YOS 8, 157 (Rs1 55) - YOS 8, 142 (Rs1 56) - OECT 8, 15 (Ha 31) - OECT 15, 65 (Ha 31) ⁴⁵⁴ - AUCT 4, 22 (Ha 34) - Stol JCS 34, 11 (Ha 36) - TCL 11, 143 (Ha 37) - Stol JCS 34, 33 (Ha 42) - Anbar RA 69, 8 (Si 3) - AUCT 4, 46 (Si 3) + AUCT 4, 47 (Si 5) (même sceau) - Charpin & Durand RA 75, p. 22-25 (Si 6) (2 sceaux) - AUCT 4, 74 (Si 7) - YOS 12, 344 (Si 11) - Farber Mél. Renger, p. 136-138 (Si 12) (2 sceaux) - AUCT 4, 65 (Si --)

⁴⁵⁴ Il s'agit du sceau de Samas-hazir : il est serviteur d'Ilabrat, ce qui mérite d'être mentionné. On a la preuve que c'est une dévotion qui avait bien cours à Babylone jusque là, mais pas au-delà semble-t-il.

	<i>TOTAL : 25 « serviteurs »</i>
Ur	- YOS 5, 46 (WS 2) - HEO 12, 22 (Rs1 28) - UET 5, 351 (Rs1 33) - PBS 8/2, 264 (Rs1 35) - YOS 5, 106 (Rs1 37) - YOS 8, 120 (RS1 39) - UET 5, 95 (Ha 33) - YOS 12, 42 (Si 1) - YOS 12, 74 (Si 3) - MAH 16042 (Si4) - UET 5, 586 (Si 8) - AbB 10, 67 (Rs2 1) - Ormsby JCS 24, 23 (Rs2 a) - MAH 15899 (Rs2 a) - Haldar 1 (Rs2 a)
	<i>TOTAL : 15 « serviteurs »</i>
En Babylonie centrale	
Damrum	- NBC 5312 ([...], encore inédit)
	<i>TOTAL : 1 « serviteur »</i>
Dilbat	- YOS 13, 366 (Ad 30) - YOS 13, 61 (Ad 37) - YOS 13, 199 (--)
	<i>TOTAL : 3 « serviteurs »</i>
Kiš	- Wilcke Mél. Kraus, p. 427-432 (Aş 3) (2 sceaux) - YOS 13, 521 (Sd 12) (4 sceaux)
	<i>TOTAL : 6 « serviteurs »</i>
Sippar	- BDHP 22/23 (Sa 1) - MHET 889 (Ae 17) - CT 48, 66 (Ad 22) - BE 6/1, 84 (Ad 31) (2 sceaux) - De Graef Akkadica 137, 23 (Aş 6) - BE 6/1, 105 (Aş 18) (3 sceaux) - Veenhof JEOL 46, 7 (Aş 18)
	<i>Total :10 « serviteurs »</i>
Ailleurs en Mésopotamie	
Ešnunna (?)	- TIM 5, 21 (IpE2)
	<i>TOTAL : 1 « serviteur »</i>
Provenance incertaine	- CT 48, 44 (Si 2) - BIN 11, 9 (Si 5) - BDHP 1 (Si 6) - YOS 15, 72 (Ad 37) - BIN 11, 194 (--) - Bin 11, 7 (--)
	<i>TOTAL : 6 « serviteurs »</i>

Lorsque l'on regarde le tableau, on constate tout d'abord qu'on trouve des attestations de ces légendes dès le début de l'époque paléo-babylonienne : sous le règne de Sabium dans le royaume de Babylone par exemple (BDHP 22/23) ou sous le règne de son quasi-

contemporain Warad-Sin (YOS 5, 46) pour Larsa. Fait intéressant, on a retrouvé un sceau paléo-babylonien archaïque, datant sans doute de l'époque d'Isin-Larsa appartenant à une femme nommée Kunnutum et la désignant comme « servante d'Ilabrat »⁴⁵⁵ (ci-dessous).



Figure 7 : sceau de Kunnutum
Cornaline
XXe siècle av. J.-C.
Collection privée
Crédits photos : Artfox

Ce qui saute aux yeux est la répartition géographique et chronologique des attestations qu'on peut rendre très facilement visible grâce aux deux graphiques ci-dessous⁴⁵⁶ :

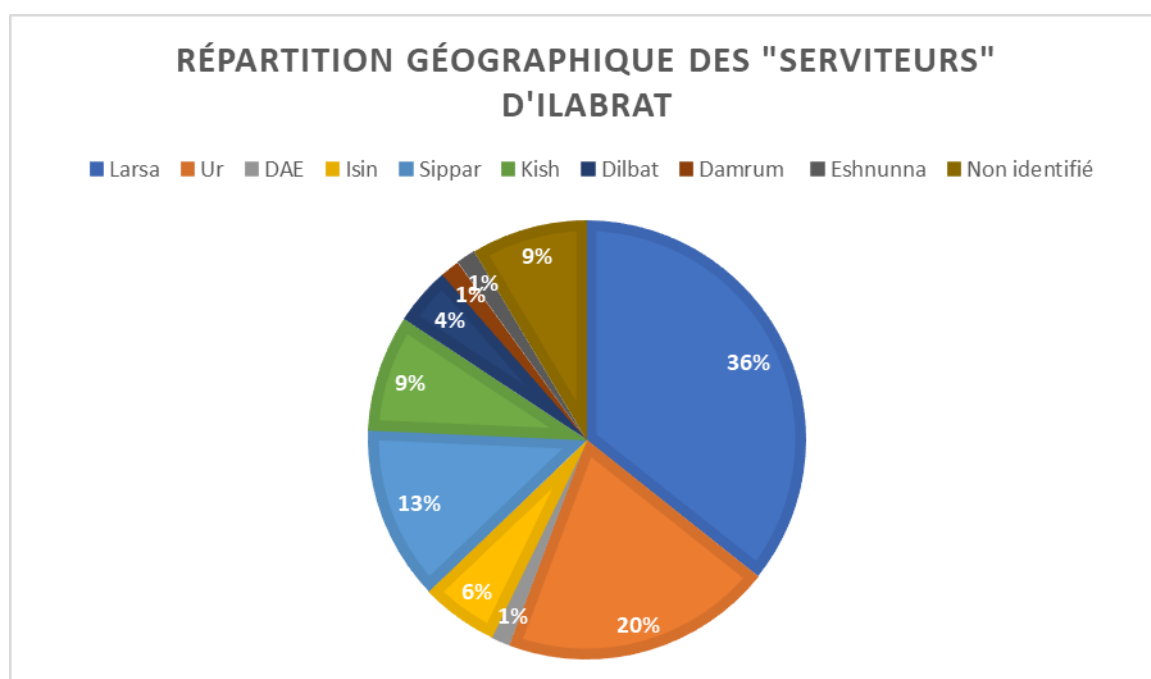


Figure 8 : répartition géographique des sceaux comportant dans leur légende « serviteur d'Ilabrat ».

⁴⁵⁵ Cf Collon 1986, sceau n° 291.

⁴⁵⁶ Kiš et Ešnunna sont notées Kish et Eshnunna pour des raisons de compatibilité informatique. DAE est l'abréviation de Dur-Abie-ešuh.

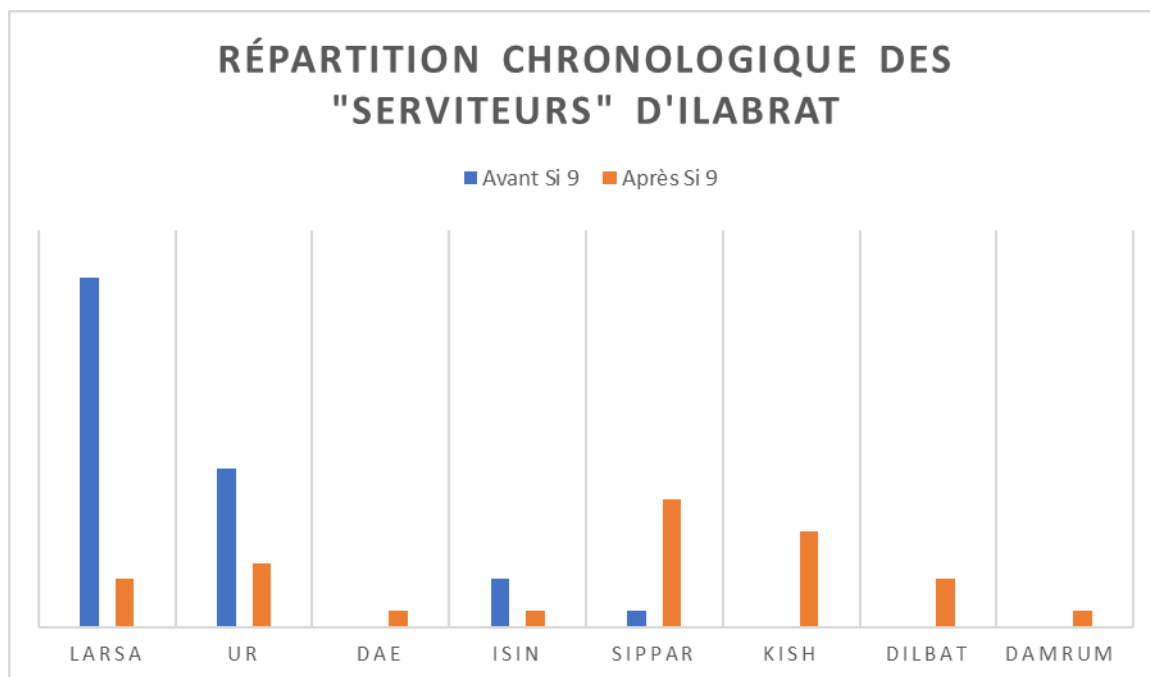


Figure 9 : répartition chronologique des sceaux comportant dans leur légende « serviteur d'Ilabrat ».

On constate immédiatement deux choses : tout d'abord les attestations de « serviteurs d'Ilabrat » proviennent du sud dans les deux tiers des cas. Ensuite, avant la chute du Sud mésopotamien, on ne trouve qu'une seule attestation de « serviteur d'Ilabrat » au nord de Babylone et elle se trouve dans un texte de Sippar. Néanmoins, dans ce texte daté de Sabium (BDHP 22/23), le propriétaire du sceau est un marchand nommé Salum : or l'on sait qu'il y avait dès cette époque de nombreux marchands « étrangers » à Sippar. On trouve par exemple dans BE 6/1, 15 la trace d'un partenariat conclu par des marchands de Kiš dans l'Ebabbar de Sippar et Harris considère que la « rue des Isiniens » avait été nommée ainsi du fait de sa fréquentation par des marchands d'Isin⁴⁵⁷. Au-delà de ces exemples concrets, nous avons vu plus haut que la ville de Sippar était une plaque tournante du commerce mésopotamien, par suite il n'est pas étonnant d'y trouver des étrangers et il est tout à fait possible que Salum ne soit pas un Sipparien bien qu'on doive rester à l'état de spéculation sur cette question⁴⁵⁸.

En revanche, une donnée qui est claire, c'est que c'est seulement après l'abandon du Sud mésopotamien par Samsu-iluna que les attestations de « serviteurs d'Ilabrat » commencent à se multiplier dans les sceaux d'habitants de Babylonie centrale. On peut même avoir une délimitation chronologique encore plus fine en revenant au tableau des attestations

⁴⁵⁷ Harris 1975, p. 261-262.

⁴⁵⁸ Par exemple, on voit que le texte Rositani RSO 82 Sup. 1, 11 date de la fin de l'année Ha 39. C'est pour l'instant le seul texte de cette période portant le sceau d'un « serviteur d'Ilabrat » que nous avons trouvé mais il est envisageable qu'on en découvre d'autres.

supra et constater que c'est en fait à partir de la deuxième moitié du règne d'Ammi-ditana que ces attestations se multiplient. Cette dernière remarque doit être prise avec prudence, car le hasard des découvertes joue toujours un rôle dans la constitution de nos données. En revanche, nous devons rappeler la quantité de documents examinés par le moteur de recherche ARCHIBAB : plus de 2000 sceaux trouvés au sein de près de 16000 textes entièrement lemmatisés, ce qui représente à ce jour près de la moitié du corpus complet des textes paléo-babyloniens, inédits inclus !

Nous pensons donc pouvoir dire que même si nous ne pouvons parvenir à dater précisément la période adoption des légendes de sceaux en « serviteur d'Ilabrat » en Babylonie centrale, on peut conclure avec assez de force à une expansion de celles-ci à partir de la fin du règne de Samsu-iluna, si ce n'est plus tard.

Sippar est la ville où l'on trouve le plus grand nombre d'attestations de cette dévotion dans les légendes de sceaux, mais celles-ci doivent être regardées dans le détail. Ainsi :

- dans BE 6/1, 84, les deux se disent serviteurs de Sin et Ilabrat, l'un est le père d'une religieuse de Marduk et *kulmašītum*, l'autre est témoin. Le texte documente une dot versée par le père de la religieuse à son beau-père, lui-même prêtre d'Ištar (culte peu répandu à Sippar-yahrurum)⁴⁵⁹. On est donc dans le contexte des cercles religieux et, pour partie, « cléricaux ». Dans les témoins, il n'y a qu'un autre sceau avec une ligne en « serviteur de ND » mais le théonyme est cassé. En revanche, il faut noter que cette dévotion conjointe à Sin et Ilabrat se retrouve dans au moins un autre sceau à Dilbat (YOS 13, 61) où il appartient soit à un militaire haut-placé soit à des individus ayant accompli leur service-*ilkum* et dont certains ont des patronymes hourrites.

- dans CT 48, 66, on a affaire à un texte documentant un gros achat (puisque'on voit le signe mine inscrit sur la première ligne et que même s'il ne s'agit que d'un quart de mine, cela représente une somme importante). L'acheteur est serviteur d'Ilabrat et achète auprès d'Utul-Ištar, le chef de la troupe babylonien bien connu mais qui n'est encore « que » scribe à l'époque⁴⁶⁰. A noter que l'argent doit servir à acheter des esclaves, on est donc clairement ici dans un contexte commercial.

- dans De Graef Akkadica 137, 23, le serviteur d'Ilabrat est un « berger » selon la liste de témoins où il apparaît⁴⁶¹. Il a pour légende de sceau : « a-wi-il-(d)EN.[ZU] / DUMU ku-

⁴⁵⁹ Mais on voit cependant un sanga de cette déesse comme dernier témoin dans le contrat d'annulation d'adoption Di 1851 (Van Lerberghe & Voet AoF 24, p. 152). Il témoigne justement après des prêtres-*gudapsûm*.

⁴⁶⁰ Stol 2004.

⁴⁶¹ Cf à la l. 10 : « IGI a-wi-il-ʾ(d)EN.ZU ʾSIPA(?) ʾDUMU [ku-ub-bu-rum] ».

ub-bu-^rum¹ / ÌR (d)NIN.[ŠUBUR] / ù (d)MAR.[TU] »). Cependant, il ne faut pas comprendre son titre de « berger » au sens propre à notre avis car il est témoin pour Ur-Utu, le lamentateur, ce qui montre son inclusion dans les réseaux sociaux de notables de Sippar-amnanum. De plus rares devaient être les véritables bergers possédant un objet aussi précieux qu'un sceau-cylindre, gravé et orné de surcroît. Nous pensons donc qu'il s'agissait plus certainement d'un responsable de troupeau connaissant le grand lamentateur.

On constate donc qu'à Sippar, il y avait peu de serviteurs d'Ilabrat, mais que ceux-ci étaient liés soit à des clergés peu représentés à Sippar-yahrurum (et peut-être exogènes), soit à des marchands ou des individus faisant du commerce et qu'il y a régulièrement dans ces textes des non-Sippariens ou des « étrangers de l'intérieur » : marchands de Kiš, ressortissants de Babylone, descendants de Hourrites... Cependant, il nous reste un texte à étudier au sujet d'un éventuel « réseau d'Ilabrat » : BE 6/1, 105, un achat immobilier près de la « rue des Isiniens ». Nous en fournissons ici la photographie (provenant du CDLI, texte n° P264844) et une traduction révisée.



Figure 10: photographie de la tablette BE 6/1, 105

Traduction du texte BE 6/1, 105 (2/IV/As 18)⁴⁶²

(17-22) Iltani, nadītum de Šamaš, fille d'Ibbi-Ilabrat, a acheté sur ses fonds propres, d'auprès de Hungulum fils de Nabium-Ekalli (1-2) 1 sar et demi d'une maison construite sans 2^{ème} étage à Sippar-yahrurum, (3-4), sur une terre en friche, (5-6) à côté de chez Hungulum fils de Nabium-Ekalli. (4) <C'est une maison> qui est mentionnée dans sa vieille tablette : (7-8) <Nabium-Ekalli> l'avait achetée aux fils d'Iškur-mansum le devin. (9) Cette maison borde la rue. (10) Devant, c'est la rue des gens d'Isin. (11) Derrière, c'est la maison de Warad-Ibari le scribe, (12) fils de Warad-Mamu (13-17) que Hungulum fils de Nabium-ekalli avait achetée à Ili-iqišam fils d'Ali-lumur en Ad 29, pour 6 sicles et 1/3 d'argent, acompte inclus. (23-25) Elle a pesé son prix complet soit 17 sicles, en outre, elle a déjà déposé ½ sicle d'argent comme supplément.

(26-30) *Clause de satisfaction et de non-revendication, serment par Šamaš, Marduk et Ammi-šaduqa, le roi.*

(31-41) Témoins : Iškur-mansum le chef des marchands ; Awil-Adad le *rabi sikkatum* ; Iddin-Ištar le juge ; Awil-Šamaš le juge ; Ubarrum le capitaine ; Ilšu-ibni l'administrateur-*šatammu* du temple de Šamaš ; Ilšu-našir fils d'Ilšu-bani ; Belšunu fils d'Ilšu-bani ; Warad-Ulmaššitum fils d'Ipqu-Annunitum ; Ibni-Adad fils de Gimil-Marduk ; Warad-Ibari le scribe.

Sceaux :

- 1) Hungulum, fils de Nabium-ekalli, serviteur d'Adad.
- 2) Iškur-mansum le chef des marchands, fils d'Adad-šarrum, serviteur d'Ammi-šaduqa.
- 3) Awil-Adad le *rabi sikkatum*, fils d'Ipqu-Šala, serviteur d'Ammi-šaduqa
- 4) Iddin-Ištar fils d'Ipqu-Annunitum, serviteur d'Ammi-šaduqa.
- 5) Awil-Šamaš fils d'Iddin-Ilabrat, serviteur d'Ammi-šaduqa.
- 6) Ilšu-našir, fils d'Ilšu-bani, serviteur d'Ilabrat (?).
- 7) Ubarrum fils de Šumum-libši, serviteur d'Ilabrat (?)⁴⁶³.
- 8) Belšunu, fils d'Ilšu-bani, serviteur d'Ilabrat.
- 9) Warad-Ulmaššitum, fils d'Ipqu-Annunitum, serviteur de Sin.
- 10) Ayam-ši-ludlul [...] Marduk [...] -našir.

⁴⁶² Ce texte a été édité de nombreuses fois, on trouvera la liste de ces éditions dans la base de données en ligne ARCHIBAB, au n° T 10152, il faut y ajouter l'édition de C. Guidi pour le CDLI (n° P264844).

⁴⁶³ Nous hésitons ici fortement avec Ninurta.

A part le vendeur Hungulum et Warad-Ulmaššitum fils d'Ipqu-Annunitum, un dépendant du temple de Sin⁴⁶⁴, on a affaire à des officiels qui sont tous serviteurs du roi. Cependant, la plusieurs témoins sont serviteurs d'Ilabrat et le père de l'acheteuse l'était lui aussi très probablement. On a l'impression de l'existence d'un cercle d'Ilabrat lié à un quartier jouxtant la « rue des gens d'Isin ». Nous avons vu avec les chefs des religieuses, les portiers ou encore les lamentateurs que les détenteurs de charges identiques se regroupaient en réseaux de sociabilité articulés autour d'une dévotion à une même divinité. Ces dévotions similaires semblent montrer qu'ils habitaient dans les mêmes quartiers. On connaît aussi un juge, attesté dans YOS 13, 384 et nommé Lipit-Sin fils de Mar-Šamaš qui utilise le sceau de son père, dans lequel celui-ci est dit « serviteur d'Ilabrat ». D'ailleurs, un autre des témoins de ce texte est lui aussi serviteur de cette déesse. Or, YOS 13, 384 documente le paiement d'une dîme-*aširtum* en argent mesuré selon le poids de Šamaš : deux éléments qui permettent de rattacher ce versement à l'Ebabbar⁴⁶⁵. La première hypothèse qui vient à l'esprit est qu'on avait donc peut-être un « quartier d'Ilabrat » tout comme nous avons proposé l'existence d'un quartier d'Aya et d'un quartier d'Amurru. Dans ce quartier d'Ilabrat, vivaient un grand nombre de prêtres-*gudapsûm*. Néanmoins, cette piste ne nous paraît pas tenable pour plusieurs raisons :

- contrairement aux serviteurs d'Aya, de Bunene ou d'Amurru étudiés ci-avant, les serviteurs d'Ilabrat ne font pas apparaître de liens familiaux très forts avec transmission de la divinité familiale.

- contrairement à Aya, Bunene ou Amurru, Ilabrat n'avait pas de temple, à notre connaissance, à Sippar-yahrurum⁴⁶⁶. Or nous avons vu ci-avant que c'était le temple le plus proche qui donnait la divinité familiale et faisait qu'on pouvait parler de « quartier ».

- l'hétérogénéité « professionnelle » des « serviteurs d'Ilabrat » de Sippar est trop forte pour voir se dégager de fortes tendances.

Cependant, lorsqu'on regarde ce dernier point à l'échelle de toute la Mésopotamie, on constate rapidement que beaucoup de prêtres *gudapsûm* et *pašišum* sont serviteurs d'Ilabrat. Si le phénomène mériterait une étude statistique en bonne et due forme pour être confirmé, on peut déjà indiquer que lorsque l'on recherche les légendes de sceaux de prêtres-*gudapsûm* et

⁴⁶⁴ Il apparaît dans CT 8, 3a (Aš 11) où l'on voit qu'il est « *ērib bītim* » de Sin.

⁴⁶⁵ Cf notre partie IV.4 sur le lien clair entre l'Ebabbar et le poids de Šamaš dans le cadre du versement des dîmes et autres offrandes, taxes et paiements en argent.

⁴⁶⁶ C'est ce qu'avait déjà montré Harris (1975, p. 153) qui écrit : « some personal names contain the names of gods not known to be worshipped in Sippar, most notably among them being Irra and Ilabrat ».

pašišum grâce à ARCHIBAB, on n'obtient pas moins de 50 occurrences. Or, sur ces 50 occurrences, au moins 7 sceaux (voire 8) décrivent leurs propriétaires comme des serviteurs d'Ilabrat. Par comparaison, on n'a que deux serviteurs d'Adad, deux de Ninsianna, deux de Sin et deux de Šara. La plupart des sceaux dont nous disposons désignent leurs porteurs comme des serviteurs d'un temple ou d'un roi.

Par ailleurs, à nouveau, beaucoup de ces textes proviennent du Sud mésopotamien. Or nous avons vu que les « serviteurs d'Ilabrat » venaient en majorité de Larsa et d'Ur. D'ailleurs, assez régulièrement ces individus sont des membres du clergé d'autres divinités. Par exemple dans PBS 8/2, 264 (texte provenant d'Ur) on a un sceau avec la légende suivante : « nu-ú[r-(d)]UTU / GALA.MAH (d)NANNA / ÌR (d)UTU ù (d)NIN.ŠUBUR ». Le fait qu'un membre du clergé de Sin soit « serviteur d'Ilabrat » dans son sceau n'est pas un fait isolé. On peut par exemple penser à Šilli-Ištar qui est prêtre-*gudapsûm* de Nanna dans UET 5, 95 mais serviteur d'Ilabrat. On trouvait aussi des membres du « clergé » d'autres divinités, avec par exemple dans HEO 12, 22 (texte provenant d'Ur), un *pašišum* de Gula nommé Sasiya et serviteur d'Ilabrat. Ce phénomène ne se produit pas non plus qu'à Ur, puisqu'à Dur-Abi-Ešuh, on rencontre un prêtre-*pašišum* de Ninlil qui se dit serviteur d'Ilabrat dans le texte CUSAS 29, 186. On voit donc qu'on peut avoir affaire à une dévotion renvoyant à un groupe social, celui des prêtres « purificateurs ».

En outre, nous savons qu'il y avait un culte d'Ilabrat à Larsa puisqu'on rencontre des membres de son clergé dans plusieurs textes : un *pašišum* dans Jacquet & Reculeau Mél. Charpin, p. 475-476, peut-être un administrateur-*šangûm* dans AUCT 5, 77. Enfin, il devait y en avoir un à Nippur car il est fait mention d'offrandes à cette déesse au milieu de divinités qui avaient des chapelles dans cette ville. Cela est attesté dans plusieurs textes dont Sigrist JCS 32, p. 108-109, TMH 10, 22, TMH 10, 138, TMH 10, 180.

A Ur la situation est encore plus claire : Th. Richter a bien étudié son culte, son rattachement possible à Anu et l'importance de cette divinité à Ur, particulièrement à l'époque du règne de Rim-Sin I^{er}⁴⁶⁷. Nous avons des informations précises sur un temple d'Ilabrat notamment grâce au texte UET 5, 151 (Rs1 17) rattaché à l'archive de « Church lane ». Dans ce texte il est question de l'achat d'un grenier près de la maison d'un dénommé

⁴⁶⁷ Richter 2004, p. 474-476. Celui-ci a aussi considéré qu'Ilabrat/Ninšubur était révééré comme vizir d'Ištar à Uruk, sans pour autant y avoir de temple (Richter 2004, p. 299). A Isin, il s'agit d'une déesse associée à Nin-Isinna (Richter 2004, p. 214) et elle bénéficiait d'un culte, et sans doute d'un temple, à Nippur (Richter 2004, p. 134).

Hazirum, du canal « Išdugigi »⁴⁶⁸ et du temple d’Ilabrat⁴⁶⁹ (DA É ha-zi-ru-um / DA (i7)iš-du-gi-gi / à DA É (d)NIN.ŠUBUR). En revanche, nous pensons retrouver ce Hazirum dans de nombreux textes de la même époque comme YOS 5, 107 (Rs1 17) dont certains proviennent eux aussi de « Church Lane » ou sont rattachés à cette archive come UET 5, 319 (Rs1 34). Surtout, nous pensons avoir trouvé la trace de Hazirum dans le texte YOS 5, 106 (Rs1 37), qui donnerait alors le sceau de celui-ci. Or, ce sceau a pour légende : « ha-zi-ru-um / DUMU (d)EN.ZU-i-ri-ba-am / ÌR (d)NIN.ŠUBUR ». On aurait donc affaire à un individu dont le sceau en fait un serviteur d’Ilabrat et dont la maison jouxte le temple d’Ilabrat ce qui correspond au fait que la divinité familiale soit celle du quartier de sa maison. On trouve d’ailleurs un cuisinier nommé Sin-iribam et serviteur d’Ilabrat dans le texte YOS 8, 120 (Rs1 39).

Il est à présent temps d’assembler les pièces du puzzle et de proposer une théorie fondée sur tous ces éléments. Le fait qu’on ait un temple d’Ilabrat à Ur et peut-être à Larsa permet d’expliquer le nombre d’attestations plus important de « serviteurs d’Ilabrat » dans ces villes. On a peut-être même une preuve, avec Hazirum, de ce que ceux qui se déclaraient ses serviteurs le faisaient du fait du voisinage de son temple.

Cependant, on constate aussi qu’après la perte du Sud, les « serviteurs d’Ilabrat » disparaissent des sceaux d’Ilabrat. C’est assez logique du simple point de vue archivistique, puisque le Sud mésopotamien est beaucoup moins documenté après le départ des Babyloniens. On voit cependant à travers les sceaux de l’époque de Rim-Sin II qui mentionnent Ilabrat que la dévotion traditionnelle à cette divinité ne fut pas abandonnée à Ur. Les Babyloniens reprirent ensuite temporairement la ville après le règne de Rim-Sin II, cette reconquête fit long feu. Ce qu’il faut ici relever, c’est que durant cette période de perte et de reprise du Sud et alors que jusque-là on n’avait presque pas de serviteurs d’Ilabrat à Sippar, Kiš et Dilbat, soudain on commence à en rencontrer régulièrement dans les légendes de sceaux. D. Charpin en avait étudié un exemple dès 1990 et constatait la mise en place d’un culte d’Ilabrat, visible notamment à travers les légendes de sceau, à Malgium⁴⁷⁰. Il y étudiait le cas d’un individu se disant d’abord serviteur d’Ilabrat et d’Usmu tant qu’il vivait à

⁴⁶⁸ Nous ne sommes pas parvenu à situer ce canal mais B. Fiette qui a édité le texte pour ARCHIBAB (n° T12999) renvoie à RGTC 3, p. 291.

⁴⁶⁹ Quand il avait édité le texte pour le corpus de Berlin présenté sur ARCHIBAB, J. Renger avait annoté cette mention du temple d’Ilabrat ainsi : « liegt sonst in der Stadt ein anderer gleichnamiger Tempel ? » (« Y’avait-il sinon dans la ville un autre temple du même nom ? »).

⁴⁷⁰ Charpin 1990c, p. 77-78.

Malgium⁴⁷¹ et qui, lors de son exil en Babylonie changea de sceau pour se dire « serviteur de Sin et de Ninsianna » après l'an Si 24. D. Charpin s'interrogeait ainsi : « il serait intéressant de connaître les raisons qui ont poussé cet individu à un tel changement. S'agit-il d'un simple accident, comme la perte de son sceau cylindre ? Mais dans ce cas, on ne comprendrait pas le changement intervenu dans la définition de ses divinités personnelles. On aurait donc plutôt tendance à croire qu'un tel cas manifeste l'intégration religieuse d'un exilé aux cadres de sa terre d'accueil, la dévotion à Sin et Ninsianna étant d'une grande banalité en Babylonie »⁴⁷².

Selon nous, si l'on constate l'apparition d'un réseau d'Ilabrat à Sippar à partir de la fin du règne de Samsu-iluna, cela est dû à l'afflux de réfugiés du Sud dans ces villes. Ceux-ci apportèrent avec eux les dévotions envers des divinités dont les temples n'existaient pas dans leurs villes d'accueil. On sait en effet que Sippar accueillit particulièrement les Larséens. Or on a aussi vu que c'est là-bas qu'on avait le plus grand nombre de sceaux avec « Ilabrat » pour maîtresse dans la légende. Mais les « serviteurs d'Ilabrat » de Sippar étaient-ils forcément des réfugiés larséens ? Ne peut-il pas s'agir de réfugiés d'Ur où le culte d'Ilabrat était vivace ? Ou bien, ne faut-il pas faire du cas d'Ibbi-Ilabrat, étudié par D. Charpin, une généralité, puisqu'on sait qu'Ilabrat était particulièrement en honneur à Malgium ?⁴⁷³ Il est pour l'instant impossible de trancher. Nous pensons néanmoins qu'on peut parler d'un « réseau d'Ilabrat » dont on a vu qu'il regroupait des marchands, des prêtres témoignant au sujet de maisons près de la « rue des Isiniens », des membres de familles de religieuses-*nadītum* de Marduk ou des notables babyloniens.

En fait, il y a quatre possibilités, qui ne sont pas mutuellement exclusives et entre lesquelles il n'est pas possible de trancher pour l'instant. Le « réseau d'Ilabrat » était soit composé de réfugiés du Sud, soit composé de réfugiés de Malgium, à l'est, soit issu de « mariages mixtes » à Sippar. Ou bien, quatrième possibilité, ce « réseau d'Ilabrat » était suffisamment prestigieux dans le Sud (à Ur, Isin ou Larsa) pour que des notables sippariens décident d'arborer eux aussi cette dévotion sur leurs sceaux, par « imitation » de clergés du Sud en exil. En effet, parmi ces « serviteurs d'Ilabrat » du Sud on a vu qu'on trouvait des membres du « clergé » de Sin rattachés à l'Ekišnugal ou un prêtre de Ninlil à Nippur, donc membre du prestigieux clergé de l'Ekur. Le fait que les « serviteurs d'Ilabrat » apparaissent essentiellement à Sippar à partir du règne d'Ammi-ditana peut être un pur hasard des

⁴⁷¹ Ce sceau est attesté avec cette légende de Si 19 à Si 24.

⁴⁷² Cf Charpin 1990c, p. 78.

⁴⁷³ Charpin 1990c, p. 77-78.

découvertes. Néanmoins, nous pensons qu'il faut plutôt y voir un indice pour aller dans le sens soit de « mariages mixtes » soit d'insertion des notables sippariens dans ce « réseau d'Ilabrat » en exil. Cependant, il est pour l'instant difficile d'infirmer ou confirmer cette dernière hypothèse.

La dévotion privée envers Ilabrat/Ninšubur augmenta donc certainement dans les environs de Sippar à l'époque paléo-babylonienne tardive et nous pensons que cette divinité fut rapprochée de la figure de Ninpirig à l'époque de Samsu-ditana. En effet, on voit dans JCSSS 2, 93 (Sd 13) que le prêtre *gudapsûm* Marduk-muballiṭ emploie un sceau dont la légende dit : « (d)NIN.PIRIG₃ [SUKKAL] / É.BABBAR.'RA' / (d)AMAR.UTU-mu-ba-[lí-it] / ÌR NÍ.'TUK'.[ZU] », qu'on peut traduire par « Ninpirig, vizir de l'Ebabbar, Marduk-muballiṭ est ton serviteur dévoué ». Il faut comparer cela avec ce que nous avons dit *supra* au sujet du fait que Ninpirig comme Ilabrat avaient des fonctions de « vizir » proches, mais alors que l'on avait vu qu'Ilabrat étaient régulièrement désigné comme « vizir d'Anu » ou des dieux en général dans divers sceaux⁴⁷⁴, à Sippar, on trouve cette divinité désignée sous le nom de « vizir de Šamaš »⁴⁷⁵. Or, concernant Ninpirig, JCSSS 2, 93 constitue, à ce qu'il nous semble la première attestation de Ninpirig dans l'Ebabbar où on voit qu'il (ou elle, car son genre est ambigu selon les contextes) faisait sans doute l'objet d'un culte à cette époque. Ce sceau est alors à comparer avec la légende de celui qui est déroulé sur le texte YOS 13, 66 (Sd 14) qui date d'à peu près la même époque. On y lit en effet : « (d)NIN.PIRIG SUKKAL.MAH.ŠÈ(?) », une épithète jusque-là plutôt employée pour désigner Ilabrat, notamment dans le Sud. Nous pensons donc que l'arrivée des réfugiés du sud de la Mésopotamie et leur intégration dans le tissu religieux et social sipparien entraîna progressivement une transformation de la figure d'Ilabrat et une assimilation à Ninpirig, assimilation trop incomplète cependant pour qu'on puisse parler de syncrétisme. Cette hypothèse nécessiterait là encore d'être approfondie par une analyse systématique, ce qui dépasse cependant les bornes de notre étude.

Ce qui est certain en revanche c'est que les prêtres-*gudapsûm*, qu'ils révèrent Ilabrat ou non, étaient des notables. Un des meilleurs indices de l'importance sociale de ces prêtres se

⁴⁷⁴ Cf CT 47, 63 qui porte pour seule légende « Ilabrat fils d'Anum », YOS 5, 47 (WS 4) qui en fait une « porteuse de sceptre » (SUKKAL GIDRI) ou UET 5, 122 (RS1 1) où on lit qu'elle est le « vizir qui porte le sceptre brillant » ((d)NIN.ŠUB[UR] / SUKKAL ZI AN.NA / GIDRI 'KÙ' ŠU.DU₇). Enfin on peut mentionner Anbar RA 69, 8 (Si 3) où elle est « vizir du ciel et de la terre ».

⁴⁷⁵ On pense à la légende du sceau déroulé sur CT 47, 58 qui dit : « (d)NIN.PIRIG SAL.HÚB (d)'UTU' DINGIR ŠU TAG.GA.MU IGI PI.GA » qu'on peut traduire par « Ninpirig, vizir du dieu Šamaš qui change le malheur en bienfait ».

trouve dans le texte AbB 2, 65 : il s'agit d'une lettre d'Abi-ešuh visant à régler un conflit entre l'administration du palais et l'administration du temple. Le roi énumère les officiels dans l'ordre suivant : les juges des sanga de Sippar, les intendants du temple (UGULA), les administrateurs-*šatammum*, les *ērib bītīm* et en dernier lieu les prêtres-*gudapsûm*. Ce texte est à mettre en perspective avec BE 6/1, 108 (Aš 8) où les prêtres-*gudapsûm* apparaissent comme premiers témoins, avant même les différents intendants et les *ērib bītīm*. Dans ces deux textes, les portiers et autres officiels secondaires, mais membre du personnel permanent, ne sont pas même mentionnés.

Par suite, on comprend que les prêtres-*gudapsûm* autant que les *ērib bītīm* (dont on ne connaît pas les fonctions exactes) sont liés entre eux tout en étant impliqués de près dans l'administration et la gestion des affaires du temple, davantage même que les officiels secondaires du temple. Par ailleurs, on notera que les prêtres-*gudapsûm* sont fréquemment témoins dans des contrats impliquant des religieuses ou d'autres dépendants du temple, dernière preuve s'il en est de leur imbrication forte dans ces réseaux de l'Ebabbar. Cependant, le texte OLA 21, 6 montre que même pour leur principale tâche, la location des armes divines, ces prêtres dépendent des sangas.

II.3.2. La mention « ÌR É.BABBAR » dans les sceaux et les *ērib bītīm*

Si nous avons désormais vu les principaux membres du personnel permanent et étudié les membres du personnel occasionnel les mieux attestés, cette étude n'a pas encore couvert l'intégralité des dépendants du temple. Un certain nombre d'individus se désignent dans leur sceau comme « serviteur de l'Ebabbar », parmi eux, certains portent le titre d'*ērib bītīm*. Cette catégorie de personnel ne commence à être mentionnée qu'à partir de l'époque paléo-babylonienne tardive. Nous avons vu plus haut dans notre sous-partie précédente qu'ils passaient, en termes de préséance, avant les prêtres-*gudapsûm* mais après les intendants.

Par les textes, on sait que les *ērib bītīm* se désignaient souvent dans leurs sceaux, comme serviteurs de l'Ebabbar, comme le montre le tableau suivant, qui n'a pas pour but d'identifier toutes les mentions de ces officiels dans les textes de Sippar, mais de montrer qu'ils se définissent généralement comme serviteurs de l'Ebabbar :

Di 1851 (Van Lerberghe & Voet AoF 24, p. 152)	2/IX/Ae « e »	Sin-magir	l'Ebabbar	Témoigne après les sanga de l'Ebabbar et les prêtres- <i>gudapsûm</i> , mais avant un sanga d'Ištar lors d'une annulation d'adoption.
Di 1851 (Van Lerberghe & Voet AoF 24, p. 152)	2/IX/Ae « e »	Mar-ešre	l'Ebabbar (sceau de son père Bunene-iddinam)	Témoigne après les sanga et les <i>gudapsûm</i> mais avant un sanga d'Ištar lors d'une annulation d'adoption.
BE 6/1, 76	10/VIII/Ae 28	Sin-magir	Ne scelle pas	Témoigne après les sanga, juges et <i>gudapsûm</i> lors d'un achat de maison à la porte de Manungal.
BE 6/1, 76	10/VIII/Ae 28	Ibbi-Šamaš	Ne scelle pas	Témoigne après les sanga, juges et <i>gudapsûm</i> lors d'un achat de maison à la porte de Manungal.
BE 6/1, 76	10/VIII/Ae 28	Mar-ešre	Ne scelle pas	Témoigne après les sanga, juges et <i>gudapsûm</i> lors d'un achat de maison à la porte de Manungal.
JEOL 46, 9	10/I/Ad 10	Ibni-Gibil	Utilise le sceau paternel : pas de 3 ^{ème} ligne.	Témoigne après les <i>gudapsûm</i> lors d'une adoption par une religieuse- <i>nadītum</i> .
YOS 13, 12	8/VI/Ad 15	Ipqatum	<i>Ne scelle pas</i>	Possède un champ de tenure dans une zone où de nombreux dépendants du temple en possèdent.
OLA 21, 1	25/I/Ad 33	Ibni-Gibil	<i>Ne scelle pas</i>	Est au côté d'un <i>gudapsûm</i> pour louer une arme divine en vue de collecter le <i>biltum</i> .
BE 6/1, 108	--/IX/Aš 8	Bunene-Ašared	<i>Ne scelle pas</i>	Témoigne après les <i>gudapsûm</i> mais avant un <i>šatammu</i> lors d'un achat immobilier.
JCSSS 2, 65b	14/II/ Aš 11	Sin-išmeanni	l'Ebabbar	Est au côté d'un <i>gudapsûm</i> pour louer une arme divine en vue de collecter le <i>biltum</i> .
JEOL 46, 7	1/II/Aš 14	Bunene-Ašared	l'Ebabbar	Témoigne après les sanga, les chefs des religieuses, les <i>gudapsûm</i> lors de la manumission d'une servante à Aya.
HG 96	Aš --	Bunene-Ašared	l'Ebabbar	Témoigne après le sanga, les

				<i>gudapsûm</i> et les grands lamentateurs lors d'un partage de prébende de lamentateur.
JEOL 46, 7	1/II/Aš 14	Nur-Šamaš	l'Ebabbar	Témoigne après les sanga, les chefs des religieuses, les <i>gudapsûm</i> lors de la manumission d'une servante à Aya.
CT 45, 84	--/--/--	Nur-Šamaš	<i>Ne scelle pas</i>	Est l'époux d'une femme accomplissant des rites- <i>paršum</i> .
JEOL 46, 7	1/II/Aš 14	Ana-Šamaš-liši	<i>Ne scelle pas</i>	Témoigne après les sanga, les chefs des religieuses, les <i>gudapsûm</i> lors de la manumission d'une servante à Aya.
BE 6/1, 97	16/vi/Aš 17.	Sin-išmeanni	<i>Non-identifié</i>	Témoigne dans un prêt commercial au sujet d'argent en poids de Šamaš.
OLA 21, 7	24/III/ Aš --	Ibni-Šamaš	<i>Ne scelle pas</i>	Témoigne lors d'un prêt effectué par le <i>gudapsûm</i> Marduk-muballiṭ

Tout d'abord, on constate que le terme d'*ērib bītīm* n'apparaît pas avant le règne de Samsu-iluna. On voit ensuite qu'à l'époque tardive, ces officiels pouvaient être jusque 3 ou 4 pour une même période : notamment à l'époque d'Ammi-šaduqa, mais on le constate aussi à l'époque d'Abi-ešuh dans le texte BE 6/1, 76. Tout comme pour les prêtres-*gudapsûm*, on ne peut savoir si l'on avait trois *ērib bītīm* qui exercent leur charge en même temps ou trois possesseurs de ce titre en même temps qui exercent à tour de rôle.

Dans les différents textes où ils apparaissent les *ērib bītīm* sont presque systématiquement témoins, en de plus rares occasions ils achètent ou vendent des biens immobiliers sans que les données recueillies dans ces textes soient exploitables. On ne peut donc véritablement analyser la façon dont ceux-ci obtiennent leur charge, ni la façon dont ils l'exercent, ni leur rôle socioéconomique. En revanche, on voit que leurs tâches sont proches de celles des *gudapsûm* : louer des armes divines, témoigner avec les administrateurs de l'Ebabbar dans les textes de religieuses, participer à des prêts.

On voit que de manière générale, leurs réseaux semblent être ceux des prêtres avec qui ils travaillent de près et peut-être ceux des lamentateurs et de la porte de Manungal⁴⁷⁶. Ils sont donc plus proches du personnel « occasionnel » qui accomplit des tâches plus proprement

⁴⁷⁶ Cf BE 6/1, 76

cultuelles et rituelles qu'administratives. D'ailleurs, on voit au moins un de ces individus recevoir un champ de « tenure » dans YOS 13, 12 mais rien ne permet de prouver que cette tenure est fournie par le temple. En somme, on dirait qu'en quelques sortes ce sont des « assistants » des prêtres-*gudapsûm*. En revanche, il s'agit d'un personnel de rang mineur car dans les listes de personnel, on les voit apparaître parmi les derniers officiels, loin après les sanga et les juges et souvent juste après les *gudapsûm*. Cependant, comme les prêtres-*gudapsûm*, apparaissent comme interlocuteurs du roi dans AbB 2, 65 aux côtés des administrateurs du temple et des juges ce qui montre qu'ils étaient bien inclus dans les réseaux du temple.

On sait en outre que ces personnages étaient en lien avec les religieuses de Marduk, notamment le dénommé Nur-Šamaš qui, outre JEOL 46, 7, apparaît dans CT 45, 84. Il y est désigné comme l'époux d'une certaine Ruttum qui a versé des rations lors des rites-*paršum* de Zarpanitum (L. Barberon a montré que celle-ci était une religieuse-*nadītum* de Marduk⁴⁷⁷). On notera par ailleurs que parmi les bénéficiaires de rations on trouve essentiellement des femmes, dont l'épouse d'un sanga (pas celui de Šamaš) nommé Ina-Eulmaš-zeri⁴⁷⁸, celle d'un capitaine, d'un chef d'assemblée et des épouses de marchands. C'est la preuve des liens qu'entretenait Nur-Šamaš et sa femme davantage avec l'armée babylonienne, la ville de Sippar-amnanum (où on sait que s'installaient les envoyés du roi) et le *kārum* : les élites non-templières de Sippar en somme.

Leur rang templier mineur ne doit donc pas faire oublier qu'ils avaient un rang social visiblement élevé. Un titre de gloire dont ils se prévalaient dans leurs sceaux. En effet, à chaque fois qu'on dispose de la légende du sceau d'un *ērib bītim*, on voit qu'il se définit comme « serviteur de l'Ebabbar ». En outre, on constate qu'ils utilisaient parfois le sceau de leurs pères, lesquels se disaient eux-mêmes serviteurs de l'Ebabbar (dans Di 1851 par exemple). Enfin, régulièrement leur titre d'*ērib bītim* figure sur leur légende de sceau (dans HG 96, JEOL 46, 7 ou JCSSS 2, 65b). Tous les sceaux comportant ce titre datent de l'époque d'Ammi-šaduqa mais on ne peut pas construire une théorie sur seulement trois textes. A partir de toutes ces données, nous pensons pouvoir dire que le titre « d'*ērib bītim* » correspondait plutôt à un rang honorifique. Soit il était rattaché à une prébende, soit on en héritait, soit les deux. A ce titre correspond des obligations et/ou des privilèges dans l'accomplissement de pratiques rituelles ou cultuelles, telles que la manipulation des armes divine.

⁴⁷⁷ Barberon 2012, p. 57.

⁴⁷⁸ Au vu de son nom, il officiait très certainement à Sippar-amnanum.

Le haut rang social de ces individus était déjà clair à l'époque de l'écriture d'*Ancient Sippar*, même si R. Harris se contentait de dire que « le titre d'*êrib biti*, désign[e] celui qui est admis dans tout ou certaines parties du temple, peut renvoyer à des privilèges accordés à une personne ayant des qualifications ou un statut social particuliers »⁴⁷⁹. Outre le fait qu'elle non plus n'avait pas réussi à identifier précisément la fonction de ces membres du personnel, son analyse est peut-être un peu trop influencée par la Bible. On a vu en effet que, contrairement au temple juif, il n'était pas nécessaire d'être investi de fonctions sacerdotales particulières pour pénétrer dans un temple mésopotamien, car il n'y avait semble-t-il pas de salle sacrée. Cependant, cette question n'est pas encore tranchée de façon totalement nette et l'on peut s'attendre à des évolutions dans les années à venir. Ainsi, récemment, D. Charpin déclarait dans son cours du 2 mars 2020 au Collège de France :

« Une des nouveautés de l'époque paléo-babylonienne tardive est la multiplication du titre de êrib bītim⁴⁸⁰ : étymologiquement, l'expression composée signifie « entrant du temple ». Cela pose le problème de l'accès à l'intérieur des sanctuaires : on connaît une stricte réglementation au 1^{er} millénaire⁴⁸¹, mais il devait également y avoir auparavant des zones inaccessibles au commun des mortels : les portiers étaient là notamment pour exercer ce type de contrôle. Le titre d'êrib bītim apparaît parfois sur des sceaux, ce qui montre bien qu'il ne s'agit pas d'une désignation générale comme au premier millénaire. Il est très rare qu'on précise de quel temple il s'agissait, mais un texte mentionne plusieurs êrib bītim du temple de Nanaya à Kiš.

Une lettre adressée par le roi Abi-ešuh à Sin-iddinam, Utu-šumundib, au kārūm et aux juges de Sippar est particulièrement intéressante. Le souverain commence par citer longuement la plainte qu'il a reçue de Marduk-mušallim et des juges de Sippar-Yahrurum et conclut en demandant aux destinataires de sa lettre :

« Suite à quelle requête du palais avez-vous ouvert la maison de la fille de Šulgi, à l'insu des šangûms, des juges, des responsables

⁴⁷⁹ « The title *êrib biti*, meaning one who is admitted to all or certain parts of the temple, may indicate privileges accorded to one with special qualifications or social status », Harris 1975, p. 171.

⁴⁸⁰ Il existe cependant 4 références dans TCL 11, 224, texte de partage d'héritage de Larsa daté de Rim-Sin 51 (cf. Renger 1969, p. 200).

⁴⁸¹ Cf Waerzeggers 2010.

des troupeaux, des administrateurs-šatammum, des ērib bītīm des purificateurs-gudapsûm et du contrôleur-qabbâ'um ? Écrivez-moi un rapport ! » (AbB 2 65)

Manifestement, les juges de Sippar-Yahrurum et les dignitaires religieux n'ont pas apprécié d'être tenus à l'écart d'une action entreprise par le chef des marchands et le kārūm. La nature de l'affaire reste mystérieuse, puisque l'on ignore tout du bâtiment qui a été ouvert indûment. Mais la place des ērib bītīm dans l'énumération, devant les purificateurs-gudapsûm, montre qu'ils jouissaient d'une place non négligeable dans la hiérarchie templière. »

*(Notes préparatoires personnelles de D. Charpin pour son cours du 2 mars 2020)*⁴⁸²

Il est très intéressant de constater que dans cette lettre Abi-ešuh mentionne les *ērib bītīm* avant les prêtre-gudapsûm, ce qui est contraire à la hiérarchie administrative attestée dans les contrats. Comme si les *ērib bītīm* étaient des gens plus célèbres, plus importants dans la hiérarchie sociale sipparienne mais placés assez bas dans la hiérarchie templière. Cela renforce l'idée d'une charge mineure accordée à des individus de la « haute société » sipparienne. Cette lettre montre en outre un élément très important : elle dessine un premier organigramme du temple qui se retrouve dans la documentation administrative que nous avons étudiée supra, à une différence près : l'absence dans notre corpus du contrôleur-qabbâ'um⁴⁸³.

Dès lors le terme « *ērib bītīm* », signifiant « celui qui entre dans le temple », peut être interprété de façon plus large : c'est celui qui vient donc parfois aider à l'accomplissement du culte et témoigner pour les dépendants du temple, une sorte de supplétif d'autres « prêtres » permanents, comme les sangas, ou occasionnels, comme les prêtres-gudapsûm. L'*ērib bītīm* est au service non pas d'un dieu en particulier, mais de l'Ebabbar entier comme organisme et c'est là un titre de gloire suffisant pour s'en prévaloir sur son sceau. D'ailleurs, à Sippar-amnanum, on voit dans le texte OLA 21, 4 que ce sont les *ērib bītīm* aidés des prêtres-pašīšum qui faisaient l'inventaire des victuailles distribuées à ceux qui accomplissaient le culte d'Annunitum (comme les musiciens, les cuisiniers ou les engraisseurs).

⁴⁸² Le cours est accessible en vidéo à l'adresse suivante : <https://www.college-de-france.fr/site/dominique-charpin/course-2020-03-02-11h00.htm>.

⁴⁸³ Le terme désignait avant le règne d'Abi-ešuh un délateur, à partir du règne de ce roi, il s'agit d'un titre. L'officiel portant ce titre devait « dénoncer aux autorités toutes les fautes qui pouvaient être commises » concernant le temple (cf Charpin 1993).

II.3.3. Les prêtres-*pašišum* (GUDU₄)

Il est une autre catégorie de personnel dont on est pratiquement sûr, là encore par analogie avec les prêtres-*gudapsûm*, qu'il s'agit de détenteurs de prébendes. Ce sont les prêtres-*pašišum*, c'est-à-dire, *stricto sensu*, les prêtres « oints ». On se convaincra d'autant mieux de leur statut à partir du texte BM 16546 (= Richardson 2002, vol. II, p. 222) qui documente l'embauche d'un remplaçant pour un office de prêtre-*pašišum* par un responsable des *kulmašitum* (UGULA NU.BAR). En dehors d'une première transcription, sans copie ni photographie, proposée par S. Richardson en 2002, ce texte est encore inédit. Cependant C. Walker en a gracieusement fourni une transcription pour la base de données ARCHIBAB (n° T18909) et il lit aux l. 6-8 : « *ana šipir pa-ši-šu-tim / ana ITI 1.KAM ġuršu* », c'est à dire : « il a embauché NP pour accomplir l'office de prêtre-*pašišum* pour un mois »⁴⁸⁴. Or nous avons vu *supra* que l'usage d'un mot abstrait terminant en *-ūtum* est généralement la marque d'un office attribué à un prébendier.

Ces prêtres sont assez mal documentés à Sippar, si l'on compare avec d'autres officiels du temple et l'on ne peut guère dépasser le constat établi par R. Harris : « les prêtres-*pašišu* apparaissent dans des contextes plus variés que les *gudapsûm*. De plus, dans de nombreux cas ils sont directement connectés au temple de Šamaš. Dans de nombreux textes comptables, les *pašišu* apparaissent comme membres d'un groupe de travail ce qui suggère qu'ils avaient aussi à accomplir, soit de façon obligatoire soit de façon volontaire, un travail dans les champs du temple »⁴⁸⁵. On sait par leurs sceaux qu'ils se définissaient assez volontiers comme des « serviteur de l'Ebabbar », on verra pour s'en convaincre les deux sceaux des prêtres de CT 47, 69a. C'est pour cette raison que nous les comptons facilement dans le personnel occasionnel du temple.

OLP 24, 1 montre qu'ils avaient accès aux entrepôts de Sippar-yahrurum sous le contrôle des membres du *kārum* comme c'était généralement le cas pour les dépendants du temple. Ils ont donc un rôle un peu analogue aux intendants et devaient les aider dans leurs tâches administratives et comptables : ce fait est d'ailleurs bien attesté pour l'Ebabbar de Larsa⁴⁸⁶. L'on a aussi vu que tant les prêtres-*gudapsûm* que les *ērib bītim* jouaient eux aussi un rôle dans la comptabilité et la gestion des stocks.

⁴⁸⁴ On voit d'ailleurs dans la suite du texte que pour un mois, la prébende rapportait au moins un demi-sicle d'argent, ce qui n'est pas si élevé.

⁴⁸⁵ Harris 1975, p. 169.

⁴⁸⁶ Pour l'Ebabbar de Larsa, D. Charpin (sur ARCHIBAB) note au sujet des bulles scellées présentées dans Arnaud, Calvet & Arnaud 1970 : qu'il faut aller « voir J. K. Bjorkman, The Larsa Goldsmith's Hoards—New

Un autre texte intéressant sur leurs pratiques socioéconomiques est AbB 14, 51. Dans ce texte, Iškur-mansum, probablement le chef des marchands, répond à un homme qui lui avait parlé d'un prêtre chargé d'acheter des denrées. Ce prêtre doit mesurer les denrées reçues avec la mesure de Marduk, et on lui dit que s'il utilise la mesure de Šamaš à la place, il sera puni par un prélèvement de grain. Cette menace lui est sans doute faite parce que l'opération doit être supervisée par les fonctionnaires de l'institution utilisant la mesure de Marduk, l'administration palatiale, et non par les fonctionnaires de l'institution utilisant la mesure de Šamaš, l'Ebabbar. On voit donc que les prêtres-*pašišum* faisaient aussi affaire avec les dépendants du palais de Babylone et avaient accès à l'utilisation des outils métrologiques tant du temple que du palais.

Ils apparaissent par ailleurs dans des contextes extrêmement divers comme un emprunt de grain dans OLP 24, 1. D'ailleurs, on sait que ces prêtres possédaient des terres et récupéraient du grain après le battage⁴⁸⁷, qu'ils possédaient des biens immobiliers et qu'ils étaient parfaitement intégrés dans les réseaux du temple.

Enfin, du point de vue de la place de ces prêtres dans la hiérarchie templière et de leur inscription dans les réseaux de sociabilité de l'Ebabbar, R. Harris avait déjà bien identifié un certain nombre de phénomènes qui trouvent leur meilleure expression dans son analyse d'un sceau figurant dans le texte CT 47, 69a : « un texte juridique, CT 47 69, nous donne plus d'informations sur les *gudapasûm*. On apprend dans ce document de l'époque d'Abi-ešuh que la séquence des témoins est la suivante : le sanga de Šamaš, deux juges, le chef des *nadītu* et seulement ensuite le *gudpasûm* Taribum, fils d'Ipqu-Annunitum. » On voit donc quel était leur rang dans la hiérarchie. En outre, R. Harris note que Taribum est fils d'un prêtre-*pašišum*. Si l'on mentionne les liens de parenté entre prêtres, l'on peut aussi évoquer le cas du prêtre Šamaš-našir, fils d'Ubarrum dont la fille et probablement la sœur sont religieuses-*nadītu* dans le texte CT 2, 24.

Il nous reste un texte à mentionner sur la question et il s'agit de CT 45, 24 (Ha 26) où un sanga de Marduk est le seul officiel présent pour le don d'une prébende concernant le

Interpretations, JNES 52, 1993, 1–24 et la réponse de J.-L. HUOT, A propos du trésor de Larsa, in: Mél. Boehmer, Mayence, 1995, 267–271. En dernier lieu, J.-L. Huot BAH 205, p. 165-167 Sur les 19 bulles (+ 1 tablette) : – 12 bulles qui contenaient de 1/3 de sicla à 15 sicles (d'argent) chacune. À chaque fois, l'adjectif « vérifié » (sumérien gi-na) suit l'indication du poids. 11 de ces 12 bulles sont scellées par Sin-uselli, une d'elle portant une empreinte supplémentaire, celle du sceau d'un « [chef] graveur ». Une seule est scellée par un autre personnage, un certain Belanum, dont nous ne connaissons pas le titre. – 4 bulles anépigraphes ont été scellées par « Ištar-ilum, prêtre-pâšišum de Šamaš, fils de Ilum-naši, serviteur de Ninsianna ». » Le fait que le prêtre-*pašišum* puisse sceller montre une nouvelle fois qu'ils étaient impliqués dans des opérations de contrôle socioéconomique. Cf en dernier lieu Charpin 2017, p. 86-99.

⁴⁸⁷ TCL 1, 168.

temple de Šamaš et celui d'Išhara. Nous pensons qu'il s'agit là d'une prébende de prêtre *pašīšum* ou *gudapsûm*, mais le fait qu'il n'y ait pas de sanga de Šamaš ou d'Aya alors que ce sont normalement eux qui cadrent les activités des *gudapsûm* nous incite plutôt à penser à une prébende de *pašīšum*. On voit avec ce texte que les prêtres-*pašīšum* étaient donc au service de plusieurs divinités en même temps (à la manière des lamentateurs, nous allons le voir). A ceci près que le temple d'Išhara faisait partie, avec le temple d'Adad et celui de Šamaš, de l'Ebabbar comme l'indique le nom d'année Si 18. On voit donc que lesdits prêtres servaient plusieurs dieux, mais un seul « grand organisme ». Or cette « allégeance multiple » est une des caractéristiques de ce personnel « occasionnel » et permet de comprendre pourquoi certains dépendants se définissaient comme serviteurs de « l'Ebabbar », mettant ainsi en avant un organisme unique mais aux multiples composantes.

Dans cette société extrêmement hiérarchisée, on peut donc envisager que les prêtres-*pašīšum* étaient bien intégrés aux réseaux du temple et placés sous le contrôle des prêtres-*gudapsûm* dont on a vu qu'ils rendaient eux-mêmes des comptes aux sangas de Šamaš et d'Aya, le culte du dieu-soleil demeurant le culte de référence au sein de l'Ebabbar. L'on obtient ainsi un bon premier aperçu de l'organisation administrative du temple. Néanmoins, tous les postes et toutes les charges ne sont pas encore parfaitement compris.

II.3.4. Les lamentateurs (GALA)

II.3.1.1. Le rôle socioéconomique des lamentateurs

Enfin, nous terminerons ce panorama du personnel cultuel occasionnel par les lamentateurs. Disons-le tout de suite : nous étudierons dans cette partie seulement les lamentateurs (GALA) et non les musiciens (NAR), bien que lamentateurs et musiciens travaillaient ensemble et intervinssent en groupe lors des cérémonies religieuses⁴⁸⁸. Nous avons pris le parti d'étudier le personnel de l'Ebabbar selon un classement basé sur le statut, or ceux des lamentateurs et des musiciens diffèrent. Les premiers détiennent des prébendes, nous le verrons, alors que les seconds sont tantôt des « intervenants » au service d'un organisme, tantôt des esclaves.

Ajoutons aussi que nos sources concernant les lamentateurs de l'Ebabbar sont malheureusement bien peu nombreuses et se résument pour l'essentiel aux textes mentionnant

⁴⁸⁸ Cf Ziegler 2007 et Shehata 2009.

Pala-Adad que nous avons retrouvés dans les archives d'Ur-Utu⁴⁸⁹. Nous ne nous attarderons pas sur le rôle des lamentateurs pendant les rituels : ceci dépasse le cadre de notre sujet et a en outre déjà fait l'objet de nombreuses études⁴⁹⁰. En résumé, l'on peut dire qu'ils avaient pour rôle d'apprendre les « balag », les chants de lamentation et de les déclamer lors de cérémonies rituelles ou lors d'enterrements. Ces chants nous sont parvenus et font partie des plus beaux morceaux de la littérature sumérienne. Ces individus étaient des spécialistes : D. Charpin l'a montré et écrit à ce sujet que « les lamentateurs-*kalû* (gala en sumérien) étaient en revanche de véritables professionnels. On a déjà vu leur importance pour calmer la colère des dieux. Ils jouaient aussi un rôle dans le contexte des enterrements. »⁴⁹¹

Les lamentateurs possédaient donc une maîtrise technique particulière en matière de chant ainsi que la connaissance d'une vaste documentation. D'ailleurs, dans un texte de l'époque d'Esarhaddon, un lamentateur se vante « d'avoir étudié et chanté les séries canoniques (*iškarû*) » mais aussi d'être compétent dans le rituel du lavage de bouche (*mīs pî*) et dans la purification du palais.⁴⁹² Au rôle de chanteur s'ajoute donc celui de purificateur, un point important pour bien comprendre la place de la lamentation et des lamentateurs dans le monde babylonien. Selon Ph. Talon⁴⁹³, les lamentateurs font partie des cinq grands groupes de lettrés, canon fixé à l'époque néo-assyrienne mais qui devait préexister dans la mentalité babylonienne. Ces cinq grandes catégories sont :

- *tupšarrûtu* : art de l'écriture et astrologie
- *bārûtu* : divination (essentiellement l'hépatoscopie)
- *āšipûtu* : exorcisme et magie
- *asûtu* : médecine
- *kalûtu* : chants et lamentations

Autant d'intervenants, donc, qui servaient très fréquemment au sein des temples, on l'a vu. Pour autant, alors que « chef des lamentateurs » (GALA.MAH) était une mission à « plein temps » dans l'Ebabbar, on sait de façon claire et précise grâce au texte Di 2161 que la charge de « lamentateur » (GALA) était une prébende divisible.⁴⁹⁴

⁴⁸⁹ Van Lerberghe et Voet, 1991.

⁴⁹⁰ On pourra voir à ce sujet, outre Kramer 1981, les synthèses récentes de Löhnert (Löhnert 2008 et Löhnert 2011) et le travail plus spécifique de N. Ziegler (Ziegler 2007) sur les musiciens. Enfin, on peut aussi faire référence à Shehata 2009 et 2013.

⁴⁹¹ Charpin 2017, p. 102.

⁴⁹² Il s'agit du texte SAA X, 160 daté par J. Finckle, AfO 50, p. 118 et cité dans Charpin 2008.

⁴⁹³ Talon 2004, p. 29.

⁴⁹⁴ « U₄.10.KAM NÍG GALA ša É (d)UTU / 'KÁ' (d)NUN.GAL tu-ub-bi?/ga? » (l. 6-7).

Une autre preuve de ce que cette charge était prébendée se trouve dans le texte Di 2015a (Ha 38). Il s'agit d'une vente⁴⁹⁵ par un père pour ses deux fils de sa prébende de lamentateur du temple de Šamaš, de la porte de Manungal et la divinité-angubbu⁴⁹⁶. Cette mention indique que les lamentateurs partageaient leur service entre plusieurs organismes socioéconomiques et tend à confirmer l'idée d'un personnel occasionnel qui allait de temple en temple et de cérémonie en cérémonie au gré des prébendes et des contrats. Néanmoins l'analyse de leur sceau indique un rattachement principal : l'Ebabbar. En effet, nous verrons plus loin le sceau de Pala-Adad qui indique qu'il est « serviteur de l'Ebabbar ». De même, dans Di 1499, le lamentateur Ipiq-Ištar qui vend sa prébende de lamentateur est dit « serviteur de l'Ebabbar » dans sa légende de sceau. En revanche, nous ne possédons ni le sceau du lamentateur Lu-Ninsianna dans Di 2015a ni celui du lamentateur Marduk-našir, fils adoptif de Pala-Adad qui apparaît dans Di 1959.

D. Charpin a pourtant montré qu'à l'époque déjà, la professionnalisation complète de cette fonction était achevée⁴⁹⁷ : on pourrait donc s'attendre à ce qu'un lamentateur ait une activité unique et exerce donc « à plein temps » à la manière des grands lamentateurs. Selon nous, il y avait plusieurs lamentateurs à Sippar et ceux-ci vivaient bien uniquement de leurs lamentations. Cependant, ils n'exerçaient pas leur art pour un organisme unique, mais servaient dans différents temples et lors des enterrements : ce qui explique pourquoi cette charge fut prébendée. Pala-Adad, par exemple, devait exercer tant à Sippar-amnanum qu'à Sippar-yahrurum : c'est pour cette raison que ses archives ont été retrouvées dans la maison d'Ur-Utu, grand lamentateur d'Annunitum à Sippar-Amnanum alors qu'on sait que Pala-Adad exerçait aussi à Sippar, dans l'Ebabbar, en lien étroit avec les réseaux de sociabilité du temple de Šamaš comme nous allons le voir dans notre ex-cursus.

Du point de vue économique-administratif, l'on voit qu'un lamentateur nommé Pala-Adad était un notable de Sippar. L'on sait par exemple qu'il possédait un important patrimoine foncier et en faisait commerce, on le voit dans un certain nombre de textes.⁴⁹⁸ G.

⁴⁹⁵ En réalité, un partage déguisé. La somme versée étant de trois sicles et un tiers. On voit donc que les prébendes coûtaient un certain prix, preuve sans doute du prestige qui y était attaché.

⁴⁹⁶ « 3 1/3 GÍN KÙ.BABBAR NÍG ka-lu-tim / É (d)UTU KÁ (d)MA.NUN.GAL / ù DINGIR.GUB.BA.E uk-la-at » (l. 5-7). Angubbu correspond à un type de divinité qui se tient aux portes (notamment des temples) avec une fonction protectrice. Cf Charpin 1986, p. 285 et Gabbay 2019.

⁴⁹⁷ Charpin 2017, p. 102.

⁴⁹⁸ Di 2113 (Ha 37) : il hérite d'une maison en centre-ville. On y apprend qu'il a un frère appelé Sin-remeni. Son sceau est le suivant : « pa-la-(d)[IŠKUR] DUMU LÚ-(d)NIN.ŠUBUR' ÌR É (d)UTU » ; Di 2136 (Ha 37) : texte qui complète Di 2113 au sujet de l'héritage de la maison en centre-ville. On y voit qu'il a pour sœur une religieuse-nadītum nommée Belti-Aya. L'un des témoins est Awil-Amurru, qui devient par la suite grand

Suurmeijer a bien étudié le personnage dans sa thèse⁴⁹⁹ où il montre bien que Pala-Adad et sa famille se livraient à de nombreuses opérations financières et foncières. Il bénéficie parfois du témoignage des dieux, sans doute du fait de ses liens avec l'Ebabbar : preuve que la charge de lamentateur était prestigieuse et offrait des avantages non-matériels, mais plutôt religieux, qui paraissent, dans notre société marchande et coupée de la religion, dérisoires mais qui devaient sembler extrêmement profitables aux Mésopotamiens. Il est cependant incertain de tirer de ce cas particulier des considérations générales, d'autant que les archives conservées où il apparaît sont des archives privées.

On sait aussi que les lamentateurs étaient soumis à la taxe-*igisûm*. En effet, dans le texte Di 1954 (Si 20), le paiement d'une taxe-*igisûm* par le lamentateur de Šamaš Pala-Adad est fourni en grain mesuré avec la mesure de Marduk, aussi désignée par le terme de mesure de 64 sila dans ce document. Le grain est amené au grenier situé « à l'orée du canal de Šamaš »⁵⁰⁰. Cette taxe était une taxe payée par les notables pour contribuer au culte⁵⁰¹, c'était aussi une sorte de rétribution qui permettait à un notable de conforter sa position auprès du roi⁵⁰², ou en l'occurrence du temple. Le lien entre taxe-*igisûm* et royauté babylonienne est donc clairement établi à l'époque.

Pour ce qui concerne Sippar, R. Harris a déjà étudié la taxe dans *Ancient Sippar* : « La taxe *igisû* est une taxe annuelle payée en argent. Elle était collectée non seulement auprès des marchands et des prêtres, mais également auprès d'autres fonctionnaires : le *šakkanakkum* de Sippar-Amnanum, le *kārum* de Sippar, le chef des marchands et les juges. [...] **Une partie de la taxe *igisû* était utilisée pour approvisionner les fonctionnaires royaux stationnés à Sippar** tels que le *sukkallu* et le scribe militaire royal »⁵⁰³.

lamentateur ; Di 1966 (Si 28) : Pala-Adad fils d'Lu-Ninšubur et Sin-nadin-šumi vendent une maison. Ils ont pour témoins les dieux Šamaš, Aya et Manungal ; Di 1848 (Si 29) : Pala-Adad fils d'Lu-Ninšubur vend une maison. Il a pour témoins les dieux Šamaš, Aya et Sin ; Di 1524 (Si 31) : Pala-Adad fils d'Awilnatum loue une maison pour 2 ans à son fils Warad-Sigar. Šamaš et Aya font partie de ses témoins. Cette liste n'est pas exhaustive, l'intégralité du dossier ayant déjà été étudié par G. Suurmeijer, on pourra se tourner vers sa thèse (Suurmeijer 2014, p. 170-190).

⁴⁹⁹ Suurmeijer 2014, p. 169ss

⁵⁰⁰ Donc, au niveau du *kārum*, sans doute là où se trouvait aussi la porte de Manungal.

⁵⁰¹ Cf Chambon & Guichard 2019 ainsi que Pécha 2001.

⁵⁰² Cf Chambon 2020.

⁵⁰³ « The *igisû* tax is an annual tax paid in silver. It was collected not only from merchants and priests but from other officials as well : the *šakkanakku* of Sippar-Amnanum, the *kārum* of Sippar, the Overseer of the merchants, and the judges. [...] **Part of the *igisû* tax was used to provision royal officials stationed in Sippar**⁵⁰³ such as the *sukkallu* and the royal military scribe » (Harris 1975, p. 44).

A Larsa, les lamentateurs payaient eux aussi cette taxe comme le montre AbB 10, 1⁵⁰⁴. B. Fiette a d'ailleurs repris le dossier de la taxe-*igisûm* à Larsa dans son ouvrage *Le palais, la terre et les hommes*. En étudiant les textes et en s'appuyant sur l'étude de M. Stol sur la question⁵⁰⁵, il finit par définir cette taxe de la manière suivante : « l'impôt-*igisûm* serait ainsi une contribution, surtout en argent mais aussi en nature, collectée par les *tamkārūm* auprès d'individus appartenant à la sphère civile ou au clergé ». Dans cette ville du Sud, la taxe-*igisûm* est, selon B. Fiette, « destinée au Palais pour que celui-ci fournisse ses offrandes cultuelles aux temples »⁵⁰⁶. C'est pour cette raison que l'*igisûm* pouvait aussi être réglée en animaux engraisés. Sur ce point, l'auteur établit un parallèle assez convaincant entre Mari et Larsa au cours de son étude⁵⁰⁷.

Nous pensons qu'il en allait de même à Sippar. La taxe-*igisûm* indiquerait donc que les notables d'une ville, obtenant par exemple une charge au sein d'un temple, participaient indirectement au culte en prenant part au système redistributif mis en place par le palais. Au final, la frontière entre taxe et offrande est mince et floue en ce qui concerne l'*igisûm*⁵⁰⁸. Par suite et pour revenir plus directement à notre sujet, le fait que les lamentateurs y soient astreints montre leur prestige social et leur inclusion serrée dans les réseaux de sociabilité et de notabilité templière. Pala-Adad est à ce titre un excellent exemple : nous allons donc approfondir l'étude de ce personnage.

II.3.1.2. Ex-cursus : les réseaux de sociabilité du lamentateur Pala-Adad

II.3.1.2.1. La carrière et les différents sceaux de Pala-Adad

Pala-Adad aurait été en activité de la fin du règne d'Hammurabi à la fin du règne de Samsu-iluna. On voit en effet qu'en Ha 37⁵⁰⁹ il hérite d'un certain nombre de biens immobiliers aux côtés de son frère Sin-remeni et de sa sœur Erišti-Aya. On retrouve d'ailleurs celle-ci à la fin du règne d'Hammurabi (entre Ha 30 et Ha 37), dans le texte Di 2100, un

⁵⁰⁴ On peut en effet lire « IGI.SÁ SANGA-tim ù GALA-tim » à la l. 28.

⁵⁰⁵ Stol 2004, p. 772-773.

⁵⁰⁶ Fiette 2018, p. 22. Cependant il nuance p. 23 en indiquant que cet argent pouvait aussi n'être « destiné qu'à remplir les coffres du Palais à des fins strictement économiques et religieuses ».

⁵⁰⁷ Fiette 2018, p. 23-25. Cela rejoint en partie certaines hypothèses formulées dans De Graef 2020 qui rattache la taxe-*nēmettum* à la taxe-*igisûm*.

⁵⁰⁸ Pour Mari, cela a été particulièrement bien montré dans Chambon 2020 qui complète d'ailleurs ce qu'il avait écrit au sujet des taxes en étudiant les archives d'Ilu-kan dans Chambon 2018.

⁵⁰⁹ Di 2113 et Di 2136

compte-rendu de procès où l'on apprend que durant 8 ans, Pala-Adad a entretenu sa sœur, religieuse-*naditum*, en huile, grain et vêtements, tandis que leur frère Sin-remeni ne versait rien. Ces données indiquent que Pala-Adad a dû entrer en activité globalement entre l'année Ha 22 et l'année Ha 30, on le retrouve comme acteur jusqu'en Si 28. Cela ne fait pas moins de 41 ans d'activité ! De manière générale, les membres du clergé semblent avoir joui de carrières et de vies plus longues que leurs contemporains moins fortunés : cela est évidemment dû à une position plus favorable dans la hiérarchie sociale et à tous les avantages afférents ainsi qu'à des tâches à la pénibilité moindre. En Ha 37, il est déjà lié au temple de Šamaš puisqu'il utilise dans Di 2113 (Ha 37) le sceau suivant : « pa-la-(d)[IŠKUR] DUMU LÚ-(d)NIN.ŠUBUR¹ ÌR É (d)UTU » lorsqu'il hérite d'une maison en centre-ville.

Ensuite, nous perdons sa trace durant tout le début du règne de Samsu-iluna, mais nous le voyons réapparaître dans Di 2135 (Si 14), lors d'un partage de biens, dont des prébendes où Pala-Adad scelle et témoigne avec un sceau qui le désigne comme « fils de Lu-Ninšubur et serviteur de l'Ebabbar ». On retrouve ce sceau dans un autre texte daté par Suurmeijer du début du règne de Samsu-Iluna (Di 1959). Or, l'on sait que Pala-Adad est devenu lamentateur au plus tard en Si 12, on le voit dans Di 2161, la tablette d'héritage de Nakkartum, fille d'Annebabdu. Pala-Adad y reçoit une prébende de lamentateur et est dit être le frère de Nakkartum et fils d'Annebabdu. Il s'agit en fait de son oncle qui l'a adopté⁵¹⁰. On notera d'ailleurs qu'Awil-Amurru le grand lamentateur siège parmi les témoins, or on sait qu'il existait des liens entre celui-ci et le père adoptif de Pala-Adad, Annebabdu : on le voit dans Di 2117 (Si 4) où Awil-Amurru (grand lamentateur) et Annebabdu sont les deux premiers témoins pour la vente d'un terrain à côté de la porte de Nungal⁵¹¹. Or, on a vu que cette porte

⁵¹⁰ Si presque tous les textes semblent faire référence à un même individu, Pala-Adad fils d'Lu-Ninšubur, Di 2161 pourrait poser problème car il semble faire du lamentateur « Pala-Adad » un enfant d'un dénommé Annebabdu. Or, ce nom est masculin (on verra pour s'en convaincre la l.11 du texte Finkelstein Mél. Kramer 1 Text A [BM 78811 BM 78812] qui donne : « IGI an-ni-ba-ab-tu DUMU ar-sà-nu-um »). En outre, le Pala-Adad de Di 1964 (seul autre texte où il est désigné comme « lamentateur ») n'a pas de patronyme. Aurait-on donc deux individus distincts ? Pourtant, les points de congruence sont importants : le fils de Lu-Ninšubur fréquente Awil-Amurru, chef des marchands devenu grand lamentateur de Šamaš, sa fille et sa sœur sont religieuses, le dieu Šamaš (et sa parèdre Aya) témoignent fréquemment lorsqu'il vend des biens et lui-même se décrit comme serviteur du temple de Šamaš dans son premier sceau puis comme serviteur de l'Ebabbar dans son premier sceau. La question a finalement été réglée par G. Suurmeijer : « il s'agit du même Pala-Adad, qui a été adopté par son oncle Annebabdu (M. Tanret, *communication personnelle*). Nakkartum, de qui il est hérite, est par suite sa cousine et « sœur » adoptive (« [it's] the same Pala-Adad, who had been adopted by his uncle Annebabdu (M. Tanret, *personal communication*). Nakkartum, from whom he inherits, is thus his cousin and adoptive "sister" », Suurmeijer 2014, p. 353)

⁵¹¹ Il s'agit en fait d'un autre nom de la porte de Manungal, la preuve s'en trouve en comparant ce texte et Di 2122 : en effet, la maison de Belti-Aya, nièce d'Annebabdu et fille d'Lu-Ninšubur est dite jouxtant la porte de

était liée au *kārum*, que le grand lamentateur lui aussi l'était par le biais du « quartier de Bunene » et que la famille d'Annebabdu/Lu-Ninšubur appartenait à ce même réseau de sociabilité.

C'est donc par ce biais que Pala-Adad intègre le clergé en obtenant une prébende de lamentateur, charge qu'il exerça au moins jusqu'en Si 28, date à laquelle on voit Pala-Adad acheter une nouvelle fois⁵¹² cette prébende à Ipiq-Ištar fils d'Abandadi. Il s'agit selon nous d'une prébende supplémentaire, puisqu'elle concerne non plus seulement l'Ebabbar et la porte de Manungal, mais aussi du temple d'Ištar et des divinités tutélaires⁵¹³. Il s'agit là d'une preuve supplémentaire que les lamentateurs exerçaient leurs fonctions pour le compte de différents organismes. On relèvera donc que Pala-Adad utilise deux sceaux dont le second porte « 'pa-la¹-(d)[IŠKUR] DUMU 'LÚ¹-(d)NIN.'ŠUBUR¹ [ÌR] 'É.'BABBAR¹ » et non plus « pa-la-(d)[IŠKUR] DUMU LÚ-(d)NIN.ŠUBUR [ÌR] 'É. (d)UTU »⁵¹⁴. D'ailleurs, le sceau de Pala-Adad est le seul à notre connaissance qui porte cette légende « ÌR É (d)UTU », tous les autres dépendants de l'Ebabbar utilisent la formule « ÌR É.BABBAR(.RA/KE₄) » ou sa variante avec le signe « BABBÁR » (composé de deux signes « UD »). Peut-être a-t-on tout simplement un premier sceau peu conforme à l'usage que son propriétaire fit rectifier une fois investi d'une fonction officielle. En suivant les « modes » qui y avaient cours, Pala-Adad espérait peut-être mieux s'inscrire dans le groupe social qu'il venait de rejoindre. C'est d'ailleurs ces réseaux que nous allons dès à présent analyser.⁵¹⁵

II.3.1.2.2. Les proches de Pala-Adad

Nous avons vu plus haut que les membres de la hiérarchie templière s'inscrivaient dans un triple réseau : celui de leur « profession », celui de leur famille étendue et celui de

Nungal dans Di 2117 et jouxtant la porte de Manungal dans Di 2122. Si on ajoute à cela le fait que Manungal est un autre nom de la déesse Nungal, on comprend aisément qu'il s'agissait en fait de la même porte.

⁵¹² Dans le texte Di 1499, daté 26/VIII/Si 28.

⁵¹³ Il s'agit sans doute des divinités qui se tiennent aux portes des temples. Cf Charpin 1986, p. 285, Suurmeijer 2014 et Gabbay 2019.

⁵¹⁴ Il faut cependant rester prudent en l'attente d'une collation car il n'y a au final qu'un signe « DINGIR » de différence. L'iconographie serait, dans ce cas, à vérifier.

⁵¹⁵ Il faut aussi relever le nom même du père de Pala-Adad, dont on sait qu'il se prononçait en sumérien du fait de l'hypocoristique « Lunatum » utilisé pour le désigner dans Di 2029. Le fait qu'un individu porte comme nom « homme d'Ilabrat » peut laisser imaginer un lien avec le « réseau » d'Ilabrat mentionné plus haut, dans lequel on trouvait notamment les prêtres-*gudapsûm*. Malheureusement, en l'absence du sceau de Lu-Ninšubur, il est impossible de savoir de quoi il en retournait.

leur quartier, ces réseaux étant bien entendus fortement intriqués. Pala-Adad ne fait pas exception à la règle et son cas permet de mieux comprendre qui étaient les lamentateurs de l'Ebabbar à Sippar et comment quelques familles se partageaient cette charge. Pour s'en convaincre, on regardera ci-après l'arbre généalogique de la famille d'Ur-Utu, le grand lamentateur d'Annunitum qui est aussi la famille de Pala-Adad.

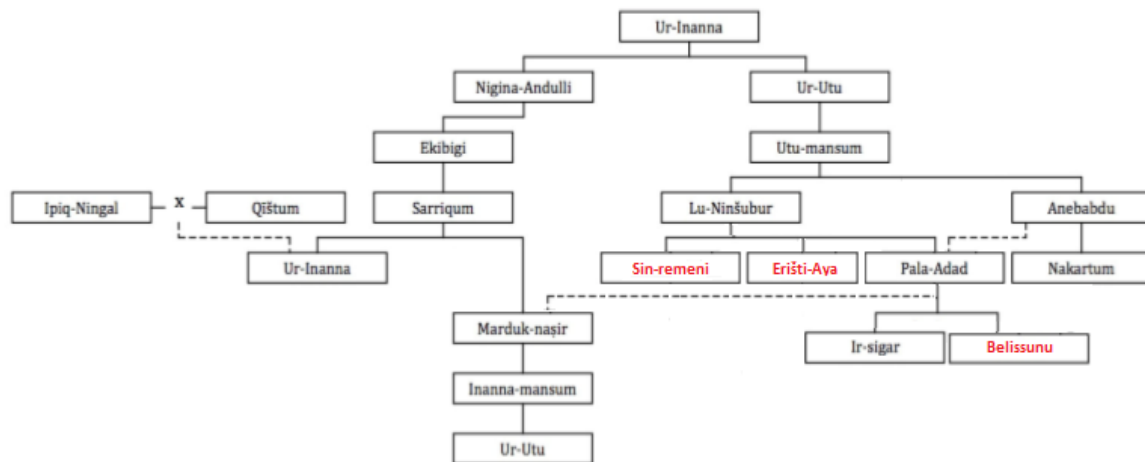


Figure 11 : arbre généalogique de Pala-Adad (d'après Suurmeijer 2014, p. 188, modifications par Th. Nicolas)

Cet arbre est fondé sur le travail de M. Tanret repris par G. Suurmeijer⁵¹⁶, nous y avons simplement apporté quelques modifications en rouge tout en gardant tout le reste de la structure établie par G. Suurmeijer. Les pointillés indiquent les adoptions. Dans l'entourage de Pala-Adad, on voit donc que sa sœur (Erišti-Aya), sa fille (Belissunu)⁵¹⁷ et sa cousine (Nakartum) sont des religieuses-*nadītum*, que son père adoptif et oncle, Anebabdu, est lié au grand lamentateur Awil-Amurru, que dans l'autre branche de la famille on trouve une religieuse (Eli-eressa) et l'on sait que c'est de cette branche que sortit ensuite la famille de grands lamentateurs de l'Eulmaš. C'est aussi parmi ces cousins éloignés qu'il adopte Marduk-našir, lui-même lamentateur de Šamaš au début du règne de Samsu-iluna (on le voit dans Di 1959), à la même époque où Pala-Adad commence à exercer sa prébende. De par sa famille, Pala-Adad est profondément enraciné dans les réseaux de l'Ebabbar, dont on voit qu'ils sont aussi liés aux grandes familles du clergé de l'Eulmaš à Sippar-amnanum.

Pala-Adad et ses proches sont aussi intimement liés aux réseaux du « quartier de Bunene » et du *kārum*, on l'a vu plus haut. On regardera, pour s'en convaincre, Di 2136 (Ha 37), texte qui complète Di 2113 au sujet de l'héritage de la maison de Pala-Adad en centre-

⁵¹⁶ Suurmeijer 2014, p. 188.

⁵¹⁷ A ce sujet, on pourra se pencher sur CT 47, 65a (Si 25) qui nous donne l'identité de cette fille.

ville. On y voit qu'il a pour sœur une religieuse-*nadītum* nommée Belti-Aya. L'un des témoins est Awil-Amurru, qui deviendra grand lamentateur mais qui appartient à l'époque au *kārum*⁵¹⁸. On pourra aussi voir la façon dont Awil-Amurru est présent dans les textes où Pala-Adad acquiert des prébendes⁵¹⁹ et l'on a déjà dit que ce même Awil-Amurru était en contact avec le père de Pala-Adad par le biais du quartier de la porte de Manungal.

Ce quartier jouxtait très probablement le temple et devait être rattaché au temple de Nungal qui servait peut-être de prison à l'époque. Nous ne pouvons pas, en effet, ne pas faire mention de l'hypothèse proposée par D. Charpin dans *La vie méconnue des temples mésopotamiens* : en se basant sur un hymne à Nungal, il réinterprète le rôle des lamentateurs qui jouaient un rôle dans le culte de Nungal, déesse dont le temple servait à l'incarcération des prisonniers. Selon lui, « la récitation de lamentations était censée transformer le cœur des prisonniers et permettre leur renaissance. La situation ne doit pas être rapprochée de ce qui est testé aujourd'hui dans certaines prisons, où les détenus pratiquent la musique de manière active : en Mésopotamie, les prisonniers écoutaient des lamentations censées les convertir au bien »⁵²⁰. Si l'on en revient à Di 2015a, on voit que le premier témoin est le chef des marchands. Ainsi, Awil-Amurru chef des marchands était devenu grand lamentateur et on le retrouve d'ailleurs dans ce texte comme témoin, avec son titre. Ce lien entre lamentateurs et marchands découle de la proximité des deux fonctions avec les activités socioéconomiques de la porte de Manungal. En effet, on a vu plus haut que les portes étaient un lieu privilégié de l'activité marchande (celle de Manugal ne devait pas faire exception) et qu'il existait une prébende « de la porte de Manungal » dont Pala-Adad est d'ailleurs titulaire⁵²¹. On a aussi vu qu'il était d'ailleurs aussi en lien avec Awil-Amurru le grand lamentateur et l'on commence à bien cerner les liens qui semblent avoir existé entre les sphères sociales des marchands et des lamentateurs.

En effet, la famille de Pala-Adad est aussi très liée à cette porte. Tout d'abord, les prébendes dont est dépositaire Pala-Adad (et il en va sans doute de même pour Marduk-našir) concernent non seulement l'Ebabbar, mais aussi la porte de Manungal, nous l'avons dit plus haut. Ensuite, dans Di 1966 (Si 28), lorsque Pala-Adad fils de Lu-Ninšubur et Sin-nadin-šumi

⁵¹⁸ A l'époque, il est encore chef des marchands et utilise le sceau suivant : « LÚ-(d)'MAR¹.[TU] DUMU ù-mu-un-[(d)UTU] ÌR (d)'bu¹-[ne-ne] ».

⁵¹⁹ Comme Di 2161 (SI 12), Di 1954 (Si 20) ou Di 2122 (Si).

⁵²⁰ Charpin 2017, p. 82. Cf aussi Reid 2016 sur le fonctionnement et les fonctions des prisons mésopotamiennes.

⁵²¹ Cf Di 1499, daté du 26/VIII/Si 28.

vendent une maison, ils ont pour témoins les dieux Šamaš, Aya et Manungal⁵²². Enfin, on voit dans Di 2135 (Si 14) que Pala-Adad est premier témoin lors d'une vente de terrain non loin de la porte de Manungal. Ce texte n'a pas de lien avec le temple en apparence, aussi Pala-Adad doit-il y tenir un rôle important du fait non de sa prébende, mais de la situation du terrain, près de la porte de Manungal. L'analyse des textes révèle en effet que c'est là que résidait la famille de Lu-Ninšubur et Pala-Adad. Au moins trois textes permettent de le prouver :

- Di 2016 (Ha 43) qui évoque un terrain situé « i-na KÁ (d)MA.NUN¹.[GAL] DA É LÚ.(d)NIN. [ŠUBUR] » (l. 1'-2'), c'est-à-dire « à la porte de Manungal, à côté de la maison de Lu-Ninšubur »⁵²³.

- Di 2122 qui évoque, « 1/3 SAR 5 GÍN ša KÁ (d)¹ [MA.NUN].¹GAL¹? DA É ì-lí-iš-ti-kal ù DA É LÚ.(d)NIN. ŠUBUR.¹KA¹ [ša] ¹NIN¹-ti-(d)a-a LUKUR (d)UTU DUMU.MUNUS LÚ.(d)NIN. ŠUBUR.KA KI DINGIR-šu-i-¹bi¹ DUMU ib-ba-tum ù a-ma-tum ¹DAM.A¹.[NI] i-na MU (íd)sa-am-su-¹i¹-[lu-na ...] ¹i¹-ša-mu-ma » (l. 1-8), c'est-à-dire : « 1/3 de sar et 5 sicles d'une maison à la porte de Manungal, à côté de la maison d'Iliš-tikal et à côté de la maison de Lu-Ninšubur, que Erišti-Aya, religieuse-*nadītum* de Šamaš, fille de Lu-Ninšubur, a acheté l'année où Samsu-Iluna [...], d'auprès d'Ilšu-ibni, fils d'Ibbatum, et de sa femme Amatum. »

- Dans Di 1803, enfin, Pala-Adad, qui est destiné à hériter des biens de sa sœur Erišti-Aya, on l'a vu dans le texte Di 2100, donne 4 sar d'une maison située elle aussi à la porte de Manungal.

La famille de Pala-Adad et de Lu-Ninšubur est donc une famille fortement implantée dans ce quartier de la porte de Manungal⁵²⁴, ses membres y jouent le rôle cultuel de lamentateur et sont aussi liés à l'Ebabbar. Ils sont par ailleurs liés au *kārum* dont on a vu qu'il était lui-même relié à la porte de Manungal. Celle-ci était très certainement la porte la plus proche du *kārum* et de la rue Bunene, une zone où vivaient certains grands lamentateurs. En revanche, Sin-remeni, le frère de Pala-Adad, qui refusait de participer à l'entretien de leur sœur religieuse-*nadītum* et qui n'exerce pas la charge de lamentateur, possédait une maison

⁵²² Pala-Adad a pour témoin des dieux dans plusieurs autres textes : dans Di 1848 (Si 29) il a pour témoins les dieux Šamaš, Aya et Sin et dans Di 1524 (Si 31) lorsqu'il loue une maison pour 2 ans à son fils Warad-Sigar, Šamaš et Aya font partie de ses témoins.

⁵²³ Cette transcription et celle de Di 2122 sont celles établies par G. Suurmeijer. C'est nous qui traduisons.

⁵²⁴ Elle-même proche de la porte de Gula comme le révèle BE 6/1, 76.

avec sa sœur, à l'époque d'Abi-ešuh, près de la grande maison d'Iddin-Ea fils de Hururum, juste à côté de la grande rue de Sin⁵²⁵, dans un autre quartier donc.

On a désormais un tableau assez précis des réseaux de sociabilité qui existaient entre les différentes grandes familles des deux Sippar. Ces réseaux s'articulaient autour de deux pôles : les temples (Eulmaš et surtout Ebabbar) et le *kārum*, avec des points de rencontre tels que la porte de Manungal (lieu de sociabilité mais aussi d'activité socioéconomique du réseau que nous avons appelé « de Bunene » et qui regroupe des marchands et des lamentateurs) ou la « rue des gens d'Isin », là encore lieu où s'installaient les marchands.

D'autres individus que les détenteurs de charges, permanentes ou prébendées, travaillaient au service du temple sans en être vraiment des dépendants. Ce sont des « intervenants » et des spécialistes extérieurs auquel le temple faisait parfois appel, qui vont nous intéresser dans la section suivante.

⁵²⁵ Cf l'analyse des textes proposée dans Suurmeijer 2014, p. 180.

II.4.1. Une multitude d'intervenants attestés grâce aux listes de rations

A présent que nous avons pu étudier ceux qui composaient le personnel à proprement parler de l'Ebabbar, il nous faut nous pencher sur la multitude d'individus qui travaillaient parfois pour lui et rendaient possibles ses activités productives⁵²⁶. Ceux-ci étaient extrêmement nombreux et occupaient des postes extrêmement divers. A l'instar des lamentateurs, ils exerçaient leurs talents pour l'Ebabbar, mais pas seulement. Afin de se donner une idée de la variété des « professions » mises à contribution pour faire vivre l'organisme-Ebabbar, on peut se pencher sur les listes de rations. Si nous n'en possédons pas qui soit suffisamment précise pour l'Ebabbar, pour l'Eulmaš de Sippar-Amnanum, un certain nombre de textes de versements de rations à des femmes d'individus dont la profession est indiquée dans le cadre des rites-*paršum* nous renseignent sur cette société interne. Le fait qu'on indique la profession de ces individus est lié, selon nous, au fait que c'est à la suite d'un partenariat professionnel qu'ils reçoivent quelque chose. Le premier de ces textes, CT 4, 8b (Sd 7) énumère les métiers suivants : un cuisinier (MUHALDIM), un « passeur » (*ferryman*) (A.U₅), un musicien (NAR.SA), un pêcheur (ŠU.KU₅), un marchand (DAM.GÀR), un orfèvre (KÙ.DIM), un chef d'assemblée (GAL.UKKIN.NA). A cette liste déjà conséquente, l'étude de CT 45, 84 permet d'ajouter un batelier (MÁ.LAH₄), un capitaine (UGULA GIDRI), un manœuvre (IGI.NU.DU₈). On peut aussi citer les bergers (SIPA) qui interviennent parfois dans les affaires du temple ou encore les brasseurs (LÚ.KURÚN.NA) qu'on voit travailler avec l'Ebabbar dans BM 97348⁵²⁷ (que nous éditons en annexe) ou encore dans JCSSS 2, 73. On peut au moins ajouter à cette liste un charpentier (NAGAR) qui est rémunéré en rations journalières (« ŠUKU U₄ 5(?).[KAM] », l. 2) par le temple de Šamaš dans BM 81340 (= Richardson 2002, vol. II, p. 226-227). C'est d'ailleurs très certainement de cette façon qu'étaient rétribués les intervenants ponctuels dans l'Ebabbar, via des rations, lesquelles provenaient peut-être des offrandes faites à l'Ebabbar.

Dans YOS 13, 454 (Aš 11), on peut supposer que ces brasseurs (en l'occurrence un dénommé Qišti-Ea) faisaient affaire avec le temple du fait de la diplomatie du document et de l'usage de la mesure de Šamaš dans ce texte. Dans JCSSS 2, 73 (Sd 2), c'est encore plus

⁵²⁶ Activités sur lesquelles nous nous penchons dans notre partie III.

⁵²⁷ Notamment l. 5 à 7 : « a-na ŠÀ.GAL UDU.NITÁ(há) / ša nam-ri¹-a-at É (d)UTU UD.KIB.NUN(ki) / ša a-na e-ri¹-rum (lú)KURÚN.NA / 'DUMU sà¹-ni-iq-pí-i-(d)UTU ». Ce personnage apparaît aussi dans BM 80438 (= Richardson 2002, vol. II, p. 202) où il est témoin pour une offrande-*šuginûm*.

flagrant : le grain apporté par les brasseurs va servir à acheter un mouton d'offrande pour le temple de Šamaš. Celui qui apporte le grain dans ce texte, un dénommé Marduk-mušallim, réapparaît dans le texte CT 48, 37 (Sd 1) et on voit clairement que dans ce texte, il agit comme intermédiaire pour les juges de Sippar⁵²⁸, preuve de l'indépendance de ces individus vis-à-vis de l'Ebabbar.

En fait, il en va souvent ainsi avec ces « intervenants extérieurs ». L'étude de D. Charpin sur les marchands du temple et du palais⁵²⁹ a bien montré qu'un certain nombre de professionnels passaient des contrats avec des grands organismes pour s'enrichir : les bergers et les marchands en faisaient partie. D'ailleurs, au Ier millénaire, ces bergers sont indépendants du temple mais travaillent pour lui, mêlant leur cheptel à celui des grands organismes religieux⁵³⁰. A Dilbat, le texte YOS 13, 163 montre un autre exemple de brasseur subventionné aux côtés de nombreux officiels palatiaux. En réalité, comme pour les lamentateurs, il semble qu'on ait affaire à des individus spécialisés qui accomplissaient leurs activités pour plusieurs « employeurs » comme des riches particuliers, le roi ou encore des temples. C'est pour cette raison que les brasseurs ou les engraisseurs apparaissent, dans JCS SS 2, tantôt en contact avec l'Ebabbar, tantôt avec l'Eulmaš, tantôt avec les notables de Sippar-amnanum. Un exemple éloquent est celui de Marduk-mušallim le brasseur. Selon S. Richardson, sans JCS SS 2, 73, il agit pour le compte du « bureau des brasseurs », un organisme lié à l'Eulmaš⁵³¹ : cependant, rien dans le texte n'indique cela et il paraît difficile de suivre S. Richardson sans éléments supplémentaires. En revanche dans CT 48, 37, le brasseur agit pour les juges et les « notables »⁵³² de Sippar-amnanum.

Par ailleurs, lorsqu'on regarde le circuit des offrandes dans certains textes, comme JCSSS 2, 93 ou JCS 2, 15, on voit que ces « artisans » étaient avant tout des intermédiaires pour la couronne. JCSSS 2, 93 est particulièrement clair à ce sujet : il s'agit d'un texte mentionnant des objets qui avaient été confiés au devin Sin-nadin-šumi dans le palais pour acheter les moutons d'offrande du temple de Šamaš et des autres dieux, c'est-à-dire de l'Ebabbar. Comme l'argent tardait à arriver, c'est finalement Nabium-našir qui donna des

⁵²⁸ C'est ce qu'indique en effet le texte (l.1-7) : « 1/3 MA.NA KÙ.BABBAR / ŠÀ KÙ.BABBAR ŠE-e / LÚ.KURUN₂.NA.MEŠ / ŠU.BAR UDU ŠU.GI.NA ŠUKU É (d)UTU UD.KIB.NUN(ki) / ša a-na DI.KU₅.MEŠ à LÚ.MEŠ UD.KIB.NUN(ki)-am-na-nu ès-hu / MU.DU / (I)(d)AMAR.UTU-mu-ša-lim LÚ.KURÚN.NA ».

⁵²⁹ Charpin 1982.

⁵³⁰ Quillien 2014 et Kozuh 2014. Ce constat est aussi vrai pour le II^e millénaire comme montré dans De Graef 2014.

⁵³¹ Cf Richardson 2010, p. 48.

⁵³² C'est ainsi que nous choisissons de rendre le terme *awīlum* dans ce cas de figure.

ordres de sorte que les engraisseurs Warad-Šamaš et Belšunu reçurent l'argent des mains de Sin-nadin-šumi, un devin bien connu de l'époque de Samsu-ditana. Celui-ci officiait à Kullizu et on lui faisait confiance à Sippar en tant qu'il était le représentant du roi et qu'il disposait en même temps d'une autorité spirituelle⁵³³.

Ces artisans et intervenants, donc, s'ils étaient fréquemment amenés à travailler pour le temple, n'étaient pas à son service exclusif comme c'était le cas des membres du personnel permanent ou des prébendiers lorsqu'ils étaient « en service », c'est-à-dire lorsque c'était leur tour d'effectuer les charges correspondant à leurs prébendes. Pour certains temples, on connaît bien le rôle de ces divers artisans. Par exemple, à Sippar-amnanum on connaît le rôle du bureau de la bière. Ce dernier a été étudié par S. Richardson⁵³⁴, qui a décelé que dans un nombre certain de reçus, la livraison était faite dans la cour (KISAL) du temple d'Annunitum, que le « bureau de la bière » jouxtait probablement. Pour autant, il avait aussi des rapports avec le *kārum* de Sippar-yahrurum et, fait très intéressant, avec l'Esagil de Babylone. On sait aussi que cet organisme recevait souvent de l'argent afin d'acheter des ovins consacrés au temple de Šamaš, de telles offrandes étant parfois « exemptes de taxes » (ŠU.BAR). Or, comme le rappelle S. Richardson⁵³⁵ (nous y reviendrons dans notre partie III) le palais était très préoccupé de ce que le temple soit bien pourvu en animaux d'offrande.

S. Richardson s'étonnait donc de ce que la brasserie de l'Eulmaš s'occupât aussi d'approvisionner l'Ebabbar ou le palais. Dans tous les cas, on voit que les brasseurs auxquels l'Ebabbar faisait appel n'étaient pas des dépendants du temple mais des « spécialistes extérieurs ».

Ceux qui participaient aux activités visant à nourrir les dieux nous sont partiellement connus pour l'Ebabbar, nous venons de le voir. Cependant outre le fait que les sources à leur sujet sont trop fragmentaires, ils ne font pas partie à proprement parler du personnel du temple, d'où que nous n'ayons pas le loisir de nous attarder sur eux, sous peine de ne jamais voir cette étude arriver à sa fin. Nous ferons néanmoins trois exceptions, et encore, sous la forme d'incursions seulement, en étudiant comment l'Ebabbar avait parfois recours à trois catégories de spécialistes : les musiciens, les orfèvres et les scribes.

⁵³³ Richardson 2002, p. 325ss.

⁵³⁴ Dans *The Collapse of a Complex State* (Richardson 2002, surtout p. 232-247) tout d'abord, travail qu'il a complété par la publication d'un certain nombre de textes (les textes de JCSSS 2 69 à 73), ouvrage largement révisé, par K. De Graef, R. de Boer et D. Charpin (notamment via ses notices des textes sur le site ARCHIBAB).

⁵³⁵ Richardson 2002, p. 50.

En effet, nous constatons que ces trois catégories interviennent fréquemment dans des activités socioéconomiques et culturelles importantes. En outre, la raison pour laquelle nous avons ciblé ces trois groupes en particulier, c'est parce que la documentation textuelle nous permet de bien repérer leur inclusion dans les réseaux de sociabilité et de notabilité de l'Ebabbar et de son personnel. Cela ne signifie pas pour autant que d'autres spécialistes et intervenants extérieurs comme les brasseurs, les bergers ou les engraisseurs n'aient pas été inclus à ces réseaux, mais les indices à ce sujet sont plus maigres et la documentation plus rare, ce qui empêche d'aboutir, en l'état, à de véritables conclusions pour d'autres catégories que les scribes, les musiciens et les orfèvres.

II.4.2. Le cas des musiciens

Dans notre corpus, le musicien le plus notable est Imlik-Sin, dans CT 4, 50a. Celui-ci s'inscrit pleinement dans les réseaux du temple puisque nous avons vu plus haut que ses descendants exerçaient la charge de chef des religieuses-*nadītum* ou intégraient les réseaux de religieuse-*nadītum*. On a donc affaire à un homme libre issu d'une famille de notables locaux. Un autre texte signifiant est CT 8, 21c : ce texte avait déjà été édité par Yoffee mais nous en proposons ci-après notre propre transcription et traduction réactualisées.

CT 8, 21c

Type : paiement d'une taxe par un maître de musique.

Lieu de découverte : Sippar (?) ; Lieu de rédaction : Sippar-yahrurum (?)

Date : --/--/Aš 10 ; Dimensions : *non-renseignées*

Copie : CT 8, 21c

Edition : N. Yoffee, BiMes 5, p. 69

Obv. 2 GÍN KÙ.BABBAR ka-an-kum
e-zu-ub 1/2 GÍN KÙ.BABBAR ka-an-kum
ša SANGA(meš) ki-ma ŠE ge-er-ri
id-di-nu
5. IGI.SÁ (d)AMAR.UTU-mu-ba-lí-iṭ NAR.GAL
ša a-na ì-lí-i-qi-ša-am a-bi ERÍN

l'administration locale, voire à l'administration royale et scelle régulièrement des textes⁵³⁸ où il perçoit des impôts. On constate aussi la présence d'une deuxième autorité, religieuse et locale : le temple. Cette autorité est représentée ici par les administrateurs-*šangûm* à qui une partie de la somme a déjà été versée. Enfin, une dernière autorité, corporative celle-ci, se discerne peut-être à travers la relation hiérarchique qui devait exister entre Šumum-libši le responsable des musiciennes-*tegiātu* et Marduk-muballiṭ le « NAR.GAL »⁵³⁹. Cela est cependant moins clair que pour les deux précédentes autorités.

On voit donc que comme pour les scribes ou les lamentateurs, il semble que l'activité du musicien libre était effectuée « au contrat », c'est-à-dire non pas au service exclusif d'un dieu ou d'un roi, mais en fonction de qui faisait appel à lui. On notera quand même qu'il existait aussi des musiciens serviles jusque dans le cloître, l'exemple en étant donné dans le texte CT 47, 63 où, en scrutant les biens d'une religieuse-*nadītum*, on voit qu'elle possède un esclave nommé Ana-pani-Šamaš-nadi, qui est désigné comme musicien (NAR). A Mari, plusieurs lettres⁵⁴⁰ montrent l'affectation de musiciens par des rois à des lieux de culte, preuve, à nouveau, de ce que les musiciens n'étaient pas à proprement parler des dépendants du temple. Ce sont donc, d'une certaine manière, des « spécialistes » comme l'étaient les artisans, les devins ou les lamentateurs⁵⁴¹ et ils agissent comme tels, selon des réseaux sociologiques qui leur sont propres, même s'ils se rapprochent parfois du temple comme ce fut le cas d'Imlik-Sin mentionné plus haut⁵⁴².

⁵³⁸ Cf De Graef 2002b, p. 123.

⁵³⁹ Cf Shehata 2009, p. 191-192 où elle étudie ce texte. Selon elle, il est possible que la présence d'un « père de la troupe », indique que la musique ait lieu en contexte militaire, néanmoins, on sait que ces officiels jouaient aussi un rôle civil et commercial. Ce sont par exemple eux qui supervisaient le commerce de la laine du palais (Charpin 1982) et ils étaient d'importants officiels royaux. Si cette hypothèse de « musique militaire » nous paraît assez difficile à étayer, nous ne pouvons que souscrire à l'idée d'une connexion forte entre palais et temple, une idée déjà proposée par D. Shehata qui écrivait : « Dass der Aufseher der *tigiātum* als Überbringer der Abgabe fungiert, zeigt eine wichtige personelle Schnittstelle zwischen Palast und Tempel auf », c'est-à-dire : « le fait que le responsable des *tigiātum* soit celui qui apporte la taxe révèle <qu'il était> une interface personnelle importante entre le palais et le temple » (Shehata 2009, p. 192).

⁵⁴⁰ On relèvera ARM I, 78 mais on peut aussi penser à l'attitude du roi Aplahanda de Karkemiš qui juste avant sa mort ne cesse de vouer des musiciens à Nergal pour se concilier le dieu des enfers (cf Ziegler 2007, p. 66 puis Charpin 2010).

⁵⁴¹ A Mari, N. Ziegler (2007, p. 65) explique que bien que les lamentateurs fussent « indépendants du palais, et qu'ils eussent une hiérarchie propre, leur service était placé sous la responsabilité du chef de musique. »

⁵⁴² N. Ziegler (2007, p. 20) écrit à ce sujet : « Comme dans les autres couches de la société, l'usage de faire exercer le même métier à l'intérieur d'une même famille était également commun chez les musiciens. Malheureusement, pour les musiciens de la cour de Mari, nous n'avons que rarement les patronymes, mais le cas du musicien Lipit-Enlil (§ 3.3) en est un bel exemple. Ce dernier était le fils d'un musicien de Šubat-Enlil, Ilî-Eštar, qui semble avoir joui d'une certaine estime de la part de Samsi-Addu. On peut même constater que les musiciens pouvaient former un groupe de personnes pratiquant l'endogamie socioprofessionnelle. »

Ils ont donc un statut qui les place à mi-chemin entre les membres du personnel du temple et les autres artisans. A ce titre, le fameux rituel d'Ištar à Mari est particulièrement révélateur, même si l'on sait que les pratiques de Haute-Mésopotamie ne correspondent pas totalement à celle de la Babylonie. D'après la traduction et l'analyse de N. Ziegler⁵⁴³, y interviennent trois lamentateurs, une douzaine de chanteuses et sept ou huit joueurs d'instruments dont l'un utilise la « divine lyre » Ninigizibara. Pour bien comprendre le rôle de chacun dans cette cérémonie, il faut relire les l. 17'-27 dans la traduction de N. Ziegler. : « Les brasseurs, charpentiers, corroyeurs, tapissiers et tisserands, artisans, disposeront leurs outils de travail. Les barbiers se tiendront debout aux côtés des artisans : <ils disposeront> les rasoirs. Le grand prêtre-*šangûm* et les prêtres-*pašišum* s'approcheront. Le grand-prêtre et l'un des prêtres-*pašišum* <...> l'eau du vase-*šâhum* et d'une des outres. Le grand-prêtre-*šangûm* fera la libation devant la déesse avec l'eau du vase-*šâhum*. L'un des prêtres-*pašišum* fera la libation devant l'orchestre. »

On voit bien avec ce texte qu'il y avait trois ensembles : les artisans qui déposaient leurs insignes devant les dieux, les prêtres qui effectuaient les gestes rituels et les musiciens, dont les lamentateurs, qui composaient l'orchestre. Les musiciens étaient donc bien des intervenants au service temporaire des activités socioéconomiques, car l'activité cultuelle de l'Ebabbar était en même temps une activité socioéconomique, du temple. Pour cette raison, et bien que nous ne disposions pas de sceau de musicien, nous pensons que les légendes de ceux-ci ne devaient pas porter l'expression « serviteur de l'Ebabbar ». Nous pouvons à présent étudier un autre type d'intervenant en lien avec le temple : les scribes.

II.4.3. Les scribes favoris du temple

Disons-le tout net, entrer dans une analyse précise du milieu scribal à Sippar excéderait de très loin le cadre de cette étude. De même, nous n'avons pas pour but d'étudier l'impact précis de cette corporation au sein des diverses organismes de cette ville. Notre objectif est simple et unique : montrer que l'Ebabbar embauchait ponctuellement des scribes et qu'il existait des relations privilégiées entre certains scribes et l'Ebabbar. Pour ce faire, nous allons relever la fréquence avec laquelle un scribe revient comme acteur ou comme dernier témoin dans des textes du temple.

⁵⁴³ Ziegler 2007, p. 56.

En effet, lorsque le dernier témoin est un scribe, cela semble indiquer qu'il s'agisse du rédacteur du texte. Nous ne viserons même pas à être exhaustif dans cette étude : en effet, les progrès qui ont actuellement lieu dans l'analyse des mains de scribes et des empreintes digitales laissées sur les tablettes rendraient très bientôt obsolète cette étude si elle prétendait être exhaustive. Nous nous contenterons de montrer quelques cas qui permettent de démontrer cette existence de relations privilégiées, une démonstration d'autant plus facile que Tanret a établi, à partir des archives d'Ur-Utu, le fait que les notables de Sippar recouraient en priorité aux services de certains scribes plutôt que d'autres⁵⁴⁴.

On se focalisera donc sur quelques individus : la dame scribe Inanna-ama-mu avant l'époque d'Hammurabi, le scribe Ipqu-Ea à l'époque d'Hammurabi et Samsu-iluna, Šumum-libši à l'époque d'Abi-ešuh et d'Ammi-ditana, Šumum-liši à l'époque d'Ammi-ditana et Ammi-šaduqa ainsi que sur l'office de « scribe des religieuses-*nadītum* » détenu par Awil-Adad puis par Awil-Nabium.

La scribe Inanna-ama-mu, a été bien étudiée par B. Lion⁵⁴⁵. Celle-ci a montré que les activités d'Inanna-ama-mu s'étendent sur 4 règnes : Immerum, Buntahun-ila, Sumu-la-El, Sabium. On sait qu'elle est fille d'Abba-ṭabum et elle est parfois désignée comme « scribe des juges du temple de Šamaš » (notamment dans CT 8, 28b), un titre dont B. Lion pense qu'il était purement conjoncturel⁵⁴⁶, au contraire de R. Harris qui pense que le titre s'appliquait, en l'occurrence, au père d'Inanna-ama-mu⁵⁴⁷. On n'a pas trouvé le sceau de cette scribe, mais B. Lion envisage l'existence d'un sceau anépigraphe comme c'était souvent le cas à l'époque pour les femmes même si, de façon générale, il y avait peu de sceaux de femmes, y compris pour les religieuses-*nadītum*.

Surtout, fait important, B. Lion montre que, concernant son père et sa famille, il semble que son père (dont B. Lion pense qu'il était scribe par prosopographie) ait eu deux filles. D'ailleurs, son autre fille (Nig-Nanna), pourrait bien avoir été scribe elle aussi d'après

⁵⁴⁴ Tanret 2004, p. 2-5.

⁵⁴⁵ Cf Lion 2001b.

⁵⁴⁶ Elle écrit à ce propos : « le titre de « scribe des juges du temple de Šamaš », relativement peu attesté, est toujours donné à des hommes et le problème se pose donc de savoir s'il se réfère ici à Abba-ṭabum ou à sa fille. R. Harris pense improbable qu'il s'applique dans cet unique cas à une femme et considère donc que c'est le père d'Inanna-ama-mu qui occupait cette fonction. Pour ma part, je crois cependant qu'il pourrait s'appliquer à Inanna-ama-mu, car je vois mal pourquoi la scribe indiquerait la profession de son père qui n'intervient pas dans le document ; puisque la tablette consigne un jugement rendu dans le temple de Šamaš, une telle indication serait conjoncturelle, les juges en question étant les cinq personnes dont les noms apparaissent à la fin du document, juste avant celui d'Inanna-ama-mu » (Lion 2001b, p. 14).

⁵⁴⁷ Harris 1975, p. 129-130, cf. aussi p. 130, n. 51 et p. 285, n. 119. R. Harris maintient cette interprétation (communication personnelle à B. Lion).

B. Lion. Il semble qu'on ait donc une famille de scribes. Au total, Inanna-ama-mu a rédigé six comptes-rendus de procès, cinq contrats de religieuses-*nadītum*, trois attributions de biens, notamment à des religieuses-*nadītum*, un règlement de litige pour un champ de femme, et divers autres textes. B. Lion suppose que cette scribe est liée à l'Ebabbar et y entre pour participer aux procès⁵⁴⁸. On a donc la preuve que, tôt dans l'histoire de l'Ebabbar, le temple faisait appel à certains scribes en priorité, ayant sans doute des préférences en la matière comme il devait en avoir en matière d'artisans.

Aux époques suivantes, il en va de même : sous le règne d'Hammurabi, on voit beaucoup revenir le personnage d'Ipqu-Ea comme dernier témoin de textes impliquant des officiels du temple ou des religieuses-*nadītum*. R. Harris l'a déjà remarqué et a dressé une liste des (nombreux) textes où il apparaît, parfois avec un autre nom⁵⁴⁹. A chaque époque, on voit qu'il y a deux ou trois scribes qui s'occupent prioritairement des affaires du temple.

Ainsi, sous le règne d'Abi-ešuh, c'est un dénommé Šumum-libši qui s'occupe le plus souvent des prêts de religieuses-*nadītum* ou des contrats locatifs impliquant des dépendants du cloître ou des dépendants du temple. On sait grâce à BE 6/1, 47 qu'il est un fils de Nur-Kabta et qu'il est actif dès le début du règne de Samsu-iluna. Dans CT 47, 69 (Ae 8) il apparaît aux côtés du fils du « scribe des religieuses-*nadītum* » Awil-Adad, un personnage sur lequel nous reviendrons, preuve qu'il existait, outre l'endogamie professionnelle bien attestée pour les scribes, des liens socioéconomiques entre eux. D'ailleurs, ce scribe Šumum-libši est désigné comme le père d'un « serviteur de l'Ebabbar » dans MHET 2/2, 238, texte datant de la fin du règne d'Hammurabi. Il aurait eu une longue carrière, commencée au milieu du règne d'Hammurabi et terminée 30 ou 40 ans plus tard au milieu du règne d'Abi-ešuh. On voit donc que des liens forts et bilatéraux pouvaient se nouer entre scribes et temple.

De même, à l'époque suivant, un autre scribe va intervenir dans une multitude de textes concernant les affaires du temple, il s'agit de Šumum-liši fils de Belšunu qui apparaît dans un contexte qui le lie au temple ou au cloître dans au moins douze textes : CT 47,15 (Aš

⁵⁴⁸ « Les jugements des affaires des religieuses-*nadītum*, pour le début de l'époque paléo-babylonienne, ont donc lieu à l'intérieur du temple. Juges et témoins, pour la circonstance, doivent se déplacer pour pénétrer dans l'Ebabbar. En revanche, les *nadītum* impliquées dans ces affaires restent dans un milieu qui leur est familier, et n'ont qu'à se rendre du cloître au temple, ce qui ne représente vraisemblablement pas un trajet bien long, surtout si le *gagūm* fait partie du complexe religieux. Il en va différemment à une époque plus tardive, lorsque les procès ont lieu en présence du maire, du chef des marchands et du *kārum* de Sippar. [...] D'ailleurs, on ne rencontre presque plus de femmes scribes après le règne de Samsu-iluna. Pour autant, elles existent sans doute encore, simplement, elles ne sortent plus du cloître pour participer aux procès. Sans doute existaient-elles encore, travaillant dans le cloître, notamment pour la correspondance des religieuses-*nadītum* (on ne sait toujours pas qui la rédigeait) » (Lion 2001b, p. 26).

⁵⁴⁹ Harris 1975, p. 106-107.

2); CT 8, 3b (Aš 3) ; OLA 21: 30 (Aš 3); Di 691 (Aš 4) ; BE 6/2: 126 (Aš 6); BM 13297,15 (Aš 6); CT 8: 19b ; (Aš11) ; TCL 1, 164 ; MHET I, 43 MHET I, 6 ; OLA 21, 46 (Aš 6). Et encore, cette liste n'est pas exhaustive. C'est là la preuve que ces relations bilatérales et privilégiées entre l'Ebabbar, ou le cloître, et certains scribes continuent d'exister aux époques plus tardives. On sait que ce scribe était aussi régulièrement employé par la famille du grand lamentateur Ur-Utu mais aussi par des juges de Sippar bien connus comme Iddin-Ea ou Ipqu-Annunitum⁵⁵⁰. Ce scribe se trouvait donc au cœur de réseaux de sociabilité entre membres de l'élite sipparienne.

Ensuite, il nous faut mentionner le cas de Nanna-mansum, qui apparaît dans JEOL 46, 7 (Aš 14). Dans ce texte, le scribe Nanna-mansum s'engage à ne pas revendiquer une servante (nommée Naramtum) offerte par sa sœur à Aya. La sœur de Nanna-mansum est, là encore, une religieuse-*nadītum* et l'on dispose de leurs deux sceaux. On a ici un bel exemple de légendes de sceaux « professionnelles »⁵⁵¹. Nous savons qu'il en allait de même pour les religieuses-*nadītum* : leurs sceaux en fait des servantes de Šamaš et Aya. Assez logiquement, ces deux frères et sœur ont donc les sceaux suivants : « Ina-libbi-eršet, religieuse-*nadītum* de Šamaš, fille de Nabium-andassa, servante de Šamaš et Aya » et « Nanna-mansum le scribe, fils de Nabium-andassa, serviteur de Nabu ». On voit donc qu'il existait des liens forts entre les réseaux templiers et scribaux.

De fait, puisque nous étudions les relations entre les scribes et le cloître, il nous faut revenir sur le titre de « scribe des religieuses-*nadītum* » (DUB.SAR LUKUR (d)UTU). Ce titre apparaît dans plusieurs textes et l'on connaît au moins deux porteurs de celui-ci : Awil-Adad fils de Gula-balassu⁵⁵² et Awil-Nabium fils d'Adad-iddinam. C'est surtout ce second personnage qui est intéressant, puisqu'on voit dans CT 8, 19c (Aš 5) qu'il est lui-même père d'une religieuse-*nadītum*. Les liens entre certaines familles de scribe et le cloître sont donc nombreux et bien attestés. Ils sont assez évidents : les scribes étaient souvent membres de la bonne société sipparienne et en tant que lettrés avaient un capital culturel et symbolique assez important ce qui leur permettait d'accéder à des positions de prestige en lien avec le cloître.

N'oublions pas pour terminer les liens entre les scribes et les administrateurs-*šatammum* établis *supra*. On peut rappeler particulièrement le texte Di 1954 où un dénommé

⁵⁵⁰ Tanret 2004, p. 2-7.

⁵⁵¹ D. Charpin (1990b) a montré que les individus se disaient serviteurs d'une divinité familiale liée à un sanctuaire proche, sauf dans le cas des scribes qui avaient une dévotion « professionnelle » à Nisaba ou Nabu.

⁵⁵² Qui apparaît dans les textes suivants : AbB 1, 27 ; AbB 1, 28 ; AbB 1, 30 ; AbB 6, 62 ; AbB 7, 20 ; CT 47, 47 ; MHET II/2, 355 dans des textes datant de la deuxième moitié du règne d'Hammurabi.

Nur-kabta, administrateur, reçoit la taxe-*igisûm* de Pala-Adad le lamentateur. Ce Nur-kabta se définit comme « serviteur de Nabium » dans son sceau, comme le font généralement les scribes. Nous avons d'ailleurs vu le cas de Šilli-Ninkarrak, scribe devenu intendant pour le temple. En fait, nous avons tendance à penser que les administrateurs-*šatammum* étaient presque systématiquement recrutés parmi les scribes pour des raisons évidentes de compétences et de connaissances. Sans doute, en priorité, parmi ces « scribes favoris » du temple. Il en allait d'ailleurs ainsi pour d'autres officiels : à l'époque d'Ammi-šaduqa on connaît l'exemple d'Utul-Ištar qui était scribe et qui devint un homme de confiance du roi de Babylone avec le titre de « père de la troupe ».

Enfin, ces liens entre le temple, le cloître et les scribes sont corroborés par l'archéologie. En effet, R. Harris mentionne « une petite 'école' découverte par Scheil » (« *a small "school" uncovered by Scheil* ») où l'on a découvert des tablettes savantes, qu'il s'agisse d'hymnes sumériens, de syllabaires ou de tablettes mathématiques, dont la plupart datait du règne d'Hammurabi. Elle en conclut que « l'important de l'école du temple à cette époque permet peut-être de rendre compte du rôle plus important que le scribe semble jouer dans l'administration templière de cette période »⁵⁵³. Cette interprétation reprend celle de V. Scheil⁵⁵⁴ qui évoquait des « emplacements ayant servi *d'écoles* » situés « vis-à-vis et à proximité du temple »⁵⁵⁵. Il y avait découvert une « masse énorme, compacte et cohérente de tablettes de toutes sortes, hymnes sumériens, listes métrologiques, syllabaires, contrats ; tous documents appartenant à l'époque d'Hammurabi »⁵⁵⁶. Il y a de fortes chances qu'on ait là une maison de scribe : nouvelle preuve des liens, géographiques ici, qui existaient entre le temple et les scribes⁵⁵⁷.

II.4.4. Les orfèvres en position de mesureurs : le cas d'Etel-pum

D'autres corporations étaient amenées à travailler de façon fréquente avec l'Ebabbar. Le temple faisait appel au savoir-faire d'artisans : la question est désormais bien connue à

⁵⁵³ « Perhaps the importance of the temple school in this period accounts for the greater role which the scribe seems to play in the temple administration at this time » (Harris 1975, p. 164).

⁵⁵⁴ Scheil 1902, p. 33.

⁵⁵⁵ Scheil 1902, p. 33.

⁵⁵⁶ Scheil 1902, p. 33.

⁵⁵⁷ Nous ferons d'ailleurs référence à ce lieu comme la « maison du scribe », notamment dans notre conclusion de partie.

Mari grâce au travail de M. Ramez⁵⁵⁸. Si ce savoir-faire concernait souvent une production, celle d'une statue par exemple, il pouvait aussi se porter sur des aspects plus triviaux et financiers que la pratique artisanale elle-même. C'est ainsi qu'on voit fréquemment apparaître des orfèvres dans des contextes templiers non pas comme façonneurs, mais comme vérificateurs. A Sippar-amnanum on peut mentionner les rites-*paršum* de l'Eulmaš⁵⁵⁹ qui font état de rations versées à des orfèvres (KÙ.DÍM). On peut aussi évoquer la fameuse « jarre de l'orfèvre », découverte par J.-L. Huot dans l'Ebabbar de Larsa⁵⁶⁰ et étudiée depuis par D. Charpin. Lorsque l'on avait trouvé la jarre, on avait d'abord cru à un orfèvre, avant d'écarter cette hypothèse. Au final, il s'avéra qu'on avait affaire au « peseur » (kù.lá) de l'Egina documenté par les scellements des petits sacs d'argent de Larsa »⁵⁶¹. Un mesureur professionnel au service du temple.

Pour autant, l'intuition initiale d'un « orfèvre » n'était pas absurde : en effet, les outils du mesureur et ceux de l'orfèvre ont l'air de correspondre. Le « peseur », Sin-uselli, devait les utiliser lorsqu'il participait à la certification (on parle alors de mesure « GI.NA », « vérifiée ») de l'argent, qui avait lieu dans le temple de Kittum. C'était lui qui s'assurait que l'argent scellé dans des petits sacs en cuir soit mesuré selon une norme précise et préétablie afin d'éviter de créer une « monnaie de singe »⁵⁶². Cependant, cette certification pouvait être exprimée avec d'autres expressions que « GI.NA » comme le prouve la tablette BM 97327 étudiée par M. Stol (puis D. Charpin) qui porte le texte suivant : « 1 MA.NA / NA₄ (d)UTU / É GI.NA », c'est-à-dire : « 1 mine, poids de Šamaš, Egina ». Cette tablette a été correctement analysée par D. Charpin :

« M. Stol avait pensé que le texte pouvait être une empreinte laissée dans l'argile par une matrice, mais l'examen de l'original exclut cette possibilité. Z. Földi a cru que cette petite tablette pouvait être une étiquette »

⁵⁵⁸ Ramez, à paraître.

⁵⁵⁹ Cf CT 4, 8b par exemple.

⁵⁶⁰ Arnaud, Calvet & Huot 1979, p. 41.

⁵⁶¹ Cf Charpin 2017, chapitre 3 : « Il s'agit en réalité du temple de Kittum, la « justice » personnifiée ; des membres du personnel rattaché à ce « temple » avaient pour fonction de certifier l'argent en circulation. »

⁵⁶² On notera d'ailleurs la présence dans le « corpus de l'Ebabbar » d'un prêt (JCSSS 2, 34) qui est clairement rattachable aux affaires du temple puisque la mesure de Šamaš est employée, que le dieu Šamaš est témoin (aux côtés d'Adad, comme c'est parfois le cas) et que le prêteur est un prêtre nommé Marduk-muballiṭ. Or, l'objet qu'il met à disposition est un sac de cuir : s'il est vraisemblable qu'il s'agisse d'un sac de transport de denrées, il n'est pas impossible qu'on ait un de ces fameux petits sacs de cuir *kinkum*.

d'un sac ayant contenu de l'argent : cependant, de telles étiquettes gardent des traces de la ficelle ayant servi à les attacher, ce qui n'est pas ici le cas. On a simplement affaire à une petite tablette aux bords arrondis, écrite dans le sens de la largeur, chaque ligne d'écriture étant séparée par un trait. Il me semble qu'il s'agit d'un modèle destiné à un lapicide chargé de graver cette inscription sur un poids en pierre. [...]Ce texte est surtout remarquable en ce qu'il montre le lien étroit entre Šamaš et l'Egina, puisque le poids est défini par rapport au dieu Šamaš, mais qu'est mentionné ensuite le temple Egina : il me semble qu'il faut imaginer l'Egina comme une sorte de chapelle dans un temple, où étaient conservés les poids et mesures de référence ».

Charpin 2017, p. 97-98

D. Charpin a donc bien mis en valeur le lien qui existait entre « mesureur-kù.lá », certification et poids de Šamaš à Larsa. Or, dans notre corpus sipparien, on croise à de nombreuses reprises ce « poids de Šamaš »⁵⁶³ en lien avec des orfèvres. Le « poids de Šamaš » serait donc une certification, la preuve que l'argent a été vérifié en quantité et en qualité. Notre idée est que c'étaient les orfèvres qui jouaient le rôle de « mesureurs » embauchés temporairement par le temple pour certifier la qualité et la quantité des métaux.⁵⁶⁴ La preuve en est selon nous qu'ils apparaissent seulement dans deux situations. La première situation, c'est lorsqu'il est question soit de recevoir des rations, auquel cas ils côtoient alors d'autres artisans et spécialistes (dans CT 4, 8b : un marchand, un pêcheur, un musicien notamment) dont on sait qu'ils étaient embauchés temporairement pour accomplir une mission commanditée par le temple⁵⁶⁵. L'autre type de situation, c'est lorsqu'il y a une mesure à effectuer. La mention de cette activité de mesure peut être soit explicite (« ils mesureront X sicle(s)... ») soit implicite (l'usage du poids de Šamaš est, on l'a vu, l'indication implicite d'une pratique de mesure certificative). En analysant le corpus des textes faisant état d'affaires du temple ou des religieuses-*nadītum* et où des orfèvres apparaissent on obtient le tableau suivant :

⁵⁶³ Nous l'étudions d'ailleurs plus précisément dans notre partie IV.4.

⁵⁶⁴ Cela irait d'ailleurs dans le sens de ce qui est avancé sur les procédés et étapes de mesure présentés dans Chambon & Marti 2019.

⁵⁶⁵ Cf sur les marchands, Charpin 1982, p. 25-65.

Texte	Date	Nom de l'orfèvre	Poids de Šamaš ?	Place dans le texte
MHET 2/2, 158	--/--/Ha --	Sin-imittum	Non	Avant-dernier témoin (devant un scribe).
YOS 13, 384	10/VII/Ae 26	Taribatam	Oui	Avant-dernier témoin.
BE 6/1, 76	10/VIII/Ae 28	Ibni-Šamaš	Non	Dernier témoin.
De Graef, Akkadica 137, 15	25/XI/Ad 28	Ili-eribam	Non	Avant-dernier témoin. (devant un scribe).
Voet & Van Lerberghe Mél. Sjöberg 2, 1	3/V/Ad 20	Ili-eribam	Non	Avant-dernier témoin (devant un scribe).
Voet & Van Lerberghe Mél. Sjöberg 2, 2	--/IV/Ad 2	Ili-eribam	Non	Avant-dernier témoin (devant un scribe).
Voet & Van Lerberghe Mél. Sjöberg 2, 3	26/XII/Aš 12	Ili-eribam	Non	Avant-dernier témoin (devant un scribe) ⁵⁶⁶ .
YOS 13, 374	--/I/Ad 31	Marduk-muballit	Non	Dernier témoin.
Di 2129	10/--/Ad 32	Ili-eribam	Non	Avant-dernier témoin (devant un scribe).
Di 2163	10/--/Ad 32	Ili-eribam	Non	Avant-dernier témoin (devant un scribe).
YOS 13, 432	--/--/Ad --	Luštammar-Adad	Oui	Dernier témoin.
Finkelstein JNES 21, p. 75 (= VAT 1176)	16/VII/Sd 13	Etel-pu fils de Taribum ⁵⁶⁷	Oui	Avant-dernier témoin (devant un scribe).
BE 6/1, 115	18/XII/Sd 14	Etel-pi-Marduk	Non	Avant-dernier témoin (devant un scribe).
BE 6/1, 119	--/--/--	Sin-imaguranni	Non	Avant-dernier témoin (devant un scribe).

En analysant ce tableau, deux éléments sautent immédiatement aux yeux. Le premier, c'est que les orfèvres qui témoignent dans des textes impliquant des affaires du temple le font toujours en dernière position, celle habituellement réservée au scribe, ou en avant-dernière position lorsqu'il y a un scribe. On voit donc qu'il s'agissait bien d'intervenants venus observer la bonne tenue comptable et métrique des opérations, d'où cette place si lointaine dans les listes de témoins. Le second élément frappant c'est que certains noms reviennent avec constance : Ili-eribam ou Etel-pi-Marduk (aussi appelé Etel-pum) reviennent ainsi à

⁵⁶⁶ Dans les trois textes de Voet & Van Lerberghe Mél. Sjöberg 2, le scribe qui accompagne Ili-eribam est chaque fois différent. Ces textes appartiennent aux archives du grand lamentateur d'Annunitum Inanna-mansum.

⁵⁶⁷ Sans doute s'agit-il du Taribum qui est orfèvre en Ad 24 dans le texte K. De Graef Akkadica 137, 12 (p. 34-35), un reçu de 8 sicles d'argent comme avance sur le prix d'un champ que va acheter Marduk-mušallim le « père de la troupe ». On le retrouve dans YOS 13, 431 (Aš 9). Malheureusement, il n'a pas de sceau inscrit.

plusieurs reprises. C'est la preuve que, comme pour les scribes, le temple faisait appel à certains orfèvres pour participer à des opérations comptables et, comme pour les scribes, il semble qu'il ait eu des préférences. Quant à savoir comment les membres de l'Ebabbar choisissaient de travailler avec tel orfèvre plutôt qu'avec tel autre, nos sources sont malheureusement muettes.

On ne peut savoir si ces orfèvres étaient choisis pour des raisons professionnelles ou parce qu'ils étaient inclus dans l'un des réseaux de sociabilité du temple puisqu'on ne connaît ni leur politique matrimoniale ni leurs dévotions privées. En effet, à chaque fois qu'ils scellent (et ce n'est pas systématique), ils scellent avec un sceau anépigraphe dont le propriétaire est identifié par la mention « KIŠIB + nom du propriétaire du sceau anépigraphe », inscrite par le scribe à côté du sceau déroulé. Il est donc impossible de savoir de qui ils se disaient les serviteurs. De même, l'analyse prosopographique n'a pas permis de reconstituer des familles de façon claire et systématique. Nous devons donc nous arrêter là à leur sujet.

On voit donc clairement désormais qu'outre le personnel permanent et le personnel occasionnel, une multitude de corporations travaillaient avec l'Ebabbar et que le temple travaillait de manière préférentielle avec certains membres de ces corporations plutôt qu'avec d'autres. Ces liens semblent aboutir à des réseaux de sociabilité complexes, on l'a vu dans le cas des scribes, mais ceux-ci sont à présent majoritairement perdus pour nous.

II.5. LES DEPENDANTS ENCORE MAL IDENTIFIES OU A SUPPRIMER

La société du temple qui se dessine est très clairement répartie entre membres permanents du personnel, c'est-à-dire dont la quasi-totalité de l'activité socioéconomique se fait au service du temple, et membres occasionnels du temple, c'est-à-dire les détenteurs de prébende. A cela s'ajoutent un certain nombre d'intervenants et de spécialistes auquel l'Ebabbar fait appel de façon ponctuelle. Cependant, la liste des catégories de personnels que nous avons établie n'a pas permis de prendre en charge l'ensemble des dépendants documentés par le corpus sipparien. Nous avons vu plus haut le cas de trois « serviteurs » de l'Ebabbar sans titre qui sont très certainement en réalité des *ērib bītīm*. Nous avons aussi le cas de titres supposément identifiés dans des ouvrages précédents⁵⁶⁸ mais peu attestés : nous allons revenir sur ces attestations.

II.5.1. Le difficile cas du « barbier de Šamaš » (ŠU.I (d)UTU)

Le premier de ces dépendants est le « barbier de Šamaš » qu'on ne rencontre que dans un seul texte fragmentaire, TCL 1, 230. Le passage où cet officiel est censé apparaître est le suivant (l. 22-28) :

« 0.1.0 i-di (d)EN.ZU-a-ha-i-dí-nam GU₄ APIN

ZAG.HA

0.1.0 ŠU.[X] ša (d)UTU

25. 0.0.1 na-ši ú-ma-ši-im

Tr. 4.4.3 ŠE GUR (giš)BÁN (d)UTU

4.1.3 ŠE GUR (giš)BÁN (d)AMAR.UTU

12.1.0 7 silà ŠE GUR »

C'est à partir de cet extrait que R. Harris⁵⁶⁹ postula l'existence d'un barbier de Šamaš. Pour autant, on le voit, l'endroit où il est censé apparaître, à la ligne 24, est une cassure et s'il

⁵⁶⁸ Notamment dans Harris 1975.

⁵⁶⁹ Harris 1975, p. 165.

n'est pas improbable de lire ŠU.I, il paraît difficile de construire une théorie sur un unique fragment de texte⁵⁷⁰.

Si ce texte semble lié à un double contexte palatial et templier, comme l'indiquent les présences des mesures tant de Marduk que de Šamaš⁵⁷¹, il doit être aussi relié à une pratique fiscale comme l'indique la présence de l'officiel ZAG.HA. Or on sait que les barbiers jouaient un rôle fiscal⁵⁷² et qu'il s'agissait d'officiels dont les prérogatives excédaient largement le simple entretien capillaire. Néanmoins, nous ne nous attarderons pas sur cet officiel, ne pouvant prouver qu'il sert le temple, ni de quelle manière, ni dans quel contexte, ni même quel est son nom et s'il existe véritablement⁵⁷³.

II.5.2. Le lieutenant de Šamaš (EGIR (d)UTU) : un officiel fantôme.

Enfin, il y a un autre dépendant identifié par R. Harris dont il paraît difficile de se convaincre de l'existence : le lieutenant de Šamaš. Elle écrit à son sujet : « Le titre d'EGIR, ou *warkûm* en akkadien, peut être traduit par « lieutenant » et désigne un officiel de rang secondaire par rapport à un autre officiel qui n'est pas nommé ». ⁵⁷⁴ Cependant, parmi toutes les mentions du titre « EGIR » ou de son équivalent akkadien, qu'elles eussent été relevées par Harris ou par d'autres, une seule semble renvoyer à un membre de l'administration du temple. En effet, Harris mentionne plusieurs textes où, à chaque fois, le fait qu'il s'agisse d'un membre du personnel du temple est plus que contestable.

Dans CT 2, 15 et VS 7, 43, l'EGIR ne semble pas du tout lié au temple. Dans le premier texte, il semble que l'on ait des affaires entre des particuliers et des religieuses-*nadītum*⁵⁷⁵ et dans le second, l'EGIR est dit « EGIR KAR UNU(ki) », c'est-à-dire, lieutenant

⁵⁷⁰ Nous remercions ici D. Charpin de nous avoir indiqué l'existence, à Nippur, du titre de « barbier de Ninurta » qui apparaît dans TMH 10, 161 : IV, 9 (Rim-Sin 30) et de nous avoir fait remarquer que la liste est composée d'individus avec des titres, qu'on attend donc bien un titre à la l. 24, ce qui rend la restitution de R. Harris tout à fait plausible.

⁵⁷¹ Nous savons en effet que ces marqueurs métrologiques sont avant tout des indications administratives qui permettent de renvoyer à divers grands organismes. Cf Nicolas 2021.

⁵⁷² Pecha 2011.

⁵⁷³ Il est par exemple possible que ce titre fût purement contextuel puisqu'on ne le rencontre qu'une seule fois, comme c'est le cas de la « scribe des juges de Sippar » selon B. Lion (2001).

⁵⁷⁴ « The title EGIR, or *warkûm* in Akkadian, may be translated as "lieutenant" and indicates an official second in rank to another not named » (Harris 1975, p. 161).

⁵⁷⁵ R. Harris reconnaît elle-même que « aucun lien avec le temple de Šamaš n'est mentionné, l'absence d'un officiel-*sanga* comme témoin laisse supposer que le *warkûm* agit à sa place » (« no connection with the Šamaš temple is mentioned, the absence of a *sanga* official as witness suggests that the *warkûm* acts in his stead »,

du *kārum* d'Uruk. Cependant ce texte provient soit de Kiš, soit de Dilbat et ne peut par conséquent être rattaché à l'Ebabbar⁵⁷⁶.

Ensuite, dans JCSSS 2, 46b, un EGIR est mentionné parmi une liste d'officiels royaux. On a donc le sentiment qu'il s'agit non pas d'un officiel du temple, mais d'un membre d'un autre organisme. La seule mention d'un « EGIR » lié au dieu Šamaš se trouverait donc dans CT 8, 35b avec la lecture « EGIR UTU ». Néanmoins, celle-ci est une reconstitution, par nature incertaine, de R. Harris. J. Renger (dans le corpus de Berlin) propose, de son côté, de lire « a-bi ERÍN ». Après avoir collationné la tablette au British Museum, il ne semble pas du tout qu'on ait affaire au signe « EGIR » et il est possible qu'il s'agisse d'une illusion de la copie. La lecture de Renger semble meilleure même si le signe est, par ailleurs, assez abîmé et difficile à lire sur la tablette originale. Nous proposons ci-après une édition du texte et de son enveloppe, où le signe incriminé ne figure d'ailleurs pas. L'édition du texte est basée sur les remarques de Renger pour son « corpus de Berlin » (encore en partie inédit), celle de l'enveloppe s'appuie sur notre collation du texte au British Museum.

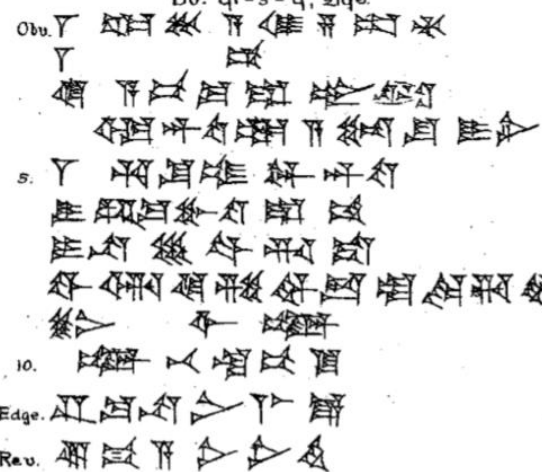
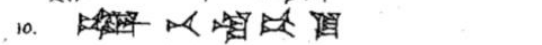
CT 8, 35b

Type : un officiel « de Šamaš » fait affaire avec une religieuse-*nadītum* sous contrôle d'un sanga.

Lieu de découverte : Sippar (?) ; Lieu de rédaction : Sippar-yahrurum (?)

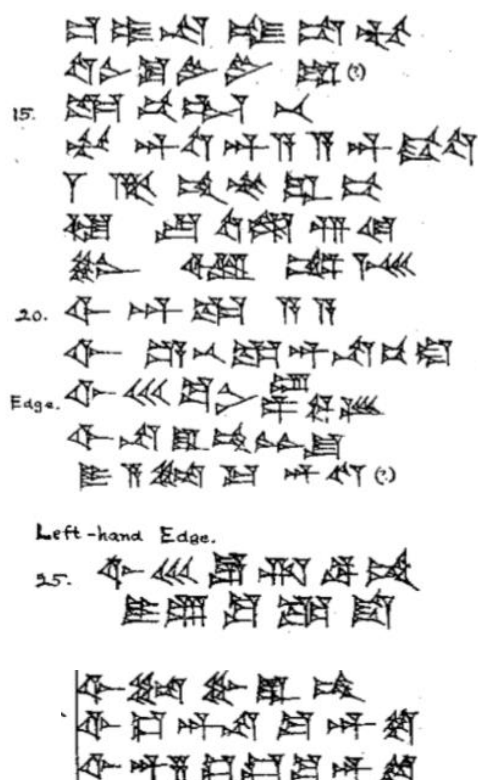
Date : --/--/Ha -- ; Dimensions : *non-renseignées*

Copie : CT 8, 35b

Bu. q1-5-q, 2196 Obv.  s.  10.  Edge.  Rev. 	Obv. 1 SAG.GEMÉ a-mi-ša-ab-ti 1 GU₄ KI a-bi-ma-ra-aš a-bi ERÍN ù (d)UTU-BÂD-a-li-šu DUMU.NI 5. hu-šu-tum LUKUR (d)UTU DUMU (d)EN.ZU-pu-uṭ-ra-am i-na še we-ri-ša wa-ar-ki ši-im-da-at šar-ri-im IN.ŠI.ŠÁM 10. ŠÁM.TIL.LA.BI.ŠÈ Tr. 2/3 MA.NA KUR.LÁ.E Rev. ŠÀ.GA.A.NI Ì.DU₁₀ (giš)GAN.NA ÍB.TA.BAL

p.161). Ce serait donc un fait tout à fait exceptionnel : qu'un officiel assez important pour remplacer un sanga n'apparaisse qu'une seule fois dans tout le corpus sipparien nous paraît tout à fait étonnant.

⁵⁷⁶ Pientka 1998, p. 179 n. 7, complété par l'analyse fournie sur ARCHIBAB par D. Charpin (n° T 23084).



U₄.KUR.ŠÈ LÚ LÚ.RA
 15. INIM.BI AL.TIL
 MU (d)UTU (d)a-a (d)AMAR.UTU
 (I)ha-am-mu-ra-bi
 ù (uru)UD.KIB.NUN(ki)
 IN.PÀD.DÈ.MEŠ
 20. IGI DINGIR-PI₄.A.A
 IGI e-tel-pi₄-(d)na-bi-um SANGA

 Tr. IGI 30-ba-ni UGULA LUKUR(meš)
 IGI na-ra-am-ì-lí-šu
 DUMU a-li-PA-(d)UTU
 25. IGI 30-e-ri-ba-am
 DUMU ú-túl-KA-ša
 IGI li-bu-ra-am
 IGI E.AN.NA.MA.AN.SUM
 IGI (d)ZA.BA₄.BA₄.MA.AN.SUM

Texte de l'enveloppe (BM 92644A), inédit du British Museum :

Les variations de l'enveloppe par rapport à la tablette sont surlignées en vert.

Obv. 1 SAG.GEMÉ a-mi-ša-ab-ti
 1 GU₄ **BU (?) RUM (?)**
 KI a-bi-ma-ra-aš
 ù (d)UTU-BÀD-a-li-šu DUMU.NI
 5. **(I)** hu-šu-tum LUKUR (d)UTU
 DUMU. **MUNUS** (d)EN.ZU-pu-uṭ-ra-am
i-na še-we-ri-ša (cette mention manque sur l'enveloppe)
 wa-ar-ki ši-im-da-at šar-ri-im
 IN.ŠI.ŠÁM
 ŠÁM.TIL.LA.BI.ŠÈ
 10. 2/3 MA.NA **KUR.LÁ.E** **KÙ.BABBAR**

Tr. **[X X X] LA2**
(giš)GAN.NA ÍB.TA.BAL
SAG/KA [X X X X]
U₄.KUR.ŠÈ LÚ LÚ.RA

Rev. INIM.BI AL.TIL
 MU (d)UTU (d)a-a
(d)AMAR.UTU (I)ha-am-mu-ra-bi

ù (uru)UD.KIB.NUN(ki)
20. IN.PÀD.DÈ.MEŠ
IGI DINGIR-PI4.(d)a-a
IGI e-tel-pi4-(d)na-bi-um SANGA

Tr. IGI (d)EN.ZU-ba-ni UGULA <LUKUR>(meš)
IGI na-ra-am-ì-lí-šu
25. DUMU a-li-PA-(d)[UTU]
IGI (d)EN.ZU-e-ri-ba-am

Tr. DUMU ú-túl-KA-ša
IGI li-bu-ra-am
IGI E.AN.NA.MA.AN.SUM
30. IGI (d)ZA.BA4.BA4.MA.AN.SUM
Empreintes de sceaux déroulées sur sur la tranche.
IGI a-bu-um-ì-lí

Sceaux (sur l'enveloppe uniquement) :

Anépigraphie 1 (roulé sur la face, en bas à gauche) : KIŠIB (d)EN.ZU-e-ri-ba-am
Anépigraphie 2 (roulé sur la face, en haut à gauche) : KIŠIB na-ra-am-ì-lí-šu
Empreintes de sceau sur le revers (sur le côté gauche) : 3 empreintes.
Sur la tranche gauche, une ou deux empreintes d'un sceau assez bien ouvragé. On lit « ÌR (d)UTU », mais des signes sont incisés par-dessus, ce qui rend l'ensemble compliqué à déchiffrer. Peut-être a-t-on Kalumum à la ligne 1.

NOTES :

l. 3 (tablette) : nous suivons ici la proposition de Renger.
l. 25 (enveloppe) : le personnage est juge selon Woestenburg (*Index*). mais il n'y a rien sur l'enveloppe ni sur la tablette (le PA sur la tablette pourrait aussi bien être un ur, un ib voire un SIG).

TRADUCTION :

(5-6) Huššutum, religieuse-*nadītum* de Šamaš, fille de Sin-putram (7-9) a acheté avec le grain sous son contrôle, après le décret royal, (1-2) une servante nommée Ammi-šabti, un bœuf, (3-4) d'auprès d'Abi-maraš du temple de Šamaš et de Šamaš-dur-ališu son fils. (10-11) Le prix est de 2/3 de mine, avec pesée.
(12-19) *Formules contractuelles et serment par Šamaš, Aya, Marduk, Hammurabi et Sippar.*
(20-29) Témoins :Annum-pi-Aya ; Etel-pi-Nabium le sanga ; Sin-bani le chef des *nadītum* ; Naram-ilišu fils d'Ali-wakil-Šamaš ; Sin-eribam fils d'Utul-piša ; Libburam ; Eanna-mansum ; Zababa-mansum ; (Abum-ili).

L'expression « EGIR (d)UTU » ne se trouve donc plus guère que dans le texte CT 2 ? 42 où on lit : « ri-iš-(d)UTU EGIR (d)UTU / DUMU.MUNUS sa-a-la ». De fait, le « lieutenant de Šamaš » serait donc une femme, malgré son nom masculin, et son office ne serait mentionné que dans un unique texte, durant toute l'histoire de l'Ebabbar. Tout cela nous paraît bien improbable et il semble plutôt qu'il faille supposer ici une erreur : si l'on suppose un oubli d'un signe, par exemple « GEMÉ » devant le « (d)UTU », on a un début de solution. Riš-Šamaš serait ici le « remplaçant », c'est-à-dire qu'il agirait au nom et à la place d'une femme, fille de Sala. L'autre possibilité est qu'on ait affaire, à nouveau, à une appellation de circonstance : Riš-Šamaš agirait, en l'occurrence, au service de Šamaš sans que ce soit là son véritable titre.

Quoi qu'il en soit, et quelle que soit la solution retenue, il nous paraît douteux et discutable d'inclure le « lieutenant de Šamaš » parmi les officiels du temple puisque nous ne disposons que d'une seule véritable mention de ce « titre » dont nous ne savons même pas s'il en était vraiment un.

II.5.3 Un exorciste royal au service du temple ?

Ensuite, nous disposons, selon R. Harris, d'une unique mention d'un exorciste royal qui se décrit pourtant comme serviteur de l'Ebabbar : il s'agit du texte CT 33, 41 (Ad 4). Dans ce texte, on trouve aussi le sceau de l'officiel tenant ce rôle. Nous verrons que le problème est désormais corrigé. Voici ci-après ledit texte.

CT 33, 41

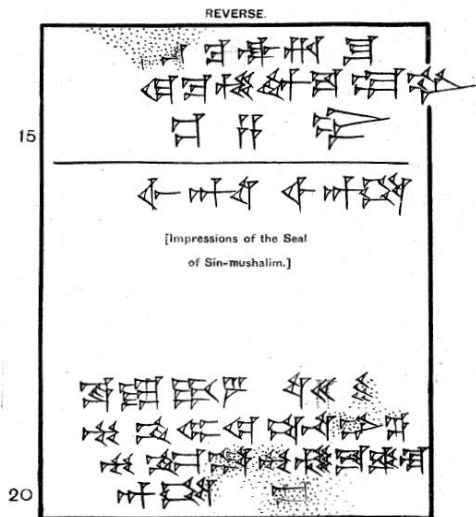
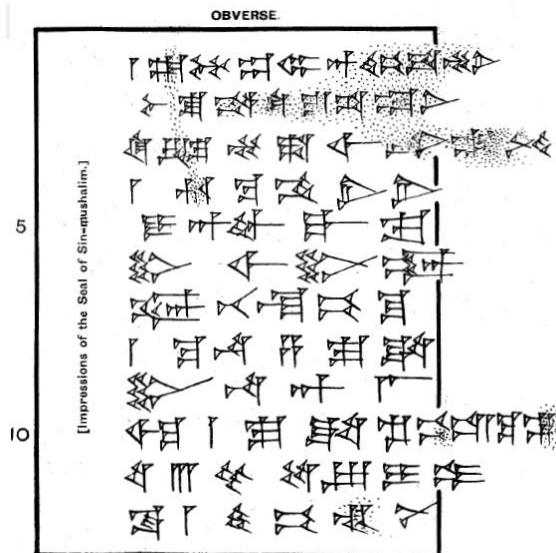
Type : achat d'une esclave subaréenne

Lieu de découverte : Sippar-Yahrurum (?) ; Lieu de rédaction : Sippar-Yahrurum

Date : 2/I/Ad 4 ; Dimensions : *non-renseignées*

Copie : CT 33, 41

Edition : van Koppen 2004 (avec biblio) ; B. Jagersma pour le CDLI (n° P479410)



Obv. 1 SAG.GEMÉ um-mi-(d)he-pé-et
 MU.NI
 MUNUS SU.BIR₄(ki) URU ta-ad-ni
 KI (d)EN.ZU-mu-ša-lim DUMU
 LÚ.(d)ASAL.LÚ.HI
 (I)ri-ba-am-ì-lí
 5. DUMU (d)IŠKUR.GAL.ZU
 IN.ŠI.ŠÁM
 ŠÁM TIL.LA.BI.ŠÈ
 1 MA.NA 4 GÍN KÙ.BABBAR
 IN.NA.AN.LÁ
 10. ù 1 GÍN KÙ.BABBAR si-bi iš-ku-un
 U₄ 3.KAM te-eb-i-tum
 ITI 1.KAM bé-en-ni

Rev. a-na ba-aq-ri-šu
 ki-ma ši-im-da-at LUGAL
 15. iz-za-az
Empreinte de sceau
 IGI (d) UTU IGI (d)AMAR.UTU
 ITI BÁR.ZÀ.GAR U₄ 2.KAM
 MU am-mi-di-ta-na LUGAL.E
 MU GIBIL₄ EGIR MU NAM.Á.GÁL.LA
 20. (d)AMAR.UTU.KE₄

Sceau 1 :
 (d)EN.ZU-mu-ša-lim
 LÚ.KA.KEŠDA LUGAL
 DUMU ni-id-nu-ša
 ÌR É.BABBAR.RA.KE₄

TRADUCTION :

(4-6) Ribam-Ili fils d'Iškur-galzu a acheté (7) pour son prix complet (1) une esclave nommée Um-mi-hepet, (2) subaréenne de la ville de Tadni (3) d'après de Sin-mušallim fils de Lu-Asalluhi. (9) Il pèsera (8) une mine et 4 sicles d'argent, (10) en outre, il a déposé 1 sicle d'argent en paiement de garantie. (11-15) Pendant trois jours relativement à l'investigation-*teb'itum*, pendant un mois relativement à l'épilepsie, (le vendeur) sera responsable envers celui qui réclamera, selon l'ordonnance royale.

(16) Témoins : Les dieux Šamaš et Marduk.

Outre la mention d'une « investigation » et le délai d'un mois (fixé légalement) permettant d'établir si l'esclave achetée est atteinte d'épilepsie, on notera surtout que les seuls témoins sont des dieux. Le texte est transcrit dans le CDLI (n° P479410) qui donne pour la 2^{ème} ligne du sceau « LÚ.KA.NE LUGAL », mais il faut bien lire ici « KA.KEŠDA » : il existe beaucoup d'exemples de sceaux portant cette mention notamment à Dur-Abi-ešuh⁵⁷⁷. Cette attestation d'un exorciste du roi nous paraît alors compliquée à tenir. Néanmoins, cette nouvelle lecture, déjà repérée par R. de Boer en 2010, apparaît notamment dans un autre sceau de Sippar : celui de Sin-iddinam fils de Lu-Asalluhi, dont la légende est imprimée sur les textes Colbow 2002 Band 2 (p. 212), YOS 13, 484 et AbB 11, 97. Elle se lit ainsi : « (d)EN.ZU-i-din-nam / LÚ KA.KEŠDA LUGAL / DUMU LÚ (d)ASAL.LÚ.HI / ÌR É.BABBAR.RA.KE₄ ». R. de Boer note que ces textes, datant de la période paléo-babylonienne tardive, portent étonnamment comme affiliation le temple du dieu-soleil, et non le nom du roi. Il considère cependant que la « cohorte du roi » mentionné à la l. 2 ne peut être comprise comme la troupe « militaire » du roi, ce en quoi nous le rejoignons : selon lui, il s'agit peut-être d'une mention honorifique pour désigner quelqu'un qui aurait côtoyé le roi, ou dîné avec lui, mais cela ne permet pas d'expliquer la rareté de l'expression. L'auteur lui-même ne semblait pas, en 2010, convaincu par son hypothèse.

On peut comparer cette mention avec celle de CUSAS 8, 23 et du sceau " S.A: [GÌR.NI.Ì.SA₆] / 'NU¹.[ÈŠ (d)...] / LÚ KA.'KEŠDA¹ [LUGAL.LA] / DUMU (d)ŠEŠ.[KI...] / ÌR am-mi-[ša-du-qá.KE₄]. On voit donc avec ce sceau qu'on a une fonction celle de *nêšakkum* (confirmée à la l. 11 du texte) et une indication d'appartenance à la « cohorte du roi ». Cela montre bien que cette mention renverrait plutôt à un titre qu'à une fonction. Une hypothèse que renforce TMH 10, 185 portant un sceau inscrit ainsi : « LÚ.(d)NIN.[URTA] / UGULA É (d)NIN.[URTA] / LÚ KA.NE LUGAL / DUMU (d)NIN.URTA.ME.Š[A₄] / ÌR sa-am-su-i-[lu-na] ». On voit qu'on a ici affaire à un *šabrûm*, un officiel templier que nous avons étudié plus haut. Le terme de « LÚ KA.KEŠDA LUGAL » semble donc renvoyer plutôt à un titre qu'à une fonction. Dans ce texte, l'individu portant ce titre semble superviser une expédition à destination de Babylone. Peut-être a-t-on alors un individu au service du roi mais remplissant des fonctions dans un temple, une sorte d'agent royal dans une administration templière dont on a vu qu'elle devenait de plus en plus contrôlée par le palais. On peut aussi envisager qu'on a affaire ici à des *ērib bītim*, puisqu'on a vu plus haut que ceux-ci ne portaient pas toujours leur titre, surtout que ce titre ne figurait pas sur leurs sceaux où ils se

⁵⁷⁷ de Boer 2010.

désignaient cependant souvent comme « serviteur de l'Ebabbar ». Cette hypothèse ne peut cependant être prouvée. Dans tous les cas, la fonction de Sin-iddinam n'est pas clairement identifiée au sein de l'Ebabbar. Il n'est pas le seul dans cette situation.

II.5.4. Cinq « serviteurs de l'Ebabbar » dont la fonction reste inconnue : des *ērib būtim* à l'époque d'Hammurabi ?

En effet, il nous a été impossible d'identifier la fonction de cinq individus qui se disent, dans leurs sceaux, serviteurs de l'Ebabbar. En voici la liste :

Texte	Date	Nom	Titre	Serviteur de...
MHET 2/2, 106	9/--/Ha 21	Nannatum fils de Inim-Utu/Pi-Šamaš ⁵⁷⁸	Néant	L'Ebabbar
MHET 2/2, 238	25/IX/Ha 30	Šamaš-eribam fils de Šumum-libši ⁵⁷⁹	Néant	L'Ebabbar
CBS 92	--/I/Ha 43	Bunene-gamil	Néant	L'Ebabbar
VS 29, 40/41	Ha --	Sin-x fils d'Imlik-x	Néant	L'Ebabbar
Van Lerberghe & Voet AoF 24, p. 152 (Di 1851)	2/IX/Ae « e »	Bunene-iddinam fils d'Ibni-Šamaš	Néant	L'Ebabbar

Chacun de ces personnages apparaît dans plusieurs textes, notamment comme témoin dans des contrats de religieuses, et la légende de leur sceau disant qu'ils sont « serviteurs de l'Ebabbar » confirme leur appartenance aux dépendants du temple.

Par exemple, le personnage de Nannatum fils de Inim-Utu, dont MHET 2/2, 206 ne donne que le sceau, apparaît aussi dans TCL 1, 87/88 sans que cela ne donne d'indice quant à son rôle dans l'Ebabbar. Dans le texte TCL 1, 87/88 : Nannatum fils de Pi-Šamaš (Inim-Utu dans le texte), l'autre « serviteur de l'Ebabbar » non identifié qui est cette fois témoin dans un contrat concernant Nannatum fils de Lu-Enkika, un individu qui participe à une embauche de moissonneur avec Ili-ū-Šamaš, un portier du cloître que nous avons déjà repéré. On voit comme se construisaient les réseaux de sociabilité entre ces divers personnages. Il apparaît aussi dans VS 13, 34 où il témoigne aux côtés d'officiels du temple (notamment Annum-pi-Aya le sanga de Šamaš et Šilli-Ninkarrak le chef de maisonnée) dans le cadre d'un héritage de religieuse.

Ensuite, le personnage de Šamaš-eribam a pour père le scribe Šumum-libši, un scribe bien connu s'occupant souvent de contrats du temple. Le fait qu'à la suite des services rendus

⁵⁷⁸ Ce personnage apparaît aussi dans VS 13, 34 et TCL 1, 87/88.

⁵⁷⁹ Ce personnage apparaît aussi dans CT 47, 40 (Ha 25), où il est témoin (et scelle) pour un contrat concernant des religieuses et dans CBS 1597.

par son père au temple, celui-ci ait intégré le cercle fermé des serviteurs de l'Ebabbar est très intéressant. Ce phénomène révèle une nouvelle fois le fonctionnement des réseaux de sociabilité et le jeu de la cooptation au sein de cet organisme. Cependant, aucun des textes où il est mentionné n'indique son rôle dans l'Ebabbar.

En outre, on rencontre dans un de nos textes le sceau d'un serviteur de l'Ebabbar nommé Bunene-iddinam fils d'Ibni-Šamaš. Ce personnage ne revient pas ailleurs dans notre corpus mais on connaît un individu nommé ainsi qui est témoin dans un procès (CT 48, 6) mentionnant un verdict des juges. C'est donc sans doute un juge lui-même. Le texte n'est pas daté. Il n'y a donc pour l'instant aucun véritable indice pour rapprocher les deux individus et l'on doit se contenter d'une totale incertitude au sujet de ce serviteur de l'Ebabbar.

Enfin, dans VS 29, 40/41 on trouve le sceau d'un Sin-xxx fils de Imlik-xxx serviteur de l'Ebabbar. Cet individu pourrait être soit le dénommé Sin-bel-aplim qui apparaît comme témoin d'un transfert de propriété dans le texte CT 8, 1a, datant de l'époque d'Hammurabi, soit Sin-iddinam qui revient dans plusieurs textes de l'époque d'Hammurabi sans qu'on puisse véritablement identifier son rôle⁵⁸⁰.

Peut-on envisager que ces quatre individus soient en fait des *ērib bītim* sans leur titre ? Ce sont en effet les membres du personnel templier qui, par excellence, font figurer dans leur légende de sceau la mention « serviteur de l'Ebabbar » plutôt que « serviteur de [NOM DIVIN]/[NOM ROYAL] ». D'autant que leur intégration dans des réseaux de notabilité plus large, sans que leurs pères aient été des dépendants du temple, fait penser à cette catégorie de personnel. Cependant la chronologie interpelle : il n'y a aucune mention dans aucun texte de la première dynastie de Babylone de ce titre à l'époque d'Hammurabi. Aussi, il nous faut nous contenter de mentionner ces quatre individus sans pouvoir pour l'instant les identifier.

Par ailleurs, dans CBS 92, on voit que Bunene-gamil a emprunté de l'argent en mesure de Šamaš, sans doute pour récolter le tribut-*biltum*. Il loue d'auprès de Mar-ešre fils d'Ibni-Marduk, l'*ērib bītim* que nous avons repéré plus haut. Les témoins sont deux prêtres-*gudapsûm* bien connus (Taribum et Rim-Adad) et dont l'activité est bien souvent la manipulation des armes divines. La diplomatique et la prosopographie du document font profondément penser aux contrats de location des armes du dieu dans lesquels nous avons vu *supra* que les *ērib bītim* s'associaient parfois aux prêtre-*gudapsûm*. Le fait d'employer un sceau où l'on est dit « serviteur de l'Ebabbar » sans avoir aucun titre est aussi à l'époque paléo-babylonienne tardive une « marque de fabrique » des *Ērib bītim*. Si ce texte datait de

⁵⁸⁰ Dans MHET II/2, 244 (Ha 32), MHET II/3, 461 (Si) (a) et dans VS 1, 31 (Ha).

l'époque d'Ammi-ditana, nous concluons sans hésiter que Bunene-gamil est *ērib bītim* mais comme le texte date de l'époque d'Hammurabi il est plus difficile d'aller dans ce sens : en effet ce titre n'a pas l'air d'exister à cette époque.

II.5.5. Les titres attestés dans les lettres mais pas dans les textes de la pratique : le contrôleur-*qabbâ'um* et les intendants-*tîrum*.

Enfin, il y a deux officiels qui apparaissent dans certaines lettres mais ne sont présents dans aucune liste de témoins à notre connaissance. Le premier est le contrôleur-*qabbâ'um* qui apparaît dans une lettre de reproche écrite par le roi (AbB 2, 65) dans laquelle celui-ci déclare : « Suite à quelle requête du palais avez-vous ouvert la maison de la fille de Šulgi, à l'insu des *šangûms*, des juges, des responsables des troupeaux, des administrateurs-*šatammum*, des *ērib bītim* des purificateurs-*gudapsûm* et du contrôleur-*qabbâ'um* ? Écrivez-moi un rapport ! » (trad. D. Charpin). Cependant, dans cette liste, on voit apparaître aussi bien des officiels civils relayant le pouvoir royal, comme les juges ou les responsables des troupeaux, que des membres de l'administration templière. L'absence d'attestations du contrôleur-*qabbâ'um* dans les textes de notre corpus et tout particulièrement dans les listes de témoins tend à indiquer qu'il n'était pas directement rattaché à l'Ebabbar.

De même, on trouve mention dans un compte-rendu de procès le terme de *tîrum*, qui a bien sûr retenu notre attention du fait de son attestation régulière dans les textes néo-babyloniens où il désigne d'importants officiels du temple en charge de la gestion d'un certain nombre d'aspect de la vie « quotidienne » du sanctuaire. Il s'agit du texte BM 16764 qui a été particulièrement étudié par M. Jursa⁵⁸¹. On y lit en effet : « Le *šangûm* et les *tîrû* de Šamaš se sont tenus et leur ont proposé une conciliation ». Cependant, le CAD vol. T (p. 429) révèle que le terme a un sens assez générique, notamment à l'époque paléo-babylonienne, et qu'il désigne globalement les « *attendants* » en anglais c'est-à-dire divers membres du personnel administratif regroupés sous ce nom collectif. Ici, nous pensons que le terme renvoie à un groupe peut-être composé des *šatammum*, des *ērib bītim* et des *šabrûm* que nous avons étudiés plus haut. Il y a cependant dans VS 29, 2 (un texte de procès de l'époque de Samsuiluna), la mention d'un dénommé Sin-imguranni qui serait « ti-ir É (d)UTU ». Cette mention isolée est pour le moment difficile à expliquer mais doit être rapportée ici.

⁵⁸¹ Jursa 1997.

CONCLUSION DE LA PARTIE II

La société du temple qui se dessine est composée d'un nombre limité de membres présents en même temps, qu'il s'agisse du personnel occasionnel ou permanent. On a 2 sangas, 2 chef(fe)s des religieuses, 2 à 3 portiers, 1 cavalier, 1 balayeur, 1 grand lamentateur et 3 à 4 administrateurs, soit une douzaine de membres permanents du personnel.

Le nombre de membres occasionnels du personnel est beaucoup plus difficile à établir. En effet, nous avons vu avec les prêtres qu'on ne pouvait pas savoir combien de prébendiers exerçaient *effectivement* leur charge en même temps. On aurait donc 2 à 4 lamentateurs, 1 à 6 prêtres-*gudapsûm*, au moins 1 à 3 *ērib bītim*, au moins un prêtre-*pašīšum* mais probablement plus, puisqu'ils sont subordonnés aux prêtres-*gudapsûm* qui sont eux-mêmes six. Or si l'on a au moins 2 ou 3 lamentateurs pour un grand lamentateur, et en se basant sur le « rituel d'Ištar » à Mari⁵⁸² on peut proposer qu'il y ait au moins autant de prêtres-*pašīšum* que de prêtres-*gudapsûm*, soit entre 1 et 6 prêtres-*pašīšum* en activité en même temps, auquel on ajoutera 3 à 6 musiciens. Soit un nombre allant de 10 à 28 membres occasionnels, hors artisans. On aboutirait donc à une structure faisant travailler une cinquantaine de personnes au maximum en même temps (hors personnel servile).

Ces personnels se répartissent dans un certain nombre de réseaux de sociabilité que nous avons pu identifier grâce à l'analyse des choix familiaux, des politiques matrimoniales et des dévotions personnelles exprimées sur les sceaux. Ces réseaux sont :

- Le réseau du quartier d'Aya : un réseau de prestige d'où sont issus les premiers sangas et les chef(fe)s des religieuses et auxquels se rattachent sans doute de nombreuses familles de notables à Sippar.

- Le réseau de Bunene qui s'articule autour de la rue Bunene qui semble relier, tant symboliquement que physiquement, le temple et le *kārum*. Font partie de ce réseau aussi bien des notables du *kārum* que les grands lamentateurs et les lamentateurs. Ce réseau se rattache aussi aux actes socioéconomiques qui avaient lieu à la porte de Manungal, elle-même située non loin de la porte de Gula⁵⁸³.

- Le réseau du cloître qui rassemble ceux que nous appelons les dépendants secondaires de l'Ebabbar : les portiers du cloître, le cavalier du cloître, le balayeur de l'Ebabbar et l'ensemble des *ērib bītim* ainsi que, sans doute, une partie des prêtres-*pašīšum*. Dans ce réseau se retrouvaient tous ceux à qui l'Ebabbar permettait une ascension sociale. Ils

⁵⁸² Cf Ziegler 2007, p. 56.

⁵⁸³ BE 6/1, 76.

avaient une politique matrimoniale qui les rattachait les uns aux autres et détenaient des charges qui, à Sippar, étaient indivisibles, mais qui étaient prébendées dans le Sud mésopotamien.

- Le réseau d'Amurru : il concerne essentiellement les intendants-*šabrûm* et les *šatammum* mais aussi des portiers et d'autres individus jouant un rôle dans les activités comptables et métrologiques du sanctuaire et du cloître. Ce réseau est aussi lié au réseau des scribes car les administrateurs secondaires du temple étaient, semble-t-il, souvent d'anciens scribes. Il s'articulait sans doute autour d'un temple d'Amurru situé non loin de la « maison du scribe » fouillée par V. Scheil⁵⁸⁴.

- Le réseau des scribes : c'est de cette corporation bien établie que venaient tout d'abord les scribes favoris du temple, liés aussi au cloître par leurs filles ou leurs sœurs, mais c'est aussi de cette corporation qu'étaient issus, à partir de l'époque d'Hammurabi, les intendants. Sans doute peut-on rattacher les seconds sangas serviteurs de Nabu ou Marduk à ce réseau. On a vu que ces scribes étaient parfois liés au cloître mais aussi aux *ērib bītim*, notamment avec le cas du scribe Šumum-libši.

- Le réseau d'Ilabrat : c'est le réseau le plus incertain, il rassemblerait une ou plusieurs familles qui se seraient spécialisées dans la gestion des prébendes de prêtres-*gudapsûm* et de l'activité lucrative qui en découlait : la location des symboles divins. Il était sans doute articulé autour du quartier du « carrefour des gens d'Isin » et est peut-être né au contact de réfugiés du sud de la Mésopotamie. Il demeure pour l'heure très hypothétique.

Ensuite, on a vu que la société du temple était extrêmement hiérarchisée. Au sommet de la hiérarchie venait les deux sangas, d'abord appelés premier et second sanga puis sanga de Šamaš et sanga d'Aya qui commandaient le rite durant les cérémonies et qui avaient aussi la préséance dans les documents comptables et administratifs. Ce sont eux qui président à la location des armes, eux qui témoignent en premier dans les contrats de religieuses-*nadītum*, eux qui commandent aux intendants. Ceux-ci ont d'ailleurs autorité dès que l'on touche aux dépenses et recettes de grain et la gestion des entrepôts : ce sont eux et nul autre qui s'occupent de ces affaires comptables.

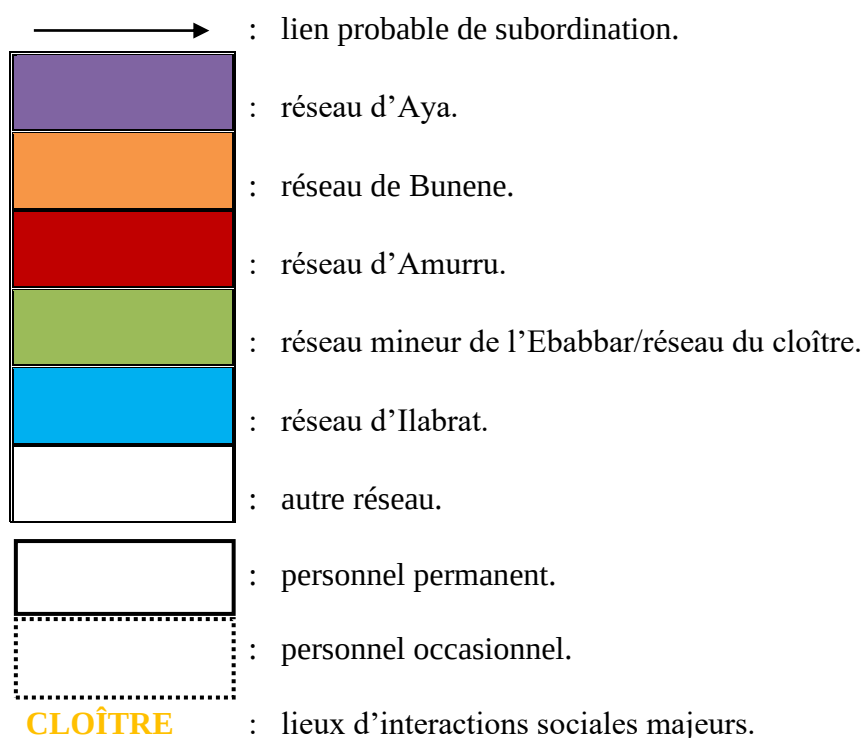
Lorsque les affaires touchent au cloître, l'officiel de référence, après le sanga et d'après les lettres et les listes de témoins, est le chef des religieuses-*nadītum*. C'est lui qui gère les portiers et sans doute le messager du cloître.

⁵⁸⁴ Cf Scheil 1902, p. 33.

Du point de vue rituel, on voit que les prêtres-*gudapsûm* et les prêtres-*pašṭšum* ainsi que les *ērib bītim* sont ceux qui agissent le plus souvent. Les deuxièmes et les troisièmes sont subordonnés aux premiers et tous deux participent aussi à des activités socioéconomiques : scellement, gestion de denrées (sous la supervision des intendants) et des armes divines (sous la supervision des sangas). Le dernier type de « purificateur » est le balayeur, mais on ne sait pas qui s'occupait de cet officiel. Il semble avoir à peu près le même degré d'importance que les officiels secondaires du cloître.

Enfin, on a le groupe des lamentateurs, le grand lamentateur semblant être presque l'égal du sanga, à tout le moins l'égal du second sanga, et présidant à la gestion des prébendes de lamentateurs. Ce sont sans doute eux qui gèrent les musiciens et les lamentateurs pour le compte du temple, tandis que les intendants s'occupent de travailler avec les orfèvres et les scribes embauchés temporairement par le temple, et sans doute aussi des autres artisans auquel le temple fait appel. Nous pouvons donc en tirer l'organigramme de la page ci-après.

Légende :



PALAIS DE BABYLONE

QUARTIER MARCHAND

QUARTIER MARCHAND

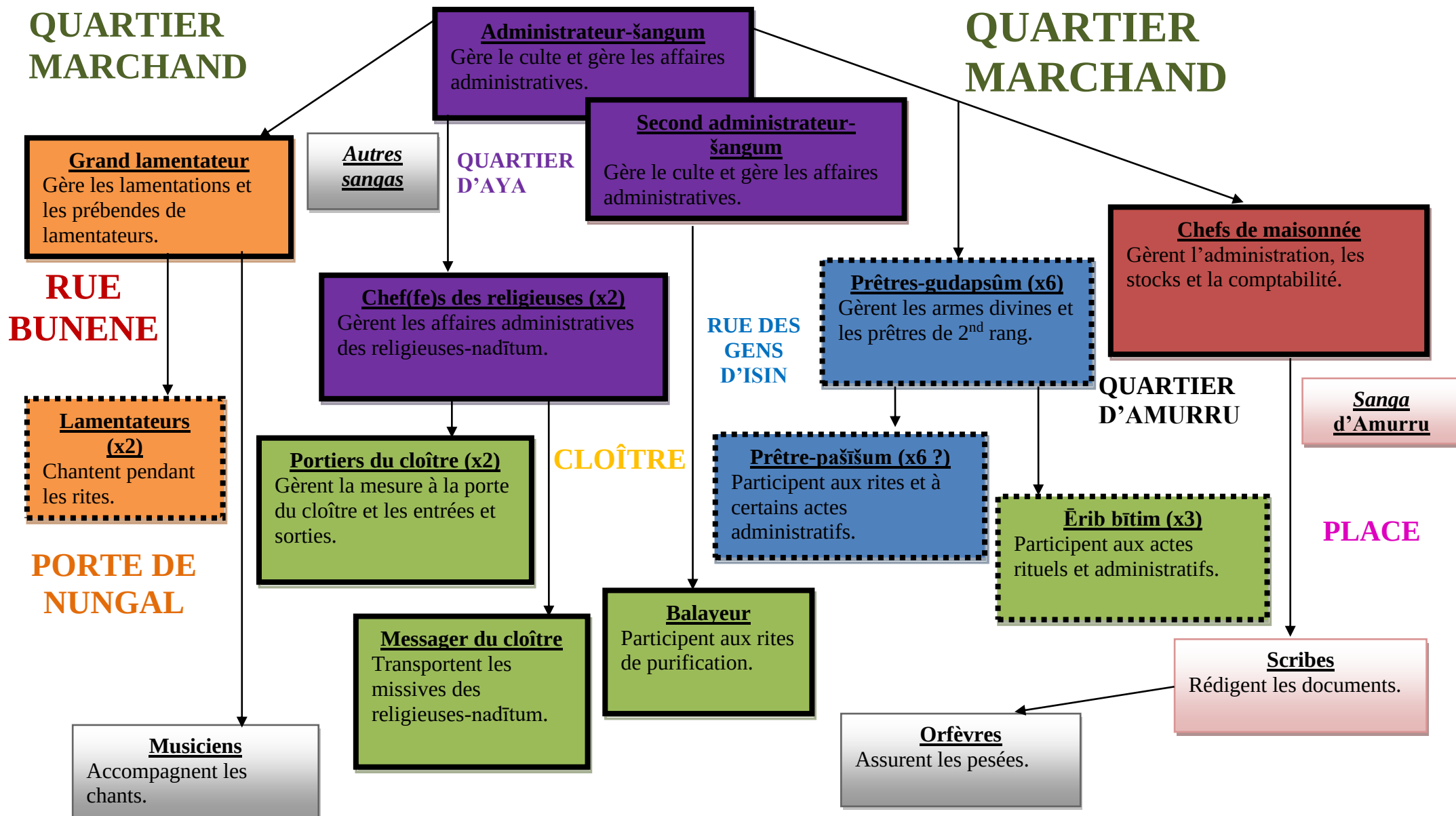


Figure 12: Organisation et réseaux sociaux de l'Ebabbar de Sippar à l'époque paléo-babylonienne

Ce schéma présente l'avantage de mettre en relation réseaux de sociabilité et quartiers où se sont probablement développées ces sociabilités. Outre les deux quartiers établis avec certitude par les textes : celui du cloître et celui du *kārum* (le quartier marchand), l'analyse prosopographique et sigillographique a permis de déterminer l'existence d'au moins trois autres quartiers que nous avons appelés, d'après les légendes de sceaux, quartiers d'Aya, d'Ilabrat et de Bunene.

Le cloître semble avoir été localisé à l'ouest de l'Ebabbar par les fouilles archéologiques. Il est en effet fort possible que le cloître ne se fut pas trouvé loin de la zone U106 au Nord-Ouest du site, peut-être dans la zone V108⁵⁸⁵. En outre, au Nord de la grande place furent trouvées des maisons appartenant probablement à des scribes.

Le quartier d'Aya jouxtait la chapelle d'Aya, elle-même située dans la partie Nord du temple⁵⁸⁶. Ce quartier était probablement proche du cloître puisque les chefs des religieuses en étaient issus. Nous proposons donc de situer dans cette zone le « quartier d'Aya » qui était un quartier de prestige et de notabilité templière.

Le quartier de Bunene devait jouxter la rue Bunene à l'Est dont on a vu qu'elle longeait la chapelle de Bunene et dont les textes nous indiquent qu'elle reliait la grande place au *kārum*. Nous pensons donc qu'il s'agit du quartier situé au Sud-Est de la rue Bunene désormais facilement identifiable. On notera que Scheil avait déjà repéré que cet axe devait servir d'axe principal de la ville et un genre de « place » près des « maisons de scribes »⁵⁸⁷. Ces éléments n'ont pas été infirmés depuis.

Le quartier marchand doit donc se situer à l'extrémité de cette rue Bunene, or lorsqu'on la suit, on arrive justement à la zone des entrepôts identifiée par Scheil⁵⁸⁸ et qui semblent jouxter le canal identifié par les fouilles allemandes⁵⁸⁹. Or on sait par les textes que la plupart des entrepôts devaient se trouver sur le *kārum*. Nous le localisons donc au Sud-Ouest⁵⁹⁰. Il était séparé du quartier de Bunene par la rue Bunene et jouxtait très certainement la zone de la porte de Manungal.

⁵⁸⁵ Al-Rawi & Dalley 2000. On y ajoutera la reprise du dossier dans Charpin 2005b.

⁵⁸⁶ Al-Jadir 1991, p. 193-196.

⁵⁸⁷ Scheil 1902, p. 26-33.

⁵⁸⁸ Scheil 1902, p. 22-26.

⁵⁸⁹ Andrae & Jordan 1934, p. 55.

⁵⁹⁰ Nous reviendrons plus précisément sur cette localisation ainsi que sur la gestion des entrepôts du temple dans notre partie III.2.

Les « serviteurs d’Ilabrat » témoignent au sujet de propriétés jouxtant la rue des Isiniens d’après notre analyse du texte BE 6/1, 105. Dans celui-ci en effet, une vente de maison donnant sur cette rue a lieu et tous les témoins (ou presque) sont dits « serviteurs d’Ilabrat ». C’est de ce quartier que sont issus des prébendiers importants : les prêtres-*gudapsûm*. Des notables comme les chefs des marchands devaient aussi y posséder du patrimoine, attendu que le sceau du chef des marchands bien connu Ilšu-bani fils d’Ibbi-Ilabrat (actif du milieu du règne d’Hammurabi au début de celui de Samsu-iluna) le définit comme « serviteur d’Ilabrat »⁵⁹¹. Or V. Scheil puis les fouilles irakiennes ont dégagé au Nord de la ville un ensemble de grandes maisons qui semblent avoir été la propriété d’individus aisés, voire riches⁵⁹². Nous proposons donc de localiser là le « quartier du réseau d’Ilabrat », la « rue des Isiniens » serait alors l’axe qui longe ledit quartier et mène de la place centrale à l’enceinte.

Une fois croisés ces éléments d’analyses on peut en tirer le plan suivant :

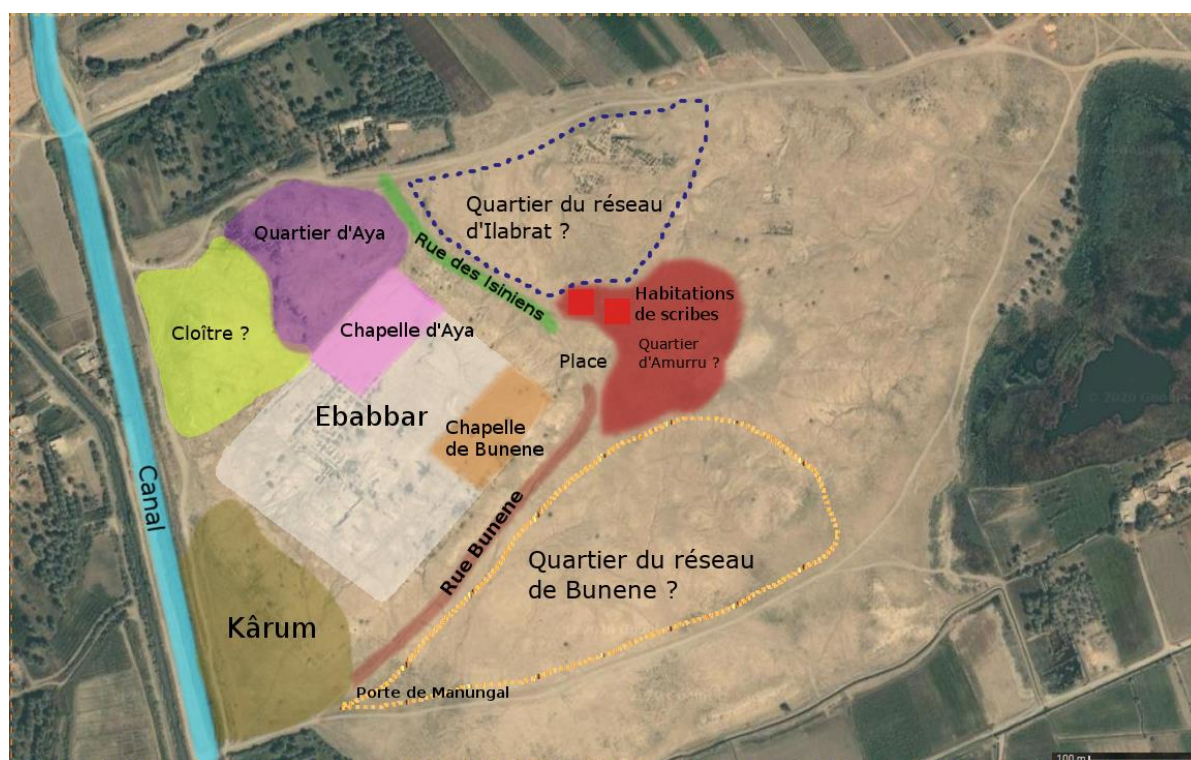


Figure 13 : plan des possibles quartiers de Sippar-yahrurum

⁵⁹¹ Verhulst 2015. Attention toutefois, car le texte MHET 2/2, 238 (Ha 30) porte comme troisième ligne : « ÌR ŠÀ (d)ku-bi ». Soit il s’agit d’une erreur de lecture, soit cela signifie qu’il utilise deux sceaux en même temps.

⁵⁹² Al-Jadir & alii, 2004-2005.

Nous verrons dans les pages suivantes que celui-ci peut encore être affiné, notamment par l'analyse des différentes portes. Pour le moment, fort de notre analyse et d'une compréhension assez complète des réseaux sociaux de l'Ebabbar, il nous apparaît désormais nécessaire d'étudier le système socioéconomique mis en place par les activités de production, d'échange et de redistribution au sein de l'Ebabbar.

CHAPITRE 3 : LE RÔLE ET LE FONCTIONNEMENT DE LA PRODUCTION ÉCONOMIQUE DANS L'EBABBAR

III.1. L'EBABBAR COMME PRODUCTEUR DE DENRÉES

III.1.1. L'Ebabbar comme producteur de denrées agricoles

III.1.1.1. Le temple : un évident producteur de biens

On sait que les temples mésopotamiens, à la manière des temples romains⁵⁹³, avaient un objectif de thésaurisation et de contrôle des biens, ou plutôt de contrôle des flux notamment les flux de biens de prestige⁵⁹⁴. Les temples du Proche-Orient ancien n'avaient pas pour but de maximiser leurs profits ou de générer des capitaux supplémentaires à partir d'investissements.

Cela ne les empêchait pas de participer au commerce, notamment au commerce longue distance, pour acquérir certains biens dont ils avaient besoin spécifiquement. En outre, ils prenaient directement part à certaines opérations économiques comme la certification de l'argent, nous y reviendrons dans notre partie IV.3. En revanche, les temples étaient d'importants producteurs agricoles. Cela s'explique aisément par leur statut de « grands organismes » ou de « grands domaines » (au sens propre du terme) qui faisait d'eux d'importants propriétaires terriens. L'Ebabbar en est un exemple particulièrement marquant.

⁵⁹³ Malrieu 2005, p. 97

⁵⁹⁴ On a vu que c'était le cas dès l'époque protodynastique avec l'étude de l'Emunus menée par Sallaberger (Sallaberger 2015).

III.1.1.1.1. Un important producteur de grain

Cette représentation des temples comme des « grands producteurs » confine au lieu-commun historiographique, à tel point que pour l'époque néo-babylonienne, nous ne mentionnerons même pas l'abondante bibliographie sur la question. Nous nous contenterons de renvoyer à la synthèse de M. Jursa sur l'économie de cette période⁵⁹⁵, dans laquelle il brosse un portrait précis et étoffé du rôle et de la puissance économique et agricole des grands sanctuaires de cette période.

Pour l'époque paléo-babylonienne, lorsque Harris avait brièvement étudié l'Ebabbar dans sa monographie sur Sippar⁵⁹⁶, elle avait très rapidement repéré à quel point l'Ebabbar pesait lourd dans le cadastre de la cité. Elle écrivait à ce sujet : « Ce que l'on sait, c'est que le temple de Šamaš devait jouer un rôle important dans l'économie de la ville. Le temple de Šamaš possédait de vastes champs qui étaient vraisemblablement des cadeaux du roi ou avaient été achetés en tant qu'investissements par le temple. Ces champs étaient exploités par des esclaves/serfs et des corvéables recrutés parmi les individus obligés d'effectuer pareils services »⁵⁹⁷. Cette analyse de la vaste documentation sipparienne n'a pas été remise en question depuis, malgré le triplement des textes disponibles : c'est que dès cette époque, les données disponibles suffisaient pour démontrer l'importance agricole de l'Ebabbar.

L'augmentation de la documentation permet en revanche de revenir sur la place des champs dans le système socioéconomique de l'Ebabbar telle qu'elle avait été résumée en 1975 par R. Harris : « Le produit des champs du temple est utilisé pour faire fonctionner le temple et venir en aide à son personnel. L'excédent était stocké dans le grenier du temple ou était peut-être utilisé en partie pour financer des entreprises commerciales ou bien il était prêté en petites quantités aux nécessiteux »⁵⁹⁸. Dès les années 70, R. Harris avait bien identifié l'important travail de stockage des biens du temple, mais s'était aussi interrogée sur le devenir de ce grain. A l'époque comprendre si le réinvestissement du grain avait lieu dans un but de

⁵⁹⁵ Jursa 2010.

⁵⁹⁶ Harris 1975.

⁵⁹⁷ « What is known is that the Šamaš temple must have played an important part in the economy of the city. The Šamaš temple owns extensive fields which are presumably gifts of the king or purchased as investments by the temple. These fields are worked by slaves/serfs and corvée workers recruited from persons obliged to perform such services » (Harris 1975, p. 143).

⁵⁹⁸ « The yield of the temple fields is used to operate the temple and support its personnel. Surplus would be stored in the temple granary or perhaps used in part to finance business ventures or lent out in small amounts to the needy » (Harris 1975, p. 143-144).

profit commercial ou dans un but charitable était une tension historiographique. Nous verrons si nous pouvons la lever aujourd'hui.

En effet, un réexamen des textes et la publication d'une nouvelle documentation depuis 1975 permet désormais d'approfondir l'analyse de ces problématiques. Ainsi, le fait que le temple soit un grand propriétaire terrien est un élément confirmé par les textes : tout particulièrement du fait des grandes quantités de grain issues des champs du temple. En effet, on voit fréquemment le temple distribuer d'importantes quantités de grain⁵⁹⁹, échanger du grain ou mandater des individus pour l'échanger⁶⁰⁰, mais on ne voit jamais des dépendants du temple acheter ce grain pour l'Ebabbar lui-même. Que cela n'arrivât jamais ou que cela arrivât rarement, cela indique dans les deux cas que l'Ebabbar devait produire suffisamment de grain pour ne pas avoir besoin d'en acquérir en sus. Dans les textes de distributions, les quantités distribuées sont parfois énormes : par exemple dans CT 45, 97, on voit que sont fournis, au total, près de 70 tonnes d'orge à des dépendants divers !⁶⁰¹ Il semble donc que le temple pouvait répondre à un certain nombre de ses propres besoins, mais pas tous car nous verrons que l'Ebabbar dépendait aussi largement des apports faits par le palais, bien que celui-ci semble s'être davantage occupé de ce qui touchait aux produits animaux.

L'Ebabbar possédait donc des champs qui produisaient d'importantes quantités d'orge. En outre, ces champs devaient être très étendus puisqu'on voit parfois le temple recourir à un nombre de moissonneurs colossal : par exemple dans CT 4, 25c, des intendants agricoles (*iššakkum*) de Sippar reçoivent de grandes quantités de grain sous la responsabilité d'administrateurs-*šatammum*. Si ceux-ci ne sont pas nommés, lorsque de tels administrateurs apparaissent à Sippar, c'est très généralement au service d'un temple et non du palais, or le texte provenant de Sippar-yahrurum⁶⁰², il y a de fortes chances qu'on ait des administrateurs de l'Ebabbar. Ceux-ci supervisent l'embauche de pas moins de 450 puis 400 ouvriers agricoles chargés de briser les mottes de terre en vue de préparer les champs pour la culture. Le nombre de personnes impliquées dans une telle opération semble aller dans le sens

⁵⁹⁹ Dans BM 97141 (= Veenhof 1999, Mél. Renger, p. 610) ou dans JCSSS 2, 13.

⁶⁰⁰ Nous revenons sur les questions des échanges du temple, marchands et non-marchands, dans nos parties IV.3 et IV.4.

⁶⁰¹ A l'époque néo-babylonienne, cependant, c'est encore plus impressionnant : F. Joannès (2005, p. 35-54) estime à 540 tonnes la production annuelle d'orge des 1500 ha de l'Ebabbar.

⁶⁰² Indication donnée par les transcriptions de B. Jagersma données sur le site du CDLI [URL : https://cdli.ucla.edu/search/search_results.php?SearchMode=Text&ObjectID=P355799] et reprise dans Pécha 2018, p. 111.

d'importantes quantités de champs, champs dans lesquels on cultivait surtout de l'orge. On peut aussi mentionner le texte De Graef AOAT 440, 9 qui mentionne l'embauche de 46 travailleurs agricoles sous la supervision d'un individu qui n'est pas nommé dans le texte mais dont l'organisme de « rattachement » est identifiable grâce au sceau déroulé sur la tablette. Or si l'on ne parvient pas à lire les deux premières lignes de ce sceau, la troisième indique clairement que l'individu en question est « serviteur de l'Ebabbar ». De Graef lit en effet la légende ainsi : « [...] -ni / 'DUMU' [...] - (d)UTU / ÌR É.BABBAR.RA ». Nous n'avons cependant pas réussi à retrouver cet individu par l'étude prosopographique⁶⁰³.

Cette céréale était la base de l'alimentation mésopotamienne, mais il est possible que le temple ait aussi cultivé d'autres plantes sans que nous puissions en apporter de preuve formelle malheureusement.

III.1.1.1.2. Les autres produits agricoles du temple

Disons-le tout net : savoir précisément quelles denrées agricoles les champs de l'Ebabbar produisaient et dans quelle quantité relève de la gageure. Néanmoins, en regardant d'autres grands domaines agricoles de l'époque et en croisant ces données avec celles issues des textes de notre corpus, on peut se faire une idée des denrées produites par les terres de l'Ebabbar.

On cultivait pour se nourrir et nourrir les dieux... or l'alimentation mésopotamienne était avant tout fondée sur l'orge, les dattes et les alliées (ail, oignon, poireaux...). A cela, on peut ajouter le sésame dont on tirait une huile précieuse⁶⁰⁴. A ce sujet, on peut voir aussi bien le travail de J. Bottéro sur la cuisine mésopotamienne⁶⁰⁵ ou ceux de C. Michel et B. Lion sur l'alimentation⁶⁰⁶ que l'analyse plus récente des différentes variétés de culture au sein du

⁶⁰³ En effet, nous verrons *infra* que ceux qui supervisaient ce genre d'embauches tout en se définissant comme serviteurs de l'Ebabbar étaient généralement les *šatammum* ou les *šabrûm* mais aucun de ceux que nous avons identifiés dans notre corpus (cf notre partie II) n'a un nom qui finit en -ni et un patronyme terminant en -Šamaš à l'époque d'Hammurabi. Nous avons aussi vérifié pour les administrateurs-*šangûm*, les responsables des portiers et les chefs des religieuses-*nadîtum* sans parvenir à plus de résultat. Le meilleur candidat serait Sin-bani fils de Šamaš-ilum, actif à l'époque du texte (AOAT 440, 9 est daté d'Ha 32) mais l'on connaît son sceau (cf notre partie II.2.2. sur les chef(fe)s des religieuses) et il comporte quatre lignes et non trois.

⁶⁰⁴ Cf à ce sujet Stol 2004, p. 975 et sa remarque avisée sur les effets de l'huile de sésame.

⁶⁰⁵ Bottéro 2002.

⁶⁰⁶ Michel 2012 ; Grandjean, Hugoniot & Lion (dir.) 2013.

domaine administré par Šamaš-hazir (pour le compte du palais) à Larsa⁶⁰⁷. Tout en gardant à l'esprit que l'on cultivait davantage de variétés de plantes dans le Sud, plus fertile, que dans le Nord de la Babylonie, on peut reprendre les conclusions de B. Fiette qui établit, à partir des textes, que Šamaš-hazir cultivait, outre l'orge, les palmiers-dattiers, quelques arbres fruitiers et le sésame⁶⁰⁸. Si, à Sippar, nous n'avons aucune trace d'arbres fruitiers liés au temple, nous savons que la culture de ceux-ci se faisait souvent à « l'ombre des palmiers dattiers »⁶⁰⁹. Quant aux autres cultures, elles sont attestées dans notre corpus, nous allons le voir.

Tout d'abord, il est question de ces palmeraies à plusieurs reprises. Il est certes impossible d'établir avec une certitude absolue que les palmeraies que nous allons évoquer ci-après appartiennent bien au temple, néanmoins nous pouvons l'envisager comme une hypothèse vraisemblable. En effet, nous verrons dans notre partie suivante que le temple possédait généralement des champs jouxtant les terres des religieuses-*nadītum* et que celles-ci participaient à la gestion des terres du temple. En outre, L. Barberon avait remarqué que les religieuses-*nadītum* se livraient à une politique de concentration de leurs champs à proximité de canaux⁶¹⁰. Aussi, le fait que des religieuses-*nadītum* administrent des palmeraies dans des terroirs où l'on sait que le temple possédait des terres laisse supposer que le temple possédait lui aussi des palmeraies⁶¹¹. On en trouve de nombreux exemples : les textes CT 2, 50 (SIE), TCL 1, 63 (AS) et CT 47, 30 (Ha 10) font état de telles situations. Surtout, le texte CT 2, 42 (Ha), qui traite de l'exploitation d'une palmeraie, contient les termes « Ahatani de la troupe de Šamaš, fille de Marum »⁶¹². S'il est impossible de savoir précisément ce qu'il y a derrière cette « troupe de Šamaš », il semble qu'on ait affaire ici à un groupe de corvéables, de dépendants ou même carrément d'esclaves rattachés au dieu-soleil, ce qui laisse supposer que ce texte documente l'exploitation d'une palmeraie de l'Ebabbar.

Par ailleurs, les dépendants du temple de Šamaš possédaient très certainement des palmeraies eux aussi. On sait que c'était le cas des dépendants de l'Eulmaš : dans Di 2163

⁶⁰⁷ Fiette 2018, p. 255ss

⁶⁰⁸ Fiette 2018, p. 262ss.

⁶⁰⁹ Fiette 2018, p. 275ss.

⁶¹⁰ Barberon 2012, p. 47.

⁶¹¹ D'autant plus que l'on sait que l'Ebabbar, à l'époque néo-babylonienne, était spécialisé dans la production et l'exportation de dattes. On pourra voir à ce sujet les textes de l'Ebabbar publiés dans Jursa 1995.

⁶¹² « (I) a-ha-ta-ni ERÍN (d)UTU / DUMU.MUNUS ma-ru-um » (l. 6-7).

(Ad 32) il est question d'une palmeraie appartenant à Inanna-mansum, à côté d'une tour et d'une parcelle appartenant à une religieuse, dans un district où vraisemblablement l'Ebabbar avait des champs (le district de Buša)⁶¹³. On sait aussi que des individus liés à l'Ebabbar s'adonnaient à la culture du tamaris grâce à TCL 1, 145 (Si 30). Or, ce texte indique que ces personnes travaillent près de vergers liés au temple d'Enlil⁶¹⁴ : il y a donc des chances que l'Ebabbar possédât lui aussi des vergers de tamaris.

Ensuite, l'Ebabbar devait aussi procéder à la culture du sésame. Si les rares textes qui mentionnent les champs du temple ne précisent pas la céréale qui y était cultivée, on sait que du sésame était cultivé dans certains terroirs où se trouvaient les champs du temple. Ainsi, dans notre corpus, le texte MHET 2/2, 131 (Ha) montre qu'une religieuse offre du sésame à son héritier, tandis que CT 8, 36c (Ad 8) documente un apport de sésame lié à l'armée stationnée à Luhaya et qui sera comptabilisé dans l'Ebabbar. De même, dans BDHP 15 (Aš 15) on voit qu'il y a culture de sésame dans un texte qui semble lié aux archives de dépendants de l'Ebabbar. Enfin, dans YOS 13, 510 (Aš 9) on voit la culture de sésame dans ce qui semble être un champ du temple ou *a minima* une zone où il y avait des champs du temple.

Par ailleurs, concernant les alliées : un seul texte de notre corpus les documente. Il s'agit de « De Graef, *Akkadica* 125, 1 »⁶¹⁵ (Aš 13) qui mentionne la culture d'oignons sur les bords de l'Euphrate, mesurés selon la mesure de Šamaš. Il pourrait s'agir là d'un indice indiquant l'implication du temple, néanmoins, si l'on sait que cette mesure était quasi-systématiquement employée dans les affaires menées par l'Ebabbar, on sait aussi que des individus extérieurs y avaient parfois recours⁶¹⁶. On peut donc seulement supposer que l'Ebabbar se livrait à la culture d'oignons, lesquels devaient être utilisés lors de la préparation des repas du dieu.

⁶¹³ Cf *infra* où nous étudions la localisation des champs du temple.

⁶¹⁴ « ŠÀ (giš)ŠINIG (d)EN.LÍL » (l. 6)

⁶¹⁵ De Graef 2004, p. 119-133

⁶¹⁶ Cf notre partie IV.2 et IV.3.

III.1.1.2. Le silence des sources sur les « champs du temple »

On sait que le temple possédait des champs en propre et s'il semble que ceux-ci fussent suffisamment nombreux pour produire des quantités colossales de grain à distribuer aux dépendants, les attestations textuelles explicites de ces champs sont, elles, plus rares. On trouve mentions de ces champs dans quelques textes :

- dans CT 2, 50 (SIE) il est question du champ-*iškarum* de Šamaš⁶¹⁷.
- dans le texte Rositani RSO 82 Sup. 1, 116 (Ad 1), il est question d'un champ de Šamaš où se rendent des moissonneurs, sans qu'on ait beaucoup plus de détails, si ce n'est que le champ est sous la responsabilité d'un exploitant-*iššakkum* nommé Ea-šarrum.
- dans CT 8, 30c (Ad 5) il est question du champ-*eqlum* de Šamaš⁶¹⁸, celui-ci étant géré par des exploitants-*iššakkum* désignés par le signe ENSÍ(meš).
- dans MHET 2/4, 549 (Aš 16) il est question (l. 4) d'un champ de Šamaš, preuve que le temple possédait des champs qu'il faisait exploiter vraisemblablement par le système des corvées ou par le biais d'exploitants-*iššakkum*.

On le voit : il y a finalement assez peu de mentions des champs de l'Ebabbar dans les sources textuelles. Lorsqu'il en est question, il s'agit généralement de champs exploités par des tiers comme les exploitants du texte CT 8, 30c ou comme des individus soumis à la « corvée », ce qu'indique le texte CT 2, 50 avec le terme *iškarum*, bien que ces deux faits ne soient pas mutuellement exclusifs⁶¹⁹. Un premier point important semble être celui-ci : l'Ebabbar déléguait parfois la gestion et la culture de ses champs⁶²⁰. Quant au peu de mentions du domaine agricole de l'Ebabbar, ce silence est, selon nous, lié à la nature des sources d'une part, aux normes d'écriture des contrats d'autre part et au système des tenures en dernier lieu.

La nature des sources sippariennes a tendance à occulter un certain nombre de points : en effet, les fouilles à Abu Habba ont permis d'exhumer un grand nombre de textes provenant, avant tout, des archives des religieuses-*nadītum*. Ainsi, on dispose d'une très

⁶¹⁷ « i-ta bi-zi-a-na / ù iš-ka-ri-im ša (d)UTU » (l. 4-5).

⁶¹⁸ « a-na ENSÍ.MEŠ A.ŠÀ (d)UTU » (l. 12).

⁶¹⁹ Les textes Ellis JCS 29, 1 à 3, 5, 6 documentent néanmoins le fait qu'à Larsa, sous administration babylonienne toutefois, les champs-*iškārum* pouvaient être gérés par des exploitants-*iššakkum*.

⁶²⁰ Les palais paléo-babyloniens du Sud le faisaient aussi. Cf Fiette 2018.

grande quantité de contrats paléo-babyloniens concernant les champs des religieuses mais assez peu pour ce qui concerne les champs de l'Ebabbar⁶²¹.

Ensuite, les normes d'écriture des contrats paléo-babyloniens mettent l'accent non sur le propriétaire réel mais sur l'usufruitier d'un champ : ceci est lié au système des tenures. En effet, l'agriculture babylonienne s'articulait largement autour des grands domaines templiers et royaux et ceux-ci étaient exploités par le système des « tenures ». Une « tenure » est, dans le système féodal, une terre attribuée par le suzerain à un paysan : le paysan y travaille et paye, en échange, le cens. Cette réalité se retrouvant assez largement derrière le mot babylonien « *šibtum* », la tradition assyriologique l'a imposé dans l'historiographie. La première à avoir étudié en détail cette problématique est M. deJ Ellis dans sa thèse de 1976⁶²² où elle supposait que le système de l'exploitation agricole à l'époque paléo-babylonienne était tout entier réglé par ce principe organisationnel. Si ses conclusions sont toujours d'actualité concernant les grands organismes comme les palais ou les temples, il faut cependant la nuancer concernant les particuliers dont on sait qu'ils possédaient aussi des champs, soumis à l'impôt.⁶²³

On peut constater que nombre de dépendants de l'Ebabbar possédaient des tenures-*šibtum*. Par exemple, dans YOS 13, 12 on lit aux lignes 32 et 33 : « champ de la tenure-*šibtum* d'Ipqatum, l'*ērib bītim* » (A.ŠÀ *ši-bi-it ip-qá-tum* / *e-ri-ib É*). Ici, on a donc clairement affaire à un dépendant de l'Ebabbar possédant un champ. On peut alors se demander si ce champ de tenure lui a été attribué par le roi ou par le temple. En effet, les tenures fournies par le roi aux soldats ont été très bien étudiées, mais on sait qu'à l'époque néo-babylonienne les responsables templiers recevaient des champs alimentaires⁶²⁴. De même, nous avons vu avec l'exemple de l'Emunus de Girsu qu'aux époques les plus hautes, une partie de la société possédait des champs de subsistance fournis par les grands organismes templiers, tandis

⁶²¹ C'est une première explication à ce relatif silence des sources même si l'on aurait pu avoir des informations sur les champs du dieu-soleil jouxtant les champs des religieuses. Cette difficulté n'est pour l'instant pas levée et attendu qu'il est difficile d'aller plus loin avec uniquement des arguments *a silentio*, il faudra attendre l'arrivée de nouveaux textes pour résoudre cette problématique.

⁶²² Dej Ellis 1976.

⁶²³ Cf Mynarova & alii (éd.) 2020, surtout chapitres 6 à 9 pour l'époque paléo-babylonienne.

⁶²⁴ Bongenaar 1997.

qu'une autre partie de cette société recevait des rations⁶²⁵. On peut donc penser, au titre d'hypothèse, que l'Ebabbar fournissait lui aussi des tenures à ses dépendants⁶²⁶.

D'ailleurs, en ayant ce point en tête, on peut relire plus précisément le texte YOS 13, 12. Il s'agit d'une énumération de champs (avec leurs propriétaires) éditée par R. Pientka pour le site ARCHIBAB. On y voit des dépendants du temple ou du cloître échanger des surfaces de champs avec d'autres dépendants du temple. Il semble bien ici qu'on ait affaire à des champs n'appartenant pas au temple, mais à ses dépendants. Cependant, on voit à quel point les dépendants de l'Ebabbar et les religieuses organisaient la construction de leur domaine foncier entre eux et formaient un réseau élitare très étroit. On doit alors se pencher sur le passage suivant de YOS 13, 12 (l. 31-35) : « 0,2.3.1 GÁN 6 SAR A.ŠÀ ŠÀ¹ A.ŠÀ¹ ša-lu-rum / e-zu-ub 0,3.3 GÁN A.ŠÀ ši-bi-it ip-qá-tum / e-ri-ib É / 1,1.0.1 GÁN 6 SAR A.ŠÀ A.GÀR šu-ut-šà¹-(d)a-a / ša ša-lu-rum ša É (d)UTU »⁶²⁷. On peut traduire ces lignes ainsi : « 0, 2.3.1 gan, 6 sar de champ au sein du champ de Šallurum, excepté 0, 3.3 gan du champ de la tenure d'Ipqatum, l'*ērib bītim*. 1, 1.0.1 gan 6 sar de champ du district irrigué de Šut-ša-Aya, <champ> de Šallurum, <champ> du temple de Šamaš. » On voit donc, dans ce texte, qu'un dénommé Šallurum possède plusieurs champs, dont l'un est proche de la tenure d'un autre dépendant du temple. De là à penser que le champ de Šallurum est lui-même un champ du temple, il n'y a qu'un pas : d'autant que cela expliquerait pourquoi l'auteur du texte se sent obligé de préciser « ša É (d)UTU » après le nom de Šallurum⁶²⁸. C'est bien du nom « A.ŠÀ » que le groupe prépositionnel « ša É (d)UTU » est complément. D'ailleurs dans CT 8, 8b (Ad 15) on retrouve l'expression « issu du grain des 0, 1.3. GÁN du champ de Šallurum, <champ> du temple de Šamaš »⁶²⁹. On peut donc se demander qui était ce Šallurum, et pour quelle

⁶²⁵ Sallaberger 2015.

⁶²⁶ Une comparaison mérite d'être faite, ici, avec la situation à Ur. Dans *Le Clergé d'Ur* (Charpin 1986, p. 75-85), il est expliqué comment les prêtres-*abrig* sont rétribués : des textes royaux mentionnent l'obligation d'attribuer à des prêtres des champs de subsistance. D. Charpin montre d'une part que c'était le roi qui attribuait ces tenures aux dépendants des temples et d'autre part que ces champs jouxaient ceux d'autres temples, ce qui l'amène à proposer d'existence d'une zone agricole « constituée par des domaines appartenant à différents temples, au sein desquels étaient attribués des champs alimentaires au personnel de ces sanctuaires. » (Charpin 1986, p. 83) A Sippar, nous n'avons pas trouvé trace jusqu'ici, pour l'instant, de tenures attribuées par le roi à des dépendants du temple, mais cela ne veut pas dire pour autant que cela n'existât pas.

⁶²⁷ Nous n'analyserons que ces 5 lignes car elles sont séparées du reste du texte par un trait séparant les lignes 30 et 31 ainsi que par un trait séparant les lignes 35 et 36.

⁶²⁸ D'autant qu'il n'existe pas, pour les temples de Sippar, à notre connaissance, de mention « ša (d)THEONYME » pour désigner l'appartenance au temple d'une personne sans titre, tandis que la mention « A.ŠÀ ša É (d)THEONYME » est courante dans toute la Mésopotamie paléo-babylonienne.

⁶²⁹ « ša še-e 0, 1.3 GÁN A.ŠÀ ša-lu-rum ša É (d)UTU » (l. 4).

raison il cultivait un champ de l'Ebabbar, mais nous ne disposons malheureusement pas de plus d'informations sur lui.

En outre, dans le texte CT 8, 8b, un grand nombre de champs sont dits appartenir à des dépendants du temple ou du cloître : autre preuve, selon nous, qu'il s'agissait de tenures. En effet, dans certaines énumérations, on ne se sentait pas obligé de spécifier systématiquement que les terres constituaient une tenure car on écrivait généralement le nom de l'usufruitier du champ, pas forcément celui du grand domaine (palais ou temple) qui possédait réellement la terre. A Larsa, cela occultait fréquemment le fait qu'en réalité on avait affaire à des tenures royales et non des champs de particuliers⁶³⁰. Il en allait peut-être de même pour l'Ebabbar puisque les normes de rédaction des archives de Šamaš-hazir sont celles de l'administration babylonienne, lesquelles avaient cours à Sippar. Cependant, on sait que c'étaient les administrateurs du temple qui rédigeaient les textes économiques de l'Ebabbar, non ceux du roi. Il est donc possible que les normes de rédaction administrative du temple et du palais fussent différentes, bien qu'au moins trois éléments semblent infirmer cette idée. Tout d'abord, D. Charpin a montré que le fonctionnement du commerce de la laine et la façon de rédiger les documents qui y étaient relatifs étaient identiques pour le palais et pour le temple à Sippar⁶³¹. Ensuite, nous avons pu prouver, nous même, l'existence d'une similarité dans les pratiques concernant l'usage des mesures de Šamaš et de Marduk, la première relevant du temple et la seconde de l'administration palatiale⁶³². En outre, on sait que le palais pouvait nommer les administrateurs des temples, on en a un exemple avec le cas de Šamaš-hazir⁶³³. Ces différents éléments permettent de supposer assez fortement que l'Ebabbar et le Palais utilisaient des normes de rédaction administrative communes. Par suite, on peut envisager que, comme pour les tenures royales à Larsa, les tenures templières à Sippar ne fussent pas toujours désignées sous ce nom dans la documentation administrative.

Ceci permettrait alors d'expliquer pourquoi le domaine du temple a l'air si étendu, que les quantités de grain dont il dispose sont si importantes alors que les mentions de ses propriétés foncières sont si rares dans les textes. C'est parce que, outre le fait que nous ne disposons pas des textes de l'Ebabbar paléo-babylonien, le système des tenures et la façon de

⁶³⁰ Cf Fiette 2018, p. 107-119.

⁶³¹ Charpin 1982.

⁶³² Cf Nicolas 2021.

⁶³³ Fiette 2018, p. 106 et p. 298-299.

faire apparaître celles-ci (ou plutôt de ne pas toujours les faire apparaître) dans les contrats ont tendance à « occulter » le véritable propriétaire : le temple.

Ainsi, dans CT 8, 8b, le fait que le champ de Šallurum soit explicitement désigné comme champ du temple de Šamaš laisse donc entendre qu'il ne s'agissait *a contrario* pas d'une tenure. Pour autant, il est tout à fait possible qu'on ait dans cette tablette une énumération de champs ayant différents statuts. On aurait à la fois des champs personnels, des champs du temple exploités par des particuliers et de tenures, exploitées pour la plupart par des dépendants du temple. CT 8, 8b documenterait donc en réalité un grand nombre de possessions terriennes de l'Ebabbar, regroupées dans un même district, mais dont un seul champ est exploité directement par le temple, le champ de Šallurum, les autres champs étant placés sous le régime de la tenure.

Pour autant, le vaste domaine du temple de Šamaš était sans doute l'objet de récapitulatifs cadastraux précis comme c'est le cas du domaine royal tel qu'on le voit à Larsa à travers les archives de Šamaš-hazir. Cependant, ceux-ci devaient être conservés dans l'Ebabbar... or nous venons de le rappeler : il semble que les textes de l'Ebabbar paléo-babyloniens soient perdus, sans qu'il soit donc possible de reconstituer cette archive. D'ailleurs, aurions-nous accès aux textes de l'Ebabbar que nous ne retrouverions pas forcément les récapitulatifs. A l'époque néo-babylonienne, par exemple, ceux-ci sont établis sur du bois, lequel a disparu avec le temps⁶³⁴.

Il est, de ce fait, impossible pour nous de reconstituer le cadastre de l'Ebabbar. Il est d'ailleurs même impossible d'estimer l'étendue des terres possédées par celui-ci. On devra donc se contenter d'en rester à cette frustrante définition de « grand propriétaire foncier » pour parler de l'Ebabbar, sans véritablement parvenir à préciser ce que l'on met derrière cette expression. Cette impossibilité de reconstitution cadastrale ne vaut pas que pour l'Ebabbar, mais pour l'ensemble de la ville de Sippar comme l'avait déjà analysé L. Dekiere avec regret⁶³⁵.

⁶³⁴ Cf Graslin-Thomé 2014 ; Kozuh & Nielsen 2021.

⁶³⁵ Dekiere 1989.

III.1.1.3. Localisation des champs du temple

Pour autant, certaines remarques et analyses sont possibles. Nous venons tout d’abord de voir que les champs du temple jouxtent souvent les champs de dépendants du temple. Il est impossible de savoir si les dépendants du temple possédaient certains champs en tenures et d’autres en propre. En revanche, nous sommes certains que les religieuses-*nadītum*, elles, possédaient leurs champs en propre puisque faire entrer une fille au cloître était une stratégie de conservation patrimoniale⁶³⁶. Donc, dans un texte comme YOS 13, 12⁶³⁷, tenures et champs « privés » se côtoient probablement dans des zones très proches : les champs du temple jouxtaient certainement ceux de ses dépendants (s’il s’agissait de champs privés) et ceux des religieuses-*nadītum*. On voit d’ailleurs que beaucoup des champs énumérés appartiennent au même Šallurum⁶³⁸. Les autres champs sont très souvent la propriété de religieuses ou de dépendants du temple⁶³⁹. Ils devaient aussi, par suite, jouxter les champs des grandes familles de Sippar puisque les champs des religieuses-*nadītum* étaient ceux de leurs familles et que ces familles étaient elles-mêmes les familles des notables de Sippar⁶⁴⁰.

Un autre exemple s’en trouve dans BDHP 15 où les témoins sont les dieux Šamaš et Aya : dans ce texte, une religieuse loue un champ et les terroirs voisins sont celui d’un prêtre-*gudapsûm* ! On voit donc que les champs des dépendants du temple pouvaient être regroupés dans des zones proches.

Il semble que, comme les marchands de Larsa qui avaient tendance à regrouper leurs possessions immobilières urbaines⁶⁴¹, les notables de Sippar avaient tendance à vouloir rapprocher et regrouper leurs possessions agricoles malgré les difficultés que cela présentait au vu de l’éclatement du cadastre. En effet, les tenures étaient relativement éparpillées et K. De Graef parle carrément de « kaléidoscope » de propriétés pour désigner les tenures des soldats à Sippar-amnanum⁶⁴².

⁶³⁶ De Graef 2016a, 2019 ; Démare-Lafont 2016.

⁶³⁷ Un texte qui liste des champs appartenant à des officiels du temple et des religieuses, dans le district de Šut-ša-Aya.

⁶³⁸ « 1,1.0.1 GÁN 6 SAR A.ŠÀ A.GÀR šu-ut-ſša¹-(d)a-a /ša ša-lu-rum ša É (d)UTU » (l. 34-35)

⁶³⁹ On trouve ainsi un *ērib bītim* et un grand lamentateur parmi les propriétaires.

⁶⁴⁰ De Graef 2018a.

⁶⁴¹ Charpin 2003.

⁶⁴² De Graef 2002a, p. 164.

Les champs du temple étaient donc répartis dans plusieurs zones car certains noms de districts irrigués⁶⁴³ reviennent très fréquemment : ceux-ci devaient concentrer les propriétés des dépendants du temple et les tenures de celui-ci. Nous pensons qu'il ne s'agit pas là d'un hasard des sources et que le temple investissait davantage dans certains secteurs que dans d'autres, sans doute en fonction de la qualité des terroirs⁶⁴⁴.

Au sein de nos sources, si nous connaissons relativement bien les possessions des familles de religieuses-*nadītum*⁶⁴⁵, nous en sommes réduits à l'état de supposition sur les localisations des champs du temple. Mais nous pouvons faire des hypothèses en partant de plusieurs prédicats :

- le temple fournit, semble-t-il, des champs à ses dépendants **ou**, à tout le moins, les dépendants investissent dans des champs qui jouxtent les champs de travail du temple⁶⁴⁶.
- ces dépendants essaient de regrouper leurs possessions.
- ces dépendants sont aussi des notables et leurs filles sont souvent religieuses-*nadītum*. Par suite, les champs des religieuses filles de dépendants du temple ou du cloître renseignent sur les terroirs d'investissement de leur famille : c'est-à-dire les terroirs d'investissement des dépendants du temple ou du cloître. Le regroupement de ces champs créait alors de nouveaux réseaux sociaux entre notables. Tout ceci renforçait les réseaux de sociabilité entre notables et puissants, réseaux largement articulés, on l'a vu, autour de l'Ebabbar et du culte de Šamaš.

A partir de ces postulats, on peut retenir un certain nombre de textes qui nous renseignent sur les districts irrigués (*ugārum*) dans lesquels l'Ebabbar était le plus susceptible de détenir des champs. La liste de ces textes est :

- dans MHET I, 18 (AS) la famille d'Imlik-Sin⁶⁴⁷ possède des champs à Tenunam.
- dans CT 48, 90 (AS) la famille de Bur-Sin (le chef des religieuses) possède des champs à Tawirtum et Itiqtum.

⁶⁴³ Nous les énumérons plus bas.

⁶⁴⁴ Plusieurs éléments devaient entrer en ligne de compte comme le rendement du terroir, la proximité des entrepôts ou la présence et la qualité des canaux.

⁶⁴⁵ Le sujet a d'ailleurs été largement travaillé par Suurmeijer 2014.

⁶⁴⁶ On l'a vu dans CT 2, 50 ; CT 8, 8b et on peut envisager qu'il en aille de même pour CT 8, 30c.

⁶⁴⁷ Famille bien connue des chefs des religieuses *nadītum* pré-ammurabiens. Cf notre partie II.2.2.

- dans CT 47, 10 (Sm 8) Sin-putram (qui appartient à une famille comprenant des religieuses à ce que montre le texte) et Awil-Ilabrat (sans doute le père de Pala-Adad le lamentateur étudié dans notre partie II.3.4) ont des possessions à côté du canal de Sippar. Les témoins sont des dépendants du temple bien connus (Bulalum et Kalumum).

- dans MHET 2/2, 180 (Ha 15) une religieuse-*nadītum* possède des terres à Qablum⁶⁴⁸, là on l'on trouve aussi des « champs du palais ». Ces champs du palais à Qablum reviennent dans MHET 1, 180⁶⁴⁹.

- dans PBS 8/2, 248 (Ha 20) Būr-Sin possède des champs à Gizana.

- dans MHET 2/2, 238 (Ha 30) une religieuse achète un champ à Eble, or nous verrons que ce district revient souvent, c'est pour cette raison que nous mentionnons ce texte même s'il n'a pas de lien direct avec les dépendants du temple. On y apprend que le district irrigué d'Eble jouxte, d'un côté le district de Qablum où se trouvent les champs royaux et de l'autre le canal « *muškinum* ». Dans MHET 2/2, 131 (Ha) on voit que d'autres religieuses y possèdent des terres.

- Dans JCS 11, 23 (Si 9) un dénommé Ludlul-Sin, père de religieuse-*nadītum*, possède un champ jouxtant le *namkārūm* du « sanga de Šamaš ». Nous pensons qu'il s'agit du Ludlul-Sin qu'on voit intervenir dans les affaires du cloître comme dernier témoin dans CT 2, 15 (Si 3) et dans TCL 1, 107 (Si 2)⁶⁵⁰.

- dans YOS 13, 12 (Ad 15) des officiels du temple et des religieuses possèdent des champs à Šut-ša-Aya.

- Dans TCL 1, 151 (Ad 30) on voit qu'une religieuse possède un champ qui jouxte celui d'un administrateur du temple, ce champ se trouve dans le « district irrigué de 9 gan » qui correspond en fait à Eble⁶⁵¹.

- dans BDHP 15 (Aš 01) une religieuse possède un champ qui jouxte le canal Lišdum (qui s'écrit « (i7)À ») et le champ du prêtre Rim-Adad, le tout dans le district irrigué d'Eble⁶⁵².

⁶⁴⁸ On voit une autre religieuse posséder des champs là-bas dans CT 2, 41 (Ha 38).

⁶⁴⁹ Dans CT 47, 58, on voit que c'est à nouveau une religieuse qui possède des terres dans ce district.

⁶⁵⁰ A noter que dans le texte de Si 2 il écrit son nom Ludlul-Sin alors qu'en Si 3 il l'écrit Sin-Ludlul.

⁶⁵¹ Nous remercions D. Charpin de nous avoir signalé que ce district avait fait l'objet d'une brève étude dans Stol 1998, p. 425.

⁶⁵² Nous suivons ici non la copie présente dans BDHP, mais une collation inédite d'Antoine Jacquet qui nous a fait l'amitié de nous communiquer ces données sur lesquelles il travaille actuellement.

- dans JCSSS 2, 29 (Aš 10) un particulier loue un champ à un autre, le champ est situé entre les champs alimentaires des soldats et des marchands (« A.ŠÀ ŠUKU.HI.A ša A[GA].ÚS.MEŠ ù D[AM.G]ÀR.MEŠ », l. 3) et le champ d'un « intendant du temple de Šamaš » (« (d)AMAR.UTU-mu-ba-lí-iṭ UGULA É É (d)UTU », l. 6). Il semble cependant qu'ici, il ne s'agisse pas d'un champ du temple, mais bien du champ d'un dépendant du temple, ce qui montre que ceux-ci pouvaient posséder des terres dans des districts irrigués dépendants du palais⁶⁵³.

- dans MHET 2/4, 549 (Aš 16), on a l'une des rares mentions d'un champ de Šamaš et celui-ci est situé dans le district irrigué « de Gula ». Celui-ci jouxte le canal « des soldats » et une ancienne fortification-*dunnum* (terme qu'on traduit souvent par « forteresse » mais qui, ici, renvoie sans doute à un genre de grenier fortifié).

- dans BE 6/1, 112 (Sd 19) un scribe et un prêtre possèdent des champs dans le district de Tuhamum.

Enfin, il est une autre zone où les officiels du temple et le temple lui-même possédaient très certainement des terres : il s'agit de la localité de Halhalla. Celle-ci a été bien étudiée par M. Stol⁶⁵⁴ puis par K. De Graef qui écrit à son sujet : « Il s'avère que de nombreux propriétaires terriens de Halhalla étaient des religieuses-*nadītum*. À notre avis, il n'y a pas de raison "religieuse" spécifique à cela [...], il n'y a que des raisons économiques. Seules les filles de la haute élite de Sippar devenaient des religieuses-*nadītum* de Šamaš. Elles ne pouvaient ni se marier ni avoir d'enfants afin que les biens qui leur avaient été donnés par leur père restent indivis au sein de la famille : chaque génération avait sa religieuse qui héritait de l'ensemble des biens familiaux et les transmettait à la génération suivante. Pourquoi auraient-elles possédé des terres relativement loin de Sippar ? Nous pouvons être sûrs que les champs de la région de Halhalla étaient de grande qualité et bien irrigués grâce à la proximité de trois grands cours d'eau. Pour cette raison, ils devaient constituer une propriété de choix pour les classes dirigeantes dans la société paléo-babylonienne. »⁶⁵⁵

⁶⁵³ En effet, les soldats comme les marchands dépendaient du palais pour leur dotation. Pour les soldats, on pourra voir deJ Ellis 1977, p. 62-64 ainsi que Fiette 2018, *passim*. Pour les marchands et leur rattachement indirect au roi on pourra voir les conclusions de Charpin 1982, p. 25-65.

⁶⁵⁴ Stol 1998.

⁶⁵⁵ « It turns out that many of the landowners in Halhalla were *nadītu*-priestesses. In our view, there is no specific «religious» reason for this [...] in our view, there are only economic reasons. Only daughters of the high elite in Sippar became *nadītu*-priestesses of Šamaš. They could not marry nor have children so that the property given to them by their father would stay undivided within the family: every generation had its *nadītu*-priestess who inherited the family property as a whole and passed it on to the following generation. Why would they have owned land relatively far from Sippar? We can be sure that fields around Halhalla were of great

On voit donc que les notables de Sippar et les propriétaires d'importants domaines privilégiaient certains districts irrigués. Pour le temple, on peut dresser la liste suivante :

- les districts irrigués où le temple avait très certainement des champs sont Tenunam, Tawir(a)tum, Itiqtum, Gizânum, le district de Gula, Tuhamum et Šut-ša-Aya. En effet, il s'agit des terroirs où au moins un dépendant du temple exploitait des champs.

- les autres districts irrigués où le temple avait peut-être des champs sont celui « des bords du canal de Sippar », d'Iššiatum, de Qablum et d'Eble, des noms qui reviennent souvent dans le corpus et qui étaient particulièrement prisés par les religieuses-*nadītum* et le palais. On peut donc logiquement s'attendre à ce que le temple se fût positionné lui aussi dans cette zone.

On notera avec intérêt que le temple possède vraisemblablement des champs dans des districts différents de ceux où le palais distribue des tenures aux soldats⁶⁵⁶, puisque les principaux districts où l'on trouvait des tenures royales sont : Buša, le district de 9 *ikû*, Burâ, Našureš, Paruṣum, Zubanu, Baši et le district « de la porte de la ville de Qaṭṭanatum ». En revanche, les dépendants du temple semblent avoir possédé des champs personnels dans des districts où le palais était lui aussi présent, c'est ce que révèle JCSSS 2, 29.

On peut rattacher ce phénomène au fait qu'à Larsa, B. Fiette a montré que le palais avait interdiction de distribuer les champs du temple et que de manière générale, Hammurabi faisait attention de bien distinguer le domaine royal du domaine de l'Ebabbar de Larsa⁶⁵⁷. En établissant les tenures dans des districts dont le temple était absent, le roi aurait trouvé une solution radicale à ce problème.

Par chance pour notre propre synthèse, la répartition et l'organisation des districts irrigués a fait l'objet d'une étude particulièrement poussée de M. Tanret⁶⁵⁸. Celui-ci a montré que les *ugārum* de Tenunam et Gizanum se trouvaient au nord de l'Irnina, le canal au Nord de Sippar qui reliait le Tigre et l'Euphrate. En revanche, Eble, Iššiatum, Halhalla, le district de Gula et Tawiratum se trouvaient entre le canal Irnina et l'Euphrate⁶⁵⁹. Ensuite, on sait qu'Itiqtum jouxtait Tawiratum et Qablum jouxtait Eble donc ces deux terroirs se trouvaient

quality and well-watered thanks to the vicinity of three great watercourses. For that reason, it must have been a choice property for the upper class in the Old Babylonian society » (De Graef 2007, p. 200).

⁶⁵⁶ Cf De Graef 2002a.

⁶⁵⁷ Fiette 2018, *passim*.

⁶⁵⁸ Gasche & Tanret 1998.

⁶⁵⁹ C'est là aussi que se trouve le district de 9 gan de TCL 1, 151 où les agents du temple sont très actifs.

aussi entre l'Irnina et l'Euphrate, on a donc affaire à des champs qui sont dans des zones géographiques rapprochées.

En revanche, on ne sait pas où se trouvaient Tuhamum et Šut-ša-Aya⁶⁶⁰. Pour ce dernier district, cependant, on sait par BE 6/1, 83 (Ad 31) qu'un individu qui y possédait un champ possédait aussi des champs au croisement du canal Sabium et près de l'Euphrate. En outre, JCSSS 2, 6 nous indique qu'un propriétaire de champ de ce district possédait une maison dans la rue de Sin à Sippar-yahrurum. Il s'agit d'un dénommé Sin-išmeanni. Un nom qu'on retrouve comme voisin de la religieuse-*nadītum* Aya-rišat, à l'époque d'Ammi-ditana dans MHET 2/4, 496. Tous ces indices semblent davantage suggérer une localisation non loin de Sippar-yahrurum, près de la zone où les religieuses avaient souvent des champs et non loin de l'Euphrate, donc plutôt entre ce fleuve et le canal Irnina.

On constate donc sans étonnement que le temple s'installe dans des districts aux situations privilégiées : Halhalla, Eble ou Qablum semblent avoir été des *ugārum* très productifs, le district de Gula jouxtait les tenures des soldats et devait se trouver non loin d'une fortification-*dunnum* ce qui lui assurait une certaine protection, enfin Tenunam était un district prestigieux. M. Tanret l'a étudié et a montré que dans cette zone, on trouvait un grand nombre de notables, comme des dépendants du palais ou un juge. En outre, ce district où se trouvait aussi une aire de battage a été actif très longtemps : au moins 202 ans ! Preuve que l'agriculture y était rentable⁶⁶¹.

Le lecteur spécialiste de la géographie de Sippar constatera que la majorité des champs du temple se trouvent entre le canal Irnina et l'Euphrate : c'est aussi là que les religieuses-*nadītum* et le palais ont la plupart de leurs possessions. C'est un fait logique : cela correspond à une zone très bien irriguée et située à une distance comprise entre 1 et 15 kilomètres de Sippar-yahrurum, donc aisément contrôlable depuis la ville où se trouvait l'Ebabbar, puisque le canal Irnina se trouvait à une douzaine de kilomètres de Sippar-yahrurum. C'est le cas par exemple de l'*ugārum* Iššiatum où l'on trouvait les champs de religieuses-*nadītum* dont l'une est la fille de Ludlul-Sin. Le district de Tenunam, lui, devait être rattaché à Sippar-amnanum et ne devait pas se trouver très loin de Hiritum⁶⁶², à plus de vingt kilomètres de Sippar-

⁶⁶⁰ On se référera à la liste donnée dans Gasche & Tanret (éd.) 1998, p. 76.

⁶⁶¹ Gasche & Tanret (éd.) 1998, p. 120-121

⁶⁶² On pourra consulter les cartes fournies par Gasche et Cole 1998, p. 45ss.

yahrurum. D'ailleurs, une dernière preuve de l'implication importante du temple dans cette zone agricole est qu'on y nommait les canaux-*namkārūm* d'après les sangas de Šamaš !⁶⁶³

On voit donc que le temple occupait un grand nombre de zones et devait exploiter un important patrimoine foncier. Aussi, on doit à présent se demander qui gérait les champs du temple.

III.1.1.4. La gestion et l'exploitation des champs du temple

III.1.1.4.1. Champs à redevance-*biltum* et champs alimentaires

Pour bien comprendre qui exploitait les champs du temple, il faut rappeler quelle était la politique de la terre sous Hammurabi : l'exploitation des champs se faisait de deux manières complémentaires. La première est celle du champ à redevance-*biltum*. Le travail de ces champs est appelé *iškar biltim* et peut être effectué par des corvéables. La seconde manière d'exploiter les champs est celle de la tenure-*šibtum*. Un grand organisme alloue un champ alimentaire appelé champ-*šukussum* et une fois celui-ci moissonné, on effectue le partage-*miksum* entre propriétaire véritable et usufruitier de la tenure. Le taux de ce partage est parfois de ½, mais plus généralement il est de 1/3 pour l'usufruitier et 2/3 pour le propriétaire véritable⁶⁶⁴. Ce système permet néanmoins une agriculture de subsistance pour l'usufruitier tout en assurant au grand organisme la mise en culture de ses champs.

La question de savoir qui travaillait dans ces champs est assez rapidement résolue : dans le cas des tenures, l'usufruitier se débrouillait, dans le cas des champs à redevance, le temple devait très probablement s'appuyer sur des travailleurs agricoles sous les ordres des *iššakkum*, mais nous n'en avons quasiment pas de trace. En outre, la présence du terme *iškarum* dans le texte CT 2, 50 révèle peut-être que certains individus avaient pour corvée de s'occuper des champs du temple, bien que les exploitants-*iššakkum* pussent être impliqués dans la gestion des champs-*iškarum*. D'ailleurs, on sait que les citoyens de Sippar devaient travailler pour Šamaš, comme cela a été étudié par Harris⁶⁶⁵.

Savoir qui labourait et cultivait les champs du dieu-soleil n'est pas véritablement problématique, à condition d'accepter l'idée que jamais nous ne reconstruirons de

⁶⁶³ Gasche & Tanret (éd.) 1998, p. 99.

⁶⁶⁴ A ce sujet, on peut voir le §46 du Code d'Hammurabi et son analyse dans Fiette 2018, p. 181.

⁶⁶⁵ Harris 1975, p. 167.

prosopographie précise et claire de ces travailleurs de l'ombre. En revanche, nous sommes en droit de nous demander ce qu'il en était des champs à redevance. Aussi, ce qui nous importera en premier, c'est de savoir qui gérait véritablement ces travaux agricoles, qui les supervisait, qui les coordonnait.

III.1.1.4.2. Le rôle des intendants agricoles (*iššakkum*)

La piste la plus évidente est celle des « intendants agricoles *iššakkum* », qui agissaient souvent en tant qu'individus privés mettant leurs compétences au service de grands propriétaires. Ceux-ci jouent un rôle important dans l'historiographie contemporaine qui, à l'ère de la domination idéologique du libéralisme, se questionne beaucoup sur l'initiative privée et la question de la libre entreprise dans les économies antiques⁶⁶⁶. Comme Ph. Clancier, F. Joannès, B. Lafont et A. Tenu le résumant bien dans leur ouvrage de vulgarisation⁶⁶⁷ : « on pourrait avoir l'impression, depuis l'époque sumérienne archaïque et sur la longue durée, d'une progression linéaire, où l'on serait progressivement passé d'une économie dominée par les temples (cités-Etats sumériennes), à une économie palatiale (Ur III), puis à une économie privée (Hammurabi) : une telle vision des choses serait erronée ». Selon les auteurs en effet, il vaut mieux « admettre une tension permanente entre deux sphères socio-économiques distinctes » : d'un côté des parcelles individuelles au sein de petites communautés régies par les règles socioéconomiques de la réciprocité, de l'autre des grands domaines dont le fondement socioéconomique était la redistribution.

L'*opinio communis* en assyriologie consiste à considérer qu'à partir de l'époque paléo-babylonienne « le désengagement de l'Etat dans la prise en charge directe du secteur le plus important de l'activité économique, celui de la production agricole, a contribué au développement de la sphère privée de l'économie »⁶⁶⁸. La catégorie socioprofessionnelle incarnant cette évolution dans le fonctionnement des grands organismes est celle des entrepreneurs-*iššakkum*. Ceux-ci ont fait l'objet de beaucoup de fantasmes et on a tenté d'en faire les moteurs d'une économie paléo-babylonienne sclérosée par un interventionnisme

⁶⁶⁶ Sur l'initiative privée, le commerce et l'idéal de profit de ces individus, cf Charpin 1982 ; Van de Mieroop 1992 ; Burggraaff 1995 ; Tyborowski 2003 ; Garfinckle 2008 ; Földi 2014.

⁶⁶⁷ Lafont, Tenu, Joannès & Clancier 2017, p. 378.

⁶⁶⁸ Lafont, Tenu, Joannès & Clancier 2017, p. 379.

étatisme extrême⁶⁶⁹. On doit néanmoins garder à l'esprit la phrase de M. Van de Mieroop : « le souhait de présenter les entrepreneurs libres de la Mésopotamie comme la force motrice par excellence de cette économie est, je crois, motivé par le désir de voir dans le passé la réalisation des rêves du présent »⁶⁷⁰. Sur ce point comme sur d'autres, il faut prendre garde au mirage des sources : l'entreprise privée est mal attestée à Ur III du fait même que nous ne disposons que des archives des grands organismes. D'ailleurs, ceux-ci généraient davantage de textes et de documents administratifs du fait de leur complexité même.

Il paraît donc difficile de souscrire sans réserve à cette hypothèse de l'émergence d'une classe d'entrepreneurs privés suite à un désengagement supposé de l'Etat, d'autant que cette idée même d'étatisme est difficilement tenable : le palais était un grand domaine particulièrement important parmi d'autres grands domaines (comme l'Ebabbar à Sippar). Leur différence n'était pas une différence de nature, mais une différence d'échelle. On a simplement ici l'interaction entre divers domaines de tailles diverses et la sous-traitance d'un certain nombre d'activités. Cette sous-traitance renvoie à la façon dont l'Ebabbar faisait appel aux scribes ou aux orfèvres pour certaines activités bien spécifiques et ce dès le tout début de la première dynastie paléo-babylonienne, comme nous l'avons vu ci-avant.

III.1.1.4.3. Le rôle crucial joué par les administrateurs du temple (UGULA É et ŠÀ.TAM)

Il faut donc sortir de l'idée selon laquelle à partir du début du règne d'Hammurabi, les grands organismes auraient progressivement délaissé la gestion de leurs biens pour la confier à des entrepreneurs extérieurs : en réalité cette pratique a existé tout au long de la période paléo-babylonienne. En fait, ces grands organismes et notamment les palais ont commencé à s'appuyer de plus en plus souvent sur des intermédiaires en vue de multiplier les circuits d'approvisionnement. De la sorte, ils s'assuraient que même si l'un de leurs intermédiaires venait à faire défaut, les flux resteraient néanmoins constants. En outre, cela permettait d'externaliser les risques et donc de renforcer la stabilité économique du palais. Cette théorie connue sous le nom de « *palastgeschäft* » a été particulièrement développée par M. Stol⁶⁷¹.

⁶⁶⁹ Bulgarelli 2011 ; Silver 1983, 2006, 2007.

⁶⁷⁰ « The wish to promote the free entrepreneurs of Mesopotamia as the driving force of that economy is, I believe, driven by a desire to see in the past a fulfillment of present dreams » (Van de Mieroop 2005, p. 122).

⁶⁷¹ Stol 2004, repris récemment par Földi 2014, qu'on pourra consulter pour une bibliographie assez complète sur la question.

Les grands organismes avaient recours à des spécialistes extérieurs dans bien des domaines : pesée, rédaction de documents mais aussi divination ou encore gestion des champs⁶⁷². Par exemple, les devins ou de scribes n'étaient que rarement attachés exclusivement et spécifiquement à un grand temple : les temples comme le roi recouraient *contractuellement* à ces devins, dont on pourrait dire anachroniquement qu'ils étaient des genres d'auto-entrepreneurs. Le fait qu'on fit appel davantage à un individu plutôt qu'à un ordre semble d'ailleurs répondre essentiellement à des considérations sociologiques et relationnelles : nous l'avons vu lorsque nous avons étudié les rapports entre les scribes de Sippar et l'Ebabbar.

Les intendants-*iššakkum* sont donc bien attestés pour la période paléo-babylonienne⁶⁷³. Deux dossiers notamment nous permettent de comprendre leur rôle : celui du domaine d'Alammuš-našir dans la petite localité de Damrum, étudié par D. Charpin⁶⁷⁴, et celui du domaine royal de Larsa, étudié par B. Fiette⁶⁷⁵. On voit que les fonctionnements domaniaux et les rapports entre grands organismes et intendants-*iššakkum* étaient identiques dans les deux cas. Damrum étant située non loin de Kiš et surtout non loin de Babylone : c'est donc la norme babylonienne qui s'y appliquait. Quant au domaine royal de Larsa, B. Fiette a montré qu'il était administré selon les méthodes, là encore, de la première dynastie de Babylone. Le fait que le domaine d'Alammuš-našir fut administré avec méticulosité, d'aucuns diraient avec maniaquerie, nous permet de connaître avec une grande précision les tâches des entrepreneurs-*iššakkum*. Nous ne nous attarderons pas ici sur ces tâches du quotidien, mais elles correspondent en fait à la gestion de chacun des moments de la vie agricole d'un domaine cultivé. Ce sont davantage les conclusions de B. Fiette sur le statut de ces *iššakkum* qui nous intéresseront.

Tout d'abord, B. Fiette, en étudiant le domaine de Šamaš-hazir, est parvenu à démontrer que les intendants agricoles du domaine royal de Larsa bénéficiaient de tenures

⁶⁷² Pour Sippar, un cas a particulièrement bien été étudié, il s'agit de celui de Beliyatum à l'époque paléo-babylonienne tardive dont W. Burggraaf a montré qu'il agissait en qualité d'entrepreneur privé (1995, 165-167). Nous pensons cependant que si ses conclusions sont bonnes, elles ne doivent pas amener à penser qu'il existât une évolution menant de l'étatisme au début de la première dynastie à une forme de libre-entreprise à la fin de cette même dynastie.

⁶⁷³ On pourra voir notamment l'article de K. De Graef ainsi que celui de A. Goddeeris dans Mynářová & Alivernini (éd.), 2020.

⁶⁷⁴ 2006-2007, p. 17-19

⁶⁷⁵ Fiette 2018, p. 175.

alors que leurs sceaux ne les décrivent pas comme des serviteurs du roi. Cela montre donc qu'ils étaient considérés comme des serviteurs accomplissant un service-*ilkum*. Ils ne sont donc pas les dépendants d'un seul grand organisme. En revanche, impossible de savoir, selon B. Fiette, s'il s'agissait d'un agent du palais ou d'un entrepreneur privé. Il faut en réalité dépasser ce *distinguo* reconstruit par l'analyse contemporaine et garder plutôt les catégories mésopotamiennes : c'est ce que fait B. Fiette en rappelant que l'intendant agricole-*iššakkum* du domaine royal appartient avant tout au groupe des *nāši biltim*, les « porteurs de redevance », qui sont en fait ceux qui génèrent et apportent ladite redevance. Pour reprendre son idée « il y a fort à parier que les remarques formulées [...] à propos des *iššakkum* puissent s'appliquer à des bergers, des arboriculteurs, ou tout autre agent du domaine royal. » C'est le biais que nous avons adopté nous-même : les intendants agricoles du domaine de l'Ebabbar agissaient en tant que sous-traitants mais en tiraient vraisemblablement d'importants avantages en nature : le parallèle avec le domaine royal de Larsa peut achever de nous en convaincre.

Pour autant, si ces intendants agricoles du domaine de l'Ebabbar ont existé, nous n'en trouvons que très peu de traces. Tout d'abord dans CT 8, 30c (Ad 5), l'on peut lire : « 2/3 MA.NA 7 GÍN KÙ.BABBAR / ŠÀ KÙ.BABBAR ŠÀM SÍG É (d)UTU ša a-na ŠÀM 4 GU₄ ŠÀ GU₄ / a-na ENS₂.MEŠ A.ŠÀ (d)UTU / NÌ.ŠU (d)EN.ZU-a-ha-am i-dí-nam », soit « 2/3 de mine et 7 sicles d'argent, (10) faisant partie de l'argent, prix de la laine du temple de Šamaš, (16) qui a été donné (11) pour acheter 4 bœufs (12) parmi les bœufs pour les *iššakku* du champ de Šamaš (13) qui sont sous la responsabilité de Sin-aham-iddinam » (l. 9-12). L'argent est ici donné par un chef des marchands, qui joue un rôle dans le commerce de la laine du temple⁶⁷⁶, et est collecté sous la responsabilité d'un dénommé Sin-aham-iddinam. On notera que Sin-aham-iddinam est justement le nom du père de Beliyatum, l'intendant agricole qui travaille notamment pour les religieuses-*nadītum* à la fin du règne d'Ammi-ditana. Il y a fort à parier qu'on ait ici une trace de transmission d'un métier de père en fils. La seule mention d'administrateurs agricoles de l'Ebabbar montre que ceux-ci s'occupaient d'acheter des bœufs (sans doute de labour). Ils avaient donc en charge la gestion et la préparation des champs et des semailles. Sans doute étaient-ils aussi impliqués dans le moissonnage et la récolte. On peut aussi mentionner le texte Rositani RSO 82 Sup. 1, 116 dans lequel l'*iššakkum*

⁶⁷⁶ Charpin 1982, p. 40ss.

Ea-šarrum est responsable d'un champ de Šamaš où se rendent des moissonneurs⁶⁷⁷. Ces exploitants avaient donc pour tâche d'embaucher, ou à tout le moins de coordonner, des moissonneurs embauchés pour travailler dans les champs du temple.

Selon nous, ces mentions sont rares dans les textes car les *iššakkum* avaient leur propre comptabilité qui ne nous est pas parvenue ou qui n'a pas encore été identifiée comme telle. En effet, nous avons vu que ceux-ci n'étaient pas des agents exclusifs du temple mais des sous-traitants, dont l'embauche devait être supplétive. Les tâches effectuées par ces *iššakkum* devaient donc généralement être gérées en interne : or quelles étaient les tâches de l'intendant agricole ? Avant tout de s'assurer de la bonne marche du domaine, que les actes agricoles fussent bien effectués en temps et en heure. Ensuite, d'embaucher des moissonneurs et divers saisonniers pour s'assurer de la mise en culture des champs puis du transport et du stockage des denrées dans les entrepôts. Enfin, gérer l'exploitation des champs à redevance-*biltum* et, par suite, jouer un rôle dans la collecte de ladite redevance⁶⁷⁸.

L'étude des textes révèle qui s'occupait de ces tâches dans le cas du domaine agricole de l'Ebabbar. Nous avons déjà indiqué que dans quelques cas, ce sont des exploitants-*iššakkum* qui sont chargés d'accomplir ces tâches, mais nous avons aussi vu que concernant l'embauche et la gestion des personnels, ces tâches étaient souvent assurées par l'administrateur-*šangûm* et par les administrateurs du temple (qu'il s'agisse des *šatammum* ou des *šabrûm*). De même, la gestion des entrepôts était l'apanage des administrateurs du temple

⁶⁷⁷ Rositani qui a édité le texte propose un long commentaire sur le rôle et l'identification de cet individu. Elle écrit ainsi : « Un Ea-šarrum revient également dans CT XLV 29:20 et surtout dans JCS 2 p. 93, n° 21:5 (Abi-ešuh). Dans ce dernier texte Ea-šarrum RÁ.GABA, ne reçoit pas, mais fournit avec une autre personne dont le nom a été partiellement perdu une allocation de 91 gur d'orge. Dans le texte, deux allocations ont été enregistrées, en y incluant les allocations fournies par Ea-šarrum, l'une pour plus de 959 gur d'orge, l'autre pour plus de 257 gur reçus par le hiérodoule sacré Elmeštum et les scribes, DUMU.MEŠ É.DUB.BA (ll. 29-30). La récurrence de deux individus portant le même nom dans des textes faisant référence à une même situation agricole et, plus précisément, relatifs à la gestion des champs liés au temple, qu'il s'agisse d'une gestion directe ou passant par son personnel et la datation des deux textes au règne d'Abi-ešuh, pourraient laisser supposer qu'il s'agit de la même personne. Un avantage de cette identification serait qu'il serait alors également possible de produire le montant de l'allocation fournie par Ea-šarrum au hiérodoule sacré Elmeštum, dans JCS 2 p. 93, n° 21:5, laquelle pourrait être le résultat de la récolte des champs du temple (R. Harris, *Ancient Sippar*, p. 55, ne pouvant faire de comparaisons, avait émis l'hypothèse qu'une telle quantité d'orge proviendrait de la récolte des champs royaux). Par ailleurs, les différentes fonctions exercées par Eašarrum dans le n° 116 (ENŠI₂ A.ŠÀ (d)UTU) et dans JCS 2 n° 21:5 (RÁ.GABA) et la perte de la datation pour ce dernier texte (compte tenu du fait qu'un mois intercalaire est mentionné dans le texte, celui-ci pourrait éventuellement être daté de l'année "h", "m", "q" ou "u" d'Abi-ešuh, cf. JCS 2 p. 121, n.13) ne permettent pas de s'accorder définitivement sur l'identification de ces deux personnes. Toutefois, il serait possible de suggérer que les différentes fonctions enregistrées dans les deux textes pourraient être corrélées à l'évolution de la carrière d'une seule et même personne. » (Rositani 2011, p. 188).

⁶⁷⁸ Cf Fiette 2018 (p. 57, p. 64, p. 82) ou Charpin 2006-2007, *passim*.

qui avaient à cette occasion affaire aux autorités du *kārum*. Enfin, concernant la collecte et la gestion de la redevance-*biltum*, nous savons que ces tâches pouvaient notamment être assurées par les prêtres-*gudapsûm* sous la supervision de l'administrateur-*šangûm* : c'est ce que révèlent les nombreux textes de location des terres divines, publiés notamment dans OLA 21.

Au final, le temple n'avait pas tellement besoin des intendants agricoles employés dans d'autres domaines. C'est pour cette raison que Beliyatum, l'*iššakkum* bien connu de la fin du règne d'Ammi-ditana, agit essentiellement pour le compte des religieuses-*nadītum*.

Nous avons vu que sur les trois grandes missions des intendants agricoles, à savoir les affaires courantes, la production et le stockage du grain et la gestion des redevances, ces deux dernières tâches étaient assurées par des personnels du temple. Quant aux « affaires courantes » (typiquement l'achat de bœufs de labour, la gestion des semences, les semailles, le battage et tous les moments de la vie agricole outre la moisson), ces opérations étaient elles aussi généralement effectuées par les administrateurs-*šatammum*⁶⁷⁹. C'est par exemple le cas dans les textes suivants :

- dans VS 8, 90 (Ha), ce sont eux qui réceptionnent un four qui servira à cuire des pots à huile, laquelle huile était souvent extraite du sésame cultivé dans les champs du temple.

- dans CT 8, 8b (Ad 15), ce sont eux et les membres du *kārum* qui récupèrent du grain tout juste moissonné. On voit donc clairement avec ce texte que c'était à eux que revenait la tâche de gérer les produits issus des champs de dépendants du temple car, comme nous l'avons vu, CT 8, 8b indique clairement que le grain provient des terres de Šallurum. Il est difficile de savoir si la mention « du temple de Šamaš »⁶⁸⁰ qui suit le nom de Šallurum porte sur l'individu ou sur le champ, mais nous avons proposé plus haut qu'il était plus probable qu'il s'agisse d'un champ du temple de Šamaš.

⁶⁷⁹ A Larsa, on a ainsi l'exemple dans le texte OECT 3, 61 (= AbB 4, 139) de personnels du temple à qui le roi interdit de procéder à la récolte d'un champ-*biltum*. Cela prouve que ce personnel avait l'habitude de le faire, puisqu'ils le proposent au roi. B. Fiette (2018, p. 201) relève que ce sont par suite les *iššakkum* embauchés par le palais qui procèdent à la récolte. C'est en revanche bien un administrateur-*šatammum* de temple qui est chargé du transport du grain. On voit donc que les affaires de gestion du domaine agricole du temple incombaient assez largement à ces administrateurs.

⁶⁸⁰ Il nous est malheureusement impossible d'identifier la fonction de ce Šallurum qui revient dans YOS 13, 12, avec là encore un titre difficile à comprendre, mais E. Woestenburg, dans son index, propose de lire « SANGA » devant « É (d)UTU ». Nous même avons pu collationner ce texte au British Museum et il paraît très difficile de garder la lecture de Woestenburg. Il y a en outre une trace de sceau, difficilement lisible.

- dans BM 97348 (Ad 18)⁶⁸¹, on les voit gérer du grain, mais cette fois pour le rediriger vers l'engraissage des animaux. Comme dans tout système d'agriculture traditionnel, élevage et culture étaient liés au sein des activités des domaines mésopotamiens.

A côté de cela, on voit parfois le chef des religieuses s'occuper de ce genre d'affaires agricoles courantes. C'est notamment le cas du dénommé Ili-u-Šamaš qu'on voit apparaître notamment dans BM 17077⁶⁸² comme responsable de l'embauche des moissonneurs. On le voit aussi gérer une troupe de conscrits dans CT 45, 27 (NÍG.ŠU ERÍN en sumérien, *behrum* en akkadien)⁶⁸³.

On le voit : les intendants agricoles extérieurs n'apparaissent à la marge que comme supplétifs. L'essentiel des tâches qu'ils accomplissaient dans certains domaines étudiés, comme celui du roi à Larsa ou celui d'Alammuš-našir, devaient être accomplies par les administrateurs-*šatammum* dans l'Ebabbar et l'on faisait vraisemblablement appel aux intendants agricoles à la marge seulement.⁶⁸⁴

III.1.1.4.4. Le rôle des religieuses-*nāditum* dans la gestion des champs du temple

III.1.1.4.4.1. Des religieuses gérant des champs du temple ?

Nous allons à présent nous demander si les religieuses-*nadītum* participaient à la gestion des champs de l'Ebabbar. En effet, on sait que celles-ci étaient habituées à gérer de vastes domaines. Elles étaient rompues à l'art des contrats de location et autres tribulations administratives car elles devaient s'occuper de l'entretien de larges patrimoines. Pour ce faire, elles recouraient à l'aide d'intendants-*iššakkum*, le plus connu étant Beliyatum⁶⁸⁵. Néanmoins, ces intendants s'occupaient surtout des tâches de terrain : leur but était de maximiser le rendement des champs. Pour ce qui touchait aux questions contractuelles : les religieuses-*nadītum* agissaient probablement souvent en propre, mais leurs contrats semblent parfois liés

⁶⁸¹ Nous avons repris en Annexe pour l'éditer ce texte, partiellement édité dans Richardson 2002, vol. II., p. 202.

⁶⁸² Ce texte (et son pendant BM 17077A) correspond à RSO 82 Supp. 1, 17 & 18

⁶⁸³ Formule qu'on peut comparer avec AbB 2, 34, l. 21.

⁶⁸⁴ Pécha (2018, surtout p. 215-229) laisse entendre d'ailleurs que le palais recourait à des administrateurs-*šatammum* pour contrôler et enregistrer les flux économiques des temples mais sans interférer dans ces circuits : peut-être a-t-on ici le cas avec l'Ebabbar.

⁶⁸⁵ Burggraaff 1995.

au temple du dieu-soleil. C'est d'ailleurs l'idée défendue par A. Rositani dans son étude sur la question. Cette dernière propose un long raisonnement à ce sujet :

« Tous les textes de nadītum n'ont pas pour témoins des sangas. Aucun des textes que j'ai publiés dans lesquels apparaît une nadītum de Šamaš n'a pour témoin un sanga de Šamaš ; en suivant l'opinion de Tanret on pourrait supposer que seuls les textes importants, c'est-à-dire les transferts de propriété, ventes, successions et donations, ont fait l'objet d'un témoignage, alors que les textes périssables tels que les loyers ou les prêts, non (Tanret 2010 : 231a). [...] D'autre part, le sceau d'un sanga de Šamaš, c'est-à-dire « iš-me-d[], sanga (d)UTU, dumu i-ku-un-pi₄-(d)UTU », deuxième sanga de Šamaš, a été déroulé sur une simple note de travail portant sur des récoltes (Van Lerberghe 1986 : n° 9, daté de Samsu-iluna 7). Ce petit mémo enregistre les noms de 24 moissonneurs suivis de trois noms de particuliers : ìr-ra-ni-šu, lu-ša-lim, a-na-(d)šamaš-li-ši. Selon Tanret (2010 : 233a), la présence de ce sceau en l'absence de sanga ou de nadītum dans le texte, pourrait signifier que les moissonneurs « étaient destinés à travailler pour le temple Šamaš » (ce qui n'est pas indiqué dans le texte) [...].

Je pense qu'il y a lieu de se demander si, de la même manière, la présence de nadītum de Šamaš dans les contrats de récolte, les quittances et les notes de retraits pourrait être interprétée comme un indice d'un lien entre les champs pour lesquels la nadītum de Šamaš a mandaté des moissonneurs et le temple de Šamaš.⁶⁸⁶ Dans les textes dont nous disposons ici, il n'y a aucune raison d'exclure que ces champs aient été la propriété privée de religieuses-nadītum de Šamaš ; cependant, je serais encline à penser

⁶⁸⁶ C'est nous qui mettons en gras.

que les champs étaient d'une certaine façon liés au temple. »⁶⁸⁷

Rositani 2012, p. 120

De ce fait, selon elle, les religieuses-*nadītum* feraient appel à ces intendants agricoles pour une unique raison : « la seule réponse possible que je puisse donner est que ces champs devant être moissonnés n'appartenaient pas aux *nadiātum* elles-mêmes, mais qu'elles organisaient la récolte du grain dans les champs du temple de Šamaš »⁶⁸⁸. Cependant, la question à laquelle A. Rositani ne répond pas est : qu'avaient-elles à gagner dans cette opération ?

On connaît à cette même époque d'autres exemples de femmes s'occupant de la gestion administrative d'importants domaines agricoles ne leur appartenant pas : à Larsa, par exemple, la femme du chef de cadastre babylonien bien connu Šamaš-hazir s'occupe du domaine agricole de son mari par loyauté conjugale⁶⁸⁹. C'est elle qui coordonne les exploitants et s'assure de la bonne marche du domaine. Il est donc tout à fait envisageable que des femmes, qui plus est des religieuses dont on sait qu'elles étaient souvent éduquées et issues de bonnes familles, se fussent occupées de la gestion du domaine du temple : elles auraient constitué une main d'œuvre administrative d'appoint dans le cadre de l'exploitation des terres de l'Ebabbar. Cependant, à nouveau, on peut se demander pourquoi les religieuses auraient agi de la sorte ? Certes, on peut garder à l'esprit que, symboliquement, les religieuses-*nadītum* étaient considérées comme les épouses secondaires du dieu-soleil. On aurait donc là un parfait parallèle entre un domaine humain et un domaine divin administré aussi bien par les serviteurs du maître de maisonnée que par sa femme. Nous sommes

⁶⁸⁷ « Nonetheless, not all of the *nadītum* texts are witnessed by the sangas. None of the texts I published in which a *nadītum* of Šamaš occurs is witnessed by a sanga of Šamaš; according to Tanret's opinion, it is presumed that only the important texts, i.e. transfer of property, sale, inheritance, donation, were witnessed, while the «ephemeral ones, such as rents or loan», were not (Tanret 2010: 231a). [...] On the other hand, the seal of a sanga of Šamaš, i.e. iš-me-d[], sanga (d)UTU, dumu i-ku-un-pi₄-(d)UTU, second sanga of Šamaš, was rolled on a simple harvest labour memo (Van Lerberghe 1986: no. 9, dated Samsu-iluna 7). The small memo registers 24 harvesters followed by three personal names: ir-ra-ni-šu, lu-ša-lim, a-na-dšamaš-li-ši. In Tanret's opinion (2010: 233a), the presence of this seal in the absence of sanga or *nadītum* in the text, could mean that the harvesters «were meant to work for the Šamaš temple (which is not stated in the text) [...] **I think it is worth wondering if, in the same way, the presence of *nadiātum* of Šamaš in the harvest contracts, receipts and debit memo could be taken as a hint for a link between the fields for which the *nadiātum* of Šamaš commissioned harvesters and the Šamaš temple.** In the texts at hand here there are no grounds for ruling out that these fields were private property of the *nadiātum* of Šamaš; however, I would be inclined to think that the fields were in some way linked to the temple. » (Rositani 2012, p. 120).

⁶⁸⁸ Rositani 2012, p. 121.

⁶⁸⁹ Cf Fiette 2022.

cependant ici dans le domaine de la spéculation et si cette hypothèse méritait d'être formulée, elle ne peut pas être étayée pour le moment.

La seconde explication tient à ce que l'exploitation et la gestion des terres se faisait sous le patronage du dieu-soleil. Celui qui s'associait à Šamaš était protégé par une garantie divine : un point auquel les anciens Mésopotamiens devaient être sensibles. Cela permettrait aussi de comprendre pourquoi, comme nous l'avons vu, ce sont les dépendants du cloître, et notamment le chef des religieuses, qui se chargent parfois de l'embauche des moissonneurs : ces officiels devaient jouer en effet le rôle de charnière entre le temple et le cloître, puisqu'on a vu leur implication dans les contrats de religieuses-*nadītum* dans notre partie II. Le témoignage d'officiels de haut rang comme ces chefs des religieuses ou l'administrateur-*šangûm* était un autre avantage que tiraient les religieuses de cette association. En effet, il s'agissait d'une protection juridique importante qui permettait en même temps d'inscrire les religieuses dans des réseaux de sociabilité prestigieux. Cependant, à ces avantages immatériels s'en ajoutaient d'autres, matériels cette fois, que nous allons examiner.

III.1.1.4.4.2. Les avantages matériels pour les religieuses à gérer les champs de l'Ebabbar

Les religieuses aidaient peut-être à l'occasion à la gestion et l'exploitation du domaine templier. Cela permettrait d'expliquer pourquoi l'on avait une proximité cadastrale entre dépendants du temple, religieuses et champs du temple. Le fait de regrouper les terres arables permet de mutualiser leur exploitation, un système bénéfique pour l'ensemble de ses parties.

Attention cependant à ne pas pousser cette idée trop loin : s'il est très probable que les religieuses-*nadītum* participaient à la gestion des champs du temple, de la même manière que les marchands étaient impliqués dans la circulation de la laine du temple ou que des orfèvres pesaient l'argent du temple, tous les champs mentionnés dans les contrats de religieuses ne sont pas des champs du temple, loin de là ! Ainsi, on ne peut pas suivre l'idée proposée par S. Van Wyk⁶⁹⁰ selon laquelle c'étaient les religieuses-*nadītum* qui géraient les affaires de l'Ebabbar : prêts, locations et ventes compris. Nous savons en effet que c'étaient les officiels du temple qui se chargeaient des différents prêts du temple. De même, concernant les ventes et les locations, les religieuses intervenaient certainement mais seulement à la marge et pas de façon systématique : peut-être était-ce le cas seulement quand leurs propres biens étaient

⁶⁹⁰ Van Wyk 2012

impliqués. D'une manière ou d'une autre, elles étaient des auxiliaires dans la gestion des champs du temple. Aussi, lorsque K. De Graef s'était opposée à la théorie de Van Wyk, elle a eu, selon nous, raison de rejeter l'idée que les religieuses agissaient systématiquement pour le compte du temple. Elle rappelle avec justesse que c'étaient avant tout des propriétaires chargées de garantir la conservation patrimoniale des terres.⁶⁹¹ Cependant, c'est justement en tant que telles qu'elles devaient pouvoir aider l'administration templière : comme elles possédaient de vastes domaines agraires, elles connaissaient bien les procédures de location de champs et d'embauche de personnel agricole. L'Ebabbar pouvait alors parfois s'appuyer sur elle pour l'entretien et la gestion des champs du temple jouxtant ceux des religieuses-*nadītum*.

D'autres textes nous fournissent des éléments de preuve de cette intervention des religieuses-*nadītum* comme gestionnaires des champs du temple et de la façon dont elles étaient rémunérées : il s'agit de ceux où des particuliers louent un champ auprès d'une religieuse-*nadītum* mais où un paiement d'une partie de la récolte est à effectuer dans l'Ebabbar⁶⁹². Plusieurs textes nous éclairent sur cette réalité :

- MHET 2/2, 192 (Ha) : « Tablette <relative au fait que> Qurrudum fils d'x-tum a loué pour le cultiver 1 EŠÈ de champ à Zaha-xx, d'auprès d'Amat-kallatum *nadītum* de Šamaš et fille d'Ištar-xxx. Le jour de la moisson il mesurera 3 GUR de grain comme redevance-*biltum* du champ selon la mesure-*sūtu* de Šamaš, dans le temple de Šamaš. Témoins : Nin-saka fille d'Etel-pi-Šamaš ; Hunabatum fille d'x-bilum ; Kuzabatum fille de Nur-Šamaš. »

- MHET 2/2, 193 (Ha) : « Ilšu-bani a loué un champ, c'est-à-dire 4 IKU de champ dans le cloître, d'auprès de Huzālatum fille de Sumu-erah. Il mesurera 2 GUR de grain dans le temple de Šamaš. Il lui a confié 3 *sūtu* de farine. Témoins : Annum-pišu fils d'Apil-ilišu ; Qurrudum fils d'Ipqu-eršetum⁶⁹³ ; Muhhaditum fille d'x-ilišu. »

- MHET 2/2, 148 (Ha) : « Ibbi-Ilabrat fils de Zamanum et Apil-iliša fils de Ṭab-šillum ont loué un champ pour trois ans, un champ dans son intégralité, dans le district irrigué de Mahana, à côté du champ de Rim-Ištar et à côté du district irrigué de Muše, d'auprès de Masmaratum fille d'Ahušina. Ceci encore : il pèsera 1, 4.0 GUR de grain dans le temple de

⁶⁹¹ De Graef 2016a, 2019.

⁶⁹² On doit cependant garder les autres hypothèses possibles à l'esprit : ce remboursement peut avoir lieu dans l'Ebabbar pour avoir la garantie du dieu, sans que l'Ebabbar soit impliqué économiquement. Cela peut-être aussi le remboursement d'une dette de la religieuse à l'Ebabbar via un locataire de champ.

⁶⁹³ Il s'agit vraisemblablement du même personnage que dans MHET 2/2, 192, ce qui montre bien que l'on avait un fonctionnement en réseau social d'individus liés de près ou de loin aux religieuses.

Šamaš. Témoins : Sinatum fils de Warad-ilišu ; Siyatun <et> Appan-ilum, les fils d'Ana-Ea-taklaku. »

- MHET 2/2, 151 (Ha 8) : « Warassa fils de Mutam-rame <a loué> 1 EŠE et 3 IKU de champ à Iplahum, d'auprès d'Amat-Šamaš fille de Sin-iddinam. Il a mis à disposition le champ pour le cultiver. Le jour de la moisson il remboursera son tiers dans le temple de Šamaš. Il lui confiera <ce qu'il faut pour> 3 fêtes religieuses, 2 ban de farine et le produit <du champ>. Témoins : le dieu Mana ; Amtum fille de Šamaš-bani ; Šat-Aya fille de Warad-Sin, fille d'Aya-tallik, <elle-même> la fille d'Illum-riša ; Ahatum. »

- MHET 2/2, 228 (Ha 27) : « Tablette relative à 2 EŠE de champ à Šanuhanum. Nurkabta fils d'Aham-arši a loué le champ pour son tiers d'auprès d'Amat-kallatum fille de Šamaš-ilum. Le jour de la moisson il apportera le tiers, en mesure-*sūtu* de Šamaš au temple de Šamaš. Témoins : Ahum-waqar ; Šillilum ; Warassa le portier. »

- MHET 2/2, 155 (Ha 33) : « Šamaš-imdi fils de Bununum a loué, pour le cultiver, 3 iku de champ à Rabatum, à côté de <chez> Ahassunu fille d'Izigatar d'auprès de Belessunu fille d'Ilima-abum. Il remboursera le tribut-*biltum* du champ, le tiers du temple de Šamaš. Il lui confiera <ce qu'il faut pour> 6 fêtes religieuses, 1 ban de farine et le produit <du champ>. Témoins : Warad-Sin fils de Šuman-la-Šamaš ; Amat-Šamaš fille d'Iddin-Dagan ; Belessunu fille de Wardiya ; Ahassunu fille d'Izigatar. »

- MHET 2/2, 283 (Ha 40) : « Sin-iqišam fils de Nur-ilišu a loué pour culture 4 iku de champ dans le district irrigué de Nagum d'auprès de Huzalatum, fille de Sumu-(e)rah⁶⁹⁴. Il remboursera le tiers dans le temple de Šamaš. Il lui confiera <le nécessaire pour> 3 fêtes religieuses, 3 ban de farine d'orge et 3 moutons. Témoins : Šamaš ; Aya ; Aškudum fille d'Illum-iddin ; Abba-ṭabi fils d'Ilišu-ibbišu. Sceaux : Sin-iqišam ; Abba-ṭabi ; Awil-Šamaš serviteur du dieu Šamaš (?) ».

Lorsque l'on compare ces textes, outre le sentiment de voir s'esquisser des réseaux de sociabilité au travers de certaines récurrences dans la prosopographie, on voit que ces contrats de location auprès de religieuses ont un point commun : la mention d'un paiement du loyer dans l'Ebabbar, alors qu'on a généralement la mention d'un paiement à la porte du cloître⁶⁹⁵. En revanche, ils diffèrent sur plusieurs points. Tout d'abord, MHET 2/2, 183, MHET 2/2, 151, MHET 2/2, 155 et MHET 2/2, 193 mentionnent une allocation-*piqittum* qui n'est pas

⁶⁹⁴ A nouveau, nous avons déjà rencontré cette religieuse dans MHET 2/2, 193, ce qui renforce encore l'idée d'un fonctionnement en réseaux de sociabilité.

⁶⁹⁵ de Boer 2013 ; De Graef 2018.

indiquée comme telle mais qui est facilement identifiable au fait qu'on ait de la farine. Ces allocations-*piqittum* étaient fournies aux religieuses pour la location de leurs biens propres. MHET 2/2, 192 fait référence, lui, au régime de la redevance-*biltum*. Enfin, la plupart de ces textes font référence à un « tiers » (*šaluštum*) à verser dans le temple de Šamaš.

On serait donc tenté d'y voir à nouveau des champs alimentaires-*šukussum* appartenant à des religieuses et dont on ferait ici le partage-*miksum*. Nous avons en effet vu précédemment que l'Ebabbar proposait très certainement des tenures-*šibtum*, autre nom de ces champs alimentaires, à ses dépendants, dont 1/3 du produit revenait à l'exploitant et 2/3 au propriétaire. On pourrait donc penser que ce taux d'1/3 dans les contrats de location des religieuses-*nadītum* correspondait au partage-*miksum* mais cette hypothèse est invalidée par le texte MHET 2/2, 155 (l. 8-10) qui établit clairement que ce « tiers » (*šaluštum*) correspond en réalité à la redevance-*biltum*. Cela indiquerait qu'on n'a pas affaire à des champs-*šukussum* mais bel et bien à des champs exploités directement sur les terres des religieuses ou du temple. Les champs mis en location par les religieuses-*nadītum* sont donc des champs soumis à la redevance-*biltum*. Or lorsque nous avons étudié les textes qu'on peut relier avec certitude aux affaires du temple, nous avons vu une mention du *biltum* à travers l'emploi du terme *iškarum* dans CT 2, 50. En revanche, aucune mention du partage-*miksum*. En outre, ce que dit précisément le texte MHET 2/2, 155 est : « GÚ.UN A.ŠÀ.-im / ša-lu-uš É (d)UTU / ú-bi-ib », c'est-à-dire : il remboursera⁶⁹⁶ la redevance du champ, le tiers du temple de Šamaš ». Habituellement, on a l'expression « ša-lu-uš-tam / i-na É (d)UTU / ú-bi-ib », c'est-à-dire « il remboursera le tiers dans le temple de Šamaš », ici, c'est bien le tiers *du* temple⁶⁹⁷. Cette formule plus ramassée semble bien révéler que le « tiers » qu'on payait dans l'Ebabbar était dû au temple, on n'y emmenait pas le grain simplement pour le mesurer devant le dieu-soleil⁶⁹⁸. Ce « tiers » dont il est question correspond donc à la redevance-*biltum* due à l'Ebabbar et pas du tout à un partage-*miksum*.

Par suite, on peut aller encore plus loin. En temps normal, le partage-*miksum* réserve les deux tiers de la récolte au propriétaire du champ et un tiers à l'exploitant. Ici, on voit qu'il est question de reverser un tiers de la récolte dans le temple du dieu-soleil. Le temple n'est clairement pas l'exploitant du champ, mais si l'Ebabbar était le propriétaire du champ il

⁶⁹⁶ Le verbe *ebēbum* au système III, qui veut dire littéralement « purifier » signifie en contexte économique « rembourser ».

⁶⁹⁷ Il faudrait tout de même collationner pour vérifier si le « i-na » manque bien sur la tablette.

⁶⁹⁸ Une pratique courante qu'on étudie dans notre partie IV.3.

devrait avoir le droit à deux tiers de la récolte. Selon nous, il ne récupère qu'un tiers car l'autre moitié de sa part, un deuxième tiers de la récolte, va à la religieuse-*nadītum* qui a supervisé la moisson. L'exploitant du champ, lui, touche le troisième et dernier tiers. C'est d'ailleurs lui qui est chargé de donner leurs tiers aux deux autres parties puisque les textes indiquent clairement que c'est le locataire qui est censé amener le tiers de la récolte dans l'Ebabbar.

Il semble donc que le remboursement d'un tiers dans le temple de Šamaš et le remboursement du temple de Šamaš lui-même ne sont qu'une seule et même chose dans ces textes. On comprend donc mieux pourquoi le paiement doit être fait dans l'Ebabbar (et avec usage de la mesure de Šamaš) : c'est qu'on a ici affaire à des champs du temple. Or, la location est faite auprès d'une religieuse-*nadītum*, celle-ci jouait donc peut-être le rôle d'intermédiaire administratif et l'on peut envisager que les religieuses, de manière générale, participaient à la gestion administrative et juridique des champs de l'Ebabbar du fait de leurs compétences particulières. Elles en retiraient certainement en échange des avantages matériels et immatériels.

Par suite, les textes qui mentionnent un remboursement d'un tiers dans l'Ebabbar sont peut-être ceux où les religieuses mettent à disposition leur savoir-faire contractuel et juridique. On peut supposer qu'elles mettaient aussi à disposition les moyens humains dont elles disposaient, notamment les intendants agricoles *iššakkum* qu'elles employaient. On voit alors que les religieuses possédaient des champs en propre qu'elles exploitaient mais aidaient aussi à l'exploitation des champs du temple : dans ces textes, on ne trouve pas mention du versement de grain dans l'Ebabbar. Or, dans les textes du volume CT 45, nombre de textes de location de champs par des religieuses ne comportent pas cette clause : ce sont ceux qui portent sur les champs privés des religieuses.

Voilà pourquoi la mention du versement de grain dans l'Ebabbar permet certainement de comprendre que le texte mentionne un champ de l'Ebabbar et non un champ appartenant en propre à la religieuse. Cette hypothèse permettrait d'expliquer pourquoi de telles attestations sont minoritaires dans les dossiers des religieuses-*nadītum* : ce serait parce que les religieuses ne s'occupaient des champs du temple qu'à la marge. L'essentiel de leur activité était tourné vers leurs propres champs et la valorisation d'un patrimoine dont elles étaient dépositaires⁶⁹⁹. Cette hypothèse permet même d'aller plus loin.

⁶⁹⁹ De Graef 2019.

Si l'on suit cette théorie, on peut ajouter les districts de Mahana, Iplahum, Šanuhanum et Rabatum à la liste des districts où le temple avait des champs. Surtout, et c'est peut-être l'information la plus importante, il semblerait alors que le temple avait des champs dans le cloître lui-même et que ceux-ci étaient loués par de simples particuliers avec un simple particulier pour témoins (et une religieuse). C'est ce qu'on peut supposer en appliquant l'hypothèse proposée *supra* au texte MHET 2/2, 193 :

MHET 2/2, 193

Type : Prêt de champ avec remboursement en mesure-Šamaš dans l'Ebabbar.

Lieu de découverte : Sippar ; Lieu de rédaction : Sippar

Date:--/--/Ha 17 ; Dimensions : *non-précisées*.

Edition : Dekiere MHET 2/2, 193

Copie : MHET 2/2, 193 [BM 82123]

Obv. 4 iku A.ŠÀ	(1-6) Ilšu-bani a loué 4 IKU de champ dans le
i-na ga-gi-im	cloître, d'après de Huzalatum fille de Sumu-
[KI] hu-za-la-tum	erah.
DUMU.MUNUS sú-mu-ra-ah ⁷⁰⁰	
5. (I)DINGIR-[šu]-ba-ni	
A.ŠÀ [ú-še]-sí	
2 ŠE [gur ..]	
i-na É (d)UTU	(6-9) Il mesurera 2 GUR de grain dans le
Sceau déroulé	temple de Šamaš.
Rev. Ì.ÁG.E	
10. 0.0.3 ZÌ.DA	(10-11) Il lui confiera (à elle) 3 <i>sūtu</i> de farine.
i-pa-qí-sí	
IGI DINGIR-pi ₄ -šu	(12-17) Témoins : Annum-pišu fils d'Apil-
DUMU a-pil-ì-lí-šu	ilišu ; Qurrudum fils d'Ipqu-eršetum ;
IGI qè-ru-du-um	Muhadditum fille d'x-ilišu.
15. DUMU SIG-er-ši-tim	
IGI mu-ha-di-tum	

⁷⁰⁰ On notera la graphie sandhi.

Tr. gauche

DUMU.MUNUS [...] -i-lí-šu

MU ALAM (d)INANNA

Année Ha 17

Sceau déroule

Sceau 1 :

1 [DINGIR-šu]-ba-ni

Sceau 1 : Išū-bani [...]

2 [...] x

Sceau 2

1 (d)UTU-mu(?)-[...]

Sceau 2 : Šamaš-mu-xxx fils de [...]

2 DUMU (d)x [...]

Quant à collecter la redevance-*biltum* du temple : la question a été bien étudiée par M. Stol⁷⁰¹ dans le cadre du dossier sur la location des armes divines⁷⁰². La redevance était parfois collectée par les prêtres-*gudapsûm* qui louaient eux-mêmes les armes divines auprès de l'administrateur-*šangûm* comme nous l'avons vu précédemment. Ensuite, ils pouvaient parfois circuler dans les différents terroirs et récupérer la redevance, mais au vu de la quantité d'individus devant payer la redevance, de l'éloignement des terroirs entre eux et du faible nombre de prêtres, il est probable qu'on ne fit appel à eux qu'en cas de litige ou d'incertitudes sur l'origine d'un amas de grain⁷⁰³. On peut donc se demander si dans l'expression d'un remboursement « dans le temple de Šamaš » (i-na É (d)UTU), le « temple de Šamaš » dont il est question ne renvoie pas plutôt au temple *fictionnel* incarné par son personnel en déplacement, à « l'organisme-Ebabbar » plutôt qu'au lieu réel. On en a en effet des parallèles concernant le palais⁷⁰⁴ et l'on peut se demander s'il n'en est pas de même concernant le *kārum* : la mention « i-na KAR » pourrait renvoyer à une action faite devant les officiels du

⁷⁰¹ Stol 2012a.

⁷⁰² Un dossier qui a été complété depuis par De Graef & Goddeeris 2020.

⁷⁰³ Nous suivons ici l'avis de D. Charpin (*communication personnelle*).

⁷⁰⁴ On peut voir, à Mari des expressions de ce genre pour les maisonnières des particuliers où Ilu-kan perçoit le grain (Chambon 2018).

kārum et non, à proprement parler, dans le quartier marchand. Il est pour l’instant difficile de trancher véritablement la question, mais nous devons garder cette hypothèse en tête.

III.1.1.5. Résumé du circuit des denrées agricoles, de la production à la distribution

En somme, on comprend parfaitement pourquoi les champs du temple sont si rares dans notre corpus. Ces champs étaient soit cultivés sous le régime de la redevance-*biltum* soit en propre par le temple lui-même. Dans le premier cas, on faisait appel à des Sippariens qui louaient les champs pour exploitation et contre redevance : il semble que les religieuses-*nadītum* et leurs intendants agricoles aient joué un important rôle dans l’exploitation des champs à redevance-*biltum*. Il est en outre possible que le personnel du temple, notamment les administrateurs-*šatammum* et intendants-*šabrûm*⁷⁰⁵, mais aussi peut-être l’administrateur-*šangûm*, aient coordonné la gestion administrative et la location des champs du temple⁷⁰⁶. Après quoi, l’administrateur-*šangûm* chargeait les prêtres-*gudapsûm* d’aller recouvrir ladite redevance⁷⁰⁷.

Il semble donc que ce sont les administrateurs-*šatammum* et les intendants-*šabrûm* qui héritent de ces tâches en plus de leur rôle principal de gestionnaires des offrandes et des entrepôts. Ce rôle des *šatammum* du temple comme gestionnaires des entrepôts et des offrandes est bien attesté dans le Sud aussi, et ce depuis longtemps⁷⁰⁸. A Sippar, ils jouaient certainement un rôle plus large dans l’administration des biens (y compris immobiliers) du temple. Néanmoins, ce rôle est assez mal illustré par les textes.

Dans le second cas, lorsque les champs du temple étaient exploités en propre par le temple lui-même, on embauchait des ouvriers agricoles. A nouveau, c’étaient généralement les *šatammum* ou les *šabrûm* qui coordonnaient ces travaux. Dans de rares cas, on faisait appel à un intendant agricole en plus, mais on n’en a d’attestations qu’à l’époque tardive. A nouveau, l’exemple du domaine royal de Larsa permet d’approfondir l’analyse des liens entre

⁷⁰⁵ On sait aussi que c’était cet officiel qui gérait les affaires agricoles du temple de Marduk à Babylone, cela est documenté par les textes trouvés dans le quartier du Merkès (Pientka 1998, p. 305). Dans le Sud, il jouait un rôle important dans la gestion des produits agricoles (Stol 2004, Fiette 2018).

⁷⁰⁶ Pour autant, il ne faut pas négliger selon nous l’aspect symbolique de la gestion du domaine de Šamaš par les femmes qui lui étaient consacrées.

⁷⁰⁷ Cf Goddeeris et De Graef, 2020.

⁷⁰⁸ Charpin 1986, p. 244.

ces fonctions d'administrateur *šatammum* ou *šabrûm* et la gestion de grands domaines agricoles. En effet, les administrateurs-*šatammum* de Larsa étaient chargés de l'arpentage, ils étaient en cela placés sous les ordres du chef du cadastre Šamaš-hazir. Cependant, tant les fonctions que le rang hiérarchique de ces individus permettent de les distinguer des administrateurs du temple que nous avons étudiés. En effet, les tâches accomplies par les administrateurs-*šatammum* à Sippar dépassent de loin l'arpentage et renvoient finalement davantage au rôle d'administrateur agricole tel qu'il est rempli, par exemple, par le Babylonien Šamaš-hazir à Larsa. Celui-ci finit d'ailleurs par être nommé au rang de *šabrûm* au service de l'Ebabbar de Larsa. Or nous savons désormais qu'à Sippar, les *šabrûm* étaient parfois désignés, contextuellement, comme des *šatammum*⁷⁰⁹. Il semble alors que les missions accomplies par Šamaš-hazir dans la gestion du domaine royal le rendirent digne d'effectuer les mêmes tâches pour l'Ebabbar de Larsa sous le titre templier de *šabrûm*⁷¹⁰, d'autant que nous avons déjà évoqué la proximité des pratiques administratives, à Sippar, entre les officiels du palais et ceux de l'Ebabbar. En outre, les administrateurs se disaient souvent « serviteurs du roi » dans leur sceau, comme nous l'avons vu dans notre partie II, ce qui renforce l'idée de pratiques communes.

La comparaison avec Sippar permet d'ailleurs de voir que le *šabrûm* avait à peu près les mêmes fonctions à Sippar et à Larsa. B. Fiette mentionne le texte AUCT 4, 96 où une paire formée par un *šassukkum* et un *šabrûm* apparaît. Selon B. Fiette, bien que le *šabrûm* arrive en premier dans la liste, les lettres de Šamaš-hazir révèlent qu'il n'y avait pas de rapport hiérarchique entre les deux. Selon lui, on peut en fait envisager que « ces deux fonctions étaient proches, complémentaires au point que Šamaš-hazir aurait pu cumuler les deux fonctions à la fin des années 1750 »⁷¹¹. Il est alors très intéressant de constater que, selon B. Fiette, Šamaš-hazir aurait accédé à cette fonction sur proposition royale, même s'il ne s'agit pour l'instant que d'une hypothèse⁷¹². Que cela fût vrai ne serait pas sans conséquence : cela mettrait en effet en lumière le fait que c'était le roi qui nommait les assistants les plus proches des sangas des grands temples babyloniens. Ce serait donc un argument, de poids,

⁷⁰⁹ Cf notre partie II.2.7.

⁷¹⁰ Fiette 2018, p. 106.

⁷¹¹ Fiette 2018, p. 106.

⁷¹² « Le roi lui aurait attribué de nouvelles fonctions, ecclésiastiques, en vertu de son travail méritant » (Fiette 2018, p. 299). Cependant, B. Fiette indique que dans la documentation de Larsa, il est impossible de prouver par un texte que c'est le roi qui ait fourni à Šamaš-hazir cette nouvelle charge (*communication personnelle*).

supplémentaire à la théorie d'une mainmise royale sur les clergés des grandes cités comme Sippar, une idée proposée depuis longtemps par R. Harris⁷¹³ et partiellement reprise, et nuancée, par M. Tanret⁷¹⁴. Néanmoins, pour le moment, nous devons nous en tenir à une rigoureuse et scientifique incertitude sur le sujet.

Ces administrateurs jouaient aussi un rôle dans la réception du grain après la moisson. Nous nous sommes attardés de nombreuses pages sur la production des denrées agricoles, nous reviendrons *infra* sur leur transport qui se faisait par porteurs et le long de canaux (on s'en convaincra en voyant l'embauche de bateliers⁷¹⁵ ou de porteurs⁷¹⁶ par des autorités du temple). Après quoi, le temple réceptionnait puis stockait le grain et les autres denrées dans les entrepôts⁷¹⁷. Le grain était ainsi mis à disposition et pouvait être issu selon les procédés impliquant les administrateurs et le *kārum*, c'est l'étape qu'en théorie économique on appelle la « distribution », c'est-à-dire la mise à disposition des produits pour l'échange et la consommation. Cette dernière se faisait sous la forme de rations distribuées aux divers dépendants du temple : nous avons en effet vu que le grain sorti des entrepôts du temple l'était généralement pour distribuer des rations soit directement aux dépendants concernés, soit indirectement par le biais de la nourriture offerte aux dieux et dont on sait qu'elle était ensuite re-répartie entre le personnel du temple, particulièrement le personnel permanent : un point que nous étudierons dans notre partie IV.1. Les rations correspondent donc au principal mode de consommation des denrées issues de l'agriculture, l'autre mode de consommation de celles-ci est l'échange, mais celui-ci n'apparaît cependant qu'à la marge dans les textes : sans doute parce que le destin de la production restait avant tout l'autoconsommation. Cependant, un produit beaucoup échangé par le temple était la laine, un produit sur lequel nous allons nous pencher à présent.

⁷¹³ Harris 1961b.

⁷¹⁴ Tanret 2010, p. 211ss.

⁷¹⁵ Dans CT 47, 80.

⁷¹⁶ Dans CT 47, 35.

⁷¹⁷ Le circuit du grain de puis le champ jusqu'au cloître est facilement identifiable grâce à l'analyse du texte CT 47, 80. Il en allait vraisemblablement de même pour le temple vu que dans CT 47, 80, des officiels rattachés à l'Ebabbar sont impliqués.

III.1.2. Le temple comme producteur de produits d'élevage

III.1.2.1. Une importante production de laine

Quiconque étudie les textes économiques concernant les affaires de l'Ebabbar est rapidement confronté aux formules « pour acheter de la laine » (a-na ŠÁM SÍG) et « laine du temple de Šamaš » (SÍG É (d)UTU). Devant l'importance de la laine dans le commerce du temple et en comparant la situation avec le premier millénaire⁷¹⁸, certains assyriologues ont envisagé l'idée d'un « monopole » des grands organismes en matière de commerce, notamment le commerce de la laine⁷¹⁹.

Cette question fit d'ailleurs l'objet d'un important débat entre D. Charpin et N. Yoffee. Ce dernier avait repris la théorie de R. Harris selon laquelle, après une progressive appropriation des prérogatives de la couronne par l'Ebabbar pendant les règnes de Samsuiluna et Abi-ešuh, pendant la période paléo-babylonienne tardive, le temple aurait usurpé la fonction des prêtres palatiaux et notamment le prêt de laine, qui était pour Harris une prérogative royale⁷²⁰. Selon N. Yoffee, c'est pour cette raison qu'à partir du règne de Samsuiluna le palais avait cessé de faire commerce de denrées autre que la laine. Cette théorie a été contredite par D. Charpin qui a publié une série de textes montrant que cette idée de prérogative royale était une erreur et qu'on ne pouvait conclure à un conflit pour le monopole⁷²¹.

On l'aura donc compris, même s'il ne s'agit clairement pas d'un « monopole » ou d'une quelconque « prérogative », le temple est un important producteur de laine. On sait en effet que, de façon générale, les temples mésopotamiens antiques possédaient des troupeaux qu'ils exploitaient. Les troupeaux des temples ont été largement étudiés à l'époque néo-babylonienne, un peu moins à l'époque paléo-babylonienne. Cependant, un exemple particulièrement clair et bien analysé est celui des troupeaux du temple de Sin à Ur qui « a livré pour l'époque paléo-babylonienne une documentation importante sur d'énormes

⁷¹⁸ Comme l'a montré S. Zawadski dans de nombreux articles, la laine était un produit très important dans l'économie des temples néo-babyloniens. Pour une synthèse récente de ses travaux, on verra Zawadski 2014, avec bibliographie antérieure.

⁷¹⁹ Cf Jursa 2010. Pour un retour sur la question et une perspective différente, celle du monde assyrien au II^e millénaire, cf Michel & Veenhof 2010 ; Michel 2014a.

⁷²⁰ Yoffee 1977.

⁷²¹ Charpin 1982.

troupeaux de bovins et des activités de laiterie.»⁷²² Ce temple disposait d'immenses troupeaux qu'il exploitait et gérât selon des modalités bien étudiées par M. Béranger⁷²³.

Selon D. Charpin, dès l'époque paléo-babylonienne : « le temple de Nanna/Sin peut donc, à certains égards, être considéré comme une laiterie de taille quasi industrielle »⁷²⁴. Celui-ci a, en outre, montré que, de manière générale, d'autres temples devaient très certainement jouer ce rôle, tel que celui de Dumuzi. De son côté, l'Ebabbar était en effet connu pour posséder d'importants troupeaux à l'époque néo-babylonienne⁷²⁵ et il semble que ce fût déjà le cas à l'époque paléo-babylonienne. Pourtant, les sources sont relativement silencieuses à cet égard.

Si l'on n'a pas de trace des troupeaux eux-mêmes, on rencontre des bergers dans plusieurs listes de distributions, comme TCL 1, 168 où un berger reçoit du grain aux côtés d'un prêtre, d'un batelier et du fils d'un grand lamentateur. On notera que le grain est mesuré avec la mesure de Marduk, ce qui confirme l'implication du palais dans la rémunération des bergers⁷²⁶. Ceci tend à indiquer que le temple employait des bergers et les rémunérait comme c'est le cas avec les lamentateurs, les scribes ou les orfèvres, nous l'avons vu, mais le grain avec lequel ces bergers sont rémunérés semble aussi lié au palais comme le révèle l'usage de la mesure de Marduk. Il est possible, alors, que les bergers travaillant pour le temple fussent rémunérés par le palais. En effet, l'administration royale était très impliquée dans la gestion des ovins⁷²⁷, notamment ceux du temple⁷²⁸. On sait aussi que des dépendants de grands temples de Sippar avaient des intérêts privés dans la bergerie : les archives d'Inanna-mansum nous révèlent par exemple que le grand lamentateur de l'Eulmaš louait des bergeries et devait

⁷²² Charpin 2017, chapitre 6. Sur la question de la production des temples d'Ur, on pourra se référer à l'abondante bibliographie et aux nombreux textes publiés dans le cadre du projet *EcritUr* et du site mis en ligne par l'équipe de ce projet, notamment dans le livre *ARCHIBAB 4* (Charpin & alii 2020).

⁷²³ Béranger 2020, p. 233-304.

⁷²⁴ D. Charpin (Charpin 2017, chapitre 6) rappelle d'ailleurs qu'on en trouve une bonne illustration dans la littérature à travers le texte UET VI, 68.

⁷²⁵ van Driel 1993, p. 257.

⁷²⁶ Cf Nicolas 2021.

⁷²⁷ Cf Charpin 1982 et la reprise du dossier dans son cours « Une économie fragile » au Collège de France en 2020.

⁷²⁸ Cf Janssen 2021. Nous y reviendrons dans notre partie IV.1.

donc avoir des troupeaux d'ovins⁷²⁹. Tous ces éléments permettent de supposer que l'Ebabbar possédait lui aussi de grands troupeaux qu'il administrait en propre.

Quant à comprendre spécifiquement comment le temple du dieu-soleil gérait ses troupeaux, nos textes ne nous le révèlent pas de façon détaillée. Cependant, on peut effectuer des comparaisons fructueuses avec la façon dont le temple de Nanna à Ur gérait son propre cheptel. On sait qu'en effet « l'Ekišnugal, temple principal de la ville d'Ur dédié au dieu lune Nanna/Sin, et le temple de sa parèdre, la déesse Ningal, étaient les principaux acteurs économiques de la ville au début du IIe mil. av. J.-C. Ces deux temples étaient propriétaires d'importants troupeaux de bétail (bovins, ovins et caprins), et les services administratifs qui les géraient fonctionnaient de manière coordonnée »⁷³⁰.

Cependant, à Ur comme à Sippar, la documentation est trop fragmentaire pour savoir combien de bêtes exactement possédaient les temples. Ces troupeaux étaient confiés à des éleveurs « NA.GAD » (*nāqidum* en akkadien) et « SIPA » (*rē'ûm* en akkadien). On a vu qu'il en allait de même pour l'Ebabbar puisqu'on retrouve ces personnels dans les listes de ration. Ces éleveurs/bergers étaient eux-mêmes sous la responsabilité d'un « Ú.TÚL » (*utullum* en akkadien). Fait important, « c'est l'administration religieuse qui répartissait les troupeaux entre les différents responsables »⁷³¹, ce qui semble être le cas à Sippar aussi puisque les bergers sont souvent en contact avec les administrateurs ou l'administrateur-*šangûm*. Néanmoins, à Ur, selon M. Béranger, « les éleveurs et leurs responsables, qui recevaient un champ alimentaire (§ I.5.1), faisaient partie du personnel au service de l'organisme religieux »⁷³².

A Sippar, en revanche, pas de trace de champs alimentaires fournis à des bergers. Soit nous avons affaire à une lacune des sources, soit les bergers étaient des intervenants extérieurs auxquels on faisait appel ponctuellement et non des dépendants réguliers dotés avec un champ alimentaire. Il est impossible de trancher pour l'instant.

⁷²⁹ Dans CT 48, 54.

⁷³⁰ Béranger 2020, p. 233.

⁷³¹ Béranger 2020, p. 234. L'autrice indique aussi que « Dans la cour du Temple Ovale à Tutub (Khafajah), les archéologues ont trouvé des empreintes de pieds d'enfants et de pattes de chiens parmi des empreintes de bovins et de moutons (Fig. 1) : ces empreintes suggèrent que les troupeaux étaient surveillés par de jeunes bergers accompagnés de leurs chiens. »

⁷³² Béranger 2020, p. 235. Elle écrit par ailleurs, p. 288 : « Puisque les éleveurs et leurs responsables recevaient un champ alimentaire, ils faisaient partie du personnel au service de l'organisme religieux. »

III.1.2.3. Une importante consommation d'ovins et des apports de bêtes par le palais

Il faut dire que le temple était un important consommateur d'ovins puisque ceux-ci étaient offerts en sacrifice lors de diverses cérémonies. C'était dans leurs entrailles que les haruspices déchiffraient les secrets de l'avenir, ils constituaient un mets de choix dans les repas divins servis quotidiennement et c'était aussi leur viande qui était fournie aux membres du personnel du temple. Il apparaît donc logique que le temple visât à assurer un minimum d'autoconsommation par l'élevage d'ovins.

A l'époque néo-babylonienne, la consommation de la viande d'ovin par les temples et notamment par l'Ebabbar a bien été étudiée⁷³³. On sait ainsi que chaque jour, les statues divines recevaient un repas comportant du vin, des céréales mais aussi de la viande. Cette viande était généralement du mouton. Il n'y avait selon F. Joannès pas vraiment de hiérarchie dans les morceaux offerts aux dieux, mais contrairement aux moutons du commun des mortels, les moutons réservés à la table divine et à la table royale étaient engraisés. Le partage de cette viande avait ensuite lieu et « ce qui était servi sur la table d'offrande était ensuite récupéré par le sanctuaire. Globalement, toute la viande fournie par un animal était réattribuée à un certain nombre de gens membres du personnel du temple, au prorata de la fonction qu'ils occupaient dans le sanctuaire. Une part non négligeable était attribuée au roi, en tant que l'un des principaux fournisseurs des ressources du temple. »⁷³⁴ On a, à l'époque néo-babylonienne, un circuit clair où le palais contribue par plusieurs procédés à assurer la disponibilité d'un stock d'animaux pour le temple, tandis que le temple lui assure une quantité non négligeable de viande pour sa table. L'un des moyens employés par le palais pour garantir la quantité et la qualité des ovins du temple était l'engraissement⁷³⁵.

A l'époque paléo-babylonienne aussi, on sait que des animaux étaient engraisés dans des étables au sein des temples de Sippar : le fait est bien connu à Sippar-amnanum où l'on rencontre des engraisseurs liés à l'Eulmaš dans plusieurs textes. Il est aussi attesté à Sippar-yahrurum, dans l'Ebabbar. On peut citer à ce sujet JCSSS 2, 93 (Sd 13) où des engraisseurs (LÚ.KU₇) nommés Warad-Šamaš fils de Sin-iddinam et Belšunu fils de Gimil-Marduk

⁷³³ On peut notamment se référer à la bibliographie présente dans Kozuh 2014.

⁷³⁴ Joannès 2000, p. 335

⁷³⁵ D'autres parallèles existent : on pourra notamment étudier les textes du « bureau de la bière » à Chagar Bazar au II^e millénaire et le lien clair qu'ils établissent entre l'administration royale et l'engraissement des bêtes, tout particulièrement des porcs. (Tunca, Bagdo, Lacambre & Millet Albà et al., 2008)

reçoivent de l'argent du devin Sin-nadin-šumi, un haut-dignitaire proche du pouvoir babylonien bien connu⁷³⁶. Cet argent vise à acheter des ovins pour les offrir à Šamaš et aux autres dieux dans l'Ebabbar⁷³⁷. Ici, l'argent est fourni par Sin-nadin-šumi dans le palais, nouvelle preuve qu'outre ses propres troupeaux, le temple pouvait compter sur l'aide de notables (sous la supervision du palais) pour obtenir suffisamment d'ovins. On peut enfin penser au texte HG 148 (Si)⁷³⁸ où l'administration royale fournit du son pour des bêtes destinées au *nakkamtum* de l'Ebabbar.⁷³⁹

D'ailleurs, de nombreux textes mentionnent l'apport au temple par des particuliers d'ovins ou d'argent pour acheter des ovins qui sont qualifiés de « UDU ŠU.GI.NA ša É (d)UTU », c'est-à-dire de « moutons d'offrande régulière du temple de Šamaš ». Nous n'entendons pas ici développer ce point important, que nous traitons dans notre partie IV.1 (sur « l'économie des offrandes ») mais seulement illustrer à quel point le palais veillait à ce que les moutons soient bien fournis au temple⁷⁴⁰. *In fine*, le palais contribue à l'approvisionnement du temple en ovins en offrant des bêtes, en participant à leur engraissement et en s'assurant que les particuliers fournissent eux aussi leur offrande à Šamaš, nous y reviendrons dans notre partie IV.

On peut en fin ajouter que la variété des moutons élevés à l'époque était très proche de la variété *karakul*⁷⁴¹, la plus ancienne espèce de moutons élevée par l'homme encore consommée aujourd'hui. On retrouve cette espèce en Asie centrale, notamment au Kirghizistan, où elle est encore consommée de nos jours. En outre, on sait que le mouton était généralement cuisiné sous la forme de ragoût⁷⁴², auquel on ajoutait fréquemment de l'oignon,

⁷³⁶ Richardson 2002, p. 325ss.

⁷³⁷ « a-na ŠÁM 'U₈'.HIA 'ù' [UDU.NITA₂.HIA] / ša SISKÚR.HIA É (d)[UTU] / ù DINGIR.DIDLI.MEŠ » (l. 3-5)

⁷³⁸ Le texte a été partiellement publié (l. 1-10) par D. Charpin dans la RA en 1988 (Charpin 1988, p. 21-22).

⁷³⁹ Le même phénomène existe à Sippar-amnanum et l'on voit que le roi Ammi-ditana lui-même s'implique dans l'approvisionnement du *nakkamtum* du temple d'Annunitum (cf Janssen 2021).

⁷⁴⁰ Dans Fadhil 2014. On voit bien par les trois textes qu'il a édités combien l'administration royale était préoccupée par l'approvisionnement de l'Ebabbar en moutons sacrificiels.

⁷⁴¹ Joannès 2000, p. 340, n. 13.

⁷⁴² C'est le cas notamment à Mari (cf Durand 1983, p. 67), mais aussi dans le reste de la Mésopotamie (cf Bottéro 2002)

de l'ail et la graisse dudit mouton⁷⁴³. En condimentant ainsi un ragoût de mouton *karakul*, on obtient peu ou prou la recette d'un plat kirghize encore très répandu : le « djarkope » qui assaisonne d'épices, d'oignons et d'ail une viande de mouton *karakul* très grasse longuement bouillie. C'est alors peut-être à Bishkek que l'assyriologue gourmand pourra déguster ce qui se rapproche le plus du repas d'un dieu mésopotamien.

III.1.2.4. L'élevage et la consommation de suidés

Nous ne reviendrons pas ici sur la consommation des suidés au Proche-Orient ancien, la question a été bien étudiée par C. Michel et B. Lion notamment⁷⁴⁴. Ces animaux, loin d'être l'objet d'un tabou alimentaire comme c'est le cas aujourd'hui, étaient largement élevés et consommés par les Mésopotamiens. Or nous voyons apparaître plusieurs fois des suidés dans nos textes. Ainsi, le dénommé Marduk-dayyan qui apparaît dans JCS 2, 15 (Ae 28) est associé à « l'Ebabbar » : il engraisse des porcs grâce à du grain qui correspond à « l'offrande-*sattukku* pour Šamaš » et comme pour l'élevage d'ovins, ce grain est mesuré en mesure de Marduk. On voit par ailleurs dans MHET 1, 40 des dépendants du cloître et des engraisseurs recevoir des rations, les premiers en mesure de Šamaš, les seconds en mesure de Marduk. Cette dernière mesure dépendant du palais, on pourrait en conclure que les engraisseurs liés au temple étaient fournis en nourriture par le palais pour engraisser des animaux pour le compte du temple, ce qui correspondrait au devoir qu'avait le palais d'approvisionner les temples. Le fait que les dépendants du cloître soient, eux, approvisionnés en mesure de Šamaš révèle que c'est le temple⁷⁴⁵ qui gérait leur approvisionnement. Cela recoupe aussi les observations faites concernant les ovins.

Nous ne nous attarderons pas ici sur ce phénomène qui relève davantage de l'étude des offrandes et des échanges non-marchands que nous étudierons plus loin. Nous nous contenterons donc de conclure ici qu'outre des troupeaux d'ovins et des moutons engraisés dans des étables, l'Ebabbar devait aussi posséder des suidés installés eux aussi dans des étables. On sait en outre que les engraisseurs, qui travaillaient tantôt pour l'Ebabbar, tantôt

⁷⁴³ Bottéro 2002.

⁷⁴⁴ Lion & Michel 2006.

⁷⁴⁵ Nous verrons en effet dans notre partie IV.3 et IV.4 que la mesure de Šamaš est une indication administrative établissant que le grain a transité par l'administration de l'Ebabbar, tout comme la mesure de Marduk révèle l'implication de l'administration royale.

pour l'Eulmaš, tantôt pour le cloître et tantôt pour le palais, avaient à peu près le même statut que les bergers ou les orfèvres⁷⁴⁶ : celui d'intervenant extérieur auquel on faisait appel pour une mission bien définie.

III.1.2.5. Le rôle des administrateurs-*šatammum* et *šabrûm* dans la gestion des produits animaux

Nous avons vu plus haut que c'étaient avant tout les *šatammum* et les *šabrûm* qui avaient la charge des affaires agricoles. Cependant, alors que la fonction de *šatammum* était un rôle contextuel et temporaire, celle de *šabrûm* correspondait à un poste d'intendant et une fonction permanente. Pour rendre la lecture plus commode, nous utiliserons dans notre développement le terme générique d'administrateurs pour désigner tant les *šatammum*, ayant une mission temporaire de superviseur, que les *šabrûm* dont c'était la fonction principale. Pour ce qui touchait à la gestion des animaux et de leurs produits, on sait que ces individus jouaient un rôle dans le commerce de la laine grâce aux textes étudiés par D. Charpin dans le cadre de son article sur les marchands du temple⁷⁴⁷. Au sein de notre corpus, on a plusieurs autres preuves que c'étaient ces administrateurs qui s'occupaient de la gestion des produits animaux du temple.

- Dans HG 148 (Si)⁷⁴⁸, des administrateurs-*šatammum* sont chargés d'une réception de grain pour nourrir des animaux du *nakkamtum* de l'Ebabbar. Or, le son a été fourni par

⁷⁴⁶ On connaît notamment le cas des engraisseurs affiliés au bureau de la bière de Sippar-amnanum. Ce dernier a été étudié par S. Richardson Dans *The Collapse of a Complex State* tout d'abord (Richardson 2002, p. 232-247), travail qu'il a complété par la publication d'un certain nombre de textes (JCSSS 2, 69 à 73) dans Richardson 2010, ouvrage largement révisé, par K. de Graef, R. de Boer et D. Charpin (sur le site ARCHIBAB). On pourra consulter les différentes fiches ARCHIBAB de ces textes sur le site en question. S. Richardson a décelé que dans un nombre certain de reçus, la livraison était faite dans la cour (KISAL) du temple d'Annunitum, que le « bureau de la bière » jouxait probablement. Cette annexe du temple approvisionnait essentiellement des dépendants du culte, y compris des personnages importants comme Ur-Utu, mais selon S. Richardson, il avait aussi des rapports avec le *kārum* de Sippar-yahrurum et, fait très intéressant, avec l'Esagil de Babylone. On sait aussi que cette institution recevait souvent de l'argent afin d'acheter des ovins consacrés au temple de Šamaš, de telles offrandes étant parfois « exemptes de taxes » (ŠU.BAR), or, comme le rappelle S. Richardson, « the concern for providing silver for sheep as šuku for Sippar's Ebabbar temple was a prominently documented responsibility for Crown officers in the early years of Samsuditana » (Richardson 2010, p. 50).

⁷⁴⁷ Charpin 1982.

⁷⁴⁸ D. Charpin (1988, p. 21-22) en donne la traduction suivante : « « Son, taxe-*nēmettum*, des cabaretiers et cabaretières de Sippar-yahrurum (qui va) de 1/I au 30/XII, (soit) un an, qui a été donné à collecter à Ibni-Marduk, qui a été donné sur l'ordre du roi pour l'alimentation des bovins et ovins du *nakkamtum* du temple de Šamaš de Sippar-yahrurum » ; le son est reçu par Etel-pî-Nabium, Awîl-Nabium, Ipiq-Nabium, *šatammu* du temple de Šamaš. »

l'administration royale. Nous avons là, à nouveau, un élément montrant l'implication du palais dans la gestion des animaux destinés au temple.

- Dans BM 97348 (Ad)⁷⁴⁹, des administrateurs *šabrûm* et *šatammum* ont la charge d'une réception de grain pour nourrir des animaux.

- Dans TLB 1, 280 (Aš 13), c'est un *šabrûm* qui reçoit les offrandes régulières pour Šamaš, parmi lesquelles on sait qu'il y avait généralement des moutons⁷⁵⁰.

- Dans YOS 13, 123 (Aš 14) c'est un administrateur-*šatammum* qui reçoit le mouton d'offrande-*šuginûm* d'un service-*ilkum*.

On peut aussi déduire le rôle crucial joué par les administrateurs dans les affaires impliquant les animaux de l'étude des archives de Šamaš-hazir à Larsa. En effet, nous avons déjà relevé le fait que celui-ci était babylonien et suivait, à Larsa, les règles administratives babyloniennes, celles-là même qui semblent avoir été en vigueur à Sippar. Nous pouvons rappeler ici un fait que nous avons déjà mentionné : Šamaš-hazir, gestionnaire du domaine royal, était devenu intendant-*šabrûm* pour le temple de Šamaš à Larsa, sans doute du fait de ses compétences acquises dans le cadre de ses missions de chef du cadastre. En effet, son rôle en matière de gestion agricole et comptable rappelle globalement les attributions des administrateurs *šabrûm* et *šatammum* de l'Ebabbar, notamment pour ce qui concerne l'administration des champs et la gestion du grain entrant et sortant des entrepôts. Par ailleurs, l'on sait que Šamaš-hazir avait un rôle à jouer dans la tonte des moutons et la gestion des troupeaux, probablement dans le cadre de ses fonctions de *šabrûm* et non dans le cadre de sa charge de *šassukkum*⁷⁵¹. On a ainsi une preuve supplémentaire que c'étaient avant tout ces administrateurs qui se chargeaient de la gestion non seulement des produits de l'agriculture, mais aussi de ceux de l'élevage. Cependant, alors que les produits agricoles provenaient de champs appartenant au temple, parfois exploités sous le contrôle des religieuses-*nadītum*, il apparaît que les animaux étaient en grande partie fournis par le palais. L'Ebabbar semble donc avoir été auto-suffisant en matière de grain mais pas en matière de viande, ce qui est compréhensible quand on considère la grande quantité de sacrifices à faire dans le cadre divinatoire.

⁷⁴⁹ La transcription de ce texte est en partie donnée dans Richardson 2002, vol. II, (p. 202), nous avons cependant pu collationner et approfondir l'édition de ce texte que nous fournissons en annexe.

⁷⁵⁰ Les fameux moutons « d'offrande régulière » (ŠU.GI.NA) sur lesquels nous aurons l'occasion de revenir dans notre partie IV.1.3.

⁷⁵¹ Fiette 2018, p. 236.

De même, à Ur, le temple de Nanna inventoriait d'immenses troupeaux dans un lieu nommé la « cour sublime »⁷⁵², il se chargeait aussi d'organiser la tonte, ou plutôt l'arrachage de la laine et rémunérait ceux qui faisaient cette tonte directement par un peu de la laine prélevée, souvent de moindre qualité (environ 2, 3 kg sur 94,8 kg de laine obtenue, soit 2,5% environ)⁷⁵³. « La laine était ensuite entreposée dans l'entrepôt scellé (E-kišibba) du temple de Nanna. Les éleveurs qui ne fournissaient pas assez de laine devaient payer une compensation en argent. Cet argent était entreposé dans les paniers du Ganunmah. Parce que le prix de la laine fluctuait, tous les éleveurs ne remboursaient pas leurs arriérés au même taux »⁷⁵⁴. De manière générale, c'étaient, comme à Sippar, les administrateurs-*šatammum* qui jouaient le rôle d'organiseurs et de coordinateurs de ce circuit de production et de distribution de la laine et des produits liés aux animaux⁷⁵⁵. Ils géraient notamment tout ce qui avait trait aux entrepôts ainsi qu'aux offrandes mais également à leur redistribution parmi les membres du personnel du temple.

On constate donc qu'en dehors de la façon dont les bergers étaient rattachés au temple, les fonctionnements de l'Ebabbar de Sippar et de l'Ekišnugal d'Ur, étudié plus haut, sont très largement similaires. En allait-il de même pour la gestion de leurs entrepôts ? En effet, dans le temple de Nanna, les biens étaient issus d'un grand entrepôt qui jouxtait le temple : le « Ganunmah de Nanna ». C'est d'ailleurs là et dans le temple de Ningal qu'étaient archivés les reçus, inventaires et tous les textes relatifs aux troupeaux⁷⁵⁶. Aussi, nous devons nous demander comment, en comparaison, fonctionnaient les entrepôts de l'Ebabbar. A présent que nous avons étudié la façon dont le temple de Šamaš produisait des denrées, nous allons étudier le stockage de celles-ci.

⁷⁵² Cf UET 5, 806.

⁷⁵³ Béranger 2020, p. 248.

⁷⁵⁴ Béranger 2020, p. 251.

⁷⁵⁵ Béranger 2020, p. 257.

⁷⁵⁶ Béranger 2020, p. 296.

III.2.1. Les entrepôts dans nos sources

III.2.1.1. Brève typologie des termes désignant les « entrepôts » en Babylonie

Pour étudier les lieux de stockages dont disposait l'Ebabbar, il faut tout d'abord avoir à l'esprit la multitude de termes qu'on trouve dans les textes pour désigner les « entrepôts » et autres « greniers ». Nous n'étudierons pas ici le *pisannum* qui apparaît à deux reprises dans notre corpus (VS 29, 116 et VS 29, 125) et qui désigne « la caisse » de l'Ebabbar d'où provient l'argent, nous y reviendrons *infra*⁷⁵⁷. Cependant, il est difficile de discerner, en l'état, si cette mention est purement comptable ou désigne un lieu physique. On sait qu'on pouvait stocker de l'argent dans des entrepôts où se trouvaient d'autres denrées, nous le verrons ci-après. Aussi, il est tout à fait possible que le *pisannum* fût en fait une donnée administrative, un « lieu comptable », une mention qui indiquait où on prend l'argent du point de vue virtuel et comptable et non pas un endroit précis, implanté géographiquement, où l'on stockait véritablement *tout* l'argent du temple.

Nous étudierons donc ici les lieux de stockages qui sont *a priori* physiques de l'Ebabbar, c'est-à-dire, ses entrepôts. Dans son commentaire du texte BM 85289⁷⁵⁸, G. Kalla a dressé une bonne typologie de ces lieux de stockage, typologie que nous reprenons ici.

Il relève tout d'abord le « É.UŠ.GÍD.DA », dont l'équivalent akkadien est *ašlukkatum*, dérivé du sumérien AŠLUG. Selon G. Kalla, ces termes semblent renvoyer à des entrepôts multifonctionnels. Il ajoute que leur taille était de plusieurs centaines de mètres carrés, soit des bâtiments entiers, qui se trouvaient dans ce cas près de « fermes fortifiées »⁷⁵⁹. Selon lui, l'orthographe sumérienne É.UŠ.GÍD.DA (maison / pièce à côté long) indique qu'il s'agissait de pièces allongées. On rencontre aussi parfois le terme de *ganūnum* (GÁ.NUN, parfois précédé du signe É). Ce terme sert notamment à désigner des espaces de stockage au sein de demeures privées⁷⁶⁰ mais on le retrouve aussi dans le nom du principal entrepôt d'Ur, le

⁷⁵⁷ A ce sujet, cf notre partie IV.1.3.

⁷⁵⁸ Kalla 2014, surtout p. 155-160.

⁷⁵⁹ On peut en effet traduire le terme akkadien *dunnum* par « grenier » fortifié ou « ferme » fortifiée. A ce sujet, on pourra voir la note d'A.-I. Langlois dans NABU (2014).

⁷⁶⁰ Cependant, ce terme, absent de la documentation de l'Ebabbar de Sippar semble plutôt attesté dans le Sud, où, selon D. Charpin (2003, p. 317-318), il désigne la pièce principale d'une maison et non un lieu de stockage.

Ganunmah. Le fonctionnement de ce grand entrepôt, bien étudié par un grand nombre d'assyriologues⁷⁶¹ et plus récemment par toute l'équipe du Collège de France dans le cadre du projet *EcritUr*, nous fournit un grand nombre d'informations sur l'administration et la gestion des stocks en Mésopotamie du Sud. Nous verrons dans quelle mesure une comparaison est possible avec les entrepôts de Sippar.

Pour autant, le terme le plus générique et le plus répandu semble être celui de *karû* (GURU₇), parfois noté « *bīt karê* » (É.GURU₇), vocable qui désignait très certainement un grand silo à grain, d'où la traduction fréquente par « grenier ». Il est très vraisemblable que dès l'origine, le grain y était entreposé en « tas ». T. Breckwoldt qui a travaillé sur les méthodes d'entreposage et de stockage suggère que le terme ait fini par désigner un grenier scellé et très probablement commun, voire communautaire⁷⁶². Pour W. Sallaberger et P. Butterlin, dès le départ, il s'agissait d'entrepôts communs⁷⁶³. À côté de cela, on trouve les termes *našpakum* (É.Ī.DUB) et *natbakum* qui étaient des greniers au sens strict du terme. Le terme *našpakum* renvoie d'ailleurs à la racine *šapākum* qui signifie « empiler » mais aussi « verser ». De même, le terme *natbakum* dérive de la racine verbale *tabākum* qui signifie « verser » aussi. Etymologiquement, les termes qui renvoient aux entrepôts indiquent qu'on avait en fait des greniers de stockage « en vrac ». Ces greniers pouvaient atteindre de très gros volumes : M. Powell relève des contenances supérieures à 10 000 hl⁷⁶⁴ !

On peut avoir une idée de leur organisation aux époques anciennes en comparant avec le monde égyptien, plus fourni iconographiquement notamment avec les maquettes de greniers retrouvées dans les tombes. L'une d'entre elle (ci-après), conservée au Metropolitan Museum⁷⁶⁵, montre que les ouvriers versaient le grain « en vrac » en des tas qui atteignaient globalement la taille d'un homme debout.

⁷⁶¹ Notamment sur la question des textiles à travers les articles de chercheurs ayant marqué la discipline tels que Th. Jacobsen, D. Charpin, W.F. Leemans ou encore W. Sallaberger. On pourra d'ailleurs se référer à la bibliographie abondante citée par celui-ci dans Sallaberger 1999, p. 121-377. L'étude complète la plus récente sur la question se trouve dans Charpin et alii 2020.

⁷⁶² Breckwoldt 1995-1996.

⁷⁶³ Cf Butterlin 2003. Pour un autre exemple et un rappel historiographique, on pourra voir Visicato 1993.

⁷⁶⁴ Powell 1987-1990, surtout p. 495-497. Pour des exemples archéologiques, on pourra voir Margueron 2013.

⁷⁶⁵ Model Granary from the Tomb of Meketre, ca. 1981–1975 B.C. From Egypt, Upper Egypt, Metropolitan Museum



Figure 14 : Maquette de grenier issue d'une tombe de Meketre, ca. 1981–1975 B.C., Metropolitan Museum.

Ensuite, on rencontre fréquemment dans les textes le terme de *nakkamtum* (na-kam-tum), lequel, selon G. Kalla « avait surtout dans une maison un rôle de trésor, principalement pour des biens précieux »⁷⁶⁶. Pour K. Van Lerberghe⁷⁶⁷, chacun des temples de Sippar avait son propre *nakkamtum*, terme qu'il traduit, là encore, par grenier. On a vu d'ailleurs qu'il y avait dans HG 128 la mention d'un *nakkamtum* spécifique au temple de Šamaš ce qui irait dans le sens de l'hypothèse de K. Van Lerberghe. D'ailleurs l'analyse des textes et le simple fait qu'on ait des lieux de stockages privés semble bien montrer que le *nakkamtum* renvoie à une réalité différente de celle du *natbakum* ou du *našpakum*. Selon nous, il s'agit bien là des entrepôts physiquement implantés dans le temple où sont stockés les biens en dernière instance, juste avant une cérémonie par exemple. Les *nakkamtum* sont gérés en premier lieu par les administrateurs-*šatammum*, notamment sous le règne d'Ammi-šaduqa : pour K. Van Lerberghe, ils jouent avant tout le rôle de contrôleur d'inventaire. Ces *nakkamtum* sont aussi

⁷⁶⁶ Kalla 2014, p. 156-157.

⁷⁶⁷ Van Lerberghe 1994.

régulièrement liés aux produits animaux⁷⁶⁸, on l'a vu avec HG 128. On en a une autre trace dans TCL 1, 228 où c'est au *nakkamtum* que vont les ovins destinés à la fête de Šamaš⁷⁶⁹.

A Sippar, qu'il s'agisse de Sippar-amnanum ou Sippar-yahrurum, il est désormais bien établi que le *nakkamtum* était un lieu par où transitaient les denrées destinées aux animaux employés pour faire vivre le culte, c'est notamment ce qu'a pu démontrer C. Janssen en s'appuyant sur les textes de l'archive d'Ur-Utu⁷⁷⁰. Elle a pu établir que les chefs des marchands, les juges et divers membres de l'élite, liés le plus souvent au roi de Babylone, étaient concernés par les affaires du *nakkamtum*. Comme le proposait déjà Tanret, s'appuyant en cela sur la contribution régulière en fourrage des grands lamentateurs à destination du *nakkamtum*⁷⁷¹, c'était un lieu important pour l'alimentation des bêtes. Il est possible que les animaux eux-mêmes transitassent par là⁷⁷². Tanret a aussi pu montrer qu'à Sippar, le fourrage fourni par les notables partait ensuite à Babylone, en s'appuyant sur la lettre Di 1353, Tanret écrit : « d'autres *nakkamtums* se trouvent à Larsa, à Bad-Tibira et sans doute dans bon nombre d'autres villes. La lettre AbB XIII, 36 nous révèle l'existence d'un *rá.gab lú nakkamtum*. Il doit recevoir des bateaux pour amener le grand et petit bétail des *nakkamtums* de Larsa et de Bad-Tibira, sans doute vers Babylone. Les *galamah*, hauts fonctionnaires religieux, devaient donc payer une forte taxe pour le fourrage des animaux à engraisser, destinés au palais. Cela en dit long sur les relations entre les institutions en cette fin de période Paléo-Babylonienne »⁷⁷³. Or, on sait aussi que le palais et le roi lui-même jouaient un rôle important dans

⁷⁶⁸ Cette possibilité est confortée par la lecture de Pécha 2018 (p. 111-112) qui montre bien comment Ur-Utu participe à l'approvisionnement en ovins du *nakkamtum* du temple de Sippar-amnanum.

⁷⁶⁹ « 2 UDU.NITÁ a-na na-kam-tim » (l. 7)

⁷⁷⁰ Cf Janssen 2021, p. 72, n. 4 : « Le *nakkamtum* de Sippar-Amnanum était lié au temple d'Annunītum (Tanret et Van Lerberghe 1993 : 445). Charpin 2014 : 38 annonce la publication d'une série de textes (Archibab 3) du Musée des Antiquités de Rouen concernant les tractations du *nakkamtum* de l'Ebabbar à Sippar-Jaḥrurum » (« *The nakkamtum of Sippar-Amnanum was linked to the Annunītum temple (Tanret and Van Lerberghe 1993: 445). Charpin 2014: 38 announced the publication of a series of texts (Archibab 3) from the Museum of Antiquities in Rouen concerning the dealings of the nakkamtum of the Ebabbar in Sippar-Jaḥrurum* »). Cf aussi Janssen 2019, p. 199 où l'on voit bien comment les engraisseurs sont liés au *nakkamtum* et que c'était par ce lieu que transitaient parfois les produits pour nourrir les animaux. (Charpin 2014 = Charpin 2014c dans notre bibliographie).

⁷⁷¹ Tanret 2000, p. 65-66.

⁷⁷² Cf Kraus 1966.

⁷⁷³ Tanret 2000, p. 65.

l'approvisionnement du *nakkamtum* en fourrage pour les bêtes du temple⁷⁷⁴, comme pour tout ce qui touchait à l'approvisionnement du temple en ovins⁷⁷⁵. Il est donc tout à fait envisageable que le fourrage redistribué aux temples par le palais fût prélevé auprès des notables des différentes villes du royaume, transitât par Babylone avant d'être livré aux temples pour répondre à leurs besoins. Le *nakkamtum* était alors un entrepôt de transit où passaient les produits destinés à engraisser les animaux, voire où passaient les bêtes elles-mêmes.

III.2.1.2. Le temple, la porte et le quai : la gestion des entrepôts de l'Ebabbar

III.2.1.2.1. Termes attestés pour « l'entrepôt » dans le corpus des textes rattachés l'Ebabbar

En analysant notre corpus de textes, on peut dresser le tableau suivant en vue de mieux comprendre à quels types d'entrepôts on avait affaire, les volumes qu'on y faisait entrer ou sortir et les officiels chargés de contrôler les déplacements de produits :

Texte	Date	Terme employé	Volume	Contrôleurs
TCL 1, 77	11/VII/Ha 1	É KI.LAM.MEŠ ša ÌR.(d)EN.ZU ⁷⁷⁶	<i>Non-spécifié</i>	<i>Non-spécifié</i>
CT 33, 39	12/III/Ha 41	na-aš-pa-kum	148 GUR	Šamaš
Di 1954	16/VII/Si 20	na-at-ba-ak KA ÍD.DA (d)UTU	2.4.3.0 GUR (<i>sūtu</i> de Marduk)	Uraš-našir, Nur-Kabta (fils d'Ili-gami) et les administrateurs- <i>šatammum</i>
HG 148	Si	na-kam-ti	<i>Texte inédit</i>	Ibni-Marduk et les

⁷⁷⁴ Cf Janssen 2021 qui étudie comment le roi Ammi-ditana envoie lui-même des lettres à Ur-Utu au sujet du *nakkamtum* de Sippar-amnanum.

⁷⁷⁵ Cf Richardson 2010, Fadhil 2014, Charpin & alii 2020 et Janssen 2021. Nous reviendrons sur ce point dans notre partie IV.1.

⁷⁷⁶ Sans doute s'agit-il ici du second sanga de Šamaš car il s'agit d'un contrat de transfert de propriété impliquant des maisons de religieuses jouxtant l'entrepôt « de Warad-Sin ». C'est une mention très intéressante d'entrepôts appartenant à un particulier.

		(d)UTU		administrateurs- <i>šatammum</i> (mention explicite de la ville de Sippar-yahrurum)
BE 6/1, 75	--/IV/Ae 28	Ì.DUB	1 GUR (<i>sūtu</i> de Šamaš)	Emprunt auprès d'une religieuse- <i>nadītum</i>
JCSSS 2, 17	6/II/Ad 13	na-at-ba-ak UD.KIB.NUN (ki)-ia-ah-ru- rum	[...]. ⁷⁷⁷ 3 ¹ .4 2 silà (<i>parsiktu</i> de Marduk)	Le chef des marchands, plusieurs juges et le <i>kārum</i> de Sippar-yahrurum.
JCSSS 2, 18	22/IX/Ad 19	na-at-ba-ak UD.KIB.NUN (ki)-ia-ah-ru- rum	0,3.5.8,4. silà (<i>parsiktu</i> de Marduk)	Le chef des marchands, plusieurs juges et le <i>kārum</i> de Sippar-yahrurum.
JCSSS 2, 19	--/XII/Ad 21	na-at-ba-ak UD.KIB.NUN (ki)-ia-ah-ru- rum	17,1.0 2 silà (<i>parsiktu</i> de Marduk)	Le chef des marchands, plusieurs juges et les administrateurs- <i>šatammum</i> .
CT 8, 21d	02/VIII/Aš 05	É Ì.DUB É GÁ.GI ₄ .A	1200, 1.1 GUR et 5 SILA (<i>parsiktu</i> de 72 SILA) + 191, 0.0 GUR de grain (<i>parsiktu</i> de Marduk). Soit : 1391, 1.1.5 ⁷⁷⁷ gur et 5 sila.	<i>Non-spécifié</i>
CT 4, 29b	28/VIII/Aš 05	É Ì.DUB É GÁ.GI ₄ .A	1200, 1.1 GUR et 5 SILA (<i>parsiktu</i> de 72 SILA) + 191, 0.0 GUR de grain (<i>parsiktu</i> de Marduk). Soit : 1391, 1.1 gur et 5 sila.	<i>Non-spécifié</i>
JCSSS 2, 13	11/v/Aš 16	É Ì.DUB É (d)UTU	1, 4.2 GUR (<i>parsiktu</i> de Marduk)	Ibni-Amurru le responsable des portiers, Nabium-našir le barbier, Iškur-mansum le chef des marchands et les administrateurs- <i>šatammu</i> du temple de Šamaš.
OLP 24, 1	03/XI/Sd 03	na-at-ba-ak UD.KIB.NUN	0, 1.4 GUR et 5 silà, (<i>parsiktu</i> de Marduk)	Ibbi-Sin le scribe, le chef des marchands, le <i>kārum</i> de Sippar

⁷⁷⁷ On notera ici que cela correspond à près de 420 000 L, soit 420 m3 de grain ! Sachant qu'un mètre cube d'orge pèse environ 700 kg, on a ici affaire à près de 295 tonnes de grain...

		(ki)- ya- ¹ ah- ru ¹ -rum		(remplacé(s) par Awil-Sin, le juge)
JCSSS 2, 33 (= OLP 24, 3)	5/XII/Sd 03	na-at-ba- ¹ ak ¹ [UD]. ¹ KIB ¹ .N UN(ki)-ia-ah- [ru-rum]	0,1.3 GUR (<i>parsiktu</i> de Marduk)	Ibbi-Sin le scribe, Inim-Utu le chef de l'assemblée, le chef des marchands, les juges et le <i>kārum</i> de Sippar.
CT 52, 89 (AbB 7, 89)	--/--/--	É Ì.DUB	24 GUR	« Le patron que Marduk garde en vie ».

On remarque plusieurs choses. Tout d'abord, les entrepôts d'où provient le grain du temple ou ceux dans lesquels celui-ci est amené pour stockage, sont systématiquement désignés par les termes *našpakum* et *natbakum* dont on a vu qu'ils semblent renvoyer à une même réalité : celle d'un grand entrepôt où grain est entassé. Il devait certainement y avoir une différence dans l'organisation ou la forme prise par ces deux entrepôts, mais nous n'avons pas réussi à l'identifier à travers les textes de notre corpus. On trouve soit la forme akkadienne de ces mots, soit les sumérogrammes « É Ì.DUB » qui renvoient en fait au même terme. Les volumes contenus dans les entrepôts rattachés au temple ou au cloître peuvent d'ailleurs être importantes : jusqu'à 420 000 sila dans l'entrepôt du cloître par exemple.

Ces entrepôts devaient être des lieux de stockages en vrac, mais aussi en jarres puisque le terme « Ì.DUB » peut désigner un contenant, comme dans VS 29, 71 (Ad 35) dont nous donnons la transcription et la traduction ci-après :

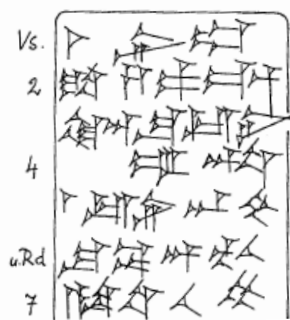
VS 29, 71

Type : prêt d'un récipient de 200 litres.

Lieu de rédaction : Sippar ; Lieu de découverte : Sippar (?)

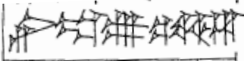
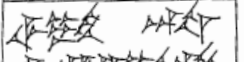
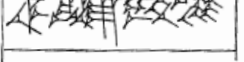
Date : 14/III/Ad 35 ; Dimensions : 37x41x18

Copie : VS 29, 71



Obv. 1 Ì.DUB
ša 0, 3.2 (giš)BÁN
KI il-šu-ib-ni
SANGA (d)UTU
5. (I) ib-ni-(d)IŠKUR
Tr. ŠU.BA.AN.TI
a-na U₄ 10.KAM

(1-6) Ibni-Adad a emprunté un récipient de stockage de 200 litres d'auprès d'Ilšu-ibni, haut administrateur-*šangûm* de Šamaš.

Rs.		Rev. Ì.DUB ú-ta-ar	(7-9) Il rendra le récipient au 10 ^{ème} jour.
10		IGI i-din-(d)UTU IGI (d)EN.ZU-i-din-nam	
i.Rd		ITI SIG ₄ .A U ₄ 7.KAM	(10-11) Témoins : Iddin- Šamaš et Sin-iddinam.
14		MU am-mi-di-ta-na LU[GAL.E] BÀD.GAL.GAL.LA.KE ₄ GÚ (i ₇)me-e (d)EN.LÍL	

Dans de rares cas, le terme « Ì.DUB » peut désigner un entrepôt, se substituant au plus usuel « É Ì.DUB »⁷⁷⁸ mais en général, on voit qu'il désigne un récipient de stockage, d'une quantité assez importante. Selon nous, il semble qu'on a ici la trace de l'archivage de produits, par exemple des liquides comme l'huile : on en trouve des traces ailleurs en Mésopotamie⁷⁷⁹. Ce qui est intéressant ici, c'est de constater qu'un sanga de l'Ebabbar pouvait prêter ces récipients⁷⁸⁰. Agissait-il en son nom propre ou pour le temple de Šamaš ? Impossible de trancher. Néanmoins, il avait certainement accès à des récipients de grande taille grâce à son rôle dans l'administration templière et la gestion des entrepôts.

Cependant, plus que les administrateurs-*šangûm*, on relèvera que les officiels du temple presque systématiquement impliqués dans la gestion des entrepôts sont les administrateurs-*šatammum* : un fait que nous avons déjà relevé précédemment. Néanmoins ceux-ci n'agissent pas seuls, ils sont gérés (comme en atteste leur position en dernier dans les listes d'officiels) par les officiels du *kārum*, particulièrement le chef des marchands ainsi que par les juges. On sait que « le *kārum* et les juges de Sippar » représentaient à l'époque paléo-babylonienne, particulièrement à l'époque tardive, les autorités civiles de la cité. C'étaient eux les interlocuteurs privilégiés du roi⁷⁸¹, c'étaient eux qui se chargeaient des principales affaires

⁷⁷⁸ Dans le texte CUSAS 29, 2 par exemple où le terme désigne l'entrepôt de Kar-Nabium.

⁷⁷⁹ Cf Patrier 2009a et 2009b. Plus récemment, on pourra consulter les travaux (à paraître) du groupe de recherche I3.MesopOil [Vegetable Oils and Animal Fats in Early Urban Societies of Syro-Mesopotamia: Digital Data Collection. (Walther Sallaberger, ed.), URL : <https://www.i3-mesop-oil.gwi.uni-muenchen.de/>].

⁷⁸⁰ L'emprunt implique plus certainement le droit d'utiliser un contenant du temple, voire une zone de stockage appartenant au temple (et pas forcément située dans celui-ci), car le récipient est très lourd. Surtout, la ligne 2 indique que la contenance a été mesurée avec des récipients d'un BÁN. Nous pensons néanmoins qu'il s'agit bien d'un unique récipient du fait du signe « 1 » présent au début de la l.1.

⁷⁸¹ On le voit dans les lettres du roi Abi-ešuh (dans AbB 2) aux autorités de la ville, qui sont toujours le *kārum* et les juges. Ce phénomène avait été bien identifié par Harris dès 1975. Le dossier a fait l'objet de nouvelles remarques dans Seri 2005. Néanmoins l'autrice, tout en étudiant la question des pouvoirs locaux, laisse de côté

politiques et militaires et c'étaient eux qui devaient, logiquement, superviser les « entrepôts de Sippar-yahrurum » attestés dans OLP 24, 1. Dans ce texte Yakitum le prêtre-*gudapsûm* fils d'Iddin-Bunene, un dignitaire religieux, prend du grain dans l'entrepôt de Sippar. Or, il est spécifié explicitement que le prêt se fait sous contrôle des autorités civiles et surtout que le grain devra être rendu à ce même entrepôt⁷⁸². Il en va de même dans JCSSS 2, 33 (= OLP 24, 3)⁷⁸³ où ce sont les juges et les marchands qui supervisent la sortie de grain de l'entrepôt de Sippar. La seule différence étant que dans JCSSS 2, 33, l'emprunteur n'est pas défini comme un dépendant du temple (il n'a pas de titre et l'on ignore son statut). Pour tout le reste, la diplomatique du document est similaire. Qu'il s'agisse d'un entrepôt physique réel ou d'une simple mention comptable, le fait qu'il faille effectuer le remboursement auprès de cet entrepôt spécifiquement signifie selon nous qu'il faut repasser par l'administration du *kārum* et les juges, agissant ici en tant que gestionnaires des entrepôts collectifs du *kārum* et en tant que relais du pouvoir royal, d'où l'usage de la mesure de Marduk lors de la sortie du grain dans OLP 24, 1 et dans JCSSS 2, 33, laquelle devait certainement être ré-utilisée lors du remboursement du grain afin d'assurer une contre-mesure la plus précise possible.

On notera par ailleurs qu'à au moins une reprise, les administrateurs du temple sont supervisés par le « chef des portiers » : or on connaît l'importance économique des portes dans le monde mésopotamien⁷⁸⁴. G. Chambon a étudié le fait qu'à Mari, les poids et mesures étaient fréquemment employés sous le contrôle de l'administration « de la porte du palais » ou « de la porte du temple de Nergal »⁷⁸⁵, preuve qu'il y avait en ces endroits une activité économique marquée. Plus intéressant encore, il explique que « les mesures et les contre-mesures des produits réceptionnés dans le palais et les complexes administratifs » l'étaient « souvent à l'une des portes de la ville, qui était le cadre d'une importante activité entre marchands et administrateurs »⁷⁸⁶.

le rôle majeur du *kārum* comme autorité locale et relais du pouvoir royal. Une synthèse complète reste à faire sur la question.

⁷⁸² On lit aux l. 11-12 : « [a-na na]-[at-ba-ak] il-qú-ú / [še]-am ú-ta-ar » c'est-à-dire : « Il rendra le grain à l'entrepôt où il l'a pris ».

⁷⁸³ On lit aux l. 11-12 : « a-na na-[at]-ba-ak il-[qú-ú] / [še]-am ú-ta-ar » c'est-à-dire : « Il rendra le grain à l'entrepôt où il l'a pris ».

⁷⁸⁴ Pour aller au-delà de la sphère purement mésopotamienne, on pourra voir May 2013.

⁷⁸⁵ Chambon 2011a, p. 149-152.

⁷⁸⁶ Chambon 2011a, p. 172.

Pour corroborer matériellement cette idée, G. Chambon s'est appuyé sur une découverte archéologique faite à Tell Tuqan, près de la ville d'Ebla (actuelle Tell Mardikh), dont il donne la description suivante :

« Il s'agit d'une table en basalte d'environ 180 cm de long et 70 cm de large à l'origine, qui était encastrée dans la structure de la porte datant du Bronze Moyen – la table a été précisément datée du XVIII^e siècle av. J.C. Sur sa surface ont été creusés 7 bassins de dimensions différentes, disposés selon leur volume croissant de gauche à droite [...]. De petits orifices sont percés sur la surface latérale de la table, ce qui permettait au produit contenu dans chaque bassin, certainement un liquide – huile ? –, de s'écouler. En bouchant ces orifices, il était donc possible de mesurer la quantité exacte du produit réparti dans les bassins adéquats ».

Chambon 2011a, p. 172

De même, P. Negri-Sacafa⁷⁸⁷ mit en évidence l'importance des portes à Arrapha, ville de Haute-Mésopotamie et siège d'importants échanges commerciaux entre la plaine mésopotamienne et le plateau iranien. En se penchant sur la question des scribes itinérants, elle évoque le fait que les contrats qu'ils rédigent précisent leur lieu de rédaction, et dans la quasi-totalité des cas il s'agit de la porte de la ville, plus rarement de celle du palais. Or, nous allons voir que nous pouvons régulièrement rapprocher ces portes du *kārum*.

III.2.1.2.2. Liens et proximités entre le *kārum* et les portes de la ville.

III.2.1.2.2.1. A Larsa

Le premier dossier sur lequel on peut se pencher est celui de Larsa où D. Charpin a mis en lumière le regroupement des marchands dans un quartier spécifique de la ville⁷⁸⁸, au Nord-Ouest. Or les relevés topographiques et les plans dressés par J. Suire⁷⁸⁹ l'ont situé près

⁷⁸⁷ Negri-Sacafa 1991, p. 237-240.

⁷⁸⁸ Charpin 2003, p. 318-319.

⁷⁸⁹ Présentés dans Calvet 2003, p. 200-201. On pourra désormais voir Vallet & alii 2020 pour les prospections de 2019 et leur analyse.

des remparts. Nous pensons, sans pouvoir en être sûr néanmoins, que le *kārum* devait jouxter ce quartier des marchands, voire y être intégré. Mais il y a mieux, l'analyse des bâtiments paléo-babyloniens a révélé au moins trois portes nommées B.1, B.56 et B.25. Selon le fouilleur « les portes B.1 et B.56 appartiennent au type « en tenaille », tandis que B.25 est une porte « massive » » : un tel accès était sans nul doute l'une des portes principales de la ville. Or cette porte B. 25 est située juste à côté de ce quartier des marchands du Nord-Ouest, tout en étant parfaitement intégrée à cette zone, et constitue en outre le débouché des deux rues les mieux identifiées de la ville. Nous pensons donc qu'il s'agit de la grand-porte de la ville. Par ailleurs, M. Stol a édité un texte de Larsa (JCS 34, 28) où l'on voit d'une part le chef des marchands Šep-Sin apporter du grain appartenant à un certain Taribum, d'autre part un dénommé Adad-našir fournissant du grain « de la grand-porte d'Uraš » : ceci constitue une première preuve que les *kārum*, les greniers d'une ville et les « grands-portes » étaient des quartiers intimement liés, au moins administrativement si ce n'est géographiquement.

III.2.1.2.2.2. A Dilbat

De même, à Dilbat, on voit donc bien que des entrepôts jouxtaient ladite grand-porte à travers les l.9 à 12 du document YOS 13, 444 (MLC 1654) qui stipulent : « ⁹0,0.1 Ì.GIŠ (giš)BÁN (d)UTU / ¹⁰a-na (d)na-bi-um-ma-lik a-bi ERÍN / ¹¹i-ma-ad-da-ad (suivi par un trait) / ¹²ŠÀ É.Ì.DUB É ša pa-ni KÁ.GAL », c'est-à-dire « Il mesurera 0, 0.1 GUR d'huile en mesure de Šamaš pour Nabium-malik, le père de la troupe. Issu de l'entrepôt du bâtiment qui est en face de la grand-porte. » Or on sait qu'il existait là-bas une mesure associée aux officiels de la grand-porte, celle-ci devait sans doute, alors, être liée à l'entrepôt.

III.2.1.2.2.1. Et à Sippar ?

R. Harris écrivait légitimement en 1975 que le *kārum* n'avait pas encore été retrouvé à Sippar⁷⁹⁰. Les fouilles belges qui ont suivi la publication de l'ouvrage ne nous fournissent pas davantage d'informations à ce sujet. Dans les textes, la grand-porte la plus fréquemment

⁷⁹⁰ « Obviously the *kārum* was not uncovered during the excavations at Sippar », Harris 1975, p. 68.

mentionnée dans les textes est celle de Šamaš⁷⁹¹, dont on sait qu'il servait souvent de patron aux marchands de Sippar⁷⁹². De manière générale, on ne précise que rarement le nom de la porte en question écrivant simplement « KÁ.GAL », l'emplacement de cette grand-porte devant être évident pour les Sippariens. Par ailleurs, on a vu dans notre partie précédente que le quartier des marchands se situait très certainement entre les remparts et l'Ebabbar, au Sud-Ouest, dans une zone qui jouxtait le canal, des entrepôts et les murs de la ville. Or, depuis, un nouveau texte est venu compléter ce dossier. Il s'agit de la version complète, reprise et collationnée par F. van Koppen de la lettre AbB 6, 24+186. Cette lettre, très importante pour l'historiographie car elle mentionne le nom d'Agum (qui est aussi le nom d'un des premiers rois kassites) et permet peut-être de comprendre la fin de la première dynastie de Babylone, a été étudiée par F. van Koppen quand il travaillait sur les Kassites⁷⁹³, reprise par D. Charpin dans son cours au Collège de France⁷⁹⁴ et retravaillée encore dans un article de F. van Koppen⁷⁹⁵.

Dans cette lettre, on apprend que Sippar est assiégée, attaquée par un ennemi dont le nom n'est pas donné mais qui a tenté de s'introduire dans la ville et a « pris le quai (*kārum*) ». En effet, on lit aux l. 10-11 de ce texte : « Ils ont pris le contrôle du canal extérieur du rempart inférieur de Sippar et ont occupé le quai » (traduction de D. Charpin). Le texte akkadien donne littéralement « me-ṭe+er-tam ki-di-ta-am ša na-ak-ka-pí KI.TA ša UD.KIB.NUN[(ki)] / i-ki-mu-ma KAR im-lu-ú » (transcription de F. van Koppen). Ici, le sumérogramme « KAR » doit se lire « *kārum* », un terme qui désigne le quai mais renvoie aussi au quartier marchand qui pour des raisons évidentes se trouvait généralement à proximité de la zone de débarquement des marchandises, notamment du grain. Or, on voit avec ce texte que ladite zone jouxte le « rempart » (on notera d'ailleurs l'usage rare de *nakkapum* avec ce sens) mais pas n'importe quelle partie du rempart. Le texte donne le sumérien KI.TA, qui correspond à

⁷⁹¹ Notamment dans la lettre du roi Samsu-ditana AbB 14, 8 où l'on a l'impression qu'il s'agit de la porte principale de la cité, puisque c'est par là que doit entrer le grain qu'on souhaite entreposer dans la ville pour le mettre à l'abri.

⁷⁹² Veenhof 2004.

⁷⁹³ van Koppen 2017, p. 66.

⁷⁹⁴ Cours du 18 mai 2020 : « La fin de la première dynastie de Babylone » [<https://www.college-de-france.fr/site/dominique-charpin/course-2020-05-18-11h00.htm>].

⁷⁹⁵ Cf van Koppen, « Agum *bukāšu* and the last dated texts from Sippar. A Contribution to late Old Babylonian history », à paraître.

l'akkadien *šaplum*. On traduit généralement ce terme par « inférieur », mais géographiquement, il désigne en général le Sud.

On a donc une indication que le « quai » était contigu de la partie sud du rempart de Sippar-yahrurum. Or, lorsque l'on regarde le tracé général du canal, relevé par S. W. Cole et H. Gasche⁷⁹⁶ et superposé ici sur une photographie satellite, on obtient ceci :



Figure 15 : tracé du canal reliant les deux Sippar sur une carte satellite.

On voit donc que le canal passe bien à l'Ouest de la ville et nous avons vu dans notre partie I que Scheil avait identifié que la zone « au nord du point N », c'est-à-dire au Nord-Ouest de la ville, était pleine d'entrepôts à l'époque néo-babylonienne⁷⁹⁷, mais qu'on y avait aussi trouvé quantité de matériel plus ancien, remontant jusqu'à la période paléo-babylonienne. Il ajoute que cette zone était alimentée par le canal et sans doute qu'une porte-écluse, à l'Ouest-Sud-Ouest de la ville, permettait d'alimenter là un bassin jouxtant les entrepôts de l'Ouest et du Nord-Ouest. Le tracé du canal a ensuite été confirmé dans des études plus récentes⁷⁹⁸ mais la porte-écluse reste du domaine de l'hypothétique.

⁷⁹⁶ Gasche & Tanret (éd.) 1998, p. 40ss.

⁷⁹⁷ Scheil 1902, p. 22-26.

⁷⁹⁸ « An der SW-seite hat vermutlich der neue noch unfertige grosse Zweigkanal des Yusufiyah manches zerstört, doch ist uns auch schon die W-Ecke der Stadtmauer unklar geblieben. Der Wall stösst dort jetzt gegen ältere Kanal Dämme und es ist wahr Schein Licher, dass die SW-Front schon früher ein Gerissen worden ist ». C'est-à-dire : « du côté sud-ouest, le nouveau grand canal de dérivation de la Yusufiyah, encore inachevé, a

Il semble donc que l'on puisse proposer, avec un peu de force, que le quartier marchand se trouvât dans cette zone. Il s'avère d'ailleurs que selon les relevés de Scheil, c'est certainement là que se trouvait l'interface entre le canal et la ville, donc le quai⁷⁹⁹.

Le quartier marchand devait donc se trouver à l'Ouest de la ville, tout en étant proche du rempart Sud par où les ennemis entrent dans AbB 6, 186. Or, on sait grâce aux fouilles allemandes qu'une porte monumentale occupait le Sud-Ouest de la ville⁸⁰⁰. Le quartier du *kārum* jouxtait donc le canal et peut-être une porte-écluse et un bassin, il était très proche de l'Ebabbar qui le surplombait à l'Est mais était aussi très certainement bordé au Nord d'une zone d'entrepôts et au Sud d'une zone qui était celle d'une porte monumentale.

Si l'on récapitule, on voit que dans les deux premiers cas, à Larsa et à Sippar, le *kārum* est rattaché, au moins administrativement, à la grand-porte, dans le troisième cas, Dilbat, ce sont des entrepôts. Or, il y a fort à parier que le *kārum* disposait d'entrepôts, et que ce troisième cas, renvoie à la même réalité topographique que les deux précédents. On voit donc que le *kārum*, les entrepôts et les portes étaient liés et que les officiels tant du *kārum* que des portes supervisent les entrées et sorties de grain dans les entrepôts dits du temple. Les administrateurs de l'Ebabbar sont gérés par ces gestionnaires des grands entrepôts de la ville, ce qui nous amène d'ores et déjà à formuler l'hypothèse d'entrepôts communs où le grain appartenant à différents organismes était entassé en vrac.

III.2.1.3. A quoi ressemblait un entrepôt mésopotamien ? L'exemple du « Ganunmah » d'Ur

On peut se figurer assez aisément la forme que prenaient généralement les entrepôts mésopotamiens grâce aux données de l'archéologie. Plusieurs « greniers » ont été retrouvés, notamment des genres de greniers communs à Uruk dès les époques anciennes⁸⁰¹. Pour l'époque paléo-babylonienne, le « Ganunmah » d'Ur est l'exemple le mieux connu, le mieux préservé et surtout ayant fourni la documentation la plus complète pour se figurer les activités et le fonctionnement d'un grand entrepôt de temple.

probablement détruit beaucoup de choses, mais l'angle ouest de la muraille de la ville n'est pas non plus très clair pour nous. Le rempart s'y heurte à présent à des digues de canaux plus anciennes et il est vrai que la façade sud-ouest a déjà été démolie auparavant. » (Andrae & Jordan 1934, p. 55) suivi de Gasche & Tanret 1998.

⁷⁹⁹ Cf notre partie I.1.2 et notre analyse des données recueillies par Scheil et les fouilleurs suivants.

⁸⁰⁰ Andrae & Jordan 1934, p. 51-59.

⁸⁰¹ Sur cette question, cf Butterlin 2003

Durant les différentes campagnes menées par L. Woolley de 1922 à 1934, la zone du *temenos* du temple de Nanna fut assez largement explorée et fouillée. La découverte de textes autant que les données de l'archéologie permirent à L. Woolley d'établir que le « Ganunmah » avait été bâti à l'époque d'Ur III, sous le règne d'Ur-Nammu⁸⁰². Il resta en usage aux époques suivantes et jusqu'à la première moitié du Ier millénaire av. JC, moment où son plan ainsi que sa fonction changèrent largement : seules les salles centrales furent reconstruites selon le même plan que celui de l'époque d'Ur III⁸⁰³.

C'est à cette époque que se construisit un contre-sens plurimillénaire. Comme l'explique A. Jacquet sur le site EcritUr ce sont en effet les scribes de Nabonide qui, à cause d'une interprétation erronée de textes anciens mentionnant le « grand entrepôt » (Ganunmah, écrit GÁ.NUN.MAH), « ont donné au bâtiment reconstruit le nom de É.NUN.MAH, « Temple du Prince exalté » (Schaudig 2001, p. 339-340, no. 1.6). D'où la confusion permanente de Woolley entre les deux appellations »⁸⁰⁴.

Pour ce qui est de la forme du bâtiment, L. Woolley était parvenu à une reconstitution qui n'est pas remise en cause aujourd'hui. Le « Ganunmah » était un carré de 57 m de côté et d'à peu près 2,6 m de hauteur⁸⁰⁵. Lorsqu'on regarde le plan, on découvre cinq salles rectangulaires toute en longueur dont l'entrée se faisait par le petit côté, séparées par un couloir : ce sont là clairement les pièces de stockage de ce grand entrepôt, des « magasins ». L'analyse des textes révèle que c'était dans le « Ganunmah » que l'on recevait les produits agricoles et l'argent du temple. C'était aussi à partir de celui-ci que la redistribution avait lieu. On a donc un *camparandum* notable avec l'entrepôt de Sippar-yahrurum. Pour résumer les activités du « Ganunmah », on peut citer D. Charpin qui écrit que ce grand entrepôt « centralise la gestion du temple de Nanna à Ur »⁸⁰⁶.

De fait, un certain nombre des textes du Ganunmah rappelle grandement les textes rencontrés dans notre propre corpus. Par exemple, on a vu qu'il était fréquemment question d'acquérir du petit bétail ou de recevoir des offrandes d'argent ou de grain visant à acheter

⁸⁰² Woolley 1974, p. 46-49.

⁸⁰³ Woolley 1962, p. 23-33.

⁸⁰⁴ A. Jacquet, Notice sur le Ganunmah, site du projet EcritUr, mai 2020. [<https://www.thinglink.com/scene/1329435306901897218>].

⁸⁰⁵ Woolley 1923, p. 320.

⁸⁰⁶ Charpin 2017, p. 217. Ce travail a été repris et approfondi dans Charpin & alii 2020.

des moutons et que cet argent ou ce grain étaient réceptionnés dans l'entrepôt de Sippar-yahrurum sous la supervision des administrateurs-*šatammum*, des juges et des autorités du *kārum*⁸⁰⁷. On retrouve des situations très semblables dans les textes issus du Ganun-mah. Par exemple, M. Van de Mieroop⁸⁰⁸ décrit UET 1, 224 comme un texte gardant la trace « d'argent du Ganunmah destiné à l'achat d'ovins pour les offrandes à Nanna et Ningal » (“Silver from Ganunmah to buy sheep for the offering to Nanna and Ningal”). De même, U.2687⁸⁰⁹, lui aussi étudié par Van de Mieroop traite d'offrandes « pour Enanatuma provenant du Ganunmah, qui ont été reçues par le *šatammum* du temple de [...]» (« for Enanatuma from the Ganunmah, received by the *šatammum* of the temple of [...] »).

De manière générale, il suffit de regarder sur les sites EcritUr ou Archibab les résumés des textes que M. Van de Mieroop doit publier pour avoir une bonne idée du sujet de la majeure partie des textes : la réception et le stockage de grain et d'argent essentiellement, bien qu'un certain nombre d'autres denrées soient mentionnées à l'occasion (beurre, lin, dattes etc...), le tout pour les besoins du culte⁸¹⁰. On peut ici reprendre le résumé fait par M. Béranger des activités du Ganunmah en la matière :

« Le Ganunmah de Nanna participait également aux offrandes présentées dans le temple de Ningal : dans UET 5 787 (ii/Abi-sare 9), il fournit du genévrier pour les offrandes régulières et la ration mensuelle de Ningal. À deux reprises pendant l'année Abi-sare 10, on le voit fournir du fromage et des dattes pour les divinités des chapelles du temple de Ningal et pour la prêtresse Enmegalana (UET 5 741 et Figulla Iraq 15 26). Dans UET 5 789 (date cassée), on le voit fournir des dattes pour les offrandes de Ningal-a-anda, une divinité vénérée dans une chapelle du temple de Ningal, et dans UET 5 779 (date cassée), il

⁸⁰⁷ Dans le texte JCSSS 2, 57 par exemple, où l'on a un reçu d'argent pour acheter des esclaves en paiement d'une offrande-*bursaggûm*. On peut aussi penser à TLB 1, 280 qui documente une réception d'offrandes régulières pour le temple de Šamaš ou encore les textes concernant la réception de moutons d'offrande-*šuginûm* comme YOS 13, 123. Cette réception des moutons d'offrande était un rôle important des administrateurs dans leur gestion des entrepôts du temple, on le voit notamment dans Fadhil 2014.

⁸⁰⁸ BBVO 12. Le texte est encore inédit. Numéro CDLI : P462157 - Ur-online : 1908

⁸⁰⁹ BBVO 12. Le texte est encore inédit. Numéro Archibab : T24973 - Ur-online : 2065

⁸¹⁰ Il ne s'agit bien sûr pas de l'unique référence bibliographique sur les entrées et surtout les sorties d'offrandes des entrepôts du temple de Nanna et Ningal pour des questions culturelles. On pourra voir Figulla 1953a, p. 88-122 ; Figulla 1953b, p. 171-192 ; Charpin 1986, p. 122-129 puis p. 304-325 ; Van de Mieroop 1992, p. 96-103 ; Richter 2004, p. 434-440 et enfin Charpin & alii 2020, *passim*.

fournit des dattes pour les offrandes régulières et la ration mensuelle de Ningal et pour plusieurs fêtes du calendrier cultuel (l'Akîtum de la moisson, la fête NESAG KÚ (d)ŠEŠ.KI et la fête Ú.SAG (d)NIN.GAL) ».

Béranger 2020, p. 269

Pour autant, alors qu'à Sippar, les entrepôts du temple, les entrées et les sorties de denrées sont surtout gérées par les administrateurs, *šatammum* et *šabrûm*, sous le contrôle de l'administrateur-*šangûm*, à Ur, le principal responsable des activités économiques en général et du Ganun-mah en particulier était le *šandabbakum*, un genre de comptable-archiviste responsable de la gestion des biens du temple. Le plus connu d'entre eux à l'époque paléo-babylonienne était Ur-Nanna et celui-ci, ainsi que sa fonction, a été étudié de manière poussée par D. Charpin dans son livre sur le Clergé d'Ur⁸¹¹, étude reprise et améliorée dans le cadre de son cours au Collège de France de 2018.

On a là une différence avec Sippar : la gestion des comptes de l'Ebabbar n'était pas assurée par un *šandabakkum*. Pour le reste, les entrepôts jouaient un rôle tout aussi actif, avec un grand nombre d'entrée et de sortie de grain enregistrés par des intendants à l'activité comptable importante et à la capacité d'abstraction réelle.

III.2.2. Fiction comptable et centralisation des entrepôts à Sippar

III.2.2.1. La prise en compte des actifs virtuels dans la comptabilité

On sait aujourd'hui que les anciens Mésopotamiens, comme d'autres civilisations antiques, disposaient de procédés financiers et comptables particulièrement complexes⁸¹². Parmi ceux-ci, il y avait la prise en compte d'actifs virtualisés dans l'établissement d'une comptabilité continue. Nous pensons pouvoir en donner la preuve en nous appuyant sur deux textes⁸¹³ : CT 8, 10c et CT 8, 21b, dont les rédactions sont espacées de trois semaines et qui documentent la sortie de grain de l'entrepôt du cloître. Dans ces deux textes, on indique la

⁸¹¹ Charpin 1986, p. 42-51.

⁸¹² Par exemple, dans le cas du monde grec, on pourra voir les nombreuses études sur le temple d'Artémis à Ephèse, siège d'opérations financières et comptables complexes : la bibliographie en a été reprise et récapitulée dans une thèse récente (McGlin 2019). On pourra aussi se référer à Chankowski 2005 pour une synthèse, notamment historiographique. Pour le monde mésopotamien, une référence récente récapitulant bien le degré de technicité financière et comptable atteint à l'époque paléo-babylonienne est Chambon 2020.

⁸¹³ Nicolas 2015.

somme prélevée et la somme totale dans l'entrepôt : or cette dernière ne change pas après le premier prélèvement.

En croisant cet élément avec d'autres données, développées notamment par G. Chambon dans son étude des archives du notable mariote Ilu-kan⁸¹⁴, nous avons pu établir que si ce total ne variait pas, c'est parce qu'on prenait en compte pour le calculer les sommes qui étaient dues. Ainsi, le grain pris lors du premier prélèvement devant être remboursé, on établissait les possessions complètes de l'entrepôt en prenant en compte (au sens propre du terme) le grain présent « en puissance » et non seulement « en acte ». On a donc un système économique-financier capable de gérer la virtualité de transactions financières complexes et de garder le compte des biens d'un organisme non à partir du réel, de l'existant, mais par la comparaison et l'analyse des documents comptables. Ce point jouera un rôle important dans la suite de notre développement.

III.2.2.2. Localisation des entrepôts du temple

Dès lors, on peut formuler une hypothèse. Il est possible que dans la désignation « entrepôt de X », X désigne un organisme de façon purement virtuelle et que « l'entrepôt du cloître » renvoie à une entité comptable et non à un lieu physique. Cette théorie doit encore être étayée, mais nous pensons pouvoir la formuler avec une certaine force. Néanmoins, s'ils n'étaient peut-être pas situés dans les endroits qu'indiquent les textes (par exemple, l'entrepôt du cloître n'était peut-être pas dans le cloître), des entrepôts physiques existaient réellement. Si le bon sens seul ne suffit pas à l'établir, car le bon sens de l'historien n'est pas celui des auteurs de ses sources, la multitude de traces archéologiques le permet.

Tout d'abord, on peut analyser les premières lignes du texte CT 33, 39 : « 5 MA.NA KÙ(!).BABBAR / 148 ŠE GUR na-aš-pa-kum / 40 ŠE GUR ba-ab-tim / ni-ik-ka-sí-šu / ša ma-ha-ar (d)UTU i-pu-šu », c'est-à-dire « 5 mines d'argent, 148 gur de grain de l'entrepôt, 40 gur de grain du quartier : c'est le compte qu'a fait Sin-išmeanni par devant Šamaš ». Les témoins sont les dieux Sin, Adad et Marduk et cela, ajouté au fait qu'on ait une somme importante et la mention « ceci est le jugement de Šamaš » indiquent que l'on a ici une affaire supervisée par le temple. On voit donc qu'on avait d'un côté du grain stocké « dans

⁸¹⁴ Chambon 2016, p.28-29 et p. 99 particulièrement.

l'entrepôt » et du grain qui vient d'un autre quartier, peut-être connecté à une porte⁸¹⁵. L'essentiel du grain vient de l'entrepôt, ce qui indique que ce dernier « centralisait » des biens venus de différents endroits, mais que les quartiers conservaient des espaces de stockage. On notera aussi que les comptes de l'entrepôt comme ceux des quartiers étaient faits devant Šamaš, donc dans l'Ebabbar très certainement. On verra plus loin le rôle d'archive et de centre de contrôle comptable de celui-ci.

Ensuite, il faut se pencher sur le texte Di 1954 : dans cette lettre, du grain en mesure de Marduk est livré « a-na na-at-ba-ak / KA ÍD.DA (d)UTU », soit « à l'entrepôt de la bouche du canal de Šamaš ». La somme versée correspond à une taxe payée par Pala-Adad, lamentateur du dieu-soleil, et elle est réceptionnée par Uraš-našir, Nur-Kabta et les administrateurs-*šatammum*. On peut donc affirmer avec certitude que c'est bien du grain destiné au temple qui est apporté dans cet entrepôt au début du canal de Šamaš. Par suite, on peut en déduire qu'une partie des biens du temple, vraisemblablement élevée puisque la taxation devait représenter un revenu important, était stockée dans un entrepôt situé au début (autre façon de traduire le sumérogramme « KA ») du canal de Šamaš⁸¹⁶.

Il semble que le *kārum* exerçait un contrôle majeur sur les entrepôts de Sippar-yahrurum, point qui avait été esquissé dans la synthèse de R. Harris⁸¹⁷. En outre, nous avons vu que marchands et juges sont les gérants de « l'entrepôt de Sippar-yahrurum ». Nous savons aussi qu'il y avait de grandes chances que le *kārum* se trouvât au Sud-ouest de la ville non loin du quartier d'une porte monumentale. De plus, il est attesté que les juges pouvaient jouer un rôle de percepteur⁸¹⁸ et de contrôleur du grain⁸¹⁹. On peut donc se pencher sur le texte AbB 14, 8 en ayant ces éléments en tête.

⁸¹⁵ On sait par exemple que le terme de *babtum* renvoyait à l'origine au quartier de la porte (Cf Alba Millet 2006, p. 303-313). Cette dénomination s'est peut-être maintenue par la suite. On pourra aussi voir Charpin 2019b.

⁸¹⁶ Nous n'avons pas trouvé d'autres traces de ce nom de canal ni dans Harris 1975 (p. 379-381), ni dans Cole & Gasche 1998 qui se focalise surtout sur les grands canaux et cours d'eau. Le canal qui bordait Sippar était appelé « Sippiritum » et nous pensons que le nom « Canal de Šamaš » était soit un autre nom de celui-ci soit la désignation de sa partie qui jouxtait spécifiquement le quai à Sippar-yahrurum. Sippar-yahrurum étant clairement identifiée comme la « Sippar de Šamaš », il ne serait pas étonnant qu'un canal qui y entrerait soit appelé « canal de (Sippar de) Šamaš ».

⁸¹⁷ Harris 1975, p. 71ss.

⁸¹⁸ Cf Chambon 2018 pour une situation similaire à Mari avec des juges comme percepteurs dans les archives d'Ilu-kan.

⁸¹⁹ Harris 1975, p. 119ss.

Dans celui-ci, le roi alerte sur la présence d'ennemis dans les environs de Sippar et ordonne de faire rentrer le grain dans l'enceinte des murailles, de crainte qu'il ne soit brûlé ou pillé s'il est laissé à l'extérieur des murs. Or, l. 14-16, il dit clairement qu'il faut ouvrir « la grand-porte de Šamaš » et y faire siéger les juges⁸²⁰. On ne sait pas pourquoi les juges doivent siéger : doivent-ils superviser l'opération en tant que relais du pouvoir royal ? Doivent-ils prélever des taxes ? Doivent-ils surveiller qu'aucun ennemi ne profite de l'opération pour s'introduire dans la ville. Ce qui est certain en revanche, c'est que des opérations administratives de contrôle ont lieu à la porte de Šamaš et que c'est là qu'on fait entrer le grain. Il y a fort à parier que la grand-porte en question fût la plus proche possible de l'endroit où le grain était amené par bateau, pour des raisons de transport. Cet endroit a de grandes chances d'être le quai, donc certainement dans l'Ouest et le Sud-Ouest de la ville. Par suite, il est envisageable, au titre d'hypothèse, de considérer que la porte monumentale découverte au Sud-ouest de la ville fût cette porte de Šamaš dont le roi parle dans sa lettre. Grand-porte, entrepôts et quartier marchand dont les principaux administrateurs étaient les juges et les membres du *kārum* (organisme étonnamment absent de la lettre AbB 14, 8).

De même, nous voyons dans les textes de l'époque tardive publiés dans JCSSS 2, et plus particulièrement dans le texte JCSSS 2, 13⁸²¹, que lorsque les administrateurs du temple de Šamaš prélèvent des fonds ou reçoivent des denrées dans un entrepôt, ils agissent généralement sous le contrôle des membres du *kārum* ou des juges. On ne peut en tirer que deux conclusions : ou bien il existe une multitude de grands entrepôts dans Sippar et à chaque fois qu'un apport ou qu'une dépense y est faite les autorités civiles que sont celles du *kārum*

⁸²⁰ « Thus says Samsu-ditana. (3) As for the fact that you (plur.) wrote me as follows: (6) "In view of the enemy troops it is not right to leave (4) the barley, which became available in the territory of Sippar-Yahrurum, in store outside (the city). (7) Our lord should order that an instruction be sent to us, that the Šamaš-gate be opened (10) so that that barley can enter the city!" (11) (In response to) what you wrote me (I tell you): (12) As soon as all the barley of the cultivation belt of the city has been harvested, (14) open the Šamaš-gate and while (the gathering of) the barley of the cultivation belt of the city is being completed, (16) let the judges take up position and (17) let not fail to guard that city-gate! » (trad. Veenhof). On peut le rendre en français par : « « Ainsi parle Samsu-ditana. (3) Quant au fait que vous m'avez écrit comme suit : (6) « Compte tenu des troupes ennemies il n'est pas bon de laisser (4) l'orge, qui a été mis à disposition sur le territoire de Sippar-Yahrurum, stocké à l'extérieur (de la ville). (7) Notre seigneur devrait ordonner qu'une instruction nous soit envoyée, que la porte de Šamaš soit ouverte (10) afin que cette orge puisse entrer dans la ville !" (11) (En réponse à) ce que vous m'avez écrit (je vous dis) : (12) Dès que toute l'orge de la périphérie agricole de la ville aura été récoltée, (14) ouvrez la porte de Šamaš et pendant que (le ramassage de) l'orge de la périphérie de la ville s'achève, (16) que les juges prennent position. (17) Ne manquez pas à votre devoir de garder cette porte de la ville ! »

⁸²¹ D'ailleurs dans ce texte, la présence d'officiels royaux comme le barbier avaient fait conclure à Richardson, cité et suivi par Pécha (Pécha 2018, p. 75) que l'on avait là une preuve de l'implication du palais dans la supervision de l'approvisionnement du temple. Nous allons aussi dans ce sens du fait de ce que nous étudions *infra* sur l'implication du palais dans ce circuit d'offrandes et à cause de la présence de la mesure de Marduk.

et des juges s’y déplacent, ou bien il existe un très grand entrepôt sous le contrôle du *kārum* et des juges où divers acteurs socio-économiques font des versements et des prélèvements⁸²². Nous penchons alors très largement pour cette deuxième hypothèse pour plusieurs raisons. Tout d’abord, archéologiquement, on a vu que de grands entrepôts ont été retrouvés à l’Ouest et au Nord-Ouest, dans une zone qui était très certainement celle du *kārum* : il est donc vraisemblable que c’était l’assemblée des marchands qui contrôlait ces entrepôts situés sur le *kārum*. Cela fait une différence importante en même temps qu’un parallèle fort avec le « Ganunmah ». Dans l’entrepôt d’Ur, ce sont les membres du clergé qui contrôlent un entrepôt rattaché au temple de Nanna mais qui semble centraliser des biens n’appartenant pas exclusivement au temple. Ici, ce sont les membres du *kārum* qui contrôlent un entrepôt physiquement lié au quartier marchand mais qui centralise en fait les biens de nombreux autres acteurs socioéconomiques de Sippar.

Ensuite, on a des preuves qu’aux époques plus récentes (et mieux documentées), des entrepôts de l’Ebabbar néo-babylonien se trouvaient en dehors de la ville. On sait que l’on apportait les produits, notamment les moutons d’offrande royale à la grand’porte de l’Ebabbar. On y trouve un « berger de la porte », ainsi qu’une caisse de contributions/dons, le tout surveillé par un *maššar bābi* qui gardait la porte. Cependant, les biens apportés dans les magasins du temple étaient les biens textiles, les métaux, bref, les biens de valeur, ainsi que les produits de l’élevage à vocation sacrificielle⁸²³. Il y avait donc, semble-t-il, des grands entrepôts à l’extérieur du temple, voire à l’extérieur de la ville, et de plus petits magasins non loin du temple. Enfin, les « greniers » destinés au stockage des produits alimentaires se trouvaient majoritairement en dehors de la ville près des canaux, et dans une moindre mesure seulement dans le temple. Quant aux « ateliers » (*bīt qālê*), ceux-ci se trouvaient dans le temple. On y fabriquait les objets nécessaires au temple, mais on pouvait aussi y stocker n’importe quels biens⁸²⁴. De manière générale, cependant, les grands entrepôts semblent plutôt « externalisés » et rejetés en dehors des limites physiques du temple.

C’est une situation qui rappelle un peu le « Ganunmah » d’Ur à l’époque paléo-babylonienne, à cette différence près que celui-ci est situé juste à côté de l’Ekišnugal et dépend directement du temple, alors que l’entrepôt de l’Ebabbar, ou plutôt du *kārum* est lui

⁸²² On sait que c’était par exemple le cas à Mari grâce aux archives d’Ilu-kan (cf Chambon 2018).

⁸²³ Cf Joannès 1992, pp. 159ss

⁸²⁴ Joannès 1992, p. 164-169.

sous l'autorité de ce dernier. En revanche, le quartier marchand (et son entrepôt), sont en effet, semble-t-il, situés à côté de l'enceinte de l'Ebabbar.

En outre le croisement des données archéologiques et épigraphiques est ici fécond : une multitude de textes concernant les affaires des religieuses-*nadītum* fait en effet état de paiements « à la porte du cloître » et « en mesure-*sūtu* de Šamaš »⁸²⁵ : mais il n'est pas fait mention de grain entrant dans le cloître. La porte du *gagûm* était donc, comme beaucoup de portes en Mésopotamie, un lieu de mesure avant d'être un lieu de passage pour les denrées. De là, il n'y a qu'un pas à franchir pour proposer que l'entrepôt du cloître ne se trouvât pas forcément dans le cloître. Plus précisément, nous pensons que lorsque l'on parle de « l'entrepôt du cloître » on peut aussi bien faire référence à des pièces scellées situées dans le *gagûm* qu'à des entrepôts « délocalisés » hors des murs du cloître.

Si l'on récapitule, on voit que les entrepôts de l'Ebabbar, à l'époque néo-babylonienne, étaient probablement situés à l'extérieur de l'enceinte du temple. Cette situation existe aussi très certainement pour le cloître à l'époque paléo-babylonienne. On voit aussi que les versements de grain de dépendants de l'Ebabbar pour les affaires de l'Ebabbar peuvent être faits « au début du canal de Šamaš » (Di 1954), à un endroit où l'on trouvait de grands entrepôts, une zone que nous avons identifiée, en suivant les données archéologiques fournies par V. Scheil⁸²⁶, comme probable localisation du *kārum*. On constate aussi que les membres du *kārum*, accompagnés des juges, administraient les « entrepôts de Sippar-yahrurum » (OLP 24, 1) et qu'il existait donc des entrepôts municipaux, probablement communautaires. Par ailleurs, c'est ce même *kārum* qui supervise l'intendance des entrepôts du temple (JCSSS 2, 13).

Aussi, puisque l'on apporte le grain du temple à des entrepôts situés sur le *kārum* sous la supervision des officiels du *kārum*, on peut logiquement conclure que « l'entrepôt du temple » est en fait situé dans le quartier marchand. On peut alors se demander si les biens du temple stockés dans les entrepôts du *kārum* l'étaient dans une zone spécifique, sorte d'annexe du temple sur le *kārum* ou si le grain du temple était mélangé avec le grain d'autres individus ou organismes⁸²⁷. Si la première hypothèse n'est pas à exclure, on comprend mal pourquoi, dans ce cas, les administrateurs du temple doivent agir sous le contrôle des autorités du

⁸²⁵ On en trouvera une liste assez longue dans l'article sur la mesure de Šamaš de Boer 2013.

⁸²⁶ Scheil 1902, p. 146ss.

⁸²⁷ En revanche, pour les produits liquides (et plus précieux) comme l'huile, le stockage ne se faisait sans doute pas en vrac, mais dans des jarres. Celles-ci pouvaient éventuellement être scellées et porter une étiquette.

kārum. On peut cependant envisager que la partie « temple » des entrepôts du *kārum* étant dans la zone de contrôle et de pouvoir des autorités marchandes, ceux-ci aient un droit de regard sur ce qu'il s'y passe. Si l'on adopte la seconde hypothèse, on aurait un phénomène de stockage communautaire, bien connu à l'époque d'Uruk et de manière générale aux époques anciennes⁸²⁸.

Aux époques historiques, ces greniers collectifs sont moins bien attestés mais continuent vraisemblablement d'exister⁸²⁹. Cependant, ces greniers collectifs sont généralement ceux d'un village ou d'une institution et il n'a pas été établi, à notre connaissance, que divers organismes partagent un même grenier : or on vient de voir qu'à Sippar, c'était le cas pour le *kārum*, le cloître et l'Ebabbar. On peut même aller plus loin et formuler une hypothèse audacieuse. Puisqu'on sait que les comptabilités mésopotamiennes prenaient en charge la virtualité des actifs (notamment les créances)⁸³⁰, que le stockage du grain se faisait en vrac dans les bateaux comme dans les entrepôts⁸³¹ et que le grain de l'Ebabbar était stocké dans des entrepôts communautaires sur le *kārum*, on peut supposer qu'en fait, le grain était stocké en vrac dans les grands greniers du *kārum* et n'était pas identifié. Ce qui permettait de savoir quelles quantités étaient à qui, c'étaient les tablettes de comptabilité : l'important pour l'Ebabbar était en effet non de thésauriser et de savoir précisément combien de grain il possédait en nature⁸³², mais bien s'il pouvait distribuer et redistribuer de façon à jouer à plein le rôle socioéconomique qui était le sien. Le grain était le bien fongible par excellence en Mésopotamie, d'où son utilisation fréquente comme valeur d'échange et la nécessité d'avoir recours à des procédés certificatifs comme les mesures de Šamaš ou Marduk, aussi, il n'était pas besoin d'identifier clairement quel grain était à qui. Par suite, les tablettes comptables avaient une grande valeur, d'où leur archivage dans le temple lui-même, comme on l'a vu précédemment.

Cette hypothèse, qui met l'accent sur les capacités d'analyse et de comptabilité des Mésopotamiens, n'a cependant rien de certain et il est tout à fait possible qu'en fait, le grand entrepôt du *kārum* de Sippar ait présenté à peu près les mêmes caractéristiques que le

⁸²⁸ Cf Butterlin 2003 et Visicato 1993.

⁸²⁹ Sauvage 2001, p. 288-289

⁸³⁰ Nicolas 2015.

⁸³¹ Pour une synthèse sur la question au II^e millénaire, voir Patrier 2009a et 2009b.

⁸³² *Mutatis mutandis*, on peut dresser un parallèle avec les banques qui, du moyen-âge jusqu'à aujourd'hui, ne possèdent pas dans leur coffre-fort la totalité des actifs de leurs clients sous forme de monnaie.

« Ganunmah », avec une enfilade de grandes pièces séparées. Une telle disposition physique aurait permis de définir chacune de ces pièces comme appartenant à un particulier ou un organisme : on aurait tout de même un entrepôt commun avec des chambres « privatives ».

Pour autant, on voit bien dans les textes, comme nous l'avons déjà indiqué, que la conservation de ces tablettes de propriété ou de dettes revêt une grande importance pour les anciens, encore plus que l'archivage des bilans comptables. Il s'agit d'un fait particulièrement visible à l'époque néo-babylonienne : selon F. Joannès⁸³³ et L. Graslin-Thomé⁸³⁴ l'analyse des documents comptables de l'Ebabbar « permet cependant de se rendre compte d'une différence de traitement entre les différentes activités économiques relevant du temple : de manière générale, le sanctuaire ne semble gérer directement que les activités économiques qui se font à proximité de l'administration centrale. C'est ainsi que les entrées et les sorties provenant des ateliers urbains et des principaux magasins sont soigneusement consignées, tandis que les activités agricoles ou tout ce qui est mené sur des terrains éloignés font l'objet d'un contrôle beaucoup plus lâche. » C'est pourtant d'autant plus logique si l'on reprend notre idée d'entrepôts communs et centralisateurs.

En fait, dans la comptabilité de l'Ebabbar à l'époque tardive, les modalités de rassemblement de la documentation et les lots constitués se font selon des critères qui échappent à l'analyse moderne. Comme l'écrit L. Graslin-Thomé :

« On trouve ainsi dans les archives de l'Ebabbar des textes rassemblant des données portant sur des dettes qui ne semblent pas avoir d'autre lien entre elles que le scribe qui les a consignées. Autre texte surprenant, Cyr 34+ consigne la sortie de près de 2 000 000 litres de biens, pour des usages divers portant sur plus de quatre ans. Il s'agit tantôt de rations, tantôt de fournitures à des prébendiers ou même de fourrage pour des animaux. Il est impossible de savoir si le compte est exhaustif, si toutes les sorties de ces quatre années sont bien prises en compte, ni même la raison qui a conduit à la constitution d'un tel document. [...] L'archivage semble peu systématique, peu cohérent. Or, en l'absence d'une procédure routinière, il paraît impossible d'éviter les erreurs et oublis, et d'établir des bilans complets et fiables. »

Graslin-Thomé 2014, p. 12-13

⁸³³ Joannès 1992.

⁸³⁴ Graslin-Thomé 2014, p. 8

En outre, la comptabilité pouvait se faire aussi bien sur argile que sur cire et ce tout particulièrement à l'époque néo-babylonienne : comme l'expliquent M. Kozuh et J. Nielsen⁸³⁵, les textes de bilans comptables devaient aussi parfois être rédigés sur ces tablettes de cire car contrairement à ce que l'on a cru pendant longtemps, les supports de cire étaient archivés aussi et n'étaient pas que des tablettes de comptes transitoires. Or, tout ce qui a été écrit sur du bois est irrémédiablement perdu ce qui complexifie encore la tâche de celui qui veut étudier les bilans comptables antiques. Au final, on peut résumer ainsi la comptabilité babylonienne aussi bien du II^e millénaire que du I^{er} : « un patchwork d'intérêts entremêlés, de zones de responsabilité, de décisions d'ordre pratique et d'abstractions globalement imprévisibles de l'activité économique et administrative » (« *a patchwork of overlapping interests, areas of responsibility, practicalities, and largely unpredictable abstractions of economic and administrative activity* »)⁸³⁶.

Cela pourrait paraître gênant dans une comptabilité moderne qui se préoccupe essentiellement de savoir de quel capital dispose précisément l'entreprise, le particulier ou la banque, cela l'est beaucoup moins dans la mentalité des Anciens : dans le monde mésopotamien, ce n'est pas de savoir précisément combien l'on a mais si l'on peut tenir son rang et son rôle dans le processus redistributif. Le but n'est pas d'avoir beaucoup, mais d'avoir assez pour subvenir à ses besoins (en faisant reposer sur d'autres les risques inhérents à la gestion des flux d'approvisionnement), pour tenir son rang et pour jouer son rôle dans le processus redistributif. En cela, les sociétés antiques et, de manière générale, les sociétés n'obéissant pas aux règles de l'économie de marché généralisée, se ressemblent⁸³⁷. Ce qui compte ce n'est pas d'avoir, c'est de pouvoir donner pour maintenir la structure socioéconomique à flot.

⁸³⁵ Kozuh & Nielsen 2021, p. 149-152. Cependant, les auteurs montrent aussi que c'étaient parfois des motifs beaucoup plus obscurs pour les historiens modernes qui guidaient les choix des comptables mésopotamiens. Comme l'écrivent Kozuh et Nielsen : « de nombreux indices révèlent l'usage de tablettes en bois non seulement dans des cas où la durabilité (du support) était nécessaire mais aussi où c'étaient critères esthétiques ou de simples préférences qui guidèrent le choix de la cire plutôt que l'argile » (« *abundant evidence shows the use of wooden boards not only in situations that required durability, but also where aesthetics or simple preference guided the choice of wax over clay* », Kozuh & Nielsen 2021, p. 148)

⁸³⁶ Kozuh & Nielsen 2021, p. 154-155.

⁸³⁷ Cette remarque avait déjà été fait par K. Polanyi dans *La subsistance de l'Homme* et dans *La grande transformation*. Cette question a été largement abordée par les plus connus des spécialistes de l'anthropologie économique comme B. Malinowski, M. Godelier, M. Mauss ou plus récemment D. Graeber. On en trouvera une synthèse dans Dupuy 2008, p. 9.

A l'époque néo-babylonienne⁸³⁸, il apparaît que le grain est généralement stocké à l'extérieur du temple tandis que l'argent et les biens précieux font l'objet d'un stockage dans le temple lui-même. Durant la période paléo-babylonienne, les données recueillies semblent indiquer que ces entrepôts à grain collectifs de et de grandes tailles, situés à l'extérieur du temple, existaient aussi et s'appelaient *natbakum* ou *našpakum*. C'est là qu'on stockait la majeure partie des biens fongibles. On en retirait parfois du grain et d'autres denrées pour les amener dans l'Ebabbar, pour qu'elles soient rapidement disponibles pour des cérémonies notamment. L'un des lieux où les produits étaient stockés dans le temple s'appelait le *nakkamtum*⁸³⁹ et toutes ces opérations de déplacement de grain se faisaient sous le contrôle des administrateurs. Les biens précieux, eux aussi, étaient stockés à l'intérieur de l'Ebabbar comme nous le verrons dans notre partie IV en étudiant la circulation de l'argent.

III.2.3. Le circuit réel du grain jusqu'aux entrepôts : analyse de CT 47, 80

Nous pouvons terminer cette partie en établissant le circuit complet du grain depuis les champs jusqu'aux entrepôts. Pour cela, nous reprendrons ici les données établies dans notre partie III.1 sur la production de denrées agricoles et nous y ajouterons les éléments contenus dans le texte CT 47, 80, ainsi que les conclusions auxquelles nous sommes parvenu dans cette dernière partie sur l'entreposage du grain.

On a donc vu que l'Ebabbar embauchait et gérât, notamment par le biais de ses administrateurs, des journaliers qui cultivaient son vaste domaine agricole. Peut-être même que les religieuses-*nadītum* participaient elles aussi à la gestion des affaires agricoles courantes du temple en tant que spécialistes des contrats et de la bureaucratie économique, attendu qu'elles possédaient elles-mêmes d'importantes étendues de terre. A ces journaliers embauchés pour cultiver les champs en fermage s'adjoignent des travailleurs agricoles qui louent les champs du temple et lui reversent une partie de leur récolte. Ces denrées sont ensuite transportées par bateau pour l'essentiel, jusqu'à la ville de Sippar-yahrurum, où elles sont réceptionnées sur le *kārum* (« le quai ») et stockées dans des greniers collectifs sous le contrôle des administrateurs et des autorités marchandes et judiciaires.

⁸³⁸ Cf Joannès 1992.

⁸³⁹ Ce lieu est mentionné essentiellement lorsqu'il est question de produits animaux ou à destination des animaux.

Les Mésopotamiens n'ont presque pas laissé de textes narratifs, contrairement aux Grecs ou aux Romains : pas de Xénophon, de Varron ou de Platon pour nous raconter les voyages, les itinéraires et le quotidien des marchands ou des bateliers. Cependant, ils ont laissé une documentation administrative et économique extrêmement abondante de laquelle on peut déduire ces itinéraires et les étapes du déplacement du grain récolté. L'un de ces documents est CT 47, 80. Il s'agit d'une importante distribution de grain par l'Ebabbar et le cloître à divers dépendants et dépendantes. Un de ses intérêts est l'emploi dans cette comptabilité de différentes mesures à nom⁸⁴⁰ mais ce qui nous préoccupera ici, c'est surtout de voir que les différents récipiendaires sont organisés en groupes bien distincts. Nous donnons ci-après notre transcription puis notre traduction du texte afin d'aider le lecteur à y voir clair dans l'analyse qui suit. Les couleurs permettent d'identifier les composantes des totaux et sous-totaux.

⁸⁴⁰ Le texte avait fait l'objet d'un important travail de défrichage par K. Veenhof (1985) que nous avons pu compléter à la lumière des découvertes récentes et de notre propre travail sur la mesure de Marduk (Nicolas, 2021). Veenhof avait notamment transcrit les l. 21-38, nous avons repris le texte, l'avons transcrit entièrement et proposons ici une nouvelle traduction.

CT 47, 80

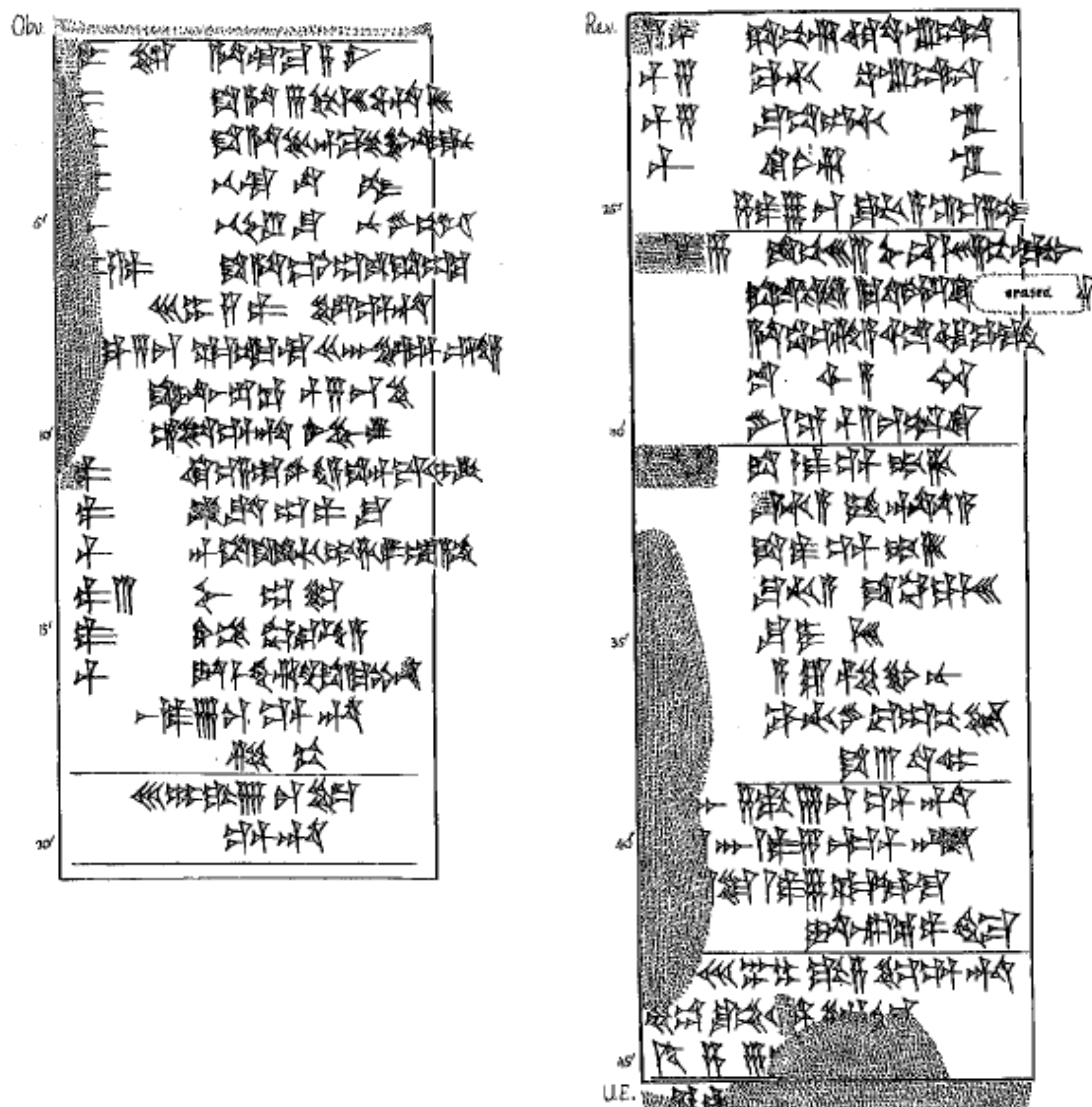
Type : comptabilité

Lieu de découverte : Sippar (?) ; Lieu de rédaction : Sippar-yahrurum (?)⁸⁴¹

Date : *non-renseignée* ; Dimensions : *non-renseignées*

Copie : CT 47, 80 (BM 16884)

Edition partielle (l. 21-38) : Veenhof 1985, p. 286-287



F.	[4+]3, 0.0 ŠE GUR	a-na la-ma-sà-ni
2.	[4+]2, 0.0	ša a-na 6 GEMÉ (meš) LUKUR.(d)UTU(meš)
	[4+]2, 0.0	ša a-na GEMÉ-(d)ma-mu in-na-ad-nu
4.	[4+]2, 0.0	be-la-na-tum
	[2+]1, 0.0	be-el-šu-nu (lú)ŠIM

⁸⁴¹ Le texte provient plus sûrement de Yahrurum que d'Amnanum, du fait de l'interconnexion entre le cloître et le *kārum* qui y est mieux attestée.

6.	[3+]2, 3.2	ša a-na É Ì.DUB iš-ša-ap-ku 34, 3.2 ŠE GUR (giš)BÁN (d)UTU
8.	[1,]0.4.5 SILÀ	SAG.ÍL.LA 23, 0.0 ŠE GUR (giš)BÁN GÁ.GI.A ša i-na 1 GUR.E 0, 0.1.5 SILÀ ŠE
10.		e-li (giš)BÁN (d)UTU ir-bu-ú
	0, 0.2	ki-is-sà-at LÚ(há) ša DINGIR-da-mi-iq
12.	0, 0.2	ik-šu-ud-ap-pa-šu
	0, 0.1	(d)AMAR.UTU ša it-ti EN ₇ .KU ₆ ú-ši-a-am
14.	0, 0.2.3	(munus)DUB.SAR
	0, 0.3	Ì.DU ₈ KÁ GÁ.GI.A
16.	0, 0.1	i-na me-eh-ri-im ša (i ₇)ir-ni-na 1, 2.3.8 SILÀ (giš)BÁN (d)UTU
18.		ZI.GA
20.		36, 0.5.8 SILÀ ŠE GUR (giš)BÁN (d)UTU
R.	0, 3.1	ša-pí-ri ù ERÍN MÁ.LAH ₅
22.	0, 0.1.5	ma-aš-ti ERIN ₂ MÁ.LAH ₅
	0, 0.1.5	šu-ta-ap-ti MÁ
24.	0, 0.1	ki-ir-ri MÁ 0, 4.3.9 SILÀ ŠU.TI.A si-is-sà-tum
26.	[1, 1.]3.6	it-bi 33 MUNUS.UŠ(meš) za-bi-la-tim ša iš-te KAR (i ₇)UD.KIB.NUN(ki) {x x x x}
28.		a-na KÁ GÁ.GI.A ŠI IŠ ù ma-la-am iš-ši-a-nim
30.		LÚ.E 0, 0.1.2 SILÀ ŠIM.KI
32.	[1, 0.2]	ša 0, 2.3 (giš)BÁN EN ₇ .KU ₆ 'ŠU'.TI.A i-din-(d)na-na-a ša 0, 0.3 (giš)BÁN EN ₇ .KU ₆
34.	[]	ŠU.TI.A ša KÁ.GAL(meš)
	[]	ŠU.I(meš)
36.	[]	a-lu-zi-in-nu
	[]	ma-aš-ti (lú)ba-ab-bi-li
38.	[]	ša 3 U ₄ -mi
40.		2, 4.5.7 SILÀ (giš)BÁN (d)UTU [Š]À(?) 3, 1.3.5 SILÀ (giš)BÁN (d)AMAR.UTU [iš]-tu 0, 1.3.9 SAG.ÍL.LA
42.		i-na 1, 0.0 GUR.E 0, 0.2 har(!)-šu(!)
		[ŠU.NIGIN] 39, 0.5.4 ŠE GUR (giš)BÁN (d)UTU

44. MU.DU šu-tah-[r]u-¹uṣ-ma(!)¹
LÁ.U 0, 4.0.6 S[ILÀ]

Traduction :

¹⁸Dépense de : ¹⁻⁶7, 0.0 GUR de grain pour Lamassani ; 6, 0.0 qui sont pour six servantes de *nadītum* de Šamaš ; 6, 0.0 qui ont été donnés à Amat-Mamu ; 6, 0.0 pour Belanatum ; 3, 0.0 pour Belšunu le brasseur ; 5, 3.2 qui ont été entassés dans l'entrepôt. ⁷Soit 34, 3.2 GUR de grain selon la mesure-*sūtu* de Šamaš. [Note : il manque 1 GUR pour arriver au total, soit 3% du total].

<et>

⁸⁻¹⁰1, 0.4 GUR et 5 SILA, soit la compensation pour 23 GUR de grain selon la mesure-*sūtu* du cloître qu'on a augmenté, par rapport à la mesure-*sūtu* de Šamaš, de 0, 0.1 et 5 SILA par GUR [Note : soit une différence de 5%] ; ¹¹⁻¹⁶0, 0.2 <GUR :> le fourrage des hommes de Ilum-damiq ; 0, 0.2 pour Ikšud-appašu ; 0, 0.1 pour Marduk qui ont été réaffectés au percepteur-*mākisum* ; 0, 0.2.3 pour la femme scribe ; 0, 0.3 pour le portier de la porte du cloître ; 0, 0.1 pour <la rive> opposée du canal Irnina. ¹⁷Soit 1, 2.3 GUR et 8 SILA selon la mesure-*sūtu* de Šamaš.

¹⁹⁻²⁰<Au total> : 36, 0.5 GUR et 8 SILA de grain selon la mesure-*sūtu* de Šamaš. [On a bien le total des l. 7 et 17, à chaque fois en mesure de Šamaš]

²¹⁻²⁵0, 3.1 pour le contremaître et la troupe des bateliers ; 0, 0.1 et 5 sila comme la ration de boisson de la troupe des bateliers ; 0, 0.1 et 5 sila pour le *šutaptum* du bateau⁸⁴² ; 0, 0.1 pour le(s) récipient(s) (à bière (?)) du bateau. 0, 4.3 GUR et 9 SILA reçus par Sissatum. [On n'a pas le total des l. 21-24 : il manque 39 sila, soit 14% du total].

²⁶⁻³⁰1, 1.3 GUR et 6 SILA fournis pour 33 porteuses qui ont emporté, du *kārum* de l'Euphrate jusqu'à la porte du cloître, [...] et tout le reste, soit pour chacune 0.0.1 GUR et 2 SILA, chez le brasseur.

³¹⁻³⁸1, 0.2 <GUR> de 0, 2.3 <GUR> selon la mesure-*sūtu* du percepteur-*mākisu* reçus par Iddin-Nanaya ; de 0, 0.3 selon la mesure-*sūtu* du percepteur-*mākisu* reçus par ceux de la grande-porte, les barbiers, le bouffon. <C'est la> ration de boisson d(es) porteur(s) pour trois jours.

³⁹<Au total> : 2, 4.5 GUR et 7 SILA selon la mesure-*sūtu* de Šamaš, ⁴⁰issus de 3, 1.3 GUR

⁸⁴² Le sens du mot *šutaptum* n'est pas clair, il semble qu'il s'agisse d'une opération comptable. Le CAD (Š/3, p. 398) le rattache au terme *šutāpūtum* qui désigne un partenariat. Nous ne parvenons pas ici à aller plus loin.

et 5 SILA selon la mesure-*sūtu* de Marduk. ⁴¹⁻⁴²Le réajustement-*saggilû* a été ôté de 0, 1.3 GUR et 9 SILA, selon le taux de 0, 0.2 <GUR> par GUR. [Soit une différence de 6, 7%].

⁴³Grand total : 39, 0.5 GUR et 4 SILA de grain selon la mesure-*sūtu* de Šamaš ⁴⁴⁻⁴⁵après déduction de la différence qui s'élève à 0, 4.0 GUR et 6 SILA. [Soit une différence de 2, 09%].

On voit que les récipiendaires sont répartis en cinq groupes payés avec des mesures différentes chaque fois. On a au final l'organisation suivante :

- Groupe 1 : les religieuses (l. 1 à 10)

Récipiendaires : diverses servantes et religieuses-*nadītum*, grain pour le brasseur et pour l'entrepôt.

Mesure employée : mesure-*sūtu* de Šamaš

- Groupe 2 : les « agents du cloître » (l. 11 à 20)

Récipiendaires : travailleurs, percepteur *mākisû* (par le biais de sa taxe), femme scribe, portier du cloître, rive opposée d'Irnina (une mention demeurant énigmatique pour le moment).

Mesure employée : mesure-*sūtu* de Šamaš **corrigéant** la mesure-*sūtu* du cloître (ce qui indique que la mesure a d'abord été faite en mesure-*sūtu* du cloître).

- Groupe 3 : les bateliers (l. 21-25)

Récipiendaires : contremaître, bateliers et matériel.

Mesure employée : *pas de précision*.

- Groupe 4 : les porteuses (l. 26-30)

Récipiendaires : 33 porteuses du *kārum* de l'Euphrate jusqu'au cloître.

Mesure employée : *pas de précision*.

- Groupe 5 : les officiels sippariens liés au roi (l. 31-38)

Récipiendaires : officiels de la grand'porte, barbiers, bouffons.

Mesure employée : mesure-*sūtu* du percepteur.

Lorsqu'on observe les totaux aux lignes 39 et 40, on voit que le total des versements aux groupes 1 et 2 est fait en mesure de Šamaš (c'est d'ailleurs ce qui est indiqué dans le corps du texte) tandis que celui des groupes 3, 4 et 5 l'était initialement en mesure de Marduk

à en croire le total (l. 40). En revanche, dans le corps du texte, la mesure employée pour payer les groupes 3 et 4 n'est pas précisée, celle pour payer le groupe 5 est la *sūtu* du *mākisum*, c'est-à-dire du percepteur d'impôt. Le total des versements aux groupes 3, 4 et 5, calculé d'abord en mesure de Marduk a été, dans un deuxième temps, établi en mesure de Šamaš (on le voit aux l. 39-40), ce qui a son importance comme on va le voir.

On sait que les scribes avaient tendance à rédiger leurs documents au fur et à mesure que les opérations avançaient⁸⁴³ : on peut donc supposer que l'ordre dans lequel les groupes sont mentionnés suit l'ordre dans lequel ils furent payés et que cet ordre suit lui-même celui dans lequel chaque groupe a joué son rôle. Deux éléments tendent à nous le confirmer. Tout d'abord, si l'on avait une énumération par ordre de préséance, jamais les autorités de la ville ou des officiels importants comme le « portier de la grand'porte » n'apparaîtraient en dernier. Ensuite, on constate que dans l'énumération on a d'abord la mention de travailleurs et de la rive du canal Irnina, donc la zone de moisson, puis celle d'un groupe de bateliers qui amène le grain jusqu'au quai et enfin d'un groupe de porteuses qui emmène le grain depuis le quai, ce qui reflète les étapes du transport des denrées.

L'ordre des groupes reflète donc l'ordre chronologique de leurs interventions dans le processus et permet de reconstituer les étapes du transport du grain. Le groupe 1, les religieuses, correspond certainement aux gestionnaires de la récolte : ce sont sans doute elles qui se sont occupées d'embaucher et de superviser les travailleurs, peut-être même parfois pour le compte du temple comme nous l'avons proposé précédemment. Elles sont donc payées en premier : le reste correspond à la récolte qui servira à faire de la bière pour les dépendants et les repas des dieux, tandis que le grain non brassé sera lui stocké en entrepôt. L'entrepôt (donc le temple) reçoit environ autant que les religieuses : c'est qu'il y a dû avoir moisson de plusieurs champs, certains appartenant aux religieuses d'autres à l'Ebabbar car on a vu que les champs des religieuses jouxtaient souvent ceux du temple, d'où qu'on les fit intervenir comme intermédiaires.

Une fois les commanditaires établis, on passe aux acteurs de la moisson. Ce sont les travailleurs qui font la récolte et les officiels qui la mesurent et l'enregistrent : il s'agit du groupe 2. C'est à ce moment-là que la taxe-*miksum* est payée, donc que le grain est mesuré, et que les tablettes sont établies, ce qui aurait tendance à indiquer que la taxe était payée sur place directement et non à l'arrivée du grain à Sippar. En outre, puisque les officiels qui

⁸⁴³ D'où par exemple qu'on ait sur certaines tablettes des « traits » pour compter une unité après l'autre au fur et à mesure de son entrée. De manière plus générale, la façon dont les scribes rédigeaient les documents a été étudiée par G. Chambon dans la première partie Chambon 2011a ainsi que dans Chambon 2008.

apparaissent ici sont un scribe et un gardien de la porte du cloître, on peut en déduire que si la scribe écrit, c'est le gardien qui pèse : rôle déjà évoqué plus haut et dont on a peut-être ici la confirmation. Cela n'a rien d'étonnant, puisque l'on a vu que les activités de mesures avaient fréquemment lieu « à la porte du cloître » et qu'on a relevé le rôle crucial des portes (ainsi que des portiers) dans les activités métrologiques de manière générale.

Lorsque le grain est fauché, mesuré, enregistré, que les taxes sont payées⁸⁴⁴, celui-ci est chargé à bord de bateaux en roseaux⁸⁴⁵ qui descendent le long des canaux jusqu'à Sippar-yahrurum (c'est le groupe 3). Il est ensuite débarqué sur le *kārum* et une partie est stockée dans l'entrepôt tandis qu'une autre est amenée par des porteuses (le groupe 4) jusqu'à la porte du cloître. On remarquera que l'entrepôt du cloître n'est pas mentionné : la porte du cloître est en effet un lieu de mesure et non un lieu de stockage. Cela corrobore ce que l'on a montré ci-avant : le grain du cloître, comme celui du temple, était stocké en vrac dans les grands greniers communs du *kārum* tandis qu'on conservait dans l'Ebabbar ses archives économiques (ou *a minima* une grande partie d'entre elle). Cela explique que l'on ait dans notre corpus si peu de tablettes de comptabilité alors qu'on a une multitude de contrats de transfert de propriété : c'est parce que les textes concernant les biens des religieuses-*nadītum* « ne sont plus dans leurs archives originelles, mais ont abouti dans diverses autres archives au gré des transmissions foncières et des stratégies familiales »⁸⁴⁶. On ne dispose donc pas des archives des religieuses. En outre, les textes dont on dispose sont ceux qui étaient conservés précieusement, tandis que la comptabilité et les inventaires originaux ont été, eux, mis au rebut ou réemployés : en un mot, ils sont sans doute perdus pour les assyriologues.

On voit donc que c'est lors de la dernière étape, entre le départ du *kārum* et l'arrivée à la porte du cloître qu'agissaient les officiels de la ville (groupe 5). Ils prélevaient leur dû une nouvelle fois comme l'indique l'emploi de la mesure-*sūtu* du *mākisum* qui doit indiquer qu'on

⁸⁴⁴ Bien qu'il soit difficile de savoir où celles-ci étaient payées, peut-être sur le battage, mais cela pouvait être ailleurs. Cette question reste compliquée aujourd'hui. On pourra se référer sur la question aux chapitres écrits par G. Chambon, par K. De Graef, par A. Goddeeris, par S. Paulus et par S. Richardson dans Mynářová & Alivernini 2020.

⁸⁴⁵ Sur les bateaux mésopotamiens, beaucoup de choses ont été écrites. On pourra se référer à l'importante bibliographie référencée sur le site du projet ELEPPU, celle-ci étant assez complète (<https://eleppu.hypotheses.org/category/bibliography>). On mentionnera aussi, pour le panache de l'acte plus que sa scientificité, le projet de reconstitution d'un navire en roseau sumérien, le « Tigris », mené dans les années 70 par Thor Eyerdahl. Depuis quelques années, des chercheurs rattachés à l'Université de Bretagne Occidentale tentent eux aussi de reconstruire un bateau mésopotamien dans le cadre du projet ELEPPU. On peut ajouter à ces références la découverte récente d'un bateau à Uruk en mars 2022 par une mission irako-allemande. A l'heure où nous écrivons ces lignes.

⁸⁴⁶ Barberon 2009, p. 283.

avait ici une taxe, indiquée implicitement par la présence d'un standard métrique rattaché à « l'administration fiscale ». De même, le fait qu'on aille à la porte du cloître, lieu où l'on effectuait les opérations de mesure, laisse supposer que l'on faisait là-bas une contre-mesure, qu'on pouvait comparer avec la mesure faite avant le transport. On pouvait ainsi évaluer les pertes subies. Il est donc logique que le portier du cloître soit présent dans le groupe 2 car il apparaît cohérent et plus sûr qu'on ait la même personne pour mesurer le grain une première fois au départ du champ et une seconde fois à l'arrivée au niveau du cloître. Etant référent sur les deux mesures, il était le plus à même de vérifier et corriger d'éventuelles malversations.

On comprend alors que le passage de la mesure-*sūtu* du cloître à la mesure-*sūtu* de Šamaš l'une à l'autre correspond en fait à la remesure (on pourrait dire la vérification) par un officiel de l'Ebabbar (maniant la mesure de Šamaš) d'un total de grain originellement mesuré par un individu utilisant la mesure du cloître. Par suite, on a très certainement ici une indication que les *nadītum* payaient les journaliers au départ, les leurs comme ceux qui s'occupaient des champs voisins appartenant au temple. Elles utilisaient donc leur certification : la mesure du cloître, laquelle était ensuite revalidée et corrigée par les officiels de l'Ebabbar, qui utilisaient eux la mesure de Šamaš. Cela renforce l'hypothèse proposée *supra* : lorsqu'on voit un texte impliquant des religieuses-*nadītum* et la mesure de Šamaš, il est bien possible qu'elles agissent en fait comme agent du temple.

Ces processus de paiement et de distribution de grain sont très importants car l'Ebabbar avait notamment une vocation sociale et redistributive et c'est sur ce point que nous allons nous pencher dans notre dernière partie.

Nous avons donc vu que le temple était un important producteur et redistributeur de biens. Ceux-ci étaient essentiellement issus de la production agricole du temple. Celui-ci générait du grain et d'autres denrées en exploitant des champs sous un double régime : la possession en propre avec exploitation directe gérée par des intendants et la mise en fermage, sans doute sous le régime des tenures. Dans ce deuxième cas, les champs étaient soumis à une redevance-*biltum* versée par les « porteurs de redevance ». En cas de difficulté ou de litiges, on recourait à l'intervention des prêtres-*gudapsûm* qui manipulaient les « armes divines ». Les religieuses-*nadītum* jouaient peut-être un rôle dans la gestion de ces champs, notamment du point de vue administratif. Le produit de ces champs était ensuite redirigé vers la ville de Sippar, acheminé le long de canaux par divers intermédiaires rémunérés en grain à l'arrivée de la récolte sur le *kārum* de Sippar.

De là, il était acheminé vers un entrepôt collectif près du *kārum*, lequel était géré par les administrateurs (pour le grain appartenant à l'Ebabbar), les juges et le personnel du *kārum*. Ce circuit est particulièrement bien visible dans CT 47, 80. On mesurait le grain en mesure de Šamaš à son entrée dans l'entrepôt et à sa sortie, lorsque le grain était redistribué sous forme de rations aux divers dépendants du temple ainsi qu'à ceux qui avaient pris part à sa production ou son transport. Une partie non-négligeable de ce grain était aussi dépensé en vue de préparer les repas du dieu-soleil et des autres divinités de l'Ebabbar. On obtient donc le circuit économique suivant (les flèches en orange indiquent un déplacement de denrée agricole, généralement du grain).

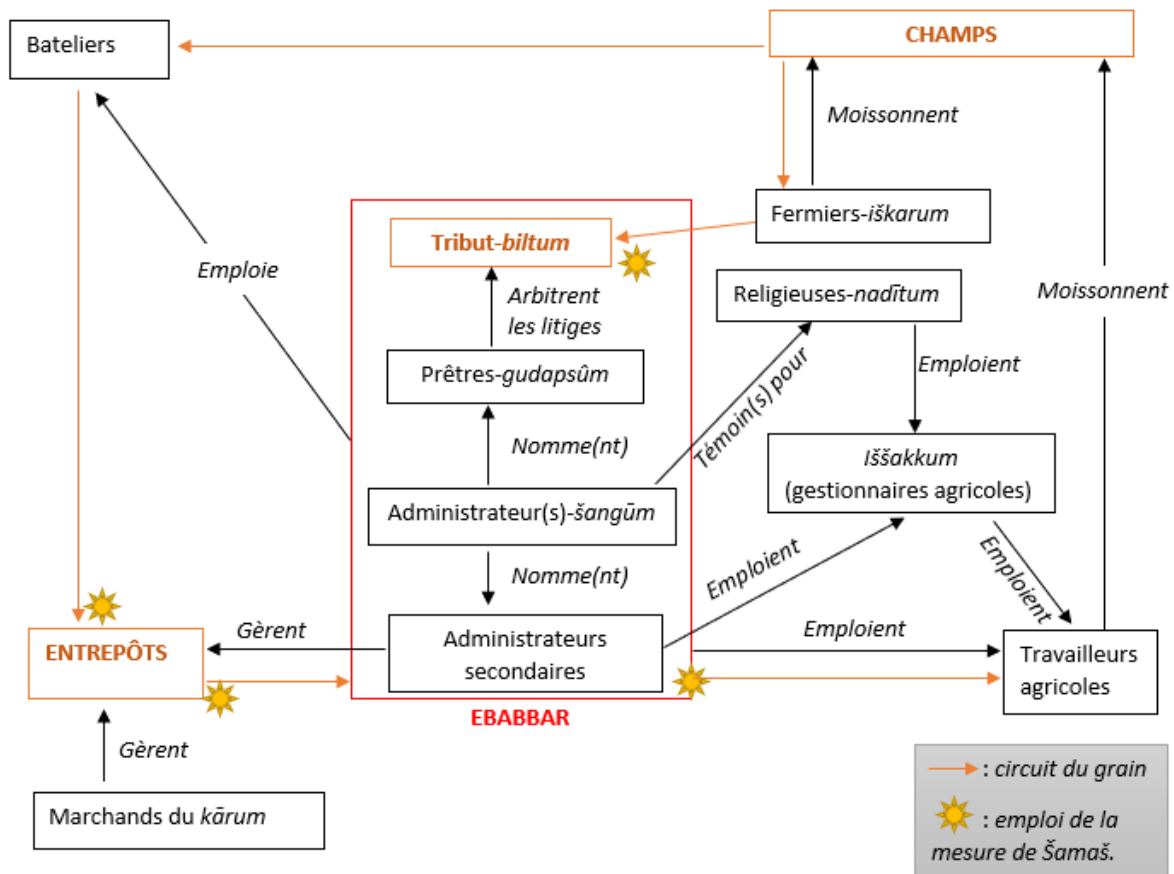


Figure 16 : circuit des produits issus des champs de l'Ebabbar

Ensuite, le temple était aussi un producteur de produits issus des ovins, particulièrement de la laine et de la viande. La matière première de ces produits, à savoir les animaux eux-mêmes, était issue des troupeaux du temple, mais des ovins étaient aussi fournis en grande partie par le palais et par les particuliers. Le palais était le principal fournisseur du temple à travers un double procédé : d'une part il fournissait les engraisseurs, comme nous l'avons vu et d'autre part ses dépendants et probablement le roi lui-même offraient des moutons au temple, soit directement aux étables, soit pour les ajouter aux troupeaux⁸⁴⁷.

La gestion de l'ensemble de ces animaux était supervisée par les administrateurs (*šatammum* comme *šabrūm*) et les religieuses-*nadītum* ont l'air d'avoir joué un rôle dans le paiement des bergers. Les produits carnés étaient consommés au sein même de l'Ebabbar,

⁸⁴⁷ Cf Richardson 2010, Fadhil 2014, Janssen 2021.

tandis que les produits lainiers étaient, pour partie, fournis aux marchands sur le *kārum*⁸⁴⁸. On obtient alors le schéma suivant représentant le circuit économique des produits d'élevages.

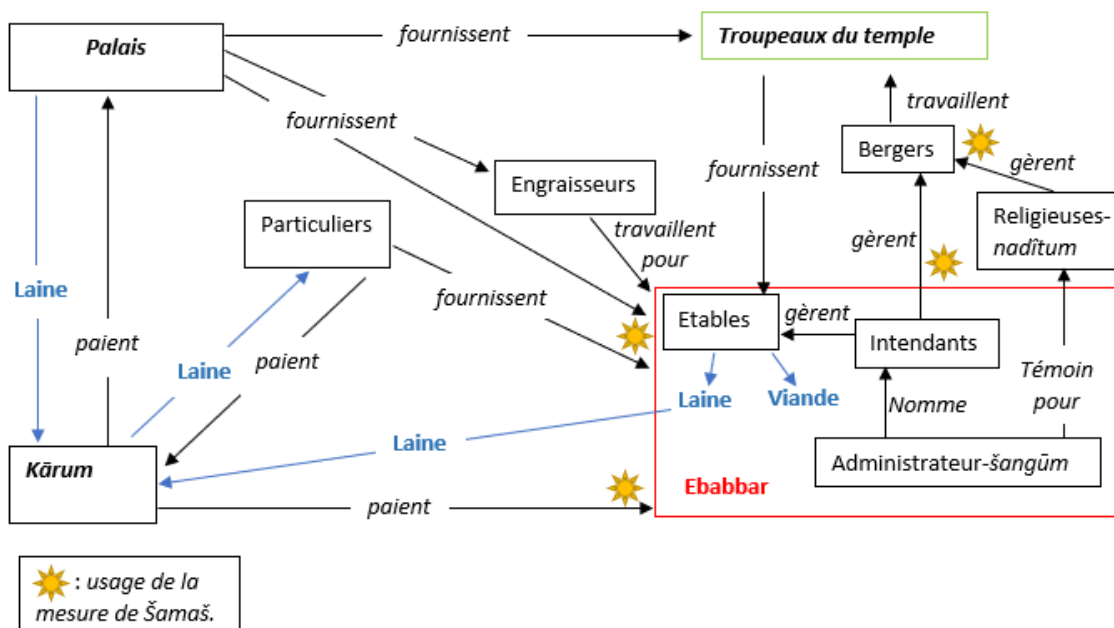


Figure 17 : circuit des produits issus des troupeaux de l'Ebabbar.

A cette production interne à l'Ebabbar s'ajoutait l'approvisionnement extérieur important dans le cadre d'une « économie des offrandes » largement portée par le palais. On comprend donc l'importance du temple à travers la quantité de personnes rattachées à son approvisionnement. Les listes de fournisseurs, leurs professions et leur variété révèle qu'un grand nombre d'habitants de Sippar participaient à fournir au dieu-soleil des moutons. Cependant, le palais jouait lui aussi un rôle majeur.

Tout d'abord, il fournissait lui aussi un grand nombre d'ovins au temple, prenant part à la tâche commune qui était de nourrir le dieu. Il s'assurait aussi qu'on lui verse, *via* le *nakkamtum*, de quoi engraisser des bêtes. Le palais était vigilant et le roi lui-même n'hésitait pas à intervenir lorsqu'il y avait une rupture dans l'approvisionnement : il apparaît que, pour la royauté babylonienne, le fait que tout le monde « joue le jeu » et participe à nourrir le dieu était extrêmement important. Le personnel religieux et le temple tenaient parfaitement leur rang : ils étaient au cœur de réseaux de liens sociaux qu'on trouve jusque dans l'étymologie même du mot « *religio* » : « relier ensemble ». Or quelle meilleure manière de relier les

⁸⁴⁸ Nous ne reviendrons pas sur les transactions internes au *kārum* et sur la façon dont les chefs des marchands approvisionnaient eux-mêmes les marchands qui, ensuite, vendaient de la laine aux particuliers. Sur ce point, voir Charpin 1982, p. 61-65.

éléments d'un corps social disparate que de lui assigner comme mission collective de nourrir un dieu garant de l'équilibre social et protecteur de la cité ?

Le temple est en effet, avant tout, la maison du dieu Šamaš et sert, en tant que telle, de pivot central aux réseaux de sociabilité de Sippar. Il met les individus en relation entre eux, y compris par la dette. Le culte de Šamaš dans l'Ebabbar était un trait d'union qui reliait nombre des habitants de Sippar, et tout particulièrement ses notables, à la dynastie royale babylonienne, aussi le roi était-il très soucieux que les offrandes aient lieu de manière régulière. En outre, à ces problématiques de liens socioéconomiques s'attachaient aussi des problématiques de prestige social : il était important que tous les dépendants et les prébendiers, ainsi que le roi et sa famille, aient leur part d'offrande. De même, il était crucial que les offrandes ne fussent pas interrompues pour ne pas mettre à mal l'ordre religieux autant que l'ordre social.

Enfin, la présence fréquente des personnels du *kārum* est assez facile à comprendre : il s'agissait après tout des interlocuteurs privilégiés du palais à Sippar et ils étaient généralement liés sociologiquement aux réseaux de notabilité, notamment ceux du temple. En outre, on a aussi vu que les entrepôts de l'Ebabbar étaient sous le contrôle du *kārum* et qu'ils étaient d'ailleurs très certainement situés sur les quais. Ainsi, l'Ebabbar est dépendant des réseaux de sociabilité de marchands puisque ceux-ci contrôlent plusieurs points-clefs de son système d'approvisionnement. En même temps, alors que les marchands ont cette mainmise économique, on a vu avec les exemples de Pala-Adad et Awil-Amurru dans notre partie précédente que les individus liés au *kārum* cherchent aussi à s'inscrire dans les prestigieux réseaux de sociabilité de l'Ebabbar. Il y a là un processus de légitimation de ces nouvelles élites mercantiles et financières par une volonté de s'inclure ostentatoirement dans les réseaux de notabilité religieux et de se rattacher à un organisme prestigieux et ancien comme le temple du dieu-soleil. Pour ce faire, l'économie des offrandes, sa gestion et la participation à celle-ci étaient éminemment nécessaires. Ils représentaient, par suite, une interface idéale entre le palais de Babylone et le domaine du dieu-soleil à Sippar.

On constate aussi, à nouveau, que l'essentiel de la production du temple est consacré à la rémunération des intermédiaires et à l'autoconsommation. Néanmoins, selon nous, la principale activité de l'Ebabbar n'était vraisemblablement pas la production de laine, encore moins celle de grain, qui servait lui aussi à subvenir aux besoins du temple. Non, l'Ebabbar était avant tout un producteur de « services » au sens moderne (et un peu anachronique) du terme : service testimonial, notarial, juridique, archivistique et comptable. C'est ce point que nous allons étudier dans la partie suivante.

CHAPITRE 4 : L'EBABBAR, CENTRE LOCAL D'UN SYSTEME SOCIOECONOMIQUE PLUS VASTE ET BASE SUR LA DETTE

IV.1. L'EBABBAR AU CENTRE D'UN RESEAU LOCAL : UNE ECONOMIE REDISTRIBUTIVE

IV.1.1. La notion de « grand organisme » redistributeur

La « redistribution » est un élément crucial de l'économie babylonienne et, de manière plus générale, mésopotamienne. W. Sallaberger l'a largement étudiée, se penchant notamment sur la question des « grands organismes » et de leurs rôles⁸⁴⁹. En Mésopotamie, le grain récolté était stocké dans des entrepôts importants et redistribués aux individus selon leurs besoins. Ces procédés redistributifs ont été bien étudiés par W. Sallaberger pour les époques hautes, notamment pour le XXIV^{ème} siècle. Ces pratiques sont intéressantes à analyser pour le spécialiste de l'époque paléo-babylonienne car, plus encore que les mécanismes administratifs de l'empire d'Ur III au Sud, les procédés redistributifs de l'époque précédente et préfigurent nombre d'éléments du système socioéconomique qui aura cours en Mésopotamie centrale à l'époque paléo-babylonienne⁸⁵⁰.

Ce système est particulièrement bien illustré à partir des textes de l'Emunus⁸⁵¹ publiés par de Genouillac⁸⁵². Au total, environ 1700 documents de cette archive sont connus aujourd'hui. On peut parler d'archive à Girsu du fait du contexte institutionnel. Pour autant, W. Sallaberger préfère parler de grands « organismes » car il est impossible de parler

⁸⁴⁹ Sallaberger 2013, p. 230ss

⁸⁵⁰ Sallaberger 1999, p. 286-315.

⁸⁵¹ La maison de Ba'u, la parèdre du dieu poliade de Girsu.

⁸⁵² Genouillac 1909 suivi de Cros & Thureau-Dangin 1910 pour les textes issus de fouilles régulières.

« d'institution » à l'époque, selon lui. Il réfute aussi l'emploi du terme *oikos*⁸⁵³ : en effet, la maîtresse de Lagaš ne remplit pas les rôles familiaux attendus pour une « *household* » et il vaudrait mieux parler, selon Sallaberger, d'une organisation voire d'une commune, ce qui l'amène à utiliser l'expression « organisation communale ». En analysant les listes des rations mensuelles d'orge, W. Sallaberger est parvenu à montrer qu'il existait différents groupes structurés en ce qu'on pourrait appeler *mutatis mutandis* des classes sociales, la plus favorisée d'entre elles possédant des champs et formant le noyau de l'armée de Lagaš dans les tâches militaires comme dans les tâches publiques⁸⁵⁴. Pour W. Sallaberger, ce n'est pas une élite, mais la colonne vertébrale productive : pour lui ce serait une classe sociale qu'on pourrait appeler classe moyenne. Il existe par ailleurs une classe inférieure, largement entretenue par le système redistributif de Lagaš, au cœur duquel on trouve l'Emunus, grand organisme religieux.

Au fond, la documentation écrite documente au III^{ème} millénaire des transactions administratives au sein d'un système redistributif⁸⁵⁵. Cette mise par écrit des transactions procède de ce système socioéconomique et visait, selon W. Sallaberger, à montrer à la population la distribution juste des biens à travers la transparence des transactions. Quant à ce fonctionnement en grands organismes redistributifs et réticulaires, il protégeait les groupes contre le danger de parasitisme : même si quelqu'un travaillait moins, le nombre important de participants au système garantissait que les tâches fussent accomplies. Enfin, par le biais de ce système redistributif les coûts de transaction étaient au minimum car toute la production se trouvait concentrée dans l'Emunus alors que dans le marché libre ces coûts sont au maximum du fait de l'éclatement des acteurs et de la concurrence entre eux⁸⁵⁶. Enfin, selon W.

⁸⁵³ Il se base notamment sur le nombre de dépendants, plus de 700. Pour autant, le palais de Mari gère environ 600 personnes et là, on peut parler d'oikos. Les mondes sont différents selon lui. Outre le nombre, c'est l'absence de rattachement à une même « maisonnée » au sens tribal et quasi-familial qui rend impossible l'usage du terme d'oikos pour l'Emunus (communication personnelle). En outre, Le quartier de l'Emunus comportait 484 hommes. Si on suppose une relative homogénéité hommes/femmes, on devait avoir environ 1000 adultes. Si chaque couple composait un foyer, on aurait 500 maisons. Si on s'appuie sur la taille des maisons de Beydar, on aurait donc un quartier de 3 Ha : impossible de parler de « *household* ». Pour l'instant, on se référera à ses conférences du 6 et du 13 mars 2020 à l'EHESS (« Girsu, the classic example of a Sumerian city-state » et « Royal holdings in the state of the Third Dynasty of Ur »).

⁸⁵⁴ Ceux-ci reçoivent du grain seulement les 4 derniers mois au moment de la soudure. On ne sait pas qui remplissait les greniers cependant. Ils ont des liens de parenté très forts entre eux avec une transmission des professions.

⁸⁵⁵ Système redistributif et cumulatif, comme on le voit avec le système des *bala* de l'époque d'Ur III.

⁸⁵⁶ On peut sans doute retrouver cette idée dans l'Ebabbar : la centralisation réduit les coûts de transaction !

Sallaberger, les scribes jouaient un rôle de « surveillance » (*monitoring*). Ils composaient un groupe de spécialistes, mais pas une élite : nous avons vu que ce fonctionnement se retrouvait dans le système paléo-babylonien où les scribes travaillent avec les grands organismes comme spécialistes, mais n'étaient pas forcément membre des mêmes réseaux de sociabilité que les notables⁸⁵⁷.

Un autre point commun avec le système de l'époque paléo-babylonienne, c'est que l'orge était stockée à la porte du marché, pas dans l'Emunus. Là-bas on stockait la laine, c'est là que les femmes la travaillaient, c'est là que l'argent des bergers et le loyer étaient pesés et payés. Un entrepôt y est rempli de la laine des moutons. L'entrepôt de l'Emunus comportait au fond uniquement les biens les plus précieux (bois aromatiques, fruits, lin, oignons, crème, fromage) et c'est là que siégeait l'administration financière : un peu comme pour le *ganunmah* d'Ur ou pour l'entrepôt de l'Ebabbar. Puisque ces éléments se retrouvent dans le cas de du temple de Sippar, nous reprenons aussi la typologie de W. Sallaberger : attendu que nous ne pouvons pas parler « d'institutions », nous raisonnerons avec l'idée de « grands organismes ».

En effet, l'Ebabbar avait de nombreux points communs avec l'Emunus, même si l'on doit garder en tête qu'il s'agit de périodes différentes et d'organisations sociales distinctes. Néanmoins, on voit se dégager, pour le temple du dieu-soleil à Sippar, un rôle de grand organisme centralisateur et redistributeur. Pour la période paléo-babylonienne, cette notion a beaucoup été étudiée par M. Stol⁸⁵⁸ et D. Charpin⁸⁵⁹ du point de vue des textes. J. Renger⁸⁶⁰, de son côté, a construit une approche plus théorique. L'ensemble de leurs travaux nous permettent aujourd'hui de mieux comprendre les similarités de fonctionnement et l'organisation générale de ce que l'on a pris l'habitude d'appeler « les grands organismes ». Aussi, par commodité, nous permettrons-nous de reprendre l'expression employée par D. Charpin d'une « économie domaniale »⁸⁶¹ entre les mains de grands propriétaires : le temple, le palais et quelques riches particuliers. Le temple est avant tout la demeure d'un personnage

⁸⁵⁷ Sallaberger 1999, p. 291ss. Il reprend et approfondit son idée (notamment pour l'expression de « monitoring ») dans sa conférence (non-publiée) « Girsu, the classic example of a Sumerian city-state » du Vendredi 6 mars 2020 à l'EHESS.

⁸⁵⁸ Notamment dans Stol 1982, puis dans la plupart de ses travaux suivants (notamment Stol 2004).

⁸⁵⁹ Charpin 1987a.

⁸⁶⁰ Renger 1994.

⁸⁶¹ Charpin 1987a, p. 126.

extrêmement important : un dieu, en l'occurrence, Šamaš. Le roi s'adresse donc à cet autre « grand domaine » avec déférence et respect : nous avons d'ailleurs vu plus haut⁸⁶² que l'Ebabbar a joui d'une haute estime de la période paléo-akkadienne à l'époque achéménide.

IV.1.2. Une économie « domaniale » redistributive ...

Nous l'avons déjà mentionné, l'idée d'économie redistributive sans marché pour désigner l'économie babylonienne s'est particulièrement développée sous la plume de K. Polanyi. Pour un certain nombre d'auteurs, ces thèses polanyiennes méritent d'être réexaminées⁸⁶³. Si K. Polanyi rejette l'existence d'un marché antique (ce que ne faisaient pas M. Weber et K. Marx) et invite à distinguer « marché » et « lieu de marché », ses successeurs furent plus prudents : selon J. Renger, malgré l'importance des grands organismes, environ 64% des terres arables de Lagaš (par exemple) sous Ur III échappait à un contrôle templier ou palatial⁸⁶⁴.

Ensuite, au II^{ème} millénaire, pour lequel K. Polanyi avait qualifié le commerce comme « administré », J. Renger envisage aussi l'investissement de cette manière ? Selon lui, l'argent qui circulait servait essentiellement à l'acquisition de biens stratégiques et d'objets de prestige. Il n'y avait, en revanche, presque aucun investissement de capital à visée productive⁸⁶⁵. De là peut aisément découler une démonstration de la structure

⁸⁶² Dans notre partie I.2.

⁸⁶³ Caillé & Laville 2007 ainsi que Clancier & *alii* 2005.

⁸⁶⁴ D'autant que la notion de « juste prix » et de variation des prix existait en Mésopotamie. Pour ne prendre qu'un exemple particulièrement en lien avec notre corpus puisqu'il concerne un verdict rendu dans l'Ebabbar, on pourra voir CT 45, 37 où le juste prix d'un esclave varie selon l'offre et la demande. On y lit (12-15) : « Les juges, ainsi que le général Lipit-Ištar, fils de Rabut-Sin, leur ont délivré un jugement dans le temple de Šamaš. Voici ce qu'ils leur ont dit : « Erišti-Šamaš, fille de Sin-tayyar, devra dire à la porte du sanctuaire-*papâhum* : "Elle est ma servante !" » (16-19) Mais les anciennes des religieuses-*nadītum* de Šamaš <ont dit> : « Cette esclave, c'est dans une période de difficulté et de crise qu'elle en a payé le prix complet, mais elle l'a bel et bien achetée ! » (cf Charpin 1999). Toujours au II^{ème} millénaire, on pourra simplement renvoyer au travail de Veenhof (1972) sur le vocabulaire des marchands assyriens qui montre bien qu'il existait une fluctuation de la valeur des biens en fonction de leur demande. On peut aussi renvoyer aux rappels faits récemment dans Pécha 2018 (p. 139-147).

⁸⁶⁵ « What happened to the silver in circulation and not hoarded? It mostly served trade purposes, *i.e.* the acquisition of strategic goods and prestige objects. But there was practically no capital investment for productive purposes » (Renger 2005, p. 55-56), c'est-à-dire : « Qu'advenait-il de l'argent mis en circulation et non thésaurisé ? Il servait essentiellement pour le commerce, c'est-à-dire à l'acquisition de biens stratégiques et d'objets de prestige. Mais il n'y avait pratiquement aucun investissement de celui-ci sous forme de capital à des fins productives ».

fondamentalement redistributive de l'économie mésopotamienne : on n'achetait pas pour investir, au sein d'un grand organisme, mais pour des questions de prestige et de rôle social. Pour autant, M. Silver, un des principaux critiques de la théorie polanyienne, va rejeter ce point : pour lui l'achat immobiliers et de terres arables **est** un investissement. Il écrit ainsi :

« Un problème fondamental avec la vision qu'a Renger de l'économie mésopotamienne est son manque de critique. Il considère la redistribution par les institutions mésopotamiennes comme un fait acquis. Autrement dit, Renger n'analyse jamais les questions de l'origine. Comment une poignée d'individus, relativement peu nombreux, a-t-elle réussi à acquérir le contrôle d'une telle richesse productive ? Qui a redistribué cette richesse aux redistributeurs ? la richesse a-t-elle pour origine une « accumulation primitive » selon les théories imaginées par Marx et mises en œuvre plus tard par Staline ? Y a-t-il eu une campagne de collectivisation forcée ? Les économies dirigées ne sont pas réputées pour avoir créé de grandes sociétés [...]. En effet, même Lénine a dû s'appuyer sur les marchés pour sauver son expérience socialiste. Les (présumées) économies de redistribution des quatrième et troisième millénaires se sont-elles développées sur les ruines d'un comportement de marché plus ancien ? Les économies de marché du début du deuxième millénaire se sont-elles développées sur les ruines de l'économie de redistribution (meilleure régulation) ? [...] De même, Renger n'explique pas l'essor des « formes d'économie tributaires » à partir du deuxième millénaire. Afin de développer une nouvelle vision de l'économie mésopotamienne, les forces économiques à l'origine de ces transformations doivent être documentées et comprises. Un dernier problème est que Renger ne tente pas d'intégrer la stagnation technologique (présumée) de la Mésopotamie dans sa théorie d'une économie dominée par la redistribution. »

Silver 2007, p. 107-108⁸⁶⁶

⁸⁶⁶ « A basic problem with Renger's vision of the Mesopotamian economy is its uncritical nature. He takes redistribution by Mesopotamian institutions as a given. That is, Renger never analyzes the questions of origin. How did a relative handful of individuals manage to acquire control over so much productive wealth? Who redistributed this wealth to the redistributors? did the wealth originate in a "primitive accumulation" along the lines imagined by Marx and later implemented by Stalin? Was there a forced collectivization campaign? Command economies are not noted for the creation of great societies [...] Indeed, even Lenin had to rely on markets to save his socialist experiment. Did the (alleged) redistributive economies of the fourth and third millennia rise on the ruins of earlier market behavior? Did the market economies of the earlier second

Ainsi, pour bien comprendre le fait qu'on a affaire à une économie domaniale et redistributive, on doit se tourner vers de grands organismes bien étudiés. Nous avons vu le cas de l'Emunus de Girsu pour le III^{ème} millénaire. Pour le II^{ème} millénaire, on se penchera sur l'étude réalisée par D. Charpin sur le palais de Babylone⁸⁶⁷. Tôt dans l'historiographie, celui-ci a repris, pour la nuancer et la critiquer, l'idée d'économie « palatiale » développée notamment par J.-P. Vernant pour le système mycénien. Selon celui-ci, en Grèce « la vie sociale apparaît centrée autour du palais dont le rôle est tout à la fois religieux, politique, militaire, administratif, économique. Dans ce système d'économie palatiale [...] le roi concentre et unifie en sa personne *tous* les éléments du pouvoir, *tous* les aspects de la souveraineté. »⁸⁶⁸ D'après J.-P. Vernant⁸⁶⁹, « grâce à une hiérarchie complexe de dignitaires » il gère et contrôle toutes les activités économiques et sociales. D. Charpin a étudié la question pour l'époque d'Hammurabi. Il établit d'abord que le palais est un agent économique total (qui agit dans les trois domaines du circuit économique, à savoir la production, la consommation et l'échange) et une autorité réglementaire. En outre, ces grands organismes cohabitent avec un niveau de propriété privée plus ou moins élevé en fonction des époques. Il y a donc toujours eu une « paysannerie » privée, peut-être était-elle à certaines époques « négligeable quantitativement » pour reprendre l'expression de J. Renger, mais il est exclu que l'on ait recouru à la confiscation des terres ; exception faite de la récupération de territoires appartenant au domaine royal : on en trouve un excellent exemple lors de la conquête de Larsa étudiée par B. Fiette depuis⁸⁷⁰.

Nous commençons à percevoir, à travers notre étude, que l'Ebabbar était lui aussi un agent économique total et une autorité réglementaire : simplement le niveau d'application de ses décisions est local et non à l'échelle du royaume. D'ailleurs, concernant les temples, D.

millennium rise on the ruins of the redistributional (better regulatory) economy? [...] Similarly, Renger does not explain the rise of “tributary forms of economy”⁸⁶⁶ beginning in the second millennium. In order to develop a new vision of the Mesopotamian economy the economic forces driving such transformations need to be documented and understood. A final problem is that Renger does not attempt to integrate the (alleged) technological stagnation of Mesopotamia into his theory of a redistribution-dominated economy. »

⁸⁶⁷ Charpin 1987a.

⁸⁶⁸ Vernant 1962, p. 16-17.

⁸⁶⁹ Vernant 1962, p. 18.

⁸⁷⁰ Fiette 2018, p. 11-15.

Charpin a montré qu'on avait le même type de rétribution : rations ou attribution de champs de subsistance. Le roi pouvait d'ailleurs attribuer une tenure à un membre du personnel du temple, mais à condition que les terres fournies soient issues du domaine royal : ainsi il est rappelé dans une lettre à Šamaš-hazir⁸⁷¹ l'interdiction qu'il a de donner un champ issu du domaine de Sin, ce qui prouve que la politique économique du palais n'était pas confiscatoire. Le palais édictait cependant les règles et les normes en matière d'économie et employait massivement du personnel extérieur, notamment des marchands, pour son commerce.

Néanmoins, selon D. Charpin : « Dira-t-on pour autant que le palais domine le « marché du travail » au point de fixer à sa guise le montant des « salaires » ? Ce serait une vue tout à fait anachronique. Il s'agit ici de justice et d'autorité, non de marché et de puissance économique »⁸⁷². On n'a donc pas une économie palatiale comme la définit Vernant, mais une « économie domaniale »⁸⁷³ entre les mains des grands propriétaires (palais, temples et quelques riches particuliers) et cette économie domaniale est profondément et intrinsèquement redistributive.

IV.1.3. A l'aune de la redistribution : les offrandes dans l'Ebabbar

IV.1.3.1. L'offrande-*šuginûm*

IV.1.3.1.1. Versement de l'offrande-*šuginûm* : le rôle crucial du palais

L'Ebabbar était donc, fondamentalement, un rouage central de l'économie globalement redistributive de la royauté amorrite. En tant que grand organisme, il possédait des services de production importants et était en mesure de coordonner de vastes travaux d'exploitations mais aussi d'organiser et d'articuler des réseaux de sociabilité et d'échange entre les individus. Cependant, il semble qu'il n'était pas auto-suffisant, mais largement approvisionné en offrandes. Dans un premier temps, nous allons donc tâcher de comprendre quelle était la nature de ces offrandes et qui étaient les offrants. Ce n'est qu'ensuite que nous tâcherons d'analyser plus précisément le système que sous-tend cette « économie des offrandes ».

⁸⁷¹ Charpin 1987a, p. 119.

⁸⁷² Charpin 1987a, p. 125.

⁸⁷³ Charpin 1987a, p. 126.

Le type de don au dieu-soleil le plus largement représenté dans les sources est l'offrande-*šuginûm*. L'*opinio communis* à ce sujet se retrouve dans le Chicago Akkadian Dictionary⁸⁷⁴ où ce don est défini comme « a daily offering temple dues ». Ces offrandes servaient notamment à fournir le repas du dieu, comme l'indique l'expression parfois employée pour désigner cette offrande régulière, « *ana mākaltim* ». Peut-être peut-on en trouver une équivalence, pas tout à fait exacte, lorsqu'on rencontre dans notre corpus le sumérogramme « DILÍM.GAL » (qui signifie littéralement « l'écuelle »). Par exemple dans VS 8, 83 on lit clairement : « 7 ½ silà LĀL / a-na DILÍM.GAL (d)UTU / ŠU.GI.NA »⁸⁷⁵, c'est-à-dire, « sept sila et demi de miel pour la nourriture de Šamaš, offrande-*šuginûm* ». Le dictionnaire de Chicago compare l'expression « *ana mākaltim* » au sumérien ŠU.A.GI.NA, terme administratif fréquemment attesté, généralement complété par le terme SÁ.DUG₄/DU₁₁, désignant lui aussi une offrande. Dans ce cas, il renvoie tout particulièrement aux offrandes quotidiennes de moutons. Enfin, les attestations du terme ont révélé qu'il était répandu dans toute la Mésopotamie pour désigner une offrande faite aux temples : on trouve par exemple ce terme pour désigner des offrandes alimentaires dans des archives liées au temple de Nusku à Nippur⁸⁷⁶, au temple de Sin à Damrum⁸⁷⁷, celui d'Inanna à Kiš⁸⁷⁸ ou encore du temple d'Annunitum à Sippar-amnanum⁸⁷⁹. L'offrande-*šuginûm* est donc fondamentalement une offrande régulière généralement versée en ovins, avec pour principal objet de nourrir les divinités⁸⁸⁰ : cette réalité est bien connue et étayée dans tout le monde mésopotamien et à pratiquement toutes les époques.

Le roi devait se sentir particulièrement concerné par la problématique des offrandes. S. Richardson, à travers l'étude des textes JCSSS 2, 85 à 93, concluait par exemple que « la préoccupation de fournir de l'argent pour les moutons-*šuku* de l'Ebabbar est une

⁸⁷⁴ Chicago Akkadian Dictionary, vol. Š3, p. 199-200.

⁸⁷⁵ On trouve la même formule, à peu de choses près, dans TCL 1, 78.

⁸⁷⁶ Cf PBS 13, 61. Ce texte et d'autres du même types ont été étudiés dans Sigrist 1977, p. 169-183.

⁸⁷⁷ Cf YOS 2, 52.

⁸⁷⁸ Cf YOS 13, 435.

⁸⁷⁹ Cf AbB 13, 123.

⁸⁸⁰ On peut encore citer un grand nombre de textes de Nippur comme CUSAS 8, 23 à 38, 40 et 82. Ces textes documentent l'approvisionnement en mouton des dieux Enlil, Ninlil, Ninurta et Nusku avec des dizaines de têtes de petit bétail à chaque fois.

responsabilité des officiels de la Couronne particulièrement bien documentée au début du règne de Samsu-ditana »⁸⁸¹. Cependant, cette préoccupation existait avant Samsu-ditana. Ainsi dans AbB 13, 123, un personnage important qui réside certainement à Babylone⁸⁸² indique qu'il y a un souci dans l'approvisionnement du temple d'Annunitum. Nous donnons ci-après, pour des raisons de clarté dans la lecture, la traduction de ce texte par son premier éditeur⁸⁸³ :

« (3') « Concernant les offrandes régulières de moutons qui (sont dues) chaque mois (et) (4') qui (sont) pour le temple d'Annunitum, (5') (et sont) la taxe-*nēmettum*⁸⁸⁴ des [...] (6'-7') qui doivent livrer chaque mois au temple d'Annunitum : (8'-9') depuis le mois de *Tašritu* ils ne livrent plus les offrandes régulières de moutons, (10'-11') (par conséquent) les offrandes régulières de moutons n'arrivent plus au temple d'Annunitum ». (12') Voilà ce qu'il m'a dit. (14') Je vous envoie (13') *Sin-lamassašu* l'intendant (AGRIG). (15') Dès qu'il vous sera parvenu, (20') condamnez (16'-18') les hommes qui n'ont pas livré les offrandes régulières de moutons au temple d'Annunitum, (offrandes qui sont) leur impôt (19'), dans le temple d'Annunitum, (20') et (22') les envoient (21') à Babylone. »⁸⁸⁵

⁸⁸¹ « The concern for providing silver for sheep as šuku for Sippar's Ebabbar temple was a prominently documented responsibility for Crown officers in the early years of Samsu-ditana » (Richardson 2010, p. 50). Cf aussi les remarques dans Richardson 2010, p. 58-59 au début de la partie « The diviner's archive ».

⁸⁸² En effet, les l. 21-22 indiquent « [a-na K]Á.DINGIR.RA(ki) / [tú(?) -ur(?) -da(?) -n]i-iš-šu-nu-ti », c'est-à-dire, « envoie-les à Babylone » ce qui peut laisser penser, sans certitude cependant, que l'auteur de la lettre se trouve lui aussi à Babylone.

⁸⁸³ Il s'agit W. H. van Soldt dans AbB 13 (Van Soldt 1994).

⁸⁸⁴ Dans le contexte sipparien, il semble qu'il puisse arriver, parfois, que ce terme soit un autre nom de la taxe-*igisûm* à en croire De Graef 2020.

⁸⁸⁵ Transcription du texte : « F. [...] x 2' [ki-a-am i]q-bi-a-am um-ma š[u]-ma / [aš-šum UDU Š]U.GI.NA ša i-na ITI 1.KAM / 4' [š]a [a-na] 'É' an-nu-ni-tum / n[e]-me-[e]t-ti L[Ú x x] x x x / 6' ša wa-[a]r-hi-ša-a[m a-na] / 'É' an-nu-ni-tum i-na-ad-d[i-nu] / 8' iš-tu ITI DU. KÙ U[DU ŠU.GI.NA] / ú-ul i-na-a[d-d]i-n[u] (x) / 10' UDU [Š]U.GI.NA a-na É an-nu-ni-tum / T. 'ú'ul 'i-il-la'-[ku(?) -nim(?)] / 12' [k]i-a-am [i]q-b[i-a]-a[m] / R. (I)(d)EN.ZU-la-ma-sà-šu AGRIG / 14' aṭ-ṭar-dam / ki-ma [i]s-sà-an-qá-ak-ku-nu-š[i-im] / 16' a-wi-le-e [š]a UDU 'ŠU.GI'.[NA] / ne-me-et-t[a]-šu-nu / 18' a-na 'É' an-nu-ni-tum la id-[d]i-n[u] / i-na É an-nu-ni-tum / 20' [b]i-ir-ra-a-ma / [a-na K]Á.DINGIR.RA(ki) / 22' [tú(?) -ur(?) -da(?) -n]i-iš-šu-nu-ti ». Traduction du texte dans AbB 13 : « (3') Concerning the regular sheep offerings which (are due) each month (and) (4') which (are) for the temple of Annunitum, (5') (and are) the impost of the ..., (6') who (7') have to deliver (6') each month to the temple of Annunitum: (8') Since *Tašritu* (9') they no longer deliver (8') the regular sheep offerings, (10') (and as a consequence) regular sheep offerings (11') no longer come (10') to the temple of Annunitum". (12') This (is what) he told me. (14') I (herewith) send you (13') *Sin-lamassašu* the steward. (15')

Ce texte, qui concerne l'Eulmaš de Sippar-amnanum, fournit un parallèle très intéressant pour comprendre plus précisément le fonctionnement de l'offrande-*šuginûm*. On constate plusieurs choses : tout d'abord, cette offrande était due tous les mois, comme l'indiquent les l. 6' à 8'. En outre, on constate que le schéma de circulation indiqué par ce texte est le suivant : des individus fournissent des moutons directement au temple. En cas de problème, on en réfère aux autorités babyloniennes qui interviennent, par le biais de notables locaux et d'intendants (on le voit l. 13', Sin-lamassašu portant le titre d'AGRIG) pour s'occuper des mauvais payeurs. Le but est que l'approvisionnement du temple ne soit pas interrompu.

Ce schéma se retrouve, avec plus de précisions encore, dans les textes de l'Ebabbar. De ce point de vue, on s'appuiera surtout sur un texte édité par A.A. Fadhil⁸⁸⁶, à l'occasion de son article sur les fonctions du barbier à Sippar où il montre que celui-ci était un intermédiaire royal important dans les villes de « province ». Pour bien comprendre de quoi il en retourne, nous avons fait le choix de fournir au lecteur la traduction française de ce texte réalisée par D. Charpin pour ARCHIBAB :

« (1-3) Dis à Liṭib-libbašu : ainsi (parle) Ammi-ditana.

(4-7) Ibni-Addu [le juge, m'a ap]ris ceci : « Le mouton des offrandes régulières du temple de Šamaš que le percepteur retient, est interrompu. »

Voilà ce qu'il m'a appris. (8-13) On vient d'écrire aux intendants du temple de Šamaš relativement au fait de donner, parmi les moutons du temple de Šamaš, 1 mouton d'offrande régulière pour le temple de Šamaš. (14-15) Ils devront donner 1 mouton d'offrande régulière pour le temple de Šamaš. (16-20) En échange du mouton d'offrande régulière qu'ils devront donner parmi les moutons du temple de Šamaš, fais donner de l'argent par le percepteur de Sippar et donne-le au temple de Šamaš. (21-23) Si tu ne donnes pas cet argent au temple de Šamaš, on le prendra dans ton domaine. »

As soon as he reaches you, (20') convict (16') the men who (18') have not delivered (16') the regular sheep offerings (18') to the Annunitum temple (17') (which are) their impost (19') in (that very) Annunitum temple, (20') and (22') send them on (21') to Babylon ».

⁸⁸⁶ Fadhil 2014.

Une fois que les denrées étaient reçues, elles pouvaient être dépensées : mais là encore le palais veillait. Un texte est particulièrement éloquent sur ce point, c'est JCSSS 2, 13 où l'on voit que l'offrande-*šuginûm* pouvait désigner du grain et où l'on lit : « ¹1, 4.2 GUR ²selon la mesure-*parsiktu* de Marduk pour les reçus, ³avec usage de la radouère médiane, ⁴comme ration des offrandes-*šuginûm* et des fêtes-*eššeššum*⁸⁸⁷ ⁵du temple de Šamaš à Sippar ⁶et au sein des rations du mois de *tebetu* (mois 10) : ⁷⁻¹²reçus par Sin-iddinam et Eribam-Ištar, tous deux fils d'Ibni-Marduk, [...] Etel-pi-Nabium, le *šangûm* d'Aya. ¹³(Grain) dépensé ¹⁴au sein du grain de l'entrepôt du temple de Šamaš ¹⁵sous la responsabilité d'Ibni-Amurru le responsable des portiers, ¹⁶Nabium-našir le barbier, ¹⁷Iškur-mansum le chef des marchands ¹⁸et les administrateurs-*šatammu* du temple de Šamaš. »

S. Richardson avait considéré, à la publication de ce texte que du fait de la présence du barbier parmi les officiels en charge du grain, on avait affaire à un texte documentant les activités administratives du palais, ce que semble contredire la ligne 18. L. Pécha⁸⁸⁸, lorsqu'il a repris le texte rappela, en se basant sur son propre travail sur les barbiers⁸⁸⁹, qu'en fait ces derniers jouaient un rôle d'officiels administratifs important mais n'agissaient peut-être pas uniquement pour le palais. Ici, cependant, nous pensons que c'est le cas du fait de l'usage de la mesure de Marduk, un indice métrologique de l'implication royale⁸⁹⁰. Nous nous fondons ici sur le fait que Pécha (Pécha 2018, p. 75, n. 23) mentionne aussi un texte de Dur-Abi-ešuh qui reprend exactement le même formulaire que le texte JCSSS 2, 13 et où ce sont les *šandabakkum* et les *šatammum* du temple d'Enlil qui reçoivent les rations par l'intermédiaire de chefs des marchands mais avec une origine royale des denrées fournies. On a donc le même système dans cette forteresse qu'à Sippar, ce qui montre l'unicité des pratiques et l'implication du roi de Babylone dans l'approvisionnement des temples. D'ailleurs, Pécha⁸⁹¹ résume bien comment le palais se préoccupait d'approvisionner les cultes de Dur-Abi-ešuh en moutons. Il cite aussi AbB2, 65 montrant que les officiels locaux ne pouvaient interférer avec

⁸⁸⁷ Pour le choix de traduire par « fête » plutôt que par chapelle, cf des parallèles à Sippar dans JCSSS 2, 13 et à Dur-Abi-ešuh dans CUSAS 8, 24 (l. 1).

⁸⁸⁸ Pécha 2018, p. 75.

⁸⁸⁹ Pécha 2011. Malheureusement, malgré le grand intérêt de son propos, l'auteur ne rentre pas précisément dans l'analyse et le détail de ses sources et s'il montre bien que les barbiers ne se contentaient pas de raser, leur indépendance possible vis-à-vis du palais est loin d'être évidente. Au contraire, il semble bien, lorsqu'on regarde son article, qu'ils agissent la majeure partie du temps comme agents du roi.

⁸⁹⁰ Cf Nicolas 2021.

⁸⁹¹ Pécha 2018, p. 76.

les affaires du temple. On a donc un lien palais-temple fort et, en quelques sortes, exclusif. Nous en verrons d'ailleurs des exemples forts au fur et à mesure de cette partie.

L'offrande-*šuginûm* se faisait donc, à Sippar, sous les auspices du palais. Celui-ci pouvait participer en fournissant ou en faisant fournir des moutons, du fourrage et diverses denrées, mais il semble que le palais pouvait aussi approvisionner l'Ebabbar directement en argent. Ainsi on trouve dans le texte BM 78568 (= Richardson 2002, vol. II, p. 229-230) aux l. 6-7 la mention : « KÙ.BABBAR É.GAL / a-na ŠUKU É (d)UTU ». Le texte ne concerne pas directement un versement du palais au temple, il le rappelle dans un contexte de modifications comptables, la mention ŠUKU est donc assez générale et imprécise. Nous pensons qu'ici, il faut y voir une mention de l'offrande-*šuginûm* puisqu'on sait que les termes étaient connexes. On lit par exemple dans CT 45, 47 (l. 20) : « ŠU.GI.NA a-na ŠUKU É (d)UTU », dans YOS 13, 374 les deux textes se suivent (l. 6-7), dans CT 48, 37 il est noté « UDU ŠU.GI.NA ŠUKU É (d)UTU » (l. 3) et enfin, dans JCSSS 2, 13 il est écrit à la l. 4 : « a-na ŠUKU ŠU.GI.NA ù ÈŠ.ÈŠ.HI.A ». Ici, donc, le palais a dû verser en argent de quoi subvenir au pourvoi de l'offrande-*šuginûm*.

Le terme revient d'ailleurs régulièrement dans le corpus de l'Ebabbar. Ainsi, dans JCSSS 2, 17a, il est question pour le chef des marchands et les juges de Sippar-yahrurum de gérer 6 moutons d'offrande-*šuginûm* prévus comme ration alimentaire du temple de Šamaš pour plusieurs jours⁸⁹². Un grand nombre d'autres textes évoquent ces rations d'ovins dues au temple pour nourrir le dieu-soleil. On peut évoquer CT 4, 31b (où il est question du 15^{ème} jour, qui est une date de fête religieuse), CT 48, 101 mais aussi CT 48, 9 et CT 48, 37 qui évoquent des moutons donnés comme offrande, notamment, pour CT 48, 37, pour une période d'une année entière.

On a donc bien, au départ, une offrande en ovin fournie régulièrement⁸⁹³. On notera que d'autres produits alimentaires étaient peut-être concernés par ce type d'offrande, à Mari par exemple, on sait qu'on pouvait offrir comme *šuginûm* du pain ou du grain⁸⁹⁴ mais aussi des oiseaux⁸⁹⁵. De même, à Sippar cette fois, VS 8, 83 fait état de « miel » (en sumérien

⁸⁹² On lit en effet aux l. 12-13 : « 'UDU ŠU.GI.[NA a-na ŠUKU É] (d)UTU / 'UDU ŠU.GI.NA a(?) -na(?) [ŠUKU(?)] É / ša 4-um(?) UDU ŠU.[GI.NA] / 'ša' ip-pa-'ra(!)'-[su] »

⁸⁹³ Cela représentait au final des quantités colossales d'ovin, le texte AbB 9, 52 fait ainsi état de pas moins de 1000 têtes de bétails destinées au temple de Sin à Damrum !

⁸⁹⁴ On le voit dans ARM 11, 5.

⁸⁹⁵ Cf FM 6, 20.

« LĀL ») fourni au dieu comme nourriture à Šamaš. L'offrande-*šuginûm* est donc fondamentalement (mais pas exclusivement, on le verra) une offrande alimentaire.

Assez rapidement, on voit apparaître un système permettant de régler cette offrande en argent. On trouve souvent dans les textes la mention d'un don en argent « a-na ŠĀM [X X X] ŠU.GI.NA ša É (d)UTU » c'est-à-dire « destiné à l'achat des offrandes régulières du temple de Šamaš ». On trouve par exemple cette mention dans CT 48, 37 où un brasseur apporte 20 sicles d'argent comme « offrande pour le mouton de l'offrande-*šuginûm*, ration du temple de Šamaš de Sippar qui est assigné aux juges et aux hommes de Sippar-Amnanum »⁸⁹⁶. De même, dans BM 80438 (= Richardson 2002, vol. II, p. 202), un texte datant d'Ad 13, il est question de 5 sicles d'argent versés pour acheter un mouton d'offrande-*šuginûm*. On trouve la même somme dans YOS 13, 374 (Ad 31), un autre texte de Sippar, où il est question de 5 sicles destinés à acheter le mouton qui servira de ration au dieu « Adad de Babylone ». Nous avons vu précédemment que le culte du dieu Adad était lié à l'Ebabbar à Sippar, d'où que nous rattachions ce texte au temple du dieu-soleil, mais sans pouvoir en être certain. Cependant, qu'il soit rattaché aux activités de l'Ebabbar ou non, ce texte documente à nouveau la pratique consistant à donner de l'argent à la place de denrées alimentaires ou d'ovins. On peut aussi rappeler les textes VS 29, 116, VS 29, 125 et VS 29, 117 qui comportent tous trois la mention d'argent versé comme prix de moutons d'offrande régulière (UDU ŠU.GI.NA)⁸⁹⁷, tous ces textes datent de l'année Sd 12. On notera d'ailleurs dans ces textes l'importance des sommes dépensées pour le culte : pas moins d'une et demie à deux mines et demie par mois.

Le paiement en argent se répand donc pour payer les offrandes et un texte particulièrement intéressant à ce sujet est CT 45, 47, où l'argent reçu pour acheter les offrandes est pesé en poids-Šamaš, ce qui peut indiquer une vérification par les personnels du temple comme nous le verrons dans notre partie IV.4. Le temple vérifierait alors lui-même l'argent qu'on lui fournit pour, officiellement, acheter des moutons : la logique socioéconomique de contrôle du circuit de l'argent est évidente.

Dans CT 45, 47, la somme payée est importante, puisqu'il s'agit d'une demi-mine et 2 sicles, soit 32 sicles. Or, un mouton vaut entre un et deux sicles à l'époque paléo-babylonienne, on a donc ici de quoi acheter entre quinze et trente bêtes !

⁸⁹⁶ « ŠU.BAR UDU ŠU.GI.NA ŠUKU É (d)UTU UD.KIB.NUN(ki) / ša a-na DI.KU₅.MEŠ ù LÚ.MEŠ UD.KIB.NUN(ki)-am-na-nu /ès-hu » (l. 3-5)

⁸⁹⁷ Ces textes sont édités dans la recension de VS 29 par van Koppen (van Koppen 2003/04, p. 386b).

La fin de ce texte est elle aussi particulièrement importante et pas à notre connaissance fait l'objet d'une transcription ou d'une traduction complète. Voici donc ce texte :

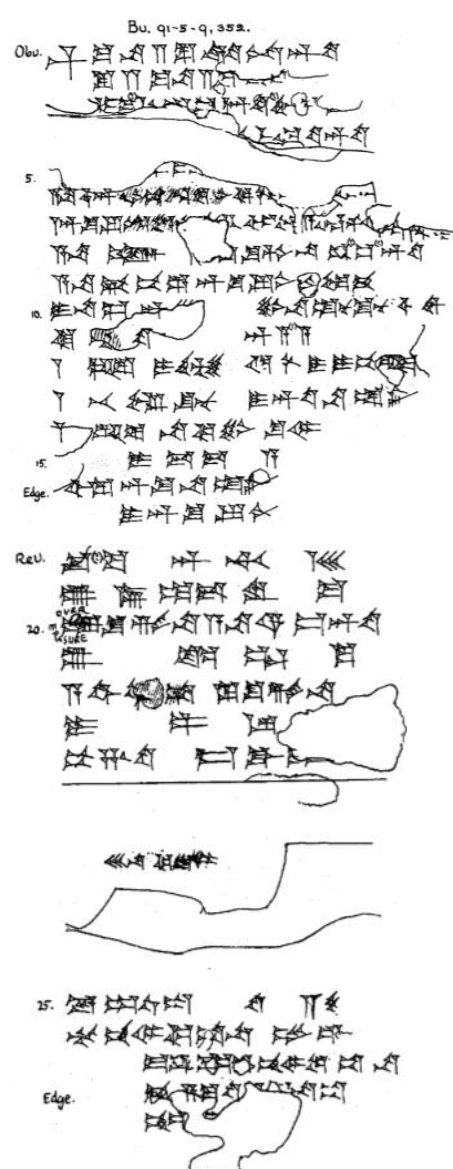
CT 45, 47

Type : prêt du temple

Lieu de découverte : Sippar-Yahrurum (?) ; Lieu de rédaction : Sippar-Yahrurum

Date : 2/X/Ad 9 ; Dimensions : *non-renseignées*

Copie : CT 45, 47



Obv. ½ MA.NA 2 GÍN KÙ.BABBAR NA₄ (d)UTU

2. ŠÀ 2 MA.NA 2 GÍN [KÙ.BABBAR]

[X X X] ša (d)UTU-im-g[u-ra-ni]

4. [X X X] X UD (d)UTU

[X X X X X]

6. a-na SIG.DINGIR-tum {X DI X} DI.KU₅

(I)DINGIR-šu-ib-ni UGULA (!) DAM.G[ÀR] X ù
KA[R].(uru?)UD(!).¹KIB(!)¹.¹[NUN(ki)]

8. a-na ŠÁM [U₈(?).U]DU ŠU.GI.NA ša É (d)UTU
a-na qa-bé-e DINGIR-šu-ib-ni-šu UGULA DAM.GÀR

10. i-na É ¹(d)UTU¹ in-na-ad-nu-šu-nu-ši-im

KI (d)UTU (d)a-a

12. (I) (d)EN.ZU-i-din-nam DI.KU₅ DUMU i-bi-
(d)EN.ZU

(I)be-el-šu-nu DUMU (d)UTU-na-ši-ir

14. (I)(d)EN.ZU-na-di-in-šu-mi

DUMU da-da-a

Tr. ù DINGIR-šu-na-ši-ir

DUMU DINGIR-šu-ib-ni

Rev. ŠU.BA.AN.TI.MEŠ

ú-sa-at it-ru-ma

20. UDU ŠU.GI.NA a-na ŠUKU É (d)UTU

ú-ka-al-lu

22. a-wi-l[um] ša UDU ŠU.GI.NA

i-pa-al

24. pí-ha-at É.GAL ¹i¹-i[ip-pa-al]

Sceau : 30-na-din-šu-mi

ITI AB.BA.È U₄ 2.KAM

26. MU am-mi-di-ta-na LUGAL.E

ma-aš-ka-nam-am-mi-di-ta-na

28. GÚ (i₇)UD.KIB.NUN.NA.TA

BÍ.[IN.DÙ.A]

NOTES :

l. 4 : cette lignes est trop fragmentaire pour être comprise.

l. 7 : le chef des marchands Ilšu-ibni est bien attesté (cf notamment Harris 1975 et Charpin 1990a) et l'on distingue bien le signe « KAR », la reconstitution « (uru)UD.KIB.NUN » ne correspond pas parfaitement à la copie, qui est peu précise sur ce passage, mais la formule « le chef des marchands et le *kārum* de Sippar » est habituelle comme on l'a vu tout au long de notre partie III.2 et comme on le reverra *infra*.

l. 8 : on pourrait aussi avoir UDU(há) dans la cassure.

TRADUCTION :

(12-17) Sin-iddinam le juge fils d'Ibbi-Sin, Belšunu fils de Šamaš-našir, Sin-nadin-šumi fils de Dadaya et Ilšu-našir fils Ilšu-ibni (18) ont reçu (11) d'auprès de Šamaš et Aya (1-5) ½ mine et 2 sicles d'argent selon le poids de Šamaš, <1> sicle, 2 mines, 2 sicles d'argent [...] de Šamaš-imguranni [...](10) <qui> ont été donnés dans le temple de Šamaš (6) à Ipqu-iltum le juge et Ilšu-ibnišu le chef des marchands et [...], (9) <ils étaient> remplacés par Ilšu-ibnišu le chef des marchands [...], (8) pour acheter le mouton d'offrande-*šuginûm* du temple de Šamaš.

(19) Ils rendront <cette> aide (20-21) et ils conserveront le mouton d'offrande-*šuginûm* comme ration du temple de Šamaš. (22-24) Celui qui a donné satisfaction quant au mouton d'offrande-*šuginûm* (i.e. : celui qui a payé le mouton) en portera la responsabilité pour le palais.

Sceau : Sin-nadin-šumi

On a ici un texte très important pour identifier le triptyque juges/temple/marchand à l'œuvre dans la gestion des offrandes de l'Ebabbar. On voit en effet qu'un juge et deux particuliers empruntent de l'argent dans le temple du dieu-soleil, or nous verrons plus loin que l'Ebabbar proposait en effet un service de crédit. Les intermédiaires dans ce prêt sont les marchands qui aident, à nouveau, aux affaires du temple de Šamaš : nous avons vu dans notre partie III qu'ils jouaient un rôle majeur dans la gestion des entrepôts où l'on stockait le grain appartenant au temple, nous avons aussi évoqué à la fin de notre partie II le fait que ceux-ci étaient très proches des réseaux du temple du point de vue sociologique. D'ailleurs, nous avons envisagé à la fin de notre partie II que les marchands, comme les orfèvres, pussent parfois jouer un rôle d'experts rétribués et externes au temple pour l'aider dans certaines

affaires. On en a donc une nouvelle illustration dans CT 45, 47. D'autant qu'Ilšu-ibnišu n'est pas un simple marchand : il est leur chef depuis plusieurs années déjà⁸⁹⁸. Celui-ci joue donc le rôle d'intermédiaire entre les notables de la ville et le temple : peut-être parce que l'argent provient du *kārum* mais ce n'est pas certain, puisque le temple aussi a ses propres réserves.

Or, que constate-t-on ? On a ici des notables qui empruntent de l'argent au temple (comme l'indique la mention « d'auprès de Šamaš et Aya ») pour payer ... les offrandes qu'ils doivent au temple, le tout par l'intermédiaire d'un important marchand et sous le contrôle du palais. On notera par ailleurs l'emploi du poids de Šamaš, que nous étudions *infra*, mais qui semble avoir été lié à un mécanisme de certification garantie par l'Ebabbar. Souvent, sa présence indique que la pesée a été effectuée par les officiels du temple. Ici, le fait que l'argent ait été donné « dans le temple de Šamaš » (l. 10) est un indice supplémentaire de ce fait.

On comprend immédiatement combien il était important de satisfaire à cette obligation sociale de l'offrande-*šuginûm* et l'on voit que le palais jouait un rôle majeur dans la gestion de cet approvisionnement sacré. Le palais était tellement concerné que son argent pouvait servir à financer des moutons d'offrande. Ainsi, dans les textes VS 29, 116 et VS 29, 125 on trouve mention de grandes quantités d'argent (une à deux mines) suivie de la formule : « 'i-li-ik UDU.ŠU.GI.NA / ša ITI NE.NE.GAR / ŠÀ KÙ.BABBAR É.GAL » pour le premier texte (l. 2-4) et « ŠÀ KÙ.BABBAR É.GAL /i-li-ik UDU <ŠU>.GI.NA » pour le second (l. 2-3). De plus aux l. 8-9 de chacun des deux textes on trouve la mention « ni-iš-rum / ŠÀ (gi)PISAN ». On peut traduire ainsi : « argent du service-*ilkum* du mouton d'offrande régulière (du mois V), au sein de l'argent du palais [...] déduction faite au sein de la caisse-*pisannum*. » Or, ce « *pisannum* », c'est ce qu'on distingue, en Mésopotamie du nord et centrale et à l'époque paléo-babylonienne, du *šusummûm* (corbeille à offrande) et du *šukuttum* (coffre à bijoux)⁸⁹⁹. Cette « caisse » est l'endroit où l'on conservait l'argent du temple, sous forme brute ou de sacs-*kinkum*. On voit donc que le palais pouvait fournir de l'argent et que celui-ci était ensuite conservé dans le *pisannum* de l'Ebabbar d'où il pouvait être issu pour financer les moutons d'offrande.

Plusieurs textes corroborent ces constats. On citera tout d'abord JCSSS 2, 76 où un dénommé Beliyatum s'endette auprès de l'usurier sutéen Galdanu pour acquérir un mouton pour l'offrande-*šuginûm*. Il a un mois pour rembourser son créancier sous peine de devoir

⁸⁹⁸ Cf Charpin 1982, p. 61-62 qui établit sa nomination à l'année Ad 5.

⁸⁹⁹ Charpin 2005a, p. 13-34

payer 3 sicles et quinze grains d'argent⁹⁰⁰. Dans ce cas, on a un endettement qui se fait auprès d'un particulier dont on sait qu'il n'est pas spécialement inclus dans les réseaux du temple⁹⁰¹, mais l'on a plusieurs autres exemples où des individus s'endettent auprès de personnalités rattachées aux réseaux de l'Ebabbar. Dans YOS 13, 432 tout d'abord, on voit qu'Iddin-Nanaya le percepteur fils d'Iddin-Uraš emprunte de l'argent pour acheter des moutons. Or, dans ce texte, la créditrice est la princesse, Iltani une religieuse-*nadītum* de Šamaš bien connue. Fait important l'argent est pesé selon le poids de Šamaš, ce qui révèle très certainement, de façon implicite, l'implication du temple, peut-être ici représenté par une religieuse dont on a vu dans notre partie III.2 et III.3 qu'elles pouvaient peut-être jouer le rôle d'intermédiaires pour aider l'Ebabbar dans ses affaires. Le dernier témoin n'est autre qu'un orfèvre (Luštammar-Adad), qui était très certainement présent pour manier le poids de Šamaš en qualité de spécialiste des pesées.

On peut aussi se pencher, pour comparer avec l'Ebabbar, sur le texte YOS 13, 374. Celui-ci concerne « Adad de Babylone », aussi ne pouvons-nous le rattacher avec certitude au corpus de notre temple, mais comme nous l'avons déjà dit plus haut, on sait qu'à Sippar le culte d'Adad avait à voir de près avec l'Ebabbar. Dans YOS 13, 374, donc, il est question de « 5 sicles d'argent de la taxe-*muštāpilti* régulière de la ville⁹⁰², <versement> des fils d'Ilšu-tillassu » laquelle doit servir à acheter « le mouton de l'offrande-*šuginūm*, ration d'Adad de Babylone ». Il s'agit d'un transfert de créance⁹⁰³ dont sont témoins un juge (Ibni-Šamaš) et un orfèvre (Marduk-muballit) : le premier, sans doute, pour garantir la légalité du contrat, le

⁹⁰⁰ Ce texte a été rapidement étudié dans Richardson 2010, p. 53 mais il faut tenir compte des nombreuses remarques correctives formulées par D. Charpin sur le site ARCHIBAB n° T20145).

⁹⁰¹ A ce sujet, on peut voir Richardson 2010, p. 50ss.

⁹⁰² Le mot *muštāpilti* donne une recherche assez fructueuse sur Archibab. Il s'agit d'un type de prêt fréquemment lié aux temples dans d'autres villes, mais nous n'en connaissons pour l'instant pas d'attestation explicitement rattachable à l'Ebabbar. Deux textes cependant semble établir une relation entre cette taxe et le temple du dieu soleil : YOS 13, 374, à travers la mention d'Adad de Babylone et surtout VAT 806 présenté dans Peiser 1896, p. 42ss. Celui-ci est particulièrement intéressant pour nous car il porte la mention suivante aux l.2ss : « 1 MA.NA KÙ.BABBAR NA₄ (d)UTU mu-uš-ta-pí-il-ti a-lim ša PN1 LUKUR (d)UTU a-na PN2 ù PN3 a-na TAB.BA i-di-nu-šu-nu-ši », soit « 1 mine d'argent pesé en poids-Šamaš comme taxe-*muštāpiltum* de la ville que PN1, religieuse-*nadītum* de Šamaš a donné à PN2 et PN3 pour leur partenariat ». Or, on a vu plus haut que l'Ebabbar fournissait justement un service de supervision et de garantie des associations en partenariat, en outre, on a ici une religieuse comme créditrice, l'usage du poids-Šamaš et un contexte de perception fiscale. Tout cela nous pousse à rattacher cette taxe à une contribution due au niveau local au temple de Šamaš, notamment dans le cadre des affaires contractuelles d'associations. La présence d'une religieuse comme intermédiaire pour le temple n'a rien d'étonnant : on l'a déjà vu à plusieurs reprises *supra*.

⁹⁰³ Sur ce genre d'opérations, cf Stol 2016b et la bibliographie attenante.

second pour certifier la quantité d'argent. Là encore, on a un lien fort entre fiscalité et offrande.

Ce lien, on le retrouve dans CT 48, 36 où un brasseur apporte de l'argent pour payer les offrandes-*šuginûm* du temple de Šamaš, laquelle est « est assignée aux juges et aux hommes de Sippar-Amnanum » (« ša a-na DI.KU₅.MEŠ ù LÚ.MEŠ UD.KIB.NUN(ki)-am-na-nu ÈS.HU »). Cette offrande est réceptionnée par Nabium-našir fils de Nur-ališu et Marduk-muballit, fils de Nanna-Mansum, le percepteur-*dēkûm*. On le voit : nombreux sont les individus astreints à payer cette « offrande » au temple⁹⁰⁴. Aujourd'hui, on appellerait « taxe » un tel don contraint, pour lequel on est prêt à s'endetter auprès de créanciers privés ou auprès de grands organismes et dont la perception est assurée par un officiel en charge de fiscalité. Cependant, dans la mentalité des anciens, il est vraisemblable qu'il y ait une continuité entre les offrandes et la fiscalité⁹⁰⁵ et manquer à ses obligations pouvait d'ailleurs vous attirer de vrais ennuis ! Dans CT 48, 101 par exemple⁹⁰⁶, un dénommé Warad-Ulmaššitum est détenu dans un entrepôt (appelé « l'entrepôt de la porte de Marduk ») à cause, semble-t-il, de moutons d'offrandes non versés. Il faut qu'un autre individu se porte garant de lui pour qu'il soit libéré, et encore, le texte nous indique que les obligations de Warad-Ulmaššitum ne sont pas levées et qu'il doit toujours payer les offrandes qu'il doit. Verser ces moutons d'offrande était, on le voit, une obligation véritablement *contraignante*, au sens étymologique du terme.

On voit donc qu'il y avait de nombreuses raisons justifiant que le palais soit particulièrement attentif au versement de telles contributions.

On peut alors se pencher sur un autre texte de l'époque tardive, JCSSS 2, 92. Comme dans CT 45, 47 on voit que le palais se préoccupe de la continuité et de la gestion moutons d'offrande, que c'est en quelque sorte sa « responsabilité » (*pīhātum*). Cependant,

⁹⁰⁴ Dans d'autres villes, c'est un fait encore plus clair. On peut mentionner le texte Meek AJSL 33 26, une liste de moutons destinés aux offrandes-*šuginûm* qui énumère, parmi les donateurs, des administrateurs-*šangûm* (SANGA) et des capitaines (UGULA GIDRI).

⁹⁰⁵ Pour une référence récente sur la question en assyriologie, on pourra s'appuyer sur l'ouvrage collectif Mynářová & Alivernini (éd.) 2020 et notamment, pour les périodes qui nous concernent, sur chapitres 6 (« The Fiscal Regime of Babylonia during the Old Babylonian Period » par A. Goddeeris), 7 (« Taxation in the Late Old Babylonian Period. The Chief Dirge singers' Archive and Beyond » par K. De Graef), 8 (« Old Babylonian Taxation as Political Mechanism » par S. Richardson) et 9 (« Fiscal Regime and Management of Resources by the "King's Household" in Mari during the Old Babylonian Period » par G. Chambon).

⁹⁰⁶ Nous nous basons sur l'édition de ce texte par D. Charpin pour ARCHIBAB (n° T26115).

contrairement à CT 45, 47 où il est prévu que ce soit un particulier qui porte pour le palais la responsabilité du remboursement, dans JCSSS 2, 92 (Sd 9) on lit⁹⁰⁷ :

« (1-7) 0, 2.3 gur de grain que le devin Sin-nadin-šumu, fils de Šamaš-bani a donné à Sin-išmeanni fils d'Adad-šarrum, nonobstant sa tablette antérieure, pour acheter des moutons-*ma'išum* pour les offrandes de Šamaš, le seigneur de l'Ebabbar.

(8-11) Il apportera les moutons-*ma'išum* qui sont pour les offrandes de Šamaš, le seigneur de l'Ebabbar.

(11-12) S'il ne les apporte pas, il en portera la responsabilité vis-à-vis du palais.

(13-16) Témoins : Sin-išmeanni le scribe de la troupe ; Binnarum le maire ; Ibni-Adad fils de Pirhi-Adad ; Eṭirum fils d'Ili-išmeanni. »

A l'époque de Samsu-ditana, on connaît un Binnarum qui est bien attesté⁹⁰⁸, or celui-ci est fréquemment témoin dans des prêts de grain visant à acheter un mouton qui servira de « ration de Šamaš » (ŠUKU (d)UTU). Il était apparemment maire-*rabiānum* si l'on en croit le texte ci-dessus, mais son titre n'est pas toujours donné. Dans BM 97830, il joue là encore le même rôle, témoin pour l'apport de moutons pour les offrandes de l'Ebabbar. A nouveau, on retrouve la clause « u-ub-ba-lam u-ul u-ub-ba-lam-ma / pi-ha-tu e.gal i-ip-pa-al » (l. 12-13). De même, dans BM 92233 il a exactement le même rôle et l'on retrouve exactement la même clause aux l. 11-12⁹⁰⁹. En revanche, Binnarum apparaît sans son titre dans CT 6, 23c (Sd 16).

Dans JCSSS 2, 92, on a certainement affaire à un réseau social rattaché à l'administration palatiale ici, sans doute même dans un cadre militaire puisque le devin mentionné dans ce texte est connu pour s'être trouvé en charge de la garnison de Kullizu⁹¹⁰. Cette idée est renforcée par la présence d'un scribe de la troupe parmi les témoins et du « maire », responsable civil intermédiaire. Or on constate de nouveau la nécessité de s'acquitter d'offrandes en moutons auprès de l'Ebabbar. A nouveau, on voit des individus s'endetter auprès d'individus bien réels pour régler leurs dettes envers le dieu-soleil. A-t-on pour autant une sorte de don déguisé du palais ? La mention aux l. 10-12 « a-na ŠUKU

⁹⁰⁷ D'après la transcription de S. Richardson révisée par D. Charpin pour ARCHIBAB (texte T20159).

⁹⁰⁸ BM 97592 (Sd 3, inédit) ; BM 97233 (Sd 9, = Richardson 2002, II, p. 297-298) ; BM 97830 (Sd 9, = Richardson 2002, II, p. 296-298) et JCSSS 2, 32 (Sd --).

⁹⁰⁹ Ces deux textes ont été édités par S. Richardson (Richardson 2002, II, p. 296-298, commentés à nouveau succinctement dans Richardson 2010, p. 61-62).

⁹¹⁰ Cf Richardson 2002, p. 325ss.

(d)UTU be-el É.BABBAR-ri ú-¹ub¹-ba-lam ú-ul ú-ub-ba-¹lam¹ / pí-ha-tam É.GAL i-ip-pa-[a]l » révèle clairement le contraire : la construction du verbe *apālum* se fait avec un double accusatif, ici le palais n'est pas responsable des offrandes, mais on lui rend des comptes à ce sujet⁹¹¹. Cette clause qu'on retrouve dans d'autres textes, ne concerne pas que l'approvisionnement de l'Ebabbar par le palais, puisqu'on la retrouve dans d'autres contextes de livraisons de denrées par le palais : c'est notamment le cas dans CT 6, 23c (édité en annexe). Dans ce texte cependant, du malt est fourni à des engraisseurs, peut-être dans le cadre de l'approvisionnement du *nakkamtum* dans lequel on sait que le palais jouait un rôle important, comme on l'a vu *supra*.

En fait, ce que la clause « *pīhātam ekallam ippal* » (« il sera tenu responsable vis-à-vis du palais) signifie c'est que le palais n'a pas vocation à compenser les offrandes d'un individu qui ferait défaut, mais bien à superviser que ces offrandes soient bien fournies : une préoccupation bien connue du palais⁹¹² sur laquelle nous reviendrons plus spécifiquement dans notre partie IV. Ici, le contexte et la diplomatique du texte nous encouragent à penser qu'on a une forme de « garantie » palatiale. Nous avons donc certainement, ici, non pas un don déguisé mais une dette garantie, peut-être non-contraindante, à la façon des prêts de charité que nous étudions dans notre partie IV.2.

En somme, il s'agirait d'une dette *verticale* pour reprendre la typologie de M. Aglietta et A. Orléan⁹¹³ que nous réutiliserons *infra*, c'est-à-dire une dette dont le créancier ne s'attend pas forcément à ce qu'elle soit remboursée, mais dont l'illusion de la solvabilité doit être maintenue pour garantir la pérennité des systèmes et des hiérarchies socioéconomiques à l'œuvre dans sa mise en place⁹¹⁴. Le but est de répondre à deux obligations du souverain babylonien : celle d'être un « roi de justice » et celle de garantir un approvisionnement régulier du temple de Šamaš en animaux⁹¹⁵.

⁹¹¹ Cf CAD/P, p. 363a.

⁹¹² Cf par exemple Richardson 2010, Fadhil 2014, Charpin & alii 2020 et Janssen 2021

⁹¹³ Aglietta & Orléan 2002.

⁹¹⁴ Nous reviendrons *infra* sur cette typologie des dettes proposée dans Aglietta & Orléan 2002 afin de voir à quel point celle-ci est applicable à l'Histoire économique mésopotamienne.

⁹¹⁵ Par suite, il faut délaissier selon nous l'interprétation de Pécha (Pécha 2018, p. 78) qui considère que ce texte documente des prêts à intérêts par des dépendants du temple (ce que ni le scribe de la troupe ni le devin Sin-nadin-šumi ne sont) en vue de s'enrichir par la prise d'intérêts avec remboursement en animaux.

IV.1.3.1.2. Le circuit de gestion et d'acquisition de l'offrande-*šuginûm*

A partir de nos constats précédents et de ce texte, on peut comprendre le circuit de gestion et d'acquisition des offrandes régulières. En théorie, les notables et les particuliers de la ville apportent l'argent ou les moutons au percepteur, qui lui-même les fournit soit directement aux intendants soit aux marchands qui jouent un rôle d'intermédiaire. En effet, si on a vu plus haut que parfois les marchands pouvaient intervenir, les textes indiquent clairement que c'étaient les administrateurs-*šatammum* qui étaient le plus souvent en charge de réceptionner les offrandes une fois celles-ci collectées par le percepteur⁹¹⁶. En cela, la tradition sipparienne n'est pas la même que celle de Dur-Abi-ešuh où l'on voit clairement dans les textes⁹¹⁷ que ce sont des prêtres, les *nêšakkum*, ainsi que des *pašišum* (de Ninlil et de Ninurta, notamment), qui ont la charge de réceptionner des ovins, une tradition qui rappelle fortement celle de Nippur et de la Babylonie méridionale⁹¹⁸.

A Sippar, pour ne mentionner que quelques exemples, on voit dans JCSSS 2, 13 que ce sont bien les intendants qui gèrent les sorties des offrandes, ce sont aussi eux qui gèrent la réception des ovins comme le révèle par exemple BM 97348 où un capitaine et un administrateur-*šatammum* reçoivent du grain mesuré selon la mesure-*sūtum* de Marduk pour nourrir des animaux de l'Ebabbar. De même, dans YOS 13, 123, c'est un intendant qui réceptionne un mouton destiné à l'Ebabbar. Enfin, on peut mentionner VS 8, 83 qui documente la réception d'un mouton d'offrande régulière et qui est scellé par Šilli-Ninkarrak le scribe, un individu dont on a vu dans notre partie II.2.7 qu'il était devenu un intendant fréquemment attesté⁹¹⁹.

Ensuite, le mouton est envoyé au temple, consommé et ses restes répartis entre les prébendiers (dont les notables font souvent partie, ce qui fait qu'ils récupèrent une partie de leur offrande). Si l'on résume : les divers membres de la société sipparienne, et tout particulièrement les prébendiers du temple de Šamaš, versent leur offrande à un percepteur. Celui-ci peut être un officiel royal comme le barbier, il peut aussi s'agir d'un percepteur

⁹¹⁶ Ce rôle qui leur est dévolu a été notamment étudié assez longuement dans notre partie II et dans notre partie III.

⁹¹⁷ On peut se référer à CUSAS 8, 23, 24 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 40,

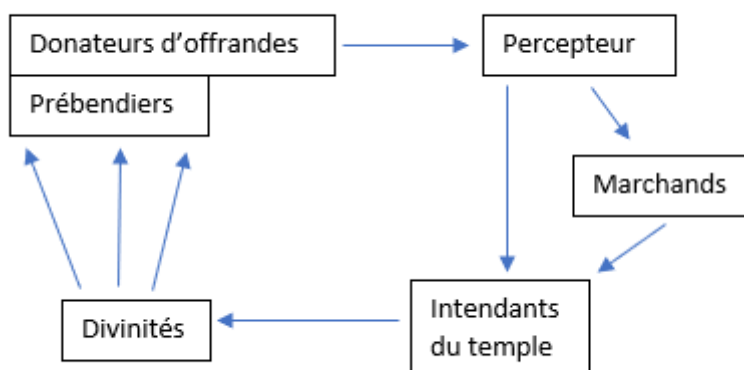
⁹¹⁸ Cf Sigrist 1984 et Charpin 1986.

⁹¹⁹ Cependant, comme on sait que le statut de *šatammum* était un rôle plus qu'une fonction à l'époque paléo-babylonienne (Gallery, 1980), on peut se demander s'il n'était pas resté scribe en même temps.

dēkūm ou *mākisum* chargé de collecter des offrandes, mais il peut aussi s'agir d'un chef militaire ou d'un individu agissant en tant que tel, comme un devin en charge de troupes.

Ce percepteur va ensuite reverser directement ou par l'intermédiaire des marchands du *kārum* ces moutons aux administrateurs de l'Ebabbar. Ce sont eux vraisemblablement eux qui sont chargés de l'enregistrement des bêtes et de la gestion du *nakkamtum* que nous avons vu dans notre partie précédente. C'est *via* leur gestion des animaux que le temple sera pourvu en moutons de sacrifice, tant pour les repas du dieu que pour la pratique oraculaire semble-t-il. Or, une fois le mouton sacrifié, on sait que sa viande était redistribuée et partagée entre divers individus et notamment les dépendants du temple. Une question demeure cependant. On sait que l'Ebabbar redistribuait la viande des moutons à ses serviteurs, c'est même une des principales prérogatives des prébendiers comme on l'a vu au début de notre partie II. Néanmoins, nous ne parvenons pas à savoir à quel point les individus extérieurs bénéficiaient de cette redistribution de la viande. On verra par exemple dans notre partie IV.2 que les pauvres et les nécessiteux par exemple bénéficiaient de redistributions de denrées par l'Ebabbar, mais nous ne savons pas si la viande des offrandes faisait partie de ces denrées.

Une fois toutes ces informations synthétisées, on obtient le schéma suivant (la flèche bleue indique un déplacement d'offrande) :



En cas de problème, le roi intervenait pour lever la difficulté. On en a un exemple dans les textes publiés par Fadhil (Fadhil 2014) où un juge s'adresse au roi disant que les moutons ne sont pas livrés pour l'instant. Or, le souverain règle le problème en demandant aux intendants de payer pour que la divinité soit approvisionnée et l'on comprend que le roi se charge, de son côté, de s'assurer qu'ils soient remboursés ensuite. On voit bien que l'urgence, c'est que le dieu « mange », le reste pourra être réglé plus tard. Cela ne dispense cependant pas le percepteur de rembourser ensuite les intendants, en l'occurrence avec de l'argent ce qui

montre bien, par ailleurs, que le système des offrandes était aussi pour le temple un moyen détourné d'obtenir du métal.

Enfin, le palais semble aussi avoir été concerné par la gestion d'offrandes comme le sésame. C'est ce qu'on peut déduire d'indices subtils mais fiables présents dans le texte CT 8, 36c, des indices basés sur l'analyse prosopographique et métrologique. Nous fournissons donc ci-après notre édition du texte :

CT 8, 36c

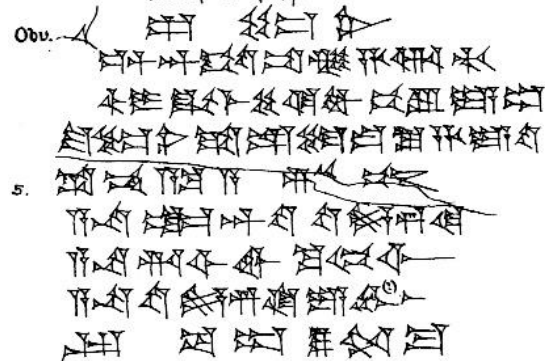
Type : apport de sésame pour la fête de Šamaš à Sippar et comptabilité par les juges.

Lieu de découverte : Sippar (?) ; Lieu de rédaction : Sippar

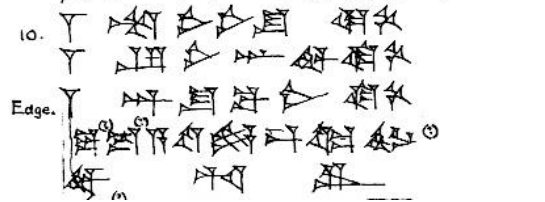
Date : 28/IV/Ad 8 ; Dimensions : *non-renseignées*

Copie : CT 8, 36c

Bu. q1-5-q. 471.

Obv. 

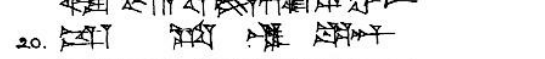
5. 

10. 

Edge. 

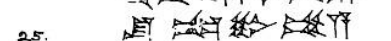
15. 

Rev. 

20. 

Obv. 10 GUR ŠE.GIŠ.Ì
(giš)BÁN (d)AMAR.UTU ša nam-ha-ar-ti
ši-i-iq me-še-qí-im bi-ru-ia-um
ŠÀ ŠE.GIŠ.Ì ša iš-tu (uru)lu-ha-ia(ki)
5. ša GÚ (i7)a-¹ší-tum¹
a-na EZEN (d)UTU UD.KIB.NUN(ki)
a-na re-ši-im ku-ul-lim
a-na UD.KIB.NUN(ki)-ia-ah-<ru>-rum
ib-ba-ab-lu-nim-ma
10. (I)ÌR-ì-lí-šu DI.KU₅
(I)ib-ni-(d)IŠKUR DI.KU₅
Tr. (I)DINGIR-šu-ba-ni DI.KU₅
¹ù¹ KAR UD.KIB.NUN(ki)-<ia>-ah-ru-r[um]
im-hu-ru
Rev. [a-n]a ša-ha-t[im]
nam-ha-ar-ti
(I)be-lí-li-ib-lu-uṭ Ì.ŠUR
3 NÌ.KA₉ DI.KU₅(meš)
ù KAR UD.KIB.NUN-ia-ah-<ru>-rum
20. iš-ša-ak-ka-an

Edge. 

25. 

ITI SIG₄.A U₄ 28.KAM
MU am-mi-di-ta-na LUGAL.E
Tr. ALAM NAM.LUGAL.LA.NA!
ZUBI KÙ.GI GA.KE₄
25. ŠU.NE IN.DU₈.A

NOTES :

l.23 : la graphie est clairement <NA> mais on attendrait <NI>.

l. 24 à 26 : forme inhabituelle du nom de l'année 8.

TRADUCTION :

(1-3) 10 de sésame, selon la mesure-*sūtu* de Marduk pour les reçus avec usage de la radouère médiane, (4) issus du sésame qui (9) a été apporté (4-5) depuis la ville de Luhaya (sur les berges du canal Ašitum), (7) pour être disponible (6) pour la fête de Šamaš de Sippar (8) à Sippar-yahrurum et que (10-13) Warad-ilišu le juge, Ibni-Adad le juge, Ilšubani le juge et le *kārum* de Sippar-yahrurum (14) ont reçus (15) pour presser de l'huile. (16-17) Reçu par Beli-libluṭ le presseur d'huile. (18-20) Cela sera placé <sur chacun> des comptes des trois juges et <sur le compte> du *kārum* de Sippar-yahrurum.

On a ici affaire à une livraison de sésame pour faire de l'huile dans le cadre d'une fête religieuse. Difficile de savoir si l'on a affaire à une livraison faite par les notables ou les soldats de la forteresse de Luhaya, une ville fortifiée au nord de Sippar, ou directement par l'administration royale⁹²⁰. Il semble en tous cas que l'on soit dans le cadre de l'économie des offrandes. Si ce texte n'indique pas explicitement que les comptes (NĪ.KA₉) aient été établis dans les entrepôts l'Ebabbar, plusieurs éléments permettent de le supposer. Tout d'abord, on a affaire aux membres du *kārum* et aux juges, un diptyque qui gérât les affaires publiques à Sippar comme nous l'avons vu. C'est à eux que le roi s'adresse en cas de problème, c'est aussi eux qui chapeautent la gestion des entrepôts du temple, avec l'aide des administrateurs-*šatammum*. particuliers. De manière générale, nous avons vu que les marchands, et notamment les chefs des marchands, jouaient un rôle comptable important à Sippar.

⁹²⁰ Cette localité de Luhaya est attestée comme telle dans RGTC 3 pour l'époque d'Abi-ešuh. Il y a deux villes de ce nom, l'une près de Babylone, l'autre dans le Zalmaqum, cette dernière localité étant à rapprocher d'Elahhutum. A ces deux localités, Jean-Marie Durand en a ajouté une troisième dans ARM 26/2, 334 : il existe une autre Luhaya(n) située entre Kurda et Šubat-Enlil. Il est évident qu'il s'agit ici de la première localité, la mention de Sippar ne pouvant se comprendre autrement. Enfin, dans le RIA 2, 186:204, il est fait mention d'un nom d'année d'Abi-ešuh (Ae 18) qui commémore la construction de cette rive sur les bords de ce même canal Arahtum. Or, on sait qu'Abi-ešuh travailla à déployer un maillage défensif tant au Nord qu'au Sud, ce qui peut nous pousser à faire de Luhaya une ville fortifiée. Une autre mention de Luhaya apparaît dans notre corpus, dans le texte YOS 12, 26, daté de l'année Si 1, où il est indiqué qu'une troupe de contribuables du district de Lagaš est entrée à Luhaya on peut lire BĀD lu-ha-a-ia, ce qui permet de supposer qu'il s'agissait peut-être d'une ville fortifiée comme à Kullizu par exemple.

Ici, les instances administratives de la ville de Sippar réceptionnent du sésame venant d'une forteresse : on a probablement affaire, comme c'est souvent le cas à l'époque, à une gestion par les officiels de Sippar-yahrurum des relations économico-logistiques avec les places-fortes du Nord établies après le règne de Samsu-iluna. Le fait que la mesure de Marduk soit utilisée en est un indicateur : on recourait à cette mesure lorsque les intérêts royaux étaient en jeu, notamment lorsqu'il s'agissait de payer des mercenaires⁹²¹. Il est crucial de constater que l'Ebabbar n'est pas destinataire d'une tablette de compte : on se contente d'établir des documents pour le *kārum* et chacun des juges. Il n'y a rien d'étonnant à cela : on a affaire à un texte qui concerne les activités de l'administration royale, en direction de l'Ebabbar certes, mais dans le cadre de l'économie des offrandes. Le sésame étant « offert » et non dû, comme dans le cadre d'une relation contractuelle de dette, on ne dresse pas de tablette de compte pour le temple, mais on le recompte certainement lorsqu'il arrive dans la ville de Sippar.

On le voit : il n'est pas toujours aisé de distinguer, au sein des flux de denrées, ce qui relève de l'offrande, de la fiscalité ou du déplacement logistique de biens au sein d'un même organisme. Par suite, si l'offrande-*šuginûm* est celle que nous analysons le plus facilement dans notre corpus, il existe d'autres types de contributions. Ce sont ces autres offrandes que nous allons à présent étudier.

IV.1.3.2. L'offrande-*sattukku* et sa difficile distinction de l'offrande-*šuginûm*

L'offrande-*sattukkum* est étudiée par les assyriologues depuis bien longtemps. La plus vieille contribution que nous ayons pu trouver sur la question est celle de J. D. Prince au début du XX^{ème} siècle⁹²². Il s'était à l'époque appuyé sur des rapprochements avec l'hébreu⁹²³ pour considérer que ce terme désignait une offrande sacrificielle. Le Chicago Akkadian Dictionary⁹²⁴ indique lui aussi qu'il s'agit d'une offrande régulière de nourriture dont le nom vient de la racine sumérienne *SÁ.DU*₁₁. Par ailleurs cette offrande est souvent mise en

⁹²¹ A ce sujet, on pourra voir Nicolas 2021b.

⁹²² Dyneley Prince 1907

⁹²³ Avec une méthode que les philologues modernes trouveraient sans doute critiquables.

⁹²⁴ Chicago Akkadian Dictionary, Vol. S, p. 198.

parallèle avec les offrandes-*šuginûm*. Le CAD lui-même indique qu'il est généralement difficile de distinguer les réalités derrière ces deux termes⁹²⁵.

Cependant, les offrandes-*sattukkum* ont fait l'objet de plusieurs études assez complètes. On notera tout d'abord le travail fondateur de M. Sigrist⁹²⁶. En étudiant les textes de Nippur et les nombreux documents qui mentionnent des offrandes-*sattukkum*, il a montré qu'il s'agissait d'une offrande faite très régulièrement pour nourrir le dieu. Un très grand nombre de dieux de Nippur étaient concernés, ce qui n'a rien d'étonnant. Cette offrande pouvait consister en produits alimentaires divers ou en ovins⁹²⁷.

Le travail de M. Sigrist a été réutilisé comme *comparandum* par D. Charpin dans son étude sur le clergé d'Ur. Celui-ci avait montré que dans l'Ekišnugal d'Ur, le dieu Nanna recevait lui aussi de grandes quantités d'ovins en offrandes, mais que l'offrande-*sattukkum* pouvait aussi être faite en argent⁹²⁸. Depuis, le dossier d'Ur a été largement repris et approfondi par l'équipe d'assyriologues de l'UMR 7192 PROCLAC qui a publié une synthèse de ses découvertes en 2020⁹²⁹. Cette reprise de la documentation textuelle existante et la comparaison avec les nouvelles découvertes épigraphiques ont permis un certain nombre de conclusions. Tout d'abord, les offrandes régulières-*sattukkum* à Ur étaient généralement composées de moutons, parfois en grande quantité⁹³⁰. Mais on trouve aussi des chèvres ou des béliers dans les animaux qu'on sortait du temple de Nanna⁹³¹. On sait que c'était le roi qui se chargeait de l'organisation et de la gestion de la collecte des offrandes, ce qui n'est pas sans rappeler le fonctionnement de l'offrande-*šuginûm* à Sippar⁹³².

A Ur, un terme que l'on rencontre très fréquemment est celui de « don » (A.RU.A), mais si le don (A.RU.A) a l'air spontané et volontaire, il n'en va pas de même pour les

⁹²⁵ Chicago Akkadian Dictionary, vol Š₃, p. 199.

⁹²⁶ Sigrist 1984.

⁹²⁷ Cf Brisch 2017.

⁹²⁸ Charpin 1986, p. 191-192. Le texte BIN 2, 73 documente bien ce phénomène lui aussi.

⁹²⁹ Charpin & alii 2020.

⁹³⁰ Charpin & alii 2020, p. 216.

⁹³¹ Cf UET 5, 615.

⁹³² « Les hymnes royaux révèlent que le souverain était responsable de la collecte des offrandes présentées par Nanna. Le roi prenait également part au voyage de l'effigie du dieu. Cela vaut pour la période d'Ur III, mais aussi pour la période d'Isin-Larsa. Un texte révèle par exemple que, pendant la domination des rois de Larsa, les animaux offerts pour la fête des prémices transitaient par la capitale » (Béranger 2020, p. 238)

offrandes-*sattukkum* qui ont tout l'air d'être, à Ur, des contributions forcées. Comme le note M. Béranger : « dans deux notes administratives, de vieilles vaches (ÁB ŠU.GI₄) et des bœufs d'un an et de deux ans, qui ont été offerts par des individus et sont confiés à des éleveurs, sont décrits comme destinés « aux offrandes régulières » (SÁ.DU₁₁.ŠÈ). Ces animaux, qui ne produisaient pas ou plus de bénéfices (lait, ghee et fromage) et n'étaient donc pas rentables pour leurs propriétaires, allaient certainement être sacrifiés rapidement par le temple. »⁹³³

Au final, une grande partie de la production était redistribuée aux dépendants du temple et à son personnel. On le sait notamment grâce aux nombreux reçus des temples de Nanna et Ningal sur les sorties de denrées des entrepôts⁹³⁴, au premier rang desquels le célèbre « Ganunmah » que nous avons déjà mentionné. Or, nous avons vu que le grand entrepôt du *kārum* de Sippar où devaient se trouver les biens du temple avait l'air de fonctionner à peu près de la même manière que le « Ganunmah » d'Ur.

Quant à l'emploi du terme « *sattukkum* » dans l'Ebabbar, on ne peut en effet se baser que sur ces *comparanda* car le terme apparaît finalement très peu. On voit tout de même qu'il y avait un lien avec les animaux grâce au texte JCS 2, 15. Dans celui-ci l'engraisneur, travaillant certainement pour le compte de l'Ebabbar Marduk-dayyanum reçoit de la farine pour nourrir les porcs, la farine étant désignée comme une « offrande-*sattukkum* ». Or, il existe un terme, à Ur, qui était celui de SÁ.DU₁₁.ŠÈ et qui désignait les animaux nourris en vue de l'offrande-*sattukkum*⁹³⁵.

D'ailleurs, cette offrande est aussi bien attestée à l'époque néo-babylonienne, notamment dans l'Eanna d'Uruk⁹³⁶, où, par la suite, le terme de *sattukkum* laisse peu à peu la place à celui de *šuginûm*. A l'époque récente, la norme pour cette offrande consiste clairement à donner un ovin, généralement un mouton, mais on peut aussi verser de l'argent pour faire acheter la bête. On trouve dans les textes néo-babyloniens l'expression « *rē'î sattukki* » qui signifie littéralement « mouton d'offrande régulière ». Au vu de ce qui a été dit sur l'offrande-*šuginûm*, qui concernait elle aussi essentiellement les ovins tout en pouvant être réglée en argent, on comprend mieux la difficulté de distinguer les deux offrandes.

⁹³³ Béranger 2020, p. 240.

⁹³⁴ Béranger 2020, p. 260.

⁹³⁵ Béranger 2020, p. 240.

⁹³⁶ Kozuh 2014, p. 216ss.

Que ce soit dans l'Uruk néo-babylonienne ou l'Ur paléo-babylonienne, on voit donc que cette offrande-*sattukkum*, rappelle beaucoup l'offrande-*šuginûm* étudiée plus haut. Il s'agit d'une offrande régulière, en ovin, destinée à nourrir le dieu, pouvant être compensée par de l'argent, supervisée par les autorités royales, issue d'un grand entrepôt central et pour laquelle les intendants jouaient un rôle d'intermédiaire majeur. Cette description convient aussi bien à l'offrande-*šuginûm* qu'à l'offrande-*sattukkum* et nous pensons que dans l'Ebabbar les termes sont substituables ou, à tout le moins, très proches car ils recouvrent des pratiques très semblables.

IV.1.3.3. L'offrande-*bursaggûm* : une contribution en esclave ou en argent ?

Un autre type d'offrande attestée dans notre corpus, bien que là encore ce soit dans un seul texte, est l'offrande-*bursaggûm*. Nous ne nous référerons pas ici au CAD car le volume B est déjà ancien et parce que là encore, le meilleur *comparandum* est l'Ekišnugal d'Ur. D. Charpin avait déjà montré que cette offrande était elle aussi alimentaire et destinée aux dieux, souvent versée, d'ailleurs, par des prébendiers⁹³⁷. Par exemple, dans le texte UET 5, 502 ces offrandes-*bursaggûm* sont constituées de rations d'orge et de pain.

Le problème, c'est que là encore, on a une offrande difficile à distinguer de l'offrande-*šuginûm* comme le montre le texte CBS 8550+⁹³⁸. Dans cette liste d'offrande en provenance de Nippur, on lit clairement le terme « BUR.SAG » à la ligne 8 de la colonne VII. Le problème, c'est que le reste de la tablette laisse entre que les offrandes listées ici sont des offrandes-*šuginûm*. Les premières lignes du texte sont d'ailleurs « DUB ŠUKU ŠU.'GI'.[NA] / ša É (d)NUSKU¹ / ŠÀ MU 1.KAM » ce qui signifie « tablette des ration données comme offrandes-*šuginûm* régulières du temple de Nusku, pour une année ». Doit-on comprendre qu'au final le terme de *šuginûm* est un terme générique sous lequel se dissimulent plusieurs offrandes d'un type plus précis ? S'il n'est pas possible de l'affirmer avec certitude, cette hypothèse n'est pas à rejeter.

A Sippar, nous n'avons à notre connaissance qu'une seule attestation de l'offrande-*bursaggûm* : JCSSS 2, 57. Dans celui-ci, le juge et chef des marchands bien connu à Sippar,

⁹³⁷ Charpin 1986, p. 248, repris de manière plus approfondie dans Charpin 2020, p. 175.

⁹³⁸ Ce texte a été édité dans Sigrist 1977.

Utu-šumun-dib⁹³⁹, apporte une contribution en argent dans le but d'acheter des esclaves. L'argent est reçu par deux *šabrûm* (« UGULA É ») de l'Ebabbar. Il est clairement indiqué que ce paiement correspond à l'offrande-*bursaggûm* de ce juge. On voit donc que ladite offrande ne consistait pas forcément en des ovins mais pouvait aussi être constituée de personnel servile. D'ailleurs, à Ur, plusieurs textes révèlent eux aussi que le *bursaggûm* était une offrande de personnel servile. On peut relever :

- YOS 5, 69 qui documente l'apport d'un esclave pour les meuniers. Cet esclave est qualifié d'offrande BUR.SAG à Nanna.

- YOS 5, 71 où il est question là encore d'un esclave apporté pour les meuniers et pour les offrandes BUR.SAG à Nanna. Cependant, cet esclave était au départ un « don » (A.RU.A). On a un peu le même phénomène qu'avec les vaches données spontanément puis offertes comme offrandes-*sattukkum*⁹⁴⁰.

Enfin, à Mari, on a au moins une autre attestation du fait que le *bursaggûm* pouvait être payé en argent et était dans ce cas rattaché à la taxe-*igisûm* : il s'agit de M. 12566, étudié par G. Chambon et M. Guichard⁹⁴¹. Ils ont montré que la taxe-*igisûm* était payée à Mari par des notables qui confortaient ainsi leur prestige social tout en contribuant aux grandes manifestations religieuses et cultuelles de leur époque. La taxe-*igisûm* perçue servait notamment pour la grande fête d'Ištar et pouvait être réglée en argent. Or, dans le texte M. 12566, la frontière entre l'offrande-*bursaggûm* et la taxe-*igisûm* est très floue, puisqu'elles sont comptabilisées ensemble.

On a là, à nouveau, la preuve que la frontière était mince, pour ne pas dire inexistante, entre offrande et fiscalité, entre don spontané et contribution socialement réglementée. Un exemple éloquent à ce sujet est celui de la « dîme-*aširtum* », un type de contribution bien attesté à l'époque paléo-babylonienne mais curieusement peu représentée dans la documentation textuelle liée à l'Ebabbar de Sippar.

⁹³⁹ Sur ce personnage cf Charpin 1990.

⁹⁴⁰ Cf Béranger 2020, p. 240. Ce texte peut d'ailleurs être mis en relation avec YOS 5, 72 où un esclave et une servante sont apportés en don, certainement au temple (A.RU.A).

⁹⁴¹ Cf Chambon & Guichard 2019.

IV.1.3.4. L'offrande-*aširtum* : dîme ou offrande ?

Le terme d'*aširtum* se trouve aussi dans les textes sous la forme *eširtum* et *ešretum*. Le terme vient du sumérien « ZÀ.10 ». Il ne faut pas le confondre avec le terme IGI.KÁR, lui aussi rendu en akkadien par le mot *aširtum*, qui signifie davantage « provisions » ou « fournitures »⁹⁴².

Etymologiquement, ce terme signifie « un dixième » et correspond en effet à un prélèvement fiscal de 10%. A Ur, M. Béranger explique que c'est « un impôt en nature s'élevant au dixième des récoltes et des troupeaux d'un élevage. »⁹⁴³ Cependant, il faut faire attention car ce même terme apparaît dans un autre contexte, celui des successions, où il désigne le préciput de 10% que peut prélever l'aîné avant le partage successoral. Comme l'explique D. Charpin : « Les textes désignent souvent explicitement le frère aîné (ŠEŠ.GAL ou ŠEŠ GU.LA) et le préciput qu'il reçoit à ce titre sur la succession : DA.DIRI « le supplément » ou ZÀ.10 « la dîme », expression indiquant que le montant de ce supplément est, à Ur, de 10 % de la succession avant partage de celle-ci, comme décrit dans UET 5, 114 »⁹⁴⁴.

Le terme est assez peu attesté à Sippar comme l'avait déjà relevé R. Harris dans *Ancient Sippar*⁹⁴⁵. Cependant, dans notre corpus, nous trouvons 4 textes qui semblent clairement faire référence à cette dîme :

- CT 6, 40c (---/sa 2) : il s'agit d'un texte important pour comprendre le fonctionnement redistributif du temple. Celui-ci indique qu'un dénommé Kišušu a reçu du dieu Šamaš 1/3 mine 4 sicles qui proviennent de la dîme-*ešretum*⁹⁴⁶. Or, ce Kišušu est un prisonnier de guerre à qui l'Ebabbar prête de l'argent pour sa rançon⁹⁴⁷. On voit donc clairement que c'est avec l'argent des contributions que l'Ebabbar procédait aux actes socioéconomiques de rééquilibrage social comme le rachat des prisonniers et, très certainement, les prêts de charité.

⁹⁴² Cf Steinkeller 1982 complété plus récemment par Widell 2008.

⁹⁴³ Béranger 2020, p. 238.

⁹⁴⁴ Charpin 2020, p. 413.

⁹⁴⁵ Harris, 1975, p. 205 et p. 338, n. 43.

⁹⁴⁶ « 1/3 MA.NA 4 GÍN [KÙ.BABBAR] / eš-re-tum KI (d)[UTU] / (I)ki-šu-šu-ú/ ŠU.BA.AN.TI ».

⁹⁴⁷ Charpin 2014a, p. 50-51 n. 65 ainsi que Tanret 2010, p. 233a.

- TCL 1, 101 (17--/Ha 35) : dans ce texte qui liste les offrandes au temple, il est question de diverses quantités en argent offertes au temple avec, à la l. 8, la mention de « 5/6^{ème} de sicle d'argent déduits/à taux fixe⁹⁴⁸ pour la dîme-*aširtum* »⁹⁴⁹. Or l'argent perçu est majoritairement « *kankum* » c'est-à-dire « scellé » et nous verrons dans notre partie suivante sur la circulation et la certification de l'argent par l'Ebabbar que le fait que l'argent offert pour la dîme soit « scellé » avait une grande importance.

- BM 97032 (--/--/--) : il y est question d'une importante quantité de biens en métal, de grain et de vêtements, biens que Šamaš, « a pris d'auprès de Sin-išmeanni fils de Zabayatum ». A la ligne 24, il est précisé « eš-re-tum KA DUB DINGIR » c'est-à-dire « dîme-*ešretum* selon la teneur de la tablette du dieu ». Le texte a été étudié par K.R. Veenhof⁹⁵⁰. Celui-ci a montré qu'il s'agissait d'une illustration de sa théorie sur le patronage divin dans les affaires : en se conformant à l'obligation de contribution, notamment à travers cette dîme de 10%, les marchands se propitiaient les volontés divines

- BE 6/1, 66 (19/VIbis/Ae 14) : ce texte commence par « 1,1.4.0 ŠE GUR / (giš)BÁN (d)UTU IGI.10.GÁL.LA.ÀM / ik-ri-bu / ša (d)UTU ». Or on peut traduire ce « IGI.10.GÁL.LA.ÀM » par « un dixième », c'est-à-dire « *ešretum* » ce qui semble établir clairement un parallèle entre le prêt-*ikribum* consenti par Šamaš⁹⁵¹ et la dîme-*ešretum* perçue. Les activités socioéconomiques du temple seraient donc financées notamment par cette dîme comme on le voyait déjà avec CT 6, 40c.

- YOS 13, 384 (10/VII/Ae 26) : ce texte rappelle qu'une somme est restée impayée et qu'il s'agit d'une dîme-*aširtum*. Le texte indique qu'il s'agit de l'argent « des services-*ilkum* d'Ilšu-ibnišu, fils de Sin-magir ». Cependant, la façon de traduire le texte change beaucoup de choses. Nous redonnons donc ici sa transcription réalisée sur le site ARCHIBAB : « F. 10 'GÍN KÙ'.BABBAR NA₄ (d)UTU / ša a-ši-ir-ta-šu la ša-aq-lu / KÙ.BABBAR il-ka-tim ša DINGIR-šu-ib-ni-šu / DUMU (d)EN.ZU-ma-gir / 5. ša li-pí-it-(d)EN.ZU DI.KU₅ DUMU

⁹⁴⁸ Le mot *haršum* est difficile à traduire dans ce contexte.

⁹⁴⁹ 5/6 GÍN KÙ.BABBAR ha-ar-šú a-na a-ši-ir-tim.

⁹⁵⁰ Veenhof 2004, p. 562-563.

⁹⁵¹ Nous étudions les prêts réalisés par le dieu-soleil *infra*. Il sera intéressant de comprendre quelle était, dans l'Ebabbar, la nature de ces prêts-*ikribum*. S'il s'agissait d'un type de prêt de charité, phénomène bien attesté pour l'Ebabbar, alors on aura la preuve que les offrandes du temple étaient réinvesties dans une optique plutôt « sociale » de protection des plus faibles. En revanche, si le prêt-*ikribum* vise à améliorer la soutenabilité économique de l'organisme-Ebabbar lui-même, on pourra en conclure qu'il n'y avait guère de distinction entre activités « sociales » et activités « culturelles » de l'Ebabbar.

DUMU.(d)UTU / iṣ-ba-tu-šu ik-lu-ú-šu / KÙ.BABBAR la na-šu-ma la iṣ-qú-lu / (I)(d)i-šum-ib-ni-šu DUMU i-bi-(d)UTU / a-na li-pí-it-(d)EN.ZU DI.KU₅ DUMU DUMU.(d)UTU / 10. a-na 10 GÍN KÙ.BABBAR il-ka-¹tim¹/ ¹(I)DINGIR-šu-ib-ni-šu¹ [DUMU (d)EN.ZU-ma-gir] / R. ¹iṣ¹-[...]/ a-na ¹na-ši¹ [ka]-¹ni-ki-šu¹(?) / KÙ.BABBAR Ì.LÁ.E ». L. Pécha (2018, p. 278) traduit le texte de la façon suivante : « 10 sicles d’argent, selon le poids de Šamaš, n’ont pas été payés. (C’est) l’argent du service-*ilkum* d’Ilšu-ibnišu, fils de Sin-magir qui a été arrêté et détenu par le juge Lipit-Sin fils de Mar-Šamaš ». Cependant, le texte peut aussi être compris différemment : on peut en effet traduire *šaḳālum* non par « payer » mais par « peser », son acception première. De même, le pronom relatif *ša* (à la l. 5) peut avoir pour antécédent aussi bien « l’argent » qu’Ilšu-ibnišu. Quant aux verbes *ṣabātum* (prendre) et *kālum* (garder), ils sont aussi employés régulièrement en contexte économique en référence à des denrées ou des biens, notamment via la forme sumérienne du verbe *ṣabātum* : « ŠU.BA.AN.TI ».

Si l’on suit l’interprétation de Pécha, on aurait la confirmation que le non-paiement d’une offrande pouvait entraîner des conséquences juridiques pour le débiteur faisant défaut. Cela irait dans le sens de ce que nous avons vu précédemment et renforcerait l’idée d’individus s’endettant pour apporter leurs offrandes à l’Ebabbar. Si l’on suit la seconde proposition, on aurait un juge conservant de l’argent qui n’a pas encore été pesé en attendant, justement, que celui-ci le soit. En effet, la présence du poids de Šamaš et d’un orfèvre nous font penser à un genre de méthode de certification pondérale, un point que nous approfondirons *infra*. Dans un cas comme dans l’autre, l’argent doit être « pesé » par Ilšu-ibnišu car pour l’instant « il n’est pas versé », comme l’indique la l. 7, et si Ilšu-ibnišu devait ne pas « peser » ou « payer » cet argent, c’est Išum-ibnišu fils d’Ibbi-Šamaš qui devrait payer. Le spectre du rachat et de l’esclavage pour dette n’est, dans un cas comme dans l’autre, pas très loin. On voit à nouveau la façon dont la dîme, souvent versée en argent, était une source de revenu précieuse pour le temple qui s’assurait, directement ou indirectement, que son versement ne fût pas oublié.

On a donc affaire à une contribution touchant un certain nombre d’individus, pas uniquement des notables semble-t-il, qui visait à financer le culte et notamment ses activités « sociales ». Cette contribution peut prendre plusieurs formes mais la plus courante est celle d’un don en argent (les attestations de grain étant plus rares) qui devait être scellé ou certifié puisqu’on a les mentions d’un argent « *kankum* » pesé en « poids de Šamaš » et de grain « mesuré selon la mesure de Šamaš ». Si la documentation de l’Ebabbar ne permet pas de savoir qui collectait cette offrande pour le temple du dieu-soleil, on peut supposer qu’il

s'agissait d'un haut administrateur du temple, soit les administrateurs-*šatammum* dont on a vu plus haut qu'ils jouaient un rôle prépondérant dans l'économie des offrandes, soit un des deux administrateurs-*šangûm*. Pour étayer cette dernière hypothèse, on peut s'appuyer sur un *comparandum* de la ville jumelle de Sippar-amnanum, d'autant qu'on a vu qu'il y avait des parallèles forts entre l'organisation du culte dans les deux villes. En effet, dans le texte MAH 16147 (TJDB, p. 122-123), on voit un dénommé Warad-Egalmah qui embauche Abum-waqar, l'administrateur-*šangûm* d'Ištar-de-Sippar, divinité révérée dans l'Eulmaš de Sippar-amnanum. Le but de cette embauche est d'aller collecter la dîme-*aširtum* auprès des sippariens et des sippariennes « à l'intérieur du pays »⁹⁵². Fait intéressant, il est indiqué dans ce texte que c'est du « grain » qui doit être versé pour régler la dîme (« še-am a-ši-ir-tam », l.6). On notera aussi que le texte est rédigé devant un autre administrateur-*šangûm* et que l'administrateur-*šangûm* d'Ištar-de-Sippar sera, lui, payé pour cette expédition, à hauteur de 2/3 de sicle.

On constate grâce à la documentation textuelle qu'en apparence, l'Ebabbar de Sippar fonctionnait, dans son système d'économie des offrandes, comme l'Ekišnugal d'Ur à la même époque, avec des dons spontanés et des contributions obligatoires, majoritairement en ovins, fléchées, régulières, parfois supervisées par l'administration palatiale, sorties d'un grand entrepôt sous la gestion de dépendants du temple et de marchands. La frontière entre fiscalité et offrandes est très floue, voire inexistante pour l'Ebabbar de Sippar. Ces offrandes étaient ensuite redistribuées à divers dépendants et individus : ce que nous allons voir à présent.

IV.1.4. Qui récupérait les offrandes ?

Nous avons vu dans notre partie II.2, lorsque nous étudions le personnel du temple, que les offrandes étaient perçues par les intendants et, éventuellement, les administrateurs-*šangûm* et que c'était aussi à eux qu'incombait la tâche de gérer la redistribution de ces offrandes à ceux qui y avaient le droit. Parmi ceux qui avaient droit à une part des offrandes, il y avait bien sûr les dépendants du temple, qu'ils fussent des membres « permanents » ou « occasionnels » du personnel. Le personnel du temple était rémunéré par des offrandes à

⁹⁵² « I₇ KASKAL ge-er-ri-im / ŠÀ ma-tim / a-na DUMU.MEŠ i-lí / ù DUMU.MEŠ iš-ta-ri(!) / ša i-na ŠÀ ma-tim wa-aš-bu / še-am a-ši-ir-tam / šu-ud-du-nim-ma / a-na UD.KIB.NUN(ki) ba-ba-li / (I)a-bu-um-wa-qar / SANGA išš(?)-tár(?) UD.KIB.NUN(ki) / (I)İR.É.GAL.MAH / i-gur-šu ».

l'époque paléo-babylonienne, ce point est connu depuis longtemps⁹⁵³. Nous avons nous-même pu étudier le texte JCSSS 2, 13 qui documentait une redistribution d'offrande à un membre du clergé. Dans ce texte, en effet, l'administrateur-*šangûm* d'Aya Etel-pī-Nabium se voit octroyer du grain « comme ration des offrandes et des chapelles du temple de Šamaš à Sippar et comme ration du mois de *tebētu* (mois 10) ».

A l'époque paléo-babylonienne mais encore plus à l'époque néo-babylonienne⁹⁵⁴, nous avons vu que les prébendiers jouaient un rôle très important dans la gestion des affaires courantes du temple, mais que ce n'était pas eux qui coordonnaient « l'économie des offrandes » que nous venons d'étudier. Ces prébendes étaient en effet l'occasion de s'inscrire durablement et visiblement dans le paysage cultuel de la ville et dans les réseaux de notabilité procurés par l'Ebabbar. C'était, selon les mots de S. Démare-Lafont, « un placement de prestige ».

Malheureusement, à l'époque paléo-babylonienne, les archives nous renseignent assez peu sur les modalités de cette redistribution au clergé de l'Ebabbar. En revanche, nous avons de nombreuses sources qui nous renseignent parmi les textes trouvés à Ur et datant de la même époque. D. Charpin a montré, dès 1986, qu'à Nippur comme à Ur, le personnel des temples se répartissait les offrandes données aux dieux⁹⁵⁵. Non seulement on a des listes de personnels percevant une ration redistribuée, mais on a même parfois le nom de ceux-ci. Ainsi, on connaît « un certain Munawwirum et un certain Nur-ilišu, dont les titres ne sont pas précisés »⁹⁵⁶. Toujours à Ur « un autre texte précise que c'est un certain Iddin-Sin (dont le titre est partiellement effacé) qui réceptionna le ghee sorti du Ganunmah pour un meunier malade. Dans deux autres textes datés du règne de Lipit-Ištar d'Isin et/ou Gungunum de Larsa (relatifs à des offrandes d'huile), c'est Iddin-Dagan-waqar, prêtre-*ababdûm*, et A'a-duga, *gudapsûm* de Nanna et prêtre des chapelles (ŠITA.ÈŠ), qui sont chargés de la réception des offrandes. Les prêtres qui distribuaient les denrées du Ganunmah de Nanna sont un peu mieux connus : il y

⁹⁵³ Harris écrivait déjà en 1975 que les « officiels recevaient un revenu (*isqu*) tiré de leur charge et se voyaient attribuée une portion des animaux sacrifiés à la divinité, et peut-être une partie du repas préparé et servi à son effigie » (« officials receive an income (*isqu*) from their offices and are entitled to a portion of the animals sacrificed to the deity and perhaps to a share of the meals prepared and served to the image », Harris 1975, p. 154).

⁹⁵⁴ A ce sujet, on verra surtout Waerzeggers 2020, p. 23-48, avec la bibliographie fournie. On pourra aussi se reporter à Kozuh 2014, p. 215-284 et Bongenaar 1997.

⁹⁵⁵ Charpin 1986, p. 318-325

⁹⁵⁶ Béranger 2020, p. 268.

avait Lugal-ezen, intendant (AGRIG), et un certain Lugal-ankuge »⁹⁵⁷. Ceci nous permet de comprendre que tout le personnel était concerné. Par suite, la documentation que nous avons discutée dans nos parties II et III nous incline à penser qu'il en allait de même à Sippar dans l'Ebabbar et que cette pratique s'est maintenue jusqu'aux époques les plus tardives.

Ainsi, ceux qui devaient bénéficier de cette redistribution étaient ceux qui participaient à la vie du culte, dans une sorte de circuit fermé où l'on contribuait au culte avant d'obtenir un « retour sur investissement ». La viande d'ovin, notamment, semble avoir fait l'objet d'une répartition dans le cadre de repas collectifs selon une temporalité et des modalités qui nous demeurent inconnues pour l'Ebabbar paléo-babylonien de Sippar mais qui ont été bien étudiées pour d'autres époques⁹⁵⁸. Cependant, à côté de cela, il ne faut pas oublier la dimension et le rôle social de l'utilisation des offrandes. On a vu, par exemple, avec CT 6, 40c que l'argent de la dîme-*ešretum* était utilisé pour racheter un prisonnier de guerre. Il apparaît alors que les grandes quantités de grain et d'argent obtenues par l'Ebabbar au sein de cette « économie des offrandes » n'était donc pas intégralement redistribuée, notamment pour ce qui touchait à l'argent et au grain qu'on retrouve fréquemment parmi les offrandes. C'est vers ce rôle social de l'Ebabbar et ces autres circuits redistributifs, plus indirects, que nous allons à présent tourner notre attention.

⁹⁵⁷ Béranger 2020, p. 269.

⁹⁵⁸ Cf Kozuh 2014, p. 218ss.

IV.2.1. Un rôle de rééquilibrage et de régulation sociale clairement établi

L'Ebabbar de Šamaš à Sippar était un lieu de justice et dans une certaine mesure de « rééquilibrage » social. C'était en effet là qu'on tentait de compenser, à défaut de les corriger, les inégalités sociales, sous l'égide des dieux et tout particulièrement du dieu-soleil. C'était là était une des fonctions majeures de la justice mésopotamienne, laquelle était fondamentalement aux mains des dieux. Pour ce faire, Šamaš pouvait s'appuyer sur ses deux filles : Kittum et Mišarum. La première était l'incarnation de la justice immanente et permanente tandis que la seconde représentait la justice activement réparatrice et compensatrice. Elle se matérialisait dans les édits royaux, dictés par les dieux et que Šamaš patronnait généralement. Cette justice réparatrice se matérialisait aussi dans le temple de Šamaš, lorsque celui-ci venait au secours des nécessiteux. L'Ebabbar ne se contentait donc pas de percevoir les offrandes et de les dépenser pour son fonctionnement interne : il les redistribuait.

Le dieu solaire occupait donc une place de choix dans un phénomène que l'on peut qualifier de « compensation sociale » au sein d'un système socioéconomique redistributif. Selon la majorité des économistes modernes, qui suivent en cela K. Polanyi, il existe une distinction ontologique entre économies dites « naturelles » et économies « de marché » puisque dans les secondes, les différentes catégories de l'activité humaine sont au service de l'économie devenue catégorie en soi alors que dans les premières l'activité économique n'est qu'un aspect particulier de chaque catégorie de l'activité humaine, un aspect « encasté » dans chacune de ces catégories. Parmi ces économies « naturelles », on considère généralement que l'économie mésopotamienne est de type « domaniale » et « redistributive »⁹⁵⁹. Ces catégories méritent d'être reprises et rediscutées et c'est ce à quoi nous souhaitons nous atteler ici.

L'Ebabbar était en effet un grand domaine et en tant que tel, il devait protéger ses ouailles, notamment les plus démunis, et assurer la redistribution. C'était un lieu de justice et l'on a identifié depuis longtemps que le temple de Šamaš à Sippar servait avant tout de centre d'arbitrage. Le dieu-soleil offrait un service important aux Sippariens : celui de garant, d'arbitre et de protecteur des contrats moraux. Ces arbitrages étaient probablement rémunérés et nous verrons plus loin qu'on pourrait les qualifier d'échanges non-marchands. Cependant, l'Ebabbar, au nom de la compensation sociale et de la justice redistributive était aussi le

⁹⁵⁹ Polanyi 1977, *passim*.

garant d'une forme de justice sociale basée sur le don. En effet, Šamaš était le protecteur en dernier recours : il protégeait ceux qui n'avaient plus rien en les recueillant dans sa maisonnée, il rachetait les prisonniers trop pauvres et, nous l'avons vu, il rendait la justice aux exilés : le tout gratuitement. Il existait donc une logique sociale, basée sur le don direct ou déguisé⁹⁶⁰, au sein même de l'Ebabbar. C'est un point sur lequel nous allons à présent nous pencher.

IV.2.2.1. Le dieu comme protecteur des faibles

Le rôle protecteur des dieux est un fait anthropologique évident. En Mésopotamie, ce rôle revenait tout particulièrement au dieu solaire : tous les hymnes à Šamaš de toutes les époques rappellent qu'il est un dieu protecteur des plus faibles⁹⁶¹. Pour autant, il n'était pas la seule divinité proche-orientale garante de la justice sociale et chargée de veiller sur les plus vulnérables et le dieu-lune Sin, les filles du dieu-soleil Kittum et Mīšarum ou encore Nanše, la divinité très célèbre à Lagaš, tenaient aussi ce rôle de protecteur des plus faibles. Mais qui était considéré comme tel dans le Proche-Orient ancien ? Un hymne sumérien à la déesse Nanše nous renseigne sur la question : « Elle est la mère de l'orphelin. Nanše prend soin de la veuve, fait rendre la justice aux plus pauvres, Elle est la reine qui attire le réfugié dans son giron et qui trouve un abri pour le faible. »⁹⁶² Voici donc qui étaient les faibles selon les Mésopotamiens : la veuve et l'orphelin (fameux diptyque biblique qui est passé à la postérité dans notre Occident christianisé), le pauvre et le réfugié. Or nous allons justement voir que l'Ebabbar de Sippar s'occupait précisément de ces trois catégories de population.

IV.2.2.2. Protéger la veuve et l'orphelin

Comme l'écrivait P. Coulange dans *Dieu, ami des pauvres*⁹⁶³ : « Au-delà du roi, le pauvre peut s'adresser aussi aux dieux, qui sont évoqués comme les justiciers des petits. Ce

⁹⁶⁰ En réalité, nous verrons *infra* qu'on devrait plutôt parler d'échanges non-marchands que de don et contre-don.

⁹⁶¹ L'exemple le plus célèbre est le « Grand hymne à Šamaš » édité dans Lambert 1960 puis Foster 2005, celui-ci est particulièrement représentatif. On peut aussi rappeler que l'hymne « archaïque » (cf Yuhong 2007, Bonechi 2016) contient déjà ces mêmes *topoi*.

⁹⁶² Kramer 1956, p. 135-136 (dans la réédition en français de 2009).

⁹⁶³ Coulange 2007, p. 115ss.

rôle est reconnu en particulier à Shamash, le dieu-soleil ». *De facto*, le dieu de la justice est avant tout le dieu de la justice *sociale* car dans la mentalité des Anciens, la justice était l'émanation de la volonté divine d'harmonisation du monde. L'*Hymne à Šamaš* évoque cette idée avec assez de force, indiquant que celui qui en appelle au dieu-soleil est, par excellence, « le chétif, le faible, l'opprimé, le petit »⁹⁶⁴.

L'idée de protéger « la veuve et l'orphelin » est donc une idée ancienne et l'on connaît bien le rôle de l'Ebabbar dans ce cadre⁹⁶⁵. Pour l'époque néo-babylonienne la question a été notamment étudiée par G. van Driel⁹⁶⁶ puis par F. Joannès⁹⁶⁷ qui a montré la façon dont veuves et orphelins étaient fréquemment intégrés aux oblats ou aux dépendant de l'Ebabbar. Cette pratique se perpétue à l'époque achéménide puisque l'on voit que les veuves rejoignaient les rangs des ouvrières du temple lorsqu'elles ne pouvaient assurer leur subsistance. Elles participaient alors aux travaux de l'Ebabbar, notamment à travers des activités textiles. L. Quillien⁹⁶⁸ a bien mis en lumière que, si ces veuves obtenaient ainsi un statut et une protection de la part de l'Ebabbar, les vêtements qu'elles produisaient étaient souvent des vêtements de grand prix. L'Ebabbar trouvait donc lui aussi son compte dans cette association : d'un point de vue économique il s'assurait certainement d'un équilibre et d'un point de vue idéologique il assurait sa fonction sociale et religieuse de protection des plus faibles.

Les Anciens ne faisaient pas la distinction entre ces différents pôles et pensaient le tout comme un système : aussi lorsque les veuves avaient à se préoccuper de remariage, elles se tournaient fréquemment vers l'administrateur-*šangûm* comme le montre le texte *Cambyse* 273⁹⁶⁹ où « Ummî-ṭābat, veuve et mère de trois enfants, déclare devant le *šangûm* de Sippar son intention de ne pas se remarier avant d'avoir élevé ses fils avec les ressources du

⁹⁶⁴ Seux 1976, p. 58-60.

⁹⁶⁵ Pour les périodes antérieures et tout particulièrement la période d'Ur III, X. Ouyang a étudié l'expression « DUMU KAR.RA », littéralement « fils du quai » et a émis récemment l'hypothèse qu'à Umma, les orphelins étaient recueillis et élevés dans les temples aux frais du « gouvernement » de la Cité (Ouyang 2022). Cela créerait un précédent intéressant pour notre étude, néanmoins, cette hypothèse ne faisant pas encore consensus, elle est à prendre *cum grano salis*.

⁹⁶⁶ van Driel 1998.

⁹⁶⁷ Joannès 2013.

⁹⁶⁸ Quillien 2018.

⁹⁶⁹ Pour une étude plus précise de ce texte et de cette question, voir Roth 1991/93, p. 22-23

patrimoine familial. Mais si elle se remarie d'ici leur majorité, elle devra leur remettre les biens paternels qui leur reviennent en héritage. »⁹⁷⁰

A notre connaissance, le rôle et l'emploi des veuves dans l'Ebabbar paléo-babylonien n'est pas documenté de manière aussi nette que pour les époques achéménides ou néo-babyloniennes. Pour autant, le fait qu'à toutes les époques suivantes le dieu-soleil ait été chargé de veiller sur la veuve et l'orphelin et la permanence de cette pratique nous obligent à nous questionner sur le silence des sources à l'époque paléo-babylonienne, d'autant que ce silence est souvent dû au fait que nous ne disposions pas des textes issus des archives de l'Ebabbar lui-même, mais d'individus faisant affaire avec le temple.

Ce silence est donc relatif et peut être partiellement comblé par l'analyse fine de certains documents. Tout d'abord, il faut garder à l'esprit que *toutes* les veuves n'avaient pas vocation à rejoindre l'Ebabbar. En réalité, on sait qu'une femme qui devenait veuve retournait, en priorité, dans sa propre famille à moins que son mari ne lui ait laissé suffisamment de biens pour assurer sa subsistance⁹⁷¹. Dans le cas où elle possédait suffisamment de bien, elle pouvait alors agir en capacité juridique⁹⁷² et participer aux opérations économiques de contrôle du patrimoine foncier⁹⁷³. On voit d'ailleurs dans le Code d'Hammurabi que le souverain avait à cœur de laisser autant de chance que possible à l'indépendance de la veuve, puisque comme l'explique L. Barberon : «le § 173 précise ainsi qu'une veuve qui avait à charge des enfants pouvait demeurer dans la maison conjugale en bénéficiant de sa dot et de son douaire mais en prenant garde de les préserver pour ses héritiers (« ce ne sera pas donné contre de l'argent »), ce qui rejoint la règle d'inaliénabilité. »⁹⁷⁴

Pour autant, l'Ebabbar et son satellite, le cloître devaient certainement jouer un rôle dans la protection des veuves et surtout des orphelins. G. Suurmeijer⁹⁷⁵ explique ainsi qu'il existait des liens profonds entre les orphelins et les religieuses dans la gestion et le transfert de propriété. On peut aussi penser au texte MHET 89 qui établit le lien entre une religieuse et sa

⁹⁷⁰ Résumé du texte *Cambyse* 273 par L. Cousin pour le site Achemenet.

⁹⁷¹ Westbrook 1988

⁹⁷² On pourra creuser la question à partir, notamment, de Durand 1987.

⁹⁷³ Suurmeijer 2014, p. 434-435.

⁹⁷⁴ Barberon 2012, p. 216.

⁹⁷⁵ Suurmeijer 2014, p. 252.

sœur (une veuve). Dans le texte, cette veuve donne un champ à sa sœur : on retrouve ici la stratégie bien connue d'inaliénabilité du patrimoine. Le cloître devait donc certainement accueillir des veuves parmi ses servantes et des orphelins parmi les enfants régulièrement adoptés par les religieuses-*nadītum*⁹⁷⁶. S'il apparaît que les adoptés étaient le plus souvent des enfants qui appartenaient à diverses branches de la famille de la religieuse, il est tout à fait possible qu'il pût aussi s'agir d'orphelins sans famille à qui la religieuse pourrait transmettre son patrimoine.

L'autre trace des veuves dans notre corpus se trouve dans les listes de femmes que l'on rencontre régulièrement dans les archives des religieuses-*nadītum*. CT 45, 92 par exemple énumère un grand nombre de femmes, dont des religieuses-*nadītum* mais aussi la fille d'un chef des barbiers, celle d'un chef des religieuses et au moins une servante. On a donc ici sans doute des listes de rations distribuées à des femmes liées au cloître. On peut envisager que parmi celles-ci se trouvent des veuves, ce qui expliquerait leur prise en charge par le temple comme membre de la domesticité.

De même, dans BM 78881 (Aš 17)⁹⁷⁷ des rations sont distribuées à des dépendantes du cloître, mais aussi des journaliers, le tout avec l'usage de la mesure de Marduk qui indique l'implication du palais de Babylone. On a très probablement ici le paiement d'activités faites au service de l'Ebabbar par des individus modestes. Ces journaliers étaient très certainement des hommes louant leur force pour les travaux des champs tandis que ces femmes louaient la leur pour les tâches que la division sexuelle du travail leur avait allouées, à savoir essentiellement les travaux textiles. C'est dans ce cadre qu'on doit interpréter CT 8, 21d, texte très clair sur la question qui documente une dépense de grain issu de l'entrepôt du cloître et mesuré en mesure de Marduk afin de payer des tisseuses (UŠ.BAR). Dans ce même texte, on paie aussi un devin, des bateliers ou encore des presseurs d'huile. Ce texte fait donc état de la rémunération par le temple d'employés qualifiés, un peu à la manière des « experts extérieurs » auxquels faisait appel le temple, procédé que nous avons étudié précédemment. Parmi ces « extérieurs », le temple devait tâcher d'employer au maximum des veuves, lesquelles étaient par corrélation liées au cloître, afin de garantir à ces femmes une subsistance. TCL 1, 68/69 (Sm) est selon nous une preuve de ce procédé. Il indique aux l. 1-5 : « Kunutum et Muhadittum ont libéré une servante, Amat-Ištar, fille de Kunutum, elles

⁹⁷⁶ Démare-Lafont 2016, p. 241-256.

⁹⁷⁷ Le texte est publié sans copie dans Richardson 2002, vol. II., p. 250-251.

l'ont confiée à Šamaš et Aya »⁹⁷⁸. Ici la femme n'est pas confiée au personnel servile mais plutôt à une forme de domesticité libre comme l'indique l'usage du verbe *elêlum* (au système II) qui signifie tant « purifier » que « libérer quelqu'un de ses dettes ». La femme endettée a ici été confiée à l'Ebabbar après son rachat par d'autres femmes, possiblement des religieuses.

On voit donc que, quelles que soient les époques, la collectivité incarnée par le sanctuaire de Šamaš garantissait en fait aux veuves et aux orphelins le maintien d'un statut social et d'un rôle socioéconomique qui leur permettait d'éviter l'esclavage et de rester des membres actifs de la société sipparienne malgré le malheur qui les frappait.

IV.2.2.3. Rendre justice aux plus pauvres

IV.2.2.3.1. Les prêts de charité

IV.2.2.3.1.1. Les prêts de charité dans le « corpus de l'Ebabbar »

Pour les Mésopotamiens, pauvreté et malheur étaient des épreuves envoyées par les dieux comme le montrent de célèbres textes littéraires mésopotamiens tels que « Le poème du juste souffrant », qui rappelle fortement le mythe de Job, ou la « Théodicée babylonienne »⁹⁷⁹. Ce dernier poème porte d'ailleurs sur le cas d'un orphelin. Chaque fois le verdict de la société est le même : la volonté des dieux est incontestable, il faut s'y soumettre et l'accepter. Mais les dieux mésopotamiens sont bons, et les serviteurs zélés qui administrent leurs domaines terrestres sont donc chargés de s'occuper des malades et des pauvres, le vocabulaire de la pauvreté était d'ailleurs le même que celui de la maladie en akkadien⁹⁸⁰. Si l'on attend de la déesse Gula qu'elle soigne les maux des corps, au point que ses sanctuaires jouaient parfois le rôle de centres de soin⁹⁸¹, c'est au dieu Šamaš qu'on se vouait pour recouvrer une « bonne santé » économique.

⁹⁷⁸ « 1 SAG.< GEMÉ> [haplographie] GEMÉ-iš₈-tár / DUMU.MUNUS ku-nu-tu / ku-nu-tum ù mu-ha-di-<tum> / ú-li-a-la-ši / a-na (d)UTU ù (d)a-a (i-qí-ši) [dittographie] /i-qí-ši-ša-a-ši ».

⁹⁷⁹ Foster 2005, p. 790-798

⁹⁸⁰ On le voit à travers l'usage des verbes *balāṭum* et *šalāmum* dans les prêts de charité : ces deux verbes, qui indiquent ici le retour à la prospérité qu'on souhaite au pauvre, signifient littéralement « vivre (en bonne santé) » et « bien se porter ».

⁹⁸¹ Charpin 2017, p. 31-60.

Comme d'autres dieux, Šamaš est fréquemment impliqué comme « dieu prêteur d'argent ». Parfois, il prête de l'argent pour acheter des biens à crédit⁹⁸², au cours d'opérations commerciales sur lesquelles nous reviendrons plus tard. Ces « prêts » sont en fait davantage des mandats d'achat. Les recherches sur les prêts de l'Ebabbar furent initiées par R. Harris⁹⁸³ et complétées par D. Charpin. Celui-ci a rassemblé un corpus d'environ 200 textes où un dieu est créancier⁹⁸⁴ et a ainsi pu montrer qu'en réalité, il fallait distinguer les prêts de charité des prêts à intérêts et les prêts commerciaux de l'Ebabbar, qui ne font pas pour autant du temple une « proto-banque », comme nous l'avons vu précédemment⁹⁸⁵.

Le temple se livrait donc à des prêts « sociaux », parfois nommés prêts-*ikribum* qui comportaient généralement la clause *šalmu-balṭu*⁹⁸⁶ : le dieu prêtait de l'argent qui devait être rendu quand le débiteur se « porterait » mieux. Nous trouvons, dans le corpus de l'Ebabbar, un grand nombre de textes qui contiennent cette clause. A Sippar, on dispose de nombreux prêts de charité consentis par l'Ebabbar⁹⁸⁷, dont un dossier assez complet pour l'époque paléo-babylonienne tardive : celui des textes édités par S. Richardson en 2002 et qui contiennent tous cette clause. A chaque fois, le prêteur de l'argent est le dieu Šamaš⁹⁸⁸. On voit dans ces textes que les biens prêtés pouvaient être divers : orge, argent, pain de bière (dans BM 78941) ou peut-être même de l'or dans BM 81532 si l'on suit la lecture de la l. 1 par S. Richardson, même si le prêt d'un métal si précieux dans un contexte de prêt de charité est étonnant. Dans ces textes la clause est toujours rédigée de la même manière : « i-na ba-al-ṭu / ù / ša-al-mu / (d)UTU / i-pa-al ».

⁹⁸² C'est par exemple le cas dans les textes VS 9, 83 ; CT 6, 24a ou encore TCL 1, 113.

⁹⁸³ Harris 1960, p. 126-137

⁹⁸⁴ Charpin 2005a, p. 13-34.

⁹⁸⁵ D. Charpin écrit d'ailleurs à ce sujet : « Au sens strict, on ne peut considérer les activités financières des temples babyloniens du deuxième millénaire comme relevant de la banque ; mais c'est vrai de tous les agents économiques à cette époque » (Charpin 2005a, p. 16).

⁹⁸⁶ Littéralement « se bien porter » et « être en vie ». Ces prêts-*ikribum* sont donc un peu différents de ceux qui avaient cours en Assyrie, même s'il s'agit dans les deux cas de « prêts du temple ». Sur les prêts-*ikribum* en Assyrie on pourra voir Dercksen 1998.

⁹⁸⁷ Nous renvoyons le lecteur à la présentation du corpus dans notre partie I qui référence tous ces prêts de charité que nous avons étudiés.

⁹⁸⁸ Ces textes sont : BM 81532 (= Richardson 2002, vol. II, p. 205) ; BM 97858 (= Richardson 2002, vol. II, p. 205) ; BM 78491 (= Richardson 2002, vol. II, p. 211-212) ; BM 97568 (= Richardson 2002, vol. II, p. 215) ; BM 80871 (= Richardson 2002, vol. II, p. 223-224) ; BM 81646 (= Richardson 2002, vol. II, p. 224).

C'est un point que K.R. Veenhof avait bien relevé en 1987 dans un article où il forgeait l'expression « charitable loans »⁹⁸⁹. K.R. Veenhof y expliquait que ces prêts, outre qu'ils étaient consentis sans intérêts, l'étaient surtout sans date de retour précise. Ils devaient être remboursés quand le débiteur « irait mieux », ce qui n'était pas certain d'arriver, ce qui révèle qu'il s'agissait en fait de prêts de charité, voire d'une forme de dons déguisés.

Ces prêts étaient faits « à taux zéro » comme on le voit grâce à TCL 1, 188. On lit en effet à la l. 3 : « hu-bu-ta-tum ší-ib-ta ú-la i-šu » (« On n'a pas pris d'intérêt et qu'on ne s'avise pas d'en prendre »). On voit bien qu'on a affaire à des prêts de charité ici, dont on n'attend pas forcément le remboursement. Il est parfois fait mention d'un « intérêt alimentaire » (MÁŠ ma-ka-lum), comme dans VS 9, 29 (Ha 27). Nous pensons qu'il s'agit là encore d'une façon de dire que le taux d'intérêt est de 0% et qu'on a en fait un prêt de charité. Sans doute que de tels prêts étaient eux aussi financés grâce aux offrandes. On sait qu'à côté de cela, le dieu pratiquait les prêts à intérêts, nous y reviendrons *infra*.

Or, on a vu dans BE 6/1, 66 que les prêts-*ikribum* étaient très certainement financés grâce à la dîme-*ešretum*, dont on a vu qu'elle était aussi employée pour racheter les prisonniers de guerre (dans CT 6, 40c). Il apparaît donc clairement attesté que les activités « sociales » ou plutôt « charitables » de l'Ebabbar étaient subventionnées par la dîme et les offrandes.

Certains débiteurs allaient demander leur aide à plusieurs divinités : on connaît l'exemple d'un dénommé Yagunum qui emprunte de l'argent le 17/VIII/Si 24 à Sin et Adad⁹⁹⁰ puis à nouveau le 19/VIII/Si 24, cette fois à Šamaš⁹⁹¹. On notera que fréquemment, ces textes n'ont pas de témoins⁹⁹² ou alors que les témoins sont exclusivement des dieux. Ainsi, dans YOS 12, 451 ce sont Marduk et Šamaš les témoins quand Sin et Adad sont prêteurs, tandis que dans YOS 12, 450, Šamaš devient prêteur et Sin devient témoin, toujours aux côtés de Marduk. Enfin, dans TCL 1, 188, c'est à nouveau Šamaš le prêteur et il a cette fois pour témoins Sin, Ningal et peut-être Amurru⁹⁹³. On retrouve donc la prédominance de

⁹⁸⁹ Veenhof 1987, p. 41-75.

⁹⁹⁰ YOS 12, 451.

⁹⁹¹ YOS 12, 450.

⁹⁹² Comme dans CT 6, 40c (Sa 2) ; BE 6/1, 66 (Ae 14) ; CT 48, 96 Ad 11) ou encore PBS 8/2, 215 (Ad).

⁹⁹³ Littéralement, le texte semble porter « (d)ma-ru-tu ».

Sin et Šamaš, qui sont d'ailleurs les deux dieux les plus impliqués dans les prêts⁹⁹⁴ et qui sont directement liés aux questions de métal. D. Charpin relève aussi qu'Ilabrat pouvait prêter de l'argent à Sippar⁹⁹⁵. Qu'il s'agisse d'Ilabrat, d'Adad, de Šamaš ou d'Aya, nous avons vu que tous ces dieux prêteurs d'argent avaient leur culte dans l'Ebabbar, ce qui tend à indiquer que ce grand organisme était la principale structure de prêts de charité à Sippar. D'ailleurs, on voit dans le texte CT 48, 96 une formulation très intéressante : « (6-9) Une fois sauf et en bonne santé, il [le débiteur] donnera satisfaction à Šamaš son seigneur (10-12) et donnera satisfaction quant au quart de sicle de Sin. »

On constate avec ce prêt que les comptabilités des différentes cassettes de dieux étaient parfois liées puisqu'un prêt consenti par Šamaš tient compte des prêts contractés auparavant auprès des autres dieux. On n'a pas une multitude d'entreprises de micro-crédit et il devait exister une forme de centralisation qui se faisait autour de l'Ebabbar. Cela n'a rien d'étonnant au vu du rôle idéologique de Šamaš et de l'importance socioéconomique de son sanctuaire. On peut même envisager que ce grand sanctuaire contrôlât et supervisât des temples plus petits⁹⁹⁶, bien qu'il faille garder quelque recul sur cette hypothèse, qui n'est pour l'instant pas totalement étayée.

Les individus qui empruntent de l'argent à Šamaš le font très souvent avec comme date de remboursement prévue « le jour de la moisson », ce qui laisse supposer que de tels prêts permettaient généralement d'assurer la survie des familles durant la période délicate de la soudure. Le temple assurait donc la possibilité d'une agriculture vivrière familiale même en cas de difficultés en « assurant » les plus démunis.

En outre, le temple du dieu-soleil était le lieu où des particuliers concédaient des prêts de charité, ou à tout le moins des prêts sans intérêts : on en connaît au moins un exemple. En effet, dans le texte AO 8127 (Charpin & Durand RA 75, p. 21) on lit : « « 0,1.4 de grain, sans intérêt⁹⁹⁷, de Naramtum, fille de Šamaš-tillassu, Mar-Sippar, fils de Nidnuša, a reçu. Au jour

⁹⁹⁴ Charpin 2005a, p. 18ss.

⁹⁹⁵ Charpin 2005a, p. 20.

⁹⁹⁶ On en avait eu un premier aperçu avec le temple d'Amurru, qui se trouve selon nous à Sippar-yahrurum, et son *sanga* qui semblent liés de très près à l'administration du temple de Šamaš. On en a sans doute un autre exemple avec le temple de Sin dans CT 48, 96 étudié *infra*. Le temple du dieu-soleil articulait et coordonnait de vastes et prestigieux réseaux sociaux de notables, notamment issus des clergés d'autres divinités que Šamaš, il n'est donc pas impossible que cette coordination s'étendît aux chapelles et temples plus petits de Sippar-yahrurum. Il s'agit, cependant, d'une simple hypothèse.

⁹⁹⁷ Ceci est écrit « 0,1.4 ŠE 'MÁŠ' NU.TUK »

de la moisson, il mesurera le grain selon la mesure de Šamaš dans le temple de Šamaš ». On a sans doute affaire, ici encore, à une religieuse au vu du nom assez typique d'une *nadītum* porté par la prêtreuse et du fait que dans les textes sippariens que nous avons conservés, ce sont souvent des religieuses qui se livrent à des activités de crédit ou de mise en location. En l'absence de son titre, impossible cependant de le certifier. On voit donc que certains individus utilisaient le lieu sacré qu'était l'Ebabbar pour se livrer à des activités qui étaient sans doute charitables.

Ces prêtres « sans intérêts » ne concernaient pas que les individus pauvres : on voit que des personnes issues de groupes sociaux habituellement plus aisés financièrement avaient aussi recours à ces prêtres de charité. On en connaît au moins un exemple à travers le cas de la religieuse-*nadītum* Lamassi fille d'Abbatum qui dans PBS 8/1, 215 (Ad) contracte un de ces prêtres *šalmu-balṭu*. Le temple de Šamaš jouait donc un rôle de protecteur social majeur auprès de tous les Sippariens.

IV.2.2.3.1.2. Des réseaux de « dieux charitables » aux comptabilités liées ?

Il est possible que l'on ait une caisse commune pour le temple de Sin et celui de Šamaš puisqu'on a vu dans CT 48, 96 que les caisses des deux temples étaient peut-être gérées ensemble du point de vue comptable. En effet, on y lit ceci : « (4) Iddin-Šamaš fils d'x-na-x (5) a pris possession de (1) 8 sicles et demi d'argent (2) appartenant à Šamaš, (3) d'auprès de Šamaš. (6-9) Une fois sauf et en bonne santé, il donnera satisfaction à Šamaš son seigneur (10-12) et donne satisfaction quant au quart de sicle de Sin ». On voit donc que malgré le fait qu'on ait deux dieux différents, on tient compte des deux comptabilités dans le même texte. De plus on voit dans JCSSS 2, 65 et JCSSS 2, 65b que le loyer du voyage d'une arme de Šamaš est mesuré avec la mesure de ce dernier mais dans le temple de Sin ! Dans ces deux textes, l'emprunt se fait auprès de prêtres-*gudapsûm* et d'*ērib bītim*, et dans JCSSS 2, 65, les témoins sont aussi un prêtre-*gudapsûm* et un *ērib bītim*.

Enfin, on voit que dans YOS 12, 451 un dénommé Yagunum emprunte de l'argent à Sin et Adad avec comme témoins Šamaš et Marduk. Deux jours plus tard, dans YOS 12, 450 il réemprunte de l'argent, mais cette fois à Šamaš avec Sin et Marduk pour témoins. Le fait que Sin soit témoin dans les affaires de Šamaš se trouve dans d'autres textes, notamment CT 33, 39 où Sin, Marduk et Adad sont les témoins d'un compte qui a été fait par devant Šamaš.

Il semble qu'Adad avait probablement une chapelle dans l'Ebabbar⁹⁹⁸ mais il semble que Sin, avait, lui, son propre temple à Sippar bien qu'il n'ait pu être localisé. Ce qu'il est crucial de noter ici, c'est la façon dont les comptabilités des différentes divinités s'articulent et comment celles-ci agissent en réseau pour produire un certain nombre de garanties économiques et sociales. Il est alors logique qu'un dieu comme Šamaš fût impliqué dans la certification de l'argent : nous y reviendrons dans notre partie IV.5.

IV.2.2.3.2. Le rachat des prisonniers de guerre

Un autre exemple de ce rôle se trouve dans le dossier du rachat des prisonniers de guerre. Le Code d'Hammurabi lui-même évoque ce cas dans son §32 : « si un marchand rachète un soldat-*rēdūm* ou un soldat-*bā'irum* qui a été fait prisonnier lors d'une expédition royale et lui fait rejoindre sa ville, s'il y a dans sa maison de quoi le racheter, c'est lui-même qui devra se racheter ; s'il n'y a pas dans sa maison de quoi le racheter, il sera racheté par le temple du dieu de sa ville ; s'il n'y a pas de quoi le racheter dans le temple du dieu de sa ville, le palais le rachètera. Son champ, son jardin et sa maison ne devront pas être livrés pour son rachat. »⁹⁹⁹ D. Charpin qui a travaillé sur ce dossier aussi y voit un parallèle fort avec la lettre AbB 9, 32 : « ¹⁻⁴Dis à Luštamar-Zababa et Belanum : ainsi (parle) Hammu-rabi. ⁵⁻⁷Sinana-Damrum-lippalis, fils de Maninum, que l'ennemi a capturé, – ⁸⁻¹⁰donnez à son marchand 10 sicles d'argent provenant du temple de Sin et rachetez-le. » Si D. Charpin prend en compte l'hypothèse selon laquelle l'article du Code aurait pu procéder d'un cas concret, D. Charpin établit qu'en fait, le roi babylonien aurait seulement maintenu et formalisé un usage qui avait cours depuis déjà de nombreuses décennies grâce à l'analyse du texte CT 6, 40c qui

⁹⁹⁸ Le nom de l'année Si 18 est en effet : « année où Samsu-iluna le roi restaura l'Ebabbar, le temple de Šamaš, éleva le faite de la ziggourat, du sublime sanctuaire, jusqu'au ciel et fit entrer <un emblème> de Šamaš, Adad et Aya/ Šerda [...] » (MU sa-am-su-i-lu-na LUGAL.E É.BABBAR.RA É (d)UTU.KE₄ UD.KIB.NUN(ki).TA ŠU.GIBIL BÍ.IN.AK.A U₆.NIR.RA GI.GUN₄.NA MAH.A.NI SAG.BI AN.ŠÈ MI.NI.IN.ÚS.SA (d)UTU (d)ISKUR (d)(šè)ŠER₇.DA.RA[...] I.NI.IN.KU₄.RE). A cette époque, Larsa était perdue depuis plusieurs années, l'Ebabbar dont il s'agit est bien celui de Sippar, et l'on voit qu'on y honorait Aya et Šamaš, comme attendu, mais aussi Adad. On a d'ailleurs vu tout au long de notre étude que le dieu de l'orage était régulièrement mentionné conjointement à Šamaš et qu'il était témoin dans plusieurs textes du corpus de l'Ebabbar.

⁹⁹⁹ *Code d'Hammurabi*, § 32 : « (13) [š]um-ma lu AGA.ÚS (14) ù lu ŠU.KU₆ (15) ša i-na har-ra-an (16) šar-ri-im (17) tu-úr-ru (18) DAM.GÀR ip-tú-ra-aš-šu-ma (19) URU-šu uš-ta-ak-ši-da-aš-šu (20) šum-ma i-na bi-ti-šu (21) ša pa-ṭa-ri-im (22) i-ba-aš-ši (23) šu-ma ra-ma-an-šu (24) i-pa-aṭ-ṭa-ar (25) šum-ma i-na bi-ti-šu (26) ša pa-ṭa-ri-šu (27) la i-ba-aš-ši (28) i-na É DINGIR URU-šu (29) ip-pa-aṭ-ṭár (30) šum-ma i-na É (31) DINGIR URU-šu (32) ša pa-ṭa-ri-šu (33) la i-ba-aš-ši (34) É.GAL i-pa-aṭ-ṭa-ar(!)-šu (35) A.ŠÁ-šu (giš)KIRI₆-šu (36) ù É-su (37) a-na ip-ṭe₄-ri-šu (38) ú-ul in-na-ad-di-in ». (Transcription de M. Roth).

documente un rachat de prisonnier par l'Ebabbar en Sa 2¹⁰⁰⁰, grâce à l'argent collecté dans le cadre de la dîme (le texte donne *ešretum*).

Ensuite, dans le texte datant du règne d'Ammi-ditana BM 97454 (= Richardson JCS 69, 2017, p. 93 (n°5)) on lit « (4-6) Ilšu-ibnišu fils de Hubbatum a pris pour la rançon (?) d'Awilatum, son fils, (1) 1/3 de sicle d'argent pour acheter du grain (2-3) d'auprès d'Iltani la fille du roi. (7) Le jour de la moisson (10-12) il mesurera, à Sippar, le grain en mesure-*sūtu* de Šamaš (8) selon le cours du marché (9) pour le porteur de son document scellé »¹⁰⁰¹.

On observe ici l'usage de la mesure de Šamaš alors qu'on a une princesse, fille du roi. Or, on sait que les princesses utilisaient, assez volontiers à Sippar la mesure de Marduk¹⁰⁰², tandis qu'on s'est demandé dans notre partie III si les religieuses-*nadītum* pouvaient servir d'intermédiaires dans les affaires du temple, une hypothèse qui n'est pas à exclure, au contraire. Il est donc tout à fait possible, ici, que l'on ait affaire à un prêt pour racheter un prisonnier diligenté par le temple mais conduit par une religieuse. Cependant, ce prêt n'est pas un pur prêt de charité : il implique un remboursement.

Le temple jouait donc un rôle actif, peut-être même parfois en recourant à des individus extérieurs comme des religieuses, bien qu'on n'en soit pas certain, dans le rachat des prisonniers. Parfois, le rachat porte carrément sur une troupe entière comme on le voit à la l. 8' du texte JCSSS 2, 45 qui récapitule divers versements d'argent par l'Ebabbar. On constate alors que son rôle de régulateur social se faisait au sein d'un réseau assez étendu et avec des capacités de financement importantes puisque dans JCSSS 2, 45, ce sont près de 4 mines d'argent qui sont investies dans ce paiement des rançons !

Nous avons vu que cette pratique a existé dès le tout début du règne de Sabium et dure au moins jusqu'au règne d'Ammi-ditana, une stabilité de plusieurs siècles. Lorsqu'elle est mise en place, l'autorité babylonienne sur la ville était alors très récente et il est tout à fait possible que ce texte documente en fait un usage sipparien initié par l'Ebabbar et repris par les rois de la première dynastie de Babylone avant d'être formalisé par Hammurabi dans son célèbre Code. On sait que, généralement, les rachats de prisonniers faisaient l'objet d'une négociation entre rois, puis éventuellement d'un rachat par la royauté. Ici, le cas particulier

¹⁰⁰⁰ Charpin 2014a, p. 51.

¹⁰⁰¹ « 1/3 [GÍN KÙ].BABBAR a-na ŠÁM še-[e] /KI il-ta-ni / DUMU.[MUNUS] LUGAL / (I)il-šu-ib-ni-šu DUMU hu-ba-tum / 5. a-na ip-te4-er a-wi-la-tum DUMU.NI / ŠU.BA.AN.TI / U4.BURU14.ŠÈ / Tr. ŠAKANKA ib-ba-aš-šu-ú / a-na na-ši ka-ni-ki-šu / Rev. še-am (giš)BÁN (d)UTU / i-na UD.KIB.NUN(ki) / Ì.ÁG.E. »

¹⁰⁰² Cf Nicolas 2021a, p. 52-53.

évoqué par le Code d'Hammurabi est le rachat par un marchand qui, en fait, se contente d'avancer les frais. Cependant, nous avons vu dans notre partie I que le sanctuaire de Šamaš, à la manière d'autres grands sanctuaires mésopotamiens, jouait un rôle sociopolitique important, particulièrement à l'époque des « rois de Sippar ».

D'ailleurs, une analyse plus précise de l'article révèle une gradation. On examine les possibilités de rachat par l'individu lui-même, puis celle de sa maisonnée (son *oikos*, si on accepte d'employer ce terme avec toutes les précautions qui conviennent) puis celle de la principale maisonnée de la ville : le temple (l'*oikos* du dieu de la cité) et enfin, en tout dernier recours, on fait appel au palais (l'*oikos* du roi). Par cette organisation des rachats on s'assurait d'une certaine justice sociale : les ressortissants de Babylone ou de riches maisonnées ne seraient pas rachetés par l'argent de l'Ebabbar et ne ponctionneraient pas, ce faisant, les finances du temple du dieu-soleil.

IV.2.2.4. Veiller sur les réfugiés

Nous avons donc clairement établi que le temple de Šamaš à Sippar veillait sur les veuves, les orphelins et les pauvres. Il reste une dernière catégorie de population vulnérable mentionnée par « L'hymne à Nanše » : il s'agit des réfugiés que nous allons étudier à présent.

On sait que durant le règne de Samsu-iluna, le royaume de Babylone perdit le contrôle du Sud mésopotamien. De nombreux réfugiés fuirent vers le Nord de la Babylonie et on les réinstalla ville par ville. Ainsi, on sait grâce au texte CUSAS 8, 54 et aux nombreux textes de CUSAS 29 que la forteresse de Dur-Abi-ešuh donna refuge au clergé et aux habitants de Nippur après la perte de la ville en Si 30. Dans CUSAS 8, 54, qui date d'Aš 2. Il y est en effet question de denrées « ¹²qui ont été donné(e)s ⁹comme rations pour Enlil, Ninlil, Ninurta, Nusku ¹⁰et les autres dieux de Nippur ¹¹[...] » (l. 9-12). Or il est clair que ce texte a été rédigé à Dur-Abi-ešuh et non à Nippur grâce à la prosopographie. Le problème a été résolu depuis : D. Charpin avait le premier approfondi ce transfert des cultes du Sud de la Mésopotamie¹⁰⁰³, vers le Nord, au moment de la chute de celui-ci. Le problème a été repris en 2008¹⁰⁰⁴, et on avait notamment constaté le transfert des cultes d'Uruk vers Kiš. Par ailleurs, la population

¹⁰⁰³Dans Charpin 1986, dossier repris dans son cours au Collège de France de l'année 2020.

¹⁰⁰⁴ Tout particulièrement, pour la forteresse de Dur-Abi-ešuh dans les nombreux textes publiés dans CUSAS 8 puis dans CUSAS 29. On pourra voir l'analyse du phénomène dans Charpin 2015, p. 153-154 et en dernier lieu, on se référera au cours de D. Charpin donné au Collège de France pour l'année 2019.

d'Uruk fut elle aussi déplacée et on peut, par exemple citer le texte VS 7, 43 qui semble provenir de Kiš¹⁰⁰⁵ mentionne un « KAR UNU(ki) », c'est-à-dire un « *kārum* d'Uruk » qui désigne en fait le rassemblement des marchands en exil de la cité.

On ne sait cependant pas pourquoi certaines villes furent appariées à d'autres. Pour Dur-Abi-ešuh, on peut supposer que cela est dû au fait qu'elle se situait non loin de Nippur¹⁰⁰⁶. Pour Kiš et Uruk, nous ne pouvons que supposer que le culte d'Ištar, très important dans les deux villes¹⁰⁰⁷ entraîna le déplacement des Urukéens à Kiš, puisqu'un important clergé d'Inanna d'Uruk et des divinités qui lui étaient associées se retrouve à Kiš. Enfin, on sait que Sippar accueillit, elle, les réfugiés de Larsa¹⁰⁰⁸. Est-ce du fait de leurs temples aux noms identique ? Cette association procède-t-elle d'un lien ontologique et mythologique entre Larsa et Sippar du fait du culte de Šamaš ? Sans pouvoir la prouver, cette hypothèse nous semble la plus vraisemblable et permettrait d'établir un lien avec le cas d'Uruk et Kiš.

Quoiqu'il en soit, la présence de Larséens et de Larséennes à Sippar au tout début du règne d'Abi-ešuh est documentée par un procès (BM 16764) étudié par M. Jursa¹⁰⁰⁹. Dans ce texte, il est question d'une religieuse de Marduk¹⁰¹⁰ mariée à Larsa¹⁰¹¹ et emprisonnée pour purger les dettes de son père et libérée grâce à une *mīšarum* sous Abi-ešuh. Cela prouve d'ailleurs que « le rescrit royal formulé sous Samsu-iluna, interdisant d'opposer une dette paternelle à une fille entrée dans le *gagûm*, n'avait pas donné lieu à une disposition similaire

¹⁰⁰⁵ Bien que dans IMGULA 2 H. Gasche le fasse provenir de Dilbat.

¹⁰⁰⁶ A une douzaine de kilomètres au Nord-Est selon George 2009, p. 138-141.

¹⁰⁰⁷ On pourra regarder, à ce sujet, la démonstration faite par D. Charpin dans sa leçon du 19 novembre 2018.

¹⁰⁰⁸ On en doit la démonstration notamment à l'analyse prosopographique du texte BM 16764 dans van Koppen 1999, p. 77-78.

¹⁰⁰⁹ Jursa 1997, 135-140

¹⁰¹⁰ Cf Barberon 2012, p. 76.

¹⁰¹¹ « Le texte de Sippar BM 16764 (Ae 1) relatif à Geme-Asalluhi (tableau 9, n°31) tend à révéler que, dans ce contexte, certaines familles larséennes purent être amenées à conférer à leur fille le titre de nadītum de Marduk, probablement par souci d'obtenir les faveurs des Babyloniens. Sa rédaction est postérieure à la perte du Sud (datée de Si 12), mais le fait que Geme-Asalluhi se soit mariée à Larsa (où elle égara ses contrats) me fait penser que son accession au statut de nadītum fut antérieure à son exil. Un détour par d'autres textes confirme qu'une implantation du culte de Marduk fut bien tentée par les Babyloniens à Larsa, capitale de ce Sud si réfractaire à leur domination, et qu'il n'est dès lors pas du tout exclu que des nadītum de Marduk y vécurent. » (Barberon 2012, p. 96)

pour les *nadītum* de Marduk »¹⁰¹². La religieuse demande à son mari, remarié, la restitution de sa dot et saisit pour ce faire le chef des marchands et les « juges de Larsa ».

Ce qui est particulièrement intéressant ici c'est que le contrat avait originellement été passé dans l'Ebabbar de Larsa¹⁰¹³ or, le texte nous indique que les juges et le chef des marchands ont décidé que Geme-Asalluhi et son ex-mari devraient prêter « serment par le 'filet' dans le temple de Šamaš. Comme le chef des marchands et les juges de Larsa l'avaient ordonné, ils sont allés au temple de Šamaš. Le *šangûm* et les *tîrû* de Šamaš se sont tenus et leur ont proposé une conciliation. Adad-muballiṭ, du fait qu'il n'a pas juré devant Šamaš, a donné à Geme-Asalluhi la religieuse-nadītum de Marduk, 1 servante (nommée) Adad-dumqi et 10 sicles d'argent. »¹⁰¹⁴ (l. 35-41).

Ainsi, on voit que l'Ebabbar de Sippar gérait les affaires de réfugiés et c'était là que siégeaient les juges des différentes cités. En outre, on apprend avec ce texte que la mention « juge de NG » relève d'une certaine virtualité : ce ne sont pas les juges qui siègent « à Larsa » ou « à Sippar » mais les juges qui s'occupent des ressortissants de Larsa¹⁰¹⁵ ou de Sippar selon le principe de subsidiarité évoqué plus haut et bien étudié, pour la Mésopotamie, par S. Démare-Lafont¹⁰¹⁶.

¹⁰¹² Barberon 2012, p. 148.

¹⁰¹³ « i-na É (d)UTU ša UD.ʽUNU(ki)ʽ » (l. 25). On notera la précision topographique qui permet de comprendre qu'on n'a pas affaire au temple de Šamaš habituellement mentionné à Sippar : l'Ebabbar.

¹⁰¹⁴ « a-na sa-pa-ri-im i-na É (d)UTU ki-a-am i-za-ʽak-karʽ / ki-ma UGULA DAM.GÀR ù DI.KU₅ UD.UNU(ki) iq-bu-ú / a-na É (d)UTU il-li-ku-ma / SANGA ù ti-ir É (d)UTU iz-zi-zu uš-tam-gi-ru-šu-nu-ti-ma / (I)(d)IŠKUR-mu-ba-lí-iṭ a-na ma-har (d)UTU la za-ʽka-riʽ-šu / 1 SAG.GEME₂ (d)IŠKUR-du-um-qí ù 10 GÍN KÙ.BABBAR a-na ʽŠUʽ-ša / a-na GEME₂(d)ASAL.LÚ.HI LUKUR (d)AMAR.UTU id-ʽdiʽ-[i]n ». Nous reprenons la traduction de L. Barberon.

¹⁰¹⁵ Peut-être même que certains ressortissants d'Ur trouvèrent eux aussi refuge à Sippar dans l'Ebabbar. En effet, certains cultes d'Ur ou *a minima* le culte de certaines divinités de cette ville, se retrouvent à Sippar puisque l'on a dans le texte BM 81123 (= Richardson 2002, vol. II, p. 228-229, datant de l'an Sd 12) une mention d'un *sanga* d'Ištar d'Ur (« SANGA iš₈-tár ŠEŠ.UNUG(ki) » à la l.4). On peut ajouter à cela l'augmentation du nombre de « serviteurs d'Ilabrat » dans la sigillographie sipparienne à partir du début du règne d'Ammitana, point que nous avons étudié dans notre partie II.3.1, et qui pourrait être lié à des réfugiés venus soit d'Ur, soit de Larsa, soit de Malgium. Cependant, ces deux indices sont bien trop ténus à eux seuls pour conclure quoi que ce soit, mais ils peuvent constituer le point de départ d'une recherche future.

¹⁰¹⁶ Démare-Lafont 1997, p. 49-64.

IV.2.3. La fiction anthropologique et la question du « marionnettiste »

Si, en apparence, le dieu-soleil semble intervenir sans cesse dans les affaires des hommes pour percevoir des offrandes et les redistribuer, on est en droit de se demander qui était le « marionnettiste », c'est-à-dire qui était l'humain qui déplaçait la statue du dieu et qui agissait en son nom. On sait que le dieu pouvait par exemple « sceller » des documents. On en a un parallèle particulièrement parlant en Assyrie avec le sceau du dieu Aššur apposé sur les traités d'alliance¹⁰¹⁷ mais aussi sur divers types de pactes, sans qu'on sache forcément quel humain accomplissait l'acte. La question qui se pose, au final, est donc de savoir qui manipulait les manifestations symboliques du dieu.

Il semble qu'on puisse trouver, dans d'autres cités, des exemples d'intermédiaires qui faisaient agir le dieu et étaient systématiquement, ou presque, à ses côtés, lorsque celui-ci réalisait un acte économique. Comme l'écrit D. Charpin : « un autre cas, très fréquent, est constitué par les prêtres où figurent comme créanciers à la fois une divinité et un homme. Les dossiers de quelques individus sont particulièrement bien documentés, comme ceux de Gidānum (à Saduppûm), **de Dadâ (à Mari)**¹⁰¹⁸ ou de Nabi-Sin (localisation inconnue) »¹⁰¹⁹. Ces individus agissent comme intermédiaires des divinités dans leurs villes respectives. Or, ce Dada pourrait être le grand-prêtre d'Annunitum, aussi appelée Ištar Bišréenne, un individu qui apparaît notamment dans un texte célèbre et objet de multiples interprétations où la reine-mère de Mari, Adad-duri, s'inquiète pour son fils le roi Zimri-lim¹⁰²⁰.

Cette réalité, visible dans les textes de prêtres, devait pouvoir s'appliquer aux autres manifestations d'une action divine dans le domaine socioéconomique. A Sippar, ces manifestations passent par deux *media* : la statue du dieu et ses armes¹⁰²¹. Pour ce qui concerne la statue du dieu, nous n'avons pas de trace claire de son déplacement dans notre corpus. Il est tout à fait certain que celle-ci jouait un rôle lorsqu'on faisait un procès dans l'Ebabbar : cette pratique était d'ailleurs un fait civilisationnel mésopotamien plutôt général

¹⁰¹⁷ Watanabe 1985, p. 377-392 et Charpin 2019c, p. 110-115 et p. 295.

¹⁰¹⁸ C'est nous qui soulignons.

¹⁰¹⁹ Cf Charpin 2005a, p. 22. Un texte particulièrement révélateur du rôle de Dada comme cocréancier et intermédiaire du dieu-soleil est ARM VIII, 27.

¹⁰²⁰ Dans le texte ARM XXVI/1, 237, soit ARM X, 50 = LAPO 18, 1094.

¹⁰²¹ Arme est à prendre au sens large et on peut retrouver sous cette dénomination les étendards-*šurinnum* et d'autres symboles comme les disques solaires dans notre cas.

qu'on retrouve à toutes les époques¹⁰²². En outre on sait que les statues divines pouvaient se déplacer : le dieu rendait parfois « visite » à d'autres dieux ou à des souverains¹⁰²³. On sait que dans ce cas, il avait une suite composée notamment de prêtres, ceux-là mêmes qui s'occupaient de ses repas et de sa statue dans le temple. Dans le cadre de l'Ebabbar, on a vu qu'il s'agissait très certainement des prêtres-*gudapsûm* et sans doute du sanga.

Un premier indice pour comprendre qui contrôle en réalité l'action socioéconomique imputée aux dieux de l'Ebabbar est donc l'identification de ceux qui sont désignés explicitement comme « agissant à la place » du dieu, avec l'expression akkadienne « *ina qāti* ». En effet, cette expression est plus révélatrice que le simple fait d'être co-créancier d'une divinité, car D. Charpin indique bien que s'il « est clair que c'est le temple d'une divinité d'une ville qui prêtait, par l'intermédiaire de membres de son personnel qui pouvaient être désignés par leur nom et/ou leur titre, les prêts par Šamaš et un individu semblent différents ; on retrouve d'ailleurs dans les archives de ces individus d'autres créances où ils figurent comme seul prêteur. »¹⁰²⁴

On a au moins un exemple flagrant de « remplaçant » du dieu Šamaš à travers le texte BE 6/1, 66. Grâce à celui-ci, on peut comprendre l'essentiel du fonctionnement redistributif de l'Ebabbar puisque ce texte documente un prêt de grain sous la forme d'un prêt-*ikribum*. Ce grain est certainement issu d'une dîme perçue précédemment, sa quantité est exprimée en mesure de Šamaš, un outil socioéconomique crucial pour le temple¹⁰²⁵. Enfin, c'est bien le dieu-soleil qui est le créancier¹⁰²⁶. On retrouve tous les marqueurs socioéconomiques d'une activité templière redistributive avec, en plus, ce remplacement (*ina qāti*) du dieu par un individu nommé Mannum-kima-Adad. Malheureusement, la prosopographie est très fragile pour celui-ci, en l'absence de patronyme ou de sceau.

¹⁰²² Joannès 2000.

¹⁰²³ Cf notamment Harris 1965, p. 217-224.

¹⁰²⁴ Charpin 2005a, p. 24.

¹⁰²⁵ A ce sujet on peut consulter de Boer 2013 ; Nicolas 2021a et notre analyse des certifications métrologiques du temple *infra*.

¹⁰²⁶ On lit en effet : « 1,1.4.0 ŠE GUR / (giš)BÁN (d)UTU / IGI.10.GÁL.LA.ÀM / ik-ri-bu / ša (d)UTU <<x>> / i-na qá-ti / (I)ma-an-nu-um-ki-ma-(d)IŠKUR¹ / i-¹na-di¹-i[n](?) ».

On sait qu'à l'époque d'Abi-ešuh un individu nommé Mannum-kima-Adad, fils d'Ibni-Adad sans doute dans OLA 21, 36 (Ae)¹⁰²⁷. On ne comprend donc pas clairement qui est ce Mannum-kima-Adad mais il semble connecté, de près ou de loin et sans qu'on comprenne vraiment comment, à l'Ebabbar. En outre, ce nom apparaît dans CT 45, 44 (Ad2) lorsqu'un dénommé Ili-ma-luššim fils de Mannum-kima-Adad fait affaire dans le domaine foncier, possiblement avec une religieuse-*nadītum*¹⁰²⁸, mais sans qu'on puisse en être certain. On retrouve ce fils de Mannum-kima-Adad en Martin x 10 : 14 + Sceau B (Ae "e") et dans BE 6/1, 102 (Aš 8) où il est désigné comme père d'Anum-pi-Šamaš. Enfin, A. Jacquet a identifié Ili-ma-luššim dans le texte JCS 69, 3, édité par S. Richardson¹⁰²⁹. Selon lui, il faut lire « (I)ì-lí-ma-lu*-ši » à la l. 5. Dans ce texte, la religieuse-*nadītum* Iltani entrepose 20 gur de grain chez Ili-ma-luššim. Ce grain est d'ailleurs mesuré en mesure de Šamaš. On a donc un lien évident entre la famille de ce Mannum-kima-Adad et le cloître.

Si le Mannum-kima-Adad de BE 6/1, 66 est l'un des individus précédents, ou s'il s'agit à chaque fois du même individu, cela voudrait dire que le co-créancier de Šamaš est un individu extérieur au personnel du temple mais qui lui rendaient parfois des services, à la manière de ces « extérieurs » doués d'une expertise dont nous avons étudié les interventions dans notre partie II. Si cette hypothèse s'avérait correcte, cela impliquerait une donnée très importante : le personnel permanent du temple n'était pas le seul habilité à jouer le rôle d'intermédiaire et/ou de co-créancier d'un dieu dans des actes de charité. Cependant, les indices sont très ténus et le reste des données textuelles révèle que c'étaient généralement les membres du clergé qui jouaient ce rôle d'intermédiaire pour le dieu ou de « marionnettiste » : c'est ce que nous allons voir en étudiant les textes mentionnant la manipulation des « armes » divines. L'identité et le statut de Mannum-kima-Adad devront, de leur côté, rester en suspens en attendant de nouvelles découvertes.

¹⁰²⁷ Dans son *Index*, E. Woestenburg référence aussi le texte Martin 16,22 (Ae"e") (courtesy B. Groneberg), désormais édité sous le nom Groneberg AoF 24, 1997, p. 52-54. 16,22 (Ae 4) (= ARCHIBAB n° T25897). Fait notable : dans ce texte on trouve le sceau de Mannum-kima-Adad aux côtés du sceau de son fils. Tous deux sont dits serviteurs d'Adad dans leur légende de sceau.

¹⁰²⁸ Le positionnement des signes « (d)UTU » à la l. 4 rappelle celui qu'il a dans la séquence fréquente « LUKUR (d)UTU » des textes impliquant des religieuses. De même, les longues clauses en sumérien des l.10-11 sont à cette époque typique des textes de contrat de religieuses-*nadītum*, bien que ces clauses existent aussi parfois dans les contrats de particuliers.

¹⁰²⁹ C'est le texte Richardson JCS 69 3 (p. 92).

IV.2.3.1. La manipulation des « armes » divines

De même que la statue du dieu, les « armes » du dieu étaient elles aussi manipulées par des humains, probablement par les prêtres-*gudapsûm* qui sont presque systématiquement impliqués lorsque l'on mentionne les armes divines¹⁰³⁰. Ils ont souvent pour témoins les dieux Šamaš et Aya comme dans CT 4, 23c (Sd 5) ou d'autres prêtres-*gudapsûm*, dans OLA 21, 6 (Aš 5) par exemple. Parfois cependant, ces témoins sont de simples particuliers comme dans CT 4, 29 a (Aš 1). Si les prêtres-*gudapsûm* sont au cœur du système de louage des armes divines, ils sont parfois complètement absents des textes :

- Dans OLA 21, 62 (Ad) (7-8) Šamaš-bani fils d'Ibni-Bilgi et Ipqu-Šala fils de Šamaš - liši louent l'utilisation de l'arme du dieu en vue de collecter le tribut-*biltum* le cadre de la fin de la moisson à Kar-Gudua. Dans ce texte, on ne trouve que deux témoins : Šamaš et Aya.

- Dans BDHP 36 (AS) les fils de Kikinnu louent l'étendard de Šamaš en échange d'un mouton. Ils ont une multitude de témoins, mais aucun qui soit explicitement lié au culte du dieu-solaire. Seul le premier témoin (Nabi-ilišu fils de Šamaš-in-matim) se désigne dans son sceau comme serviteur de Šamaš et Aya ce qui laisse supposer un lien avec le temple.

- Dans TCL 1, 140 (Si 22) un dénommé Sinatum fils de Nannatum loue une arme divine pour la collecte de la redevance-*biltum* d'après de Sin-hazir, laquelle sera pesée en mesure de Šamaš sur le *kārum* de Sippar. Parmi les témoins, on trouve Erib-Sin fils d'Ipqu-Amurru, un juge bien identifié¹⁰³¹.

- Dans YOS 12, 442 (Si 24) la lance de Šamaš est prêtée aux côtés de deux travailleurs (rémunérés) et de trois sacoches. On a là clairement le matériel et le personnel pour une collecte de redevance-*biltum*. Le point très intéressant c'est que les emprunteurs sont des particuliers, que la mesure de Šamaš est employée et surtout que la prêteuse se nomme Geme-Asalluhi. Ce texte est crucial car il révèle en outre que la lance reçoit une « ration » (ŠUKU). Le lexique employé est le même que pour les deux travailleurs, alors que les sacoches elles sont « louées » : la lance est donc traitée linguistiquement comme un être vivant. Par ailleurs, la ration mensuelle de la lance est de 180 litres d'orge, celle des trois travailleurs est de 720 litres d'orges, soit 240 litres par mois : seulement 25% de plus que la lance. On voit donc clairement la personnification de la lance et des armes à travers ce texte. On notera qu'il n'y a aucun prêtre-*gudapsûm*, un seul témoin humain et surtout que les deux premiers témoins sont,

¹⁰³⁰ On peut citer le travail de M. Stol sur la question (Stol 2012, p. 561-584).

¹⁰³¹ Harris 1975, p. 221.

comme souvent dans le cadre des prêts des armes divines, Šamaš et Aya. On peut donc se demander si la « ration » de la lance était une forme de dîme déguisée ou s'il s'agissait de la rémunération d'un individu qui portait effectivement l'arme mais que le texte ne juge pas nécessaire de mentionner.

- Dans la lettre AbB 12, 57, on ne sait pas qui sont les prêteurs de l'arme, mais le texte mentionne un voyage de l'arme pour collecter une redevance-*biltum* à Aššur. Malheureusement, nous ne pouvons savoir ce qu'il y avait réellement derrière cette formule¹⁰³². On notera néanmoins que le paiement est effectué en tuniques : preuve que ce service était rémunéré.

On constate donc plusieurs choses : lorsque les prêtres n'apparaissent pas, on a au moins la mention des dieux parmi les témoins. On a vu que cette mention indiquait l'implication des temples. Ici, elle suggère qu'il y avait vraisemblablement au moins un membre du personnel présent dans ce cas de figure. La similarité des textes de location d'arme où des prêtres sont témoins (comme CBS 92¹⁰³³) et où Šamaš et Aya sont témoins laisse supposer que l'on avait généralement un membre du personnel pour gérer le prêt des armes. Les deux seuls cas où l'on a un prêt d'arme sans implication des dieux ou des prêtres sont TCL 1, 140 et YOS 12, 442. Dans le premier, on a un retour prévu sur le *kārum* et un juge parmi les témoins : on a vu que ces deux instances représentaient l'autorité municipale à Sippar. Le fait qu'elles supervisent le prêt d'armes divines est selon nous lié au fait qu'elles assisteraient ici le temple. Néanmoins, il est difficile d'aller beaucoup plus loin avec ce texte. YOS 12, 442 est en revanche beaucoup plus intéressant. Ici, c'est bien une femme, Geme-Asalluhi, qui prête les armes du dieu Šamaš. Or celle-ci est une religieuse-*nadītum* de Marduk¹⁰³⁴ !

On aurait donc un rare cas de religieuse de Marduk effectuant un acte économico-administratif habituellement effectué par des membres du personnel de l'Ebabbar. Ceci rappelle la façon dont les religieuses-*nadītum* jouaient un rôle dans la gestion administrative des champs de l'Ebabbar, mais aussi probablement de ses troupeaux. La nouveauté étant qu'on a affaire ici non à une religieuse-*nadītum* de Šamaš comme c'était le cas dans les situations précédentes, mais à une religieuse de Marduk. Il est difficile d'aller plus loin que

¹⁰³² « TÚG(há) at-ta-di-in / a-na tu-ku-ul-ti (d)UTU / a-na a-šu-ur(ki) / at-ta-ši » (l. 7-10)

¹⁰³³ D'ailleurs dans ce texte, les prêtres se désignent clairement comme serviteurs de l'Ebabbar dans leurs sceaux, ce qui laisse entendre qu'ils agissent pour le compte du temple ici.

¹⁰³⁴ Barberon 2012, p. 263.

ces considérations dans la présente étude, mais il apparaît à nouveau que, concernant le système productif du temple, les religieuses jouaient un rôle socioéconomique et surtout administratif plus important que ce que l'on avait jusqu'ici envisagé.

Cependant, ce qui ressort le plus clairement de cette étude, c'est que l'Ebabbar jouait régulièrement le rôle d'arbitre et de témoin. Nous en avons vu de nombreux exemples. Nous allons donc à présent tâcher de comprendre en quoi le dieu-soleil jouait un rôle de garant comptable.

IV.3.1. Šamaš : un dieu souvent témoin

IV.3.1.1. Un service de témoins lors de contrats

Ce service de garantie ne se trouve pas que dans les procès. On le retrouve aussi dans un grand nombre de contrats où il est identifiable à travers la présence du dieu Šamaš comme contractant ou comme témoin. Nous ne nous pencherons pas ici sur les (nombreux) contrats où le dieu est directement acteur. Il s'agit souvent de contrats de prêts d'argent, soit avec intérêt, soit sans. Ces prêts d'argent avec intérêt relèvent non pas de la production de service, mais davantage de l'échange marchand et nous les traiterons donc dans notre section suivante. Quant aux prêts sans intérêts et surtout sans date de retour¹⁰³⁵, nous avons vu qu'il s'agissait en fait d'une forme de compensation sociale rattachable à l'économie de la dette caractéristique du temple. De manière générale, lorsque le dieu apparaît dans une autre position que celle de témoin ou d'arbitre, ce qui revient en fait un peu au même, c'est lorsqu'il joue le rôle de prêteur. Nous commencerons donc par étudier les textes où le dieu-soleil est témoin dans des contrats, notamment de prêt.

IV.3.1.2. Le dieu témoin dans les contrats de prêt

Tout d'abord, lorsqu'on regarde ces textes de plus près, on constate qu'il existait, en quelque sorte, des réseaux de sociabilité entre les divinités. De ce fait, les divinités étaient souvent témoins dans les contrats où d'autres divinités agissaient. C'est par exemple le cas dans le texte YOS 12, 451 (Si 24) où un dénommé Yagunum emprunte de l'argent, au cours de ce qu'on pourrait qualifier de « prêt alimentaire » ou « prêt de charité ». Dans celui-ci Sin et Adad sont les prêteurs tandis que les témoins sont Šamaš et Marduk. Néanmoins, la réciprocité existe aussi puisque dans YOS 12, 450 le même Yagunum emprunte de l'argent à Šamaš et a cette fois pour témoin Sin et Marduk. On peut enfin mentionner le texte TCL 1, 188 où, à nouveau, Šamaš joue le rôle de prêteur avec comme témoins les dieux Sin et Ningal. Ces contrats de prêts sont de trois types : prêts de charité, prêts commerciaux et prêts à intérêts. On se penchera donc ici sur la présence de Šamaš comme témoins dans deux types de contrats : les contrats de location et les contrats de transfert de propriété.

¹⁰³⁵ C'est un point que K.R. Veenhof avait bien relevé (cf Veenhof 1987). C'est assez largement à partir de cette publication que le terme de « charitable loans » s'est répandu dans l'historiographie assyriologique.

Nous commencerons par les contrats de location¹⁰³⁶ :

- dans MHET 2/2, 283 (Ha 40) Sin-iqišam fils de Nur-ilišu loue un champ pour culture. Or nous avons vu qu'il s'agit en fait d'un champ-*biltum* du temple de Šamaš. Les deux premiers témoins sont Šamaš et Aya, mais ils agissent ici, vraisemblablement, en qualité de « propriétaire » véritable du champ. La loueuse est une religieuse qui agit ici au nom du dieu.

- dans Di 1966 (Si 28) un particulier loue une maison à Pala-Adad, le lamentateur bien connu déjà étudié dans notre partie II. Les témoins de ce contrat de location sont Šamaš, Aya et Manungal : les dieux pour qui Pala-Adad exerce ses fonctions de lamentateur. On a donc ici un bon exemple de service rendu par les dieux de l'Ebabbar à un dépendant.

- dans Di 1848 (Si 29), Šamaš et Aya sont à nouveau témoin pour la location d'une maison appartenant à Pala-Adad, preuve que les dieux de l'Ebabbar assistaient volontiers ceux qui les servaient.

- dans Di 1524 (Si 31), c'est un contrat de location entre Pala-Adad et son fils qui a pour témoin Šamaš et Aya.

- dans BM 80979 (= Richardson 2002, vol. II, p. 200) (Ad 1) les dieux Šamaš et Aya sont témoins dans un texte documentant un emprunt d'argent par un particulier auprès d'une religieuse-*nadītum*. Les divinités ont très certainement un rôle de garants ici.

- dans YOS 13, 511 (Ad 3), Šamaš et Aya sont les seuls témoins de la location d'un champ-*biltum* d'auprès d'une religieuse-*nadītum*. Il semble ici qu'on ait affaire à un champ appartenant en fait à l'Ebabbar. Il est aussi possible qu'une religieuse fasse appel à la garantie divine : impossible de trancher en l'état.

- dans CT 33, 46 (Ad 4) Šamaš et Aya sont les seuls témoins d'un contrat d'embauche. On pourrait penser qu'ils supervisent l'entrée d'une servante dans leur maisonnée, mais il n'en est rien ici : Bur-Šala fils d'Utatum, l'embauteur, n'a *a priori* aucun lien avec l'Ebabbar. Il ne fait pas partie du personnel que nous avons eu l'occasion d'identifier par prosopographie. Il s'agit bien ici d'un particulier qui passe un contrat avec une autre particulière, le tout sous le patronage exclusif du dieu-soleil et de sa parèdre. A noter que le paiement doit être effectué en mesure de Šamaš, ce qui révèle en général l'implication du temple.

- dans BM 97447 (= Richardson 2002, vol. II, p. 206) (Ad 33) il est question d'un prêt de grain en mesure de Šamaš à rembourser le jour de la moisson, avec Šamaš et Aya comme

¹⁰³⁶ Il est tout à fait probable que cette liste soit loin d'être exhaustive et que d'autres textes viennent s'y ajouter.

témoins. Il s'agit d'une créance entre particuliers et il est bien possible que les dieux aient ici un rôle de garants.

- dans BM 78577 (= Richardson 2002, vol. II, p. 215) (Aš 9) Šamaš est témoin aux côtés de Marduk cette fois, dans le cadre d'un paiement en argent devant être porté à Babylone. Il est très probable que l'on soit dans le contexte du commerce de la laine du palais étudié par D. Charpin¹⁰³⁷. Il est à noter que le contrat est supervisé par Šamaš, la divinité de la ville où a lieu la vente, Sippar et par la divinité de Babylone, Marduk.

- dans YOS 13, 510 (Aš 9) deux individus louent un champ pour le cultiver en partenariat. La propriétaire du champ est une religieuse-*nadītum* mais elle ne joue pas le rôle d'intermédiaire pour l'Ebabbar dans ce texte. On le constate à la structure diplomatique du texte, à la présence d'une allocation-*piqittum* (typique des contrats concernant les religieuses, notamment les locations de champs leur appartenant) et à l'absence de mention de redevance-*biltum* (presque systématique quand il s'agit de champs du temple). En outre, la religieuse-*nadītum* est clairement désignée comme « la propriétaire » du champ : on n'a donc pas ici un champ du temple. Les seuls témoins de ce texte sont Šamaš et Aya : il semble bien qu'on ait ici une notable sipparienne qui fait appel à la garantie divine.

- dans BM 21877 (= Richardson 2002, vol. II, p. 221) (Aš 12) : les dieux Šamaš et Aya sont témoins dans un prêt de champ appartenant à une religieuse-*nadītum*. Il est bien possible, au vu des similitudes avec les textes mentionnés ci-avant, que la présence de ces divinités comme témoins soit ici une forme de « garantie ».

- dans BM 80899 (= Richardson JAOS 132, p. 624) (Sd 4) un contrat entre deux femmes est passé avec comme témoins Šamaš, Aya mais aussi deux armes divines (de Šamaš et Marduk). Ici, on a très visiblement une procédure de serment qui rappelle l'utilisation des armes de Šamaš lors des procès¹⁰³⁸. Ce point avait d'ailleurs été soulevé et analysé par S. Richardson lors de sa publication du texte¹⁰³⁹.

- dans BM 14986 (= Richardson 2002, vol. II, p. 230-231) il est question d'un emprunt de grain pour une expédition, qu'il faudra rembourser au retour de celle-ci. Ce contrat est conclu entre des particuliers avec Šamaš et Aya pour témoins. Nous pensons donc que les divinités ont ici un rôle de garants et qu'il ne s'agit pas d'un achat diligenté par le temple comme ceux que nous étudierons *infra*.

¹⁰³⁷ Cf Charpin 1982.

¹⁰³⁸ Sur cette procédure, voir Nebiolo, à paraître.

¹⁰³⁹ Richardson 2012.

- dans VS 29, 82 (édité en annexe) on constate une corrélation entre usage de la mesure de Šamaš et témoignage des divinités Šamaš et Aya. On constate aussi l'emprunt de sésame cette fois et non plus uniquement d'orge. En revanche, on n'a pas de témoins humains et une date de remboursement est bien indiquée : il s'agit du jour de la moisson. On n'a clairement pas un prêt de charité, mais plus certainement un mandat d'achat en vue une expédition commerciale commanditée ou à tout le moins soutenue par l'Ebabbar.

IV.3.1.3. Le dieu témoin dans les contrats de transfert de propriété

On voit donc avec ces textes que des particuliers, souvent des notables déjà liés à l'Ebabbar tels que des religieuses ou des lamentateurs, faisaient appel au service de garantie divine que représentait la présence de Šamaš comme témoin. Néanmoins, il faut garder à l'esprit que nos textes pour Sippar proviennent essentiellement des dossiers des religieuses-*nadītum* ou des archives du grand lamentateur Ur-Utu¹⁰⁴⁰. Attention donc au mirage des sources : il est tout à fait probable que d'autres catégories de la population aient recourus aux services divins. Parfois même, on se contentait du dieu comme unique témoin¹⁰⁴¹, ce qui prouve la fiabilité d'une telle garantie testimoniale. Outre des contrats de prêts, celui-ci était aussi appelé à superviser des contrats de transfert de propriété, qu'il s'agisse d'achats ou de dons. Nous avons là aussi pu établir une liste, très certainement non-exhaustive, de ce type de textes.

- dans CT 33, 41 (Ad 4) Ribam-ili, un particulier sans lien avec le temple achète une esclave subaréenne¹⁰⁴² à un autre particulier, les témoins de cet achat sont Šamaš et Marduk, dont on a déjà vu qu'il leur arrivait fréquemment de témoigner ensemble. Ce sont les seuls témoins : il n'y a pas d'humain mentionné parmi les témoins.

- dans CT 4, 34a on a Šamaš et Aya pour témoins d'un contrat d'héritage impliquant un don de terres entre des particuliers. Il ne s'agit pas ici de religieuses-*nadītum* ni de membres du clergé. A noter que Šamaš et sa parèdre sont accompagnés du dieu Enki parmi

¹⁰⁴⁰ Pour rappel, nous différencions dossiers et archives, les dossiers étant pour nous un rassemblement de textes permettant d'éclairer la vie et les activités de tel ou tel individu ou groupes d'individus. Les textes des dossiers ont une cohérence thématique et prosopographique mais au contraire d'une archive *stricto sensu*, les textes d'un dossier n'ont pas été conservés ou *archivés* soit ensemble, soit par la même personne mais à différents endroits.

¹⁰⁴¹ Dans CT 33, 41 par exemple.

¹⁰⁴² Comme nous l'avons déjà vu et comme cela a été bien étudié par N. Ziegler (Ziegler 2007) les Subaréennes étaient souvent achetées pour tenir le rôle de courtisanes ou de musiciennes.

les témoins, mais aussi de nombreux témoins humains. Nous avons étudié la liste des témoins du point de vue de la prosopographie : aucun n'a de lien avec le clergé.

Le point à retenir de l'étude de CT 33, 41 et CT 4, 34a c'est qu'à chaque fois l'on recourt à la présence du dieu comme témoin alors qu'on n'a pas mention de dépendants du temple. Ceci prouve que le service de garantie divine était aussi accessible à des particuliers, mais était surtout utilisé dans le cadre de contrats de transfert définitif de propriété, très importants donc pour ses « signataires ». D'un autre côté, les dieux sont aussi présents pour garantir des contrats de prêts impliquant les champs privés de religieuses-*nadītum*. En revanche, lorsque l'on a affaire à des transferts de propriété entre membres du personnel templier et *a fortiori* entre religieuses-*nadītum* on a plutôt des témoins de prestige en la personne des sangas, pas forcément des divinités¹⁰⁴³.

On a donc bien l'impression d'un service de garantie divine, de témoignage, pratiquement un service presque « notarial », prodigué par le temple de Šamaš. Le dieu agit ici comme le font parfois les juges, dont les fonctions diffèrent bien de celles des juges d'aujourd'hui : ils étaient à la fois notaires, arbitres et assesseurs. Nous l'avons déjà dit : le dieu-soleil est lui-même le juge par excellence, son temple est le lieu où se réunissent les juges et les juges se réfèrent à lui. C'est une conception qu'on retrouve dans le rapport à d'autres dieux. Le cas le plus connu est celui d'Ištar qui n'est pas seulement la protectrice des prostituées : elle est la prostituée par excellence et son temple est la maison des prostituées¹⁰⁴⁴.

IV.3.1.4. Šamaš comme garant comptable

En effet, le contrat CT 2, 22 montre que le dieu-soleil était aussi appelé comme arbitre/garant lorsqu'on mettait en place des associations commerciales. Le texte n'existant qu'à l'état de copie, nous donnons ci-après notre transcription et traduction de celui-ci :

¹⁰⁴³ En effet, le sceau du sanga était lui aussi une garantie très solide à cette époque, on trouve ainsi dans la lettre AbB 11, 90 l'exclamation suivante : « Si le sceau du *sanga* de Šamaš, du *sanga* d'Aya et vos sceaux sont contestés, de qui le sceau sera-t-il accepté ? ». Cette traduction est tirée de celle de D. Charpin (Charpin 2008, p. 152) qui remarquait que certains sceaux sippariens étaient « *bene cognita et famosa* ».

¹⁰⁴⁴ Cf Stol 2016a, p. 419ss.

entrés dans le temple de Šamaš (1-3) <au sujet de> ½ mine d'argent qu'Erra-gamil avait donnée à Erib-Sin pour leur partenariat <commercial>, (4-5) et 1/3 de mine chacun, leur profit. (11-12) Erib-Sin a fait leur compte par devant Šamaš, (13) il a vérifié 5/6^{ème} de mine et 7 sicles dans le temple de Šamaš et (14-18) Erib-Sin a contenté le cœur des fils d'Erra-gamil, des filles d'Erra-gamil et de la femme d'Erra-gamil. (18) Ils n'y reviendront pas. (19-22) Ils ont prêté serment de ne rien réclamer, que ce soit poussière ou or, à Erib-Sin.

(23-32) Témoins : Igmil-Sin fils de Sin-bel-ili ; Bur-ilum fils d'Adidum ; Sin-našir et Puzur-Šamaš les fils de Hurzanum ; Manniya fils d'Ipiq-Ištar ; Belšunu fils de Mannum-kima-iliya ; Ipiq-Adad fils de Naram-ilišu ; Nur-ilišu fils d'Ikun-piša ; Warad-Sin fils de Sin-gamil.

Sans doute ici Erra-gamil est-il mort, aussi c'est son partenaire qui fait les affaires, mais le temple de Šamaš s'assure que la famille d'Erib-Sin ne soit pas lésée, accomplissant son rôle social mais aussi son rôle d'arbitre. D'ailleurs, on voit qu'alors qu'il était question de 50 sicles (une demie-mine et un tiers de mine), Erra-gamil donne finalement 57 sicles à la l. 13, ce qui a l'avantage de satisfaire tout le monde. L'argent dû l'était probablement d'une affaire précédente mais on voit clairement ici la façon dont l'Ebabbar pouvait surveiller des comptes et chapeauter des associations entre particuliers sur leur demande¹⁰⁴⁵. Il ne faut toutefois pas négliger l'aspect spirituel et religieux d'une pareille opération : il était toujours préférable d'avoir impliqué le dieu-soleil dans ses affaires, en cas de litige ou d'injustice soupçonnée.

Enfin, l'Ebabbar était certainement rémunéré pour ce rôle quasi-notarial de garant. Le recours au temple comme garant comptable est d'ailleurs attesté dans un second texte au moins : CT 33, 39. Celui-ci a fait l'objet d'une édition dans Veenhof Mél. Larsen, 2004, p. 561-562 (A) (BM 97048) et sur ARCHIBAB (n° T21944) et c'est sur ces deux éditions que nous nous basons pour proposer notre propre version du texte.

¹⁰⁴⁵ Un fait connu et bien établi dans notre corpus. Cela relevait des fonctions de l'Ebabbar au titre de son rôle comme lieu de justice. Nous n'approfondissons pas ici la question des partenariats faits sous l'égide du dieu-soleil mais on peut se référer à Pécha 2018, p. 188-190 qui a bien étudié ce point.

CT 33, 39

Type : arbitrage de Šamaš

Lieu de découverte : Sippar-Yahrurum (?) ; Lieu de rédaction : Sippar-Yahrurum

Date : 12/III/Ha 41 ; Dimensions : *non-renseignées*

Copie : CT 33, 39

Editions : Veenhof Mél. Larsen, 2004, p. 561-562 (A) (BM 97048) ; D. Charpin pour ARCHIBAB (n° T21944)

Obv. 5 MA.NA KÙ.BABBAR

148 ŠE GUR na-aš-pa-kum

(1-6) 5 mines d'argent, 148 gur de grain

40 ŠE GUR ba-ab-tum

entassé, 40 gur de grain-*bābtum*: c'est le

ni-ik-ka-as-sí-šu

compte qu'a fait Sin-išmeanni par devant

5. ša ma-ha-ar (d)UTU i-pu-šu

Šamaš, (7-9) une fois exceptés les esclaves

(I) (d)EN.ZU-iš-me-an-ni i-pu-u[š]

et les servantes autant qu'il y en a.

e-zu-ub SAG.GEMÉ(meš)

SAG.ÌR(meš) ù mi-im-ma

ša i-ba-aš-šu-ú

10. (d)UTU DI.KU₅ di-na-tim

i-šú-um a-na ma-di-im

(10-12) Ô Šamaš, juge de ce verdict,

Rev. li-tu-ur-ma

puisse ce qui est peu devenir beaucoup¹⁰⁴⁶,

ša qá-bi (d)UTU (d)EN.ZU-iš-me-an-ni

(13-14) et que Sin-išmeanni accomplisse

li-pu-uš

l'ordre de Šamaš.

15. IGI (d)EN.ZU

IGI (d)IŠKUR

IGI (d)AMAR.UTU

(15-17) Témoins : Sin, Adad et Marduk.

ITI SIG₄.GA U₄ 12.KAM

MU (d)taš-me-tum

Dans ce texte, il semble que l'on ait affaire à un compte d'actifs : grain, argent, esclaves. On calcule une valeur disponible sans doute à la suite de la rupture d'un partenariat

¹⁰⁴⁶ Nous suivons ici la recommandation de traduction faite par D. Charpin dans son édition du texte sur ARCHIBAB. Il écrit sur les lignes 10-12 : « Vu les parallèles, il ne faut pas traduire comme KRV « May Šamaš, righteous judge, turn what is little into much », mais faire de iṣûm le sujet de lîṭûr : « O Šamaš, righteous judge, may what is little turn into much ».

commercial. Il est très important de remarquer, ici, que l'on a un calcul de deux quantités de grain différenciées. La première est dite « *našpakum* » et désigne vraisemblablement du grain qui se trouve dans un (ou plusieurs) entrepôt-*našpakum*, certainement entassé en vrac comme l'était généralement le grain, c'est d'ailleurs le sens de la racine ŠPK qui signifie « entasser ». La seconde quantité de grain est, elle, désignée par le mot « *bābtum* », plus complexe à traduire.

Certes, le terme pourrait renvoyer au quartier-*bābtum* et signifierait alors qu'une partie du grain est dans l'entrepôt et l'autre dans le quartier-*bābtum* mais plusieurs indices nous poussent à penser le contraire. Tout d'abord, s'il s'agissait bien de deux lieux géographiques et distincts, on ne comprend pas pourquoi la première mention serait si floue : de quel entrepôt s'agit-il ? Ici, le terme *našpakum* est générique. En outre, grammaticalement le terme *našpakum* est au nominatif, preuve qu'il est épithète de « ŠE GUR » et doit donc se comprendre, ici, comme le grain « entassé », donc, effectivement disponible. Le terme *bābtum* est lui aussi au nominatif ce qui montre que celui-ci désigne une quantité de grain spécifique, mais dont la nature est différente de celle du grain-*našpakum*. De ce fait, nous pensons qu'on pourrait presque utiliser ici le mot « capital », mais traduire ainsi risquerait d'entraîner des interprétations économiques largement anachroniques à cause des connotations de ce terme.

Le *Chicago Akkadian Dictionary* comprend lui aussi le terme comme désignant un « capital » dans CT 33, 39, bien qu'il traduise ce mot par « outstanding possessions » (« possessions restantes »). Ses auteurs fournissent d'autres exemples de divisions de biens et notamment CT 2, 28 où, à la ligne 6, le terme est traduit par « outstanding debts » (« dettes restantes »)¹⁰⁴⁷. On a dans CT 2, 28 comme dans CT 33, 39 un contexte identique : la conclusion d'un partenariat. Cependant, les détails en sont différents : CT 2, 28 atteste de la mise en place d'un partenariat, alors que CT 33, 39 documente la séparation des partenaires. Une autre différence se trouve dans le sort des esclaves : ils sont inclus dans le partenariat de CT 2, 28 mais pas dans celui de CT 33, 39.

La traduction de ce terme est assez difficile mais nous pensons qu'il faut garder celle du CAD pour CT 2, 28. Dans l'édition de C. Guidi pour le CDLI¹⁰⁴⁸, celui-ci traduit le terme par « la merce in arrivo », c'est-à-dire « les marchandises entrantes », mais « outstanding debts » semble mieux convenir car en fait, il s'agit de dettes quantifiées et comptabilisées

¹⁰⁴⁷ CAD B, p. 13a.

¹⁰⁴⁸ N° P365109.

dans le partage. En effet, il semble que même s’il s’agissait de capital « virtuel » et non pas tangible, à la manière d’un sac de grain ou d’une tête de bétail, les dettes étaient perçues comme faisant partie du capital et figuraient, de ce fait, dans les comptabilités mésopotamiennes aux côtés d’autres actifs et passifs comptables¹⁰⁴⁹. Cela démontre d’ailleurs le haut degré d’abstraction financière et comptable des opérations qui avaient lieu dans l’Ebabbar, car c’est bien dans le temple du dieu-soleil qu’eut lieu le partage attesté dans CT 33, 39.

En effet, on constate aussi que l’on a un double service de garantie « divine ». D’une part, le compte est fait « par devant Šamaš » (l. 5), lequel est d’ailleurs dit « juge de ce verdict » (l. 10) et il est ici intéressant de constater que le terme *dinātum* renvoie à une décision de « justice » qui s’appliquait aussi bien dans les domaines comptables que juridiques, puisque c’est le même mot qui est employé pour désigner les verdicts de procès. D’autre part, second élément de garantie, les dieux Sin, Adad et Marduk sont témoins du procès (l. 15-17). Ce sont d’ailleurs, avec Šamaš et Aya, les cinq dieux que l’on voit fréquemment en position de témoins de prêts : or, s’il semble qu’Adad avait sa chapelle dans l’Ebabbar, le temple de Marduk devait, en revanche, se trouver dans l’Eulmaš à Sippar-amnanum¹⁰⁵⁰. On a donc ici un compte effectué par un individu assez fortuné qui avait des capitaux de différentes natures et dont les comptes étaient effectués devant Šamaš, avec le dieu pour témoin effectif.

Nous possédons des parallèles assez clairs de ce genre de pratiques : lorsqu’une association prenait fin, on faisait les comptes dans l’Ebabbar, devant le dieu soleil. On rencontre ce cas de figure dans CT 2, 28 où on lit clairement que deux individus rompent leur association, font les comptes de ce qu’il y a, se répartissent le fruit de l’association et jurent de ne pas revendiquer l’un contre l’autre¹⁰⁵¹. Or, il est question « d’entrer dans le temple de Šamaš pour effectuer ces comptes. On peut aussi évoquer le texte BE 6/1, 15 où cette fois ce

¹⁰⁴⁹ Cf Nicolas 2015, Chambon 2018.

¹⁰⁵⁰ Cf Barberon 2012, p. 123 au sujet du texte BE 6/1, 25. On sait aussi par l’autrice que ce temple pouvait être le cadre de procès, donc que Marduk proposait certains « services » liés à la justice rappelant ceux proposés par Šamaš. Enfin, on voit surtout que les comptes sont faits devant le dieu Šamaš, d’autant que comme Šamaš et Kittum, divinités rendant la justice, Marduk possède une mesure à son nom (cf Veenhof 1985, de Boer 2013, Nicolas 2021).

¹⁰⁵¹ « (I)e-ri-ib-(d)EN.ZU ù nu-úr-(d)UTU tap-pu-tam i-pu-šu-ma a-na É (d)UTU i-ru-bu-ma ʔe4-em-šu-nu i-pu-šu-ma KÙ.BABBAR-am ba-ab-tam SAG.GEMÉ ù SAG.ÌR ša ha-ra-nim ù li-bi a-li-im mi-it-ha-ri-iš i-zu-zu-ma a-wa-tu-šu-nu ig-mu-ru-ma a-na KÙ.BABBAR SAG.ÌR ù SAG.GEMÉ ù ba-ab-tim ša ha-ra-nim ù li-bi a-li-im iš-tu pé-e [a-di] KÙ.GI a-hu-um a-na a-hi-im ú-ul i-ra-[ga]-mu it-mu-ú ».

sont carrément des marchands de la ville voisine de Kiš qui font leurs comptes, à l'issue de leur association, dans l'Ebabbar de Sippar. Cela atteste peut-être du prestige de ce temple dès le début de l'époque paléo-babylonienne (le texte date du règne de Sabium). Cela peut aussi signifier que ces marchands de Kiš sont venus faire du commerce à Sippar¹⁰⁵², y ont écoulé leur marchandise et font les comptes dans le sanctuaire principal de leur ville d'arrivée. Cette pratique avait déjà été repérée il y a près de 50 ans par Harris qui écrivait à ce sujet : « à l'issue d'une expédition d'affaires, qui impliquait souvent du commerce en dehors de sa région (*harrānu* ou *girru*), les partenaires faisaient leurs comptes dans le temple de Šamaš, payaient leurs arriérés et se divisaient les bénéfices. [...] Dans un autre texte de l'époque de Zabium, deux hommes mettent fin à un partenariat qui avait été contracté à Isin dans le temple de Šamaš. Leur créancier est payé et les profits (*nēmelu*) sont divisés »¹⁰⁵³.

En outre, la rupture des associations devant le dieu-soleil n'est pas attestée qu'à Sippar : on peut mentionner à Larsa le texte HEO 12, 37 qui documente la dissolution d'une association marchande ainsi que le partage des biens de leur société en présence des juges et dans l'Ebabbar¹⁰⁵⁴.

On peut enfin penser à un texte publié par G. Kalla¹⁰⁵⁵ où l'on assiste à un partage d'héritage. Or, ce partage se fait devant le dieu-soleil, dans l'Ebabbar. On a à nouveau un texte à mi-chemin entre la procédure juridique et l'inventaire comptable et à nouveau, c'est Šamaš qui supervise ce compte (et donc qui en garantit la justice) puisqu'on lit aux lignes 12' et 13' : « HA.LA DUMU.ME ab-di-a-ra-ah / ša i-na É (d)UTU i-zu-zu-šu-nu-ši≤-im≥ » soit « Parts (d'héritage) des fils d'Abdi-erah qu'ils se sont réparties dans le temple de Šamaš ».

¹⁰⁵² Sur ces associations de marchands à Sippar, cf Harris 1975, p. 261-262.

¹⁰⁵³ « At the conclusion of the business venture, which often involved overland trade (*harrānu* or *girru*), the partners made an accounting in the Šamaš temple, paid their liabilities, and divided the profit. [...] In another text dating from the time of Zabium two men conclude in the Šamaš temple a partnership which had been formed in Isin. Their creditor is paid and the profits (*nēmelu*) divided » (Harris 1975, p. 261-262).

¹⁰⁵⁴ Cependant, à Sippar, on voit que le grain pouvait aussi être mesuré, à l'issue d'une expédition, dans d'autres temples : JCSSS 2, 65 (Aš 10) documente ainsi qu'à l'issue du louage de l'arme de Šamaš, l'orge récolté doit être mesuré selon la mesure de Šamaš mais dans le temple de Sin.

¹⁰⁵⁵ Texte qu'on trouve dans Kalla 2014, p. 155-160 (= BM 85289 = Bu 99-4-15, 96). Ce texte date de l'année Ha 8.

IV.3.2. L'archivage des comptes dans l'Ebabbar ?

IV.3.2.1. Les dieux comptables et archivistes : une pratique courante

On le voit donc : c'est régulièrement devant le dieu de justice que l'on faisait les comptes. Il ne s'agit en aucun cas d'un hapax anthropologique ou civilisationnel. On peut penser au rôle que jouaient les sanctuaires grecs ou romains dans la gestion comptable des cités ou de la République, on peut aussi penser au fait qu'au Moyen-âge les comptes étaient fréquemment faits dans les églises sous le regard de Dieu. Plus près de l'Ebabbar, on peut regarder ce qui se passait à Mari, où on sait que les comptes, notamment de métaux étaient faits devant Dagan, dans son temple. C'est un fait bien attesté, connu dès la publication d'ARM 1. On lit en effet dans une lettre de Samsi-Addu¹⁰⁵⁶ :

« C'est en fonction du document qui la concerne, (représentant l'avis) de ces prud'hommes et le compte de l'argent (nécessité par) l'œuvre une fois finie, qui se trouvera fixé à la statue, noté par écrit et déposé dans le temple d'Aššur, qu'il faut livrer au maître d'œuvre de la statue le métal qui (est nécessaire) au travail fini qui se trouvera fixé sur la statue. Le jour où ces prud'hommes viendront — tout comme ici, ces jours-ci, les comptes ont été faits dans le temple d'Aššur — toi, de même, là où tu es, fais faire les comptes de la statue dans le temple de Dagan. Les fabricateurs de cette statue, les prud'hommes et les calculateurs doivent se trouver dans le temple de Dagan pour faire les comptes de ta statue et les noter par écrit. Renseigne-moi sur ces comptes. Toi-même, là où tu es, fais faire les comptes de la statue, tout comme moi, ici, j'ai procédé aux comptes des statues. »

Durand 1997, p. 226 (Trad. Durand)

Le terme qui revient sans cesse dans ce texte est celui de *nikkassum* (NĪ.KA₉), les comptes qui sont faits, certifiés par la divinité et ensuite archivés dans le temple de cette dernière. Ainsi, le service de comptabilité fourni par les temples allait jusqu'à l'archivage dans le Nord de la Mésopotamie. On verra qu'il en allait de même à Sippar. Outre Mari,

¹⁰⁵⁶ Cf le texte ARM 1, 74, l. 31-35. Dans cette longue lettre, le souverain du nord écrit à son fils Yasmah-Addu pour lui expliquer, sur un ton comme souvent passablement agacé, comment il doit faire les comptes et s'occuper de la gestion comptable de la région de Mari.

Šubat-Enlil ou Ekallatum, on a des traces de cette pratique à Larsa. Par exemple, le temple de la déesse Nisaba, qui portait certainement le nom de « maison des comptes » (É.NÌ.KA₉) et la façon dont celui-ci servait de lieu d'archive des tablettes comptables et contractuelles a été bien étudié par D. Charpin¹⁰⁵⁷. Cette déesse était la déesse de l'écriture et de la comptabilité, c'était elle qui protégeait les scribes jusqu'à être progressivement évincée dans ce rôle par Nabu. Ainsi, à l'époque paléo-babylonienne, « il existait bien des temples de Nisaba, nommés é-nì-ka₉ (akkadien *bīt nikkassī*), qui servaient d'archives, au moins pour des registres d'État ».¹⁰⁵⁸

Aux époques récentes, Nabu remplace Nisaba et occupe une place importante aux côtés d'Aššur. A.R. George¹⁰⁵⁹ rappelle le rôle que devait jouer son temple dans l'archivage des documents d'état et D. Charpin ajoute que « plusieurs exemplaires des « traités de vassalité » (akkadien *adû*) entre Esarhaddon et différents princes ont été retrouvés dans une suite de pièces attenantes au temple de Nabu à Nimrud ; ils portaient les empreintes de trois sceaux du dieu Aššur, l'un d'époque paléo-assyrienne, un autre médio-assyrien et le plus récent néo-assyrien »¹⁰⁶⁰.

On voit donc qu'il existe un système idéologique en Mésopotamie qui voulait qu'on fit les comptes devant une divinité, qu'on archivât ensuite les comptes dans le temple de cette même divinité, aux côtés d'autres documents importants sans doute « garantis » d'une manière ou d'une autre par les divinités. Concernant l'Ebabbar, quelques indices permettent d'établir un parallèle avec les pratiques ayant cours ailleurs dans le monde syro-mésopotamien et de soutenir cette hypothèse : le temple du dieu-soleil aurait été, lui aussi, un lieu d'archivage des comptes.

IV.3.2.2. Des comptes archivés dans l'Ebabbar de Sippar ?

En effet, en ce qui concerne l'Ebabbar, il apparaît que des particuliers pouvaient recourir aux services du dieu-soleil comme garant des exercices comptables. A partir de là, puisque les comptes étaient faits dans le temple, on peut envisager qu'ils y étaient aussi

¹⁰⁵⁷ Charpin 2017, chapitre 4.

¹⁰⁵⁸ Charpin 2017, p. 131.

¹⁰⁵⁹ George 1986.

¹⁰⁶⁰ Charpin 2017, p. 133.

archivés. Dans notre corpus, on trouve cependant peu de mentions explicites des comptes-*nikkassum*.

Outre CT 8, 36c étudié *supra*, on doit tout d’abord mentionner JCSSS 2, 19. Dans ce texte, du grain mesuré en mesure de Marduk est sorti de l’entrepôt de Sippar-yahrurum sous le contrôle du chef des marchands et des juges. Cette sortie de grain est effectuée pour répondre à un ordre du roi afin de fournir les rations des soldats stationnés dans la forteresse de Kullizu¹⁰⁶¹. C’est la fin du texte qui est particulièrement intéressante, on lit en effet : « (14) Dépense effectuée (15) au sein du grain de l’entrepôt (16) de Sippar-yahrurum (17-21) sous la responsabilité d’Ilšu-ibni le chef des marchands, Warad-ilišu le juge, Ibni-Adad le juge, Ilšu-ibni le juge et les administrateurs-*šatammum* leurs collègues. (22) Cela sera placé dans leurs documents comptables¹⁰⁶². » Le fait qu’on ait le suffixe possessif de la 3^{ème} personne du pluriel « -šunu » après le terme *nikkassum* indique bien qu’on a une possession collective de l’archive, c’est-à-dire que soit le chef des marchands, les intendants et les juges ont cette archive en commun, soit qu’il s’agisse en fait d’une responsabilité comptable commune. On aurait donc peut-être, ici, une opération comptable plutôt qu’archivistique.

La prosopographie permet de retrouver les mêmes individus que dans CT 8, 36c : on a sans doute un contexte proche de gestion de denrées appartenant ou ayant appartenu à l’administration royale. En outre, la diplomatique du texte fait largement penser aux textes que nous avons étudiés dans notre partie III.2 sur le stockage des biens du temple dans les entrepôts du *kārum*, puisqu’on y retrouve la présence d’abord du chef des marchands, puis des juges et enfin d’intendants dont on pense fortement qu’ils dépendent du temple car les administrateurs-*šatammum* mentionnés dans les textes de Sippar-yahrurum sont presque toujours ceux de l’Ebabbar.

On a ici un texte qui concerne la gestion comptable du réseau de défense du Nord. On sait qu’à Sippar, la supervision de cette tâche était dévolue au *kārum* et aux juges qui agissaient pour le roi¹⁰⁶³, mais ce n’était pas là une tâche dévolue aux administrateurs-*šatammum* qui apparaisse ici. Si on fait appel à eux, c’est que l’Ebabbar est concerné. Aussi, si l’Ebabbar n’est pas concerné par la gestion des troupes, c’est qu’il l’est par l’archivage de

¹⁰⁶¹ On lit en effet « a-na ŠUKU ERIN₂ bi-ir-ti ŠÀ.ʽGU₄(ki)¹ » (l. 11).

¹⁰⁶² « ZI.GA / A.ŠÀ še-e na-at-ba-ʽak¹ UD.KI[B.NUN] / ia-ah-ru-rum / NĪ.ŠU DINGIR-šu-ib-ni UGULA D[AM.GÀR] / (I) ĪR-ì-lí-šu DI.KU₅ / (I)ib-ni-(d)IŠKUR DI.KU₅ / (I)DINGIR-šuib-ni DI.KU₅/ù (d)EN.ZU.ŠEŠ-tap-pé-šu-nu / a-na NĪ.KA₉-šu-nu iš-ša-ak-ka-ʽan¹ ».

¹⁰⁶³ Pour une reprise récente et synthétique de la documentation à ce sujet, cf Pécha 2018, p. 185-186.

la comptabilité concernant la gestion des troupes. Aussi, si cet archivage était conservé quelque part, c'était selon nous soit dans l'Ebabbar, soit au sein du *kārum*, au vu des textes JCSSS 2, 19 et CT 8, 36c (étudié *supra*).

En outre, alors qu'aucun texte ne mentionne le *kārum* comme lieu où l'on aurait fait les comptes-*nikkassum* du temple ou du palais, nous avons vu de nombreux éléments montrant que les comptes étaient fréquemment faits et sans doute archivés dans l'Ebabbar. Nous avons d'ailleurs vu que les marchands eux-mêmes faisaient leurs comptes devant le dieu-soleil ! Peut-être, alors, que l'Ebabbar conservait en son sein des documents comptables concernant la gestion de forteresses royales. Cependant, nous avons vu que textuellement, il n'en existe pas d'attestations claires. Est-ce parce qu'en fait, l'Ebabbar ne conservait en son sein pas d'autres archives comptables que les siennes ? Ou est-ce dû à un hasard des fouilles ? Malheureusement, c'est ici que notre démarche trouve ses limites : il nous est impossible de trancher en étudiant le temple sipparien via un corpus et non via ses archives, par ses relations extérieures et non de l'intérieur.

IV.3.2.3. Archiver les comptes des particuliers dans l'Ebabbar ?

Il semble que celui-ci conservât parfois en ses murs les comptes de particuliers. Le texte BE 6/1, 109 dont nous proposons une retraduction et une nouvelle transcription, pourrait fournir plusieurs indices allant en ce sens.

BE 6/1, 109 [CBS 109]

Type : texte concernant treize documents scellés.

Lieu de découverte: Sippar. Lieu de rédaction : Sippar.

Date : 14/XII/Sd 5 ; Dimensions : *non-précisées*.

Copie : BE 6/1, 1906, pl. 66 (n°109) [copie].

Editions : HG 3, 1909 (n°124) [trad.]; Harris, JESHO 6, p. 129 ; Renger Corpus Berlin.

Tablette :

Obv. 13 ka-ni-ka-at

É GÁ.GI.A ù É ki-di-im

ŠÀ UD.KIB.NUN(ki)-ia-ah-ru-rum

ù bi-ir-si-im

R. ITI ŠE.KIN.KU₅ U₄ 14.KAM

6 MU sa-am-su-di-ta-na LUGAL.E

USU GAL.GAL.LA (d)UTU (d)AMAR.UTU.BI.DA(?)

TRADUCTION :

(1-2) 13 documents scellés au sujet d'une maison du cloître et d'une maison à l'extérieur (du cloître).

(3-4) A Sippar-Yahrurum et Birsum (?).

Le terme *kanīkāt* employé dans le texte est particulièrement intéressant : il renvoie à des contrats, ici très certainement des titres de propriété appartenant à des religieuses puisque l'emploi des expressions « maison du cloître » en opposition à « maison à l'extérieur (du cloître) » est typique de leurs archives. Or ce billet indique que ces tablettes de propriété ont été reçues dans un organisme puisque l'on ne comprendrait pas que l'on fasse un billet pour des documents archivés dans sa propre maison. On a donc une religieuse confiant ses titres de propriété à quelqu'un. La question de savoir s'il s'agit d'un proche, des autorités du cloître ou de l'Ebabbar demeure, en revanche, ouverte.

Ce texte n'est qu'un premier indice pour dessiner une hypothèse qui devra être étayée par de nouvelles découvertes, mais on aurait là un fait majeur qui permettrait de comprendre un grand nombre d'autres situations. Tout d'abord, on constate que ce qui était archivé et conservé, c'étaient les contrats et les créances, ce qui est très banal. En effet, ce sont ces documents juridiques qui étaient importants car ils permettaient de retracer qui possédait quoi en cas de litige. Ce sont ces tablettes que l'on conservait précieusement, beaucoup plus que les récapitulatifs comptables qui devaient être beaucoup plus nombreux que ce que nous en révèle l'archéologie. En effet, selon L. Graslin-Thomé¹⁰⁶⁴, les bilans comptables néo-babyloniens étaient établis sur des plaques de bois, matériau putrescible, l'argile, matériau moins noble mais aussi moins périssable, étant réservé aux documents de la pratique. Le résultat est que les bilans sont perdus mais que les documents comptables nous sont, eux, parvenus.

Cela permettrait en outre de relativiser la baisse parfois évoquée du nombre de titres de propriétés trouvés à Sippar et qui caractériserait une crise économique à l'époque d'Ammitana¹⁰⁶⁵. En effet, peut-être a-t-on seulement un changement du système d'archivage, avec

¹⁰⁶⁴ Graslin-Thomé 2014, p. 12.

¹⁰⁶⁵ Cf particulièrement Richardson 2005.

un stockage des titres des religieuses dans le temple (dont, il faut le rappeler, nous n'avons pas retrouvé les archives). Cette hypothèse n'a pas encore été formulée et mérite de l'être, avec une grande prudence cependant car elle ne peut pour l'instant pas être prouvée.

IV.3.3. Comment obtenir les services du dieu ?

Plus qu'un tribunal, le temple de Šamaš était un lieu de justice, à la fois celle qu'on rend et celle qu'on garantit. En effet, lorsque l'on connaît la peur qu'avaient les Mésopotamiens de se parjurer devant une divinité¹⁰⁶⁶, on comprend aisément que le témoignage d'un dieu ait constitué une puissante garantie¹⁰⁶⁷ et nombreux devaient être celles et ceux qui lui demandaient de l'aide. Même s'il n'a pas été possible d'identifier par prosopographie chacun des individus qui ont recours aux services des dieux de l'Ebabbar, nous pouvons réduire à quatre les hypothèses sur la façon dont on pouvait avoir accès à la garantie divine :

- soit celle-ci était réservée aux individus liés au culte (à entendre au sens large).
- soit elle était réservée aux individus qui ne pouvaient pas avoir d'autres témoins. On aurait alors le même phénomène que ce qui est décrit dans le Code d'Hammurabi sur le rachat des prisonniers de guerre¹⁰⁶⁸ : le temple de la ville est le dernier recours des prisonniers que personne d'autre ne peut racheter. Il serait de même le dernier recours de ceux qui n'ont aucun témoin.
- soit tout un chacun pouvait obtenir gratuitement le témoignage d'un dieu comme Šamaš à condition de le demander, le dieu jouant ainsi son rôle de juge suprême.
- soit cette garantie était une « prestation » accessible à tous mais qui impliquait une rémunération du temple ou, à tout le moins, un échange avec lui.

¹⁰⁶⁶ A ce sujet, on peut voir la thèse de F. Nebiolo (à paraître) ainsi que Simonetti 2009, qui n'explique cependant pas comment l'on faisait, concrètement, pour faire appel aux services d'une divinité.

¹⁰⁶⁷ De manière générale, scellements et scellées constituaient non pas des obstacles matériels contre les voleurs, mais bien des « obstacles moraux » pour reprendre l'expression de Charpin 1987a, p. 19.

¹⁰⁶⁸ Cf Charpin 2014a, p. 35ss

Nous penchons pour la dernière hypothèse : en effet, nous avons vu que des particuliers sans lien avec le culte avaient recours à la garantie divine, ce qui exclut l'hypothèse d'un accès réservé aux proches du clergé.

La deuxième hypothèse est séduisante car elle correspondrait au rôle de « protecteur social » que devaient avoir tant l'Ebabbar que Šamaš. Néanmoins, lorsque l'on regarde les textes de prêts cette idée n'est pas tenable : on voit en effet des individus comme la famille de Pala-Adad faire appel à une telle garantie. Or on sait que cette famille jouissait d'importants réseaux de sociabilité et de notabilité, il n'y a donc aucune chance pour qu'elle n'ait pu produire de témoins. De même, dans CT 4, 34a, on a une longue liste de témoins en plus des deux dieux Šamaš et Aya.

Enfin, concernant la troisième hypothèse et l'idée d'un accès gratuit et pour tous à cette garantie : nous avons du mal à imaginer comment l'Ebabbar aurait pu subvenir à toutes les demandes au vu du personnel relativement peu nombreux qui y exerçait¹⁰⁶⁹ et on ne comprendrait pas non plus pour quelle raison anthropologique, théologique ou cosmologique d'autres dieux, sans lien direct avec la justice (Adad par exemple) sont témoins dans les textes de notre corpus. En outre, cette hypothèse rend mal compte de la faible proportion de contrats où les dieux témoignent : nul doute que s'il avait été fourni sans contrepartie, un tel service eut connu un succès tel que les archives l'auraient attesté. De plus, les dieux étaient déjà présents dans la plupart des contrats par le biais du serment et c'est ainsi que le dieu Šamaš tenait son rôle de juge suprême et omniscient : en étant convoqué systématiquement dans les serments. Sa présence comme témoin était alors une garantie supplémentaire, vraisemblablement surnuméraire¹⁰⁷⁰, une garantie plus ciblée et tournée vers un contrat en particulier. Par conséquent, on ne peut retenir comme viable que la dernière hypothèse : le témoignage du dieu Šamaš était un service, une sorte de « prestation », produit par l'Ebabbar.

Quel était le système d'échange qui permettait de « rémunérer » ce service ? Nous n'en avons pas de trace explicite, mais il y a fort à parier qu'il s'agissait d'offrandes : c'est en effet ainsi qu'on remerciait les dieux dans les sanctuaires produisant des services. Il y a en cela une continuité anthropologique qu'on retrouve notamment sur les questions de guérison : des offrandes dans les temples de Gula¹⁰⁷¹ aux dons qu'on fait à Dieu lors d'un pèlerinage à

¹⁰⁶⁹ Entre une quinzaine et une quarantaine d'individus selon nos estimations en conclusion de notre partie II.

¹⁰⁷⁰ On notera par ailleurs qu'il existe au moins un cas où le dieu n'est pas le premier témoin : il s'agit du texte Cavigneaux & Jaques RA 108, 2014, p. 17-18 (n°4).

¹⁰⁷¹ Cf Böck 2013 et la recension D. Charpin en 2015, p. 197-198.

Lourdes, en passant par les cadeaux à Eusculape retrouvés dans le sanctuaire d'Epidaure¹⁰⁷². Sur ce dernier sanctuaire, l'helléniste C. Wickkiser désigne les activités qui y avait cours avec une expression heureuse : « between craft and cult ». Il en allait de même dans les sanctuaires mésopotamiens où « production » et « culte » étaient intrinsèquement imbriqués.

Ces offrandes « rémunératrices » étaient très certainement des moutons, car c'est ce qu'on offrait le plus souvent au dieu-soleil. On voit par exemple dans BDHP 36 (AS) que la location de l'étendard du dieu se fait en échange d'un mouton, sachant qu'un mouton est aussi ce qu'on offre comme offrande régulière au dieu, on voit l'ambiguïté d'une telle rétribution : difficile de distinguer entre offrande et « loyer » de l'étendard. Par ailleurs, on offrait aussi sans doute, de l'argent : c'est ce que tend à montrer le texte CT 2, 22 que nous étudions ci-après, en nous penchant sur un autre service de garantie offert par le dieu-soleil dans l'Ebabbar : un service de garantie « comptable ». Si l'on adopte un point de vue émique, on voit bien que pour les Mésopotamiens, les offrandes étaient une façon de rétribuer le dieu au cours d'une sorte d'échange entre les hommes et les dieux. Ceci semble en tous cas manifester la grande proximité qui existait dans l'esprit des Mésopotamiens entre la rétribution des services du dieu, ici la location de son étendard, et le fait de lui faire des offrandes.

¹⁰⁷² Cf Wickkiser 2008.

IV.4.1. Le rôle de l'argent en Mésopotamie : entre thésaurisation et circulation

IV.4.1.1. L'argent : une valeur-refuge

IV.4.1.1.1. La thésaurisation de l'argent

Nous avons vu précédemment que les biens précieux étaient stockés dans l'Ebabbar à des fins de thésaurisation. En effet, comme F. Joannès l'a bien montré¹⁰⁷³, le premier rôle des trésors des temples mésopotamiens est un rôle d'épargne. Dans la littérature sumérienne, le rôle dévolu à l'argent est d'ailleurs celui de valeur-refuge. C'est ce qu'on retrouve dans le texte du « débat en l'argent et le cuivre »¹⁰⁷⁴, un texte de littérature sapientale où chaque métal se vante de son rôle. Dans ce texte, le cuivre accable l'argent en ces termes : « Argent, tu es oublié dans le sol à l'intérieur de la maison. Une souris effrayée dans une maison silencieuse ! Argent, le palais n'est pas ton séjour ! Un lieu obscur, une tombe, voilà ton séjour ! Argent, les banquets ne sont pas une tâche que l'on t'assigne -- le jeûne : voilà la tâche que l'on t'assigne ! Argent, faire briller le plomb (?) n'est pas un haut-fait ! Le fait de servir à créer des statues divines a bien peu de chance de t'échoir ! Pourquoi n'as-tu de cesse de m'attaquer comme un chien ? Allez, serpent, retourne dans la partie la plus sombre de la maison et allonge-toi dans ta tombe ! »¹⁰⁷⁵.

On voit donc une chose très importante : le rôle premier de l'argent est d'être « enterré » ou « caché », bref, thésaurisé : une idée largement explorée par L. Peyronel qui a travaillé sur ce texte. Il écrit donc que l'argent n'a aucune utilité pratique, il ne sert qu'à être

¹⁰⁷³ Cf Joannès 2005, *passim*.

¹⁰⁷⁴ Cf « Debate between Silver and Copper », Segment D, 38-46; translation from the Electronic Text Corpus of Sumerian Literature [<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section5/tr536.htm>]. Cf aussi Mittermayer 2019 où ce débat est souvent mentionné avec le titre « Edelmetall Kupfer ».

¹⁰⁷⁵ « Silver, you are forgotten in the soil inside the house. A scared mouse in a silent house. Silver, the palace is not your station! An obscure place, a grave, such is your station. Silver, banquets are not your assigned task -- fasting is your assigned task. Silver, to make lead shine (?) is not an important achievement. The task of making divine statues is not likely to fall within your capabilities. Why do you keep attacking me like a dog ? You snake, get back in the darkest part of the house and lie down in your grave!” Strong Copper cast his legitimate insults against Silver, and was full of hate against him -- insults of a miserable dog, like water from a brackish well. He exerted his powers against him to harass him. And at this, Silver felt thoroughly harassed; it did not befit his dignity », in : « Debate between Silver and Copper, Segment D, 38-50 » (translation from the Electronic Text Corpus of Sumerian Literature [<https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section5/tr536.htm>]).

pesé, qu'à établir ce que valent les autres biens en tant que valeur d'échange, en que référence pour des équivalence¹⁰⁷⁶.

On sait que les temples possédaient des « trésors » dans leur enceinte. En outre, on a vu qu'il existait un autre terme pour désigner les lieux de stockage : le mot « *nakkamtum* », qui n'apparaît jamais dans notre corpus pour désigner les grands greniers du *kārum*. On avait donc dans le temple des zones de stockage de faible taille, les *nakkamtum*.

Concernant les biens précieux, ils faisaient l'objet d'un stockage spécifique : à Mari, les biens précieux du roi comme sa vaisselle ou ses poids et mesures étaient ainsi conservés¹⁰⁷⁷. A l'époque néo-babylonienne, on sait que les temples disposaient de pareils « trésors », F. Joannès mentionne d'ailleurs une maison qui appartient « au trésor de Šamaš » et qui se trouve près de la grand'porte du temple de Bêlet Sippar, ce qui confirme nos idées sur l'importance des portes¹⁰⁷⁸. A cette époque, on sait que le trésor des dieux consistait beaucoup en bijoux désignés par le terme « *šukuttu* » (et ses variations lexicales). On a des listes précises de *šukuttum* qui permettent l'enregistrement d'une sortie momentanée de pierres précieuses et de bijoux de la cassette des dieux. Pour l'époque paléo-babylonienne, la question a été globalement réglée par D. Charpin. Il a montré qu'à Mari, on a souvent le terme *asakkum* (tabou) pour tout bien appartenant au temple. Il montre aussi que de manière générale, en Mésopotamie du nord et centrale à l'époque paléo-babylonienne, on distingue le *šusummûm* (corbeille à offrande) et le *šukuttum* (coffre à bijoux) du *pisannum* (la caisse)¹⁰⁷⁹, et nous avons vu *supra* que ce dernier terme au moins était attesté pour Sippar¹⁰⁸⁰. La question de savoir dans quel lieu était *de facto* stocké l'argent du temple demeure ouverte et au vu des textes que nous avons pu déjà étudier, il semble que le métal précieux fût en fait conservé en plusieurs lieux différents.

¹⁰⁷⁶ « Silver is said to be without practical use, its 'life' is related only to its weight, in order to establish the value of other materials, a standard of equivalence. But we know that at the beginning of the third millennium BCE copper also had the same 'pre-monetary' function of silver. During the Early Dynastic IIIB (ca. 2500-2350 BCE) copper disappeared as a standard of reference, while silver became the only metal that fulfilled the functions of medium of exchange and payment, reserve of wealth and standard of equivalence. » (Peyronel 2014, p. 355-356).

¹⁰⁷⁷ Guichard 2005, *passim*.

¹⁰⁷⁸ Joannès 1992.

¹⁰⁷⁹ Charpin 2005a, p. 13-34

¹⁰⁸⁰ Cf VS 29, 116 et VS 29, 125.

A Ur, l'argent de la vente des terrains du temple et des activités productives¹⁰⁸¹ de celui-ci était versé à la caisse du Ganunmah, sous le contrôle administrateurs-*šatammum*¹⁰⁸². On sait qu'il en allait de même à Sippar où les *šatammu* jouaient les premiers rôles dans la gestion des entrepôts et très certainement dans celle des biens précieux de l'Ebabbar, malheureusement peu attestés dans nos textes.

Ces « trésors » contenaient essentiellement des biens de prestige : bijoux, parures, éventuellement élément d'orfèvrerie ou de sculpture. Ce sont des biens de grande valeur, d'un grand intérêt scientifique et artistique, mais d'un faible intérêt socioéconomique pour nous. En effet, ils étaient rares, peu diffusés, ne servaient guère comme valeur d'échange ou comme biens intermédiaires. Ce sont des *unica* créés de façon à, justement, sortir du circuit socioéconomique pour être thésaurisés, des biens ostentatoires servant essentiellement à la distinction et dans un contexte religieux d'adoration du dieu-soleil. D'ailleurs, on mentionne parfois « l'argent de la caisse du Ganunmah », celui d'un « grand entrepôt » et on distingue nettement le coffre à bijoux (même si on peut fondre les bijoux), de la « caisse » à métaux d'où provient l'argent que prêtent les dieux¹⁰⁸³. C'est pour cela que le dieu prête de l'argent mais jamais ses bijoux¹⁰⁸⁴.

A Sippar, l'argent n'apparaît pas dans les textes qui mentionnent à la fois un entreposage et les membres du *kārum*. Contrairement aux greniers du temple, cette caisse à métaux se trouvait apparemment dans l'Ebabbar et n'était pas décentralisée, elle était placée sous le contrôle direct du clergé de l'Ebabbar, à tel point qu'à l'époque néo-babylonienne, c'est l'administrateur-*šangûm* qui enquête en cas de malversation concernant cette caisse¹⁰⁸⁵. Nous n'analyserons pas ici le fonctionnement de sa comptabilité et les modalités d'approvisionnement et de dépense au sein de la « caisse du dieu » car nous étudions ce point plus loin mais il nous importait de montrer que les biens de prestige du temple, retirés du circuit socio-économique, avaient un statut différent de l'argent-métal dont disposait le dieu

¹⁰⁸¹ La vente de laine, par exemple, permettait au temple de gagner de l'argent, lequel était stocké dans le Ganunmah d'Ur. On le voit dans UET 5, 637 (WZKM 65/66, p. 21 et BBVO 12, p. 89), texte commenté dans Béranger 2020, p. 251.

¹⁰⁸² Ils sont « les représentants du dieu, ce sont eux qui certifient que l'argent de la vente a été versé dans la caisse du temple » (Charpin 2020, p. 224).

¹⁰⁸³ Charpin 2005a, p. 19-20.

¹⁰⁸⁴ Sur les bijoux des dieux, cf l'article récent Ramez 2022, avec sa bibliographie.

¹⁰⁸⁵ Joannès 1992, p. 183-184.

Šamaš et auquel il avait plus largement accès que la plupart des autres acteurs socioéconomiques. En revanche, il y a une différence nette de statut entre ces biens précieux, y compris l'argent, et le grain qui se perçoit dans la façon dont on stocke cette dernière denrée à l'extérieur du temple, sous la garde du *kārum*. Cela s'explique aussi facilement par la nécessité de disposer de très importants espaces de stockage pour entreposer les énormes quantités de grain produites par le vaste domaine foncier de l'Ebabbar, alors que l'argent-métal est beaucoup moins encombrant et donc plus facile à surveiller.

Une grande partie de la comptabilité des temples mésopotamiens porte d'ailleurs sur la gestion des métaux précieux¹⁰⁸⁶. On en a un bon exemple avec la comptabilité du Ganunmah à Ur où « toutes les transactions en argent passaient par l'intermédiaire de la caisse du Ganunmah »¹⁰⁸⁷. En outre, comme cette comptabilité était gérée au niveau des entrepôts, à Ur, c'étaient les administrateurs-*šatammum* qui géraient les textes comme l'explique D. Charpin :

« Dans le cas des ventes de terres par les municipalités, les formulaires sont assez variés. Les cas les plus fréquents mentionnent que le terrain vendu appartient à la ville (É URU(ki)), mais énumèrent ensuite comme vendeurs le maire-rabiānum et les anciens (šībūt ālim), dont certains scellent l'acte. Ici, on peut considérer que les sceaux des šatammum (mais pas ceux des témoins) correspondent à une énumération des vendeurs. On notera dans le même sens l'alternance dans d'autres contextes entre ŠU É^dŠEŠ.KI et ŠU ŠÀ.TAM.E.NE. Les administrateurs-šatammum sont donc ici les représentants du dieu, ce sont eux qui certifient que l'argent de la vente a été versé dans la caisse du temple ».

Charpin 2020, p. 225

Il s'agit d'une situation administrative tout à fait similaire et comparable à celle que l'on rencontre à Sippar : le *comparandum* est donc pertinent. Or, D. Charpin a montré qu'à Ur, les caisses comptables de différents dieux étaient centralisées. C'était le sanctuaire de Nanna qui

¹⁰⁸⁶ Cf notamment Sallaberger 2013, p. 219-221 sur la question pour l'époque néo-sumérienne. On pourra aussi voir Guichard 2006 et Arkhipov 2012 pour Mari. Pour l'époque paléo-babylonienne, on pourra se référer à Charpin 2005a mais aussi à Renger 1995 ainsi que l'étude récente sur Ur (Charpin & alii 2020). Pour les époques récentes, Joannès 2005 est une référence majeure en français, mais l'étude la plus complète sur la question de la circulation et de la comptabilité de l'argent reste van Driel 2002.

¹⁰⁸⁷ Charpin 2020, p. 225.

gérait la comptabilité de ses diverses chapelles : tout passait par le Ganunmah et l'administration de l'Ekišnugal¹⁰⁸⁸.

C'est grâce à cette comparaison qu'on peut comprendre le texte CT 48, 96. On y voit un dénommé Iddin-Šamaš emprunter de l'argent appartenant à Šamaš, il s'agit d'un prêt de charité comme le révèle le formulaire des l. 6-12 mais le plus intéressant se trouve à la fin du texte où il est indiqué que, une fois « remis » l'emprunteur rendra l'argent non seulement à Šamaš... mais aussi à Sin. Cela montre bien que l'emprunteur a un crédit préexistant, qu'il doit de l'argent à Sin (en fait, à son temple ou sa chapelle) et que les autorités comptables (sans doute les administrateurs-*šatammum* de l'Ebabbar) sont au courant. On comprend alors que c'était l'Ebabbar qui gérait toutes ces comptabilités et que les caisses des différentes divinités faisaient l'objet d'une gestion centralisée. Cela permet de mieux comprendre pourquoi on avait de si grosses comptabilités impliquant de multiples organismes, comme dans CT 47, 80 (qu'on a étudié à la fin de notre partie III) d'importantes sommes de grain sont gérées alors qu'elles appartiennent à différents organismes. C'est aussi le cas dans JCSSS 2, 45 où il est question de divers clergés (avec notamment un sanga de Marduk et le temple de Šamaš mais où l'on est sûr qu'on a affaire à l'Ebabbar grâce aux l. 22'-23' donnant « 18 2/3 MA.NA 15 ŠE KÙ.BABBAR ÍB.TAG₄(!) / ša a-na ŠUKU É (d)UTU in-na-ad-nu » et parce qu'on a affaire à un rachat de prisonnier (activité typique de l'Ebabbar)¹⁰⁸⁹.

On voit tant dans CT 47, 80 que dans JCSSS 2, 45 que l'on faisait des récapitulatifs de diverses opérations effectuées à différents moments : CT 47, 80 énumère en effet divers paiements effectués tout au long d'un transport de grain depuis le champ jusqu'à l'entrepôt tandis que JCSSS 2, 45 résume une multitude d'opérations en argent. Il devait donc y avoir dans l'Ebabbar une compilation des documents en grands résumés comptables, à la manière de ce qui se faisait dans d'autres royaumes¹⁰⁹⁰.

¹⁰⁸⁸ « Il est certain qu'il y avait une sorte de chapelle dans l'Ekišnugal où l'on faisait des offrandes à Enki, Damgalnunna et Asalluhi. J'aurais également dû citer un passage de la Lamentation sur Sumer et Ur, où est décrit l'abandon du sanctuaire de Nanna (l. 445-448) ». (Charpin 2020, p. 178). Il ajoute plus loin « L'existence de cette chapelle a déjà été démontrée par UET V 502, où l'on a vu que le pain destiné aux offrandes bur-sag d'Enki-d'Eridu provenait du silo (gur) de Nanna. Peut-être le culte dans cette chapelle était-il dirigé par un sanga ». (Charpin 2020, p. 241).

¹⁰⁸⁹ Ce rachat a d'ailleurs été étudié dans Charpin 2014a, p. 60.

¹⁰⁹⁰ Sur ce sujet, on pourra voir particulièrement Chambon 2011 et Chambon 2018 qui résume comment dans le palais de Mari les résumés comptables étaient dressés à partir d'archives préexistantes, avec parfois des erreurs ou des approximations.

Cela n'a rien de surprenant puisque les Mésopotamiens étaient capables d'un haut degré d'abstraction comptable et économique comme l'indique leur capacité à prendre en compte, dans les entrepôts de Sippar justement, l'existence d'actifs et de passifs¹⁰⁹¹ avec comme objectif d'avoir clairement en tête les « valeurs » potentiellement disponibles, et tout particulièrement les valeurs-refuges qu'étaient l'argent et le grain. Par suite, on peut envisager que les Mésopotamiens allaient jusqu'à être capable de projections budgétaires comme G. Chambon l'a envisagé¹⁰⁹², malheureusement, nous n'en avons pas de preuves pour l'Ebabbar. En revanche, comme on le disait, le rôle de valeur-refuge de l'argent, encore plus que du grain, est bien attesté.

IV.4.1.1.2. Le rôle ostentatoire de l'argent

A ce rôle de thésaurisation s'ajoute un rôle ostentatoire qui rappelle profondément l'idée de « consommation ostentatoire » théorisée par Th. Veblen¹⁰⁹³. Dans son travail sur Ebla, W. Sallaberger a pu montrer que les quantités stockées dans le palais sont toujours plus importantes que les quantités dépensées : c'est ce qu'il appelle la « mentalité épargnante » des Mésopotamiens¹⁰⁹⁴. Avec, cependant, une différence entre la thésaurisation palatiale et la thésaurisation dans les temples. Selon lui, « cela distinguait le palais du temple : le fait qu'il ne distribuât pas ses biens ; les temples en tant qu'organismes économiques géraient l'agriculture et recevaient des cadeaux précieux de la part du souverain, notamment des objets en or et en argent, et servaient ainsi de sorte de trésor »¹⁰⁹⁵. D'ailleurs, l'auteur dit lui-même qu'à Ebla « le trésor ne cessait de croître », bien qu'on passât beaucoup de temps à distribuer ces biens de luxe. Pour W. Sallaberger, cela « correspond à leur statut de biens de prestige,

¹⁰⁹¹ Cf Nicolas 2015.

¹⁰⁹² Cf Chambon 2016.

¹⁰⁹³ Veblen 1899, part II, *passim*.

¹⁰⁹⁴ Une expression qu'il présente et développe dans Sallaberger 2013 et qui fait écho à la notion de « *peasant mentality* » développée dans Finley 1973.

¹⁰⁹⁵ « This distinguished the palace from the temple, which did not distribute this goods ; the temple as economic organizations managed the agriculture and they received valuable donations from the ruler including gold and silver objects and thus served as a kind of treasure house » (Sallaberger 2013, p. 225).

qui doivent être dépensés avec ostentation afin qu'ils produisent l'effet escompté d'une magnificence excessive et puissent ainsi octroyer pouvoir et statut social »¹⁰⁹⁶.

Dans ce même article, l'auteur montre cependant que l'achat de produits par le palais était une façon de remettre en circulation l'argent tout en montrant sa richesse. Il parle même de « distribution » indirecte d'argent au peuple¹⁰⁹⁷. Surtout, W. Sallaberger propose une relecture intéressante de l'Histoire économique mésopotamienne basée sur la consommation, une approche qui jusqu'ici n'a pu avoir lieu du fait que l'Histoire économique s'est surtout faite « from below », avec une focalisation sur la production (théorie marxiste) et sur l'échange (école polanyienne). La consommation n'a donc quasiment pas été étudiée comme un principe heuristique : c'est ce que nous avons donc tenter de faire ici, de postuler la consommation comme principe heuristique en étudiant « l'économie des offrandes » globalement redistributive de l'Ebabbar. Auparavant, nous avons étudié le système productif de l'Ebabbar. Une fois étudiée la production et la consommation, ne reste que l'échange, ou plutôt les échanges, pour compléter l'analyse du système socioéconomique de l'Ebabbar.

IV.4.1.2. La circulation de l'argent comme révélateur des réseaux d'échanges de l'Ebabbar

IV.4.1.2.1. L'influence de Polanyi

L'analyse des échanges dans l'Antiquité est encore largement marquée par l'impact du travail de K. Polanyi. Les analyses économiques de J. Renger, notamment, ont été beaucoup influencées par cette approche heuristique basée sur l'échange et la domination de ceux-ci par les grands organismes. Ainsi, en 2007 il indiquait que toute association économique d'Ur III était « une partie de la maison du souverain » (« part of the household of the ruler »)¹⁰⁹⁸ et que l'unique usage des surplus était la consommation ostentatoire.¹⁰⁹⁹ Si le palais est bien un acteur dominant et si la gestion des biens de luxe est largement dominée par le palais royal, W. Sallaberger a tout de même établi que l'argent circulait davantage que ce qu'on pensait,

¹⁰⁹⁶ « This agrees with the character of prestige goods, which have to be ostentatiously disbursed in order for them to produce the desired effect of excessive splendor and thereby to confer power and status » (Sallaberger 2013, 242-243).

¹⁰⁹⁷ Sallaberger 2013, p. 245.

¹⁰⁹⁸ Renger 2007, p. 190.

¹⁰⁹⁹ Renger 2007, p. 195.

même si c'est surtout à l'époque paléo-babylonienne que cette dynamique s'accélère. La diffusion de l'argent et sa circulation sont alors importantes en tant que conditions *sine qua non* pour que le palais puisse le collecter¹¹⁰⁰.

L'étude de la circulation de l'argent est, dans l'historiographie assyriologique, une des clefs de l'analyse économique. Ce tropisme vient à nouveau du poids de K. Polanyi dans les études sur l'économie mésopotamienne : qu'on s'inspire de lui ou qu'on s'oppose à lui, on se positionne par rapport à cette théorie. C'est pour cette raison que des analyses aussi éloignées que celles de J. Renger¹¹⁰¹ et M. Silver¹¹⁰² se sont focalisées sur la question des échanges. De ce point de vue, on cerne mieux aujourd'hui le rôle exact de l'argent. En effet, c'est une question très débattue mais traitée essentiellement à l'aune des données épigraphique où, pour l'époque paléo-babylonienne, beaucoup de paiements en argent concernent l'Etat ou le

¹¹⁰⁰ « L'argent était nettement plus répandu à partir de la période paléo-babyloniennes, les relations entre palais et temple ou entre le palais royal et les résidences des gouverneurs ont pu varier, et par ailleurs les rôles politiques et économiques des palais ne sont pas restés les mêmes. » (« Silver was definitely more widespread from the OB period onwards, the relationship between palace and temple or between the royal palace and seats of governors may have varied, and also the political and economic roles of palaces did not remain the same », (Sallaberger 2013, p. 246)

¹¹⁰¹ Notamment dans Renger 1995, 2005 et 2007 où il défend une conception polanyienne basée sur l'importance des grands organismes, l'absence d'un véritable marché au sens que lui donne la théorie classique économique et surtout s'attache à analyser les économies antiques en termes d'échanges. En revanche, J. Renger ne va pas jusqu'à, comme K. Polanyi, affirmer qu'il n'existait pas de marché en Mésopotamie (cf Polanyi 1981, p. 61 sur ce dernier point).

¹¹⁰² On pourra particulièrement penser à Silver 1983, 1985, 1995 et 2012. Dans ces articles, il adopte le point de vue de la théorie classique et défend particulièrement l'idée d'une libre entreprise comme moteur des économies du Proche-Orient ancien. Il conteste tout particulièrement l'idée de J. Renger d'un marché limité en Mésopotamie. Cette analyse doit cependant être très nuancée, car elle est basée sur une compréhension du rôle des marchands qui a depuis évolué. Ainsi, il écrit : « Les textes babyloniens du tout début du IIe millénaire révèlent que des greniers sont réputés être des propriétés privées (ou du moins n'ayant aucun lien apparent avec un temple ou un palais) faisant des affaires avec le grand public. Que les particuliers aient stocké des céréales dans des greniers privés est confirmé par les paragraphes 120 et 121 du Code d'Hammourabi, légiférant sur les frais de défaut et de stockage » (« Babylonian texts of the earlier second millennium reveal granaries stated to be privately owned (or at least having no apparent connection to temple or palace) doing business with the general public. That private individuals stored grain in private granaries is confirmed by paragraphs 120 and 121 of Hammurabi's Code, legislating default and storage charges », Silver 1995, p. 101), or nous avons vu que l'indépendance des entrepôts du *kārum* par rapport au Palais et au Temple était plutôt une interdépendance et la comparaison de Silver s'appuie sur une interprétation un peu forcée des §120 et 121. En effet, ces paragraphes réglementent bien la location d'espaces de stockage chez des particuliers, mais ce que Silver ne précise pas c'est qu'il n'existe pas à l'époque d'Hammurabi d'opposition entre entrepôts « publics » et entrepôts « privés », tous les entrepôts appartiennent à quelqu'un, qu'il s'agisse d'un riche marchand, du roi ou d'une divinité. On n'a donc pas l'opposition entre une supposée sphère publique de biens « communs » et des biens « privés » dévolus au profit, mais plutôt des biens systématiquement privés car ayant un propriétaire défini regroupés pour des raisons pratiques. Ce n'est pas une gestion d'entrepôts communs, mais une gestion collective des entrepôts, dont il est question ici.

Temple, notamment à travers l'acquittement de la taxe-*igisûm*¹¹⁰³. La perception se faisait hiérarchiquement, du percepteur local jusqu'à l'argentier de la capitale ce qui a une conséquence pour l'analyse comme l'explique L. Pécha : « En raison de cette situation, il n'est très souvent pas possible de déterminer avec certitude qui étaient les payeurs d'un paiement particulier et *pourquoi ils étaient obligés de le payer* »¹¹⁰⁴. C'est là une interrogation qui sous-tend l'analyse des échanges : comprendre ce qui les motivait et la nature de cette motivation : fiscale, religieuse, politique ? Sans doute était-ce toujours une motivation plurifactorielle puisque nous avons d'ailleurs vu que dans l'économie des offrandes, la frontière entre fiscalité, offrande et rémunération des services du dieu n'était pas claire.

Comme le résume bien L. Peyronel : « dans la plupart des cas, la circulation de l'argent avait lieu en suivant des circuits qui ne peuvent être attribués aux principes de l'économie de marché, par exemple la diffusion d'objets précieux sous forme de cadeaux ou d'échanges rituels dont l'ancrage se trouve essentiellement dans des structures extra-économiques. »¹¹⁰⁵ Ce n'est donc pas par l'adoption des procédés analytiques de l'école néo-classique que l'on parviendra à une description efficace des échanges économiques en Mésopotamie, mais bien par une analyse des réseaux concernés par ces échanges et des modalités d'échange. Nous avons déjà vu en étudiant l'économie des offrandes de quelle manière se mettait en place un réseau de sociabilité et d'échanges autour de la question de la rémunération du dieu et de la garantie. Ces réseaux recouvrent et compètent les réseaux internes ou semi-internes du temple étudiés *supra*.

Il faut ici mentionner l'hypothèse de L. Pécha¹¹⁰⁶ selon qui le fait que l'on ait retrouvé peu d'argent au cours des diverses fouilles en Mésopotamie semble révéler que les échanges se faisaient plutôt en nature et que la mention de la valeur des biens et des denrées en argent était avant tout une fiction comptable, une valeur d'échange conçue abstraitement et reportée

¹¹⁰³ Cette taxe pouvait consister en des sommes énormes : CT 45, 41 récapitule bien ceux qui payent cette taxe à Sippar, avec au total pas moins de 13 mines versées par divers officiels ! De même, on voit que la taxe-*igisûm* du *kārum* s'élève à une mine 6 sicle dans CT 45, 43 : Pécha s'étend sur cette question (Pécha 2018, p. 275-278).

¹¹⁰⁴ « As a result of this situation, it is very often not possible to decide with certainty who were the payers of a particular payment and why they were obliged to pay it » (Pécha 2006, p. 110). C'est nous qui mettons en italique.

¹¹⁰⁵ « In most cases circulation of silver followed channels which cannot be ascribed to principles of market economy, for example the dissemination of precious objects as gifts or ceremonial exchanges strongly embedded into extraeconomic structures » (Peyronel 2010, p. 935).

¹¹⁰⁶ Pécha 2018, p. 170-172.

sur les tablettes de sorte à créer un système d'équivalences simple. D'autant que certaines lettres, comme AbB 10, 145 insistent sur le fait que c'est bien en argent qu'il faudra payer, pas avec une autre denrée. L. Peyronel s'appuie aussi sur la lettre AbB 1, 25 où on indique clairement que l'argent et le grain ne sont pas disponibles, mais il n'a pas beaucoup d'évidences textuelles, notamment de textes administratifs et juridiques, à présenter pour étayer ses dires.

Nous pensons par suite que cette hypothèse est erronée. L'argent était bien utilisé dans les échanges longue distance¹¹⁰⁷, on le sait et la faible quantité d'argent trouvée dans les fouilles peut aussi venir du fait que les métaux étaient largement réemployés dans l'Antiquité¹¹⁰⁸. A l'époque paléo-babylonienne, il constituait la valeur-refuge par excellence. C'était largement grâce et autour de lui que se structuraient les réseaux d'échanges tant marchand que non-marchand. L'idée d'un argent ne circulant que virtuellement est selon nous à abandonner, d'autant que nous allons voir ci-après qu'on certifiait l'argent, une pratique qui aurait été inutile si l'argent n'avait pas circulé physiquement au sein de réseaux marchands et non-marchands. Cependant, il faut encore questionner l'étendue et le fonctionnement de ces réseaux de circulation de marchandises, notamment l'argent, au sein desquels se trouve l'Ebabbar qui vont donc nous intéresser à présent.

IV.4.1.2.2. Au sein de l'Ebabbar : avant tout des échanges non-marchands qui créent un vaste réseau de dettes

Avant d'entrer dans une analyse des échanges marchands et non-marchands au sein des réseaux de sociabilité promus par l'Ebabbar et articulés autour de lui, une clarification s'impose. Elle porte sur ce que l'on qualifiera d'échange dans les pages suivantes. Si l'on suit la théorie classique et néo-classique le producteur (de bien ou de service) propose au consommateur quelque chose dont il a identifié qu'il avait envie ou besoin. La valeur de cette chose est créée par la rencontre de l'offre et de la demande en fonction de son utilité mais aussi de sa rareté. Le rapport d'échange qui existe est fondé sur une relation de nécessité : le consommateur a besoin du bien du producteur qui a besoin du bien offert en retour par le consommateur. Que ce bien soit fourni directement, comme dans un troc, ou indirectement

¹¹⁰⁷ Cf par exemple la lettre AbB 2, 161.

¹¹⁰⁸ Et encore, cette faible quantité est-elle à relativiser, puisque nous avons récupéré des « trésors » d'argent. Pour l'époque paléo-babylonienne, on pourra voir en dernier lieu Huot & Naccaro 2019.

par la médiation d'une valeur d'échange comme la monnaie ne change pas grand-chose. L'échange est basé sur l'estimation rationnelle des besoins de l'autre et la nécessité d'obtenir une marchandise. Dans la théorie marxiste, on retrouve ces motivations de l'échange et le fait qu'ils portent avant tout sur une marchandise, y compris la force de travail du travailleur. Dans la théorie polanyienne, là encore, l'échange est basé sur la nécessité d'acquisition d'un bien ou d'un service d'utilité première ou secondaire. La grande nouveauté étant que l'auteur de *La subsistance de l'homme* y critique la possibilité que la terre et le travail soient considérés comme des biens et en fait procéder les incohérences et les dérives du système idéologique néo-classique qui faisait *flores* au milieu des années 70, quand parut l'ouvrage¹¹⁰⁹.

C'est surtout avec les apports de l'anthropologie que la théorie de l'échange a été redéfinie, notamment avec les apports de B. Malinowski sur la *kula* trobriandaise ou de M. Mauss sur le *potlatch* nord-américain¹¹¹⁰. Des apports de cette discipline naquit une nouvelle distinction fondamentale en sciences sociales : celle entre le don et l'échange. Néanmoins, opérer cette distinction n'est pas toujours évident : comment qualifier un don pour lequel on attend nécessairement un contre-don ? N'est-ce pas là plutôt un échange différé ?

C'est sur ce sujet que s'est penché A. Testart à la fin des années 90 et il en a tiré une méthode d'analyse extrêmement opérante pour les sociétés antiques comme la civilisation mésopotamienne. Selon lui il faut non seulement distinguer don et échange, mais au sein des échanges, les échanges marchands et non-marchands sont eux aussi à différencier¹¹¹¹. Or, une majorité de ce que l'on appelle « don » dans l'historiographie assyriologique sont en fait des échanges non-marchands. A. Testart les différencie ainsi :

« Dans l'échange marchand ce sont les rapports entre les choses qui commandent la relation échangiste. Dans l'échange non marchand ce sont les rapports personnels d'amitié qui prédominent sur la relation échangiste. Il y a tout autant de rapports entre les choses elles-mêmes dans la kula, des rapports

¹¹⁰⁹ John Hicks venait par exemple d'avoir le prix dit Nobel d'économie en 1972, cinq ans avant la parution de *The livelihood of Man*.

¹¹¹⁰ A. Testart a d'ailleurs complètement revisité cette notion et complété l'analyse maussienne traditionnelle dans Testart 1999.

¹¹¹¹ C'est dans ce cadre théorique que doit d'ailleurs être pensé le phénomène dit « d'origine » de la monnaie, une piste qu'avaient commencé à étudier A. Testart et J.-J. Glassner pour la Mésopotamie dans un ouvrage collectif (Testart (dir.) 2002). Nous revenons sur ces hypothèses dans notre partie IV.5.

tout à fait objectifs, de circulation (les colliers vont dans un sens, les bracelets dans l'autre), de valeur (un petit collier n'étant pas équivalent à un grand bracelet), etc. Ces rapports objectifs sont tout à fait contraignants pour les hommes qui échangent entre eux. Mais ces rapports ne commandent pas, ils n'occupent pas le devant de la scène. Les rapports d'amitié l'empêchent, imposant leur propre éthique ou leur propre loi, peu importe comment on veut l'appeler. »

Testart 2001a, p. 736

A. Testart définit donc 3 critères d'identification de l'échange non-marchand :

- Celui qui fournit le bien ou le service en premier n'a pas le droit de refuser ce qui est fourni en contrepartie, même si cela ne lui convient pas.

- Celui qui reçoit le bien n'a pas le droit de le refuser. Il est forcé de l'accepter sous peine de gravement insulter celui qui fournit le bien ou le service.

- Aucun des deux participants ne peut marchander. Comme l'explique A. Testart : « le marchandage, qui est une sorte de chantage au refus, suppose de la part des protagonistes une entière liberté »¹¹¹².

Ce lien fondamental d'échange non-marchand se retrouve parfaitement dans les échanges diplomatiques que D. Charpin a bien étudiés¹¹¹³, notamment à travers la documentation des lettres d'El Amarna où l'on voit clairement que les rois, par des échanges de cadeaux, cherchent à se créer entre eux des réseaux d'obligations sans marchandage. Ce qui est recherché, davantage que les biens, est le lien entre les échangistes qui feignent et affectent d'être « amis » ou « frères », conformément à la théorie d'A. Testart.

A l'époque paléo-babylonienne, cette relation existe aussi. Elle n'est cependant pas toujours parfaitement irénique puisque D. Charpin relève l'exemple d'un « cadeau qui blesse »¹¹¹⁴ lorsqu'un roi se plaint à un autre du fait que le cadeau qu'il a reçu en échange de ce qu'il avait envoyé est misérable. Néanmoins, la rareté de ce genre de lettres et le ton employé montrent bien que c'est un ultime recours de la part de son auteur : il se sent insulté mais ne refuse pas le don pour autant. Il ne l'a pas marchandé non plus. On est bien dans un échange non-marchand tel que le présente A. Testart. Simplement, cet échange est un échange

¹¹¹² Testart 2001a, p. 737.

¹¹¹³ Charpin 2019c, p. 204-212

¹¹¹⁴ Charpin 2019c, p. 214 et Lerouxel 2002.

insatisfaisant comme il en existe parmi les échanges marchands. D. Charpin¹¹¹⁵ montre bien que de telles relations d'échanges non-marchands existaient aussi entre suzerains et vassaux : on pouvait donc conclure un échange de ce type avec quelqu'un qui était hiérarchiquement bien supérieur, tel que le roi. On le pouvait d'autant mieux que marchander avec le roi eut été particulièrement injurieux.

Selon nous, il est alors d'autant plus logique que l'échange non-marchand fût la règle lorsqu'on traitait avec un dieu. Ces échanges non-marchands, ce sont les offrandes. C'est pour cette raison que la frontière entre offrande, don et fiscalité est aussi floue : elle relève, en Mésopotamie, d'une représentation intellectuelle fondamentalement différente de la nôtre. Dans l'esprit des Mésopotamiens, faire une offrande, c'était autant se mettre en règle du point de vue de ses obligations religieuses que tenter de se concilier les faveurs de la divinité : elle ne pouvait y rester indifférente. On attend d'ailleurs un retour de la part de la divinité : dans le texte JEOL 46, 7 (qui documente la manumission d'une servante aux dieux par une dénommée Ina-libbi-eršet) par exemple, on trouve aux l. 8-9 la clause « *ana balātiša û balāt bīt abiša* », c'est-à-dire « pour qu'elle se porte bien et que la maison de son père se porte bien ». Nous reprenons ici l'analyse de ce texte fournie par D. Charpin pour le site ARCHIBAB (texte n° T5802). Selon lui cette clause indique que « cette offrande est censée apporter à Ina-libbi-eršet et à sa famille la protection divine. La clause est banale dans les inscriptions votives (le plus souvent royales, mais pas seulement) : elle a un sens purement religieux. »

L'offrande est donc, en apparence, un don, mais pas un don désintéressé, donc ce n'est pas un véritable don car il inscrit son auteur dans une relation d'échange. En outre, il était tellement important que cette relation existât que l'on pouvait imposer (par des moyens qui allaient de l'incitation morale à la coercition) aux uns et aux autres de verser cette offrande : ce qui n'est pas sans rappeler la fiscalité. Néanmoins, l'être avec qui l'échange était fait était tellement supérieur qu'il aurait été inacceptable d'exiger de sa part une rétribution. On attend de lui un retour, mais on ne l'exige pas, et l'on ne peut en vouloir aux dieux de mettre les humains à l'épreuve : c'est la leçon du « Poème du Juste souffrant » et de la « Théodicée babylonienne ». En produisant une offrande, on se place dans un réseau d'échange non-marchand dont le centre est la divinité et dont le principal but est de maintenir le lien avec elle.

¹¹¹⁵ Charpin 2019c, p. 204-221

C'est pour cette raison que le temple prêtait de l'argent pour financer parfois ses propres offrandes comme nous l'avons vu plus haut¹¹¹⁶ : c'est parce que le plus important était que tout le monde participât à l'échange. C'est aussi sous cet angle qu'il faut comprendre le fait que l'on ait des prêts de charité sans date de retour, qui sont en fait des dons déguisés mais qui prennent la forme d'un contrat de crédit : c'est parce que l'emprunteur devenait fondamentalement débiteur du dieu. En ce sens, les actions de charité du temple relèvent de la même logique et sont la continuité de l'économie des offrandes. Celle-ci existe sous deux volets : la collecte et la redistribution, le tout impliquant l'ensemble du corps social.

Ce que l'on qualifie de don est en fait un échange non-marchand. Comme l'écrit le sociologue M. Ferrary : « d'un point de vue théorique, chaque institution est dominée par un mode d'échange : le marché par la transaction marchande, les organisations par les relations de pouvoir, et les réseaux sociaux par le don »¹¹¹⁷. C'est donc l'analyse des échanges, ou plutôt de leur nature, qui permet de comprendre l'organisation des réseaux sociaux de l'Ebabbar.

En effet, A. Testart explique qu'au final, dans l'échange non-marchand, « c'est bien dans ce cas la relation personnelle entre les hommes qui prime sur les relations entre les choses »¹¹¹⁸. Cependant, comme le précise l'auteur, cette relation n'est pas sans aller de pair avec certaines obligations. Selon lui, il s'agit d'une : « obligation à entrer dans l'échange, elle implique non seulement la réception de la chose actuellement cédée mais encore l'engagement à fournir ultérieurement une contrepartie adéquate. **Elle fait de celui qui reçoit un endetté**¹¹¹⁹, et chacun peut devenir tel du seul fait de la volonté de son partenaire »¹¹²⁰. C'est donc moins l'acquisition d'une marchandise ou d'un service qui commande l'échange, mais la nécessité de garder un lien entre les individus impliqués dans l'échange, quelle que soit leur nature d'ailleurs, qui prime, et ce lien prenait fondamentalement la forme d'une dette. L'Ebabbar n'attendait pas forcément de ses débiteurs qu'ils remboursent leurs dettes, mais la dette devait exister pour maintenir un lien social fort, un réseau de dettes irremboursables

¹¹¹⁶ Sur ce point, le texte CT 45, 47 est particulièrement clair.

¹¹¹⁷ Ferrary 2001, p. 263.

¹¹¹⁸ Testart 2001a, p. 737.

¹¹¹⁹ C'est nous qui mettons en gras.

¹¹²⁰ Testart 2001a, p. 737, n. 35.

parfois, des dettes entre l'individu et la société que M. Aglietta et A. Orléan qualifient de *dettes verticales*¹¹²¹.

Cependant, ce réseau n'était pas le seul : il existait aussi un réseau basé sur le profit et le commerce, un réseau d'échange marchand fort. Ces échanges marchands à visée lucrative ne sortent pas de l'économie des offrandes, ils ne s'y opposent pas : ils la complètent en permettant à l'Ebabbar de créer une autre modalité de réticulation comme nous allons le voir. Ils créent un enchevêtrement de dettes *horizontales*. Quoi qu'il en soit la dette est le cœur du réseau économique qui rattache les Sippariens entre eux. Aussi, au-delà de parler d'une économie *domaniale* qui se focalise sur les grands organismes et néglige les relations entre individus, nous proposons de parler d'une économie « débitaire » ou de l'endettement, basée sur la dette ou plutôt sur *les dettes*. Nous allons donc à présent nous pencher sur l'existence d'un réseau de dettes horizontales, dont le commerce est un des aspects, dans lequel s'inscrit l'Ebabbar.

IV.4.1.3. Les échanges marchands impliquant l'Ebabbar

IV.4.1.3.1. Les échanges commerciaux

Déjà à la fin du XIX^{ème} siècle, l'assyriologue français J. Oppert qualifiait Šamaš de « dieu commerçant »¹¹²². L. Oppenheim et les grands assyriologues des années 1940 reprirent cette idée et expliquèrent cette puissance commerciale du temple par le fait qu'il possédait d'importants domaines fonciers. Ces domaines produisant des surplus, ceux-ci faisaient l'objet d'une revente. Les producteurs, au sein du temple, étaient rémunérés soit par un système de rations soit dans de plus rares cas, pour des artisans spécialisés, directement par une rémunération¹¹²³. Nous avons aussi vu que l'Ebabbar recueillait les femmes abandonnées (veuves, femmes divorcées...) et les faisait travailler¹¹²⁴ : un fait avéré à l'époque néo-babylonienne et probable à l'époque paléo-babylonienne. Il disposait en outre d'esclaves : du fait cette main d'œuvre bon marché, les temples se sont étendus, agrandis et ont gagné en puissance économique au fur-et-à mesure des siècles. Parfois, un événement politique venait

¹¹²¹ Aglietta et Orléan 2002, p. 51.

¹¹²² Oppert 1897.

¹¹²³ A ce sujet on pourra voir la thèse à paraître de Manon Ramez sur les artisans (Ramez, *à paraître*).

¹¹²⁴ Quillien 2014.

ruiner cette expansion : ce fut le cas de l'Ekur à Nippur avec la chute du Sud babylonien¹¹²⁵, mais pas pour l'Ebabbar. Celui-ci se livra longtemps à un commerce fructueux basé sur des prêts qu'on pourrait qualifier de « mandats d'achat ». Ce système de prêts fut abordé dès les années 60 par R. Harris¹¹²⁶, elle les étudia plusieurs décennies durant et écrivait en 1975 : « les intérêts dans les prêts du temple, ainsi que les bénéfices des entreprises commerciales dans lesquelles le temple pouvait agir comme partenaire sans que cela soit indiqué clairement, devaient fournir une importante source de revenus pour le temple ».¹¹²⁷

Certains assyriologues en ont donc conclu que les anciens Babyloniens étaient soumis au principe de rationalité économique cher à l'économie néo-classique et que tout domaine était astreint à la recherche du profit. C'est ce qu'écrit M. Silver en conclusion d'un article sur le rôle du palais comme acteur commercial : selon lui, tout organisme pratiquant l'échange à l'époque paléo-babylonienne était « avant tout motivé par le profit »¹¹²⁸. Par cette conclusion et par son travail de manière générale, M. Silver avait entrepris de récuser la théorie polanyienne de « l'encastrement » (« embeddedness »). En effet, comme nous l'évoquions plus haut, dans les années 1980 et 1990, les assyriologues furent beaucoup inspirés par les théories de Karl Polanyi, qui suggérait notamment que dans les économies antiques, l'économie était « encastré » (« *embedded* » dans le texte) dans le sacré et le politique et que, par suite, toute activité commerciale était avant tout sacrée ou politique avant d'être financière ou économique.

Si cette théorie paraît difficile à tenir lorsque l'on touche aux marchands babyloniens ou assyriens dont les lettres révèlent qu'ils cherchent avant tout à maximiser leurs profits¹¹²⁹,

¹¹²⁵ Charpin 2015.

¹¹²⁶ Harris 1960, p. 126-137.

¹¹²⁷ « The interest on the temple loans, as well as the profit from business enterprises in which the temple may have served as a silent partner, would have provided an important source of income for the temple » (Harris 1975, p. 207).

¹¹²⁸ « L'entreprise palatiale ne doit pas être automatiquement identifiée à l'entreprise publique dans laquelle les considérations de rentabilité sont largement mises de côté. En fait, je n'ai trouvé aucune preuve, directe ou indirecte, démontrant que les palais du Proche-Orient n'étaient pas principalement motivés par le profit dans leur production de textiles et d'autres biens privés » (« *Palatial enterprise should not automatically be identified with public enterprise in which considerations of profitability are largely set aside. In fact, I have found no evidence, direct or indirect, demonstrating that Near Eastern palaces were not primarily motivated by profit in their production of textiles and other private goods* », Silver 2006, p. 11). Cette idée est largement reprise et développée à partir de Silver 1983.

¹¹²⁹ Cela a été particulièrement bien démontré dans Veenhof 1997, puis dans Veenhof 2010 et plus récemment (et en français) dans Michel 2014b.

nous avons vu *supra* que la recherche du profit ne guidait pas l'Ebabbar, contrairement à ce qu'écrivait M. Silver : en effet, le temple prêtait fréquemment à 0%, prêtait les offrandes qu'il récupérait et dépensait beaucoup de ses revenus en actes charitables. Aussi, pour ce qui touche à l'Ebabbar, il est très excessif de rejeter vivement les idées polanyiennes comme le fait M. Silver. Pour autant, certains individus s'étaient fait une spécialité du profit chrématistique : des marchands en recherche de profits qui nous intéressent tout particulièrement pour une raison : on les voit souvent conduire les affaires du temple. Le fait que les marchands agissent comme agents des grands organismes n'est pas récent : S. Garfinckle a étudié ce phénomène pour la période d'Ur III et il écrit : « la Couronne, en dépit de l'accroissement de son autorité centrale, dépendait largement des élites locales et des organismes professionnels » (« *the crown, in spite the growth in its central authority, was highly dependent upon local elites and professional organizations* »). Il va ensuite plus loin en rappelant que « les marchands étaient souvent en charge des affaires commerciales de l'Etat » (« *merchants often conducted the business of the state* ») et que les motivations de ces marchands « incluaient vraisemblablement un renforcement politique, un service religieux et une obligation professionnelle » (« *likely included political aggrandizement, religious service, and professional obligation* »)¹¹³⁰.

IV.4.1.3.1.1. La vente de produits par l'Ebabbar et le réinvestissement des bénéfices : l'exemple de la laine.

L'Ebabbar n'échappait pas à la règle et pratiquait, outre ses activités de « service » et de charité, des activités de commerce de bien. L'un des produits commercialisés par le temple est la laine de ses moutons. Nous avons en effet vu précédemment que le temple du dieu-soleil disposait très certainement de grands troupeaux en plus de son important patrimoine foncier. Cela sans compter le fait qu'il était régulièrement approvisionné en ovins pour le sacrifice. Ceux-ci étaient le plus souvent amené « sur pieds » puisque nous avons vu que les moutons d'offrande régulière étaient généralement confiés aux engraisseurs, ce qui montre qu'ils étaient encore vivants. Nous ne pouvons en revanche pas savoir si ces moutons étaient fournis après avoir été tondus, auquel cas, cela eut encore accru la production de laine de l'Ebabbar. Par suite, qu'il en fit commerce n'a rien d'étonnant.

¹¹³⁰ Garfinckle 2008, p. 70.

Ici, on peut rappeler la démonstration qu'avait faite D. Charpin du système qui permettait la commercialisation de la laine du temple¹¹³¹. Celui-ci est parvenu à établir que le commerce du palais fonctionnait en cinq étapes. Tout d'abord, la laine des bergers est apportée au palais, au service d'Utul-Ištar dans de nombreux textes (ou d'un autre collecteur dans les textes des époques antérieures ou postérieures). Puis le collecteur fournit la laine à des intermédiaires sippariens. Ensuite, les intermédiaires vendent la laine à crédit aux marchands : ces textes sont rédigés à Sippar et l'on en a donc davantage de traces, que pour ceux des deux premières étapes rédigées à Babylone. Concernant ces étapes, on ne dispose en effet que des lettres aux chefs des bergers leur intimant de venir à Babylone¹¹³². La quatrième étape a elle aussi lieu à Sippar : les marchands remboursent les intermédiaires. Enfin, l'intermédiaire rembourse Utul-Ištar, ou tout autre collecteur, à Babylone. D. Charpin s'était aussi penché sur le commerce du temple dans ce même texte et avait démontré qu'il en allait de même que pour le commerce du palais, à ceci près que les étapes qui avaient lieu à Babylone, dans le cas du commerce du palais, avaient lieu dans l'Ebabbar dans le cas du commerce du temple. Depuis, on¹¹³³ a tâché d'approfondir ces questions mais sans remettre en question ni enrichir le système proposé par D. Charpin. On peut d'ailleurs, grâce aux travaux de Richardson, ajouter à ces textes cinq inédits que nous avons pu collationner au British Museum et dont nous fournissons ci-après une édition. Néanmoins, nous verrons qu'ils ne remettent pas en question le modèle proposé par D. Charpin. Au contraire, ils le confortent et le développent.

¹¹³¹ Charpin 1982, p. 25-65.

¹¹³² Charpin 1982, p. 29-30. On possède tout de même à Sippar un texte, BM 78577 (= Richardson 2002, vol. II, p. 215) qui est un contrat où un individu s'engage devant Šamaš et Marduk à faire porter de l'argent à Babylone dans le cadre du commerce des produits du palais.

¹¹³³ Cf notamment Richardson 2010, p. 22ss et De Graef 2014.

BM 82156

Type : reçu d'argent issu de la vente de la laine du temple de Šamaš

Lieu de découverte : Sippar (?) ; Lieu de rédaction : Sippar-yahrurum (?)

Date : 8/III/Ad 1 ; Dimensions : *non-renseignées*

Copie et édition : mentionné dans Richardson 2010, p. 22. Edition dans Richardson 2002, vol. II, p. 198 que nous avons pu améliorer après collation.

Obv. 3 GÍN KÙ.BABBAR

2. ŠÀ KÙ.BABBAR ŠÁM SÍG É (d)UTU

ša i-na MU a-bi-e-šu-uh LUGAL.ʽE(?)¹

4. (urudu)ALAM.A.NI MÁŠ.KADRA

KAR UD.BIB.NUN(ki) i-na É (d)UTU

6. ʽil¹-[qu-ú]

Tr. [MU.TÚM]

8. [X X X X X]

Rev. [nam-ha-ar-ti]

10. (I)be-l[a-nu-um ZAG.HA]

Espace blanc.

ITI SIG₄.A U₄.8.KAM

12. MU am-mi-di-ta-na LUGAL

AD.GI.A GU.LA

(d)UTU (d)AMAR.UTU BI.DA.[KE₄]

Restes d'une empreinte de sceau sur la tranche, avec quelques traces de signes identifiant le propriétaire qui n'est apparemment pas Belanum.

TRADUCTION :

(1-2) 3 sicles d'argent issus de l'argent du prix de la laine du temple de Šamaš (3-6) qu'en l'an Ae 28 le *kārum* a reçu dans le temple de Šamaš.

(7-8) Apport de [...]

(9-10) Reçu par Belanum.

BM 81467

Type : emprunt d'argent issu de la vente de la laine du temple de Šamaš

Lieu de découverte : Sippar (?) ; Lieu de rédaction : Sippar-yahrurum (?)

Date : 2/IV/Ad 1 ; Dimensions : *non-renseignées*

Copie et édition : mentionné dans Richardson 2010, p. 22, édition dans Richardson 2002, vol. II, p. 198-199 que nous avons pu améliorer après collation.

Obv. 3 GÍN KÙ.BABBAR

2. ŠÀ ŠÁM 1 GÚ.UN SÍG

ša i-na É (d)UTU

4. (I)DINGIR-lam-ni-šu GUDU₄.ABZU

ù 'li-X-aš-šu DUMU ha-zi (?)¹

6. ŠU.BA.AN.TI.MEŠ

Tr. [MU].TÚM

8. (I) DINGIR-lam-ni- šu GUDU₄.ABZU

Rev. ù 'li-X-aš-šu DUMU ha-zi(?)¹

10. nam-ha-ar-ti

(I) be-la-nu-um (lú)ZAG(!).HA

12. DUMU i-bi-(d)UTU

ITI ŠU.NUMUN.A U₄ 2.KAM

14. MU am-mi-di-ta-na LUGAL.E

AD.GI.A GU.LA

Pas de traces de sceaux et rien sur les tranches.

TRADUCTION :

(1-2) 3 sicles d'argent issus du prix d'un talent de laine (3-6) qu'Ilam-nišu le prêtre-*gudapsûm* et NP2 ont pris dans le temple de Šamaš. (7-8) Apport d'Ilam-nišu le prêtre-*gudapsûm*¹¹³⁴ et NP 2 [...]. (9-11) Reçu par Belanum, le percepteur, fils d'Ibbi-Šamaš.

¹¹³⁴ Ce personnage apparaît aussi comme témoin dans BE 6/1, 76 (Ae 26).

BM 81318 (inédit du British Museum)

Type : reçu d'argent provenant de la vente de la laine de l'Ebabbar.

Lieu de découverte : Sippar (?) ; Lieu de rédaction : Sippar-yahrurum (?)

Date : 18/VIII/Ad 1 ; Dimensions : *non-renseignées*

Copie et édition : inédit du British Museum (mentionné dans Richardson 2010, p. 22).

Obv. 1/3 MA.NA 4 GÍN KÙ.[BABBAR]

2. ŠÀ KÙ.BABBAR ŠÁM SÍG É (d)UTU

ša i-na MU a-bi-e-šu-[uh] LUGAL.E

(urudu)ALAM.A.NI MÁŠ.KADRA

5. KAR UD.KIB.NUN(ki) i-na É (d)UTU

Tr. im-hu-ru

MU.TÚM

8. (I)li-pí-it-(d)IŠKUR

Rev. DUMU pir-hi-ì-lí-šu

10. nam-ha-ar-ti

(I)be-la-nu-um ZAG.HA

Empreinte d'un sceau anépigraphe sans indication de propriétaire.

Tr. ITI APIN.DU₈(?).A U₄ 18.KAM

MU am-mi-di-ta-na LUGAL.E

14. AD.GI.A. GU.LA

(d)UTU (d)AMAR.UTU BI.DA.KE₄

Sceau anépigraphe n°1 avec une représentation d'un dieu, sans doute Šamaš, sur la tranche gauche. Très certainement le sceau de Belanum. Ce sceau correspond à Colbow 2002, n°51.1.

Sceau anépigraphe n° 2 sur la face et sur le revers avec un suppliant. Sur la face, il est difficile à identifier, mais il semble s'agir du même sceau que sur la tranche gauche.

NOTES :

l. 8-9 : le personnage de Lipit-Adad fils de Pirhi-ilišu est bien attesté : il s'agit d'un

marchand qui a pour frères Warad-Bunene, Adad-lu-zerum et Ibni-Šamaš. On le rencontre dans plusieurs textes qui peuvent être rapprochés du corpus de l'Ebabbar tels que CT 6, 29 (Ad1), CT 8, 30c (Ad5), CT 48, 85 (Ad 3) ou Charpin JA 270, p. 51. Dès 1975, R. Harris lui avait consacré quelques lignes (Harris 1975, p. 350).

TRADUCTION :

(1-2) Un tiers de mine et 4 sicles d'argent, issu de l'argent du prix de la laine du temple de Šamaš, (3-6) que le *kārum* a reçue dans le temple de Šamaš en l'an Ae 28.

(7-9) Apport de Lipit-Adad fils de Pirhi-ilišu.

(10) Reçu par Belanum, le percepteur.

Avant d'aller plus loin dans l'analyse, nous devons nous arrêter sur ces trois textes datés de l'année Ad 1 et qui documentent des prêts remontant à l'année Ae 28. Il est très curieux que ceux-ci aient été conservés en bon état : les créances de l'année Ae 28 avaient été annulées par l'édit de *mīšarum* proclamé en l'an Ad 1¹¹³⁵. Par suite, ces textes devraient normalement être brisés ou barrés par une croix comme le texte BM 97436 que l'on va retrouver *infra* et qui date de l'an Ad 33. Celui-ci a donc été clairement annulé par la proclamation d'une *mīšarum* de l'an Aš 1. D'ailleurs, des textes découverts à Tell Egraineh¹¹³⁶ montrent clairement que la *mīšarum* de l'an Aš 1 annulait les créances des temples, en l'occurrence ceux consentis par le dieu Uraš lui-même, sur le même principe que les prêts que faisaient Šamaš dans l'Ebabbar¹¹³⁷. Normalement, donc, on aurait dû avoir ici la même chose : des créances datant de l'année précédente annulées par une *mīšarum*, or l'état des textes et leur découverte prouve qu'il n'en fut rien¹¹³⁸. On peut donc se demander pourquoi l'annulation de dette n'eut pas lieu.

Tout d'abord, il faut observer à quel genre de dettes on a affaire. Ici, il est question du remboursement d'une partie de la laine du temple. Les textes édités *supra* montrent que des

¹¹³⁵ CF Charpin 2000 sur les dates et la fréquence de ces édits de « restauration » sous les règnes d'Hammurabi et Samsu-iluna. Cf aussi Kraus 1984, p. 152-159. Pour la période paléo-babylonienne plus tardive, cf Kraus 1984, p. 160ss et Charpin 2015, p. 168-170.

¹¹³⁶ Cf K. Kessler 1997/98, p. 131-133.

¹¹³⁷ Charpin 2001/51 complété par Charpin 2014b, p. 47 et n. 120.

¹¹³⁸ Cf Charpin 2000, p. 203-205. Normalement, lors d'une rémission de dettes, les créances étaient détruites. Dans de rares cas, elles avaient été conservées, bien que dépourvues de toute valeur désormais, dans les archives du créancier.

individus (qui sont soit des marchands¹¹³⁹ soit des dépendants du temple, en l'occurrence un prêtre-*gudapsûm*), devaient rembourser le prix de la laine du temple prise par les marchands. Un percepteur-*mākisum* (ZAG.HA), nommé Belanum, qui revient dans les textes que nous éditons *infra*, est chargé du bon recouvrement de cet argent. Nous sommes donc visiblement dans le contexte de la commercialisation des marchandises du temple, or, nous savons comment fonctionnait le circuit de commercialisation de la laine du temple et du palais. La marchandise était fournie à crédit et en gros au chef des marchands, qui la répartissait entre les divers marchands du *kārum* de Sippar. Ceux-ci vendaient ensuite au détail la laine à des particuliers et grâce à l'argent reçu, les marchands du *kārum* remboursaient le temple ou le palais¹¹⁴⁰. On sait aussi que les crédits commerciaux n'étaient pas annulés par les édits de restauration : les *mīšarum* n'annulaient que les « prêts de nécessité »¹¹⁴¹. Cependant, le fait même que les textes nous soient parvenus en bon état montre que le remboursement n'a jamais eu lieu : très certainement annulés par la *mīšarum* de l'an Ad 1 puisqu'on voit que les trois textes concernent des créances de l'an Ae 28 et sont datés de l'année Ad 1.

Il faut ici rappeler que l'on ne possède pas de manière certaine l'édit de ce roi, il a cependant été proposé de manière assez convaincante par D. Charpin que l'édit partiel, appelé édit de X par F. Kraus¹¹⁴² fût probablement d'édit d'Ammi-ditana¹¹⁴³. La comparaison entre les édits de Samsu-iluna, de X/Ammi-ditana et d'Ammi-šaduqa a révélé une évolution du droit paléo-babylonien assez nette. Les paragraphes 10 et 11 de l'édit d'Ammi-šaduqa, (qui concernent spécifiquement le *kārum* et explicitent les relations des marchands avec le palais) n'étaient pas ni dans l'édit de X ni dans l'édit de Samsu-iluna, mais ils développent le §3 de l'édit de X, que l'édit d'Ammi-šaduqa recopie presque intégralement ici¹¹⁴⁴. Le §10 de l'édit d'Ammi-šaduqa reprend semble-t-il un texte plus ancien, puisqu'il y est question de Larsa et d'Isin. En revanche, les §11 et 12 sont absents de l'édit de X dans son état de conservation

¹¹³⁹ On sait par exemple grâce au texte Charpin 1982, p. 51 que Lipit-Adad fils de Pirhi-ilišu (qu'on trouve dans notre texte BM 81318, l. 7-9) était un marchand qui faisait du commerce avec le temple, il apparaît logique qu'il en aille de même pour l'individu mentionné, aux l. 7-8 de BM 82156. En revanche, on constate aussi grâce au texte BM 81467 que les prêtres pouvaient eux aussi se livrer au commerce de la laine de l'Ebabbar, ce qui permet aussi de comprendre qu'il existait entre les prébendiers du temple de Šamaš et les marchands de Sippar des réseaux de sociabilité.

¹¹⁴⁰ Cf Charpin 1982.

¹¹⁴¹ Charpin 2010b, p. 185-186.

¹¹⁴² Kraus 1984, p. 160.

¹¹⁴³ Charpin 2010b, qui documente aussi les dates probables des édits de rémission de dettes.

¹¹⁴⁴ Cf Kraus 1984 et surtout Charpin 2010b.

actuel, même si, théoriquement, il y aurait assez de place entre la fin de la col. III et le début de la col. IV pour que ces paragraphes y figurent¹¹⁴⁵. Cependant on ne peut savoir précisément si ceux-ci s’y trouvaient et, si c’était le cas, à quelle date eut lieu la *mīšarum* dont il est question dans l’édit de X.

Rien ne garantit en effet, que cet édit soit bien celui qui fut proclamé en Ad 1 et on peut se demander si l’édit de X ne documente pas *in fine* la *mīšarum* de l’année Ad 21, ou même une autre rémission de dette ayant eu lieu entre l’an Ad 1 et l’an Ad 21 qui n’est pas encore attestée. Il est, en l’état de la documentation, impossible de trancher mais dans l’hypothèse d’une tablette rédigée pour la *mīšarum* de l’an Ad 21, les §11 et 12 de l’édit d’Ammi-šaduqa auraient alors été rajoutés à l’époque d’Ammi-ditana. Nous allons donc à présent étudier le contenu du §11 qui documente un litige concernant les marchands du palais. L’édition de Kraus donne le texte suivant :

Col. III (§11)

32. šum-ma dam.gàr ša ši-[ma]-a[m š]a é.gal i-pa-aš-ša-ru
33. i-na LÁL.HI.A [n]a-[š]i GÚ.UN
34. a-na ki-ma ši-mi-im sa i-na É.GAL il-qú-ú
35. ka-ni-kam a-na É.GAL i-zi-bu
36. ù ka-ni-ik na-ši GÚ.UN il-q[é]-e-ma
37. ši-mu-um ša pí-i ka-ni-ki-šu
38. i-na É.GAL la in-na-di-in-šu
39. ú-lu it-ti na-ši GÚ.UN la il-qé-e
40. aš-šum šar-rum LÁL.HI.A na-ši GÚ.U[N]
41. ú-wa-aš-še-ru

Col. IV (§ 11, suite)

1. DAM.GÀR šu ma-har DINGIR mi-im-ma
2. ša pí-i ka-ni-ki an-ni-im
3. it-ti na-ši GÚ.UN la la-qí-a-ku
4. ú-ub-ba-am-ma iš-tu ú-te-eb-bi-bu
5. ka-ni-ik na-ši GÚ.UN ú-ub-ba-lam
6. uš-ta-at-tu-ú uš-ta-ha-ar-[r]a-šú-ma

¹¹⁴⁵ C’est ce qu’indique la copie qui en est fournie dans Kraus 1984, p. 163.

- 7.i-na ši-mi-im ša pí-i ka-ni-ki
8. ša DAM.GÀR a-na é.gal i-zi-bu
9. ma-la pí-i ka-ni-ki ša na-ši GÚ.UN
10. a-na DAM.GÀR i-zi-bu
11. [a]-n[a D]A[M].GÀR u-wa-aš-ša-ru

On peut le traduire ainsi¹¹⁴⁶ : « (III.32) Si un marchand qui fait de la vente *en détail* de marchandises du palais¹¹⁴⁷, (33) pour ce qui touche aux arriérés à régler par ses débiteurs, (35) a reçu un document scellé pour le palais, (34) comme pour une marchandise qu'il aurait achetée au palais (36) et qu'il a également reçu le document scellé de ses débiteurs (37-38) <si jamais> le prix indiqué sur son document scellé n'a pas été versé au palais (39) et qu'il (le marchand) ne l'a pas non plus reçu de la part de son débiteur (40-41) parce que le roi a annulé les arriérés des débiteurs, (IV.1-4) ce marchand se lavera de tous soupçons¹¹⁴⁸ <en déclarant> par devant une divinité : « Je n'ai rien reçu de ce qui est indiqué sur cette tablette d'auprès de mon débiteur ». (4-5) Une fois qu'il se sera purifié en disant cela il apportera la tablette de son débiteur, (6) on se réunira, on fera les comptes et (7) parmi les marchandises qui sont indiquées sur la tablette (8) que le marchand avait rédigée pour le palais, (9) tout ce qui est indiqué sur la tablette que le porteur de tribut avait rédigé pour le marchand, (10) on en libèrera ce marchand (on lui remettra ses dettes). »

Si l'on suit les dispositions du §3, ces créances « commerciales » n'auraient pas dû être annulées. Or ces paragraphes décrivent spécifiquement la situation que semblent

¹¹⁴⁶ Notre traduction s'inspire très largement de celle de Kraus : « Wenn ein Kaufmann, welcher Kaufgut des 'Palastes' zu verschleißen pflegt, über zu begleichende Rückstände des 'Ertragbringers' so, als seien sie Kaufgut, das er im 'Palaste' erhalten hat, dem 'Palaste' eine Urkunde ausgestellt hat, ferner die Urkunde des 'Ertragbringers' erhalten hat, ihm (also) das in seiner Urkunde verzeichnete Kaufgut im 'Palaste' nicht geliefert wurde, er (es) aber auch vom 'Ertragbringer' nicht erhalten hat - weil der König die zu begleichenden Rückstände des 'Ertragbringers' erlassen hat, leistet ein solcher Kaufmann vor der Gottheit den Reinigung(seid): „(Ich schwöre, daß) ich von dem in dieser Urkunde Verzeichneten nichts vom 'Ertragbringer' erhalten habe" und legt, nachdem er sich (eidlich) 'gereinigt' hat, die Urkunde des 'Ertragbringers' vor. Man kommt zusammen, rechnet ab und erläßt (dann) von dem in der Urkunde, welche der Kaufmann dem 'Palaste' ausgestellt hatte, verzeichneten Kaufgute das in der Urkunde, welche der 'Ertragbringer' dem Kaufmanne ausgestellt hatte, Verzeichnete dem Kaufmanne. » (Kraus 1984, p. 177).

¹¹⁴⁷ Sur la traduction du verbe *pašārum* par « vendre au détail », cf Abb 7, 185.

¹¹⁴⁸ L'usage du verbe *ebēbum* au système II est ici particulièrement intéressant, puisqu'il signifie littéralement « se purifier rituellement », mais la notion connexe est celle d'une garantie, d'une vérification à la manière de celle qu'opéraient les *ebbû* à Mari, des experts qu'on traduit généralement par « prud'homme ». Cela va bien avec la formule « *ma-har* DINGIR », « devant une divinité » qui renvoie à une pratique assertoire ou ordalique. Cela fait, bien sûr penser, pour Sippar, au rôle traditionnel de Šamaš et aux garanties que ce dieu pouvait offrir à celles et ceux qui faisaient appel à lui : d'où notre choix de traduction.

esquisser les textes du British Museum édités *supra* avec des acheteurs ne remboursant pas des marchands du palais qui font alors défaut et une créance finalement annulée.

De même, le §12 doit reprendre un autre cas particulier qui est survenu à l'époque d'Ammi-ditana, puisque ce paragraphe est absent de l'édit de X mais présent dans l'édit d'Ammi-šaduqa : on a donc très certainement la même logique à l'œuvre. Dans celui-ci, il est question d'un litige entre bergers et équarisseurs à la suite d'une remise de dette, les concernés sont néanmoins moins heureux que les marchands du §11 : l'édit de restauration ne s'appliquera pas pour eux et les arriérés restent dus.

Ce sont donc des paragraphes qui ont été ajoutés entre temps, sans doute du fait de cas pratiques nouveaux s'étant présentés entre la proclamation de l'édit d'Ammi-ditana et celui d'Ammi-šaduqa¹¹⁴⁹. La norme était de ne pas annuler les prêts commerciaux (*ana šīmim*) : ceci nous est documenté par le §B de l'édit de X/Ammi-ditana et par les paragraphes 3 et 8 de l'édit d'Ammi-šaduqa¹¹⁵⁰. Cette clause n'était pas dans les fragments de l'édit de Samsu-iluna que nous avons récupérés. Cette évolution indique qu'entre l'édit d'Ammi-ditana et celui d'Ammi-šaduqa, le maintien des prêts commerciaux en cas de *mīšarum* a dû commencer à poser problème. La raison de ce litige est très certainement qu'il se produisit la chose suivante : la *mīšarum* d'Ammi-ditana annula les créances de laines des particuliers, qui ne remboursèrent pas les marchands qui leur avaient vendu la laine à crédit. Ceux-ci firent donc à leur tour défaut et ne remboursèrent pas sa laine à l'Ebabbar.

Il fallut donc très certainement légiférer sur ces problématiques à un moment ou un autre et le roi trancha en faveur des marchands. Pour éviter leur banqueroute, il fallait remettre leurs dettes, seule façon de sauver de la faillite généralisée l'ensemble du système commercial. Néanmoins, pour éviter les abus, on édicta aussi une obligation de serment. Il fallait aussi éviter que le palais ne soit victime d'escroquerie de la part de marchands peu scrupuleux et le serment était généralement une pratique suffisamment dissuasive tant le parjure était redouté.

Au vu de l'évolution des textes des édits, et donc du droit paléo-babylonien en la matière, il semble que la nécessité de légiférer et l'évolution juridique ait eu lieu au début du règne d'Ammi-ditana. Cela permet surtout de documenter une nouvelle fois le fait qu'en droit babylonien, c'était l'apparition d'un cas litigieux qui entraînait ensuite la rédaction d'un

¹¹⁴⁹ Charpin 1990c et 2010b.

¹¹⁵⁰ Finkelstein 1969, Kraus 1984, Charpin 1990c, Charpin 2010b.

article de loi au sein d'un édit¹¹⁵¹. Les textes de loi n'étaient pas rédigés en pensant en amont aux divers cas litigieux qui pourraient survenir. C'était au contraire l'apparition d'un litige qui entraînait la création d'un texte de loi, lequel reprenait en fait le jugement rendu par le roi qui faisait désormais jurisprudence. On sait par exemple que ce fut le cas du Code d'Hammurabi, notamment sur la question du rachat des prisonniers de guerre, car le roi de Babylone établit d'abord, dans la pratique, qui devait payer pour racheter les prisonniers avant de faire figurer ces décisions, érigées au rang de « lois », sur sa stèle¹¹⁵². On rencontre aussi cette logique dans le cas du rescrit de Samsu-iluna¹¹⁵³, qui fait entrer dans le droit une décision casuistique du souverain concernant des religieuses-*nadītum* non-dotées et qui fut d'abord tranchée dans une lettre¹¹⁵⁴. Les décisions étaient ensuite recopiées d'un édit à l'autre, selon un processus de droit par « accumulation »¹¹⁵⁵. Ainsi, on retrouve dans l'édit d'Ammi-šaduqa des dispositions identiques au mot près au texte de l'édit de Samsu-iluna, y compris des mentions du *kārum* de Larsa, ville qui n'appartenait plus à la sphère d'influence babylonienne depuis plus d'un demi-siècle !¹¹⁵⁶

On aurait ici, selon nous, un phénomène du même type. Pour la première fois, une annulation de dette aurait provoqué un litige entre les marchands et les grands organismes producteurs de laine à Sippar, à savoir l'Ebabbar et le palais : les premiers ne furent pas en mesure de rembourser les seconds du fait de l'annulation des dettes en Ad 1. Il fallut légiférer et inscrire cette décision dans un édit, qui fut ensuite repris et étoffé par le souverain suivant.

La question qui demeure est : pourquoi cette disposition légale n'émergea-t-elle qu'à l'époque d'Ammi-ditana ? En effet, on sait que le système de commercialisation des marchandises du temple et du palais par des marchands remonte au moins à l'époque d'Hammurabi¹¹⁵⁷. Deux hypothèses peuvent être proposées : soit ce système de commercialisation était balbutiant aux époques d'Hammurabi et Samsu-iluna et ne s'est renforcé qu'à l'époque d'Abi-ešuh, le problème ne s'était donc jamais posé avec une ampleur suffisante pour obliger les rois à légiférer sur la question dans leurs édits de restauration. D.

¹¹⁵¹ Cf Lieberman 1989, Charpin 1987b, Charpin 2010b, Démare-Lafont 2013.

¹¹⁵² Charpin 2014.

¹¹⁵³ Janssen 1991.

¹¹⁵⁴ Cf AbB 7, 111.

¹¹⁵⁵ Lieberman 1989.

¹¹⁵⁶ Finkelstein 1969, Kraus 1984, Charpin 1987b, 2010b.

¹¹⁵⁷ Charpin 1982.

Charpin a d'ailleurs montré que la centralisation de ce processus datait de l'époque paléo-babylonienne tardive, et notamment du règne d'Ammi-ditana. Il semble donc bien qu'il y ait eu des changements dans la façon d'organiser le commerce des marchandises du palais et du temple, le plus notable d'entre eux étant une centralisation plus poussée après le règne de Samsu-iluna. Auparavant, « les produits étaient reçus par les intermédiaires à Larsa, Ur etc., et les chefs des marchands devaient apporter à Babylone le produit des ventes. Un siècle plus tard, les marchandises sont livrées à Babylone même, les intermédiaires les écoulant ensuite dans leur ville »¹¹⁵⁸. C'est certainement du fait de cette évolution des pratiques commerciales qu'il fallut aussi faire évaluer le droit.

Les textes de la pratique édités ci-dessus sont, par suite, les preuves de cette transformation, néanmoins, ce n'est pas le seul fait important qu'ils documentent. En effet, on voit bien que dans ces textes, la laine provient de l'Ebabbar et non du palais, or, la créance en est annulée. C'est donc le temple du dieu-soleil qui va perdre de l'argent dans cette affaire, alors que la *mīšarum* a été décidée par le palais. Certes, idéologiquement Šamaš est fortement impliqué dans la « restauration » qui découle de tels édits, mais d'un point de vue politique et économique, son principal sanctuaire de l'époque n'a pas son mot à dire sur la proclamation des *mīšarum*. Qu'un souverain puisse, dans son édit, décréter que le temple va perdre une quantité très importante d'argent par l'annulation de ses créances commerciales montre bien que l'Ebabbar était complètement subordonné au palais de Babylone. Malgré sa grande puissance socioéconomique, étudiée ci-avant, et son rôle certificatif majeur, il ne faisait pas le poids face aux décisions prises par le souverain dans sa capitale. Nous allons donc pouvoir étudier, ci-après, de quelle manière l'Ebabbar faisait commerce de ses marchandises, tout en gardant en tête qu'il agissait dans un cadre socioéconomique contraint et dominé par le palais de Babylone.

¹¹⁵⁸ Charpin 1982, p. 59.

BM 80950

Type : reçu d'argent provenant de la vente de la laine de l'Ebabbar.

Lieu de découverte : Sippar (?) ; Lieu de rédaction : Sippar-yahrurum (?)

Date : --/--/Ad -- ; Dimensions : *non-renseignées*

Copie et édition : mentionné dans Richardson 2010, p. 22, édition dans Richardson 2002, vol. II, p. 200-201 que nous avons pu améliorer après collation.

Obv. [X] GÍN KÙ.BABBAR

2. ŠÁM 1 GÚ.UN SÍG [X X X]

[ŠÀ] KÙ.BABBAR ŠÁM SÍG É (d)UTU

4. ša i-na MU am-mi-di-ta-na LUG[AL.E]

AD.GI.A [GU.LA]

6. KAR UD.KIB.NUN(ki)

i-na É (d)UTU i[l-qú-ú-ma]

8. i-na MU am-m[i-di-ta-na]

[X X X X X]

Tr. uš-ta-ad-d[i-nu]

MU.TÚM

Rev. ʽDINGIR-šu-ba(?).ni(?)ʽ¹

DUMU a-na-tum

14. ʽnam-ha-arʽ¹-ti

ʽbe-la-nu-umʽ¹

16. [DUMU] ʽi-biʽ¹-(d)UTU

Traces d'un sceau anépigraphe

[ITI X U₄ X.KAM]

18. [MU am-mi-di-ta-na LUGAL.E]

[X X X X X]

NOTES :

Empreintes de sceaux anépigraphes sur la tranche gauche, sans doute celui de Belanum, car il correspond à l'empreinte numéro 62.1 dans Colbow 2002, la même que 51.1, 52.1 et 66.1.

Outre les textes de notre corpus mentionnés ci-avant et ci-après, ce texte a un formulaire qui rappelle un peu celui de BE 6/1, 91.

l. 3 : Richardson a lu « [šà] kù.babbar šám kù.babbar ^dUTU » mais ayant collationné et repris le texte, nous sommes sûr de notre lecture.

l. 10 : sur cet usage de *nadānum* au système III au parfait dans un tel contexte, cf les textes SVJAD 89 et CUSAS 29, 120 pour des parallèles. Celui qui est le *mušaddinum* chargé du recouvrement, c'est très certainement le percepteur Belanum puisqu'il a aussi ce rôle dans BBVOT 1, 1 (avec une légère variante de formulation).

l. 11 : De Graef AOAT 440, 24 connaît un Ilšu-abušu fils d'Anatum, mais le nom propre est ici incertain.

TRADUCTION :

(1) [...] sicle(s) d'argent, (2-3) prix d'un talent de laine [...] au sein de l'argent du prix de la laine du temple de Šamaš (4-8) que le *kārum* de Sippar a collecté dans le temple de Šamaš, au cours de l'année Ad 1 et (10) qu'il a ensuite fait recouvrer en l'an Ad [...].

(11-13) Apport de X fils d'Anatum.

(14-16) Reçu par Belanum fils d'Ibbi-Šamaš.

BM 81325 (inédit du British Museum)

Type : reçu d'argent provenant de la vente de la laine de l'Ebabbar.

Lieu de découverte : Sippar (?) ; Lieu de rédaction : Sippar-yahrurum (?)

Date : 13/X/Ad 6 ; Dimensions : *non-renseignées*

Copie et édition : inédit du British Museum (mentionné dans Richardson 2010, p. 22).

Obv. 1 GÍN KÙ.BABBAR

2. ŠÀ KÙ.BABBAR ŠÁM 1 GÚ SÍG É (d)UTU

ša KAR UD.KIB.NUN(ki)-ia-ah-ru-rum

4. i-na É (d)UTU im-hu-ru

a-na (I)(d)AMAR.UTU-mu-ša-lim

6. DUMU (d)EN.ZU-be-li

Sceau déroulé sur les dernières lignes de la face.

Tr. a-na qa-be-é ib-ni-(d)AMAR.UTU

8. ŠU.I

	in-na-ad-nu
Rev.	MU.TÚM
	(I)ib-ni-(d)AMAR.UTU ŠU.I
12.	nam-ha-ar-ti
	(I)DINGIR-šu-ib-ni UGULA DAM.GÀR
14.	ù DI.KU ₅ (meš)
	GÌR (d)EN.ZU-na- ši-ir
16.	[ITI] AB.BA.È U ₄ 13.KAM
Tr.	MU am-mi-di-ta-na LUGAL.E
18.	(giš)GU.ZA KI.𐎶BAD.DU ¹ .
	[KÙ.GI.KE ₄] 𐎶𐎵.BABBAR. RA
 <i>Empreintes de sceau sur la tranche droite.</i>	
 Sceau 1 : XXXX/ XXX / X X X X / X X KE ₄	
 <u>NOTES :</u>	
l. 2 : rappelle là encore le formulaire de BE 6/1, 91, où l'on a aussi des juges.	
 <u>TRADUCTION :</u>	
(1-2) 1 sicle d'argent issu de l'argent du prix d'un talent de laine du temple de Šamaš (3-4) que le <i>kārum</i> de Sippar-yahrurum a pris dans le temple de Šamaš et (9) qui ont été donnés (5-6) à Marduk-mušallim fils de Sin-beli, (7-8) remplacé par Ibni-Marduk le barbier. (10-11) Apport par Ibni-Marduk le barbier. (12-14) Réception par Ilšu-ibni ¹¹⁵⁹ le chef des marchands et les juges. (15) Par l'intermédiaire de Sin-našir.	

La mise en série des textes précédents doit avoir lieu avec BBVOT 1, 1, JCSSS 2, 56, CT 6, 24a, BE 6/1, 91 et les textes présents dans Charpin JA 270, p. 50-51. Cela permet de tirer plusieurs conclusions.

¹¹⁵⁹ Charpin 1982 a bien montré qu'on trouvait le nom de ce personnage écrit tantôt Ilšu-ibni et tantôt Ilšu-ibnišu.

Tout d’abord, comme nous le disions plus haut ces nouveaux textes ne révolutionnent ni ne contredisent ce qui avait été proposé par D. Charpin¹¹⁶⁰. On retrouve bien le schéma qu’il avait su décrire et le fait que le commerce de l’Ebabbar obéissait aux mêmes règles que celui du palais. Du point de vue prosopographique, l’on se rend vite compte que les intermédiaires appartenaient au *kārum*¹¹⁶¹ ou au « collège » des juges. De même, D. Charpin a montré que fréquemment, les intermédiaires dans le commerce du palais appartenaient au collège des juges. Ainsi, l’Ebabbar confiait des biens produits par ses soins à des chefs des marchands : il s’agissait en fait de vente à crédit comme nous l’avons déjà vu *supra*.

Nous pouvons donc nous demander quels étaient les produits dont l’Ebabbar faisait commerce, et qui, à l’intérieur du temple, était chargé de la gestion de ces affaires marchandes. On a donc des exemples de vente de laine de l’Ebabbar assez nombreux dans notre corpus. On peut mentionner BBVOT 1, 1 (Ad 3) qui documente un paiement en argent contre de la laine du temple du dieu-soleil, point notable : l’argent est pesé selon le poids de Šamaš. Dans ce texte, ce sont bien les marchands du *kārum* qui jouent les intermédiaires de vente. En revanche, dans BE 6/1, 91 (Ad 4)¹¹⁶², c’est cette fois-ci le juge Warad-ilišu qui joue les intermédiaires et récupère l’argent pour le temple : preuve à nouveau du lien qui existait entre le *kārum*, le collège des juges et le clergé de l’Ebabbar.

Il est frappant de constater le degré de variations formulaires qu’on observe dans notre corpus. On peut en dresser le tableau suivant :

Texte	Date	Formulaire	Apport de	Réception par
BE/6/1, 91	30/XIIb/Ad 4	ŠĀM 1 GÚ ŠÍG É (d)UTU / ša i-na MU SIPA NÍ.TUK 'ŠE.GA ¹ / im-hu-ru-ma	Šamaš-našir fils de Sin- imguranni	Warad-ilišu le juge
CT 6, 24a	[x+]/7/v/Ad 1	ŠĀ ŠÍG É (d)UTU / ša i-na MU am-mi- di-ta-na / UGAL.E / AD.GI.A GU.LA / (I)(d)na-bi-um-na-ši-ir / mu-uz(!)-za-az KÁ / KAR UD.KIB.NUN(ki)-ia-ah-ru(!)- rum / ú-ša-am-hi-ru	Ipquša fils de Sin-gamil	Nabium-našir, le gardien de la porte du <i>kārum</i> de Sippar- Yahrurum
JCSSS 2, 56	21/IV/Ad 1	ŠĀ KÙ.BABBAR ŠĀM ŠÍG É (d)UTU /	Nanna-ibila-	Belanum le

¹¹⁶⁰ Charpin 1982, p. 50ss.

¹¹⁶¹ Le chef des marchands Ilšu-ibnišu notamment, apparaît dans plusieurs textes avec un rôle important dans la commercialisation de la laine du temple : CT 8, 30c ou BM 81325 par exemple. Mais dans CT 8, 8a et JCSSS 2, 17a, il sert aussi d’intermédiaire au palais pour approvisionner l’Ebabbar en moutons d’offrande.

¹¹⁶² Texte étudié dans Charpin 1982, p. 51 n. 59 et est repris rapidement par Pécha (Pécha 2018, p. 136).

		ša i-na MU a-bi-e-ʿšu-uh LUGAL ¹ .E / (urudu)ALAM.A.NI MÁŠ KADRA / (I)[(d)n]a-bi-um-na-ši-ʿir ¹ / mu-za-az KÁ / ʿša ¹ KAR UD.KIB.NUN(ki)-ia-ah-ru- rum / [ú]-ša-am-hi-ru	mansum	percepteur
BBVOT 1, 1	10/VII/Ad 3	ŠÀ ŠÁM SÍG ša É (d)UTU / ša a-na ŠÁM KÙ.[BABBAR] / a-na KAR UD.KIB.NUN(ki)-i[a-ah-ru]-rum / in-na- ad-nu	Šamaš-našir	Belanum.
BM 81325	13/X/Ad 6	ŠÀ KÙ.BABBAR ŠÁM 1 GÚ SÍG É (d)UTU / ša KAR UD.KIB.NUN(ki)-ia- ah-ru-rum / i-na É (d)UTU im-hu-ru	Ibni-Marduk le barbier.	Ilšu-ibni, le chef des marchands, et des juges.
BM 97436	4/VIII/Ad 33	ŠÁM 2 GÍN KÙ.BABBAR / ša ip-qá- tum DUMU ta-ri-bu-um / i-na É (d)UTU il-qú-ú	Belšunu	Cassé.
BM 80950	--/--/Ad --	[ŠÀ] KÙ.BABBAR ŠÁM SÍG É (d)UTU / ša i-na MU am-mi-di-ta-na LUG[AL.E] / AD.GI.A [GU.LA] / KAR UD.KIB.NUN(ki) / i-na É (d)UTU i[l-qú-ú-ma] / i-na MU am-m[i-di-ta-na ...] / uš-ta-ad-d[i-nu].	X fils d'Anatum	Belanum

Tout d'abord, en laissant de côté BM 97436 qui documente un autre moment du circuit de la laine du temple mise en vente, on observe qu'il existe une formule développée « ŠÀ KÙ.BABBAR ŠÁM SÍG É (d)UTU / ša i-na MU (*nom d'année*) + verbe ». De cette version développée, on peut enlever les éléments suivants pour créer un formulaire raccourci : « KÙ.BABBAR » et « ša i-na MU (*nom d'année*) ». En revanche, la mention du temple de Šamaš est obligatoire. Ensuite, on voit que plusieurs verbes différents peuvent être employés : *mahārum* au système I, *mahārum* au système III et *leqûm* au système I et *nadānum* au système IV. Si ce dernier verbe est utilisé dans le cadre précis de la remise de la laine au *kārum*, les trois autres paraissent interchangeables. Ce point est assez surprenant, car sémantiquement, il y a une différence entre « rassembler », « faire rassembler » et « prendre » (qu'on traduit par recevoir). C'est d'autant plus surprenant que ces différentes formules sont attestées à peu près à la même époque. Il semble donc qu'on pouvait utiliser indifféremment

les verbes *mahārum* et *leqûm* pour faire référence à l'opération de prise de possession de la laine du temple dans les textes indiquant le remboursement, en argent, de cette laine.

On voit tout de même se dessiner quelques spécificités : *leqûm* au système I est employé quand c'est le *kārum* qui est le sujet du verbe. De même, l'emploi de *mahārum* au système I se fait avec le *kārum* comme sujet, avec cette différence qu'on voit chaque fois des juges chargés de la réception (BM 81325 et BE 6/1, 91). Ensuite, *nadānum* au système IV est employé lorsque la laine est distribuée aux membres du *kārum* (dans BBVOT 1, 1), soit la dernière partie de la première étape du commerce de la laine : la répartition de celle-ci entre les différents marchands du *kārum* qui seront chargés de la vendre au détail. L'étape du recouvrement de l'argent par le *kārum* est, quant à elle, exprimée avec la forme « uš-ta-ad-di-nu », soit le verbe *nadānum* au parfait et au système III (on le voit dans BM 80950 par exemple). Certes, l'étape du circuit de la laine documentée par les textes comportant le verbe *nadānum* au parfait et au système III n'est pas la même que dans les textes où l'on trouve uniquement *mahārum* ou *leqûm* au système I, mais on constate avec BM 80950 que même à cette étape du circuit, l'on commence par rappeler l'emprunt initial de laine, avec le même formulaire que dans les autres textes que nous étudions ici.

Enfin, *mahārum* au système III est employé deux fois¹¹⁶³, avec chaque fois pour sujet le *muzzaz bābim*, un acteur fiscal rattaché à la porte du *kārum*. Ce qui ne varie pas en effet, mais cela n'a rien d'étonnant, c'est la présence d'une autorité administrative, civile (et certainement fiscale) lors de la réception de l'argent, qu'il s'agisse du « gardien de la porte du *kārum* » (les portes étant un lieu de fiscalité), du percepteur-*mākisum* (ZAG.HA) ou des juges. Cependant, il est difficile de tirer des conclusions fermes au vu du faible nombre de textes pour chaque formulaire. On constate néanmoins que le commerce de la laine du temple était strictement encadré et surveillé au sein d'un circuit bien déterminé.

Le circuit de commercialisation du grain est bien résumé à travers deux textes : BM 81325 (édité *supra*) et CT 8, 30c. Dans les textes édités ci-avant, on voit bien toutes les étapes du processus : tout d'abord, de la laine était prêtée dans l'Ebabbar. On le voit à la mention « ša KAR UD.KIB.NUN(ki)-ia-ah-ru-rum i-na É (d)UTU il-qú/im-hu-ru » dans les textes précédents, laquelle signifie clairement que c'est « dans le temple de Šamaš » qu'avait lieu la prise en main de la laine par les marchands. Il semble que cette laine faisait l'objet d'une certification pondérale puisque des textes en font état, c'est le cas de l'inédit BM 97346 que nous éditons ci-après :

¹¹⁶³ Dans les textes CT 6, 24a et JCSSS 2, 56.

BM 97436

Type : reçu de laine issue de la vente de la laine du temple de Šamaš.

Lieu de découverte : Sippar (?) ; Lieu de rédaction : Sippar-yahrurum (?)

Date : 4/VIII/Ad 33 ; Dimensions : *non-renseignées*

Copie et édition : mentionné dans Richardson 2010, p. 22, cf aussi Stol OBO 160/4, p. 924, n. 2022 mais aussi p. 971 sur le prix de la laine. Nous avons pu, après collation, améliorer l'édition de Richardson (Richardson 2002, vol. II, p. 206)

Obv. 10 MA.NA SÍG

2. NA₄ GI.NA

ŠÁM 2 GÍN KÙ.BABBAR

4. ša ip-qá-tum DUMU ta-ri-bu-um

i-na É (d)UTU il-qú-ú

6. ša ip-qá-tum

Tr. [a]-na qa-bé-e i-bi-(d)[EN.ZU]

8. [DUMU] (d)EN.ZU-iš-me-a-^rni¹

[X X X] ID(?) NA(?) TUM(?)

Rev. [MU.TÚM] be-el-šu-[nu]

[nam]-ha-ar-ti

12. [X X X X X]

[X X X X]-un(?)

14. IGI (d)UTU-ba-ni DUMU [X X]-it

IGI DINGIR-šu-ib-ni-šu DUMU (d)AMAR.UTU-[X X]

16. ITI APIN.DU₈.A U₄ 4(?).[KAM]

Tr. MU am-mi-di-ta-na LUGAL.E

18. MU [GIBIL š]a EGIR

[BÀD iš-ku-un (d)AMAR.UTU^r(ki)¹]

NOTES :

Dans le CDLI, ce texte référencé sans translittération sous le numéro P527607 est désigné

comme « *unpublished, unassigned* ».

Le revers montre que l'on a une croix, le texte semble barré, sans doute une créance annulée par la *mīšarum* de l'an 1 d'Ammi-šaduqa.

Sceau très clair en haut à gauche de la face, la légende est difficile à traduire mais elle comporte au moins 5 lignes, ce qui mérite d'être souligné.

l. 7-8 : Ibbi-Sin fils de Sin-išmeanni est connu en Ad 37 (cf l'*Index inédit* d'E. Woestenburg, p. 106).

TRADUCTION :

(1-3) 10 mines de laine, selon le poids juste, valant 2 sicles d'argent (4-5) qu'Ipqatum fils de Taribum a pris dans le temple de Šamaš <et> (6-10) qu'Ipqatum a [...], remplacé par Ibbi-Sin-fils de Sin-išmeanni.

(11-15) Témoins : [...] fils de Belšunu ; [...] ; [...] ; Šamaš-bani fils de [...] ; Ilšu-ibnišu fils de Marduk- [...].

On voit avec ce texte que la laine faisait l'objet d'une vérification. Pour l'argent, le pendant de ce contrôle pondéral était l'usage du poids de Šamaš qui permettait de certifier l'argent avec lequel on payait la laine de l'Ebabbar. On en a un exemple dans BM 80644 (Charpin JA 270, p. 32 n. 21), dans BBVOT 1, 1 mais aussi dans le texte inédit BM 82252 que nous éditons en annexe.

C'est cependant BM 81325 cité plus haut qui montre le mieux les étapes successives de ce circuit. On voit en effet que la laine était vendue et devait être remboursée dans l'Ebabbar : c'est ce qu'indique notamment CT 6, 24a qui spécifie explicitement que le remboursement devait avoir lieu dans le temple. BM 81325 permet de voir que l'argent en question est apporté par un barbier, serviteur du roi, qui en l'occurrence est « remplaçant » d'un particulier. Un intermédiaire est mandaté (un dénommé Sin-našir) et la réception est faite Ilšu-ibnišu le chef des marchands et les juges. Tout cela correspond parfaitement au système proposé par D. Charpin il y a quarante ans. On voit que l'argent ainsi acquis par le temple était ensuite réinvesti dans d'autres activités, notamment grâce au texte CT 8, 30c où on lit clairement que : « 2/3 de mine et 7 sicles d'argent, (10) **faisant partie de l'argent, prix de la laine du temple de Šamaš**, (16) ont été donnés (11) pour acheter 4 bœufs (12) pour les *iššakku* du champ de Šamaš (13) qui sont sous la responsabilité de Sin-aham-iddinam, (14) sur la « parole » du šandabakku Ibni-Marduk ; (15) (cet argent) a été donné (17) au chef des marchands Ilšu-ibni (19) via Ilšu-ibni, le chef des marchands, (20) et les juges de Sippar ».

Une question importante demeure sur ce texte : a-t-on la trace d'une opération ou le temple a-t-il immédiatement réinvesti l'argent reçu des mains des marchands dans le cadre du commerce de la laine, à peine après l'avoir reçu ? C'est possible, on voit dans les textes précédents que les paiements avaient lieu du mois III au mois X et le texte CT 8, 30c date du mois IX. On voit cependant que dans BM 81325 (édité *supra*), le remboursement d'une partie de la somme a lieu tard dans l'année. On aurait alors deux opérations décorréées et qui se succéderaient dans le temps : d'abord le remboursement du prix de la laine en argent, ensuite l'investissement de cet argent sonnante et trébuchant dans les affaires du temple.

On ne comprend néanmoins pas pourquoi les juges de Sippar doivent intervenir si ces opérations sont décorréées. Par suite, une autre hypothèse est possible : l'argent investi dans CT 8, 30c est une avance sur un remboursement de la laine vendue précédemment à crédit. On a donc des sommes d'argent qui sont ici virtualisées et des mécanismes financiers basés sur l'abstraction et le crédit. Ce phénomène ne serait pas isolé puisque nous avons vu plus haut que les Mésopotamiens étaient capables de virtualité et d'abstraction dans leur comptabilité¹¹⁶⁴. Nous penchons donc plutôt pour cette seconde hypothèse.

Un autre point que ces textes inédits permettent de développer, c'est l'importance du dénommé Belanum dans le système de vente à crédit de la laine du temple au début du règne d'Ammi-ditana. D. Charpin¹¹⁶⁵ avait démontré l'importance de certains individus, outre les chefs des marchands, dans le commerce du palais, notamment, dans le cas des textes qu'il étudiait, le « père de la troupe » Utul-Ištar. Ici, nous voyons se profiler l'importance de Belanum qui apparaît dans plusieurs des textes édités *supra*. Dans JCSSS 2, 56 on retrouve d'ailleurs cet individu dans un contexte quasi-identique de vente à crédit de la laine de l'Ebabbar.

Malheureusement, son titre n'était jusqu'ici pas très clair. D. Charpin note d'ailleurs sur le site ARCHIBAB, dans la fiche du texte JCSSS 2, 56, au sujet du titre de Belanum : « S. Richardson a lu 'DUB.SAR', mais la copie est bien différente. Pour le titre de Belanum, voir S. R. p. 38 n. 89. » On peut encore mentionner le texte BM 80669 (= Richardson 2002, vol. II, p. 197). Celui-ci documente un versement d'argent pour payer la laine du temple et à nouveau le récipiendaire, dont le nom est abîmé, semble être Belanum, son titre est lu «

¹¹⁶⁴ Nous avons aussi développé la question de l'abstraction comptable et de la gestion des actifs et passifs dans les entrepôts dans deux articles : Nicolas 2015 et Nicolas 2022.

¹¹⁶⁵ Charpin 1982.

[EG]IR » par S. Richardson mais il faut très certainement, là encore, lire <ZAG.HA> (même si nous n'avons malheureusement pas pu collationner).

Dans BM 81467 aussi, le titre de Belanum est pratiquement illisible. Il fallait donc pour l'instant se limiter à opposer la lecture « ZAG.HA » dans BBVOT 1, 1 la lecture de S. Richardson dans JCSSS 2, 56. Par chance, en collationnant le texte BM 81318, nous avons pu trancher : il faut bien lire ZAG.HA. Or, dans tous ces textes (ainsi peut-être que dans BM 82156), Belanum reçoit la laine du temple. Le fait qu'un percepteur-*mākisum* soit chargé de ce rôle n'est pas anodin : c'est qu'une fiscalité devait peser sur ce produit, sans doute au bénéfice du palais ou des autorités locales. On rencontre d'ailleurs à nouveau Belanum dans YOS 13, 402 (l. 16)¹¹⁶⁶ en l'an Ad 8. Il y est témoin pour une réception d'argent d'auprès d'une religieuse-*nadītum* pour acheter une maison et un champ. Cela montre bien que de tels individus étaient inclus dans les réseaux de sociabilité du temple et du cloître puisqu'on les rencontre aussi bien dans des contrats privés de religieuses que dans des textes commerciaux de l'Ebabbar. Le sceau de Belanum nous est d'ailleurs désormais connu. Il avait été recopié et décrit¹¹⁶⁷ par Colbow à partir de BBVOT 1, 1 (= AO 1659)¹¹⁶⁸ et celle-ci avait bien identifié qu'on le trouvait aussi déroulé sur BM 81376 (= JCSSS 2, 56) ; BM 80950 (que nous avons édité *supra*). On note que le seul individu commun à tous les textes où apparaît ce sceau est Belanum, on peut donc en conclure qu'il s'agit de son sceau, même si on ne trouve pas d'inscription « KIŠIB be-la-nu-um » sur aucun de ces textes, ni sur BM 81318 que nous

¹¹⁶⁶ A noter qu'il faut certainement corriger la reconstitution de la l. 16 dans De Graef Akkadica 137, 2016, p. 25-26 (n°2) qui donne IGI be-la-n[u-um] 'DUMU ib¹-[ni]-'(d)'UTU et qu'il vaut mieux lire IGI be-la-n[u-um] 'DUMU ib¹-[bi]-'(d)'UTU. Dans son index, E. Woestenburg considère lui aussi qu'il y a une alternance ou une confusion ibni/ibbi et qu'il s'agit du même individu dans YOS 13, 402 et dans BM 81219 (que nous n'avons pas pu consulter).

¹¹⁶⁷ Description par Colbow: « Ein gottkönig als Krieger mit göttlichen Zügen tritt der Lamma gegenüber. Daneben erscheint ein stierohriger "Gott im sarg". Anschliessend tritt ein Opfertierträger mit Götterknoten vor Shamash hin. Füllsel sind von Links nach rechts übereinander eine geflügelte Gestalt mit ineinanderverflochtenen Beinen und ein senkrecht liegender Löwe, ein hockender Mungo vor einem nach links gewandten sechshockigen Helden, eine Humbaba-maske, ein nach links liegendes Rind und die Sonnenscheibe in der Mondsichel vor einem unidentifizierten Gegenstand, eine nach rechts gerichtete Gestalt in der Handhaltung der Lamma und eine nackte Figur mit in der Taille verschränkten Händen, ein nach rechts liegendes Rind. Alle Figuren sind auf eine Standlinie gesetzt » (Colbow 2002, p. 34). On peut traduire par : « Un dieu-roi, guerrier aux attributs divins, fait face à une divinité-lamma. À côté de lui apparaît un "dieu dans une corbeille" aux oreilles de taureau. Ensuite, un porteur d'animaux sacrifiés avec un nœud divin se présente devant Šamaš. Les éléments de remplissage sont, de gauche à droite, une figure ailée aux jambes entrelacées et un lion couché à la verticale, une mangouste accroupie devant un héros à six boucles (de cheveux) tourné vers la gauche, un masque de Humbaba, un bovin couché vers la gauche et le disque solaire dans le croissant de lune devant un objet non identifié, une figure tournée vers la droite avec la main dans la position des mains de divinités-lama et une figure nue avec les mains croisées sur les hanches, un bovin couché vers la droite. Toutes les figures se tiennent sur la même ligne de sol. » K. De Graef a aussi mentionné ce sceau dans sa recension de Richardson 2010 dans JAOS 133 (cf De Graef 2013).

¹¹⁶⁸ Colbow 2002, n° 51.1 et 52.1.

avons collationné au British Museum. Sur ce dernier texte cependant, le sceau de Belanum apparaît très nettement et nous fournissons donc ci-après la copie de ce sceau par G. Colbow en regard d’une photographie que nous avons prise de ce sceau au British Museum (à partir du document BM 81318) :



Interdit à la diffusion

Figure 18: sceau de Belanum d’après Colbow 2002 et d’après une photographie prise par Th. Nicolas au British Museum

On voit que ce percepteur-*mākisum* possédait un sceau très ouvragé qu’il déroulait régulièrement sur des textes concernant le commerce de la laine du temple. Il s’agissait vraisemblablement d’un personnage aisé, bien installé et inscrit dans des réseaux sociaux importants et prestigieux. Il est important de relever ici la présence de tels personnages, au rôle fiscal, dans les documents portant sur la vente de la laine de l’Ebabbar.

En effet, le cas de Belanum n’est pas isolé. Ainsi, des textes comme CT 6, 24a (Ad 1)¹¹⁶⁹ et JCSSS 2, 56 (Ad 1)¹¹⁷⁰ documentent eux aussi le commerce de la laine du temple et présentent tous les deux un point commun majeur : la présence du gardien de la porte du *kārum* Nabium-našir comme « collecteur » fiscal. Or, on sait que les portes jouaient un rôle économique majeur : celle du *kārum* ne devait pas faire exception, notamment lorsqu’il était question de la commercialisation de la laine du temple. Néanmoins, il nous est impossible pour l’instant de savoir qui était à l’origine de cette taxe et qui en profitait. L’absence de mention du palais dans les sceaux ou les titulatures des différents individus mentionnés, le fait qu’on collecte sans doute la taxe à la porte (comme l’indique le titre des officiels mandatés), tout cela nous laisse penser qu’on a plutôt une fiscalité locale et non royale, avec des autorités

¹¹⁶⁹ « 7 GÚ SÍG a-na šàm KÙ.BABBAR / ŠÀ SÍG É (d)UTU / ša i-na MU am-mi-di-ta-na LUGAL.E / AD.GI.A GU.LA / (I)(d)na-bi-um-na-ši-ir / mu-uz(!)-za-az KÁ / KAR UD.KIB.NUN(ki)-ia-ah-ru(!)-rum / ú-ša-am-hi-ru / KI (d)UTU (d)a-a / (I)ip-qú-ša DUMU (d)EN.ZU-ga-mil / ŠU BA.AN.TI » (l. 1 à 11). Le texte est étudié dans Charpin 1982, p. 51.

¹¹⁷⁰ « 3 GÍN KÙ.BABBAR / ŠÀ KÙ.BABBAR ŠÁM SÍG É (d)UTU / ša i-na MU a-bi-e-šú-uh LUGAL¹.E / (urudu)ALAM.A.NI MÁŠ KADRA / (I)[(d)n]a-bi-um-na-ši-ir / mu-za-az KÁ / ša¹ KAR UD.KIB.NUN(ki)-ia-ah-ru-rum / [ú]š-ā-am-hi-ru / MU.DU¹ » (l. 1-9). En outre, à la l. 12 Belanum revient, comme dans BBVOT 1, 1 (qui documente lui aussi la vente de la laine du temple) ce qui montre bien, à nouveau, que l’Ebabbar travaillait avec des individus qui apparaissaient de façon récurrente et renforce l’idée de réseaux de sociabilité resserrés.

civiles et municipales qui s'enrichissent grâce à l'importance et la prospérité du sanctuaire de Šamaš. Nous ne pouvons néanmoins pas en être certains.

Enfin, on pourra faire remarquer qu'outre le fait qu'elle était taxée, la laine de l'Ebabbar avait un cours assez lisible et constant. Ainsi, dans BM 81398 (Aš 17) il est question de 3 mines valant un demi-sicle, dans BM 82252 (Aš), 12 mines valent deux sicles, ce qui établit un prix de 6 mines pour un sicle. Dans BM 97346 (Ad 33) en revanche, les deux sicles valent 10 mines de laine. Est-ce dû à une augmentation du prix de la laine¹¹⁷¹ par la suite ou est-ce parce que ces 10 mines sont dites « NA₄ GI.NA »¹¹⁷² ? Là encore, il ne nous est malheureusement pas possible de trancher.

IV.4.1.3.1.2. L'Ebabbar comme acheteur et la place du *kārum* dans les réseaux d'échange du temple

Si l'on sait ce que le temple produit, la corrélation avec ce qu'il vend n'est que mal identifiée. En réalité, on ne connaît que quelques produits vendus, ou recherchés, par l'Ebabbar. Tout d'abord, il y a le grain et l'argent : nous avons déjà vu dans de nombreux cas que le temple prêtait ou vendait à crédit de l'argent ou de l'orge. Ces deux biens étaient ceux qui étaient le plus échangés en Mésopotamie centrale et ils avaient une valeur fiduciaire élevée en tant que biens fongibles. Nous savons en effet que ces deux biens pouvaient servir de valeur d'échange et, de fait, étaient particulièrement recherchés et le temple tirait une partie de sa puissance économique du contrôle de ces deux biens, nous l'avons vu plus haut. Enfin, la laine vendue par l'Ebabbar était presque systématiquement achetée en argent ce qui renforçait cet état de fait¹¹⁷³.

A côté de cela, nous avons des textes où l'on voit que l'Ebabbar cherchait à acquérir du sésame¹¹⁷⁴ et d'autres biens tels que des bœufs. Ainsi le texte CT 8, 30c¹¹⁷⁵ liste plusieurs

¹¹⁷¹ Il a été établi par D. Charpin (Charpin 1982) que le prix du talent de laine est passé d'entre 6 et 7,5 sicles d'argent, à l'époque d'Hammurabi et Samsu-iluna, à environ 10 à 12 sicles d'argent à l'époque paléobabylonienne tardive. Ces chiffres ont été globalement confirmés par M. Stol qui a repris et approfondi le dossier du prix de la laine (Stol 2004, p. 970-975).

¹¹⁷² Qu'on pourrait traduire par « pesé avec un poids certifié » ou « juste ».

¹¹⁷³ Nombreux sont les textes qui le documentent : Charpin JA 270, 1982, p. 50 n. 58 (Ad 1) ; JCSSS 2, 56 (Ad 1) ; CT 6, 24a (Ad 1) ou encore CT 8, 30c (Ad 5).

¹¹⁷⁴ Dans CT 8, 36c par exemple. On peut peut-être ajouter BE 6/1, 115 où un chef des religieuses est premier témoin lors du retour d'une expédition pour acheter du sésame. Cela dit, impossible de savoir s'il agit là comme individu privé ou comme membre de l'Ebabbar. D'autant que les acteurs directs de la transaction ne sont pas, à notre connaissance, véritablement liés à la gestion de l'Ebabbar : il s'agit d'un scribe et d'un individu non-

marchands côté d'une somme en argent. Or, l'argent est issu de la vente de l'argent et destiné à l'achat de bœufs, le tout sous la supervision du chef des marchands et des juges de Sippar. Les bœufs sont certainement destinés au labour et l'on voit comment l'argent issu de la vente de la laine était réinvesti dans les activités agricoles du temple. On voit aussi que le temple faisait appel au *kārum* qu'il s'agisse d'acheter des produits dont il manquait ou de vendre ses surplus.

Il semble aussi que le temple cherchait à acquérir des esclaves. On a vu que les adorateurs du dieu-soleil lui offraient parfois des serviteurs¹¹⁷⁶, il semble que le temple fût aussi impliqué dans des transactions portant sur des marchandises humaines. Le texte daté de Sd 13 VAT 1176 (= Finkelstein JNES 21, p. 75)¹¹⁷⁷ documente ainsi la façon dont Ibbi-Sin, un scribe, a mandaté Kubburum fils d'Ibni-Šerum¹¹⁷⁸ pour acheter un esclave subaréen. N. Ziegler a montré¹¹⁷⁹ qu'il s'agissait d'esclaves particulièrement recherchés¹¹⁸⁰ et ici, le paiement doit se faire en argent pesé selon le poids de Šamaš ce qui garantissait peut-être, dans l'esprit des Mésopotamiens, une certaine sécurité à la transaction. Le premier témoin du contrat est un prêtre-*gudapsûm* ce qui semble corroborer l'idée de l'implication du temple de Šamaš dans cette affaire. Néanmoins, il est difficile ici d'en dire plus. On peut par ailleurs mentionner plusieurs prêts où de l'argent est reçu auprès du dieu-soleil ou de dépendants de l'Ebababr pour acheter du grain ou d'autres denrées agricoles. On a donc clairement ici des « ordres d'achat » davantage que de véritables prêts¹¹⁸¹.

identifié. Enfin, VS 29, 82 documente peut-être un mandat d'achat de sésame à rembourser en graines, mais dans ce texte le temple est seulement représenté en qualité d'arbitre à travers la présence comme uniques témoins des dieux Šamaš et Aya.

¹¹⁷⁵ Ce texte a été transcrit par D. Charpin (1982, p. 51 n. 60) et son commentaire a été repris succinctement dans Pécha 2018, p. 135.

¹¹⁷⁶ JEOL 46, 7 ; JCSSS 2, 57 ou CT 8, 42b en attestent.

¹¹⁷⁷ Cf aussi l'édition de ce texte dans ARCHIBAB (n° T 22077).

¹¹⁷⁸ Il s'agit certainement d'un marchand.

¹¹⁷⁹ Ziegler 2007.

¹¹⁸⁰ L'attention prêtée à certains types d'esclaves provenant de loin apparaît dans d'autres textes, on peut ainsi mentionner à ce sujet BAP 4 [BM 92547 = 88-5-12,215] (l. 3-4) où il est question d'acheter de « beaux esclaves Gutis » (SAG.İR.MEŠ gu-ti-i(ki) / nam-ru-tim).

¹¹⁸¹ Cf BM 16336 (= Richardson 2002, vol. II, p. 212) : prêt d'argent en poids de Šamaš pour acheter du grain. Šamaš et Aya sont témoins ; BM 17563 (= Richardson 2002, vol. II, p. 213) : prêt d'argent en poids de Šamaš pour acheter du grain. Šamaš et Aya sont témoins ; BM 21155 (= Richardson 2002, vol. II, p. 226) : prêt commercial (prêt d'argent pour acheter du sésame), les deux seuls témoins étant les dieux Aya et Šamaš. ; BM

Il apparaît cependant vraisemblable que l'Ebabbar corresponde à l'analyse du commerce paléo-babylonien faite par J.-M. Durand en s'appuyant sur la documentation mariote¹¹⁸², étude à laquelle nous renvoyons. Ces maigres indices semblent conduire vers les prêtres-*gudapsûm* comme acteurs du commerce au sein du temple, ainsi que du côté des administrateurs-*šatammum* dont nous avons vu à de multiples reprises qu'ils s'occupaient des entrées et des sorties de bien dans les entrepôts comme superviseurs. Cependant, les marchands jouaient un rôle fondamental dans ce dispositif : à la fois experts commerciaux et intermédiaires pour l'Ebabbar, ils s'inscrivaient pleinement dans les réseaux d'échanges de l'Ebabbar.

L'Ebabbar participait au commerce : c'est un fait. Pour cette raison, il était en contact avec toute la classe marchande et la micro-société du *kārum*. C'est pour cette raison que des marchands apparaissent fréquemment dans les contrats du temple et dans les textes issus des archives des religieuses-*nadītum*. Nous avons eu à plusieurs reprises l'occasion de dire que le *kārum* et les juges constituaient l'autorité politico-légale à Sippar¹¹⁸³. Bloc élitare de la société antique, ils s'associaient sociologiquement aux élites religieuses de la ville mais pratiquait aussi une politique religieuse endogame. Par exemple, le fils du chef des marchands Ilšu-ibnišu, un dénommé Ilšu-bani, était juge¹¹⁸⁴. On le voit d'ailleurs participer au commerce de la laine du palais selon le procédé étudié par D. Charpin¹¹⁸⁵.

Le *kārum* entretenait aussi des liens étroits avec le temple et notamment avec les lamentateurs. Nous avons vu précédemment le cas du « réseau de Bunene » dont le quartier devait très certainement jouxter le *kārum* et où Awil-Amurru, ancien chef des marchands devenu lamentateur côtoyait des lamentateurs du temple et la haute-administration de l'Ebabbar. On a vu, en outre, que les juges étaient liés à l'Ebabbar et l'on comprend donc que l'ensemble de ces groupes sociaux étaient attachés entre eux au sein de réseaux de sociabilité, mais aussi de notabilité. Ils étaient aussi rattachés au cloître puisque fréquemment on voit que

80647 (= Richardson 2002, vol. II, p. 203-204) : prêt commercial pour une expédition, Šamaš et Aya sont témoins, au retour de l'expédition, ils pèseront le grain ; BM 80984 (= Richardson 2002, vol. II, p. 217) : peut-être une trace d'expédition commerciale diligentée par le temple. Il s'agit d'un texte assez fragmentaire qui mériterait d'être collationné.

¹¹⁸² Durand 2018. Pour la question plus spécifique du commerce de grain sur l'Euphrate, on pourra voir Marti 2002.

¹¹⁸³ Harris 1974, p. 64-71.

¹¹⁸⁴ Dans BM 80990 (publié dans K. De Graef, ATS 17, p. 229-230). Le texte date de l'année Aš 9.

¹¹⁸⁵ Charpin 1982.

des filles de juges ou de chef des marchands sont religieuses-*nadītum*, l'exemple le plus connu étant celui de la fille d'Ilšu-ibni, le chef des marchands bien connu de l'époque d'Ammi-ditana¹¹⁸⁶.

Déjà en 1975, R. Harris avait relevé que le chef des marchands était profondément impliqué dans les affaires du temple. Elle écrivait ainsi : « La fonction administrative du chef des marchands s'étend également au temple de Šamaš. Il est chargé de distribuer l'orge du temple de Šamaš, et avec le Collège des juges de Sippar, il est chargé de remettre l'argent collecté auprès de plusieurs personnes », y compris les administrateurs agricoles *iššakku* déjà mentionnés¹¹⁸⁷. R. Harris fait notamment référence au texte CT 8, 30c qui révèle de nombreux éléments sur les relations qui existaient entre le temple et le chef des marchands.

Par ailleurs, nous avons vu tout au long de notre partie III que l'Ebabbar avait régulièrement affaire au *kārum* et aux chefs des marchands dans le cadre de la gestion de ses entrepôts. Dans ce contexte, ce sont généralement les administrateurs du temple qui sont en contact avec les membres du *kārum*. Nous sommes allés jusqu'à proposer que les entrepôts de l'Ebabbar fussent, en partie, situés en réalité dans le quartier marchand et surveillés par les autorités du *kārum*.

On sait en outre que le *kārum* est lié à l'Ebabbar pour des raisons de justice : on a vu par exemple grâce au procès de Geme-Asalluhi publié par M. Jursa¹¹⁸⁸ que les marchands, et particulièrement les chefs des marchands, étaient parfois amenés à siéger dans l'Ebabbar en vue de rendre la justice. Ensuite, nous avons vu que l'Ebabbar était un lieu crucial pour la comptabilité et l'archivage de contrats, notamment d'associations. C'étaient aussi là qu'avait lieu la reddition des comptes, notamment ceux des marchands, et que l'on pouvait les apurer en présence du dieu-soleil et de ses cercles divins, nous y reviendrons. En outre, les marchands jouaient un rôle très important dans la gestion des entrepôts, y compris ceux de l'Ebabbar, ce qui amenait les intendants du temple et les chefs des marchands à bien se connaître et se fréquenter. On sait d'ailleurs que certaines religieuses, épouses du dieu-soleil

¹¹⁸⁶ Cf notamment BDHP 19 (Ad 11). Dans ce texte d'ailleurs, une religieuse nommée Amat-Šamaš emprunte du grain issu de l'entrepôt à une autre religieuse. Cette formulation est inhabituelle, en général les religieuses ne sont pas liées à un entrepôt *autre que celui du cloître*. Soit on a ici l'entrepôt du cloître, mais généralement cela est précisé quand on a affaire à ce lieu de stockage. Cependant, il faut garder à l'esprit que la religieuse auprès de qui l'emprunt se fait est Aya-tallik, la fille du chef des marchands : celui-là même qui gère habituellement les entrepôts. Peut-être, donc, y-a-t-il ici un lien entre les actes socioéconomiques inhabituels d'Aya-tallik et sa position en tant que fille du chef des marchands de Sippar.

¹¹⁸⁷ Harris 1975, p. 74.

¹¹⁸⁸ Cf le texte BM 16764 étudié dans Jursa 1997.

de ce fait, étaient des filles de marchands¹¹⁸⁹. Si l'on ajoute à cela que des individus comme Awil-Amurru étaient des prébendiers du temple avant de devenir des marchands importants, on comprend combien les marchands sont proches des réseaux sociaux de l'Ebabbar. Enfin, le groupe social du *kārum* était rattaché d'une dernière manière au temple comme lieu sacré, comme lieu de présence du divin. En effet, c'était fréquemment dans le temple de Šamaš qu'étaient conclues les associations commerciales et « professionnelles ». Ils pouvaient donc agir comme intermédiaires directs, c'est-à-dire mandatés par l'Ebabbar dans le cadre d'associations commerciales générant des dettes horizontales, dans le cadre de la vente de la laine par exemple. Ils pouvaient aussi agir de manière indirecte, en participant à un réseau de dettes verticales par leur contribution à l'économie des offrandes.

IV.4.1.3.3. Les prêts à intérêts : échange marchand ou non-marchand ?

Il reste une catégorie d'échange socioéconomique au sein de l'Ebabbar dont nous devons définir la nature plus spécifiquement : il s'agit des prêts consentis par le temple et qui visaient à l'obtention d'argent¹¹⁹⁰.

En effet, le temple cherchait à obtenir ce métal¹¹⁹¹. Il faut garder à l'esprit que la production agricole mésopotamienne était avant tout une production pour autoconsommation. L'Ebabbar ne faisait pas exception à la règle : on produisait pour nourrir les dieux, les dépendants du temple et pour venir en aide aux plus démunis. Or, le corpus des textes de prêts

¹¹⁸⁹ Cf Leemans 1950, p. 100-104 notamment.

¹¹⁹⁰ Certains auteurs continuent d'ailleurs à nier l'existence de prêts de charité et à voir dans tout prêt, y compris du temple, une manœuvre pour s'enrichir. Nous reprenons ici l'analyse assez complète qui a été faite par A. Jacquet (Jacquet 2020, p. 395, n. 177) : « Pour M. Van de Mierop, BBVO 12, p. 94-95 et encore p. 206, la dimension humanitaire des prêts par les dieux à Ur n'est pas clairement visible et il défend l'idée de prêts nécessairement rentables pour le créancier, qu'il soit une personne privée ou un dieu. On ne peut cependant tirer argument du seul UET 5 160 pour affirmer que les prêts par Šamaš ou Nanna à Ur n'avaient pas, comme ailleurs, une motivation humanitaire : dans ce texte (www.archibab.fr/T13007), sur lequel M. Van de Mierop fonde son argumentation, Nanna-zimu vend sa maison à Šilli-Addu et afin de rembourser, avec le produit de la vente, une dette qu'il avait envers le temple de Nanna *dans le cadre de la vente à crédit de la laine du temple* (ce que M. Van de Mierop omet de souligner ; voir D. Charpin, *Topoi* 12/13, p. 33 n. 87) ; Nanna-zimu n'est pas ici le débiteur d'un prêt mais un intermédiaire commercial chargé de vendre la laine du temple de Nanna et de verser au temple le produit de cette vente, processus décrit par D. Charpin, « Marchands du palais et marchands du temple à la fin de la I^{re} dynastie de Babylone », *JA* 270, 1982, p. 25-65. »

¹¹⁹¹ Pour une liste de textes documentant des prêts d'argent avec intérêt par l'Ebabbar, nous renvoyons le lecteur à la description de notre corpus dans notre partie I.

divins, notamment de charité, révèle que ces prêts portent généralement sur de l'argent¹¹⁹², plus que sur des produits agricoles qui, eux, devaient être distribués le plus souvent directement. On peut y trouver deux explications. La première relève de la nature même de nos sources : les textes que nous avons récupérés sont les textes qui ont été conservés par leur propriétaire, donc qui n'ont pas été détruits. Or, lors du remboursement d'un prêt, on détruisait sa tablette¹¹⁹³ : les prêts dont nous avons conservés la tablette sont alors des prêts non-remboursés. On pourrait donc voir dans la prééminence de l'argent sur l'orge la preuve que l'orge était plus facilement remboursée que l'argent.

Le grain était sans doute obtenu plus facilement puisque ceux qui empruntaient le faisaient avant tout pour réussir la soudure avant la moisson. Une fois celle-ci faite, ils disposaient directement de grain, tandis que pour avoir de l'argent, il fallait en plus faire un échange. L'autre possibilité pour expliquer cette prédominance de l'argent dans les textes de prêt est plus simple encore : les temples disposaient d'argent-métal en bonne quantité, notamment grâce aux offrandes et à la collecte de certaines taxes, mais avaient besoin de grain pour nourrir les bêtes, le personnel et le dieu. En outre, prêter de l'argent était plus facile pour des raisons de transport et de stockage. Enfin, ces prêts avaient lieu juste avant la moisson, donc le temple fonctionnait à ce moment-là sur ses réserves. Le clergé préférait donc logiquement prêter de l'argent que des denrées consommables¹¹⁹⁴.

Dans ces prêts, on comprend donc que ce qui est visé en premier lieu, c'est la marchandise : on cherche à obtenir du métal. Cela aurait tendance à ranger le prêt à intérêts dans la catégorie des échanges marchands. Cependant, il faut regarder les textes de plus près pour comprendre ce dont il s'agit.

Donc, lorsque l'on rencontre des prêts avec « intérêt de Šamaš » (MÁŠ (d)UTU), qui existaient avant la conquête babylonienne puisqu'on en trouve des traces dès l'époque d'Ipiq-Adad, on n'a pas forcément un prêt consenti par le temple du soleil. En effet, ce terme désigne

¹¹⁹² Cf Harris 1960, une thématique reprise, complétée et renouvelée dans Charpin 2005a.

¹¹⁹³ Et lorsque l'on n'avait plus la tablette car elle avait été perdue, on détruisait symboliquement une motte de terre comme nous le révèle par exemple le texte CT 48, 15 (Ha), ce qui montre bien l'importance du geste de destruction de la tablette.

¹¹⁹⁴ Il ne s'agit pas d'une loi absolue cependant. Par exemple, dans BM 81328 (= Richardson 2002, vol. II, p. 220), il est question d'un prêt de 4 gur de grain en mesure de Šamaš, qui doit être remboursé le jour de la moisson. Le grain est dit appartenir à Šamaš et avoir été emprunté auprès de lui. Il s'agit donc clairement d'un prêt avec remboursement obligatoire, preuve que les prêts de l'Ebabbar n'étaient pas forcément des prêts de charité.

simplement l'intérêt standard, de 20%¹¹⁹⁵, qui devait être perçu comme un intérêt juste, d'où qu'on lui accolât le nom du dieu-soleil, dieu de la justice par excellence. Il est d'ailleurs assez fréquemment question de rembourser ces prêts sur le *kārum*¹¹⁹⁶, alors qu'on a vu qu'en général, le temple privilégiait le remboursement dans ses murs. Ce n'est donc pas l'intérêt du dieu-soleil qui permet de rattacher les textes que nous allons étudier au temple, mais bien le fait que Šamaš (ou Aya) soit directement créancier, mais on rencontre aussi des textes où l'intérêt de Šamaš est évoqué sans pour autant que le dieu soit acteur du contrat¹¹⁹⁷. En tous cas, cet intérêt est clairement différent de « l'intérêt alimentaire » (« MÁŠ ma-ka-lum ») qu'on rencontre dans VS 9, 29 (Ha 27) et qui doit en fait correspondre à un taux à 0%. A moins qu'ici *makālum* soit à comprendre dans le sens « offrande de nourriture » ce qui indique que l'on remboursera le dieu sous la forme d'une offrande, une hypothèse qui n'est pas à écarter. Dans certains prêts du temple, il est clairement indiqué qu'il faudra rendre « leur intérêt selon la formule « KÛ.BABBAR ù MÁŠ.BI Ì.LÁ.E »¹¹⁹⁸ : preuve que l'Ebabbar recourait aussi aux intérêts pour emplir ses caisses. Cependant, on sait qu'il se livrait aussi à des « prêts de charité ».

Or, la grande différence entre les prêts de charité et les prêts à intérêts semble définitivement être l'absence de date de retour sur le contrat. Cela ne concerne pas que le dieu-soleil à Sippar, puisque dans VS 9, 30 (Ha 27), de l'argent doit être rendu à Sin le jour de la moisson¹¹⁹⁹. Cependant, comme nous avons vu dans notre partie précédente que la comptabilité du dieu-lune était rattachée à la comptabilité de l'Ebabbar, il est logique que l'on ait dans les affaires du dieu Sin les mêmes logiques financières que pour Šamaš.

L'argent prêté par Šamaš pouvait être certifié ou scellé, comme nous le verrons dans notre partie suivante : il semble que le dieu-soleil tenait parfois à faire fructifier ses affaires, car outre la vérification de l'argent et la fixation d'échéances, il prêtait alors à des taux divers. Ainsi, TCL 1, 183 (date cassée) fait par exemple état d'un taux d'un ban par gur, soit 20%

¹¹⁹⁵ Un point récent a été fait sur la question dans Pécha 2018, p. 164-165.

¹¹⁹⁶ Cf BDHP 38 (Ia 2). Il s'agit du texte de prêt avec intérêt de Šamaš le plus ancien dont nous disposions. On pourra aussi voir VS 9, 83 et VS 9, 84.

¹¹⁹⁷ C'est le cas de BDHP 38 par exemple.

¹¹⁹⁸ On trouve la formule, attestant d'un intérêt appliqué dans les prêts du temple, notamment dans CT 48, 117 (AS) ; VS 9, 83 (Ha) ou encore BE 6/1, 67 (Ae 8).

¹¹⁹⁹ Quand le dieu-soleil prête, c'est aussi souvent avec comme échéance la date de la moisson. On pourra consulter TCL 1, 107 ; BE 6/1, 67

tandis que VS 9, 148 (Ha 39) mentionne, quant à lui, un taux d'intérêt de 100 sila par gur, soit 33%. Il s'agit justement des deux taux d'intérêt les plus répandus en Mésopotamie¹²⁰⁰. Quoiqu'il en soit, le temple de Šamaš prêtait et s'enrichissait grâce aux intérêts des prêts, mais surtout, il construisait un ensemble de réseaux sociaux basés sur des dettes horizontales.

S'il n'est pas possible de reconstruire ces réseaux à l'image de ce que font les sociologues modernes, pour des raisons de lacunes prosopographiques, on peut en revanche reconstituer l'essentiel de leur fonctionnement ainsi que les dynamiques de flux. C'est ce que nous avons fait ci-avant en étudiant la circulation des biens du temple ainsi que la circulation de l'argent, collecté par le temple dans le cadre de l'économie des offrandes puis redistribué dans le cadre du rôle « charitable » de l'Ebabbar. L'argent était utilisé comme valeur d'échange autant que comme valeur de thésaurisation.

¹²⁰⁰ Skaist 1994.

IV.5.1. La question de la certification de l'argent : bref point historiographique

IV.5.1.1. Et si l'argent n'avait pas circulé ?

On le voit donc, beaucoup d'assyriologues se sont réappropriés les termes de la définition néo-classique de la monnaie, mais celle-ci se heurte à une aporie : en effet, l'argent dépendait trop largement de sa pesée pour répondre aux trois exigences de la définition prévue. Que l'argent fût une réserve de valeur, cela est évident : nous l'avons vu précédemment. Qu'il fût thésaurisé et recherché par les grands organismes ne doit pas nous faire oublier, cependant, qu'il faisait l'objet de contrôles très réguliers quant à sa quantité (et sans doute sa qualité). Cela ne doit pas non plus nous faire oublier que l'argent partageait ce rôle de réserve de valeur avec de nombreux autres biens tels que le grain, les titres de propriété ou les objets de prestige.

Ensuite, l'argent était supposé être une valeur d'échange *et* un moyen d'échange. Selon nous, c'était soit l'un soit l'autre. Soit l'argent était, *de facto* et réellement, échangé, auquel cas c'était un moyen d'échange. On fournissait de l'argent et recevait un autre bien en retour : on avait donc un échange basique où l'argent circulait réellement, une denrée parmi les autres, simplement plus utilisée dans les échanges à cause de son aspect pratique (plus facile à transporter). En outre, pour reprendre le texte du « débat entre l'argent et le cuivre », on doit rappeler que le segment E, l. 1-14 comporte la déclaration suivante de l'argent : « Ô puissant Cuivre, moi, je peux me contenter de donner de petits morceaux d'un sicle, tandis que toi tu dois [...] 3 ou 4 mines ! »¹²⁰¹. On voit donc que cela fait référence au fait qu'une petite quantité d'argent-métal pouvait suffire pour les échanges, ce qui tend à révéler que l'argent circulait bien.

Cette question était au cœur du projet SCANE-R de l'archéologie de Milan, mené par L. Peyronel. Cette équipe a analysé les trésors d'argent trouvés un peu partout au Proche-Orient, de l'Anatolie au golfe persique, du Levant au plateau iranien. Il y a trois types de trésors : certains avec uniquement des objets en argent, ce qui est probablement une forme d'accumulation de *bullions* qui révèle la circulation de l'argent comme outil économique. Selon L. Peyronel et son équipe, ces amas d'argent diffèrent d'une autre catégorie de trésors,

¹²⁰¹ « Strong Copper I shall give small one-shekel pieces of silver; you should 3 or 4 minas. If he turns his attention to the development of humanity, small 5- or 10-mina pieces of silver », in: « Debate between Silver and Copper », Segment E, 1-14 ; translation from the Electronic Text Corpus of Sumerian Literature [URL : <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section5/tr536.htm>].

qu'ils qualifient de « cérémoniels ». Dans certains cas, on accumulait des objets de valeur et de prestige, dont de l'argent. Point important : la plupart de ces trésors ont été trouvés enterrés dans le sol de maisons privées (à Tell Chuera, maison A par exemple), y compris sous le pavement de certaines de ces habitations, sachant que l'autre élément archéologique que l'on trouve souvent sous le sol d'une maison, ce sont les tous jeunes enfants morts. Enfin, le troisième type de trésors est le trésor « professionnel », à la manière de la jarre de Larsa que nous avons déjà étudiée *supra* et qui appartenait à un orfèvre ou plus certainement, pour reprendre l'hypothèse de D. Charpin¹²⁰², à un mesureur professionnel.

Il semble donc, *in fine*, que si l'argent était peut-être parfois simplement mentionné comme valeur d'équivalence sans qu'on ait de véritable déplacement de métal, l'argent circulait bien dans le cadre des échanges locaux et dans celui des échanges longue-distance. C'est donc à la façon dont on certifiait l'argent en circulation, et surtout le rôle de l'Ebabbar dans ce processus, qui va nous intéresser à présent.

IV.5.1.1. L'argent-*kinkum* scellé

Il est maintenant bien établi que l'argent circulait notamment sous la forme de petits sacs scellés et fermés par une étiquette renseignant sur la quantité de métal qu'ils contenaient¹²⁰³. Cette quantité avait auparavant été mesurée et certifiée¹²⁰⁴. M. Stol¹²⁰⁵ et D. Charpin avaient posé des jalons importants de cette théorie de l'argent-*kinkum* scellé au milieu des années 2000. D. Charpin a depuis approfondi la question pour montrer que « il faut conclure que l'argent « scellé » (*kankum*) se trouvait dans un petit sac scellé par un « peseur » (*kù-lá*) appartenant au temple de Kittum. L'argent « libre » (*piṭrum*) circulait au contraire sans garantie : il fallait donc chaque fois le peser¹²⁰⁶. »

¹²⁰² Charpin 2017, chapitre 3.

¹²⁰³ Cf par exemple Peyronel 2010 avec la bibliographie qu'il fournit.

¹²⁰⁴ Charpin 2005, p. 16, n. 11. L'auteur analyse d'ailleurs que le stockage sous forme de petits sacs est particulièrement lié à des questions de comptabilité au sein des entrepôts. Il écrit ainsi « un circuit différent était constitué par la caisse contenant l'argent du temple : c'est là notamment que l'argent résultant des ventes effectuées par le temple était versé. Bien que ce ne soit explicitement dit nulle part, c'est de là que provenait l'argent prêté par les temples. Ces caisses faisaient elles aussi l'objet d'une comptabilité précise. L'argent y était parfois conservé dans des sacs de cuir (*kinkum*), dûment pourvus » (p. 15).

¹²⁰⁵ Stol 2004, p. 909.

¹²⁰⁶ Charpin 2017, p. 94-95. Dans son livre, l'auteur contredit la théorie de Z. Földi sur la nature exacte du *bît Kittim*. Pour Z. Földi (2014, p. 104) ce *bît Kittim* n'est pas un sanctuaire mais un bureau étatique sous protection divine. Il en repère trois à part Larsa : Ur, Bad-Tibira et Rahabum. Cependant, cette explication ne permet pas,

Dans notre corpus, on rencontre cet argent « scellé » à plusieurs occasions :

- Dans le texte TCL 1, 101 (Ha 35), il s'agit clairement de l'usage de l'argent-*kinkum* (même si ici la forme employée est la forme « *kankum* ») pour payer des offrandes. En effet, les l. 1 et 2 indiquent que cet argent est « placé là pour le temple » (KÙ.]BABBAR ka-an-kum / [ša a-n]a É ša-ak-nu), tandis que la L. 8 mentionne la dîme-*aširtum*. On est donc dans un contexte d'économie des offrandes. Dans ce texte, les l. 5-6 sont difficiles à lire, mais elles indiquent auprès de qui l'argent « scellé » est pris : il s'agit d'un dénommé Šamaš-našir dont nous n'avons malheureusement pas réussi à déchiffrer le titre.

- Ce terme apparaît aussi dans CT 8, 21c (Aš 10), qui décrit le paiement d'une taxe (sans doute la taxe-*igīsum*) aux administrateurs-*šangūm* du temple par un musicien. Ce paiement a lieu en argent-*kankum* là encore. Le formulaire du texte et la mention d'une expédition peuvent aussi laisser penser à une location d'arme divine, selon les modalités que nous avons vues précédemment. Quoi qu'il en soit, on a un paiement d'argent au temple, paiement qui a lieu en argent « scellé », preuve que cette pratique avait bien cours dans l'Ebabbar de Sippar.

- Par ailleurs, dans le texte de prêt BE 6/2, 101 (Ad 30), réédité par Stol¹²⁰⁷, on lit clairement à la l. 1 : « 12 GÍN KÙ.BABBAR ka-an-kum NA₄ (d)UTU » ce qui signifie « 12 sicles d'argent scellé, selon le poids de Šamaš ». Les deux témoins sont des marchands et le temple n'apparaît pas clairement, mais nous verrons *infra* que le « poids de Šamaš » impliquait très certainement une vérification de l'argent en amont dans l'Ebabbar. Ce texte est donc crucial pour notre étude car il établit clairement qu'il pouvait exister un lien entre « argent scellé » et mesure en amont : cela permet d'établir un parallèle fort avec ce que D. Charpin avait montré pour Larsa¹²⁰⁸, révélant que l'argent mesuré dans le temple de la déesse Kittum était ensuite mis dans des petits sacs-*kinkum* qui circulaient avec leur étiquette. Cette pesée était faite à Larsa par un orfèvre, or nous avons pu dans notre partie II que l'on avait

selon D. Charpin, de rendre compte de l'opposition entre la mesure de Kittum et celle de Šamaš dans AbB 12, 70 (Charpin 2017, p. 224). Selon nous, une troisième théorie est possible. On doit envisager que le choix des mesures divines pouvait être subordonné à une question de concurrence métrique. Ainsi le fait de choisir la mesure de Šamaš était une manière de se rattacher administrativement (et peut-être fiscalement) à l'Ebabbar tandis que l'usage de la mesure de Marduk rattachait un individu à l'administration palatiale. Peut-être ici en va-t-il de même avec un rattachement du temple de Kittum et de sa mesure à une administration (palatiale ou templière) autre que celle de l'Ebabbar de Larsa auquel étaient rattachées administrativement et fiscalement les opérations faites avec l'usage de la mesure de Šamaš.

¹²⁰⁷ Stol 1999, p. 584-585.

¹²⁰⁸ Charpin 2017.

régulièrement des orfèvres parmi les témoins du corpus de l'Ebabbar et que ceux-ci jouaient certainement un rôle de peseur à Sippar. Le temple était inclus dans des réseaux de circulation d'argent scellé et /ou certifié (*kankum* ou *kinkum*). Néanmoins, nous n'avons pas trouvé dans nos textes de mention du terme *piṭrum*. En revanche, les textes rattachables aux activités socioéconomiques de l'Ebabbar mentionnent parfois un autre type d'argent certifié : l'argent-*šarpum*.

IV.5.1.2. L'argent-*šarpum* certifié

Ce type d'argent a été très largement étudié par G. Chambon et L. Marti. Pour eux « l'argent-*šarpum* faisait certainement référence à de l'argent « raffiné et certifié » (« “*refined and certified*” *silver* »)¹²⁰⁹. Donc, là encore, de l'argent certifié mais légèrement différent dans sa forme de l'argent-*kinkum* puisque cet argent n'était pas ensaqué. Pour comprendre quelle était sa forme, et attendu que nous souscrivons pleinement à leurs conclusions, nous les recopions ci-après pour permettre au lecteur de bien situer notre définition et notre positionnement scientifique lorsque nous emploierons le terme « *šarpum* » :

« Le terme šarpum dans les textes d'emprunt désigne sûrement le résultat de l'opération šarāpum, c'est-à-dire l'estimation de la qualité et de la « valeur nominale » de l'argent prêté. La signification « argent » pour šarpum dans les textes assyriens moyens (plus tardifs que les textes paléobabyloniens) est probablement le résultat d'une évolution sémantique. Le métal précieux existait sous forme d'anneaux, de lingots ou de chutes. Lorsqu'il circulait sous forme de chutes, l'argent était placé dans de petits sacs en cuir, attachés par une ficelle scellée. Le scellement indique le poids de l'argent contenu dans le sac et l'institution qui a vérifié la valeur de l'argent (Charpin 2017, 95) ; une telle pratique est généralement exprimée dans les textes sous les termes kaspum kankum, « argent scellé », par opposition à kaspum piṭrum « argent en vrac ». Cependant, aucun des documents étudiés ci-dessus ne mentionne l'un de ces deux termes, il reste donc difficile de connaître la forme exacte prise par une quantité d'argent « certifiée » (šarpu). Le terme « šarpu » était donc employé pour désigner le métal dont la valeur « monétaire » était certifiée. A cet égard,

¹²⁰⁹ Chambon & Marti 2019, p. 59.

l'expression « poids de (la ville de) Mari » ne faisait probablement pas directement référence à des pratiques de pesée mais à l'institution qui garantissait le processus de certification et donnait la valeur nominale (qui dépend de l'institution concernée...). Cette institution est-elle à repérer dans le palais (c'est-à-dire la « maison du roi ») ? Il est difficile de répondre à cette question car le roi lui-même pouvait prêter de l'argent en son nom propre et pour son propre compte, et dans ce cas le scribe notait que : d'une part le créancier était le roi (et non le dieu Šamaš ou qui que ce soit d'autre) et d'autre part que la quantité d'argent (jamais qualifiée de šarpum) avait été pesée selon le poids du bureau du roi (ina na₄-há nì-šu lugal). Ainsi, les contrats de prêt avec le terme šarpum lié à l'expression « poids de (la ville de) Mari » pourraient concerner des activités économiques de temples [...] et/ou des activités commerciales. »

Chambon et Marti 2019, p. 57-58

Dans notre corpus, le terme apparaît à plusieurs reprises et cela nous permet de mieux comprendre la place de l'argent certifié dans le dispositif économique du temple. Tout d'abord, on doit mentionner la lettre AbB 7, 123, provenant probablement de Sippar et qui établit une équivalence claire entre le fait que l'argent soit šarpum et le fait qu'on connaisse, qu'on puisse garantir, sa (bonne) qualité. Dans cette lettre, on lit en effet aux l. 15-20 : «10 GÍN KÙ.BABBAR / a-na ša tup-pa-tim / ub-ba-la-kum /KÙ.BABBAR ša-ar-pa-am / dam-qá-am i-di-in li-[ib-ba-šu]/ ò-ib » qu'on peut traduire par « donne dix sicles d'argent-šarpum, du bon argent, à celui qui t'apportera ces tablettes. Satisfais son cœur ». Si l'on peut garantir la qualité de l'argent, c'est que celui-ci a été vérifié et, probablement, certifié.

Dans VS 9, 83/84 (Ha 42) il est indiqué¹²¹⁰ qu'Iddin-Adad fils de Šamaš-mutabli et Humtani sa femme prennent 5 sicles d'argent-šarpum avec l'intérêt de Šamaš, d'après de Šamaš et Iddiyatum. Point important : cet argent est vérifié sur le kārūm. On remarque plusieurs éléments : tout d'abord, on retrouve à peu près la même situation qu'à Mari avec l'usage de ce type d'argent dans un contexte où un dieu est prêteur. Ensuite, l'argent est bien

¹²¹⁰ « 5 GÍN KÙ.BABBAR ša-ar-pu / MÁŠ (d)UTU ú-ša-ab / KI (d)UTU ù i-dí-ia-tum / (I)i-din-(d)IŠKUR DUMU (d)UTU-mu-tab-li / 5. ù hu-um-ta-ni DAM.A.NI / ŠU.BA.AN.TI.MEŠ / i-na KAR in-na-ma-ru / a-na na-ši tup-pí-šu / KÙ.BABBAR ù MÁŠ.BI / 10. Ì.LÁ.E.MEŠ ». (l. 1-10).

vérifié, cependant, cette vérification a sans doute lieu sur le *kārum*¹²¹¹ et non dans un temple, puisque c'est dans le quartier marchand qu'il a été reçu. On aurait alors la preuve que plusieurs entités socioéconomiques étaient aptes à certifier l'argent mis en circulation. D'autant qu'en l'occurrence la présence d'un intérêt de Šamaš et de celui-ci comme créancier tendent à indiquer que l'on est dans un prêt commercial ou d'usure. On a bien une volonté de gagner de l'argent, de l'argent certifié même, ce qui permet de mieux comprendre le lien avec le *kārum* et les marchands.

Ensuite, dans le texte VS 9, 183/184 on a à nouveau un prêt d'argent par le dieu-soleil et un autre individu. Exactement comme dans VS 9, 83 mais aussi exactement comme dans les exemples fournis par G. Chambon et L. Marti. En revanche, il n'est pas ici question d'intérêt ou autre qui donnerait l'impression d'un prêt à objectif rémunérateur. En revanche, les l. 11-12 comportent bien la clause traditionnelle « il pèsera l'argent pour le porteur de son document scellé » ce qui indique qu'on attend un remboursement. On n'a donc pas affaire ici à un prêt de charité malgré l'implication du dieu.

Un dernier texte de notre corpus permet de nous éclairer, il s'agit cette fois d'une lettre, AbB 12, 173, concernant le paiement de la taxe-*igisûm* en poids-Šamaš, même s'il n'est pas certain que ce texte provienne de Sippar¹²¹². Les l. 5-12 sont particulièrement intéressantes, elles donnent¹²¹³ : « 5. a-nu-um-ma DINGIR-li-ṭù-ul UGULA GIDRI / aṭ-ṭar-da-ak-kum/ 5/6 GÍN KÙ.BABBAR ṣa-ar-pa-am / a-na i-gi-se-e / i-di-šum la ta-ka-la-šu / 10. NA₄ (d)UTU / a-na x x ṣí-bu-tim / [...] ṣí-bu-tim », que l'éditeur du texte traduit par : « (5) Herewith (6) I send you (5) Ilum-liṭṭul the captain. (9) Give him (7) 5/6 shekel of refined silver (8) for the annual tax. (9) Do not hold him back! (10) The (weight) stone of Šamaš ... (remainder too fragmentary for translation) » (« Voilà que (6) je vous envoie (5) Ilum-liṭṭul le capitaine. (9) Donnez-lui (7) 5/6 sicles d'argent raffiné (8) pour la taxe-*igisûm*¹²¹⁴. (9) Ne le retenez pas ! (10) La pierre (poids) de Šamaš ...). Ce texte nous apprend plusieurs choses :

¹²¹¹ En effet, le texte indique seulement que l'argent a été reçu sur le *kārum*, pas qu'il y a été vérifié, ce n'est qu'une supposition de notre part.

¹²¹² Il faut en effet faire très attention à ce texte : si ses conclusions vont dans le sens des textes VS 9, 83 et 183, ainsi que dans le sens de ce que G. Chambon et L. Marti (2019) ont montré pour Mari, I. Arkhipov remarque sur le site ARCHIBAB.fr que l'orthographe des signes est celle du Sud. Il y a donc une réelle possibilité que ce texte provienne de Larsa et non de Sippar.

¹²¹³ Nous reprenons ici la transcription et la traduction fournies par I. Arkhipov et W. Sommerfeld pour le site ARCHIBAB.fr.

¹²¹⁴ Nous ne suivons pas ici parfaitement la traduction anglaise car on a pu établir depuis que la taxe *igisûm* n'était pas forcément annuelle (cf Chambon 2020).

tout d'abord que l'argent-*šarpum* est directement relié à un certain nombre d'activités qui permettaient à l'Ebabbar d'acquérir de l'argent. Nous avons vu l'exemple des prêtres juste avant, on voit que les taxes pouvaient elles aussi être concernées.

Un autre point important, c'est que l'argent a certainement été pesé avec le poids de Šamaš. Or G. Chambon et L. Marti avaient eux aussi établi, pour Mari, un rapport entre l'usage d'un poids particulier (en l'occurrence le poids de Mari noté « NA₄ ma-ri(ki) ») et celui d'argent- *šarpum*, notamment à travers l'étude du texte ARM VIII, 23. Un texte qui rejoint parfaitement nos observations puisqu'il s'agit d'un prêt d'argent consenti par le dieu Šamaš et le grand-prêtre Dada que nous avons mentionné plus haut et dont on sait qu'il agissait régulièrement comme intermédiaire dans les affaires des temples mariotes.

Les auteurs écrivent à ce sujet :

« A l'époque paléo-babylonienne, les contrats de prêt dans lesquels une divinité et une personne apparaissent toutes deux comme créanciers sont bien documentés (Charpin 2015, 159-160). Il n'est pas surprenant que le dieu-soleil Šamaš, qui était responsable de la justice, apparaisse comme créancier dans la majorité des cas. On a également supposé que le temple de Šamaš fonctionnât comme une sorte de banque (Harris 1960, 128). D. Charpin fait remarquer que Šamaš est mentionné comme créancier dans la documentation de villes qui n'abritaient aucun temple de cette divinité. De plus, des dettes mentionnant le dieu Šamaš ont été trouvées dans le temple d'autres divinités ».

Chambon & Marti 2019, p. 56

On sait que la frontière entre fiscalité et offrande était très floue, même si les deux n'étaient pas sur le même pied : le système des offrandes était certainement, en quelques sortes, une extension ou une partie du régime fiscal¹²¹⁵. L'on voit d'ailleurs que l'argent-*šarpum* certifié (qui était certainement marqué d'une manière spécifique), comme l'argent-*kinkum* scellé, avait sa place dans l'économie des offrandes du temple, donc dans les échanges non-marchands du temple, autant que dans ses échanges marchands (selon la distinction entre marchand et non-marchand que nous avons proposée ci-avant)¹²¹⁶. Cependant, qu'il s'agisse

¹²¹⁵ Cf Chambon 2020.

¹²¹⁶ Les auteurs terminaient d'ailleurs le passage cité *supra* par une invitation à entreprendre le travail de clarification que nous tâchons de fournir dans cette thèse : « le lien entre les contrats de prêts comportant Šamaš

d'un échange marchand ou non-marchand, il apparaît clairement que l'Ebabbar tâchait de recourir à la certification de cet argent. Ce contrôle métrique s'appuyait certainement sur une norme garantie et contrôlée par l'Ebabbar. Or, on sait que les grands organismes disposaient de leurs propres normes administratives métrologiques¹²¹⁷. En effet, dans les textes sippariens apparaissent fréquemment les mesures de Marduk et de Šamaš. Si l'on a longtemps considéré qu'il s'agissait de standards métriques différents¹²¹⁸, on se rend compte désormais qu'il n'existait pas de différence métrique entre les deux mesures¹²¹⁹ et que la mention de « mesure de Marduk » renvoie à une formulation administrative indiquant l'implication du palais de Babylone¹²²⁰. La mention de la mesure de Šamaš ou du poids de Šamaš serait donc avant tout liée à l'implication de l'Ebabbar, comme l'avaient subodoré R. de Boer¹²²¹ et M. Stol¹²²².

Il apparaît alors que la certification de l'argent, notamment à travers l'usage du poids de Šamaš, jouait un rôle très important dans le système socioéconomique de l'Ebabbar.

IV.5.1.3. Le poids de Šamaš : la certification de l'Ebabbar

L'importance des opérations de pesée dans la circulation de l'argent et la prégnance de Šamaš dans ces opérations peut être résumée par l'analyse qu'en fait L. Peyronel : « ce qui faisait la valeur économique de l'argent à l'âge du bronze en Mésopotamie ne peut être correctement compris sans prendre en compte le schéma complexe d'éléments extra-économiques qui participaient à la circulation de l'argent, même lorsqu'il passait simplement

comme créancier et le rôle institutionnel joué par son propre temple dans le système des emprunts à l'époque paléo-babylonienne a encore besoin de quelques éclaircissements » (« the link between the loans contract with Šamaš as creditor and the institutional role of his own temple in the loans system during the Old Babylonian Period still needs some clarification ») (Chambon & Marti 2019, p.56-57).

¹²¹⁷ A ce sujet, cf Chambon 2011, p. 137ss sur la question de la « mesure de Šamaš » dans le royaume de Samsi-Addu mais aussi Nicolas 2021a, p. 63-64 sur la mesure de Marduk dans le royaume d'Hammurabi. *Infra*, nous développons la question des normes métriques à noms comme vecteurs de contrôle économique par les grands organismes.

¹²¹⁸Cf Veenhof 1985.

¹²¹⁹ Chambon 2011, Nicolas 2021a. Cette question sera approfondie dans un article en préparation avec G. Chambon.

¹²²⁰ Nicolas 2021a, p. 61-67.

¹²²¹ Cf de Boer 2013.

¹²²²Cf Stol 1999.

de main en main, dans ce que l'on essaie de définir comme un « paiement » . Après tout, la procédure métrologique de pesée de l'argent sur la balance, qui était toujours nécessaire avant la frappe, n'a jamais été une simple opération économique pour les peuples du Proche-Orient. D'un point de vue idéologique, c'était là la preuve de la justesse des actions économiques, établies à l'origine par Shamash, le dieu-soleil, le dieu de la justice, qui créa les mesures et les poids exacts, établis par les dirigeants par le biais des poids officiels du palais. »¹²²³

En ce qui concerne plus spécifiquement Sippar, M. Stol tout d'abord, est à l'origine d'une réflexion sur le « poids de Šamaš » dans son article « Mit dem Gewichtstein des Šamaš »¹²²⁴. Dans ce dernier, il rappelle que l'on pouvait utiliser un tel poids (NA₄ en sumérien, *abnum* en akkadien) pour peser l'argent à Sippar, rappelant d'ailleurs qu'il existait aussi à Nippur un « poids d'Enlil »¹²²⁵. Il nous apprend que le poids de Šamaš était aussi attesté à Kiš où il était rangé dans un panier¹²²⁶. Ce poids semble contrôlé par une instance appelée « maison de Justice » (*bīt Kittim*) à Sippar, une instance se retrouvant aussi à Uruk et à Larsa, et M. Stol ne manque pas de remarquer que Sippar comme Larsa avaient comme divinité principale Šamaš, faisant alors de cette « maison de Justice » une partie du temple, que D. Charpin n'hésite pas à décrire comme un « bureau des poids et mesures »¹²²⁷.

Un autre argument reliant ce « poids » au temple est la présence de personnel du temple, voire de divinités, parmi les témoins dans les contrats employant une telle mesure : selon lui, la résolution de contrats employant de tels poids ne peut avoir lieu que dans le temple de Šamaš, ce qui le pousse même à supposer la création d'une « société de négoce » (*Handelsunternehmen*) en son sein. L'auteur rappelle aussi que l'argent dévolu aux affaires du palais est parfois emprunté avec usage du poids de Šamaš, ce qui indique déjà un lien entre administrations palatiale et séculaire.

Au sein de notre corpus, le poids de Šamaš est utilisé dans de multiples contextes liés au temple : pour payer une offrande d'argent dans YOS 13, 384 (Ae 26) ou pour acheter des moutons liés certainement aux offrandes dans YOS 13, 432 (Ad). Il est aussi employé dans le

¹²²³ Peyronel 2014, p. 370. Il s'appuie pour ce dernier point sur Ascalone & Peyronel, 2001, *passim* ainsi que sur Peyronel 2011, p. 112 et 113.

¹²²⁴ Stol 1999.

¹²²⁵ A ce sujet, on pourra voir le texte ARN 105, 1.

¹²²⁶ YOS 13, 174

¹²²⁷ Cf Charpin 2017, chapitre 3.

cadre du commerce de la laine du temple, on en a un exemple avec BBVOT 1, 1 (Ad 3). Très souvent, l'usage du poids de Šamaš est corrélé à la présence d'officiels du temple comme témoins : dans BE 6/1, 97 (Aš 17) c'est un sanga, dans BE 6/2, 126 (Aš 7) c'est un *erīb bîtim* et dans VAT 1176 (= Finkelstein JNES 21, p. 75, Sd 13) c'est un prêtre-*gudapsûm*. Certaines mentions sont plus énigmatiques, comme dans YOS 13, 507 (Ae 16) où ce poids est utilisé pour subvenir aux besoins des prisonniers sous le contrôle d'un « chef des prisonniers » (« UGULA a-si-ri »). Cependant, on a vu que le temple de Nungal faisait très certainement office de prison et jouxtait l'Ebabbar sous le contrôle duquel son administration agissait. Cette « prison » était en quelque sorte une « annexe » du « tribunal » Ebabbar¹²²⁸. Ici, il est très certainement question de ces prisonniers placés, de ce fait, sous la responsabilité du temple et donc administré avec ses standards. Enfin, le lien explicite entre le temple de Šamaš et son poids nous est donné par les lignes 28-34 de la lettre AbB 2, 85 (Ha) qu'on peut traduire ainsi « prends pour moi ce qui <correspond> aux 3 sicles et 1/3 d'argent qu'il y a par devers toi ainsi que <ce qui correspond aux> 4 sicles qu'il y a par devers [...] et calcule au temple de Šamaš, en <utilisant le> poids de Šamaš, combien cela fait de grain puis donne <tout> ce qui reste par devers toi pour éviter que les soldats ne viennent me voir à Babylone »¹²²⁹.

On voit bien que dans ce cas le poids de Šamaš était utilisé dans le temple de Šamaš : il indiquait que l'administration de l'Ebabbar (lieu de comptabilité maintenant bien établi) avait participé à l'opération de contrôle du bien. Cependant, le fait que l'auteur de la lettre se sente obligé de préciser qu'il faut utiliser le poids de Šamaš pourrait bien indiquer que cela n'allait pas de soi qu'on employait cette certification métrique chaque fois qu'on pesait du métal dans le temple. Peut-être qu'on n'utilisait ce poids que dans des circonstances particulières, soit pour une pesée particulièrement importante symbolique¹²³⁰, soit dans le cadre d'une opération de garantie pondérale d'un genre de « pesée exacte », opération qui avait certainement un coût pour celui qui la commanditait.

¹²²⁸ Charpin 2017, chapitre 3.

¹²²⁹ « ša 3 1/3 GÍN KÙ.BABBAR ša ma-ah-r[i-ka(?)] / ù 4 GÍN KÙ.BABBAR ma-har(!)-[gi(?)]-[X X X X] le-qé-e-ma še-am ki-ma i-*ba-aš-*šu(!)-[ú] / a-na É (d)UTU a-na (na₄)(d)UTU up-pí-*iš / ù ši-ta-at ma-ah-ri-ka i-di-in-[m]a / <a-na> KÁ.DINGIR.RA(ki) AGA.ÚS(meš) / la i-ka-ša-du-ni ». Il s'agit ici de l'édition de M. Stol (Stol 1999) améliorant les lectures dans AbB 2.

¹²³⁰ Nous parlons d'importance symbolique car l'importance numérique de l'argent pesé ne saurait expliquer le recours au poids de Šamaš, attendu que nous avons vu qu'il était parfois utilisé pour peser de très faibles quantités d'argent. L'hypothèse d'un emploi de ce poids qui ne serait pas systématique permettrait aussi d'expliquer le faible nombre d'attestations du poids de Šamaš en comparaison du très grand nombre de textes impliquant de l'argent dans le corpus de l'Ebabbar.

Cette opération impliquait le temple, le poids du dieu-soleil, qui devait donc être, en quelque sorte, celui du temple et sans doute un « mesureur professionnel ». On pourrait s'attendre à ce que celui-ci fût un dépendant de l'Ebabbar mais nous n'avons aucune trace de cela dans les textes. En revanche, nous avons vu que les textes de l'administration de l'Ebabbar faisaient fréquemment mention d'un orfèvre comme dernier témoin et nous en avons conclu que celui-ci agissait en tant que spécialiste des poids et mesures¹²³¹ : c'est donc très certainement lui qui maniait les poids sous contrôle de l'administration templière.

Finalement, la mesure de Šamaš et le poids de Šamaš sont des certifications : elles indiquent que le temple et son personnel spécialisé ont vérifié la quantité des biens pesés ou mesurés. Cela s'ancre dans la logique des mesures et contre-mesures qui avaient fréquemment lieu en Mésopotamie¹²³² mais aussi dans les logiques de « l'argent certifié ». L'argent était en effet vraisemblablement certifié par le temple de Kittum dans la région de Larsa, selon D. Charpin¹²³³ : à Sippar, c'est Šamaš qui effectuait cette tâche en tant, à nouveau, que garant comptable. Rien d'étonnant à cela : Kittum n'était-elle pas la fille du dieu-soleil ? D'ailleurs, nous avons vu plus haut que les comptes étaient généralement effectués dans les temples et qu'à Sippar, c'est devant Šamaš qu'on les faisait afin de les garantir. Nous avons d'ailleurs vu à cette occasion que, comme pour le poids de Šamaš et sa mesure, cette opération qui consistait à faire les comptes dans le temple était accessible au particulier. Poids et mesure de Šamaš sont donc des certifications administratives indiquant l'implication du temple (et par suite, du dieu) mais aussi des certifications comptables liées à l'expertise de l'administration templière et aux garanties que celles-ci apportaient.

L'Ebabbar était un échelon socioéconomique intermédiaire entre l'autorité palatiale et les maisonnières locales, un temple qui était donc parfois le « relais » du pouvoir royal. Aux époques récentes, il a été établi que cette logique du temple comme relais du pouvoir s'était notamment appuyée sur l'importance de grands sanctuaires comme l'Ebabbar¹²³⁴. On constate qu'il en allait de même aux époques précédentes, vu l'importance que l'Ebabbar avait dans les inscriptions royales tout au long de son histoire : nous l'avons vu dans notre partie I. Le

¹²³¹ Nous remercions ici D. Charpin d'avoir porté à notre connaissance le fait qu'on observe une pratique similaire à Me-Turan, où un artisan du métal (SIMUG) est présent lors d'une vente pour peser de l'argent (Charpin 1997/98, p. 344).

¹²³² A Mari, la question a été bien étudiée dans Chambon 2011, *passim*.

¹²³³ Charpin 2017, p. 92ss.

¹²³⁴ Pour une étude de ce fait à l'époque néo-babylonienne et à l'époque hellénistique, on pourra voir Clancier & Monerie 2014.

temple du dieu Šamaš était d'ailleurs une des composantes du pouvoir politique autant que religieux à Sippar, puisque c'est là que se réunissaient les juges dont on sait qu'ils étaient les interlocuteurs du roi. Enfin, on a vu plus haut que le *kārum*, l'autre interlocuteur du roi, entretenait des liens étroits avec les réseaux sociaux de l'Ebabbar.

Sippar était déjà une ville ancienne et prestigieuse à la chute de la troisième dynastie d'Ur. Une fois celle-ci annexée au royaume de Babylone, l'Ebabbar resta certainement le lieu d'exercice d'une souveraineté locale en tant que nœud des réseaux sociaux de notabilité et de pouvoir de la ville. En tant que tel, il était à la fois un relais et un rival pour le pouvoir central babylonien, une concurrence qui s'illustre notamment dans le domaine de la métrologie, domaine crucial pour la maîtrise de l'économie. Cette politique de contrôle des certifications métriques est une politique ancienne dont on trouve trace dès le III^{ème} millénaire.

IV.5.2. Certifications et luttes de pouvoir

IV.5.2.1. Métrologie et pouvoir de Naram-Sin à Hammurabi

La mesure peut être un instrument de pouvoir. W. Kula a bien montré d'une part qu'il en allait ainsi étant donné toute la symbolique qui s'y rattachait, symbolique liée au pouvoir royal, et parfois divin au Moyen-âge, mais aussi du fait des enjeux économiques qu'elle recouvrait¹²³⁵. C'est d'autant plus vrai dans les sociétés non-monétaires : il n'y existe pas de valeur-monnaie intermédiaire unique permettant de donner une équivalence entre toutes les denrées, mais une multitude de valeurs-mesures intermédiaires, qui ne fournissent des équivalences qu'entre deux denrées prises l'une par rapport à l'autre. L'unification des mesures de capacités est donc souvent perçue comme un premier pas vers la monétarisation des sociétés antiques et donc le développement d'une autorité économique centrale et forte. En créant un moyen d'échange et d'équivalence qui peut s'appliquer à différents types de denrées, on crée un étalon de référence : on peut donc contrôler plus facilement la circulation de toutes ces denrées, puisqu'il suffit de contrôler l'étalon de référence. C'est aussi le premier pas pour contrôler la hiérarchie des denrées en influant sur les équivalences, en organisant la valeur de tous les biens dans un système unifié autour d'un étalon unique. La création de mesures contrôlées par des grands organismes est un deuxième pas, puisqu'on fournit ce faisant une légitimité à cet étalon de référence, légitimité imposée par un pouvoir royal... ou

¹²³⁵ Kula 1984.

templier. Cependant, considérer qu'un tel système économico-métrologique n'est que le brouillon d'un système monétaire est une méprise historique : ce serait avoir des phénomènes socioéconomiques anciens une vision purement évolutionniste et téléologique. En revanche, il apparaît clairement que le contrôle des normes métriques était un enjeu majeur pour les différents pouvoirs politiques centraux.

Ce pouvoir royal coercitif transparaît plus clairement qu'ailleurs dans un type de document métrique particulier : les réformes. Historiquement, la première « réforme métrique » est celle menée soit par le roi Šulgi (2094-2047) soit par le roi Ur-Nammu (2112-2095)¹²³⁶, la question n'est pas encore tranchée. À la suite de cette réforme, on renomma le « GUR d'Akkad » en « GUR du roi » puis « GUR de Šulgi ». On voit d'ailleurs apparaître sous son règne des poids marqués. G. Chambon¹²³⁷ mentionne le poids Istanbul 1562, en forme de canard ou d'oie, qui porte l'inscription : « (d)NANNA / LUGAL.A.NI / (d)ŠULGI [...] / 2 MA.NA / MU.NA.GI.IN ». G. Chambon cite plusieurs autres poids qui portent des inscriptions de ce type dont l'un est conservé au musée du Louvres (AO 22187) et que nous fournissons ci-après.



Figure 19 : Poids inscrit d'une demi-mine, dédié à Nanna par Šulgi.

Diorite.

CA 2030 B.C.

Musée du Louvre, AO 22187.

(Photographie Th. Nicolas)

Tous ces poids ont en commun de préciser « MA.NA GI.NA » ou tout au moins d'employer le verbe « GI.IN ». Celui-ci a eu comme équivalent le verbe akkadien « *kânum* »

¹²³⁶ Cf Chambon 2011, p. 38ss. En réalité, on doit citer auparavant l'introduction par le roi akkadien Naram-Sin d'une première norme métrique : le « GUR d'Akkad ». Celui-ci pourrait correspondre à une mesure du domaine royal, différente de certaines mesures régionales. A ce sujet, on verra Chambon 2011, p. 140, n. 544.

¹²³⁷ Chambon 2011, p. 39.

dont nous avons parlé ci-avant, et à la capacité de l'autorité royale à « certifier et légitimer » une mesure. On retrouve ce terme avec, selon G. Chambon, cette même sémantique dans le Code d'Ur-nammu¹²³⁸, sous la forme <GI.IN>. Nous le suivons ici encore lorsqu'il montre qu'on n'a pas ici tant affaire à la création d'une norme métrique et son imposition par l'autorité royale¹²³⁹, mais à la légitimation d'une norme par cette dernière¹²⁴⁰.

Cette légitimation passe par une certification : cette certification, c'est la précision sur l'objet de pesée qu'il s'agit d'une mesure « certifiée » (GI.NA), précision qui n'est, selon nous, pas systématiquement reportée dans les textes. Ces poids « justes » semblent avoir été conservés dans les temples comme c'était le cas pour le poids de Šamaš. Par exemple, à l'époque de Naram-Sin, deux systèmes métriques pour les mesures de capacité cohabitaient, le GUR de 240 sila, qui peut prendre différents noms, dont celui de « GUR SAG.GÁL » (lequel est employé à Marad mais pas uniquement¹²⁴¹), et le gur de 300 sila. C'est ce dernier qui est préféré par l'administration de Naram-Sin qui le transforme en gur d'Akkad : son emploi n'est pas imposé et créé par le roi, mais il est légitimé et certifié par celui-ci : d'où l'emploi des termes « GI.NA » ou « SI.SÁ ». Cela a l'avantage de permettre, au lieu d'une réforme brutale, une transition métrique en douceur, même si ce n'était pas forcément l'objectif initialement visé. C'est ce système métrique qui sera conservé à Ur III, puis par les Babyloniens. Aussi pensons-nous que l'on peut effectivement parler d'une mesure étatique, qui sert alors pour les échanges entre les différentes cités, par rapport à la mesure-SAG.GÁL non pas propre à la ville de Marad, mais tout de même liée davantage à un emploi local et surtout plus ancien¹²⁴². Surtout, on voit l'usage permanent du champ lexical de la justice dans

¹²³⁸ Cf la traduction de Wilcke 2002, p. 308-309.

¹²³⁹ C'est du moins ce que pensent beaucoup d'auteurs, énumérés dans Chambon 2011, p. 39, n. 111, notamment L. Finkel qui écrivait (Finkel 1988) au sujet de deux textes indiquant la livraison de poids à des services administratifs qu'il s'agissait de la preuve qu'on avait un contrôle direct de la fabrication et de la distribution des poids par l'administration royale. On ne peut rejeter définitivement cette hypothèse, mais nous suivons plutôt G. Chambon ici, qui propose qu'il s'agit en fait de bons de livraisons pour ces poids, réalisés dans une autre région, peut-être pour des questions de matériaux.

¹²⁴⁰ C'est très certainement dans cette perspective que des poids en diorite étaient réalisées : il s'agit de la pierre du pouvoir royal par excellence comme on le voit dans Ramez 2019.

¹²⁴¹ En effet, lorsqu'on regarde les attestations de cette mesure sur l'ePSD, on constate son emploi à Umma, Girsu, Nippur, Isin, Lagaš et Adab : on retrouve l'opposition bien connue entre gur du Nord et gur du Sud.

¹²⁴² Le problème avait été soulevé par Chambon 2011, p. 140, n. 544.

le cadre métrologique : les termes *kittum* (GI.NA) et *mīšarum* (SI.SÁ)¹²⁴³ ou encore la convocation du dieu-soleil en sont des indicateurs forts.

D'ailleurs, il existe plusieurs « mesures de Šamaš » : nous en avons vu une à Sippar, on sait qu'elle existait aussi à Larsa, probablement sous le contrôle de l'Ebabbar de Larsa. On connaît aussi l'existence d'une autre mesure de ce nom dans le Royaume de Haute-Mésopotamie de Samsi-Addu qui relève des mêmes mécanismes. A cette époque, on voit coexister dans le royaume de Samsi-Addu deux mesures différentes qui renvoient à un même système métrique : seuls les noms sont différents. D'un côté, on a le *sūt kinatê*, la « mesure du personnel », employée dans les provinces par les particuliers et les dépendants royaux de faible importance, de l'autre, la mesure de Šamaš, utilisée par les administrateurs de haut-rang et les personnages importants : on a une dichotomie marquée entre « la mesure locale reconnue et la mesure employée par la haute-administration de Samsi-Addu »¹²⁴⁴. Et c'est d'ailleurs cette dernière, la mesure de Šamaš, qu'on emploie pour les échanges entre les différentes villes du royaume : nous savons qu'il en allait de même pour la mesure de Marduk¹²⁴⁵.

En outre, G. Chambon¹²⁴⁶ est parvenu à montrer que, dans la région de Mari, les changements de dénominations métriques de cette époque étaient liés aux changements de régime, ce grâce à la documentation de Tuttul. Dans cette ville du Nord, on commença à employer tant le *sūt kinatê* que la mesure de Šamaš au moment de l'annexion de la ville par Samsi-Addu en 1786. Mais alors qu'on ne cessât d'employer « la mesure du personnel » qu'en 1780 (date de la perte de la ville par Samsi-Addu), dès 1783, on avait remplacé l'usage de la mesure de Šamaš par celui du *sūt marî*. C'est en fait la date à laquelle Tuttul fut rattachée au royaume de Mari, géré par le fils de Samsi-Addu, Yasmah-Addu, lequel s'émancipait à ce moment progressivement de la tutelle paternelle¹²⁴⁷. Il dût alors remplacer les administrateurs mis en poste par son père, qui utilisaient la mesure de Šamaš, par les siens,

¹²⁴³ Ces termes sont difficiles à traduire, comme on l'écrivait *supra* ils désignent deux formes de justice : la justice comme concept (*kittum*) et la justice immanente, réparatrice (*mīšarum*). Dans le contexte métrologique, on trouve généralement GI.NA (*kittum*) qui désigne des poids et mesures « justes », voire « standards ». Nous pensons que *mīšarum* est, dans le cadre métrologique, un synonyme de *kittum* mais il est fort probable qu'il y ait une nuance entre les deux, nuance qui nous échappe pour l'instant.

¹²⁴⁴ Chambon 2011, p. 140.

¹²⁴⁵ Cf Nicolas 2021.

¹²⁴⁶ Chambon 2011, p. 141.

¹²⁴⁷ Cf Villard 2001, p. 18-19.

employant le *sūt mari*. Une mesure qui est particulièrement intéressante, car si on l’a souvent traduite par « mesure pleine », G. Chambon préfère la lecture « mesure de Mari », qui conviendrait contextuellement mieux. Il cite un parallèle, la mesure de Barsip ((giš)BÁN BARSIP) qui apparaît dans CT 44, 83, on peut ajouter que le GUR d’Akkad obéit à cette même règle de formulation qui associe une mesure à un toponyme, de même que le « poids d’Alep » précédemment évoqué ou, dans une moindre mesure, les standards déjà mentionnés tels que la mesure-*sūtum* du *kārum* ou celle « du cloître » qui renvoient apparemment à des lieux, mais en réalité aux grands organismes qui y sont installés¹²⁴⁸.

A l’époque d’Hammurabi, celui-ci mit en place et promut l’usage de la mesure de Marduk pour en faire un genre de « mesure royale » à la manière des étalons métriques précédemment mentionnés. En effet, une mesure entre les mains du pouvoir central se définit visiblement par plusieurs critères : elle est employée dans l’ensemble du royaume, son nom est directement lié à la personne du roi ou à sa capitale, elle n’est pas la seule mesure en usage dans le royaume à son époque, son usage est réservé à une élite administrative liée au roi, enfin. Cette mesure a une valeur de contrôle car sa légitimité est assurée et permet les échanges entre différents centres du royaume et leur périphérie, ainsi qu’une forme de suivi, voire de « traçabilité » administrative, des opérations. Pour que cette acception de « mesure du pouvoir royal » soit recevable, il faut qu’elle réponde à l’ensemble de ces critères. Pour autant, s’il s’agit d’une mesure « royale », ce n’est pas une mesure « exclusive » et on lui préférerait parfois d’autres mesures. Mais pour quelle raison choisissait-on d’employer plutôt telle ou telle mesure ? C’est ce à quoi nous allons tenter de répondre à présent.

IV.5.2.2. En filigrane, la concurrence entre différents grands organismes ?

La question qui se pose, c’est donc celle de la concurrence entre les différentes mesures de capacité. Nous avons vu que cette concurrence existait : à Larsa, la lettre AbB 12, 70 nous montre un individu qui préfère la mesure de Kittum à celle de Šamaš. De même, dans TCL 1, 151 on rencontre le cas d’un chef des marchands de Sippar qui préfère qu’on utilise la mesure de Marduk plutôt que celle de Šamaš alors qu’un prêtre, vraisemblablement lié à

¹²⁴⁸ La volonté de garder le contrôle de l’économie des rois mésopotamiens est visible notamment à travers le procédé de l’annulation des dettes. En étant en mesure de proclamer celle-ci, le roi était en mesure de refondre complètement le paysage socioéconomique d’un système basé sur la dette. Il gardait donc, *in fine*, le pouvoir économique principal tout en accomplissant un acte théologiquement et politiquement justifié en même temps qu’une mesure très populaire.

l'Ebabbar, préfère qu'on utilise la mesure de Šamaš. Nous avons vu qu'en réalité, il est vraisemblable qu'un genre de commission était prélevé sur la mesure de Šamaš par le personnel qui manipulait les appareils : le personnel du temple. Sans doute en allait-il de même pour la mesure de Marduk et le personnel commissionné par le palais : en l'occurrence les marchands.

De façon générale, la mesure de Šamaš était préférée et employée par des individus liés de près à Sippar elle-même alors que les individus liés à d'autres cités ou en simple « transit » dans la ville employaient plus facilement la mesure de Marduk. C'est ainsi que nous avons pu établir qu'à chaque fois que celle-ci était employée à Sippar, un membre de l'entourage du roi, de l'administration royale ou bien un chef des marchands étaient impliqués. C'est notamment le cas dans un texte où l'on paie un lamentateur de Šamaš à Babylone¹²⁴⁹ (VS 29, 84) en mesure de Marduk. C'est encore le cas de CT 47, 80 qui décrit bien les étapes d'un déplacement de grain depuis les champs jusqu'à l'entrepôt du cloître. Dans ce texte on voit que des transporteurs qui amènent le grain en bateau jusqu'au *kārum* puis les porteuses qui font le chemin du *kārum* jusqu'au cloître ne sont payés avec aucune mesure certifiée. En revanche, les divers dépendants du cloître, tels que la femme scribe ou le chef des religieuses, ainsi que le percepteur, bref tous ceux qui enregistrent l'entrée du grain dans l'entrepôt sont payés en mesure du cloître *complétée* par du grain en mesure de Šamaš. Enfin, le barbier et « l'officier de la grand'porte », des individus liés à l'administration palatiale, sont eux payés en mesure-*sūtu* du *mākisum*, mais du point de vue comptable, on additionne le grain qui leur est versé à celui qu'on verse aux divers transporteurs et on mesure le tout en mesure de Marduk. Pourtant, plusieurs de ces opérations de mesure ont lieu au même endroit, donc on utilise vraisemblablement le même appareil de mesure. Le choix d'utiliser tel ou tel nom de mesure renvoie à celui d'employer telle ou telle certification pour du grain et ce choix est en fait déterminé par l'affiliation de ceux que l'on entend payer avec ce grain. Lorsque l'on a affaire à des dépendants du cloître ou de l'Ebabbar, on privilégie la mesure de Šamaš et lorsqu'on a affaire à des dépendants du palais, on privilégie la mesure de Marduk.

La concurrence ne portait pas sur le contenu volumétrique, puisqu'on a vu que celui-ci était le même quelle que fût la mesure. Elle ne portait pas non plus sur des questions de « cours » comme c'est le cas pour le choix d'une devise dans la finance contemporaine. En effet, en Mésopotamie, le « cours » des produits n'est pas volatil : on a en revanche la

¹²⁴⁹ Dans le texte VS 29, 84.

perception marquée d'un « juste prix »¹²⁵⁰, d'un prix normal, équilibré. Il est logique que le dieu-soleil, dieu par excellence de cet équilibre et de cette justesse autant que de la justice, respecte ce juste prix lorsque sa mesure est employée. C'est le cas dans BM 97454¹²⁵¹ où il est question d'un remboursement « selon le cours du marché » et « en mesure-*sūtu* de Šamaš ».

La concurrence était donc administrative et presque « institutionnelle » bien que nous employions ce mot avec beaucoup de précaution car l'existence en Mésopotamie d'institutions au sens moderne du terme est pour le moins douteuse et sujette à caution. Néanmoins, *mutatis mutandis*, pour un certain nombre de facteurs qui nous échappent encore, on voit que particuliers comme officiels ont parfois recours à une mesure liée à l'administration royale et qui impliquait vraisemblablement un prélèvement reversé au palais, ou plutôt à ceux qui agissaient pour lui localement. On voit aussi qu'ils préfèrent le plus souvent recourir à la mesure du principal organisme de la ville : le temple de Šamaš. C'est donc à nouveau sous son arbitrage et par le biais de sa certification que se passaient les transactions à Sippar.

On voit donc se dessiner une rivalité entre deux mesures de quantité : mesure de Šamaš rattachée à l'administration du temple et mesure de Marduk rattachée à l'administration royale. Cependant, la donne est moins claire concernant le pendant pondéral de ces mesures volumétriques. Nous avons vu plus haut que le poids de Šamaš concernait massivement les opérations économiques de l'Ebabbar, qu'il était utilisé dans l'Ebabbar, le plus souvent par des dépendants de l'Ebabbar : il est donc logique de conclure qu'il est l'équivalent pondéral de la mesure de Šamaš. Quel est alors celui de la mesure de Marduk ? Si nous ne pouvons pas encore l'établir avec certitude, il semble que la solution soit à chercher du côté de JCSSS 2, 11. Dans ce texte, on y lit en effet : « 5 GÍN KÙ.BABBAR (na4)KIŠIB KÁ.DINGIR.RA(ki) / 2 ŠÀ KÙ.BABBAR i-si-ih-ti / e-še-di-im ša ITI 2.KAM / NĪ.ŠU pir-hi-(d)MAR.TU / MU.DU / (I)ut-la-tum SANGA (d)INANNA KIŠ(ki) » (« 5 sicles d'argent au sceau de Babylone au sein de l'argent dévolu à la moisson du deuxième mois, sous la responsabilité de Pirhi-Amurru, apport d'Utlatum, administrateur-*šangûm* d'Inanna de Kiš »). On voit donc avec ce texte que le palais, désigné ici métonymiquement par le nom de la capitale comme c'est souvent le cas, certifiait peut-être lui aussi de l'argent par le biais d'un

¹²⁵⁰ On le voit à travers les « salaires » proposés par le Code d'Hammurabi, mais on le voit aussi en Assyrie à travers l'étude de Veenhof 1972 et 2010, ainsi qu'en en Babylonie dans Renger 1995. On pourra aussi se reporter, pour une approche plus générale, à van der Spek 2015.

¹²⁵¹ Texte inédit du British Museum dont la translittération est donnée dans Richardson 2017, p. 93.

sceau. En l'absence d'autres attestations de cette expression, il nous est difficile d'aller plus loin, mais il fallait relever cet indice.

Enfin, il semble qu'il existait à Babylone un « poids du roi » puisque dans CT 46, 66 (Ad 22) le scribe très connu Utul-Ištar, agent du roi dans le cadre du commerce en Babylonie du Nord reçoit de l'argent « selon le poids du roi » (« 'NA₄ LUGAL(?)¹ », l. 1) pour acheter de beaux esclaves subaréens¹²⁵². Il n'y a aucun représentant du temple dans ce texte et il semble clair qu'on a un document relatif à des affaires royales. C'est aussi la seule attestation de ce « poids du roi » à Sippar, et elle n'est même pas certaine puisque les signes sont abîmés, mais il n'est pas impossible du tout qu'un poids « royal » eût été en usage à Babylone, puisque c'est là qu'Utul-Ištar prenait ses ordres et, certainement, ses émoluments. L'analyse de ces différentes certifications, qui excède le cadre de notre étude, permettra certainement, dans l'avenir, de mieux comprendre le fonctionnement des grands organismes mésopotamiens et du système économique paléo-babylonien.

Nous n'irons donc pas plus loin que ce que nous avons déjà vu sur l'importance des mesures et poids de Šamaš à Sippar à l'époque paléo-babylonienne, ainsi que le rôle crucial, on l'a vu, que jouait l'Ebabbar dans leur emploi. On saisit donc tout le pouvoir économique dont disposait le temple en tant que principal organisateur, coordinateur et garant économique de la ville, aussi bien dans les domaines comptables qu'administratif, métrologique et financier. Choisir d'employer la mesure du dieu-soleil, c'est faire le choix d'une certification locale directement corrélée à la « maisonnée du dieu », c'est-à-dire, le temple, un temple aux capacités d'invention et de contrôle économique et financier très importantes.

¹²⁵² Cette information est à prendre avec précautions car nous n'avons pas pu collationner la tablette et que les signes concernés sont assez abîmés d'après la transcription et la copie.

IV.6. CONCLUSION DE LA PARTIE IV

Tout au long de cette partie, nous avons étudié le caractère profondément redistributif de l'Ebabbar. Le temple était approvisionné par le palais et par des particuliers via des offrandes diverses et variées dont la mieux documentée est l'offrande-*šuginûm*. Cette offrande alimentaire était généralement fournie en ovins mais pouvait aussi être réglée en argent. Le collègue des juges et le *kārum* jouaient un rôle dans sa perception, de même que le palais. Celui-ci était d'ailleurs particulièrement intéressé par le versement de celle-ci et mettait un point d'honneur à sécuriser la perception de ces offrandes. Le triptyque juges/temple/marchands était au cœur de ce que l'on peut appeler une « économie des offrandes ». Les individus s'endettaient même pour participer à ce système, parfois même auprès des représentants de l'Ebabbar, voire de l'organisme-temple lui-même.

A côté de cette offrande largement documentée, une multitude de contributions plus ou moins volontaires permettaient au temple de vivre. On peut citer l'offrande-*sattukkum*, l'offrande-*bursaggûm* ou encore l'offrande-*aširtum*, une sorte de dîme permettant notamment de financer les actes charitables de l'Ebabbar. Enfin, il faut mentionner l'importance de la taxe-*igisûm* perçue en argent, la plupart du temps, et versée par des prébendiers ou des « experts » comme les chantres. Toute cette économie des offrandes était centrée autour d'un système de crédit organisé par l'Ebabbar et supervisé par des personnels-clefs tels que les prêtres-*gudapsûm*, les intendants et l'administrateur-*šangûm*. C'étaient d'ailleurs ceux-ci, ainsi que le reste du personnel permanent et occasionnel étudié dans la partie II, qui récupéraient les offrandes alimentaires faites au dieu. Peut-être même que des religieuses-*nadītum* elles-mêmes jouaient parfois un rôle d'intermédiaire dans cette économie des offrandes, comme elles le faisaient dans les activités agricoles du temple. Cependant, l'ensemble de ces offrandes n'était pas employé à nourrir les acteurs du culte et de l'administration templière (ce qui revient, en fait, au même dans la mentalité mésopotamienne). Une importante partie de ces offrandes étaient réinvesties dans un certain nombre d'actes de charité.

Pour autant, le fait de parler de « redistributivité » a quelque chose de réducteur. En effet, le temple du dieu-soleil ne visait pas seulement à « redistribuer » aux plus pauvres des offrandes fournies par les plus riches. En réalité, l'économie des offrandes est bien plus qu'une économie redistributive bismarckienne avant l'heure. C'est un système qui permet à tous les Mésopotamiens, riches et pauvres, de travailler ensemble à un but commun : nourrir ensemble le dieu Šamaš. Autour du temple s'organisait donc un réseau de dettes horizontales

et verticales pour fournir aux divinités de l'Ebabbar de quoi « manger ». L'équilibre social et l'équilibre cosmique se trouvaient ainsi corrélés au sein d'un système socioéconomique original.

Si l'on souhaitait raisonner en termes modernes et anachroniques, on pourrait considérer que les Mésopotamiens « rémunèrent » les dieux pour les services de justice et d'équilibre cosmique qu'ils fournissent. En réalité, la distinction entre fiscalité templière et offrandes n'est pas très claire dans la documentation car elle n'est pas claire dans l'esprit des Mésopotamiens : les deux catégories se confondent assez largement.

L'une des manifestations, et peut-être même l'aboutissement, de ce fonctionnement socioéconomique est l'organisation des activités charitables de l'Ebabbar. Nous avons vu que celle-ci était de plusieurs ordres. Tout d'abord, il y avait l'accueil des plus vulnérables, à commencer par le fameux diptyque de la veuve et de l'orphelin. Cet accueil se faisait selon les mêmes logiques que celles à l'œuvre dans l'économie des offrandes, à savoir celle d'une relation de réciprocité entre humain et divin, entre individus et temple. Une réciprocité qui ne se faisait cependant pas sur un pied d'égalité : la supériorité du divin n'était pas questionnable, tout comme les volontés célestes. À côté de cela, l'Ebabbar finançait aussi le rachat des prisonniers de guerre, un rôle charitable important et documenté dans les textes parmi les plus anciens de l'époque paléo-babylonienne. Ce rôle fut ensuite réglé et établi dans le Code d'Hammurabi et le rôle social de rachat des prisonniers par l'Ebabbar a perduré durant toute l'époque paléo-babylonienne. Par ailleurs, l'Ebabbar aidait aussi à accueillir et protéger les réfugiés, notamment ceux du Sud mésopotamien.

Un autre volet important du rôle charitable de l'Ebabbar était l'organisation des prêts de charité. Ces prêts étaient faits sans taux d'intérêt et surtout sans date de retour. En réalité, les diverses formules de remboursement que l'on trouve dans les documents sont toutes aussi évasives. On a parfois la formulation « on le laissera tranquille » ou « on ne lui réclamera rien », mais la clause la plus fréquente est « quand il sera en bonne santé et qu'il ira bien, il remboursera ». Ce sont ces clauses qui permettent d'identifier véritablement les prêts de charité. Ces prêts entrent donc dans la catégorie des dettes *verticales*, qui unissent le temple et la société sipparienne. Prêts de charité et économie des offrandes permettent d'organiser un réseau de dettes qui constituent l'un des ferments de l'économie « débitaire », une économie de l'endettement qui caractérise la société paléo-babylonienne. Ce sont ce que l'on peut

appeler des échanges non-marchands et c'est sur eux que reposait essentiellement la cohésion sociale¹²⁵³.

A côté de cela, l'Ebabbar complétait son réseau de dettes verticales par des dettes horizontales, afin d'être un grand organisateur autant qu'un grand organisme. Ce sont les prêts à intérêts et les mandats d'achats qui permettaient à l'Ebabbar de participer à de vastes réseaux commerciaux. Ces pratiques, ajoutées au rôle important du *kārum* dans la gestion des entrepôts du temple, permettait d'inclure les marchands dans les réseaux de sociabilité de l'Ebabbar.

Tout ceci impliquait un certain nombre de garanties et de certifications, telles que celles qu'apportaient les sceaux ou les armes divines, mais de toutes les certifications de l'Ebabbar, ce sont surtout les normes métrologiques qui sont attestées. La certification pondérale de l'Ebabbar lui permettait de jouer un rôle central dans les réseaux économiques babyloniens. Ces certifications portaient particulièrement sur certains objets, pris en priorité comme *media* dans les échanges : le grain et l'argent, nous l'avons largement évoqué. Comme M. Stol l'écrivait déjà en 2004, l'argent était « un moyen d'**échange** omniprésent durant la période paléo-babylonienne »¹²⁵⁴.

A ces deux éléments l'idée d'une « monnaie d'argile » comme la développe K. Veenhof : « [...] les billets de dette et les documents similaires avaient une valeur monétaire et pouvaient fonctionner comme une sorte de monnaie (en argile) » (« [...] *debt-notes and similar records had a monetary value and could function as a kind of (clay) money* »)¹²⁵⁵. Cette analyse est d'autant plus pertinente que sémantiquement, on a affaire au même mot de « *kankum* » pour les documents scellés et l'argent scellé. Cependant, si l'on a bien une valeur d'échange supplémentaire avec l'argile, celle-ci ne dépasse pas le stade de « monnaie de compte » (« *money of account* ») comme l'indique M. Jursa, quand il écrit « il est possible de

¹²⁵³ Sur l'expression et la terminologie de ces dettes, on pourra voir *a minima* Stol 2016b et la bibliographie qu'il fournit ainsi que Démare-Lafont (éd.) 2019.

¹²⁵⁴ « An ubiquitous means of **exchange** during the OB period » (Stol 2004, p. 909). C'est nous qui mettons en italique.

¹²⁵⁵ Veenhof 2013, p. 48. L'auteur avait déjà commencé à explorer cette piste en 1997 en écrivant : «[...] usually for smaller debts, which are stated to be owed to “the tamkārum”, that is an unnamed creditor. This allowed cession of the claim and we have letters where somebody writes in such a case: “I have a record stating that I am the tamkārum. In about a dozen cases we meet the clause stating that “the bearer [twice ‘the holder’] of the tablet is the creditor” [...] ***It turned debt-notes into bearer’s cheques – the earliest occurrence of this device – and this made it possible to cede and perhaps to sell debts*** » (Veenhof 1997, p. 351-64). C'est nous qui mettons en gras.

distinguer les références à l'argent comme monnaie de compte et étalon de valeur des références à l'argent physique »¹²⁵⁶. C'est donc la question comptable, la question des comptes, qui permet de trancher le statut « monétaire » de ces biens utilisés comme moyen de compte et d'échange et derrière cette question comptable, nous avons vu qu'il y avait la question de garder la trace de qui devait quoi à qui, de garder la trace de ces actifs parfois virtualisés.

En effet, l'économie de l'Ebabbar rappelle certains aspects communs au reste de l'économie paléo-babylonienne : la gestion des dettes y était cruciale et l'on y constate l'importance des grands organismes redistributifs, fortement hiérarchisés et bien structurés, tels que les temples¹²⁵⁷ ou le palais. L'Ebabbar en est un cas-type, où l'on voit que les réseaux sociaux internes sont avant tout des réseaux de notables (on a donc bien un organisme de pouvoir) mais que ces réseaux internes s'inscrivent eux-mêmes dans un écheveau d'échanges marchands et non-marchands qui parcourt toute la société sipparienne et même babylonienne. Le système de l'économie des offrandes est donc un système de création de dettes verticales, au sens que donnent Aglietta et Orléan à ce terme¹²⁵⁸, tandis que le système des prêts (qu'ils soient à intérêts ou non) permet de structurer un vaste réseau de dettes horizontales. Les deux premiers prérequis sont donc remplis dans ce que nous avons qualifié d'économie « débitaire » ou économie de l'endettement.

En effet, l'une des abstractions les mieux gérées par le système socioculturel paléo-babylonien était la dette. On a déjà vu que les tablettes d'argile notifiant les dettes pouvaient être échangées contre des biens, ce qui en faisait une sorte de « monnaie d'argile ». On sait aussi que l'un des objectifs de l'Ebabbar était de structurer les dettes horizontales et verticales de la société sipparienne et de les articuler en réseaux sociaux dont le temple était le centre névralgique. En Mésopotamie, tout le monde était endetté, de manière directe ou indirecte et ce jusque dans la mentalité religieuse : les humains avaient une dette d'existence envers les dieux. De manière générale, tout tournait autour de la dette¹²⁵⁹, cependant, ces dettes

¹²⁵⁶ Jursa 2018, p. 111-112.

¹²⁵⁷ Cf par exemple l'importance du temple de Sin à Ur, étudiée dans Charpin & alii 2020, l'implication du palais dans les affaires de Larsa étudiée dans Fiette 2018 ou encore le rôle de l'Ekur à Nippur étudié dans Robertson 1989, 1992 ainsi que Goddeeris 2016. Sur cette importance des « grands organismes » dans l'économie paléo-babylonienne et la circulation de l'argent, cf Renger 1995, 2005 et Peyronel 2010.

¹²⁵⁸ Aglietta & Orléan 2002, *passim*.

¹²⁵⁹ Sur l'importance de la dette dans la pensée religieuse mésopotamienne, cf Neumann 2006. L'économie mésopotamienne se distingue ici de la mentalité des monothéismes qui honnissent l'usure. L. Fontaine explique ainsi que « parce que le prêt à intérêt est le moteur du capitalisme, les trois grandes religions monothéistes l'ont

pouvaient être annulées (en partie), lorsqu'elles devenaient trop lourdes. Attention cependant à se garder de tout anachronisme : l'objectif des rois mésopotamiens qui prononçaient un édit de *mišārum* pour annuler les dettes n'était pas un objectif de justice émancipatrice. Il ne s'agissait pas, en supprimant les créances en cours, de faire *tabula rasa* pour construire un nouvel avenir idéal : c'était tout le contraire. Le but d'un édit de *mišārum* était de restaurer un « état antérieur » à l'accumulation de la dette¹²⁶⁰. L'annulation des créances avait pour objectif non de préparer le futur, mais de revenir à un passé idéalisé, selon la mentalité épargnante et conservatrice des Mésopotamiens. Cependant, cette capacité à gérer des sommes virtuelles, les dettes, ainsi que leur annulation ou maintien (car certaines créances n'étaient pas concernées par les édits de *mišārum*), témoigne d'un haut degré d'abstraction financière.

condamné » (Fontaine 2014, p. 16). On le voit par sa critique dans le Lévitique 25, 39-42, dans la sourate de la Vache ou encore dans Luc 6, 36-38. Derrière la crainte de l'intérêt demeure la crainte d'un contrat inégalitaire, qui lèserait une des deux parties et qui créerait des rapports déséquilibrés dans la logique du don/contre-don. Il faut donc, dans la mentalité chrétienne, prêter sans rien attendre en retour. Les Mésopotamiens sont plus enclins à la dette, avec la grande crainte cependant de l'esclavage pour dettes, car il existe un système d'annulation de ces dettes. C'est que, en effet, l'absence de rémission des dettes profitait surtout à l'oligarchie créancière : c'est en ce sens qu'il faut comprendre les derniers mots de Jésus « *teletestai* », littéralement « tout est consommé », c'est-à-dire « dette remboursée ». Cette formule se trouvait en effet à la fin des comptes en grec. Jésus est celui qui vient solder les comptes de l'humanité avec Dieu, leur annuler leurs dettes. D'ailleurs, dans Mt 6, 12 on lit « remets-nous nos dettes comme nous aussi nous l'avons fait pour nos débiteurs ».

¹²⁶⁰A ce sujet on consultera tout particulièrement Charpin 2017, p. 100 ; Charpin 1990b et Charpin 2000. L'on parle parfois de « retour dans le giron maternel » pour désigner les édits d'annulation des dettes, preuve éclatante de cette volonté de « restaurer » selon l'heureuse expression de D. Charpin, un ordre antérieur. On pourra consulter la note de B. Fiette (Fiette 2013) sur la question de cette expression.

V. BILAN ET PERSPECTIVES

V.1. Une approche « par la périphérie » qui a porté ses fruits

Ainsi, nous avons réussi, au terme de cette étude, à brosser un portrait assez précis de l'Ebabbar à l'époque paléo-babylonienne et ce alors même que nous ne disposons pas des archives centrales de ce temple. Néanmoins, plusieurs dérivatifs ont pu être trouvés pour pallier ce manque. Tout d'abord, nous avons pris le temps d'identifier assez fermement d'où provenaient les documents de ce que nous avons appelé le « dossier » ou le « corpus » de l'Ebabbar. C'est grâce à ce premier travail de contextualisation épigraphique et paléographique que nous avons pu éviter plusieurs écueils : à savoir une vision biaisée de l'Ebabbar du fait de la nature-même de nos sources. Celles-ci sont majoritairement administratives et externes : on connaît donc le résultat des actes socioéconomiques de l'Ebabbar, leurs conséquences extérieures, mais pas leur motivation et leur organisation interne, intrinsèque. On peut de ce point de vue regretter le faible nombre de lettres qui nous est parvenu et qui nous auraient très certainement renseigné sur le fonctionnement de ce temple et ses rapports avec d'autres grands organismes.

Sans tomber dans le piège de leur accorder une attention plus importante que celle qu'ils demandaient réellement, les « dossiers » des religieuses-*nadītum*, les archives d'Ur-Utu et les textes mis en série provenant certainement de chez divers sippariens ont livré d'importantes informations sur le temple que nous avons pu exploiter. Il apparaît que les fouilles de l'Ebabbar de Sippar n'ont pas atteint les niveaux paléo-babyloniens.

Néanmoins, il est possible de déduire un grand nombre d'informations sur le fonctionnement, la structure hiérarchique et l'organisation socioéconomique du temple à partir de textes qui lui sont périphériques. Notre liste de critères d'attribution d'un document au « corpus de l'Ebabbar » peut donc être reprise et précisée comme telle à la fin de cette étude :

- présence d'un dieu de l'Ebabbar (Šamaš, Aya ou Adad) comme acteur ou témoin.

- présence d'un dépendant de l'Ebabbar comme acteur ou témoin. Dépendant devant s'entendre au sens de « membre permanent » de l'administration du temple.
- mention du temple comme acteur ou témoin : que ce soit avec la graphie É.BABBAR, É.BABBÁR ou É (d)UTU.
- usage de la mesure de Šamaš dans un contexte relevant des activités habituelles du temple (vente de laine, gestion de terrains agricoles dans des terroirs où l'Ebabbar avait un champ, etc...), si possible avec mention d'un dépendant de l'Ebabbar dans le texte.

V.2. L'identification de réseaux sociaux serrés et intriqués

L'application de ces critères a permis de dégager un corpus de près de 400 textes concernant directement l'Ebabbar, sans compter les presque deux-mille textes connexes qui permettent de bien comprendre le contexte socioéconomique sipparien et de disposer de données prosopographiques précises et fournies, ainsi que les centaines d'empreintes de sceaux de sippariens. C'est grâce à ces documents que nous sommes parvenu à reconstituer « l'organigramme » de l'Ebabbar et il en est ressorti plusieurs conclusions.

Tout d'abord, l'Ebabbar repose sur la même structure générale que les autres temples de l'époque paléo-babylonienne avec une tripartition entre des membres permanents, chargés notamment de la gestion et de l'administration des biens de l'Ebabbar, membres occasionnels ayant reçu une prébende qui les autorise à travailler temporairement dans le temple, et experts extérieurs embauchés ponctuellement tels que les scribes ou les orfèvres. Ces membres permanents, qui nous ont le plus intéressé, sont, par ordre hiérarchique : les hauts administrateurs (*šangûm*), les administrateurs ou chefs, qu'ils soient de maisonnée ou des religieuses-*nadītum*, les officiels secondaires (portiers, balayeurs, messagers). Ces individus s'occupent particulièrement des actes socioéconomiques du temple tels que les prêts, les pratiques métrologiques, la gestion des entrepôts et des flux de denrées. Ils étaient entre une dizaine et une quinzaine en fonction des époques et constituait le « personnel permanent » du temple. On doit ajouter à leur liste les grands lamentateurs qui avaient un rôle beaucoup plus rituel et cultuel qu'administratif. Ces officiels s'adjoignaient les services de prébendiers comme les lamentateurs, les prêtres purificateurs (*gudapsûm* et *pašīšum*) et d'autres individus au statut moins clairs : les *ērib bītīm*. Nous espérons pouvoir approfondir leur étude dans les prochaines années afin de mieux comprendre leur rôle dans la structure templière.

Enfin, l'administration templière avait régulièrement recours à des spécialistes extérieurs comme des scribes ou des orfèvres dans le cadre d'opérations nécessitant un savoir-faire spécifique.

Nous avons réussi à établir pour la première fois l'organigramme synchronique de l'Ebabbar mais aussi l'évolution diachronique de chacun des « postes » de cet organigramme et la liste de celles et ceux qui les ont occupés, tout en rattachant ces individus à des réseaux sociaux spécifiques. Pour ce faire, nous avons appliqué les méthodes issues de la sociologie historique telles que la compilation sigillographique systématisée, l'étude des réseaux sociaux au prisme de la prosopographie et la mise en série généralisée de textes en apparence sans rapport entre eux.

Cela nous a permis de voir que les réseaux de sociabilité de l'Ebabbar devaient être prestigieux car il était fréquent de faire figurer sur son sceau son attachement à ce temple, même lorsque la norme voulait que l'on se décrive comme « serviteur du roi ». En outre, on a pu relever que les dépendants de l'Ebabbar, même les officiels mineurs, étaient en contact sociologique étroit entre eux d'une part, mais aussi avec les marchands du *kārum* et leurs chefs, qu'ils entretenaient des rapports multiples et importants avec les réseaux des religieuses-*nadītum*, avec ceux des juges de Sippar et avec l'administration royale. Nous avons pu aussi voir qu'en fonction de son rang dans l'Ebabbar, on avait accès à des réseaux de notabilité et de sociabilité différents et plus ou moins prestigieux.

Cette thèse a donc permis d'établir que plusieurs réseaux de notabilité co-existaient à Sippar mais que ceux-ci étaient intimement et fermement reliés, intriqués même, au sein d'un méta-réseau articulé autour de l'Ebabbar et de ses activités socioéconomiques. L'Ebabbar comme lieu, comme grand organisme, comme acteur socioéconomique était le cœur social de Sippar. Nous espérons avoir réussi à démontrer dans cette thèse comment et pourquoi il s'agissait carrément du centre névralgique de l'organisation urbaine, sociale, économique et anthropologique de Sippar-yahrurum.

V.3. L'analyse de la production et du stockage des denrées du temple : entre synthèse des données existantes et nouvelles hypothèses

Ces contacts sociologiques étaient tout particulièrement dus aux activités économiques de l'Ebabbar. De ce point de vue, notre thèse a surtout opéré une synthèse des connaissances

déjà développées au cours des dernières décennies. C'est dans ce domaine que l'absence des archives centrales de l'Ebabbar s'est fait ressentir le plus cruellement. En effet, nous n'avons pas pu aller beaucoup plus loin que ce qui existait déjà concernant la production agricole du temple, le régime d'exploitation des champs ou encore la gestion de ces terroirs. Nous avons tout de même réussi à montrer que l'Ebabbar possédait des terres dans des zones où l'on retrouvait comme autres propriétaires des individus de la haute société sipparienne, ce qui devait renforcer son poids dans les réseaux de sociabilité. Nous avons aussi pu voir que le temple avait parfois recours à des intendants agricoles extérieurs, des *iššakkum* embauchés seulement de façon contractuelle, sans malheureusement pouvoir entrer dans les détails faute d'une documentation suffisante.

Nous avons enfin émis l'hypothèse que les religieuses-*nadītum* participaient peut-être à la gestion des champs de l'Ebabbar en échange d'une partie de la récolte lors du partage-*miksum*. Elles mettaient selon nous leurs connaissances et leur intendance au service du temple du dieu-soleil et jouaient un rôle d'auxiliaires précieux. Cette idée reste cependant pour l'instant au rang de théorie et nous espérons pouvoir l'étayer dans les années à venir.

Par ailleurs, l'augmentation de la documentation sipparienne ces dernières décennies a permis de retracer précisément les circuits du grain et des produits animaux de l'Ebabbar. Cette synthèse fournit un pendant sipparien à d'autres études portant sur des temples de villes comme Ur, Larsa ou Mari. On a pu constater une relative cohérence des pratiques à travers toute la Mésopotamie, malgré des différences minimes. Un point important de notre étude portait sur l'établissement des comptes dans l'Ebabbar et leur archivage dans le temple. Nous pensons être parvenu à démontrer la façon dont cette comptabilité se faisait devant les dieux grâce à une approche comparative qui a permis de réinterpréter certains textes connus depuis longtemps. En revanche, il n'a pas été possible, pour le moment, de prouver que les comptes de particuliers ou d'autres grands organismes étaient archivés dans l'Ebabbar.

Une autre hypothèse que nous avons pu formuler grâce à la reprise systématique du corpus concerne les entrepôts. Nous avons appliqué plusieurs grilles de lecture aux textes : l'analyse de la diplomatique des documents pour mieux comprendre le contexte et les modalités d'émission des textes ; l'analyse sigillographique et prosopographique pour relier le texte à des réseaux sociaux ; l'analyse métrologique qui donne des informations précieuses sur l'administration à laquelle on peut rattacher le document. Cette triple grille de lecture a permis de proposer plusieurs nouvelles hypothèses. Tout d'abord, nous avons pu voir que, tout comme la mesure de Marduk indiquait l'implication administrative du palais de Babylone, la mesure de Šamaš était la marque de l'implication administrative de l'Ebabbar.

Ensuite, nous avons suggéré que les entrepôts de Sippar fussent, au moins en partie, communs. Par suite, la mention des « greniers de l'Ebabbar » pourrait fort bien désigner un lieu qui se trouve en réalité non dans le sanctuaire, mais dans le quartier marchand du *kārum*. Nous avons vu qu'un grand nombre d'éléments semblaient aller dans le sens de cette théorie mais il ne s'agit pour l'instant encore que d'une hypothèse et nous espérons pouvoir l'étayer dans les années à venir.

V.4. Les dieux, les dons, les dettes : nouvelles données anthropologiques et économiques

V.4.1. L'économie des offrandes à Sippar dans l'Ebabbar

Enfin, cette thèse a mis l'accent sur le fait que l'Ebabbar était au cœur d'un système économique redistributif que l'on peut qualifier « d'économie des offrandes ». En effet, nous avons repris le dossier des cadeaux, dîmes et offrandes régulières au temple du dieu-soleil ce qui a permis de montrer que :

- l'obligation d'offrande était majeure et très répandue dans la société sipparienne. Elle structurait un vaste réseau de dettes à l'endroit des dieux de l'Ebabbar.
- l'administration royale était très préoccupée de ce que ces offrandes aient bien lieu et s'impliquait directement dans leur gestion.
- la frontière entre offrande, fiscalité et rémunération des services du dieu était particulièrement floue dans l'esprit des Anciens et cette distinction ne présentait peut-être pas beaucoup d'intérêt à leurs yeux.
- les offrandes étaient réemployées de plusieurs manières : distribution au clergé mais aussi usage pour financer les activités de charité et de justice sociale qui constituaient le cœur de l'activité de l'Ebabbar.

Nous avons en effet tâché de montrer sur quelles constructions anthropologiques et représentations mentales reposait l'activité de l'Ebabbar. Celui-ci, en tant que maisonnée du dieu-juge, était la maison de justice par excellence. Le sanctuaire et son divin maître devaient garantir à tout prix l'équilibre cosmique, la justice sociale et la stabilité économique à Sippar mais aussi dans le royaume de Babylone. C'est pour cette raison d'ailleurs que le palais était si préoccupé du bon fonctionnement de l'économie des offrandes.

Cependant, nous avons aussi pu montrer que cette économie des offrandes était surtout une « économie de la dette » et que c'est là ce qui structurait la société paléo-babylonienne. Ici, la spécificité de notre corpus nous a obligé à adopter comme outil heuristique non plus l'analyse de la production ou celle de la distribution mais bien l'analyse des échanges. En effet, ne disposant pas des archives centrales, nous ne pouvions discerner véritablement le volume de la production de l'Ebabbar ou les modalités exactes de ses procédés de distribution. En revanche, nous avons pu analyser ses relations avec les habitants de Sippar dont les textes nous sont parvenus. C'est ainsi que nous avons pu constater que l'Ebabbar se livrait surtout à des échanges non-marchands structurant autour de lui un vaste réseau de dettes horizontales et verticales.

V.4.2. Les dettes et le divin : nouvelles perspectives

Selon nous, s'il en allait ainsi, c'est parce que les dettes sont le moyen privilégié de l'établissement de liens indestructibles. Pour éviter l'apparition d'un marché où les grands organismes auraient dû accepter la concurrence d'autres élites et qui aurait menacé l'ordre social et l'équilibre cosmique en substituant l'économie chrématistique à l'économie des offrandes, les Mésopotamiens avaient d'autres moyens que la monnaie pour réguler, faciliter et organiser les échanges :

- Par la création de certifications et de systèmes d'équivalences, les échanges étaient facilités, *mais* le contrôle des outils de certifications restait aux mains des grands organismes pour éviter l'apparition d'un marché concurrentiel potentiellement délétère.
- L'usage généralisé des contrats de dette et de l'argent permet de créer une réserve de valeur commune et non périssable *mais* elle ne se substitue pas à l'épargne de ressources *alimentaires* consommables en temps de crise.
- La comptabilité devient abstraite et volontiers prospective pour faciliter la tenue des comptes en créant des valeurs-médianes de calcul par un jeu d'équivalence *mais* la comptabilité est soumise à un impératif de thésaurisation ET un impératif ostentatoire. On n'a donc pas une comptabilité chrématistique.

- La cohérence et la cohésion sociologique sont renforcés à travers la création d'un tissu de dettes rattachant les individus les uns aux autres *mais* ces réseaux de dettes sont articulés autour d'un but commun : nourrir le dieu-soleil pour maintenir l'ordre social et l'ordre cosmique. En outre, lorsque ces dettes deviennent trop lourdes, on les efface pour maintenir l'harmonie. Il n'est pas question de réparer les injustices en essayant de les compenser seulement, comme dans notre droit actuel, basé sur une vision linéaire du temps, mais de revenir à l'état juste des choses qui a précédé le dérèglement, selon la vision cyclique du temps qu'avaient les Anciens. Pour autant, le contrôle final de cette économie de l'endettement est laissé à l'administration royale en ce qu'elle peut effacer les dettes : la centralisation royale est effective malgré l'autonomie relative des grands organismes templiers.

- Enfin, on met en place des certifications par le biais de scellements *mais* ces certifications sont émises par plusieurs grands organismes dans un système concurrentiel qui empêche la complète toute-puissance du pouvoir politique central. C'est donc un système de parade à l'impérialisme qui permet une centralisation politique forte sans qu'elle soit absolue ou totalisante.

Les textes comptables et administratifs concernant les affaires de l'Ebabbar témoignent d'un haut degré de prospective et d'abstraction comptable ¹²⁶¹, on le voit. Si l'Ebabbar ne se met pas à produire de comptabilité chrématistique, c'est que le temple a avant tout un objectif charitable, social et thésaurisateur. L'Ebabbar ne vise pas à la maximisation de ses bénéfices mais au maintien d'un ordre social pérenne et équilibré, à une justice sociale immanente reflétant l'harmonie cosmique transcendante.

Le système de l'économie des offrandes est, selon cette logique, un système de création de dettes verticales, au sens que donnent Aglietta et Orléan à ce terme¹²⁶², tandis que le système des prêts (qu'ils soient à intérêts ou non) permet de structurer un vaste réseau de dettes horizontales. A cette gestion des dettes par le temple répondait une gestion des dettes par le roi qui pouvait les annuler lorsqu'elles devenaient un fardeau pour le pays. Pour autant, il faut garder en tête une autre possibilité : cette annulation des dettes par le roi est une manière pour l'autorité palatiale de garder le contrôle sur le ciment de l'économie débitaire. En étant en mesure de restructurer le paysage économique babylonien, le palais gardait le

¹²⁶¹ Cf Nicolas 2015.

¹²⁶² Aglietta & Orléan 2002, *passim*.

contrôle ultime de l'économie selon des logiques de concurrence entre grands organismes que nous avons déjà étudiées.

On peut donc en conclure que les babyloniens avaient les moyens intellectuels, matériels, conceptuels et juridiques d'inventer la monnaie. Pour autant, ils ne l'ont pas fait. En effet, en Mésopotamie, argent et grain ont beau être utilisés plus que d'autres biens dans les échanges, ils n'ont pas le monopole. De même, il n'existe pas de véritable organisme central de certification : les normes du palais et des temples sont en concurrence permanente. Enfin, la comptabilité des temples reste une comptabilité thésaurisatrice fondamentalement non-monnaire : fréquemment en effet, les textes « comptables » reprennent une forme d'inventaire, cessant d'établir des équivalences pour simplement constater le réel. On sort du but prospectif de la comptabilité chrématistique pour revenir à un but plus simplement descriptif. En revanche, les grands organismes cultivent les potentialités monétaires des biens qu'ils utilisent comme valeur d'échange afin de renforcer leurs réseaux de dettes horizontales et verticales.

Le renforcement de ces réseaux renforce en fait le pouvoir desdits organismes mais les potentialités monétaires doivent être encadrées pour éviter que ces grands domaines ne se voient dépassés par l'émergence d'une élite concurrente qui aurait accès de la même manière que les grands organismes au marché. On le voit, palais et temple étaient en concurrence pour l'émission d'une norme afin de contrôler au mieux ce qui était valeur d'échange. Laisser apparaître la monnaie, c'est laisser la possibilité aux riches propriétaires, aux familles aisées, d'accéder au marché et donc de concurrencer l'Ebabbar ou le domaine royal. En effet, comme l'explique E. Jourdain « par les échanges, *via* la monnaie, il impose un principe d'équivalence entre les choses et par extension entre les individus [*donc*] le marché est une puissance dont la tendance est de détruire les sociétés dont les statuts des individus sont fixés une fois pour toutes par le cosmos. Pour autant, les sociétés prémodernes ne s'étaient pas dotées de mécanismes de conjuration du marché pour contenter de protéger les privilèges de quelques-uns. Elles y voyaient aussi à juste titre un danger pouvant potentiellement dissoudre la société, dans la mesure où il induit la concurrence de tous contre tous, la recherche du seul intérêt individuel, et surtout la recherche de l'argent pour l'argent – nous retrouvons ici le spectre de la chrématistique »¹²⁶³ (p. 34-35). On a en fait à l'œuvre un mécanisme d'anticipation-

¹²⁶³ Jourdain 2021, p. 34-35.

conjuración¹²⁶⁴ de l'élément-monnaie car derrière celui-ci, c'est le marché qui se profile. Si les Mésopotamiens n'ont pas inventé la monnaie, c'est donc selon un principe d'abstraction-conjuración : en empêchant l'apparition de la monnaie, ils empêchaient l'émergence d'élites concurrentes et la mise en place d'un système de compétition financière du tous contre tous. Les Mésopotamiens n'avaient pas besoin de la monnaie, pire : ils la rejetaient.

V.5. Perspectives de recherches : vers une anthropologie de la dette en Mésopotamie ?

Fort de ces conclusions, l'on peut envisager un certain nombre de perspectives de recherche pour les années à venir. Tout d'abord, nous aimerions vérifier et étayer les hypothèses que nous avons soulevées ci-avant, à savoir :

- la nature et la structuration de certains réseaux de sociabilité (comme le réseau d'Ilabrat).
- l'implication des religieuses-*nadītum* dans la gestion des champs de l'Ebabbar.
- la place et le rôle dans l'administration templière des *ērib bītīm*.
- le fonctionnement collectif et la gestion des entrepôts de Sippar-yahrurum.

Outre ces hypothèses que nous ne pourrions vérifier qu'avec l'apparition de nouveaux textes ou de nouvelles techniques d'analyse des documents, il est un grand domaine de recherche que nous avons effleuré durant la dernière partie de la thèse et auquel nous espérons pouvoir consacrer du temps dans les années à venir : l'émergence de la monnaie. En effet, nous pensons que l'époque paléo-babylonienne se caractérise non par la mise en place de processus pré ou proto-monétaires, désignations par ailleurs très évolutionnistes, mais bien au contraire par des procédés d'anticipation-conjuración de cette forme d'échange.

Nous espérons donc que dans les années à venir, nous aurons la possibilité d'élargir notre étude à toute la Mésopotamie pour mieux comprendre comment fonctionnait cette économie de la dette. Ce qui est d'ores-et-déjà certain, c'est que continuer à parler de société proto-monétaire ou pré-monétaire paraît tout à fait inapproprié. Il en va de même pour l'expression de « paléomonnaie » qu'on rencontre parfois dans la littérature savante. Les valeurs d'échanges ou de comptes et les procédés financiers employés par les Mésopotamiens ne sont pas un brouillon de nos monnaies et de notre finance modernes : ce sont des réponses

¹²⁶⁴ Qui n'est pas sans rappeler l'anticipation-conjuración de la forme-état analysée par P. Clastre dans *La Société contre l'Etat* (Clastre 1974).

différentes trouvées à la question de la nécessaire régulation des échanges au sein d'une société. Différentes, mais pas moins pertinentes.

Peut-être est-ce là, alors, que réside véritablement « le trésor du soleil ». Loin d'être un métal brillant depuis longtemps perdu, fondu ou enterré, ou les indices comptables qui en demeurent gravés dans l'argile, le trésor, ce sont ces textes administratifs eux-mêmes. Ce sont ces documents, vulgaires s'il en est, qui nous enseignent une nouvelle fois que notre civilisation, que nous pensons si inventive, n'est en rien supérieure à celle de ces hommes et de ces femmes qui vivaient il y a 4000 ans de cela au Proche-Orient, là où le soleil se lève encore aujourd'hui.

BIBLIOGRAPHIE

A

- Aglietta, Michel & Orléan, André (2002). *La monnaie entre violence et confiance*, Paris.
- Al-A'dami, Khalid A. (1967). « Old Babylonian Letters from ed-Der », in : *Sumer* 23, p. 151-165.
- Al-Jadir, Walid (1987). « Une bibliothèque et ses tablettes », in : *Archaeologia* 224, p. 18-27.
- Al-Jadir, Walid (1998). « Découverte d'une bibliothèque dans le temple de la ville de Sippar (Abu Habbah) », in : *CRRAI* 34, p. 707-715.
- Al-Jadir, Walid (1991). « Le quartier de l'É.babbar de Sippar (Sommaire des fouilles de 1985–1989, 8–11èmes campagnes) », in : *CRRAI* 36, p. 193–196.
- Al Jadir, Walid & Al-A'dami, Khalid A. (1987). « Tablets from Sippar », in : *NABU* 1987, note n°55.
- Alba Millet, Adelina (2006). « Le *bābtum* à Mari », in : del Olmo Lete, Gregorio / Feliu, Lluís / Millet Albà, Adelina (éd.), *Shapal tibnim mû illakû. Studies Presented to Joaquín Sanmartín on the Occasion of His 65th Birthday*, *AuOrS* 22, Barcelone, p. 303-313.
- Andrae, Walter & Jordan, Julius (1934). « Abu habbah: Sippar », in : *Iraq* 1, p. 51-59.
- Ar-Rawi, Farouk N. H. & Dalley, Stephanie (2000). *Old Babylonian Texts from Private Houses at Abu Habbah Ancient Sippir Baghdad University Excavations*, *Edubba* 7, Londres.
- Ar-Rawi, Farouk, N. H. & George, Andrew (2006). « Tablets from the Sippar Library XIII: "Enūma Anu Ellil" XX », in : *Iraq* 68, p. 23-57.
- Arkhipov, Ilya (2012). *Le vocabulaire de la métallurgie et la nomenclature des objets en métal dans les textes de Mari*, *ARM XXXII*, Paris.
- Arnaud, Daniel / Calvet, Yves / Huot, Jean-Louis (1979). « Ilšu-Ibnišu, orfèvre de l'E.Babbar de Larsa: la jarre L.76.77 et son contenu », in : *Syria* 56, p. 1-64.
- Ascalone, Enrico & Peyronel, Luca (2000). « The Eblaite Metrology in the Middle Bronze Age. Archaeological Context and Distributive Analysis of Weights », in : *HANE/M* III/3, Padova, p. 115-132.

Ascalone, Enrico & Peyronel, Luca (2001). « Two Weights from Temple N at Tell Mardikh/Ebla, a link between metrology and Cultic Activities in the 2nd millennium B.C. ? », in : *JCS* 53, p. 1-12.

B

Balmuth, Miriam S. (éd.) (2001). *Hacksilber to Coinage: New Insights into the Monetary History of the Near East and Greece* (Numismatic Studies 24), New York.

Baqir, Taha & Mustafa, Muhammed Ali (1945). « *Iraq Government Sounding at Dēr* », in : *Sumer* 1, p. 37-56.

Barberon, Lucille (2009). « Les documents d'archives des religieuses en Babylonie ancienne. Usage, transmission et conservation », in: *Topoi. Orient-Occident. Supplément* 10, p. 273-288.

Barberon, Lucille (2012). *Les religieuses et le culte de Marduk dans le royaume de Babylone, Mémoires de NABU* 14, Paris.

Barnett, Richard D. (1963). « Xenophon and the Wall of Media », in : *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 83, p. 1-26.

Bartelmus, Alexa & Sternitzke, Katja (éd.) (2017). *Volume I Karduniaš. Babylonia under the Kassites 1*, Berlin/Boston.

Bartelmus, Alexa & Taylor, Jon (2014). «Collecting and Connecting History: Nabonidus and the Kassite Rebuilding of E(ul)maš of (Ištar)-Annunītu in Sippar-Annunītu», in : *JCS* 66, p. 113-128.

Beaulieu, Paul-Alain (1989). *The Reign of Nabonidus, King of Babylon 556-539 B.C.*, Yale.

Beaulieu, Paul-Alain (2005). « The god Amurru as emblem of ethnic and cultural identity? », in : *PIHANS* 102 (= *CRRAI* 48), Leyde, p. 31-46.

Béranger, Marine (2020). « Les troupeaux des temples d'Ur (20e-18e s. av. J.-C.) : aspects administratifs, religieux et archéologiques », in : Charpin, Dominique & alii, *Archibab* 4. *Nouvelles recherches sur les archives d'Ur d'époque paléo-babylonienne*, p. 233-304.

Bloch, Marc (1949). *Apologie pour l'Histoire ou le métier d'Historien*, Paris.

Böck, Barbara (2013). *The Healing Goddess Gula. Towards an Understanding of Ancient Babylonian Medicine*, *CHANE* 67, Leyde/Boston.

Recension : Charpin, Dominique (2015). in : *RA* 109, p. 197-198.

de Boer, Rients (2010). « Membre de la cohorte du roi "lú ka-keshda lugal-la" à l'époque paléo-babylonienne tardive », in : *NABU* 2010, note 76.

de Boer, Rients (2013). « Measuring Barley with Šamaš in Old Sippar », in : *Akkadica* 134/2, p. 103 – 116.

de Boer, Rients (2021). *The Ikūn-pīša Letter Archive from Tell ed-Dēr (PIHANS 131)*, Louvain/Paris/Bristol.

Bonechi, Marco (2016), « The Pregnant Woman in the Archaic Hymn to Shamash of Sippar », in : *NABU* 2016/4, note 87.

Bongenaar, Arminius C. M. V. (1997). *The Neo-Babylonian Ebabbar Temple at Sippar: its Administration and its Prosopography*, PIHANS 80, Leyde.

Bottéro, Jean (2002). *La plus vieille cuisine du monde*, Paris.

Breckwoldt, Tina (1995). « Management of Grain Storage in Old Babylonian Larsa », in : *AfO* 42/43, p. 64-88.

Bréniquet, Catherine & Michel, Cécile (éd.) (2014). *Wool Economy in the Ancient Near East and the Aegean. Wool Economy in the Ancient Near East and the Aegean: from the Beginnings of Sheep Husbandry to Institutional Textile Industry* 17, Oxford.

Brinkman, John A. (2017). « 1. Babylonia under the Kassites: Some Aspects for Consideration ». In : Bartelmus, Alexa & Sternitzke, Katja (Ed.), *Volume 1 Karduniaš. Babylonia under the Kassites 1*, Berlin/Boston, p. 1-44.

Brisch, Nicole (2017). « To Eat Like a God: Religion and Economy in Old Babylonian Nippur », in : Heffron, Yagmur / Stone, Adam / Worthington, Martin (éd.), *At the Dawn of History. Ancient Near Eastern Studies in Honour of J. N. Postgate*, Winona Lake, p. 43-53.

Budge, E. A. Wallis (1920). *By Nile and Tigris, a narrative of journeys in Egypt and Mesopotamia on behalf of the British museum between the years 1886 and 1913*, Londres.

Bulgarelli, Odoardo (2011). « Financial and economic activity in Mesopotamia », in : Barjamovic, Gojko / Dahl, Jacob L. / Westenholz, Joan Goodnick / Koch, Ulla Susanne / Sommerfeld, Walter (éd.), *Akkade is King: A Collection of Papers by Friends and Colleagues Presented to Aage Westenholz on the Occasion of his 70th Birthday 15th of May 2009 (PIHANS 118)*, Leyde, p. 37-53.

Burggraaff, Wim (1995). « Belijatum: an agricultural entrepreneur in the Old Babylonian period », in : *AuOr* 13, p. 161-167

Butterlin, Pascal (2003). *Les temps proto-urbains de Mésopotamie - Contacts et acculturation à l'époque d'Uruk au Moyen-Orient*, Paris.

C

Caillé, Alain & Laville, Jean-Louis (2007). « Actualité de Karl Polanyi », in : *Revue du MAUSS* n° 29, p. 80-109.

Calvet, Yves (2003). « Bâtiments paléobabyloniens à Larsa », in : *BAH* 165, p. 143-297.

Chambon, Grégory (2008). « VIII. Numération et métrologie à Mari », in : *SDB* 14, p. 436-449.

Chambon, Grégory (2011a). *Normes et pratiques — L'homme, la mesure et l'écriture en Mésopotamie. I. Les mesures de capacité et de poids en Syrie Ancienne, d'Ébla à Émar*, BBVOT 21, Gladbeck.

Chambon, Grégory (2011b). « Les *mâdidum* et le commerce du grain sur l'Euphrate », in : RA 105, p. 193-198.

Chambon, Grégory (2018). *Les archives d'Ilu-kan : gestion et comptabilité du grain dans le palais de Mari*, *Florilegium Marianum* XV, Paris.

Chambon, Grégory (2020). « Fiscal Regime and Management of Resources by the “King’s Household” in Mari during the Old Babylonian Period », in: Mynářová, Jana & Alivernini, Sergio (éd.), *Economic Complexity in the Ancient Near East: Management of Resources and Taxation (Third-Second Millenium BC)*, Prague, p. 249-278.

Chambon, Grégory & Guichard, Michael (2019). « Le monde en tableaux (I) : une étude des tablettes-registres de la grande fête d'Eštar à Mari », in : Chambon, Grégory / Guichard, Michael / Langlois, Anne-Isabelle, *De l'argile au numérique. Mélanges assyriologiques en l'honneur de Dominique Charpin*, *Publications de l'Institut du Proche-Orient ancien du Collège de France* 3, Louvain/Paris/Walpole, p. 225-278.

Chambon, Grégory & Langlois, Anne-Isabelle (2017). « Nikkassum napiš ‘le compte est clos’, nipiš nikkassim ‘reddition/apurement de compte’ », in : NABU 2017, note 13.

Chambon, Grégory & Marti, Lionel (2019). « Identifying weights in cuneiform texts from Mari and Assyria: Management and circulation of silver », in : Rahmstorf Laurence & Stratford E. (éd.), *Weights and Marketplaces from the Bronze Age to the Early Modern Period. Proceedings of Two Workshops Funded by the European Research Council*, Kiel/Hamburg, p. 51-66.

Chankowski, Véronique (2005). « Techniques financières, influences, performances dans les activités bancaires des sanctuaires grecs », in : *Topoi* 12-13/1, p. 69-93.

Charpin, Dominique (1982). « Marchands du temple, marchands du palais », in : JA 270, p. 25-65.

Charpin, Dominique (1986). *Le Clergé d'Ur au siècle d'Hammurabi (XIXe-XVIIIe siècles av. J.-C.)*, HEO 22, Genève/Paris.

Charpin, Dominique (1987a). « Le rôle économique du palais en Babylonie sous Hammurabi et ses successeurs », in: Lévy, Edmond (éd.): *Le système palatial en Orient, en Grèce et à Rome*, Leyde, p. 111-126.

Charpin, Dominique (1987b). « Les décrets royaux à l'époque paléo-babylonienne, à propos d'un ouvrage récent », in : AfO 34, p. 36-44.

Charpin, Dominique (1988). « Sippar : deux villes jumelles », in : RA 82, p. 13-32.

Charpin, Dominique (1990a). « Notices prosopographiques, 3 : les “prévôts des marchands” de Sippar-Amnanum », in : NABU 1990, note 9.

Charpin, Dominique (1990b). « Les édits de “restauration” des rois babyloniens et leur application », in: *Cahiers du Centre Glotz* 1, p. 13-24.

Charpin, Dominique (1990c). « Les divinités familiales des Babyloniens d'après les légendes de leurs sceaux-cylindres », in : Tunca, Önhan (éd.), *De la Babylonie à la Syrie, en passant par Mari. Mélanges offerts à Monsieur J.-R. Kupper à l'occasion de son 70^e anniversaire*, Liège, p. 59-78

Charpin, Dominique (1992). « Le point sur les deux Sippar », in : *NABU* 1992, note 114.

Charpin, Dominique (1993). « Qabbâ'um “délateur” ? », in : *NABU* 1993, note n° 23.

Charpin, Dominique (1998/99). « Recension de: A. K. Muhamed, Old Babylonian Cuneiform Texts from the Hamrin Basin: Tell Haddad, Edubba 1, Londres, 1992 », in : *AfO* 44/45, p. 343-347.

Charpin, Dominique (2000a). « Lettres et procès paléo-babyloniens », in : Joannès, Francis (éd.), *Rendre la justice en Mésopotamie. Archives judiciaires du Proche-Orient ancien (IIIe-Ier millénaires avant J.-C.)*, Saint-Denis, p. 69-111.

Charpin, Dominique (2000b). « Les prêteurs et le palais : les édits de *mīšarum* des rois de Babylone et leurs traces dans les archives privées », in : *MOS Studies* 2, *PIHANS* 87, p. 185-211.

Charpin, Dominique (2003). La politique immobilière des marchands de Larsa à la lumière des découvertes épigraphiques de 1987 et 1989, in : *BAH* 165, p. 311-322.

Charpin, Dominique (2004). Histoire politique du Proche-Orient amorrite (2002-1595), in : *OBO* 160/4, p. 25-480

Charpin, Dominique (2005a). Les dieux prêteurs dans le Proche-Orient amorrite (ca. 2000-1600 av. J.-C.), in : *Topoi, Orient-Occident* 12/13, p. 13-34.

Charpin, Dominique (2005b). « Chroniques bibliographiques 5. Economie et société à Sippar et en Babylonie du Nord à l'époque, paléo-babylonienne », in : *RA* 99, p. 133-76.

Charpin, Dominique (2005-2006), « Histoire et philologie de la Mésopotamie », in : *Annuaire de l'EPHE SHP* 139, p. 17-19

Charpin, Dominique (2008). *Lire et écrire à Babylone*, Paris.

Charpin, Dominique (2010a). « Sentant sa mort venir », in : *NABU* 2010, note n° 75.

Charpin, Dominique (2010b). « Un édit du roi Ammi-ditana de Babylone », in : Shehata, Dahlia / Weiershäuser, Frauke / Zand, Kamran V. (éd.), *Von Göttern und Menschen. Beiträge zu Literatur und Geschichte des Alten Orients. Festschrift für Brigitte Groneberg*, Cuneiform Monographs 41, Leyde/Boston, p. 17-46.

Charpin, Dominique (2014a). « Le prix de rachat des prisonniers de guerre d'après les archives paléo-babyloniennes », in : Csibai, Zoltán (éd.), *Studies in Economic and Social History of the Ancient Near East in Memory of Péter Vargyas*, ANEMS 2, Budapest, p. 33-70.

Charpin, Dominique (2014b), « The Historian and the Old Babylonian Archives », in : Baker, Heather D. and Jursa, Michael (éds), *Documentary Sources in Ancient Near Eastern and Greco-Roman Economic History: Methodology and Practice*, Oxford, p. 24-58.

Charpin, Dominique (2014c). « Trois contrats paléo-babyloniens de prêt conservés au musée Flaubert et d'histoire de la médecine de Rouen », in : *Transeuphratène* 44, p. 111-120 et pl. X-XII.

Charpin, Dominique (2015). « Six nouveaux recueils de documents paléo-babyloniens », in : *RA* 109, p. 143-196

Charpin, Dominique (2016). « Exit dame Elmešum, šandabakkum à Sippar ? », in : *NABU* 2016, note 94.

Charpin, Dominique (2017). *La vie méconnue des temples mésopotamiens*, Paris.

Charpin, Dominique (2018a). « Chroniques bibliographiques 21. À l'occasion des dix ans du projet ARCHIBAB », in : *RA* 112, p. 177-208.

Charpin, Dominique (2018b). « Les “rois archéologues” en Mésopotamie : entre l'authentique et le faux », dans Graber, Hanane / Grimal, Nicolas / Perdu, Olivier (éd.), *Imitations, copies et faux dans les domaines pharaoniques et de l'Orient ancien. Actes du Collège de France–Académies des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris, 14-15 janvier 2016, Études d'Égyptologie* 16, Paris, p. 176-197.

Charpin, Dominique (2019a) « La taxation des gouverneurs, des chefs du cadastre et des intendants dans le royaume de Mari », in : *UF* 50, p. 65-80.

Charpin, Dominique (2019b) : Quelques aspects méconnus du statut et du rôle des quartiers-bâbtum dans les villes paléo-babyloniennes, in : *SANEM* 3, Roma, 2019, 100-112.

Charpin, Dominique (2019c). “*Tu es de mon sang !*” *Les alliances dans le Proche-Orient ancien*, Docet omnia 4, Paris.

Charpin, Dominique (2019d). « Les symboles divins dans les archives paléo-babyloniennes », in : Römer, Thomas & Gonzalez, Hervé & Marti, Lionel (éd.), *Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 5 et 6 mai 2015, OBO* 287, Louvain/Paris/Bristol, p. 38-51.

Charpin, Dominique (2020). « ARCHIBAB 4. Nouvelles recherches sur les archives d'Ur d'époque paléo-babylonienne », in : Charpin, Dominique & alii, *ARCHIBAB 4. Nouvelles recherches sur les archives d'Ur d'époque paléo-babylonienne, Mémoires de NABU* 22, Paris, p. 13-232.

Charpin, Dominique (2020b). « Civilisation mésopotamienne », *L'annuaire du Collège de France*, 118, p. 187-208

Charpin, Dominique (2020c). « L'assyriologie à l'École pratique des hautes études et au Collège de France », in : *Ma grande église et ma petite chapelle : 150 ans d'affinités électives entre le Collège de France et l'École pratique des hautes études* [en ligne]. [URL : <https://books.openedition.org/cdf/10299>].

Charpin, Dominique (2021) : « Une technique méconnue d'archivage chronologique des tablettes comptables », in : Arkhipov, Ilya / Chambon, Grégory / Ziegler, Nele (éd.), *Pratiques administratives et comptables au Proche-Orient à l'Âge du Bronze*, PIPOAC 4, Louvain/Paris/Walpole, p. 3-21.

Charpin, Dominique / Béranger, Marine / Fiette, Baptiste / Jacquet, Antoine / avec la collaboration de Ait Said-Ghanem, Nadia & Chalendar, Véréne (2020). *ARCHIBAB 4. Nouvelles recherches sur les archives d'Ur d'époque paléo-babylonienne*, Mémoires de NABU 22, Paris.

Clancier, Philippe & Monerie, Julien (2014). « Les sanctuaires babyloniens à l'époque hellénistique : évolution d'un relais de pouvoir », in : *TOPOI* 19/1, p. 11-277.

Clancier, Philippe & Joannès, Francis & Rouillard, Pierre & Tenu, Aline (éd.) (2005). *Autour de Polanyi. Vocabulaires, théories et modalités des échanges, Colloques de la Maison René-Ginouvès* 1, Paris.

Clastre, Pierre (1974). *La société contre l'état*, Paris.

Collon, Dominique (1986). *Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British Museum. Cylinder Seals III: Isin-Larsa and Old Babylonian Periods*, Londres.

Cocquerillat, Denise (1955). « Les prébendes patrimoniales dans les temples à l'époque de la Ière dynastie de Babylone », in : *RIDA* vol. II, p. 39-106.

Coulange, Pierre (2007). *Dieu, ami des pauvres : étude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits*, OBO 223, Fribourg/Göttingen.

Cros, Gaston & Thureau-Dangin, François (1910). *Nouvelles fouilles de Tello : mission française de Chaldée*, Paris.

D

Da Riva, Rocío (2013), *The Inscriptions of Nabopolassar, Amēl-Marduk and Neriglissar*, SANER 3, Berlin.

De Graef, Katrien (1999a). « Les étrangers dans les textes paléobabyloniens tardifs de Sippar (Abi-ešuh - Samsuditana), 1ière partie : Sur les inconnus “connus” : Cassites, Elamites, Sutéens, Suhéens, Gutéens et Subaréens », in : *Akkadica* 111, p. 1-48.

De Graef, Katrien (1999b). « Les étrangers dans les textes paléobabyloniens tardifs de Sippar (Abi-ešuh -Samsu-ditana), 2ième partie : Sur les inconnus “inconnus”: des personnes spécifiées comme provenant de telle ville ou de telle région spécifique », in : *Akkadica* 112, p. 1-17.

De Graef, Katrien (2002a). « An Account of the Redistribution of Land to Soldiers in Late Old Babylonian Sippar-Amnanum. », in : *JESHO* 45/2, p. 141–178.

De Graef, Katrien (2002b). « Ay amši aqram... Que je n'oublie jamais ce qui est précieux... », in : *Akkadica* 123/2, p. 119-129.

De Graef, Katrien (2004). « Les Noms D'année Du Roi Simashkéen Ebarat I », in : *Akkadica* 125, p. 119-133

De Graef, Katrien (2007). « By the rivers dark : Halhalla, city of soldiers and priestesses or how cuneiform documents can contribute to the study and reconstruction of past landscape », in : Ooghe, Bart & Verhoeven, Gert (éd.), *Broadening horizons, Multidisciplinary Approaches to Landscape Study*, Newcastle upon Tyne, p. 184-204.

De Graef, Katrien (2014). « All Wool and a Yard Wide. Wool production and Trade in Old Babylonian Sippar », in : Bréniquet, Catherine & Michel, Cécile (éd.), *Wool economy in the ancient near east and the Aegean : from the beginnings of sheep husbandry to institutional textile industry. (= Ancient Textiles Series 17)*, Barnsley, p. 202-231.

De Graef, Katrien (2016a). « Cherchez La Femme ! The Economic Role of Women in Old Babylonian Sippar », in : Lion, Brigitte & Michel, Cécile (éd.), *Role of women in work and society in the Ancient Near East*, Berlin/Boston, p. 270-295.

De Graef, Katrien (2016b). « Many a Mickle Makes a Muckle. Advance Payments in the Ur-Utu Archives (Old Babylonian Sippar) », in : *Akkadica* 137, p. 1-52.

De Graef, Katrien (2018a). « Puppets on a String? On Female Agency in Old Babylonian Economy », in: Svärd, Saana & Garcia-Ventura, Agnès, *Studying Gender in the Ancient Near-East*, Philadelphia, p. 133-156.

De Graef, Katrien (2019). « In Taberna Quando Sumus. On Taverns, Nadītum Women, and the Gagûm in Old Babylonian Sippar », in : *BMO* 10, p. 77-115.

De Meyer, Léon (1980). *Tell ed-Der (III) : sounding at Abu Habbah (Sippar)*, Louvain.

DeJ. Ellis, Maria (1976). *Agriculture and the State in Ancient Mesopotamia. An Introduction to Problems of Land Tenure, OPBF 1*, Philadelphia.

Dekiere, Luc (1989). « Reconstruction cadastrale de la région de Sippar. Possibilité ou utopie? », in : *NAPR* 3, p. 7-14.

Dekiere, Luc (1994). « La généalogie d'Ur-Utu, gala.mah à Sippar-amnanum », in: Gasche, Hermann / Tanret, Michel / Janssen, Caroline / Degraeve, Ann (éd.), *Cinquante-deux réflexions sur le Proche-Orient ancien offertes en hommage à Léon De Meyer, MHEO 2*, Gand, p. 125-141.

Démare-Lafont, Sophie (1999). « Un "cas royal" à l'époque de Mari », in : *RA* 91/2, p. 109-119.

Démare-Lafont, Sophie (2004). « Droit comparé dans les sociétés du Proche-Orient ancien », in : *Annuaire de l'école pratique des hautes études. Section des sciences historiques et philologiques. Livret-Annuaire 18. 2002-2003*, Paris, p. 14-19.

Démare-Lafont, Sophie (2010). « Les prébendes dans la Mésopotamie du Ier millénaire avant J.-C. », in : Anagnostou-Canas, Barbara (éd.), *L'organisation matérielle des cultes dans l'Antiquité*, Paris, p. 3-17.

Démare-Lafont, Sophie (2013). « L'écriture du droit en Mésopotamie », in : *DRoits ANTiques*, p. 69-83.

Démare-Lafont, Sophie (2016). « Vocations religieuses et stratégies successorales dans la Babylonie de Hammurabi », in : Kasparian, Burt & Bouineau, Jacques (éd.), *Hommage à Marie-Luce Pavia. L'homme méditerranéen face à son destin, textes réunis par B. Kasparian*, Paris, p. 241-256.

Dercksen, Jan-Gerrit (1998). « The Silver of the Gods. On Old Assyrian ikribū », in : *Archivum Anatolicum* 3, Ankara, p. 75-100

D'Ercole, Maria Cecilia & Romani, Marina (ed.) (2021). *Moneta : storia non lineare di un oggetto istituzionale Cheiron. Materiali e strumenti di aggiornamento storiografico 1-2*, Milan.

Dillery, John (2015). *Clio's other sons Berossus and Manetho, with an afterword on Demetrius*, Ann Arbor.

van Driel, Govert (1993). « Neo-Babylonian Sheep and Goats », in : *Bulletin on Sumerian Agriculture* 7, p. 219-258.

van Driel, Govert (2002). *Elusive silver*, Leyde.

Dumas-Reungoat, Christine (2012). « Bérose, de l'emprunt au faux », in : *Kentron* 28, p. 159-186.

Francis, Dupuy (2008). *Anthropologie Économique*, Paris.

Durand, Jean-Marie (1983). *Textes administratifs des salles 134 et 160 du palais de Mari, ARM 21*, Paris.

Durand, Jean-Marie (éd.) (1987). *La Femme dans le Proche-Orient antique. Compte rendu de la XXXIIIe Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 7-10 juillet 1986)*, Paris.

Durand, Jean-Marie (1997). *Documents épistolaires du palais de Mari, Tome 1, « Littératures anciennes du Proche- Orient 16 »*, Paris.

Durand, Jean-Marie (2018). « Le commerce à longue distance de Mari d'après les textes du règne de Zimrî-Lîm », in : *Pasiphae* 12, p. 69-87.

Durand, Jean-Marie (2008). « La Religion en Syrie à l'époque des archives de Mari, in : G. del Olmo Lete (ed.), *Mythologie et religion des sémites occidentaux* », in : *OLA* 162, p. 161-752.

Durand, Jean-Marie & Jacquet, Antoine (éd.) (2010). *Magie et divination dans les cultures de l'Orient. Actes du colloque organisé par l'Institut du Proche-Orient Ancien du Collège de France, la Société Asiatique et le CNRS (UMR 7192) les 19 et 20 juin 2008 Paris — Collège de France, CIPOA 3*, Paris.

Durand, Jean-Marie (2010). « Assyriologie », Cours et travaux du Collège de France. *Annuaire de la 109e année*, Collège de France, Paris, p. 643-667.

Dyneley Prince, John (1907). « A Study of the Assyro-Babylonian Words Relating to Sacrifice », *Journal of Biblical Literature* 26/1, p. 54-61.

E

Edzard, Dietz-Otto. « Die bukânum-Formel der altbabylonischen Kaufverträge und ihre sumerische Entsprechung », in : *ZA* 60, 1970, p. 8-53.

J. Evans, Jean / Rossberger, Elissa / Paoletti, Paola (éd.) (2019). *Mesopotamian Temple Inventories in the Third and Second Millennia BCE: Integrating Archaeological, Textual, and Visual Sources. Proceedings of a conference held at the LMU Centre for Advanced Studies, November 14–15, 2016, MAAO 4*, Gladbeck.

F

Fadhil, Anmar A. & alii (2004). « Sippar - Results of prospecting 2004/24 », in : *Sumer* 52, p. 294-357.

Fadhil, Anmar A. & alii (2005). « Ausgrabungen in Sippar (Tell Abu Habbah). Vorbericht über die Grabungsergebnisse der 24. Kampagne 2002 », in : *BaM* 36, p. 157-224.

Fadhil, Anmar A. (2014). « Die neuen spätaltbabylonischen Briefe des ‚Königlichen Barbiers‘ aus Sippar », in : *RA* 108, p. 45-60.

Ferrary, Michel (2001). « Pour une théorie de l'échange dans les réseaux sociaux: Un essai sur le don dans les réseaux industriels de la Silicon Valley », in : *Cahiers internationaux de sociologie* 2(2), p. 261-290.

Fiette, Baptiste (2013). « Retour au sein maternel » : une expression nouvelle pour les édits de restauration des rois amorrites, in : *NABU* 2013, note 77.

Fiette, Baptiste (2018). *ARCHIBAB 3. Le Palais, la terre et les hommes. La gestion du domaine royal de Larsa d'après les archives de Šamaš-hazir, Mémoires de NABU* 20, Paris.

Fiette, Baptiste « Zinû, Wife and Manager in Old Babylonian Larsa », Third Workshop on Gender, Methodology and the Ancient Near East, Ghent University, April 8-10-2019 (*texte de communication*)

Figulla, H. H. Figulla (1953). « Accounts concerning Allocation of Provisions for Offerings in the Ningal-Temple at Ur », in : *Iraq* 15, p. 88-122 & p. 171-192.

Finkel, Irving (1983). « The Dream of Kurigalzu and the Tablet of Sins », in : *Anatolian Studies* 3, p. 75–80.

Finkel, Irving & Fletcher, Alexandra (2016). « Thinking outside the Box », in : *BASOR* 375, p. 215-248.

Finkelstein, Jacob J. (1969). « The edict of Ammišaduqa : a new text », in : *RA* 63/1, p. 45-64.

Földi, Zsombor (2014) : « On Old Babylonian Palastgeschäft in Larsa. The meaning of sūtum and the 'circulation' of silver in state/private business », in : Csibai, Zoltán (éd.), *Studies in*

Economic and Social History of the Ancient Near East in Memory of Péter Vargyas, ANEMS 2, Budapest, p. 79-117

Fontaine, Laurence (2014). *Le Marché. Histoire et usages d'une conquête sociale*, Paris.

Foster, Benjamin (2005). *Before the Muses: an anthology of Akkadian literature*, Rockville.

Foster, Benjamin (2016). « On Speculative Thought in Ancient Mesopotamia », in : Raaflaub, Kurt (éd.), *The Adventure of the Human Intellect: Self, Society, and the Divine in Ancient World Cultures*, Malden, p. 89-104.

G

Gabbay, Uri (2019). « The Mesopotamian God Dugab-šugigi », in : *RA* 113, p. 123-130.

Gallery, Maureen (1980). « The Office of the satammu in the Old Babylonian Period », in : *AfO* 27, p. 1-36.

Dale, Gareth (2013). « 'Marketless Trading in Hammurabi's Time': A Re-Appraisal », in : *JESHO* 56/2, p. 159-188.

Garelli, Paul (1975). « The Changing Facets of Conservative Mesopotamian Thought », in : *Daedalus* 104/2, p. 47-56.

Garfinckle, Steven (2008). « Silver and gold : merchants and the economy of the Ur III state », in : Michalowski, Piotr, *On the Third Dynasty of Ur : studies in honor of Marcel Sigrist*, Boston, p. 63-70.

Gasche, Hermann & Tanret, Michel (éd.) (1998). *Changing Watercourses in Babylonia. Towards a Reconstruction of the Ancient Environment in Lower Mesopotamia*, *MHEM* 5/1, Ghent/Chicago.

Genouillac (de), Henri (1909). *Tablettes sumériennes archaïques*, Paris.

George, Andrew R. (1986). « Sennacherib and the tablets of destiny », in : *Iraq* 48, p. 133-146.

George, Andrew R. (1993). *House Most High. The Temples of Ancient Mesopotamia*, Winona Lake.

Gitin, Seymour & Golani, Amir (2004). « A silver-based monetary economy in the seventh century BCE: a response to Raz Kletter », in : *Levant* 36, p. 203-205.

Glassner, Jean-Jaques (1999). « Questions mésopotamiennes sur la divination », in : Chemla, Karine / Harper, Donald / Kalinowski, Marc (éd.), *Extrême-Orient, Extrême-Occident n°21. Divination et rationalité en Chine ancienne*, Saint-Denis, p. 147-154.

Glassner, Jean-Jaques (2004). *Mesopotamian Chronicles*, Atlanta.

Goddeeris, Anne (2016). *The Old Babylonian Legal and Administrative Texts in the Hilprecht Collection Jena. With a contribution by Ursula Seidl (TMH 10)*, Wiesbaden.

Gran-Aymerich, Eve (2007). *Les chercheurs de passé*, Paris.

Goddeeris, Anne (2002). *Economy and Society in Northern Babylonia in the Early Old Babylonian Period (ca. 2000-1800 BC)*, OLA 109, Louvain.

Recensions : de Meyer, Léon (2003). In : Akkadica 124 ; Richardson, Seth (2003). In : JESHO 46 ; Van de Mieroop, Marc (2005). In : JNES 64.

Goetze, Albrecht (1965). « An Inscription of Simbar-šihu », in : *JCS* 19, p. 121–135.

Grandjean, Catherine & Hugoniot, Christophe & Lion, Brigitte (dir.) (2013). *Le banquet du monarque dans le monde antique (coll. Table des Hommes)*, Rennes/Tours.

Graslin-Thomé, Laetitia (2014). « Archivage et comptabilité en Babylonie au Vie siècle av. JC », *ComptabilitéS*, [en ligne]. [URL : <http://journals.openedition.org/comptabilites/1453>].

Graslin, Laetitia (2016). « Imported Textiles and dyes in first millennium Babylonia and the emergence of new consumptions needs », in : *Textiles, Trade and Theories from the Ancient Near East to the Mediterranean*, Ugarit-Verlag, 2016, p. 63-78.

Guichard, Michaël (2005). *La Vaisselle de luxe des rois de Mari, Matériaux pour le dictionnaire de Babylonien de Paris tome II*, ARM 31, Paris.

H

V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*, Leyde, 1994.

Harris, Rivkah (1961a). « The nadītu Laws in the Code of Hammurapi in Praxis », in : *Or* 30, p. 163-169.

Harris, Rivkah (1961b). « On the Process of Secularization under Hammurapi », in : *JCS* 15, p. 117-120

Harris, Rivkah (1962). « Biographical Notes on the nadītu Women of Sippar », in : *JCS* 16, p. 1-12.

Harris, Rivkah (1963). « The Organization and Administration of the Cloister in Ancient Babylonia », in : *JESHO* 6, p. 121-157.

Harris, Rivkah (1964). « The nadītu Women », in : *From the Workshop of the Chicago Assyrian Dictionary. Studies Presented to A. Leo Oppenheim, Chicago, 1964, Bibliotheca Orientalis* 26, Chicago, p. 106-135.

Harris, Rivkah (1975). *Ancient Sippar*, PIHANS 36, Leyde.

Harris, Rivkah (1977). « Notes on the Slave Names of Old Babylonian Sippar », in : *JCS* 29, p. 46-51.

Haubold, Johannes / Lanfranchi, Giovanni B. / Rollinger, Robert / Steele John (éd.), *The World of Berossos (Proceedings of the 4th International Colloquium on « The Ancient Near East between Classical and Ancient Oriental Traditions », Hatfield College, Durham 7th-9th July 2010)*, Wiesbaden, 2013.

[Avec recension : Dumas-Reungoat, Christine (2014). In : *Kentron* 30, p. 187-193.]

Hillenkamp, Isabelle & Laville, Jean-Louis (éd.) (2013). *Socioéconomie et démocratie – l'actualité de Karl Polanyi.*, Toulouse.

Hogarth David G. (1908). *Excavations at Ephesus. The Archaic Artemisia*, Londres.

Horsnell, Malcolm J. A. (1999). *The Year Names of the First Dynasty of Babylon. Volume 1. Chronological Matters: The Year Name System and the Date-Lists*, Hamilton.

Hrouda, Barthel (1997). « Andrae, Walter », in : Meyers, Eric M. (dir.), *Oxford Encyclopaedia of Archaeology in the Ancient Near East, Volume 1*, Oxford/New York.

Huber Vulliet, Fabienne (2019). *Le personnel cultuel à l'époque néo-sumérienne (ca. 2160-2003 av. J.-C.)*, *Biblioteca del Próximo Oriente Antiguo* 14, Madrid.

Huot, Jean-Louis & Naccaro, Hugo (2019). « La « jarre Parrot » de Larsa », in : *RA* 113/1, p. 77-88.

I - J

Jacobsen, Thorkild (1939). *The Sumerian King List*, Chicago.

Jacquet, Antoine (2013). « Family Archives in Mesopotamia during the Old Babylonian Period », in : Faraguna, M. (éd.), *Legal Documents in Ancient Societies IV. Archives and Archival Documents in Ancient Societies. Trieste 30 September-1 October 2011*, Trieste, p. 63-85.

Jacquet, Antoine (2019). « The *hubullum*-debt in the Old Babylonian period and its trace in the loan contract documentation », in : Démare-Lafont, Sophie (éd.), *Debt in Ancient Mediterranean Societies. A Documentary Approach*, *HEO* 56, Genève, p. 25-59.

Janssen, Caroline / Gasche, Hermann / Tanret, Michel (1994). « Du chantier à la tablette. Ur-Utu et l'histoire de sa maison à Sippar-Amnanum », in: Gasche, Hermann / Tanret, Michel / Janssen, Caroline / Degraeve, Ann (éd.), *Cinquante-deux réflexions sur le Proche-Orient ancien offertes en hommage à Léon De Meyer*, *MHEO* 2, Gand, p. 91-123.

Janssen, Caroline (1991). « Samsu-iluna and the Hungry *nadītums* », in : *NAPR* 5, p. 3-40.

Janssen, Caroline (1992). « Inanna-mansum et ses fils: relation d'une succession turbulente dans les archives d'Ur-Utu », in : *RA* 86, p. 19-52.

Janssen, Caroline (2012). «The Guard Who Molested Gentlemen... A Letter *ana awīlē*, from the Ur-Utu Archive», in : Boiy, Tom / Bretschneider, Joachim / Goddeeris, Anne / Hameeuw, Hendrik / Jans, Greta & Tavernier, Jan (éd.), *The Ancient Near East, A Life! Festschrift Karel Van Lerberghe*, *OLA* 220, Louvain/Paris/Walpole, p. 281-296.

Janssen, Caroline (2017). « Incoming Mail, Outgoing Mail and Copies of Letters in the Ur-Utu Archive », in : *Akkadica* 138, p. 1-35

Janssen, Caroline (2018). «Address Behaviour in Eight Unpublished *ana bēlīja* Letters from the Late Old Babylonian Ur-Utu Archive: Close Relatives Through a Distant Mirror ? », in : *ZA* 108, p. 149-166.

Janssen, Caroline (2019). «The overseers of the merchants who wrote their letters in unison : more about the relation between the ugula dam.gàrs of the twin cities of Sippar and the affairs of the nakkamtum of Sippar-Amnanum», in : *Akkadica* 140, 2019, p. 179-207.

Janssen, Caroline (2021). « By order of the King : Ammi-ditana's letter on the provision of fodder barley for the sheep and oxen of the *nakkamtum* », in : *JCS* 73, p. 71-87.

Joannès, Francis (1989). « Les méthodes de pesée à Mari », in : *RA* 83, p. 114-152.

Joannès, Francis (1992). « Les temples de Sippar et leurs trésors à l'époque néo-babylonienne », in : *RA* 86, p. 159-184.

Joannès, Francis (2000). « Le découpage de la viande en Mésopotamie », in : *Topoi Suppl.* 2, p. 333-343.

Joannès, Francis (2005). « L'argent des dieux babyloniens au VI^e siècle av. J.C. », in : *Topoi* 12-13, 2005, p. 35-54.

Joannès, Francis (2013). « The economic role of women in neo-babylonian temples », *Carnet de REFEMA*, 08/10/2013 [en ligne]. [URL : <https://refema.hypotheses.org/745>]

Jourdain, Etienne (2021). *Théologie du capital*, Paris.

Jursa, Michael (1995). *Die Landwirtschaft in Sippar in Neubabylonischer Zeit*, Vienne.

Jursa, Michael (2005). *Neo-Babylonian Legal and Administrative Documents. Typology, Contents and Archives, Guides to the Mesopotamian Textual Record 1*, Münster.

Jursa, Michael (2010). *Aspects of the Economic History of Babylonia in the First Millennium BC: Economic Geography, Economic Mentalities, Agriculture, the Use of Money and the Problem of Economic Growth*, Münster.

Jursa, Michael & Hackl, Johannes (2015). « Rhetorics, Politeness, Persuasion and Argumentation in Late Babylonian Epistolography : The Contrast Between Official Correspondence and Private Letters », in Procházka, Stephan / Reinfandt, Lucian / Tost, Sven (éd.), *Official Epistolography and the Language(s) of Power. Proceedings of the First International Conference of the Research Network Imperium & Officium*, Vienne, p. 101-115.

Jursa, Michael (2018). « Money, silver and trust in Mesopotamia », in : van der Spek, Robartus et van Leuwen, Bas (éd.), *Money, Currency and Crisis*, Londres, p. 111-112.

K

Kalla, Gabor (2014) « Große „private“ Haushalte in der altbabylonischen Zeit in der Mittlerrolle zwischen Königtum und Untertanen », in : Csba, Zoltán (éd.), *Studies in Economic and Social History of the Ancient Near East in Memory of Péter Vargyas*, ANEMS 2, Budapest, p. 139-166.

Kessler, Karlheinz (1997/98). « Das spätaltbabylonische Tempelarchiv von Tell Egraine », in : *AfO* 44, p. 131-133.

Kessler, Karlheinz (2006), « Naarmalcha », in : Cancik, Hubert / Schneider, Helmuth (éd.), *Brill's New Pauly, Antiquity volumes*, (édition anglaise : Salazar, Christine F.) [en ligne]. [URL : http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e815570]

Kletter, Raz (2003). « Iron Age hoards of precious metals in Palestine – an underground economy », *Levant* 35, 2003, p. 139–152.

Kletter, Raz (2004). « Coinage before coins? A response », in : *Levant* 36, 2004, p. 207–210.

van Koppen, Franz (2004). « The Geography of the Slave Trade and Northern Mesopotamia in the Late Old Babylonian Period », in : Hunger, Hermann & Pruzsinszky, Régine (éd.), *Mesopotamian Dark Age Revisited. Proceedings of an International Conference of SCIAM 2000, Vienna 8th-9th November 2002, Österreichische Akademie der Wissenschaften. Denkschriften der Gesamtkademie* 32, Vienne, p. 9-33.

van Koppen, Franz (2017). « The Early Kassite Period », in : Bartelmus, Alexa S. & Sternitzke, Katja (éd.), *Karduniaš. Babylonia under the Kassites. The Proceedings of the Symposium held in Munich 30 June to 2 July 2011 / Tagungsbericht des Münchner Symposiums vom 30. Juni bis 2. Juli 2011". UAVA* 11, p. 45-92.

van Koppen, Franz (à paraître). « Agum *bukāšu* and the last dated texts from Sippar. A Contribution to late Old Babylonian history », in : *ZA*.

Kozuh, Michael (2014). *The Sacrificial Economy. Assessors, Contractors, and Thieves in the Management of Sacrificial Sheep at the Eanna Temple of Uruk (ca. 625–520 B. C.)*, Winona Lake.

Kozuh, Michael & Nielsen, John (2021). « “Check the writing board from the time of Nebuchadnezzar”: an inventory of administrative writing boards in the Spurlock Museum of World Cultures », in : *RA* 115, 2021, p. 143-158.

Kramer, Samuel N. (1981). « BM 29616. The Fashioning of the gala », in : *Acta Sumerologica* 3, p. 1-9

Kraus, Fritz R. (1953/54). « Le rôle des temples depuis la troisième dynastie d'Ur jusqu'à la première dynastie de Babylone », in : *CHM* 1, p. 518-545.

Kraus, Fritz R. (1984). *Königliche Verfügungen in altbabylonischer Zeit*, *SD* 11, Leyde.

Krebernik, Manfred (1992). « Mesopotamian Myths at Ebla: ARET 5, 6 and ARET 5, 7 », in : Fronzaroli, Pelio (ed.), *Literature and Literary Language at Ebla = Quaderni di Semitistica* 18, Firenze, p. 63-149.

Kula, Witold (1984). *Les mesures et les hommes*, Paris.

L

Lafont, Bertrand / Tenu, Aline / Joannès, Francis / Clancier, Philippe (2017). *Mésopotamie - De Gilgamesh à Artaban*, Paris.

Lambert, Wilfred G. (1969). « A New Source for the Reign of Nabonidus », in : *AfO* 22, p. 1-8.

Lambert, Wilfred G. (1989), « Notes on a Work of the Most Ancient Semitic Literature », in : *JCS* 41, p. 1-33.

Lambert Wilfred G. (1990). « Ancient Mesopotamian Gods. Superstition, philosophy, theology », in: *Revue de l'histoire des religions* 207/2, p. 115-130.

Lambert, Wilfred G. (1992), « The Language of ARET V 6 and 7 », in : Fronzaroli, Pelio (ed.), *Literature and Literary Language at Ebla = Quaderni di Semitistica* 18, Firenze, p. 41-62.

Langlois, Anne-Isabelle (2014). « En marge de HIGEOMES 1 : Dunnu-Kubbutim, un nouvel exemple de l'équivalence BĀD = dunnum », in : *NABU* 2014, note 83.

Lauinger, Jacob (2008). « The Temple of Ištar at Old Babylonian Alalakh », in : *JANER* 8, p. 181-217.

Leemans, Wilhelmus F. (1950). *The Old-Babylonian Merchant: His Business and His Social Position*, Leyde.

Leemans, Wilhelmus F. *Foreign trade in the Old Babylonian period : as revealed by texts from southern Mesopotamia*, SD 6, Leyde, 1960

Lemche, Niels Peter (1979). « Andurārum and Mīšarum: Comments on the Problem of Social Edicts and Their Application in the Ancient near East », in : *JNES* 38/1, p. 11-22.

Le Rider, Georges (1991). « Les trouvailles monétaires dans le temple d'Artémis à Sardes (IGCH 1299 et 1300) », in : *Revue numismatique*, 6e série - Tome 33, p. 71-88.

Lerouxel, François (2002). « Les échanges de présents entre souverains amorrites au XVIIIème siècle d'après les Archives royales de Mari », in : Charpin, Dominique & Durand, Jean-Marie (éd.), *Florilegium marianum VI. Recueil d'études à la mémoire d'André Parrot, Mémoires de NABU* 7, Paris, p. 413-464.

Lieberman, Stephen J. (1989). « Royal 'Reforms' of the Amurrite Dynasty », in : *BiOr* 46, p. 241-259.

Lion, Brigitte (2001a). « Riches dames cloîtrées », in : *Lunes* 17, p. 67-75 ;

Lion, Brigitte (2001b). « Dame Inanna-ama-mu, scribe à Sippar », in : *RA* 93, p. 7-32

Lion, Brigitte (2001c). « Nadītum de Šamaš et nadītum de Marduk face aux dettes paternelles », in : *NABU* 2001, note n° 43.

Lion, Brigitte (2001d). « Divorces du nord et du sud », in : *NABU* 2001, note 97.

Lion, Brigitte (2007). « La notion de genre en assyriologie », in : Sebillote-Cuchet, Violaine & Ernoul, Nathalie (éd.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne, Histoire ancienne et médiévale* 90, Paris, p. 51-64.

Lion, Brigitte (2009). « Les femmes scribes de Sippar », in : *Topoi Suppl.* 10, p. 289-303.

Lion, Brigitte (2013). « Deux femmes scribes de plus à Sippar », in : *NABU* 2013, note n° 81.

Lion, Brigitte & C. Michel (éd.) (2006). *De la domestication au tabou, le cas des suidés dans le Proche-Orient ancien* (Travaux de la Maison René-Ginouvès), Paris.

Lipiński, Edward (éd.) (1981). *State and Temple Economy in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 10th to the 14th of April 1978*, ZSSR 98.

Löhnert, Anne (2008). « Scribes and singers of Emesal lamentations in Ancient Mesopotamia in the second millenium B.C. », in : Cingano, Ettore & Milano, Lucio (éd.), *Papers on ancient literatures : Greece, Rome, and the Near East. Proceedings of the "Advanced Seminar in the Humanities" Venice International University 2004-2005*, Venise, p. 421-447.

Löhnert, Anne (2010). « Reconsidering the 513onsécration of priests in ancient Mesopotamia », in : Baker, Heather D. / Robson, Eleanor / Zólyomi, Gabor (éd.), *Your praise is sweet. A memorial volume for Jeremy Black from students, colleagues and friends*, Londres, p. 183-192.

Löhnert, Anne (2011). « Manipulating the gods : lamenting in context », in : Radner, Karen & Robson, Eleanor (éd.), *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, Oxford, p. 402-417.

M

Mac Ginnis, John (1995). *Letter orders from Sippar and the Administration of the Ebabbarra in the Late Babylonian Period*, Poznan.

Malrieu, Anne (2005). « Le rôle économique des sanctuaires romains : thésaurisation et investissement des fonds sacrés », in : *TOPOI* 12-13/1, p. 95-116.

Malul, Meir (1985). « The bukannum-Clause-Relinquishment of Rights by Previous Right Holders », in : *ZA* 75, p. 66-77.

Margueron, Jean-Claude (2013). *Cités invisibles. La naissance de l'urbanisme au Proche-Orient ancien. Approche archéologique*, Paris.

Marti, Lionel (2002). « Le commerce du blé par l'Euphrate », in : Charpin, Dominique & Durand, Jean-Marie (éd.), *Florilegium Marianum VI. Recueil d'études à la mémoire d'André Parrot. Mémoires de NABU* 7, Paris, p. 475-480.

Marti, Lionel (2008). *Florilegium Marianum X. Nomades et sédentaires à Mari : la perception de la taxe-sugâgûtum*, Mémoires de NABU 11, Paris.

Maul, Stefan M. (1997). « Zwischen Sparmaßnahme und Revolte... Die Aktivitäten des Iasīm-Sūmû, des šandabakkum von Mari », in : *MARI* 8, p. 755-774.

May, Natalie N. (2013). « City Gates and their Functions in Mesopotamia and Ancient Israel », in : May, Natalie M. & Steinert, Ulrike (éd.), *The fabric of cities : aspects of urbanism, urban topography and society in Mesopotamia, Greece, and Rome*, Boston/Leyde.

McGlin, M. James (2019), *Sacred Loans, Sacred Interest(s) : An Economic Analysis of Temple Loans from Independent Delos (314-167 BCE)*, [thèse publiée en ligne].
[URL : <https://www.proquest.com/dissertations-theses/sacred-loans-interest-s-economic-analysis-temple/docview/2244317894/se-2>]

Michel, Cécile (2012). « L'alimentation au Proche-Orient ancien : les sources et leur exploitation », in : *Dialogues d'histoire ancienne*, supplément n° 7, p.17-45.

Michel, Cécile (2014a) « Wool Trade in Upper Mesopotamia and Syria According to Old Babylonian and Old Assyrian Texts », in : Bréniquet, Catherine & Michel, Cécile (éd.), *Wool Economy in the Ancient Near East and the Aegean. Wool Economy in the Ancient Near East and the Aegean : from the Beginnings of Sheep Husbandry to Institutional Textile Industry*, 17, Oxford, p. 232-254.

Michel, Cécile (2014b). « La comptabilité des marchands assyriens de Kaniš (XIX^e siècle av. J.-C.) », in : *ComptabilitéS* 6, [en ligne].
[URL : <http://journals.openedition.org/comptabilites/1437>].

Michel, Cécile & Veenhof, Klaas (2010). « The Textiles traded by the Assyrians in Anatolia (19th-18th Centuries BC) », in : Michel, Cécile & Nosch, Marie-Louise (éd.), *Textile Terminologies in the Ancient Near East and Mediterranean from the Third to the First millennia BC*, Oxford, p. 209-269.

Mille, Benoît (2017). *D'une amulette en cuivre aux grandes statues de bronze : évolution des techniques de fonte à la cire perdue, de l'Indus à la Méditerranée, du 5^e millénaire au 5^e siècle av. J.-C.. Archéologie et Préhistoire (Thèse de doctorat)*, Nanterre/Fribourg.

Mittermayer, Catherine (2019). *Was sprach der eine zum anderen? Argumentationsformen in den sumerischen Rangstreitgesprächen*, (UAVA 15), Berlin/Boston.

Möllenbeck, Christin (2022). *Institutionelle Sklaverei in Tempel und Palast in Südmesopotamien während der altbabylonischen Zeit (2000–1500 v. Chr.)*, Dubsar 23, Münster.

Myers, Jennie (2002). *The Sippar pantheon : a diachronic study*, (PhD Dissertation, Harvard University), Cambridge.

Myers, Jennie (2007). « Šamaš of Sippar and the First Dynasty of Babylon », in : Roth, Martha T. / Farber, Walter / Stolper, Matthew W. / von Bechtolsheim, Paola (éd.), *From the Workshop of the Chicago Assyrian Dictionary, Volume 2. Studies Presented to Robert D. Biggs, June 4, 2004*, AS 27, Chicago, p. 193-199

Mynářová, Jana & Alivernini, Sergio (éd.) (2020), *Economic Complexity in the Ancient Near East : Management of Resources and Taxation (Third-Second Millenium Bc)*, Prague.

N

Na'aman, Nadav (1980). « The Ishtar Temple at Alalakh », in : *JNES* 39, p. 209-214.

Negri-Sacafa, Paola (1991). « Scribes locaux et itinérants », in : *CRRAI* 38, Paris, p. 237-240.

Nemirovskaya, Adel V. (à paraître). « Why Does Hammurapi Stand in Front of Šamaš? », in : M. Béranger, F. Nebiolo & N. Ziegler (éd.), *Dieux, rois et capitales dans le Proche-Orient ancien. Compte rendu de la LXVe Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 8-12 juillet 2019)*, PIPOAC 5, Louvain/Paris/Walpole.

Neumann, Hans (2006). « Schuld und Sühne. Zu den religiös-weltanschaulichen Grundlagen und Implikationen altmesopotamischer Gesetzgebung und Rechtsprechung », in : Hengstl, Joachim & Sick, Ulrich (éd.), *Recht gestern und heute. Festschrift zum 85. Geburtstag von Richard Haase*, PHILIPPIKA. Marburger altertumskundliche Abhandlungen 13, Wiesbaden, p. 27-43.

Nicolas, Thibaud (2015). « La prise en compte d'actifs comptables dans les entrepôts de Sippar », in : *NABU* 2015, note n° 93.

Nicolas, Thibaud (2021a). « La mesure de Marduk à l'époque Paléo-Babylonienne : un outil économique et socioculturel au service du roi Hammurabi », in : Arkhipov, Ilya /Chambon, Grégory / Ziegler, Nele (éd.), *Pratiques administratives et comptables au Proche-Orient à l'Âge du Bronze*, PIPOAC 4, Louvain/Paris/Walpole, p. 45-72.

Nicolas, Thibaud (2021b). « Samsu-iluna, les mercenaires kassites et la mesure de Marduk : la métrologie au service de l'Histoire politique », in : *NABU* 2021, note n° 71.

Nicolas, Thibaud (à paraître). « A rational god : rationality and religion in an Old Babylonian temple's business management », in : Günther, Sven & Oetjen, Roland (éd.), *Muziris 1, Modern Economics and the Ancient World: Were the Ancients Rational Actors?*, Münster.

Nicolet-Pierre, H. (2002). *Numismatique grecque*, Paris.

O

Oppenheim, Leo (1944). « The Mesopotamian temple », in : *The Biblical Archaeologist* 7/3, p. 54-63

Oppert, Jules (1897). « Un dieu commerçant », In: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 41^e année, N. 5, p. 469-488.

Orléan, André (2011). *L'empire de la valeur*, Paris.

Ouyang, Xiaoli (2022). « Foundlings Raised in the Temple? The Meaning of dumu kar-ra in Ur III Umma », in : *Dabir* 9, p. 21-34.

P

Palfi, Zoltán (2014). « Some questions of prices, metals and money in „Old Assyriology” », in : Csabai, Zoltán (éd.), *Studies in Economic and Social History of the Ancient Near East in Memory of Péter Vargyas*, ANEMS 2, p. 217-226.

Parise, Nicolò (2000). *La nascita della moneta. Segni premonetari e forme arcaiche dello scambio*, Rome.

Parrot, André (1968). « Les fouilles de Larsa », in : *Syria* 45, p. 205-239.

Paschoud, François (1978). « Le Naarmalcha : à propos du tracé d'un canal en Mésopotamie moyenne », in : *Syria* 55, fascicule 3-4, p. 345-359.

Patrier, Julie (2009a). « Conservation et stockage des denrées alimentaires au Proche-Orient ancien au II^e millénaire av. J.-C. : une approche méthodologique », in : Michel, Cécile (éd.), *Cahier des thèmes transversaux Arscan (Maison René-Ginouvès, Nanterre), Vol. IX : L'alimentation dans l'Orient ancien*, Nanterre, p. 335-347

Patrier, Julie (2009b) « Temps et alimentation au Proche-Orient ancien: conservation et stockages des denrées alimentaires », in : Luciani, Franco & Maratini, Chiara & Zaccaria Ruggiu, Annapaola (éd.), *Temporalia. Itinerari nel Tempo e sul Tempo, Contributi della Scuola di Dottorato in Scienze Umanistiche, Indirizzo in Storia antica e Archeologia*, Padoue, p. 41-70.

Patrier, Julie (2017). « Entrusting One's Seal in the Ancient Near East in the First Half of the 2nd millennium BC », in : *Ash-Sharq* 1, p. 40-47.

Pecha, Lukáš (2001). « Die *igisûm*-Abgabe in den altbabylonischen Quellen », in : *Archiv Orientalni* 69, p. 1-20.

Pecha, Lukáš (2006). « Silver as Means of Payment in the Old Babylonian Period », in : Charvat, Petr / Lafont, Bertrand / Mynářová, Jana / Pecha, Lukáš (éd.), *L'État, le pouvoir, les prestations et leurs formes en Mésopotamie ancienne. Actes du Colloque assyriologique franco-tchèque. Paris, 7-8 novembre 2002*, Prague, p. 109-119.

Pecha, Lukáš (2011). « The official Called ŠU.I (*gallâbum*) in the Latter Part of the Old Babylonian Period », in : Vacín, Luděk (éd.), *Ancient Near Eastern Studies in Memory of Blahoslav Hruška*, Dresden, p. 168-181.

Pecha, Lukáš (2018). *The Material and Ideological Base of the Old Babylonian State: History, Economy, and Politics*, Lanham.

Peyronel, Luca (2010). « Ancient Near Eastern Economics : the silver question between methodology and archaeological data », in : Matthiae, Paolo / Pinnock, Frances / Nigro, Lorenzo / Marchetti, Nicolo (éd.), *Proceedings of the 6th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East*, Wiesbaden, p. 925-941.

Peyronel, Luca (2011). « Mašqaltum kittum. Questioni di equilibrio: Bilance e sistemi di pesatura nell'Oriente antico », in : Ascalone, Enrico & Peyronel, Luca (éd.), *Studi italiani di metrologia ed economia del Vicino Oriente Antico*, Rome, p. 105-161

Peyronel, Luca (2014). « Between Archaic Market and Gift Exchange: the Role of Silver in the Embedded Economies of the Ancient Near East During the Bronze Age », in : Carlà, Filippo & Gori, Maja (éd.), *Gift giving and the embedded economy in the ancient world*, Heidelberg, p. 355-356.

Pedersèn, Olof (1998). *Archives and Libraries in the Ancient Near East 1500-300 B.C.*, Bethesda.

Peiser, Felix E. (1896). *Texte juristischen und geschäftlichen Inhalts, KB 4*, Berlin.

Pientka, Rosel (1998). *Die Späaltbabylonische Zeit, IMGULA I & II*, Münster.

Pirngruber, Reinhard (2020). « Minor Archives from First-Millennium BCE. Babylonia: The Archive of Iššar-Tarībi from Sippar », in : *JCS* 72, p. 165-198.

Pironti, Gabriella (2020). « Notes de voyage en pays parisien », in : *Cahiers des Mondes Anciens* 13, [en ligne]. [URL : <http://journals.openedition.org/mondesanciens/2686>].

Polanyi, Karl (1944). *The great transformation*, New-York.

de Polignac, François (2020). « Qu'est-ce que faire école ? Regards sur « l'école de Paris » – Introduction », in : *Cahiers des Mondes Anciens* 13, [en ligne]. [URL : <http://journals.openedition.org/mondesanciens/2867>]

Powell, Marvin (1990). « Masse und Gewichte », in : *RIA* 7, Berlin-New York, p. 457-530.

Powell, Marvin (1996). « Money in Mesopotamia », in : *JESHO* 39/3, p. 224-242.

Q

Quillien, Louise (2014). « Flax and Linen in the First Millennium Babylonia BC: the Origins, Craft Industry and Uses of a Remarkable Textile », in : Michel, Cécile & Nosch, Marie-Louise (éd.), *Prehistoric, Ancient Near Eastern and Aegean Textiles and Dress, an Interdisciplinary Anthology, Ancient Textile Series* 18, Oxford, p. 271-296.

Quillien, Louise (2018). « La prise en charge des veuves par le temple de Sippar sous le règne de Darius Ier : étude du texte Dar. 43 (BM 60099) », in : *ARTA* 2019/1, [en ligne]. [URL : http://www.achemenet.com/pdf/arta/ARTA_2018.001_Quillien.pdf]

Quillien, Louise (2019). « Identity Through Appearance: Babylonian Priestly Clothing During the 1st Millennium BC », in : *JANER* 19, p. 71-89.

R

Ramez, Manon (2019). « Tu représenteras parfaitement la force de mon héroïsme !" La diorite comme vecteur de l'idéologie royale au pays de Sumer et d'Akkad (III^e-II^e millénaires av. J.-C.) », in : Chambon, Grégory / Guichard, Michael / Langlois, Anne-Isabelle, *De l'argile au numérique. Mélanges assyriologiques en l'honneur de Dominique Charpin, Publications de l'Institut du Proche-Orient ancien du Collège de France* 3, Louvain/Paris/Walpole, p. 841-878.

Ramez, Manon (2022). « Les parures des dieux d'après les archives royales de Mari (XIX^e-XVIII^e siècles av. J.-C.) », *Cahiers « Mondes anciens »* 15, [en ligne]. [URL : <http://journals.openedition.org/mondesanciens/3575>]

Rassam, Hormuzd (1897). *Asshur and the Land of Nimrod: Being an Account of the Discoveries Made in the Ancient Ruins of Nineveh, Asshur, Sepharvaim, Calah, etc., Cincinnati*.

Reade, Julian (1986). « Rassam's Excavations at Borsippa and Kutha 1879-1882 », in : *Iraq* 48, p. 105-116.

Reid, John Nicholas (2016), *The Birth of the Prison: The Functions of Imprisonment in Early Mesopotamia*, in : *JANER* 2016/3(2), p. 81-115.

Renger, Johannes (1969), « Untersuchungen zum Priestertum in der altbabylonischer Zeit », in : ZA 58, p. 110-188 & ZA 59, p. 104-230.

Renger, Johannes (1994). « On economic structures in Ancient Mesopotamia », in : *Orientalia* NS 63, p. 157-208.

Renger, Johannes (2000). « Das Palastgeschäft in der altbabylonischen Zeit », in : Bongenaar, Arminius C.M.V. (éd.), *Interdependency of Institutions and Private Entrepreneurs, (Proceedings of the 2nd MOS Symposium, Leyde (1998)*, Leyde, p. 153-183.

Richard, Jacques & Colette, Christine (2008). *Comptabilité générale*, Malakoff.

Richardson, Seth (2002). *The Collapse of a Complex State: A Reappraisal of the End of the First Dynasty of Babylon, 1683-1597 B.C., (Ph.D. Dissertation)*, New York.

Richardson, Seth (2005). « Trouble in the Countryside ana tarši Samsuditana: Militarism, Kassites, and the Fall of Babylon 1 », in : von Soldt, Wilfred (Ed.), *Ethnicity in Ancient Mesopotamia*. (Vol. 102.), Leyde, p. 273–289

Richardson, Seth (2010). *The Late Old Babylonian Period texts, JCSSS 2*, Boston.

Richardson, Seth (2019), « Updating the List of Late OB Babylonian Fortresses », in : *NABU* 2019, note 21.

Richter, Thomas (2004). *Untersuchungen zu den lokalen Panthea Süd- und Mittelbabyloniens in altbabylonischer Zeit (2. verbesserte und erweiterte Auflage) (AOAT 257)*, Münster.

Robertson, John F (1989). Agriculture and the Temple-Estate Economies of Old Babylonian Nippur, in : Behrens, Hermann / Loding, Darlene / Roth, Martha T. (éd.), *DUMU-erdub-ba-a: Studies in Honor of Ake W. Sjöberg*, Philadelphie, p. 457-464.

Robertson, John F. (1992). « The Temple Economy of Old Babylonian Nippur: the Evidence for Centralized Management », in: *OPSNKF* 14 (= *CRRAI* 35), p. 177-188.

Rositani, Annunziata (2012). « The Role of the nadiātum of Šamaš and of Some Officials in Old Babylonian Sippar Organization of Agriculture Work », in : *AION* 72, p. 113-132.

Roth, Martha T. (1991/93). « The Neo-Babylonian Widow », in : *JCS* 43-45, p. 1-26.

S

Sallaberger, Walther (1993). *Der kultische Kalender der Ur III-Zeit. Teil 2*, Berlin.

Sallaberger, Walther (1999). « Ur-III Zeit », in : *OBO* 160/3, p. 286-315.

Sallaberger, Walther (2013). « The management of Royal Treasure : Palace archives and Palatial Economy in the Ancient Near East », in : Hill, Jane A. (éd.), *Experiencing Power, Generating Authority offers a cross-cultural comparison of the cosmic ideology and political structure of kingship in ancient Egypt and Mesopotamia*, Philadelphie, p. 219-255.

Sallaberger, Walther (2015). « Home and Work in Early Bronze Age Mesopotamia: “Ration Lists” and “Private Houses” at Tell Beydar/Nadaba », in : Steinkeller, Piotr (éd.), *Labor in the ancient world*, Dresde, p. 69-136.

Sallaberger, Walther / Huber Vulliet, Fabienne (2005). « Priester I.A. Mesopotamien », in : *RIA* 10, p. 617–640.

Sauvage, Martin (2001). « Entrepôt », in : Joannès, Francis (éd.), *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, p. 288-289.

Schaudig, Hanspeter (2001). *Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Grossen samt den in ihrem Umfeld entstandenen Tendenzschriften: Text Ausgabe und Grammatik*, AOAT 256, Münster.

Scheil, Vincent (1895). « Sippar-Sépharwaim », in : *Revue biblique* 4/2, p. 203-206

Scheil, Vincent (1902). *Une saison de fouille à Sippar*, Paris.

Seaford, Richard (2009). *Money and the early greek mind*, Cambridge.

Seux, Marie-Joseph (1976). *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie (= LAPO 8)*, Paris.

Shehata, Dahlia (2013). « Status and Organisation of the Babylonian Lamentation Priests », in : Emerit, Sibylle (éd.), *Le statut du musicien dans la Méditerranée ancienne (Égypte, Mésopotamie, Grèce, Rome). Actes de la table ronde internationale tenue à Lyon Maison de l'Orient et de la Méditerranée (université Lumière Lyon 2) les 4 et 5 juillet 2008*, Lyon, IFAO Bibliothèque d'étude 159, Le Caire, p. 69-84.

Sigrist, Marcel (1977). « Offrandes dans le temple de Nusku à Nippur », in : *JCS* 29, 1977, p. 169-183.

Sigrist, Marcel (1984). *Les sattukku dans l'Ešumeša durant la période d'Isin et Larsa*, BiMes 11, Malibu.

Silver, Morris (1983). « Karl Polanyi and Markets in the Ancient Near East: The Challenge of the Evidence », in : *The Journal of Economic History* 43/4, p. 795–829.

Silver, Morris (2006). « Public, Palace, and Profit in the Ancient Near-East », in : *Akkadica* 127, p. 5-12.

Silver, Morris (2007). « Redistribution and Markets in the Economy of Ancient Mesopotamia: Updating Polanyi », in : *Antiquo Oriente*, Volumen 5, p. 89-112.

Simonetti, Cristina (2009). « I testimoni nella documentazione paleobabilonese », in : Bellotto, Nicoletta & Ponchia, Simonetta (éd.), *Witnessing in the Ancient Near East. I testimoni nella documentazione del Vicino Oriente antico. Proceedings of the Round Table Held at the University of Verona February 15, 2008*, Acta sileni 2, Padoue, p. 47-70.

Simons, Frank (2018). « The goddess Kusu », in : *RA* 112/1, p. 123-148.

Sjöberg, Åke (1976). « The Old Babylonian Eduba », in : *AS* 20, p. 159-179

Skaist, Aaron (1994). *The Old Babylonian Loan Contract. Its History and Geography*, Ramat-Gan.

Sollberger, Edmond & Kupper, Jean-Robert (1971). *Inscriptions royales sumériennes et akkadiennes (IRSA)*, Paris.

Sommerfeld, Walter (1982). *Der Aufstieg Marduks. Die Stellung Marduks in der babylonischen Religion des zweiten Jahrtausends v.Chr. (AOAT 213)*, Münster.

van der Spek, Robartus (1992). « Nippur, Sippar and Larsa in the Hellenistic Period », in : deJong Ellis, Maria (éd.), *Nippur at the Centennial. Papers read at the 35e Rencontre Assyriologique Internationale*, p. 235-259.

van der Spek, Robartus (2015). *Money, Prices and Market in the Ancient Near East*, New Haven.

Sommerfeld, Walter (1995). « The Kassites of Ancient Mesopotamia », in : Sasson, Jack M. (éd.), *Civilizations of the Ancient Near East*, New York, p. 917-950.

Steinkeller, Piotr (1982). « On the Reading and Meaning of igi-kár », in : *ASJ* 4, p. 149-151.

Sterba, Richard L. A. (1976). « The Organization and Management of the Temple Corporations in Ancient Mesopotamia », in : *The Academy of Management Review*, vol. 1, no. 3, p. 16–26.

Still, Bastian (2019). *The Social World of the Babylonian Priest, CHANE 103*, Boston/Leyde.

Stol, Marten (1982). « State and Private Business in the Land of Larsa », in : *JCS* 34, p. 127-230

Stol, Marten (1998). « Die altbabylonische Stadt Ḫalḫalla », in: Dietrich, Manfred & Loretz, Oswald (éd.), *Dubšar anta-men Studien zur Altorientalistik Festschrift für Wilhelm H. Ph. Römer zur Vollendung seines 70. Lebensjahres mit Beiträgen von Freunden, Schülern und Kollegen*, AOAT 253, Münster, p. 415-445

Stol, Marten (1999). « Mit dem Gewichtsstein des Šamaš », in : Böck, Barbara / Cancik-Kirschbaum, Eva / Richter, Thomas (éd.), *Munuscula Mesopotamica. Festschrift für Johannes Renger*, AOAT 267, Neukirchen-Vluyn, p. 573-590.

Stol, Marten (2004). « Wirtschaft und Gesellschaft in altbabylonischer Zeit », in : Charpin, Dominique & Edzard, Dietz Otto & Stol, Marten, *Mesopotamien. Die altbabylonische Zeit*, = Attinger, Pascal & Sallaberger, Walther & Wäfler, Markus (éd.), *Annäherungen* 4, OBO 160/4, Fribourg & Göttingen, p. 641-975.

Stol, Marten (2012). « Renting the Divine Weapon as a Prebend », in: Boiy, Tom / Bretschneider, Joachim / Goddeeris, Anne / Hameeuw, Hendrik / Jans, Greta & Tavernier, Jan (éd.), *The Ancient Near East, A Life! Festschrift Karel Van Lerberghe*, OLA 220, Louvain/Paris/Walpole, p. 561-584.

Stol, Marten (2016a). *Women in the ancient Near East*, Berlin/New-York.

Stol, Marten (2016b). « The Old Babylonian 'I owe you' », in : Kleber, Kristin & Pirngruber, Reinhard (éd.), *Silver, Money and Credit. A Tribute to Robartus J. van der Spek on the Occasion of his 65th Birthday on 18th September 2014 (= PIHANS 128)*, p. 23-37.

Suurmeijer, Guido (2012). « The career and seal of Bulalum, doorkeeper of the Ebabbar temple at Sippar », in : *JNES* 71, p. 325-335.

Suurmeijer, Guido (2014). *Property Transfer within the Family in Old Babylonian Sippar (PhD dissertation)*, Gand.

T

Talon, Philippe (2004). « La transmission du savoir en Mésopotamie ancienne », in : *Civilisations* 52-1, p. 25-33.

Tanret, Michel (2000). « Les animaux dans les archives d'Ur-Utu », in : *Topoi. Orient-Occident. Supplément* 2, p. 55-70.

Tanret, Michel (2004). « The Works and the Days... On Scribal Activity in Old Babylonian Sippar-Amnānum », in : *RA* 98, p. 33-62.

Tanret, Michel (2010). *The Seal of the Sanga. On the Old Babylonian Sangas of Šamaš of Sippar-Jahrūrum and Sippar-Amnanum*, CM 40, Leyde/Boston.

Recension : Charpin, Dominique (2012). In : OLZ 107, p. 157-162.

Tanret, Michel (2011). « Learned, rich, famous, and unhappy: Ur-Utu of Sippar », in : Radner, Karen & Robson, Eleanor (éd.), *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, Oxford, p. 270-287.

Tanret, Michel (2012). « Of Wills and Bills... On Inherited Debts in the Ur-Utu Archive », in : Boiy, Tom / Bretschneider, Joachim / Goddeeris, Anne / Hameeuw, Hendrik / Jans, Greta & Tavernier, Jan (éd.), *The Ancient Near East, A Life! Festschrift Karel Van Lerberghe*, OLA 220, Louvain/Paris/Walpole, p. 585-598.

Tanret, Michel (2019). « Gimil-Marduk. Une carrière de juge ou un juge de carrière ? », in : Chambon, Grégory / Guichard, Michael / Langlois, Anne-Isabelle, *De l'argile au numérique. Mélanges assyriologiques en l'honneur de Dominique Charpin*, Publications de l'Institut du Proche-Orient ancien du Collège de France 3, Louvain/Paris/Walpole, p. 1031-1057.

Tanret, Michel & Suurmeijer, Guido (2011). « Officials of the Shamash Temple of Sippar as Contract Witnesses in the Old Babylonian Period », in : *ZA* 101, p. 78-112.

Tanret, Michel & Van Lerberghe, Karel (1993). « Rituals and Profits in the Ur-Utu Archive », in : Quaegebeur, Jan (éd.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East: Proceedings of the International Conference Organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991*, OLA 55, Louvain, p. 435-449.

Testart, Alain (1999). « Le potlatch entre le lustre et l'usure. Contribution à la sociologie de la Côte nord-ouest », in : *Journal de la Société des Américanistes*, tome 85, p. 9-41.

Testart, Alain (2001a). « Échange marchand, échange non marchand », in : *Revue française de sociologie* 42/4, p. 719-748.

Testart, Alain (dir.) (2001b). *Aux origines de la monnaie*, Paris.

Thalmann, Jean-Paul. (2003). « Le bâtiment B 33 », in : Huot, Jean-Louis (éd.), *Larsa. Travaux de 1987 et 1989*, BAH 165, Beyrouth.

Théret, Bruno (2009). « Monnaie et dettes de vie », in : *L'Homme* 190, p. 153-179.

Thompson, Christine M. (2003). « Sealed silver in Iron Age Cisjordan and the “invention” of coinage », in : *Oxford Journal of Archaeology* 22, p. 67-96.

Tunca, Önhan / Bagdo, Abdul-Massih / Lacambre, Denis / Millet Albà, Adelina et al. (2008). *Chagar Bazar (Syrie) III.1. Les trouvailles épigraphiques et sigillographiques du chantier I (2000-2002)*, Louvain/Paris/Walpole.

U-V

Vallet, Regis / Lisein, Jonathan / Suire, Joël / Mura, Mathilde / Darras, Lionel et alii (2020). *Larsa-‘Uwaili Annual Report 2019. [Research Report] State Board of Antiquities and Heritage of Iraq*, [en ligne].

[URL : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03088144/document>].

Van de Mieroop, Marc (2005). *Cuneiform texts and the writing of History*, Londres/New-York.

Van de Mieroop, Marc (1992). *Society and Enterprise in Old Babylonian Ur* (BBVO 12), Berlin.

Van Lerberghe, Karel & Voet, Gabriella (2020). « Ilumma-ila Unveiled », in : Azzoni, Annalisa / Kleinerman, Alexandra / Knight, Douglas A. /Owen, David I. (éd.), *From Mari to Jerusalem and Back. Assyriological and Biblical Studies in Honor of Jack Murad Sasson*, Philadelphia, p. 290-304.

Van Lerberghe, Karel & Voet, Gabriella (1991). *Sippar-Amnanum. The Ur-Utu Archive. Volume 1, MHET 1/1*, Gand.

Van Lerberghe, Karel (1994). « On storage in old-babylonian Sippar », in : *OLP* 24, p. 29-40.

Van Lerberghe, Karel (2003). « Private and Public : The Ur-Utu Archive at Sippar-Amnanum (Tell ed-Dēr) », in: *Ancient Archives*, Oxford, p. 59-77.

Van Wyk, Susandra (2015). « The concealed crime of the *nadītum* priestess in §110 of the laws of Hammurabi », in : *Journal for Semitics* 24, p. 134-138

Veenhof, Klaas R. (1972). *Aspects of Old Assyrian Trade and Its Terminology*, Leyde.

Veenhof, Klaas R. (1985). « Sag-íl-la = saggilû, “Difference Assassinated” on Measuring and Accounting in some Old Babylonian Texts », in: Durand, Jean-Marie & Kupper, Jean-Robert (éd.), *Miscellanea babilonica. Mélanges offerts à Maurice Birot*, Paris, p. 285-306.

Veenhof, Klaas R. (1987). « *Dying Tablets' and 'Hungry Silver' : Elements of Figurative Language in Akkadian Commercial Terminology* », in : Mindlin, Murray / Geller, Markham J. / Wansbrough, John E., *Figurative language in the Ancient Near East*, Londres, p. 41-75.

Veenhof, Klaas R. (1997). « Modern' Features in Old Assyrian Trade », in : *JESHO* 40/4, p. 336-366

Veenhof, Klaas R. (2004). « Trade with the blessing of Šamaš in Old Babylonian Sippar », in: Dercksen, Jan G. (éd.), *Assyria and Beyond. Studies Presented to Mogens Trolle Larsen* (= PIHANS 100), p. 551-582.

Veenhof, Klaas R. (2010). « Ancient Assur: The City, Its Traders, and Its Commercial Network », in : *JESHO* 53/1-2, p. 39-82.

Veenhof, Klaas R. (2013). « The Archives of Old Assyrian Traders: their Nature, Functions and Use », in: Faraguna, Michele (éd.), *Archives and archival documents in ancient societies: Legal documents in ancient societies IV, Trieste 30 September - 1 October 2011*, Trieste, p. 27-71.

Veenhof, Klaas R. (2017). « Some Old Assyrian and Old Babylonian Adoption Contracts », in : *JEOL* 46, p. 3-43.

Verbrugghe, Gérald P. & Wickersham, John M. (1996). *Berosos and Manetho, Introduced and Translated. Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt*, Ann Arbor.

Verhulst, Astrid (2015). « An Old Babylonian Seal from Sippar with Trading Owners », in : *JNES* 74, p. 255-265.

Vernant, Jean-Pierre (1962). *Les origines de la pensée grecque*, Paris.

Viano, Maurizio (2016). « Royal Inscriptions from Tūlūl al-Baqarat », in : *Mesopotamia* 51, p. 127-133.

Villard, Pierre (2001). « Les administrateurs de l'époque de Yasmah-Addu », in : *Amurru* 2, p. 9-140.

Visicato, Giuseppe (1993). « Archéologie et documents écrits : les « silos » et les textes sur l'orge de Fara », in : *RA* 87, p. 83-85.

Lippolis, Carlo & Viano, Maurizio (2016). « “It is indeed a city, it is indeed a city! Who knows it's interior?” The Historical and Geographical Setting of Tūlūl al-Baqarat. Some Preliminary Remarks », in : *Mesopotamia* 51, p. 143-146.

W

Waerzeggers, Caroline (2010). *The Ezida Temple of Borsippa: Priesthood, Cult, Archives, Achaemenid History* 15, Leyde.

Waerzeggers, Caroline (2011). « The Pious King: Royal Patronage of Temples », in: K. Radner, Karen and Robson, Eleonor (eds), *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, Oxford, p. 725-751.

Waerzeggers, Caroline (2020). « Chapter 3 Priestly Courses and the Administration of Time in Neo-Babylonian Temples », in : Ganzel, Tova & Holtz, Shalom E. (éd.), *Contextualizing Jewish temples*, Leyde, p. 23-48.

Walker, Christopher B. F. & Collon, Dominique (1980). « Hormuzd Rassam's Excavations for the British Museum at Sippar in 1881–1882 », in: *Tell ed-Dēr* 3, *CBRM* 4, Louvain, p. 93-114.

Walker, Christopher B. F. (1980). « Some Assyrians at Sippar in the Old Babylonian Period », in : *Anatolian Studies* 30, p. 15–22.

Ward, William H. (1886). « Sippara », in : *Hebraica*, 2(2), p. 79–86.

Westbrook, Raymond (1988). *Old Babylonian marriage law*, Horn, 1988

Wickkiser, Bronwen (2008). *Asklepios, Medicine, and the Politics of Healing in Fifth-century Greece: Between Craft and Cult*, Baltimore.

Widell, Magnus (2008). « The Sumerian Expression *igi-kar* Revisited », in : *Iraq* 70, p. 131-145.

Wiggermann, Frans A. M. (1988). « An Unrecognized Synonym of Sumerian *sukkal*, “Vizier” », in : *ZA* 78/2, p. 225-240.

Wilcke, Claus (2002), « Der *Kodex Urnamma* (CU) : Versuch einer Rekonstruktion », in : Tzvi Abusch, Tzvi (éd.), *Riches Hidden in Secret Places: Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen*, Winona Lake, p. 308-309.

Woods, Christopher (2004). « The Sun-God Tablet of Nabû-apla-iddina Revisited », in : *JCS* 56, p. 23-103.

Woods, Christopher (2012). « Sons of the Sun: The Mythological Foundations of the First Dynasty of Uruk », in : *JANER* 2012/1, p. 78-96.

Woolley, C. Leonard (1923). « Excavations at Ur of the Chaldees », in : *The Antiquaries Journal* 3, p. 311-333.

Woolley, C. Leonard (1962). *The Neo-Babylonian and Persian Periods*, in : *UE* 9, Londres, p. 23-33.

Woolley, C. Leonard (1974). *The Buildings of the Third Dynasty*, in : *UE* 6, Londres, p. 46-49.

X -Y

Yoffee, Norman (1977). *The Economic Role of the Crown in the Old Babylonian Period*, *BiMes* 5, Malibu.

Yuhong Wu (2007), « The Sun the Lion: Earliest Hymn to the Sun from Ebla and Abu Salabikh (2600-2500) », in : *JAC* 22, p. 75-90

Z

Zawadski, Stefan (2005). « Shamash's visit to Babylon », in : *NABU* 2005, note n° 9.

Zawadski, Stefan (2006). *Garments of the gods*, Zurich.

Zawadski, Stefan (2013). *Neo-Babylonian Documents from Sippar pertaining to the Cult*, Poznan.

Zawadski, Stefan (2014). « 'If you have a sheep you have all you need'. Sheep husbandry and Wool in the economy of the neo-babylonian Ebabbar temple at Sippar », in : Bréniquet, Catherine & Michel, Cécile (éd.), *Wool Economy in the Ancient Near East and the Aegean. Wool Economy in the Ancient Near East and the Aegean: from the Beginnings of Sheep Husbandry to Institutional Textile Industry 17*, Oxford.

Ziegler, Nele (2001). « Gestion et contrôle d'après les archives du palais de Mari (XVIII^e siècle av. J.-C.) », in : *Ktéma : civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, n°26, p. 63-72.

Ziegler, Nele (2007). *Florilegium Marianum IX. Les Musiciens et la musique d'après les archives de Mari*, *Mémoires de NABU* 10, Paris.

Ziegler, Nele (2012). « Les rois et leurs musiciens en Mésopotamie », in : *Les sons du pouvoir dans les mondes anciens. Actes du colloque international de l'Université de La Rochelle 25-27 novembre 2010*. Besançon : Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, Besançon, p. 25-45.

Ziegler, Nele & Cancik-Kirschbaum, Eva (éd.) (2014). *Entre les fleuves II. D'Aššur à Mari et au-delà*, *BBVO* 24, Gladbeck.

ANNEXE 1 : EDITIONS INEDITES DE TEXTES

ANNEXE 1.1. LISTE DES TEXTES (RE)EDITES DANS LE CORPS DU TEXTE ET LES ANNEXES

Nous mettons en italique les textes que nous rééditons ou traduisons seulement mais qui avaient déjà fait l'objet d'une édition antérieurement. Nous mettons en gras les textes que nous éditons et qui n'avaient jamais fait l'objet d'une transcription complète.

Dans le corps du texte :

1) CT 45, 24	19) CT 8, 36c
2) CT 8, 8b	20) CT 2, 22
3) TCL 1, 78	21) CT 33, 39 (<i>trad. uniquement</i>)
4) VS 8, 83	22) BE 6/1, 109
5-6) VS 8, 103 + VS 8, 104	23) BM 82156
è) VS 8, 110	24) BM 81467
8) CT 8, 48a	25) BM 81318 (<i>inédit</i>)
9) CT 47, 30	26) BM 80950
10) CT 48, 3	27) BM 81325 (<i>inédit</i>)
11) VS 29, 84	28) BM 97436
12) BE 6/1, 105 (<i>trad. uniquement</i>)	
13) CT 8, 21c	<u>Dans les annexes :</u>
14-15) CT 8, 35b + BM 92644A	29) BM 97348
16) VS 29, 71	30) TCL 1, 113
17) CT 47, 80	31) VS 29, 82
18) CT 45, 47	32) BM 82252
	33) CT 6, 23

BM 97348 (= Richardson 2002 vol. II, p. 202)

Type : reçu de grain par un capitaine et un administrateur-*šatammum* pour nourrir des animaux de l'Ebabbar.

Lieu de découverte : inconnu ; Lieu de rédaction : Sippar-yahrurum - Ebabbar

Date : 01/VIII/Ad 18 ; Dimensions : 56x50x25

Edition : Richardson 2002, vol. II, p. 202

- F. 6, 1.5 ŠE GUR
2. (giš)BA.RÍ.GA (d)AMAR.UTU ša ZI.[GA]
ši-i-iq me-še-qí-im ra-qí-im
4. a-na ŠÁM DUH.DURU₅
a-na ŠÀ.GAL UDU.NITÁ(HI.A)
6. ša nam-^ri^l-a-at É (d)UTU UD.KIB.NUN(ki)
ša a-na e-^rti^l-rum (lú)KURÚN.NA
8. ^rDUMU sà^l-ni-iq-pí-i-(d)UTU
[id-di]-nu
Cassure
Rev. ^rIGI (d)UTU-na-ši-ir UGULA¹ [É]
IGI SIG.(d)a-a ŠÀ.TAM
-
12. ITI APIN. ^rDU₈.A¹ U₄ 1.KAM
MU am-mi-di-ta-na LUGAL.E
14. DU₁₁.GA GU.LA (d)UTU LUGAL.A.NI.TA
Tr. GÁ.GI₄.A BÀD(!) MAH.A.NI
16. ŠI.IN.BI.EN.DÙ.A

Sceau 1 : AN.pi₄-[X X X] / DUMU i-din-(d)ÌR.RA / ÌR NÌ (d)UTU (déroulé un peu partout sur la tablette).

Sur le sceau déroulé en haut à gauche, sur la tranche et l'avvers, on semble pouvoir lire <AN PI₄ AN>. Derrière on peut s'attendre soit à Annum-pi-Aya, soit à Annum-pi-Šamaš.

NOTES :

Dans le CDLI, le texte est référencé sans translittération (au numéro P527566) et est noté comme « unpublished unassigned ». Le texte avait cependant l'objet d'une première édition (partielle) sans copie ni photos, que nous avons pu améliorer après collations, dans Richardson 2002.

l. 2 : on corrige Richardson qui lit « iz-zi-iz(!) ».

l. 3 : on corrige Richardson qui lit « ra-aq-qi-im » mais il n'y a pas de « aq ».

l. 7 : cet individu est attesté ailleurs dans le corpus de l'Ebabbar, il est notamment témoin dans le versement d'une offrande-*šuginûm* pour le temple dans BM 80438 (= Richardson 2002, vol. II, p. 202).

l. 9 : Richardson n'a pas réussi à lire ici mais on voit le signe <NU> sur la tablette.

l. 10 : on corrige Richardson qui restitue « GIDRI » mais « É » semble plus probable au vu du contexte diplomatique et parce qu'on connaît un Šamaš-našir qui est « UGULA É » en Ad 37 dans JCSSS 2, 57. En outre sur la tablette que on voit un début de signe qui ressemble fortement à un début de <É>.

TRADUCTION :

(1) 6, 1.5 GUR de grain, (2) selon la mesure-*sūtu* de Marduk sont disponibles (3) avec usage de la radouère fine, (4) afin d'acheter du son humide (5) comme nourriture pour les moutons mâles (6) de l'officiel en charge de la nourriture des animaux du temple de Šamaš de Sippar, (7-9) <son> qui a été donné à Eṭirum le brasseur, fils de Šaniq-pi-Šamaš : (10-11) Témoins : Šamaš-našir le chef de maisonnée ; Ipqu-Aya l'administrateur-*šatammu*.

Sceau : Annum-pi-[...], fils d'Iddin-Erra, serviteur de Nabium.

TCL 1, 113

Type : prêt d'argent pour une expédition

Lieu de découverte : Sippar-Yahrurum (?) ; Lieu de rédaction : Sippar-Yahrurum

Date : 20/VIII/Ha 18 ; Dimensions : *non-renseignées*

Copie : TCL 1, 113 ; photographie sur le site du Louvre (©RMN – Musée du Louvre)¹²⁶⁵

Edition : J. Renger pour le « corpus de Berlin », entré dans la base ARCHIBAB (n° T9510)

Obv. 1 ½ GÍN 15 ŠE KÙ.BABBAR

ŠU.LÁ.ŠÈ

KI (d)UTU

(I) (d)EN.ZU-be-el-DUMU.UŠ

5. DUMU li-pí-it-iš₈-tár

ŠU.BA.AN.TI

i-na ša-lam KASKAL

KÙ.BABBAR Ì.LÁ.E

IGI (d)EN.ZU

10. IGI i-bi-(d)NIN.ŠUBUR

ITI APIN.DU₈.A U₄ 20.KAM

MU GU.ZA BARÁ MAH



TRADUCTION :

(1-6) Sin-bel-aplim fils de Lipit-Ištar a reçu 1 sicle et demi et 15 grains d'argent, en prêt-*qiptum*, d'auprès du dieu Šamaš. (7-8) Une fois l'expédition menée à bien il pèsera l'argent. (9-10) Témoins : le dieu Sin ; Ibbi-Ilabrat.

¹²⁶⁵ Permalien : [URL : <https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010125659>]. Seule la face est disponible en photographie sur le site du Louvre. Le numéro d'inventaire est AO 1660.

VS 29, 82

Type : prêt de sésame mesuré selon la mesure-*sūtum* de Šamaš

Lieu de découverte : Sippar ; Lieu de rédaction : Sippar-yahrurum

Date : --/--/Aš -- ; Dimensions : 42x42x22

Copie : VS 29, 82 (commenté mais pas édité dans van Koppen 2003/04, p. 385b).

Obv. 0, 0.1 ŠE.GIŠ.Ì (giš)BÁN (d)UTU

a-na zé-ra-nim

KI gi-mil-lum DUMU (d)EN.ZU-na-di-in-šu-mi

(I) (d)EN.ZU-mu-ša-lim

5. DUMU SIPA.(d)a-a

ŠU.BA.AN.TI

U₄.BURU₁₄.ŠÈ ŠE.GIŠ.Ì

Tr. ze-ra {x} il-qú-ú

Rev. ʾú¹-ta-ar

10. IGI (d)UTU IGI (d)a-a

Sceau anépigraphie déroulé.

Date cassée.



l. 3 : les prêts *ana zērānim* ont été étudiés dans Koshurnikov 2002, on pourra s'y référer pour mieux comprendre ce type de créances qui implique un remboursement en graines ou en semences.

l. 12 : nous suivons la datation donnée grâce à la prosopographie (identification de Gimil-Marduk fils de Sin-nadin-šumi, aussi dit Gimillum) par F. van Koppen. Les éditeurs de VS 29 faisaient dater le texte du règne d'Ammi-ditana.

TRADUCTION :

(4-5) Sin-mušallim fils de Re'um-Aya (6) a reçu (1) 10 sila de sésame mesurée selon la mesure-*sūtum* de Šamaš (2) d'après de Gimillum fils de Sin-nadin-šumi (3) comme prêt *ana zērānim*. (7-9) Le jour de la moisson du sésame il rendra les graines/les semences (de sésame) qu'il a reçues. (10) Témoins : les dieux Šamaš et Aya.

BM 82252 (= Richardson 2002 vol. II, p. 359)

Type : achat de laine à crédit (sans doute issue de la vente de la laine du temple de Šamaš bien que ce ne soit pas explicite). Présence du poids de Šamaš.

Lieu de découverte : Sippar (?) ; Lieu de rédaction : Sippar-yahrurum (?)

Date : 11/XII/Aš -- ; Dimensions : *non-renseignées*

Edition: Richardson 2002 vol. II, p. 359

Obv. 12 MA.NA SÍG

2. ŠÁM 2 GÍN KÙ.BABBAR NA₄ (d)UTU

KI (d)EN.ZU-be-el-ap-lim DUMU DINGIR-šu-ib-ni

4. a-na qá-bé be-lí-ia-tum ʽLUKUR (d)UTUʽ

(I)ri-iš-(d)UTU DUMU ʽib-niʽ-(d)É.A

6. ŠU.TI.A

a-na U₄.BURU₁₄.ŠÈ

Tr. a-na na-ši ka-ni-ki-šu

Rev. [Ì.LÁ.E]

10'. [IGI X X X X X]

[IGI X X]-(d)UTU DUMU (d)U[TU(?) X X]

12'. [IGI] i-na-É.SAG.ÍL.NUMUN D[UMU X X X X X]

Espace blanc.

ITI ŠE.KIN.KU₅ U₄ 11.KAM

14'. MU am-mi-ša-du-qa LUGAL.E

[(urudu)KI.LUGAL.GU]B Ì(?).MAH.A

16'. [HUR.S]AG.DIDL.I.A

Sceau anépigraphe avec inscrit par-dessus le déroulé « <KIŠIB> ri-iš-(d)UTU » (sur la tranche gauche).

Sceau inscrit : ia-X-[X] / DUMU.MUNUS a-ha-am-[X X] / GEMÉ (d)UTU ù [X X] (déroulé sur la tranche gauche).

NOTES :

Le revers est extrêmement abîmé et souvent illisible.

Sceau très abîmé sur la tranche droite, on ne lit que (d)UTU.

Sceau sur la face, en bas à gauche, on ne lit que le signe <DINGIR>. Il ne s'agit pas de celui de Riš-Šamaš car ce sceau est inscrit, peut-être a-t-on plutôt le sceau inscrit déroulé sur la tranche gauche.

Beau sceau anépigraphie abîmé sur la tranche du haut, peut-être celui de Riš-Šamaš vu qu'on lit « <KIŠIB> ri-iš-(d)UTU » sur la tranche gauche. L'iconographie paraît être la même.

l. 2 : on constate ici que même si on n'a pas de mention précise de l'Ebabbar, on voit qu'on a *a minima* l'usage du poids de Šamaš.

l. 4 : nous pensons pouvoir un peu améliorer ici la lecture de S. Richardson qui proposait « a-na qá-bi-e be-lí-ia(?) -tum(?) X nu(?)¹ GUDU₄(?) (d)UTU ». Il repérait cependant déjà que l'on avait peut-être un signe <LUKUR>. La présence d'un sceau de femme portant la mention « GEMÉ » sur la tranche gauche peut renforcer cette lecture.

l. 8-9 : les signes sont bien lisibles à la l. 8, on attend donc logiquement ŠU.TI.A à la l. 9.

l. 10-12 : il semble n'y avoir la place que pour trois lignes de témoins. Dans ce genre de textes, on n'a d'ailleurs, en général, que deux ou trois témoins.

l. 12' : les traces de signes sur la tablette correspondent davantage au signe <ÍL> qu'au signe <IL> proposé par S. Richardson.

TRADUCTION :

(5) Riš-Šamaš fils d'Ibni-Ea (6) a reçu (1-2) 12 mines de laine, valant 2 sicles d'argent (pesés selon le poids de Šamaš), (3) d'après de Sin-bel-aplim fils d'Ilšu-ibni, (4) remplacé par Beliyatum, la religieuse-*nadītum* de Šamaš. (7-9) Il pèsera la laine pour le porteur de son document scellé, pour le jour de la moisson.

(10-12) : Témoins : [...], [...] -Šamaš fils de Šamaš- [...], Ina-Esagil-zerum fils de [...].

ANNEXE 1.6. REEDITION DU TEXTE CT 6, 23c

Type : Reçu de grain appartenant probablement au palais par des engraisseurs.

Lieu de découverte : Sippar (?) ; Lieu de rédaction : Sippar-amnânum – Eulmaš (?)

Date : 12/X/Sd 16 ; Dimensions : *non-renseignées*

Copie : CT 6, 23c [88-5-12, 642]

Editions : B. Jagersma pour le CDLI (n° P385389)

F. 0, 2.3 MUNU₄.SAR (giš)BÁN (d)AMAR.UTU

2. ša (d)EN.ZU-i-din-nam (lú)KURUŠ

DUMU i-din-(d)bu-ne-ne

4. a-na UGULA ma-az-za-az si-ra-šu-tim

ša bi-in-na-rum DUMU ip-qú-(d)ŠA.LA

6. a-na (d)IŠKUR-lu-ú-NUMUN

DUMU ip-qú-(d)ŠA.LA

8. id-di-nu

T. a-na ITI 1.KAM

10. 0, 2.3 MUNU₄ (giš)BÁN (d)AMAR.UTU

R. a-na ma-az-za-az (d)EN.ZU-i-din-nam (lú)KURUŠ

12. (I)DUMU.U₄.20.KAM DUMU (d)IŠKUR-lu-ú-NUMUN

i-na-ad-di-in

14. ú-ul i-na-ad-di-in-ma

pí-ha-tam É.GAL i-ip-pa-al

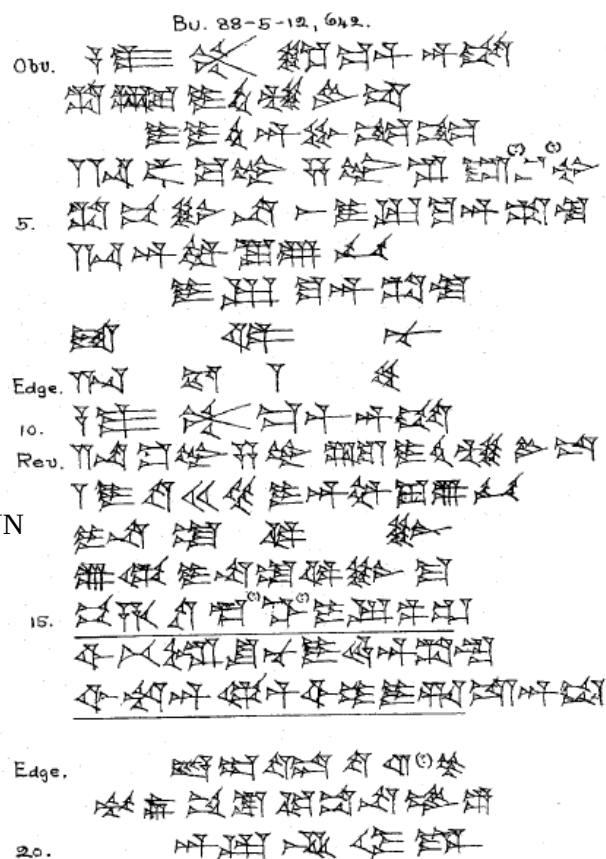
16. IGI be-el-šu-nu DUMU SIG.(d)ŠA.LA

IGI ÌR.(d)ul-maš-ši-tum DUMU ri-iš-(d)AMAR.UTU

T. ITI AB.È U₄ 12.KAM

MU sa-am-su-di-ta-na LUGAL.E

20. (d)URAS EN GÌR.RA



Sceau : DUMU.U₄.20.[KAM] / DUMU (d)IŠKUR-lu-[ú-NUMUN] / ÌR.(d)NIN.[X]

NOTES :

l. 4 : notre interprétation diffère ici de celle de Jagersma qui lit « a-na É » au lieu de « a-na UGULA ».

l. 11 : il ne nous semble pas nécessaire de lire comme Jagersma « a-na É <ma>-az-za-az », le troisième signe de la ligne ressemble à un « MA » dont il manquerait seulement une partie du clou horizontal central.

l. 16 : le signe ressemble à <ERÍN>, mais l'on peut sans problème le lire SIG.

Nous lisons le sceau d'après B. Jagersma.

TRADUCTION :

(1-2) <Reçu de> 0, 2.3 <GUR> de malt selon la mesure-*sūtu* de Marduk <appartenant> à Sin-iddinam l'engraisneur (3) fils d'Iddin-Bunene (4) destiné au responsable qui se tient pour les brasseurs, (5) <malt> que Binnarum fils d'Ipqu-Šala (8) a donné (6-7) à Adad-lu-zeri fils d'Ipqu-Šala. (9) Dans un mois (12) Mar-ešre fils d'Adad-lu-zeri (13) donnera (10) 0.2.3 <GUR> de malt selon la mesure-*sūtu* de Marduk (11) à celui qui se tient pour Sin-iddinam l'engraisneur. (14) S'il ne donne rien, (15) il en sera tenu responsable vis-à-vis du palais. (16-17) Témoins : Belšunu fils d'Ipqu-Šala ; Warad-Ulmaššitum fils de Riš-Marduk.

Sceau : Mar-ešre, fils d'Adad-lu-zeri, serviteur de Nin-[...].

ANNEXE 2 : PROSOPOGRAPHIE DIACHRONIQUE DES OFFICIELS DE L'EBABBAR

A partir de l'analyse prosopographique réalisée tout au long de notre thèse, et notamment dans notre partie II, nous avons tâché de réaliser un tableau diachronique des officiels de l'Ebabbar. Nous avons choisi de nous limiter aux personnels que nous avons définis comme des membres « permanents » du temple, par opposition au personnel que nous qualifions d'occasionnel.

Ce tableau s'inspire de ce qui avait été initié par R. Harris avec ses listes prosopographiques (Harris 1975, *passim*), sans que ces listes aient été réellement mises en lien et en série à l'époque. Il s'inspire aussi (et reprend en partie) le travail des chercheurs de Gand comme M. Tanret ou G. Suurmeijer (Tanret 2010).

Le tableau se focalise donc sur les administrateurs-*šangûm*, les chef(fe)s des religieuses, les chefs de maisonnée, les portiers, les cavaliers-*rakbum* du temple, les balayeurs de l'Ebabbar et les grands lamentateurs. Nous avons indiqué « inconnu » lorsqu'il n'y avait pas d'officiel attesté pour cette période. Nous avons grisé les cases où la fonction semble n'avoir pas encore ou plus existé dans l'administration templière.

Enfin, pour éviter de rendre le tableau trop long et pouvoir le cantonner à une seule page, nous n'avons pas mis dans la colonne date des synchronismes stricts, à l'année près, mais plutôt des périodes avec abréviations telles que « Mi. Ha » (milieu du règne d'Hammurabi), « Si-Ae » (fin du règne de Samsu-iluna et début du règne d'Abi-ešuh) ou « Fin Ad » (fin du règne d'Ammi-ditana). Au final le tableau obtenu est fourni à la page suivante.

Date	1 ^{er} sanga	2 nd sanga	1 ^{er} chef des religieuses	2 nd chef des religieuses	Chefs de maisonnée	1 ^{er} portier	2 ^{ème} (et 3 ^{ème}) portier	Balayeur (B) ou cavalier (C)	Grands lamentateurs
Immerum	Warad-Sin (?)		Imlik-Sin (?)			Ilum-mušallim		Lu-Dari (C) Damu-galzu (B)	Lakum
SIE	Annum-pi-Šamaš		Bur-Nunu	Erišti-Aya		Bulalum	Idadum	Adad-remeni (C) Damu-galzu (B)	<i>Inconnu</i>
SIE	Šamaš-tappašu		Bur-Nunu	Erišti-Aya		Bulalum	Idadum	Adad-remeni (C) Damu-galzu (B)	<i>Inconnu</i>
Sle-Sa	Lipit-Ištar		Bur-Nunu	Erišti-Aya		Bulalum	Idadum	Adad-remeni (C) Damu-galzu (B)	<i>Inconnu</i>
Mi. Sa	Lipit-Ištar	Išar-Šamaš Sin-ennam	Bur-Nunu	Erišti-Aya		Bulalum	Idadum	Adad-remeni (C) Warad-Šamaš (B)	<i>Inconnu</i>
Sa-AS	Lipit-Ištar	Sin-ennam	Bur-Nunu	Erišti-Aya		Bulalum	Idadum	Adad-remeni (C) Warad-Šamaš (B)	<i>Inconnu</i>
Mi. AS	Lipit-Ištar Warad-Sin	Šumuh-Sin	Ilabrat-bani	Aya-šitti		Šamaš-tayyar	Liburram	Adad-remeni (C) Warad-Šamaš (B)	<i>Inconnu</i>
AS-Sm	Warad-Sin	Šumuh-Sin	Ilabrat-iddin	Aya-tallik Aya-rešat		Šamaš-tayyar	Liburram	Adad-remeni (C)	<i>Inconnu</i>
Mi. Sm	Warad-Sin	Šalim-palih-Marduk	Ilabrat-iddin	Sin-bani		Sabium-abi	Liburram	Kalumum (C)	<i>Inconnu</i>
Sm-Ha	Sin-muballit Annum-pi-Aya	Šalim-palih-Marduk	Sin-bani	Šat-Aya		Sabium-abi	Liburram	Kalumum (C)	<i>Inconnu</i>
Déb. Ha	Annum-pi-Aya	Etel-pi-Nabium	Sin-bani	Bur-Nunu	Šilli-Ninkarrak	Sabium-abi	Liburram E'idim-anna-mansum	Kalumum (C)	Awil-Amurru
Mi. Ha	Annum-pi-Aya	Sin-iddinam	Sin-bani	Bur-Nunu	Sin-iqišam	Warassa	Liburram E'idim-anna-mansum		Awil-Amurru
Fin Ha	Annum-pi-Aya	Sin-bani	Sin-bani	Bur-Nunu	Nanna-lu-til	Ušur-me-Šamaš	Sin-aham-iddinam		Awil-Amurru
Ha-Si	Annum-pi-Aya	Išme-Sin	Marduk-lamassašu	Rapaš-šilli-Ea	Nanna-lu-til (?)	Ili-u-Šamaš	<i>Inconnu</i>		Awil-Amurru
Déb. Si	Šamaš-tappašu	Sin-eribam	Rapaš-šilli-Ea	Marduk-nišu	<i>Inconnu</i>	Iškur-mansum	<i>Inconnu</i>		Niddin-Ištar
Mi. Si	Warad-Sin	Sin-eribam	Rapaš-šilli-Ea	Ibni-Marduk	<i>Inconnu</i>	Iškur-mansum	<i>Inconnu</i>		Niddin-Ištar
Si-Ae	Warad-Sin	Sin-eribam	Marduk-nišu	Ibni-Marduk	<i>Inconnu</i>	Ibni-Amurru	Ibbi-Ilabrat		Niddin-Ištar
Ae	Annum-pi-Aya	Marduk-mušallim	Munawwirum	<i>Inconnu</i>	<i>Inconnu</i>	<i>Inconnu</i>	<i>Inconnu</i>		<i>Inconnu</i>
Ae-Ad	Annum-pi-Aya	Marduk-mušallim	Munawwirum	<i>Inconnu</i>	<i>Inconnu</i>	<i>Inconnu</i>	<i>Inconnu</i>		<i>Inconnu</i>
Déb. et mi. Ad	Sin-iqišam	Etel-pi-Nabium	Sin-išmešu	<i>Inconnu</i>	Šamaš-našir Sin-bel-aplim	Marduk-re'išunu	<i>Inconnu</i>		
Fin Ad	Sin-iqišam	Etel-pi-Nabium	Sin-išmešu	<i>Inconnu</i>	Šamaš-našir Sin-bel-aplim Marduk-muballiṭ	<i>Inconnu</i>	<i>Inconnu</i>		Dingir-Saga
Ad-As	Ilšu-ibnišu	Etel-pi-Nabium	Sin-išmešu	<i>Inconnu</i>	<i>Inconnu</i>	Ipqu-Nabium	<i>Inconnu</i>		<i>Inconnu</i>
Déb. et mi. Aš	Ilšu-ibnišu	Marduk-našir	Awil-Sin	<i>Inconnu</i>	Nabium-našir	<i>Inconnu</i>	<i>Inconnu</i>		Asalluhi-bani
Fin Aš	Nur-kabta	Marduk-našir	Awil-Sin	Marduk-našir	<i>Inconnu</i>	<i>Inconnu</i>	<i>Inconnu</i>		Asalluhi-bani
Aš-Sd	<i>Inconnu</i>	<i>Inconnu</i>	Warad-Bunene	<i>Inconnu</i>	<i>Inconnu</i>	<i>Inconnu</i>	<i>Inconnu</i>		<i>Inconnu</i>
Sd	<i>Inconnu</i>	<i>Inconnu</i>	Ibni-Marduk	<i>Inconnu</i>	Warad-kuni Haliya Sin-išmeanni	<i>Inconnu</i>	<i>Inconnu</i>		<i>Inconnu</i>

INDEX DES NOMS PROPRES

- Abba-ṭabi fils d’Ilšu-ibbišu 286
- Abi-ešuh..... 19, 44, 46, 47,
56, 57, 73, 114, 145, 170, 172, 178, 180,
181, 193, 205, 207, 209, 210, 212, 223,
231, 232, 246, 279, 294, 310, 351, 361,
364, 388, 389, 393, 442, 535
- Adad-apla-iddina 60
- Adad-remeni.....101, 123, 128, 131, 536
- Ahatum 286
- Ahum-waqar.....286
- Akim.....126
- Alammuš-našir 277, 281
- Amat-kallatum.....285, 286
- Amat-Mamu 82, 332
- Amat-Šamaš fille d’Iddin-Dagan 286
- Amatum 222
- Ammi-ditana..... 56, 68, 86, 113, 134,
135, 147, 165, 171, 175, 177, 181, 197,
203, 231, 249, 273, 278, 280, 298, 307,
350, 387, 390, 412, 438, 439, 441, 442,
452, 458, 501, 510, 530, 535
- Ammi-šaduqa..... 57, 58, 68, 89,
106, 117, 134, 135, 175, 199, 207, 208,
231, 234, 305, 438, 439, 441, 442, 451
- Amtum fille de Šamaš-bani.....286
- Annum-pi-Aya..... 107, 108, 138, 154,
156, 243, 247, 527, 536
- Annum-pi-Aya fils de Warad-Sin 156
- Annum-pi-Šamaš.....108, 159, 527, 536
- Annum-pišu fils d’Apil-ilišu 285, 289
- Apil-iliša fils de Ṭab-šillum 285
- Apil-Sin 53, 54, 109, 132
- Asalluhi-bani 102, 134, 135, 536
- Asalluhi-bani le grand lamentateur de
Šamaš 102
- Aškudum fille d’Ilum-iddin 286
- Assurbanipal.....62, 63
- Awil-Amurru..... 8, 81, 134, 135,
136, 137, 138, 139, 140, 141, 177, 215,
218, 220, 221, 340, 457, 459, 536
- Awil-Amurru le grand lamentateur 218,
221
- Awil-Ilabrat..... 159, 270
- Awil-Šamaš..... 199, 286
- Awil-Šamaš le juge..... 199
- Awil-Sin..... 116, 117, 167, 309, 536
- Aya-rešat..... 114, 116, 118, 120, 536
- Aya-šitti 114, 116, 118, 536
- Aya-tallik 114, 116, 118, 286, 458, 536
- Bardiya..... 65
- Belessunu fille d’Ilima-abum 286
- Belessunu fille de Wardiya..... 286
- Beli-libluṭ le presseur d’huile 364
- Beliyatum..... 277, 278, 280, 281, 356, 532
- Belšunu..... 199, 226, 232, 297,
332, 355, 403, 448, 451, 534
- Belšunu fils d’Ilšu-bani..... 199
- Belšunu fils de Mannum-kima-iliya..... 403
- Belšunu fils de Šamaš-našir..... 355
- Belti-Aya fille de Lu-Ninšubur..... 138
- Bérose 30, 66, 505
- Bulalum..... 76, 122, 123, 124, 126,
129, 270, 521, 536
- Bur-ilum fils d’Adidum 403
- Bur-Nunu..... 114, 115, 116,
117, 118, 119, 536
- Bur-Sin..... 129, 159, 269
- Dada 391, 469
- Damu-galzu..... 128, 131, 536
- Darius Ier 65, 517
- Dingir-Saga..... 536
- Eannatum 49
- Erib-Sin..... 156, 394, 402, 403
- Erišti-Aya114, 116, 117, 118, 133, 217,
220, 222, 536

Erra-gamil.....	402, 403	Ilšu-bani.....	137, 138, 167, 181, 199, 255, 285, 289, 290, 364, 457
Erra-muballit fils d'Ilšu-bani.....	101	Ilšu-bani le juge	364
Erraya fils de Šallurum.....	156	Ilšu-ibni le sanga de Šamaš.....	102
Esarhaddon	47, 62, 214, 409	Ilšu-ibni, fils d'Ibbatum	222
Etel-pi-Nabium.....	102, 107, 108, 109, 129, 154, 156, 171, 243, 351, 536	Ilšu-ibnišu.....	355, 356, 371, 372, 387, 446, 447, 451, 457, 536
Etel-pi-Nabium fils de Šalim-palih-Šamaš	156	Ilšu-ibnišu, fils de Sin-magir	371
Etiurum fils d'Ili-išmeanni	359	Ilšu-našir fils d'Ilšu-bani.....	199
Haliya	144, 536	Ilšu-našir fils Ilšu-ibni.....	355
Hammurabi.....	5, 6, 9, 11, 20, 24, 35, 38, 47, 53-57, 63, 64, 68, 72, 95, 101, 108, 109, 111, 114, 117-121, 124, 126, 129, 130, 132, 135, 137, 149, 154, 159, 160, 161, 165, 166, 167, 171, 175, 178, 191, 217, 231-234, 243, 247-251, 255, 260, 272-276, 346, 379, 386, 387, 413, 423, 437, 442, 455, 470, 474, 478, 480, 483, 500, 505, 507, 515, 522, 535	Ilšu-tillassu fils d'Ilšu-bani	156
Hungulum fils de Nabium-Ekalli	199	Ilum-abi fils d'Irbi-Akšak.....	156
Huzalatum fille de Sumu-erah.....	289	Ilum-damiq	332
Ibbi-Ilabrat.....	119, 124, 199, 203, 255, 285, 529, 536	Ilum-mušallim.....	121, 122, 123, 126, 536
Ibbi-Ilabrat fils de Zamanum.....	285	Imlik-Sin.....	116-118, 128, 136, 227, 229, 269, 536
Ibbi-Sin.....	308, 309, 451, 456	Immerum.....	23, 40, 52, 68, 117, 119, 134, 231, 536
Ibbi-Sin le scribe	308, 309	Inanna-mansum.....	45, 85, 107, 134, 135, 237, 262, 295, 509
Ibni-Adad fils de Gimil-Marduk	199	Ipqatum ...	83, 167, 181, 206, 264, 265, 451
Ibni-Adad fils de Pirhi-Adad.....	359	Išar-Šamaš.....	108, 536
Ibni-Amurru	169, 308, 351	Iškur-mansum.....	123, 124, 199, 212, 308, 536
Ibni-Amurru le responsable des portiers	308, 351	Išum-ibnišu fils d'Ibbi-Šamaš.....	372
Ibni-Erra fils d'Iddatum	101	Kišušu	370
Ibni-Marduk.....	116, 117, 162, 163, 181, 248, 300, 307, 351, 446, 448, 451, 536	Kubburum fils d'Ibni-Šerum	456
Idadum.....	122, 124, 536	Kuzabatum fille de Nur-Šamaš.....	285
Iddin-Adad fils de Šamaš-mutabli.....	467	Lamassani	332
Iddin-Dagan-waqar, prêtre- <i>ababdûm</i>	374	Liburram	122-126, 154, 536
Iddin-Ea fils de Hururum	223	Lipit-Ištar	108, 344, 374, 529, 536
Iddin-Ištar le juge ;	199	Liṭib-libbašu.....	350
Iddin-Nanaya	332, 357	Lu-Dari	536
Iddin-Nanaya le percepteur fils d'Iddin-Uraš	357	Ludlul-Sin	270, 273
Iddiyatum	467	Lugal-ezen, intendant	375
Igmil-Sin fils de Sin-bel-ili ;	403	Luštammar-Adad	237, 357
Ikšud-appašu.....	332	Manniya fils d'Ipiq-Ištar.....	403
Ilabrat-bani	114, 116, 118, 120, 536	Marduk-lamassašu.....	115-117, 119, 175, 536
Ili-iqišam fils d'Ali-lumur	199	Marduk-lamassašu le barbier.....	175
Ili-u-Šamaš	123, 124, 281, 536	Marduk-muballit.....	89, 102, 144, 147, 186, 191, 192, 204, 207, 228, 235, 237, 357, 358, 536
Ilšu-abušu	445	Marduk-muballit le maître de musique.....	228
		Marduk-mušallim.....	89, 107, 119, 209, 225, 237, 446, 536
		Marduk-mušallim, second sanga	107
		Marduk-našir.....	113, 116, 117, 138, 139, 191, 215, 220, 221, 536

Marduk-nišu	115, 117, 536	Šamaš-tayyar.....	122, 124, 126, 536
Marduk-re'išunu.....	123, 124, 536	Samsu-ditana.....	23, 58, 75, 105, 114, 134, 165, 167, 171, 172, 204, 226, 314, 322, 349, 359, 503
Muhhaditum	285	Samsu-iluna.....	40, 44, 46, 47, 53, 54, 55, 68, 72, 109, 117, 121, 140, 166, 179, 192, 196, 197, 203, 207, 217, 218, 220, 231, 232, 249, 255, 282, 283, 294, 365, 386, 388, 389, 437, 438, 441, 442, 455, 509, 515, 535
Munawwirum	115, 117, 374, 536	Sargon	44, 48, 49, 51, 64
Nabium-našir.....	144, 172, 174, 175, 225, 308, 358, 447, 454, 536	Šat-Aya	115, 116, 117, 118, 286, 536
Nabium-našir fils de Nur-ališu.....	358	Sennachérib.....	62
Nabium-našir le barbier.....	308	Šillilum	101, 286
Nabonide	47, 48, 49, 59, 64, 65, 317	Šilli-Ninkarrak.....	8, 13, 78, 81, 143, 145, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 159, 160, 161, 166, 168, 169, 171, 174, 175, 234, 247, 361, 536
Nabopolassar	64, 503	Simbar-šipak	60
Nabuchodonosor.....	64	Sin-aham-iddinam.....	106, 107, 123, 124, 126, 162, 163, 181, 278, 451, 536
Nanna-lu-til	143, 536	Sinatum fils de Warad-ilišu	286
Nannatum fils de Inim-Utu	247	Sin-bani.....	108, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 138, 154, 155, 243, 260, 536
Naram-ilišu fils d'Ali-wakil-Šamaš	243	Sin-bel-aplim.....	143, 144, 162, 164, 248, 529, 532, 536
Naram-Sin.....	11, 48, 49, 64, 159, 474, 475, 476	Sin-ennam	108, 129, 536
Neriglissar	64, 503	Sin-eribam.....	46, 156, 159, 243, 536
Niddin-Ištar	134, 136, 536	Sin-eribam fils d'Utul-piša	243
Nin-saka fille d'Etel-pi-Šamaš	285	Sin-eribam fils de Pala-Era.....	156
Nuratum fils d'Ipqu-Annunitum	46	Sin-iddinam.....	46, 108, 129, 158, 159, 180, 209, 246, 247, 248, 286, 310, 351, 355, 534, 536
Nur-ilišu	374, 403	Sin-iddinam fils de Lu-Asalluhi	246
Nur-ilišu fils d'Ikun-piša	403	Sin-iddinam le juge fils d'Ibbi-Sin	355
Nur-kabta.....	234, 286, 536	Sin-iqišam.....	143, 145, 174, 191, 286, 398, 536
Nur-kabta fils d'Aham-arši	286	Sin-iqišam fils de Nur-ilišu.....	286, 398
Nur-Šamaš.....	167, 208	Sin-išmeanni.....	82, 92, 144, 183, 191, 206, 207, 273, 320, 359, 371, 404, 451, 536
Pala-Adad fils de Lu- Ninšubur.....	9, 13, 73, 135, 137, 138- 141, 173, 177, 188, 214-222, 234, 270, 321, 340, 398, 414	Sin-išmeanni fils de Zabayatatum	371
Qurrudum fils d'Ipqu-eršetum	285, 289	Sin-išmeanni le scribe de la troupe.....	359
Rapaš-šilli-Ea	115, 116, 117, 119, 536	Sin-išmešu.....	115, 117, 536
Ribam-Ili fils d'Iškur-galzu.....	245	Sin-lamassašu	349, 350
Rim-Adad.....	102, 107, 248, 270	Sin-muballit	536
Rim-Sin	54, 201, 202, 209, 240	Sin-muballit	44, 53, 109, 132, 178
Riš-Šamaš.....	244, 532	Sin-mušallim fils de Lu-Asalluhi.....	245
Sabium.....	23, 52, 53, 105, 122, 123, 124, 131, 154, 178, 194, 196, 231, 273, 387, 407, 536	Sin-nadin-šumi.....	216, 221, 225, 298, 355, 360, 530
Sabium-abi	122, 123, 124, 536		
Šagarakti-šuriaš	59		
Šalim-palih-Marduk	108, 109, 536		
Šallurum	137, 147, 265, 267, 268, 280		
Šamaš-dur-ališu	243		
Šamaš-hazir.....	261, 266, 267, 277, 283, 292, 301, 347, 506		
Šamaš-imdi fils de Bununum	286		
Šamaš-imguranni.....	355		
Šamaš-našir.....	143, 144, 166, 191, 212, 447, 448, 465, 528, 536		
Šamaš-šuma-ukin	63		
Šamaš-tappašu.....	107, 108, 109, 536		

Sin-nadin-šumi fils de Dadaya	355	Utu-šumun-dib	184, 369
Sin-našir est ainsi fils de Sin-iddinam.....	46	Warad-Bunene	116, 117, 163, 437, 536
Sin-putram	270	Warad-Egalmah	373
Sissatum	332	Warad-ilišu le juge.....	364, 410, 447
Šulgi	14, 209, 249, 475	Warad-kuni	144, 163, 536
Šumuh-Sin.....	129, 536	Warad-Šamaš.....	131, 191, 226, 297, 536
Sumu-la-El	131	Warad-Šamaš fils de Sin-iddinam	297
Šu-piša sanga de Gula	111	Warad-Sin.....	46, 78, 107-110, 135, 138, 159, 167, 195, 286, 307, 536
Šupram	129	Warad-Sin fils de Šuman-la-Šamaš.....	286
Ubarrum le capitaine ;	199	Warad-Ulmaššitum fils d'Ipqu-Annunitum	199
Uraš-našir	171, 307, 321	Warassa.....	123, 124, 126, 166, 286, 536
Ur-Nanna.....	190, 319	Warassa fils de Mutam-rame	286
Ur-Utu.....	45, 68, 74, 91, 102, 135, 136, 137, 164, 180, 214, 233, 306, 307, 400, 487, 504, 509, 521, 522	Zababa-mansum.....	243
Utu-Ištar sanga d'Ištar.....	111		

INDEX DES TEXTES CITES

AbB 12, 112	91	BE 6/1, 76.....	83, 169, 189, 206, 207, 222, 237, 250, 435
AbB 12, 32	91	BE 6/1, 87	86, 111
AbB 12, 39	91	BE 6/1, 90	85, 123, 127
AbB 12, 41	91	BE 6/1, 91	84, 445, 446, 447, 449
AbB 12, 49	91	BE 6/1, 97	88, 207, 472
AbB 12, 57	91, 395	BE 6/2, 126	86, 472
AbB 12, 73	91	BM 14986	91, 399
AbB 12, 97	91	BM 16546	87, 211
AbB 13, 105	91	BM 16636	86
AbB 13, 114	91	BM 16764	83, 249, 389, 458
AbB 13, 81	91	BM 17564	86
AbB 7, 88	91	BM 21155	88, 456
AbB 7, 89	91, 309	BM 21877	87, 399
AbB 7, 93	88, 107	BM 78491	88, 382
Akkadica 125, 119-133	87	BM 78568	90, 352
BAP 4	87, 456	BM 78577	87, 399, 433
BBVOT 1, 1.....	84, 445-451, 453, 454, 472	BM 78606	90
BDHP 15	86, 262, 268, 270	BM 78881	88, 380
BDHP 22/23	76, 194, 196	BM 79141	87
BDHP 24	78	BM 79269	91
BDHP 36	77, 394, 415	BM 79942	88
BDHP 38	76, 461	BM 79951	88
BDHP 50	90	BM 79981	88
BDHP 65	81	BM 80438	84, 224, 353, 528
BDHP 72	83, 127	BM 80637	84
BE 6/1, 104.....	86	BM 80644	85, 451
BE 6/1, 105.....	88, 194, 198, 199, 255, 526	BM 80647	85, 457
BE 6/1, 108.....	86, 172, 173, 205, 206	BM 80668	83
BE 6/1, 109.....	89, 411, 526	BM 80669	83, 452
BE 6/1, 112.....	90, 191, 271	BM 80871	88, 382
BE 6/1, 115.....	90, 116, 237, 455	BM 80874	85
BE 6/1, 118.....	90	BM 80950	84, 449, 453
BE 6/1, 39.....	78	BM 80979	84, 398
BE 6/1, 66.....	83, 371, 383, 392, 393	BM 80984	87, 457
BE 6/1, 67.....	83, 461	BM 80989	89
BE 6/1, 68/69.....	83	BM 81123	90, 99, 390
BE 6/1, 75.....	83, 308		

BM 81318.....84, 436, 438, 453, 526
 BM 81325..... 84, 445, 447,
 449, 451, 452, 526
 BM 81328.....87, 460
 BM 81340.....88, 224
 BM 81398.....88, 455
 BM 81467.....84, 438, 453, 526
 BM 81532.....85, 382
 BM 81646.....88, 382
 BM 82156.....84, 434
 BM 82252.....12, 88, 91, 451, 455, 531
 BM 85289.....79, 119, 303, 407
 BM 87852.....82
 BM 97032.....92, 371
 BM 97041.....78, 167
 BM 97233.....89, 359
 BM 97346.....85, 449, 455
 BM 97348.....12, 143,
 224, 281, 301, 361, 527
 BM 97370.....87
 BM 97447.....86, 398
 BM 97454.....86, 387, 480
 BM 97568.....87, 382
 BM 97830.....89, 359
 BM 97858.....85, 382
 CBS 92 81, 191, 247, 248, 395
 CT 2, 15.....82, 240, 270
 CT 2, 22.....91, 401, 402, 415, 526
 CT 2, 24.....83, 212
 CT 2, 29.....81
 CT 2, 3.....76, 77, 114, 122, 128, 131
 CT 2, 34.....77
 CT 2, 41.....80, 270
 CT 2, 42.....81, 96, 261
 CT 2, 43.....82, 115
 CT 2, 45.....79, 123
 CT 2, 46.....78
 CT 2, 50.....77, 185, 261,
 263, 269, 274, 287
 CT 33, 32.....85
 CT 33, 38.....80, 123, 127, 184
 CT 33, 39..... 81, 183, 307, 320,
 385, 403, 404, 405, 406, 526
 CT 33, 41.....84, 96, 244, 400, 401
 CT 33, 46.....84, 398
 CT 33, 49a.....90
 CT 4, 11a 82
 CT 4, 23c.....89, 191, 394
 CT 4, 29a.....86
 CT 4, 29b.....86, 308

CT 4, 34a.....92, 400, 401, 414
 CT 4, 40c.....83
 CT 4, 45c.....81, 148, 155
 CT 4, 46a.....83
 CT 4, 49b 78, 122, 128
 CT 4, 50a.....76, 117, 122, 128, 136, 227
 CT 4, 8b 89, 224, 235, 236
 CT 45, 10 77, 89, 172, 174
 CT 45, 106 89, 172, 174
 CT 45, 11 77, 131
 CT 45, 24 79, 100, 102, 110, 212, 526
 CT 45, 26 80, 115
 CT 45, 28 81, 112
 CT 45, 47.....84, 352, 353, 354,
 356, 358, 429, 526
 CT 45, 77 90
 CT 45, 92 90, 380
 CT 45, 97 90, 259
 CT 47, 10 77, 128, 270
 CT 47, 15 78, 122, 124, 126, 191
 CT 47, 19 77
 CT 47, 26 79, 115, 116, 123
 CT 47, 30.....79, 109, 148,
 155, 164, 173, 261, 526
 CT 47, 42 81
 CT 47, 43 80
 CT 47, 47 79, 81, 115, 233
 CT 47, 56 82, 115, 126
 CT 47, 58 82, 192, 204, 270
 CT 47, 60 82
 CT 47, 63 46, 47, 82, 204, 229
 CT 47, 65a.....82, 220
 CT 47, 66 83, 115, 123
 CT 47, 69 83, 115, 123, 211, 212, 232
 CT 47, 7a.....77
 CT 47, 80.....10, 91, 185, 293,
 328, 329, 330, 337, 420, 479, 526
 CT 48, 101 85, 352, 358
 CT 48, 117 77, 461
 CT 48, 15 81, 192, 460
 CT 48, 29 77, 82
 CT 48, 37.....8, 89, 148, 156,
 157, 159, 164, 225, 352, 353, 358, 526
 CT 48, 5 77, 82, 87, 90, 131, 184, 296
 CT 48, 8 79, 437
 CT 48, 54 87, 296
 CT 48, 58 90
 CT 48, 59 77, 131, 184
 CT 48, 90 77, 269
 CT 48, 96 84, 383, 384, 385, 420

CT 52, 89.....91, 309
 CT 6, 19a.....77, 114, 122, 128, 131
 CT 6, 22b.....81, 149, 155
 CT 6, 23b.....88
 CT 6, 24a..... 84, 382, 446,
 447, 449, 451, 454, 455
 CT 6, 33a.....82, 115, 123
 CT 6, 40c..... 76, 128, 130, 370,
 371, 375, 383, 386
 CT 6, 42a.....77
 CT 6, 42b.....92
 CT 6, 46.....77, 131
 CT 8, 21c.....87, 227, 465, 526
 CT 8, 21d.....86, 308, 380
 CT 8, 25a.....77, 184
 CT 8, 28b.....77, 231
 CT 8, 30c..... 84, 181, 263, 269,
 278, 437, 447, 449, 451, 452, 455, 458
 CT 8, 35b.....81, 241, 526
 CT 8, 36c..... 45, 84, 262,
 363, 410, 411, 455, 526
 CT 8, 39a.....78, 114, 122
 CT 8, 39b.....77, 122
 CT 8, 41b.....86
 CT 8, 42b.....77, 456
 CT 8, 48a..... 79, 115, 122, 148,
 152, 153, 173, 526
 CT 8, 5a.....80
 CT 8, 8b..... 8, 85, 145, 146, 171,
 173, 265, 266, 267, 269, 280, 526
 CT 8, 9b.....83, 115, 123
 Di 1456.....79, 80, 134, 137, 140
 Di 1524.....83, 216, 222, 398
 Di 1848.....83, 216, 222, 398
 Di 1907.....78
 Di 1954..... 82, 171, 173, 174,
 175, 177, 216, 221, 233, 307, 321, 324
 Di 1966.....82, 216, 221, 398
 Di 2015a.....80, 134, 137, 215, 221
 Di 2016.....81, 222
 Di 2029.....78, 219
 Di 2113..... 80, 115, 117, 134,
 136, 137, 138, 139, 215, 217, 218, 220
 Di 211782, 134, 135, 136, 138, 139, 140,
 218, 219
 Di 2129.....85, 237
 Di 2135.....82, 100, 102, 218, 222
 Di 2136....80, 115, 137, 138, 215, 217, 220
 Di 2161.....82, 134, 135, 138,
 139, 177, 214, 218, 221

Di 2163 85, 237, 261
 Di 673 77
 Di 689 81, 115, 117
 Di 709 82
 FS Wilcke 313ss 85
 HG 128.....83, 171, 305
 HG 96..... 89, 100, 102,
 122, 131, 134, 135, 136, 139, 167, 168,
 169, 192, 206, 208
 JCS 2, 15.....83, 225, 299, 367
 JCSSS 2, 13..... 88, 99, 107,
 108, 169, 174, 259, 308, 322, 324, 351,
 352, 361, 374
 JCSSS 2, 17a.....85, 352, 447
 JCSSS 2, 19.....85, 178, 308, 410, 411
 JCSSS 2, 34.....89, 235
 JCSSS 2, 45.....90, 387, 420
 JCSSS 2, 51.....91
 JCSSS 2, 65.....87, 167, 206, 208, 385, 407
 JCSSS 2, 65b 87, 206, 208, 385
 JCSSS 2, 92.....90, 358, 359
 JCSSS 2, 93.....90, 167, 186,
 191, 204, 225, 297
 JCSSS2, 56.....84
 JCSSS2, 57.....86
 JCSSS2, 73.....89
 JEOL 46, 78..... 7, 116,
 117, 134, 135, 136, 184, 191, 194, 206,
 207, 208, 233, 428, 456
 JEOL 46, 88..... 4, 104, 107,
 115, 123, 133, 167, 184
 JEOL 46, 9 84, 206
 MDP 58, 1.....83
 MDP 58, 3.....83
 MDP 58, 4.....83
 Meissner BAP 21 87
 Meissner BAP 9 88
 MHET 1, 18..... 77, 116, 117,
 122, 128, 133, 270
 MHET 1, 250 80, 115, 123, 126
 MHET 1, 318 80
 MHET 1, 55 77
 MHET 2/2, 130 81, 148, 173
 MHET 2/2, 131 81, 262, 270
 MHET 2/2, 132 81, 123
 MHET 2/2, 148 81, 285
 MHET 2/2, 150 79
 MHET 2/2, 151 79, 286
 MHET 2/2, 155 80, 286, 287
 MHET 2/2, 158 81, 122, 125, 237

MHET 2/2, 172	79	TCL 1, 228.....	74, 90, 306
MHET 2/2, 180.....	79, 104, 115, 123, 125, 128, 184, 270	TCL 1, 230.....	89, 239
MHET 2/2, 192	79, 285, 287	TCL 1, 51.....	91, 164
MHET 2/2, 193	79, 285, 286, 289	TCL 1, 63.....	77, 261
MHET 2/2, 200	79	TCL 1, 77.....	78, 122, 129, 307
MHET 2/2, 206	79, 247	TCL 1, 78.....	74, 78, 79, 148, 149, 171, 173, 174, 348, 526
MHET 2/2, 228	80, 286	TCL 1/68/69.....	78
MHET 2/2, 238.....	80, 115, 123, 126, 232, 247, 255, 270	TIM 7, 37	82
MHET 2/2, 255	80	TLB 1, 280.....	87, 144, 162, 173, 174, 175, 301, 318
MHET 2/2, 283	80, 286, 398	VAT 1176	90, 456, 472
MHET 2/4, 855	80, 112, 113, 168	VS 13, 34.....	81, 122, 143, 145, 148, 162, 173, 247
MHET I, 102	77	VS 16, 60	89
MHET I, 105	78	VS 16, 59	89
MHET I, 130	78, 114, 122, 145	VS 16, 61	89
MHET I, 180	79, 162	VS 16, 97	89
MHET I, 359	81, 115, 117	VS 29, 116	90, 303, 353, 356, 417
MHET I, 60	77, 78	VS 29, 117	90, 353
MHET I, 604	78	VS 29, 125	90, 303, 353, 356, 417
MHET I, 66	77, 114, 122, 128	VS 29, 54	85
MHET I, 851	79	VS 29, 71	86, 309, 526
MHET I/1, 70	91	VS 29, 82.....	12, 86, 400, 456, 526, 530
OLA 21, 1.....	85, 206	VS 29, 84.....	90, 116, 134, 144, 162, 165, 174, 479, 526
OLA 21, 49.....	91	VS 8, 110	74, 78, 149, 150, 151, 526
OLA 21, 6.....	86, 92, 107, 190, 205, 394	VS 8, 12	77, 79, 114, 122, 123, 128, 131
OLA 21, 62.....	92, 394	VS 8, 123	79
OLA 21, 7.....	88, 207	VS 8, 128	79
OLA 21, 9.....	82	VS 8, 50	78, 120, 122
OLP 24, 1	89, 211, 212, 308, 311, 324	VS 8, 55	78, 132
PBS 8/2, 215.....	86, 383	VS 8, 83.....	74, 78, 79, 143, 144, 148, 149, 164, 173, 174, 348, 352, 361, 526
PBS 8/2, 248.....	79, 270	VS 8, 90/91	78
RA 108, 3	86	VS 9, 130-131	80
RA 108, 4	90	VS 9, 134	80
RSO 82.....	47, 80, 123, 124, 196, 263, 278, 281	VS 9, 148/149	80
Si. 10.....	78, 184	VS 9, 169	81
TCL 1, 101	80, 371, 465	VS 9, 174	90
TCL 1, 107	81, 270, 461	VS 9, 182/183	90
TCL 1, 108	81	VS 9, 201	90
TCL 1, 109	82	VS 9, 217	81, 138, 139
TCL 1, 113	12, 79, 382, 526, 529	VS 9, 225	90
TCL 1, 140	47, 82, 394, 395	VS 9, 29	79, 80, 383, 461
TCL 1, 145	83, 134, 136, 138, 262	VS 9, 30	80, 461
TCL 1, 151.....	85, 142, 143, 166, 171, 173, 270, 272, 478	VS 9, 41	80
TCL 1, 168	88, 136, 212, 295	VS 9, 83/84	81, 467
TCL 1, 183	90, 461		
TCL 1, 186	90, 131		
TCL 1, 188	90, 383, 397		

YOS 12, 442.....82, 394, 395
 YOS 12, 450.....82, 383, 385, 397
 YOS 12, 451.....82, 383, 385, 397
 YOS 12, 469.....82, 115
 YOS 13, 6.....87, 194, 197, 204
 YOS 13, 12..... 85, 88, 134,
 137, 172, 173, 174, 206, 208, 264, 265,
 268, 270, 280, 301, 318, 361
 YOS 13, 123..... 88, 172,
 173, 174, 301, 318, 361
 YOS 13, 374.....85, 237, 352, 353, 357

YOS 13, 384 83, 200, 237, 371, 471
 YOS 13, 429 89
 YOS 13, 432 86, 237, 357, 471
 YOS 13, 452 89
 YOS 13, 454 87, 224
 YOS 13, 470 83
 YOS 13, 507 83, 472
 YOS 13, 510 87, 262, 399
 YOS 13, 511 84, 398

INDEX DES TOPONYMES

- Adab 50, 476
Akkad..... 7, 23, 43,
47-51, 111, 475-478, 517
Assur.....33, 190, 523
Babylone..... 5, 7, 23, 27, 30,
33, 38, 43, 45, 52-66, 70, 72, 75, 76, 85,
87, 90, 105, 107-111, 114, 119, 121, 134,
162, 163, 164, 171, 179, 182, 193, 194,
196, 198, 212, 226, 234, 246, 248, 277,
291, 300, 306, 314, 340, 346, 349, 351,
353, 357, 364, 380, 387, 388, 399, 433,
442, 443, 459, 470, 472, 474, 479, 480,
481, 490, 491, 498, 501, 503, 511
Bad-Tibira 179, 306, 464
Barsip 478
Baši.....272
Burâ, ...272
Buša.....262, 272
Damrum.....70, 194, 277, 348, 352, 386
Dur-Abi-ešuh..... 19, 73, 145, 170, 178,
180, 181, 193, 246, 351, 361, 388, 389
Dur-Kurigalzu 59, 60, 62
Ebabbar..... *passim*
Ebla.....312, 421, 511, 512, 524
Eble.....270, 272, 273
Ekallatum 409
Ekišnugal..... 55, 56, 98, 99, 190, 203,
296, 302, 323, 366, 368, 373, 420
Ekur 54, 60, 61, 203, 431, 485
Emeslam 53, 54, 56
Emeteursag 54
Emunus.....257, 264, 341, 342, 343, 346
Enamtila 57, 58
Enintendu 57
Esagil..... 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 72,
90, 111, 144, 162, 164, 174, 226, 300, 532
Eturkalamma 53, 55
Euphrate..... 30, 32, 43, 61, 262, 272,
273, 332, 333, 457, 500, 513
Ezida 53, 523
Ganunmah d'Ur 418
Girsu..... 264, 341, 342, 343, 346, 476
Gizanum.....272
Halhalla..... 77, 82, 271, 272, 273, 504
Hiritum..... 78, 167, 273
ÍD.DA (d)UTU..... 307, 321
Iplahum 286, 289
Irina 272, 273, 333
Iššiatum..... 272, 273
Itiqtum..... 269, 272
Keš 50
Kiš..... 53, 70, 194-198, 202, 209,
241, 277, 348, 388, 389, 407, 471, 480
Lagaš. 49
Larsa..... 7, 10, 39, 49, 50, 51, 52, 53,
54, 55, 60, 64, 66, 81, 83, 111, 130, 178,
193, 195, 201, 202, 203, 209, 211, 217,
235, 236, 261-268, 272, 277, 280, 281,
283, 291, 292, 301, 306, 312, 316, 346,
366, 374, 386, 389, 390, 407, 409, 438,
442, 443, 464, 465, 468, 471, 473, 477,
478, 485, 490, 497, 499, 501, 503, 506,
509, 515, 519, 520, 522
Mahana..... 285, 289
Mari..... 39, 110, 132, 179, 187, 190,
217, 229, 230, 235, 250, 290, 298, 311,
321, 323, 342, 352, 358, 369, 391, 408,
417, 419, 420, 440, 467, 468, 469, 473,
477, 490, 497, 499, 500, 501, 502, 504,
505, 508, 510, 512, 513, 517, 522, 525
Merkès 291
Muše..... 285
Našureš..... 272

Nippur..... 19, 50, 54,
 59-62, 70, 94, 99, 142, 170, 175, 177, 180,
 181, 201, 203, 240, 348, 361, 366, 368,
 374, 388, 389, 431, 471, 476, 485, 499,
 518, 519, 520
 Qablum 270, 272, 273
 Rabatum 286, 289
 Šanuhanum.....286, 289
 Sépharvaïm.....30, 32
 SILA.DAGAL.LA.....140
 Sippar-amnanum... 21, 29-35, 44, 45, 46,
 47, 64, 74, 112, 113, 134, 135, 136, 141,
 167, 198, 208, 210, 215, 220, 225, 226,
 235, 268, 273, 297, 298, 300, 306, 307,
 348, 350, 373, 406, 504
 Sippar *passim*
 Sippar-yahrurum..... 5, 6, 7, 13, 31,
 33, 34, 35, 42, 44, 45, 46, 47, 85, 146, 153,
 162, 163, 198, 200, 211, 215, 226, 227,
 241, 255, 259, 300, 311, 318, 321, 324,
 330, 335, 352, 364, 365, 402, 410, 434,
 435, 436, 444, 445, 446, 450, 527, 531
 Sippiritum.....321
 Šubat-Enlil.....229, 364, 409

Šut-ša-Aya 265, 268, 270, 272, 273
 Tadni 245
 Tawiratum..... 272
 Tell Tuqan..... 312
 Tell-ed-Dêr..... 31, 32, 33, 34,
 35, 39, 41, 68, 74
 Tenunam 269, 272, 273
 Tuhamum 272, 273
 Tuttul..... 477
 Umma..... 51, 378, 476, 515
 Ur..... 7, 10, 18, 21, 23, 34, 38, 43,
 45, 51-55, 68, 69, 74, 91, 94, 95, 97, 98,
 99, 102, 120, 121, 125, 131, 133, 135- 139,
 141, 164, 170, 180, 189, 190, 191, 194,
 198, 201, 202, 203, 214, 215, 220, 231,
 233, 265, 275, 276, 294-296, 300, 302,
 303, 306, 307, 316-319, 323, 341-344,
 366-370, 373, 374, 378, 390, 400, 418-422,
 432, 443, 459, 464, 474, 475, 476, 485,
 487, 490, 498, 500-509, 511, 515, 518,
 521, 522, 524
 Uruk..... 29, 33, 49, 50, 51,
 69, 178, 201, 241, 316, 325, 335, 367, 368,
 388, 389, 471, 499, 511, 524

INDEX DES MOTS AKKADIENS IMPORTANTS

- aširtum*..... 10, 80, 83, 200, 369-373, 465, 482
biltum..... 9, 78, 79, 80, 82, 86, 108, 127, 190, 191, 206, 248, 274, 279, 280, 285-291, 337, 394, 395, 398, 399
bursaggûm.....10, 318, 368, 369, 482
dēkûm 147, 228, 358, 362
ērib bītim..... 9, 88, 102, 104, 172, 188, 191, 200, 205-211, 247-252, 264, 268
gagûm.....5, 6, 27, 41, 44, 52, 70, 71, 72, 87, 232, 324, 389
gudapsûm *passim*.
ikribum 83, 371, 382, 383, 392
ilkum.....173, 185, 197, 278, 301, 356, 371
iškar biltim.....274
iškarum 263, 274, 287
isqum 98, 100, 102
iššakkum..... 9, 45, 180, 259, 263, 274, 275, 277- 281, 288, 490
kankum 371, 372, 464-466, 484
karû.....304
kārum..... *passim*
kinkum 11, 235, 356, 464- 466, 469
kisalluhhatum 84, 133, 185
kittum.....477, 516
kulmašītum 87, 112, 159, 160, 197, 211
mākaltim 348
mākisum..... 150, 332, 334, 335, 362, 438, 449, 453, 454, 479
maššartu 99
miksum.....274, 287, 334, 490
mīšarum..... 56, 57, 389, 437-443, 451, 477, 501
nadītum..... *passim*
nakkamtum..... 83, 171, 298, 300, 305, 306, 307, 328, 339, 360, 362, 417, 510
namkārum.....270, 274
nāqidum 296
nāši biltim 278
našpakum.....88, 174, 304, 305, 309, 328, 405
natbakum..... 304, 305, 309, 328
nikkassum..... 177, 408, 410, 411
pappāsum 99
paršum..... 78, 89, 150, 151, 207, 208, 224, 235
pašīšu 104, 211
pisannum..... 303, 356, 417
rabiānum 82, 159, 160, 167, 359, 419
rakbum..... 8, 84, 103, 123, 125, 127, 130, 131, 132, 535
šabrûm..... 8, 10, 103, 124, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 154, 155, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 169, 170, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 182, 246, 249, 251, 260, 279, 291, 292, 300, 301, 319, 338, 369
šaluštum 287
šandabakku 84, 181, 451
šangûm..... 8, 26, 46, 97, 103, 104, 105, 138, 140, 145, 152, 156, 161, 177, 201, 229, 230, 249, 279, 284, 290, 291, 296, 309, 310, 319, 351, 358, 373, 378, 390, 418, 465, 480, 482, 488, 535
šāpiūtum..... 98
šarpum 11, 81, 466, 467, 469
šatammum..... 8, 10, 78, 83, 85, 87, 88, 89, 103, 104, 108, 124, 142, 145, 146, 147, 149, 150, 169-182, 184, 205, 210, 233, 249, 251, 259, 260, 279, 280, 281, 291, 300, 301, 302, 305, 307, 308, 310, 318, 319, 321, 338, 351, 361, 364, 373, 410, 418, 419, 420, 457, 527
sattukku 10, 99, 299, 365, 519

ṣibtum 264, 274, 287
šuginûm.....10, 84, 85, 86,
 87, 88, 89, 173, 224, 301, 318, 347-361,
 365-368, 482, 528
sūtu..... 79, 80, 82, 85, 86, 87,
 90, 127, 162, 163, 285- 289, 307, 308, 324,
 332-336, 364, 387, 479, 480, 528, 534

tamkārum 217, 484
tappûm 155
ugārum 269, 272, 273
warkûm..... 240

LISTE DES ABBREVIATIONS

- AbB** : Albabylonische Briefe.
AfO : Archiv für Orientforschung.
AnBi : Analecta Biblica.
AOaT : (ou AOATS): Alter Orient und Altes Testament.
AOS : American Oriental Series
ARM : Archives Royales de Mari.
AS : Assyriological Studies.
ASSF : Acta Societatis Scientiarum Fennicae.
AUCT : Andrew University Cuneiforms Texts.
BAH : Bibliothèque Archéologique et Historique.
BaM : Baghdader Mitteilungen
BAR International Series : British Archaeological Reports. International Series.
BBVOT : Berliner Beiträge zum Vorderen Orient Texte.
BE : The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania.
BiMes : Bibliotheca Mesopotamica.
BiOr : Bibliotheca Orientalis.
BM : British Museum (*référence muséographique*).
BSOAS : Bulletin of the School of Oriental and African Studies.
HEO : Hautes études orientales, EPHE.
HG :
IAPAS : International Academy of Political & Administrative Sciences and Future Studies.
IM : Iraq Museum (*numero d'inventaire de musée*).
JA : Journal Asiatique.
JANER : Journal of Ancient Near Eastern Religions
JAOS : Journal of the American Oriental Society.
BuB : Babel und Bibel.
BZAR : Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte.
CAD : The Chicago Akkadian Dictionary.
CBRM : Publications du Comité Belge de Recherches Historiques, Epigraphiques et Archéologiques en Mésopotamie.
CDA : A Concise Dictionary of Akkadian.
CM : Cuneiform Monographs.
CRRAI : Compte rendu de la Rencontre Assyriologique Internationale.
CT : Cuneiform Texts in the British Museum.
CUNES : Cornell University Near Eastern Studies (*référence muséographique*).
CUSAS : Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology.
FAOS : Freiburger Altorientalische Studien.
FM : Florilegium Marianum.
Friedrich BA : Th. Friedrich, Altbabylonische Urkunden aus Sippara, BA 5, 1906, pp. 413-529.
HANE/M : History of the Ancient Near East / Monographs.
JCS : Journal of Cuneiform Studies.
JCS SS : Journal of Cuneiform Studies, Special Supplement.
JEOL : Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap -Ex Oriente Lux-
JESHO : Journal of the Economic and Social History of the Orient.
JNES : Journal of Near Eastern Studies.
MAD : Materials for the Assyrian Dictionary (of Chicago).
MAH : Muséum d'Art et d'Histoire (de Genève).

Meissner BAP : *Beiträge zum altbabylonischen Privatrecht*, Assyriologische Bibliothek 11, Leipzig, 1893.

MAARAV : A Journal for the Study of the North-west Semitic Languages and Literatures.

MAOG : Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft.

MARI : Annales de recherches interdisciplinaires.

MC : Mesopotamian Civilizations.

MCS : Manchester Cuneiform Studies

MHEM/O/T : Mesopotamian History Environment Memoirs/Occasional/Texts.

MDP : Mémoires de la Délégation française en Perse.

NABU : Notes Assyriologiques Brèves et Utilitaires.

NAPR : Northern Akkad Project Reports (= MHE Series 1).

OBO : Orbis Biblicus Orientalis.

OHCC : K. Radner & E. Robson (éd.), The Oxford Handbook of Cuneiform Culture.

OIC : Oriental Institute Communications.

OIP : Oriental Institute Publications.

OLA : Orientalia Lovaniensia Analecta.

OPBF : Occasional Publications of the Babylonian Fund.

Or : Orientalia.

OrNS : Orientalia, NS = Nova Series.

PUF : Presses Universitaires de France.

RA : Revue d'Assyriologie.

RAI : Rencontre Assyriologique Internationale.

SAAB : State Archives of Assyria Bulletin.

SANER : Studies in Ancient Near Eastern Records.

SD (= SDIOA) : Studia et Documenta ad iura Orientis Antiqui pertinentia.

SDB : Supplément au Dictionnaire de la Bible.

SEL : Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente Antico.

SLB : Studia ad tabulas cuneiformas de Liagre Böhl.

Szlechter TJA : E. Szlechter, *Tablettes juridiques et administratives de la III^e dynastie d'Ur et de la I^{ère} dynastie de*

Babylone conservées au Musée de l'Université de Manchester et, à Cambridge, au Musée Fitzwilliam, à l'Institut d'Etudes Orientales et à l'Institut d'Egyptologie, Paris, 1963.

PBS : University of Pennsylvania, Publications of the Babylonian Section.

PIHANS : Publications de l'Institut Historique-Archéologique Néerlandais de Stamboul.

Richardson 2002 : S. Richardson, *The Collapse of a Complex State: A Reappraisal of the End of the First Dynasty of Babylon, 1683-1597 B.C.*, Ph.D. Diss., Columbia University, New York, 2002.

SANER : Studies in Ancient Near-East Records.

StCh : Studia Chaburensia.

TCL : Textes Cunéiformes du Louvre.

TIM : Texts in the Iraq Museum.

TMRG : Travaux de la Maison René-Ginouvès

UCP : University of California Publications in Semitic Philology.

UE : Ur Excavations

UET : Ur Excavations Texts.

VAB : Vorderasiatische Bibliothek.

VAT : Vorderasiatische Abteilung Tontafel (*référence muséographique*).

VS (ou VAS) : Vorderasiatische Schriftdenkmäler.

WAW : Wisdom from the Ancient World.

WO : Die Welt des Orients.

WOO : Wiener Offene Orientalistik.

WZKM : Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes

ZA : Zeitschrift für Assyriologie.