

Une cosmogonie lydienne en langue babylonienne : BM 74329

A Lydian Cosmogony in Babylonian Language: BM 74329

Daniel Arnaud – EPHE, Paris
5, rue du Renard, 75004-Paris

[La tablette écrite en babylonien, BM 74329, dont le colophon cite le roi de Sardes, Gygès, est une traduction d'une cosmogonie lydienne. Le texte était aussi utilisé dans les rituels annuels. Le mythe est structurellement apparenté aux récits grecs sur Gygès, soit au livre I 7 sqq. de *L'Enquête* d'Hérodote et à *La République* 359 b-c de Platon. BM 74329 (ou plus exactement son prototype) présente la grande importance d'inaugurer la pensée politique sur le pouvoir d'un seul.]

Mot clés: cosmogonie, lydian, accadien.

[The cuneiform Babylonian tablet BM 74329, the colophon of which quotes Gyges, king of Sardis, is a translation of a Lydian cosmogony. But the text was also used in annual rituals. The myth is structurally akin to Greek Gyges' stories, i.e. Herodotus' *Inquiry* I 7 sqq. and Plato's *Republic* 359 b-c. The great importance of BM 74329 (or more exactly, of its prototype) is to begin a political thinking about what is the power of a man alone.]

Keywords: cosmogony, lydian, akkadian.

La cosmogonie qu'est BM 74329 n'a guère attiré l'attention. Après la publication de l'autographie¹, W. G. Lambert et P. Walcot en donnèrent une rapide étude². Les lacunes au recto de la tablette, il est vrai, en rendent la lecture rebutante. Le bas de cette face, à partir de la ligne 35, est gravement mutilé et le verso à peu près inutilisable : il ne sera donc pas commenté ci-dessous. C'est la ligne 22' du verso qui donne une importance inattendue à ce document et en oriente le commentaire.

1. Le texte BM 74329

En voici la transcription et la traduction :

1.1. Transcription

R°.

1. [x x] *i-na re-e[š*

1. W. G. Lambert and A. R. Millard, *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum*, CLVI n° 43, Londres, 1965.

2. W. G. Lambert and P. Walcot, « A new Babylonian theogony and Hesiod ». *Kadmos*, Band IV, Heft I, Berlin, 1965.

- [tag-]ta ù en-[ta
 [ù i]h-ši-nu-ma e[r-re-šu]-ú ha-ra-ab-šu-[nu]
 [i-na] me-hi-iš har-bé-šu-nu [er-re-šu]-[ú] ú še-eb-.nu-ú^dA.ab.ba
5. [ša-ni-i]š i-na ra-ma-[ni-šu]-nu ú-li-du^dDagal-hé[.dù]
 [i-na tu-k]u-ul-ti-šú uru Du-un-nu [a]ša-a-<t>a ib-nu-ú ki-lal-la
 [ú-ki-i]n en-ta ina uru Du-un-nu a-na ra-ma-ni-šú ú-zak-ki--ma
 [Er-še-tu] a-na^dDagal-hé.dù [du]mu-šú pa-na iš-ši-ma
 al-ka-am-ma lu-ra-am-ka taq-bi-i-šu
10. ^dDagal-[hé.dù] Ki-ta um-ma- šu i-hu-uz-ma
^dHa.peš [a-ba-]šu i-du-uk
 i-na uru Du-un-nu ša i-ra-am-mu uš-ni-il
^dDagal-hé.dù en-ta ša a-[pi]-šu [il]-qí
^dA.ab.ba a-ha-as-su-ma ša-[ti] [i-h]u-uz
15. ^dLahar dumu^dA.ab.ba il-li-kama
^dDagal-hé.dù i-du-uk-ma i-na uru Du-un-ni
 i-na [e]-[ka-a]l a-bi-šu uš-ni-il
^d[A.ab.b]a ama-[š]u i-hu-uzⁱ
 ú^uA.ab.ba Ki-t ama-ša i-du<k>
20. i-na iti Gan.gan.è u₄.16.kám en-ta ù tag-ta il-qí
-
- a[n-nu-]ú^dLahar^dI₇.da a-ha-at ra-ma-ni-šu i-hu-u[z]
 [^dLahar a-]ba-šu ù^dA.ab.ba ama-šu i-du[-uk-ma]
 [it-ti ki.]sì.ga uš-ni-il-šu-nu-ti ka-am-s[is]
 [i-na iti Ab.ba.è] u₄.1.kám tag-ta ù en-ta a-na ra-ma-ni-šu [il-qí]
-
25. [^dx x x x]x a^{<d>}Lahar^dU₂-a-a-am a-ha-as-su i-h[u-uz]
 [x x x x] er-še-te ú-k[i-in-ma]
 [x x x x] x-šu ú-ki-i[n]
 [x x x][ra]-ab-bé-e ù aš-[ru-(ú)-te]
 [x x x ki.sì].ga a-na er¹-ši-it dingir.meš ú-[
30. [x x x x]^dI₇.da ama-šu i-du-u[k]
 [x x x x] ú-ša-ši-ib-šú-nu-[ti]
 [x x x x e]n-ta ù tag-ta a-na ra-ma-ni-šu iš-[ku-un]
-
- [x x x x] x^dNin.geštin.na a-ha-as-su i-hu-[uz]
 [x x x x] x^dU₂-a-a-am ama-[š]u i-d[u-uk]
35. [x x x x] ú-ša-ši-ib-šú-nu-ti
 [i-na iti Ab.ba.UD.D]U u₄.16.kám (u₄.29.kám) tag-ta <ù> en-ta [
 [x x x] še-he-er^dHa-har-ni [
 [x x a]-ha-at ra-ma-ni-šu i-hu-[uz]
 [ù tag-at ù] en-ut a-bi-šu il-qí-ma x [
 [x x x x i]-duk-šú-ma x [
 [x x x x] a-na uru Šu-pa-at [
 [x x x x x]-x qàt ha-⁷[i- tí
- 40.

40. [x x x x i]-duk-šú-ma x [
 [x x x x] a-na uru Šu-pa-at [
 [x x x x x]-x qàt ha-ʾ[i- tí

V°

- 1'. [x x x] x [
 [x] x a x[
 [ᵈN]in.kalam[.ma
 [ᵈ]A-raʾ-x[
 5'. an-na(-)am [
 ù ᵈNi-.lí[
 ma-a[
 i-na K[A
 ᵈNin-urta x [
 10'. ù [x] x [
 ᵈEn-líl[
 giš.tukul.an.[na
 i-na ki x [x x] du.šar
 u mas-su [mah]- [x] x igi.d[ub
 15'. ᵈEn-líl x [
 ᵈNin-urta [r]e-eš x [
 []x[
 []x[
 [] x x [
 20'. [a-n]a ᵈA-la-[la x x x x x x x x] x x x x x [
 [ki-i pi-i] tup-pi gaba.ri Ká.[dingir.ra ki] u Bal.til ki šer-ma igi.[kara]
 [x x x x][Gu-gu][lugal ga]l [lugal] Sa].[p a]-ar-d]a

1.2. Traduction

¹⁻⁹[...] au déb[ut[...]] [...créa]tion et seigneuri[e...] [et les] Te[nanciers] accueillirent le[urs] défonceuses. [Les Tenancier]s firent être l'Océan [en] défonçant avec leurs défonceuses. [En second li]eu, d'eux-[mê]mes, ils engendrèrent Dagal-hé[.dù]. [Avec] son [ai]de, ils bâtirent le Fort; [il fon]dit les deux tours jumelles. Il se consacra à lui-même la seigneurie dans le Fort; alors [la Terre] désira son fils, Dagal-hé.dù ; aussi lui dit-elle : « Viens donc : je veux t'aimer. »

¹⁰⁻¹⁴Dagal-[hé.dù] épousa sa mère, la Terre, et il tua son [père] Ha.peš. Il le fit coucher dans le Fort qu'il aimait et Dagal-he.dù assumait la seigneurie de sa gl[oi]re; il épousa sa sœur, cette Mer.

¹⁵⁻¹⁹Lahar, le fils de la Mer, alla tuer Dagal-hé.dù et dans le Fort, dans le [pal]ais de son père, il le fit coucher. Il épousa [s]a mère, la [Me]r et la Mer tu<a> sa mère, la Terre

²⁰Au seizième jour du mois de Kislim, il prit seigneurie et création.

²¹⁻²⁴C[e mêm]e Lahar épou[sa] sa propre sœur, la Rivière et [Lah]ar tu[a] son [p]ère et sa mère, la Terre, [et] il les fit se coucher [avec des of]frandes funéraires, à gen[oux]. Il prit] pour lui-même création et seigneurie, le premier [du mois de Tébet].

²⁵⁻³²[...], fils de Lahar, épou[sa] sa sœur, Uam. Il plaça [...] de terre [e]t il plaça son/ses [...] puissants et pa[uvres ...]; il p[laça] des offrandes] funéraires pour les couches des dieux. Il tu[a ...] sa mère, la Rivière. Il les fit séjourner [...]. Il as[suma] pour lui-même seigneurie et création.³³⁻³⁶[...]. Il épousa sa

sœur, la Dame de la vigne. Il tua Uam. Il les installa [...] Le seizième jour [de Téb]et, (le vingt-neuvième jour), [il prit] création <et> seigneurie.

³⁷⁻⁴²[...], serviteur de Haharni, [...] Il épou[sa] sa propre sœur [et] il assum[er] [création et] seigneurie de son père [...]. Il tua [...] et [...] [...] vers Šupat[...] [...] la main du Veil[leur ...]

V°

(Le texte en est si délabré qu'il ne permet de repérer que des noms divins.)

[Colophon :]

²¹ Écrit et colla[tionné selon la] tablette de Ba[bylone] et (celle) d'Assur.

²² [...] [Gygès][gra]nd [roi] [roi de] Sa[rdes].

1.3. *Commentaire textuel*

2. La lecture TAG (ici et *passim*), au lieu de LUGAL des premiers éditeurs, est due à J. Nougayrol (séminaire de 1966, inédit).

3. La proposition, en début de ligne, est du même savant. La restauration [errē]šū est hypothétique, mais convient au contexte « agricole ». du passage.

5. Restauration de W. G. Lambert. Celui-ci lit le nom propre : Ama-kam-dū. Ma transcription cherche à lui donner une signification qui caractériserait bien le personnage et son action. Je comprends quelque chose comme : « Il a construit largement ».

6. La proposition est de J. Nougayrol. Elle m'apparaît plus riche de sens que celle de W. G. Lambert : [i-na šu-lu-ul-ti-šu ([Th]irdly), qui s'adapte, elle aussi, parfaitement aux traces et au mouvement du récit. Le signe UD est corrigé en -<t>a pour maintenir le parallélisme : on trouvera un commentaire plus bas, dans la section I 4.

7 et 11. PEŠ me paraît plus sûr que IN que lisait W. G. Lambert. Le nom propre du père rappellerait pour le sens celui du fils. On pourrait traduire : « Il élargit vraiment ».

9-10. Le *ma* est essentiel au déroulement de l'intrigue : inceste et meurtre se succèdent bel et bien.

13. a-[pī]-šū (de *[w]apû) est une transcription qui peut être discutée. Cependant, lire BI : /bi/ me paraît impossible pour le sens. Il faudrait, dans cette hypothèse, comprendre : « la seigneurie de son p[ère] ». Mais Ha.peš n'est pas un « seigneur ». Le premier à l'être sera son fils. Ha.peš n'était pas en mesure de transmettre un titre qui n'existait pas encore dans sa génération.

14. ša-[ti] est une restauration hypothétique. Ce pronom avait-il pour but de distinguer cette A.ab.ba de l'A.ab.ba, l'Océan primordial ? Le traducteur n'avait-il donc qu'un idéogramme pour ces deux entités cosmiques ? En revanche, Hésiode connaît Okéanos et Pontos³.

15. La lecture /kama/ de KAM est néo-assyrienne d'après W. von Soden, *Das akkadische Syllabar*, Rome, 1967, n° 235, mais on pourrait supposer une petite erreur : kam-<ma>.

19. W. G. Lambert, *op. cit.*, p. 65, comprend : « land to rest ». Il manque, semble-t-il, une moitié au signe DU<G> (Pour un signe complet, voir au recto l. 40).

21. W. G. Lambert, *ibid.*, propose : [«...】 son of Lahar ».

23. La restauration du début est sûre. En revanche, l'adverbe supposé en fin de ligne est un *hapax legomenon* : les traces, cependant, s'y prêtent bien. Le KA, malgré sa forme inhabituelle, se retrouve déjà chez Ch. Fossey, *L'évolution des cunéiformes*, Paris, 1920, I, p. 43 B. à l'époque néo-babylonienne.

3. W. G. Lambert et P. Walcot, *op. cit.*, p. 71. Le premier idéogramme A.ab.ba serait à lire Tiamat et le second Ayyaba.

25. Le début conservé de la ligne m'est incompréhensible et la correction cherche à en tirer un sens.

29. *er*¹ est une correction du signe TAB, qui ne donne aucun sens. [ki.sè].ga est très vraisemblable.

34. W. G. Lambert, *ibid.*, lit Ga'um.

36. Cette ligne est parallèle à la ligne 20.

37. Le deuxième signe du nom divin est transcrit arbitrairement (voir plus bas la réflexion sur ce type de théonyme, peut-être de simples transcriptions de l'original). Le texte du verso est manifestement sans rapport avec celui du recto. Son délabrement interdit tout commentaire suivi. Les protagonistes en sont Enlil et Ninurta et les autres figures divines peuvent se ranger dans le cercle de l'un ou de l'autre de ces dieux. Ainsi giš tukul.an.[na] est l'Arme de Ninurta. Pourtant, Enlil et Ninurta ne paraissent pas avoir agi dans un même mythe d'Assyrie ou de Babylonie.

3'. Cette divinité n'est pas connue.

4'. Cette déesse est l'épouse d'Enlil.

20'. La divinité Ala[la] fait peut-être allusion à l'invention de l'agriculture.

21'. La ligne est restaurée d'après H. Unger, *Babylonische und Assyrische Kolophone*, Neukirchen-Vluyn, 1968 (Références p. 171).

1.4. Graphies et langue

Le document est presque entièrement écrit phonétiquement : c'est l'usage, on le sait, dans les textes littéraires. Le syllabaire est cohérent et à peu près unifié, sauf pour deux signes : *ša* alterne avec *šá* (r° ll 12 et 35) et *šu* avec *šú* (*passim*), même sur la même ligne 22 du recto). Le son /pi/ s'écrit avec BI, mais une fois, dans le colophon (v° l. 21') avec PI. Enfin *ù* se lit au recto (*passim*), en face de *u* au verso (l. 6'). *i-na* est commun, mais on trouve une fois pourtant *ina* (r° l. 7). Le scribe affectionne les signes CVC, autre preuve du caractère savant du document : DUB (v° l. 20), DUG (r° ll. 19 [après correction] et 40), HAR (r° ll. 4 et 37), LAL (r° l. 6), TAG (r° ll. 9, 24 et 32), ZAG (r° l. 7). KAM (au recto à lire phoétiquement l. 15) pose un cas particulier qui a été posé dans la section précédente.

On ajoutera quelques remarques : BI se lit /be/ (r° l. 4 et, peut-être, l. 28 dans [ra]-ab-bé-e). A la ligne 4 du recto, on pourrait lire le signe ME : /mi/. L'alph est noté dans *a-sà-a-ta*, (soit *asa'atā). La lecture /sa/ (soit *sà*) de ZA est classée comme « littéraire » par W. von Soden⁴ pour l'époque néo-babylonienne. Les idéogrammes sont utilisés en masse dans les noms propres. Ils sont rares ailleurs : on trouve ama (r° ll. 18, 19, 22, 30 et 34, en face de *um-ma* [à l'accusatif, au r° l. 10]); dingir (r° l. 29 et, *passim*, en position de déterminatif); dumu (r° ll. 15 et encore l. 8 [partiellement]); en (r° ll. 2, 7, 10, 20, 24, 32 et 38); iti (r° l. 20); ki (r° ll. 10, 19); [ki].sè.ga (l° l. 23 et, sans doute, l. 29 : [ki.sè].ga); tag (r° ll. 24 et 32); u₄ (accompagné de kām au recto, ll. 20, 24 et 36); uru (comme déterminatif, r° ll. 6, 7, 12 et 41). Ils sont des plus communs. Le colophon est écrit, selon l'usage, presque entièrement en idéogrammes. Les consonnes doubles notent classiquement une voyelle longue dans *al-ka-am-ma* (r° l. 9 : *alkā-ma, [sous l'effet de l'enclitique]) et dans *i-ra-am-mu* (r° l. 12 : *irāmu). La longueur de la voyelle finale est aussi notée par une voyelle isolée dans *taq-bi-i-šu* (r° l. 9), mais non dans la forme, parallèle cependant, de *zakú* (r° l. 7). On trouve, encore, une telle inconséquence avec *ib-nu-ú* (r° ll. 6 et 46), en face d'*il-qi-ma* (r° l. 37). Le contact entre une dentale et une chuintante (soit t+š > /ss/) est partout écrit phonétiquement : *ahat-šu est noté régulièrement *a-ha-as-su* (r° ll. 13 et 14) Ce n'est pas le cas de t + s : la dentale est maintenue dans l'écriture : ce procédé avait l'avantage de faciliter la reconnaissance de la racine.

Le système de déclinaison est néo-babylonien et l'on n'y relève aucune erreur. Le scribe a traité Dunnu comme un nom propre *passim*, donc en le laissant non décliné, sauf à la ligne 16 du recto. Cette hésitation

4. W. von Soden, *Das akkadische Syllabar*, Rome, 1967, n° 316.

montre que, pour lui, le « Fort » n'est pas qu'un lieu particulier et concret; il est plus encore le symbole et le modèle de toutes les acropoles.

Les deux formes duelles (*killalā, et, sans doute, *pānā, [r° l. 7]) sont inexplicables, à moins d'admettre une évolution, hautement hypothétique: *ā(n)-šu > *ā-šu ; le pronom aurait été oublié ensuite dans la transmission du texte. Une telle faute, et renouvelée, est bien improbable. Au demeurant, *pa-na* est peut-être plus simplement à identifier comme un singulier. Pour ajouter à l'embarras, ces deux duels supposés sont au nominatif, non à l'accusatif. De plus, le substantif [a]-ša-a-<t>a (r° l. 6) accroît la confusion : la correction s'inspire du parallélisme. Heureusement, la compréhension du texte n'en est pas obscurcie.

En matière de morphologie, le seul trait spécifique néo-babylonien est le préfixe *ta- pour la troisième personne féminine singulier (r° l. 9 avec *qabû* et l. 19 avec *dāku*, après correction). Ce préfixe est absent au recto l. 8, malgré un sujet manifestement féminin. Le pronom possessif qui précède est aussi au masculin. Il s'agit à l'évidence d'une étourderie.

Jusqu'à la ligne 7 du recto, à la création du Fort et à l'instauration de la « seigneurie ». l'ordre des mots est celui de la prose soutenue : la phrase s'ouvre par le verbe. Puis, à partir de là, c'est celui de la langue commune.

W. G. Lambert jugeait le style non littéraire. Celui-ci est assurément simple : ainsi ne s'y trouve aucune subordonnée. Seule la particule d'usage (souvent) paresseux : *-ma assure la structuration du récit. Cependant, comme le montrent les graphies, le rédacteur a eu la ferme intention de traiter ce texte comme relevant de la littérature.

W. G. Lambert jugeait le style non littéraire. Celui-ci est assurément simple : ainsi ne s'y trouve aucune subordonnée. Seule la particule d'usage (souvent) paresseux : *-ma assure la structuration du récit. Cependant, comme le montrent les graphies, le rédacteur a eu la ferme intention de traiter ce texte comme relevant de la littérature.

A l'évidence, juger de la qualité de la traduction nous est refusé. Cependant BM 74329 porte deux marques d'un texte élaboré par un interprète de talent. D'abord celui-ci maîtrisait parfaitement la langue d'arrivée (qui, pourtant, n'était vraisemblablement pas la sienne, puisque c'est en Assyrie, et donc par un Assyrien, que le travail original fut fait, (peut-on supposer). En second lieu, il utilisa, en même temps, cette langue pour des notions étrangères à la pensée assyro-babylonienne, comme le montrera le commentaire.

2. La cosmogonie

2.1. Les premiers Agriculteurs et la création de la mer Egée

La ligne initiale, à peu près complètement détruite, porte la formule cosmogonique attendue du « Commencement ». C'est ce que l'on comprend spontanément. Reste, toutefois, que *rēšu* signifie aussi « tête » (de la source), « source ». Il n'est donc pas totalement exclu qu'au lieu d'une indication de temps, l'on en ait une de lieu. Mais, il est vrai, cette précision ne s'inscrit pas facilement dans la géographie de la plaine lydienne, celle que labourent les Te[nanciers].

Ceux-ci ont au-dessus d'eux un ou des Maîtres, mais, si BM 74329 en suppose l'existence, il n'en dit rien⁵. Quels qu'ils fussent, un ou plusieurs, lui ou eux agit (ou agirent) en bons propriétaires, en mettant à la disposition des métayers des *harbu*. De toute façon, le récit ne porte son attention qu'au destin des Agriculteurs : au Proche-Orient ancien, toute cosmogonie n'est réellement qu'une organisation ou une mise en ordre d'une Nature pré-existante.

5. Cette heureuse restauration au début de la ligne 4 est due à J. Nougayrol.

Le terme technique *harbu* (sinon l'outil lui-même) était sorti de l'usage au I^{er} millénaire. Il restait cependant encore employé dans les textes littéraires. Il est ici bien choisi, puisque les Te[nanciers] sont au début de l'aménagement de leur monde, ce qui correspondait, chez les hommes, au premier labour après que la terre s'est reposée pendant l'hiver.

Le creusement de l'A.ab.ba se présente comme la suite normale de la première mise en culture; la mer Egée (Qu'il s'agisse d'elle est une évidence) serait ainsi le prolongement de la plaine de Sardes, et cela depuis les origines. Cet événement cosmique aurait-il assuré un fondement mythologique, religieux, à la politique menée par Gygès et son successeur qui cherchèrent, inlassablement, à étendre leur pouvoir sur les cités grecques de la côte anatolienne ? Hérodote remarque que Gygès fut le premier Barbare à les attaquer. L'historien ne cache pas son mépris pour ces vains efforts, mais peut-être était-ce que la politique des Mermnades allait, pour ainsi dire, au-delà de la politique : en marchant vers l'Ouest, ils reproduisaient l'action des divins Te[nanciers].

2.2. Dagal-hé.dù et le Fort

La ligne 5 nous apprend que le futur « Seigneur » : en / *bēlu* est un Te[nancier], mais comment aurait-il pu en être autrement ? Les Agriculteurs n'étaient-ils pas les seuls habitants de leur monde ? Comme chez les humains, encore à apparaître, c'est d'un couple, masculin-féminin, que naît un enfant, un garçon. Ses parents sont d'abord anonymes; ils ne sont nommés qu'ensuite, en sumérien ou en babylonien. Ces noms sont symboliques. Celui de la mère : la Terre. ouvre de grandes possibilités au commentaire. Celui de son époux, Ha.peš, est d'interprétation plus incertaine. Il pourrait se comprendre à peu près comme : « Il est vraiment large » ou aussi bien comme : « Il agrandit vraiment ». Nous n'avons aucun moyen de trancher et il n'est pas exclu que le traducteur ait cherché à créer cette ambiguïté, présente, ou non, dans l'original lydien⁶.

La Terre est dans le panthéon assyro-babylonien tantôt assimilée à la parèdre d'An(u), c'est-à-dire Antu, tantôt tenue pour la déesse des Enfers. Toutefois, ces données étaient, sans doute, étrangères à la religion des Lydiens. Par hypothèse, et à se fonder sur d'autres théonymes de BM 74329, une interprétation naturaliste serait la meilleure, ou la moins risquée, autant que nous puissions le savoir. Rien n'est connu de Ha.peš.

Leur enfant porte le nom, qui préfigure son destin, de Dagal-hé.dù. Si ma lecture est acceptable, il se comprendrait comme : « Il construit vraiment largement ». C'est le plus doué d'entre tous ses compagnons⁷.

La construction du Fort marque une étape essentielle, celle de l'urbanisation : celui-ci est la Ville primordiale, le prototype de toutes les villes à venir. Sa description est celle de l'Acropole de Sardes, au moment du passage de l'âge du Bronze à l'âge du Fer, selon le plan dégagé par les fouilles⁸.

L'effort collectif des Te[nanciers], guidés par Dagal-hé.dù, avait permis la construction; en même temps, ceux-ci avaient appris spontanément à obéir à un seul; ils s'étaient volontairement rangés sous les

6. On soulignera la précaution du scribe (à quel moment dans l'histoire du texte, on ne sait) qui a voulu prémunir le lecteur contre la polysémie de l'idéogramme KI et en assurer la bonne lecture. Ainsi A. Deimel (*Sumerisches Lexikon* III, Rome, 1932, pp. 894-896) a pu rassembler vingt-quatre « équations ».

7. Puisque ceux-ci ont besoin de son « [ai]de » pour mener à bien leur entreprise. (Si, du moins, comme déjà indiqué dans le commentaire, plutôt que la restauration proposée par W. G. Lambert, on retient la proposition de J. Nougayrol : les Te[nanciers] reconnaissent la supériorité naturelle de Dagal-hé.dù.

8. Mise au point récente sur Sardes : M. Kerschner, « Sardeis », *Reallexikon der Assyriologie*, Band 12, 1/2 Lieferung, 2009, pp. 37-39.

ordres de qui était, pourtant, l'un des leurs. Ils s'étaient préparés à passer d'un état démocratique à un état monarchique.

Cet événement constitue la péripétie cardinale de l'Histoire sainte qu'est BM 74329. Le verbe *zakû* (à la forme II) est employé par le traducteur (dont on est forcé de croire qu'il rend fidèlement son original lydien) pour désigner la manière dont le fils de Ha-peš et de la Terre s'est hissé au poste suprême, mettant fin à un système politique d'égalité : il est désormais au-dessus de tous. Il n'a pas sollicité leur assentiment, même si, d'une certaine manière, peut-on soutenir, l'absence d'opposition vaut acceptation. Ce pouvoir est une possession personnelle et c'est ainsi que ses descendants la recevront en héritage perpétuel.

Les sens de *zukkû* (*zakû* II) apprennent beaucoup sur la nature de la nouvelle autorité. Avec sa très grande richesse sémantique, *zukkû* éclaire ce qu'était le premier « seigneur ». Ce verbe, bien attesté, avait simultanément deux significations. Dans le droit profane (babylonien), *zukkû* était « dégager un bien (immobilier) de toute revendication » (postérieure à la vente) : ce bien était franc de toute servitude et libre de toute hypothèque.

Le verbe appartenait aussi au vocabulaire clérical courant. Son sens, d'une certaine manière, naissait d'un point de départ identique pour signifier « consacrer » une offrande (à une divinité). Un tel don, en effet, n'était autorisé qu'après que le donateur l'avait préalablement débarrassé de toute « impureté » qui, en le rattachant encore au monde profane, l'aurait rendu indigne du dieu ou de la déesse.

Ces deux interprétations sont complémentaires. Que disent-elles finalement sinon que l'autorité que Dagal-hé.dù s'est appropriée s'exerce dans une plénitude ramenée à celui qui en est le maître, sans partage et même sans contact, pour ainsi dire, avec qui que ce soit d'autre.

Le « seigneur » se définit par cette possession suprême de soi, dont il jouit, débarrassé de tous, et d'abord des dieux et des déesses : l'en / *bēlu* ne se sent pas obligé de rendre compte de son action à aucune divinité⁹. Ce pouvoir est bien, dès l'origine, laïque. Cet absolutisme foncier est encore souligné dans le texte par l'expression presque redoutante *ana ramanī-šu* (« pour sa propre personne »).

Sans aucun doute, mais plus discrètement, le verbe *zakû* (aux formes I et II) garde toujours son sens foncier d'« être lumineux » et donc de « rendre lumineux », même dans ses significations dérivées. Son adjectif apparenté évoque l'éclat incomparable du Soleil. Le jeu de la visibilité et de l'invisibilité apparaît déjà dans le mythe lydien, (au moins à en croire sa traduction) en attendant d'être traité magistralement par la tradition grecque.

Celui qui tint, le premier, ce pouvoir unique sur tous les autres n'adopta pourtant que le titre de « maître » ou de « seigneur » comme on voudra, et non celui de « roi », si banal, si galvaudé qu'il ait été au Proche-Orient ancien asiatique. Loin d'être une manifestation de modestie, la *bēlūtu* (proprement « maîtrise ») qui définit cette situation inédite était à deux fins. Quoique contradictoires, d'une certaine façon, elles servaient très habilement les ambitions de Dagal-hé.dù. Le terme était apparemment beaucoup moins ostentatoire que celui de « royauté », puisque : à peu près tout le monde pouvait se l'attribuer pour une raison ou une autre. Mais c'était aussi le mot qui marquait le rapport entre le propriétaire et son esclave. Un tel rapport avait beau être commun, il n'en restait pas moins très fort et crûment souligné. La *bēlūtu* définissait partout et toujours des liens juridiques stricts, plus immédiatement connus et vécus en somme que ceux que suggérait le terme flou de *šarrūtu*, la « royauté ».

En second lieu, à l'instar de toute propriété immobilière qu'elle était, la « maîtrise » se transmettait régulièrement aux héritiers. Ainsi Dagal-hé.dù se posait apparemment sur un plan d'égalité avec les autres Te[nanciers] et, dans le même mouvement, il les ravalait tous en les plaçant à jamais, eux et leur descendance, dans un état de servitude perpétuelle.

9. La différence est frappante avec l'attitude (au moins officielle) des rois de Babylonie et d'Assyrie.

Dégagé de son travestissement mythique, ce récit suppose une idéologie qui, pour être implicite, n'en est pas moins d'une étonnante modernité : l'enchaînement des épisodes obéit à des nécessités objectives, car chacun d'eux engage le suivant « naturellement » : c'est-à-dire que cette évolution ignore toute intervention divine et, à cet égard, BM 74329 est tout à fait à part au Proche-Orient asiatique. Les cosmogonies y mettent en scène dieux et déesses et leurs rôle y est décisif.

C'est la mise à disposition des *harbu*, donc ce que nous appellerions un progrès technologique, qui augmente, à ce que l'on doit supposer, les rendements. Cette prospérité croissante donne d'abord l'idée et, ensuite, la possibilité de fonder le Fort. Mais construire exige un organisateur, inutile jusque là; l'inégalité s'installe et la société ancienne se désagrège. Pour le rédacteur, la Ville implique la monarchie. Quoi qu'on puisse penser de cette vue, on ne peut qu'être sensible à sa vigueur intellectuelle.

Arrivé à ce point, il est hors de question d'esquiver la comparaison entre Dagal-hé.dù et Gygès, que cite le colophon de BM 74329. Les ressemblances sont réelles. Il est aisé de rapprocher la carrière du Fondateur mythique et celle du premier Mermnade (687-652). L'un et l'autre ont dû sortir de leur groupe pour se mettre à sa tête : Dagal-hé.dù est né chez de simples Agriculteurs. D'après Hérodote, Gygès était un des gardes royaux ; Platon en fait un berger perdu parmi d'autres¹⁰. Ni Dagal-hé.dù ni Gygès ne sont des héritiers; c'est à leur énergie seule qu'ils doivent leur situation incomparable, c'est leurs talents qui expliquent et justifient cette prééminence¹¹.

De cette manière, la rupture, historique, le remplacement de la dynastie des Héraclides, reçoit une légitimité indiscutable, garantie par la première péripétie dans le mythe : elle en est le reflet ou la reproduction dans l'ordre humain.

Même s'ils restent allusifs, (mais ils étaient sans doute beaucoup plus clairs pour les contemporains de Gygès), ces parallèles entre l'action de Dagan-hé.dù et ce que nous savons de la vie du premier Mermnade sont d'autant plus frappants que les sources à notre disposition sont laconiques. A lire le grec Xénophile¹², cette manière de voir fut celle, au moins, du petit-fils de Gygès, Sadyatte (615-610) : celui-ci chercha à protéger son royaume contre l'armée mède qui s'affrontait avec les dernières forces assyriennes à Harran : les Lydiens pouvaient certes raisonnablement craindre que les Mèdes poussassent plus avant vers l'Ouest (comme cela se produisit effectivement plus tard). Suivant le schéma récurrent du mythe, pour fortifier sa dynastie, Sadyatte épousa sa propre sœur (pourtant déjà mariée), Or, jusque là, les Mermnades avaient pris femme dans toute la région. La politique matrimoniale du petit-fils de Gygès fait donc exception.

Cette sœur et épouse ne lui donna qu'une fille. Il fallait encore un fils pour recréer un couple, comme l'indiquait la cosmogonie. De deux sœurs avec lesquelles il s'unit alors, il n'eut à nouveau que des filles.

Ces mariages successifs témoignent que Sadyatte tenait la cosmogonie pour une sorte de constitution fondamentale, plus même qu'un texte religieux. Comment douter que ce ne fut pas aussi le cas pour les deux générations auparavant ? Que Gygès ait donc pu prendre pour modèle Dagal-hé.dù est soutenable, même si nous n'avons plus les moyens d'être plus précis¹³.

Dagal-hé.dù assassina son père¹⁴ : ce meurtre est à première vue d'une brutalité inutile. Il sera ensuite, pourtant, de règle d'abattre le couple des prédécesseurs : c'est que ces actes dégagent radicalement le

10. Hérodote, *L'Enquête* I 7 sqq.; Platon, *La République* II 359 b-c.

11. Ces qualités sont supposées dans la tradition greque. Hérodote fait de Gygès le préféré du roi, un véritable confident en fait. Le héros de Platon manifeste une présence d'esprit et une audace hors du commun.

12. F. Jacoby *et alii*, *Fragmente der griechischen Historiker*, IV p. 530. L'historien, pour autant que nous le sachions, s'était contenté de raconter la conduite de ce roi. C'est le rapprochement avec BM 74329 qui en éclaire la conduite.

13. Il faut, en particulier, toujours garder à l'esprit que nous ne connaissons pas le document que lisaient les scribes lydiens.

14. Ligne 10.

nouveau pouvoir des interventions éventuelles des prédécesseurs, fussent-elles celles des parents. Ainsi le sens de *zukkû* est pleinement maintenu.

Désormais, *leqû* se substitue à *zukkû*¹⁵ : c'est le verbe usuel qui en assyrien et en babylonien signifie « prendre » (ses fonctions), pour un monarque. La banalité du terme marquait, par un effet de contraste, l'originalité de la première *bēlūtu* et, en revanche, ce que l'on pourrait appeler la « normalité » qui suivit.

Lahar naquit du frère et de la sœur. Comme son père, il épousa aussi, à son tour, la sienne, la Rivière, et il mit à mort son parent mâle, comme sa sœur et épouse assassina leur mère. Cette génération établissait ainsi définitivement une procédure que la dynastie allait perpétuer : chaque couple, frère et sœur, donnait naissance à un fils et à une fille. Ceux-ci s'unissaient ensuite, et, ainsi, d'âge en âge.

Lahar naquit du frère et de la sœur. Comme son père, il épousa aussi, à son tour, la sienne, la Rivière, et il mit à mort son parent mâle, comme sa sœur et épouse assassina leur mère. Cette génération établissait ainsi définitivement une procédure que la dynastie allait perpétuer : chaque couple, frère et sœur, donnait naissance à un fils et à une fille. Ceux-ci s'unissaient ensuite, et, ainsi, d'âge en âge.

Lahar¹⁶ est une divinité très mal connue des panthéons babylonien et assyrien. En tant que figure masculine, il y aurait été une sorte de dieu de l'Orage. Le nom de son fils a malheureusement disparu du texte actuel; il nous aurait peut-être donné une indication sur ce que pouvait être son père. Sa sœur, la Rivière, est, elle aussi, pour les peuples d'Assyrie et de Babylonie, une déesse sans prestige. On devine qu'elle était, en revanche, dans son pays d'origine, une divinité (agraire) d'une réelle importance¹⁷.

2.3. Les générations

Un double trait, (entre les lignes 20 et 21), un des trois seuls du manuscrit, isole les épisodes initiaux de ce qui suit. Il coupe en deux l'histoire de Lahar, comme si incestes et parricides étaient devenus à jamais institutionnels et ouvraient des temps nouveaux.

A la ligne 25, la fille de Lahar porte un nom déconcertant et, pour moi, incompréhensible, même s'il est entièrement conservé. Pour se tirer élégamment de ce grand embarras, on pourrait suggérer que ce théonyme ne serait qu'une transposition phonétique, plus ou moins fidèle, de l'anatolien.

De la ligne 25 à la ligne 32, pour la première fois, est racontée, avec détails, l'action du frère et mari, mais les mutilations (aux lignes 25-27) empêchent de comprendre ce qu'« il a placé » (ou « fondé » : *ukīn). Il s'agissait, sans doute, d'un bâtiment (à cause de la « terre », l. 26). Ces travaux exécutés, l'époux (et lui seul, sa compagne n'est pas citée), met à mort leurs parents. Il est, alors, en mesure d'assumer le pouvoir dans sa plénitude.

En opposition avec celle de la précédente, l'histoire de cette génération-ci est dénuée de péripéties. L'épouse Nin.geštin.na porte un nom d'interprétation obvie en sumérien : la « Dame du vin ». Il renvoie, ici encore, à un monde de divinités rustiques.

Le couple formé par le « fils de Haharni »¹⁸ et sa sœur est le dernier lisible sur BM 74329. Les mutilations interdisent toute interprétation dès la ligne 37.

15. Ligne 12.

16. J'adopte, par hypothèse, la lecture commune de l'idéogramme sumérien, sans avoir aucune possibilité de la fonder. Voir pour les pauvres données : K. Tallquist, *Akkadische Götterepitheta*, Heidelberg-New York, 1974, p. 347.

17. D'autant que nous ignorons totalement sur quels principes (s'il y en eut) le traducteur s'est guidé pour transposer les personnalités lydiennes en divinités sumériennes ou assyro-babyloniennes. Cet état de fait handicape donc beaucoup le commentaire.

18. Mais *ši-hi-ir* est-il à comprendre « fils » ? Dans ce cas, pourquoi le traducteur substitue-t-il ce mot à l'idéogramme commun qu'il a utilisé jusque là ? Le dieu à restituer à la ligne 33 serait, alors, ce même Haharni. Cette divinité est à peu près inconnue des textes sumériens et accadiens. Il conviendrait donc de voir plutôt dans ce nom, encore une fois, une transcription de la langue originale.

3. Le pouvoir Lydien

La tablette BM 74329 n'est pas l'unique source sur les idées lydiennes, même si elle est sans doute la plus éclairante : *L'Enquête* d'Hérodote et *La République* de Platon apportent des compléments bienvenus au texte en babylonien, en dépit de leurs différences évidentes avec lui.

3.1. Visibilité et invisibilité: naissance du mythe de Gygès

La tradition grecque lie la possibilité de se rendre invisible au nom de Gygès et ce privilège unique parmi les hommes a établi la gloire du premier Mermnade, à défaut de tout ce qu'il aurait pu réaliser. Toutefois, ce thème, de l'invisibilité et, donc, de la visibilité, apparaît déjà (en mineur, si l'on veut), dans BM 74329 : c'est l'éclat de la beauté, née, peut-être, du prestige, dira-t-on, de son fils, qui enflamme le désir de la mère. Cette passion, dont la soudaineté, d'une part, et l'impétuosité, de l'autre, surprennent et qui s'exprime sans détour en deux lignes, 8-10, marque une rupture définitive avec les temps qui précèdent : celle-ci est bien provoquée par un regard (de femme, comme ensuite chez Hérodote). L'auteur de la version en babylonien a su trouver une expression qui ouvre matière à réflexion. En effet, *pana* ou *panē(n) našū*, mot-à-mot « lever la face (vers) », signifie aussi « convoiter » et « veiller sur ». Le passage de l'invisibilité à la visibilité permet au chef unique de créer une descendance et de fonder, du même coup, une dynastie à qui léguer cette puissance nouvelle.

Ce jeu de l'invisible et du visible est présent d'une façon inattendue, et bien différente assurément, dans les inscriptions mises sous le nom d'Assurbanipal¹⁹. Gygès sollicita son aide pour lutter contre ses ennemis, les Cimmériens.

Le roi assyrien ne dit rien de la montée sur le trône de Gygès, sans doute parce qu'il n'en savait rien et que, de toute façon, cet événement lui était indifférent. Ce qui stupéfia, en revanche, l'Assyrien, (Ses textes l'écrivent et le réécrivent), ce fut l'apparition dans son univers du Lydien et sa disparition, ensuite, tout aussi brutale et complète. De cette histoire invisibilité et visibilité sont les deux moments et leur alternance (inattendue et imprévisible) provoque des effets considérables : tant que Gygès reste sur l'horizon des Assyriens, et de leur dieu, il garde son pouvoir souverain et, comme preuve évidente, le Lydien bat ses adversaires. Puis le roi de Sardes rompt tout contact avec ses alliés : après avoir tout à coup surgi, il se dérobe tout aussi soudainement à eux. Assurbanipal tint cette disparition diplomatique pour le modèle de la disparition physique de Gygès. Cette idée confuse n'est pas étrangère à ce que le mythe lydien contemporain exprime simplement : que pour jouir du pouvoir, il faut d'abord *être vu*. C'est ce qu'Hérodote et Platon illustrent dans des récits beaucoup plus élaborés. *L'Enquête* raconte que Gygès monta sur le trône pour avoir été aperçu par la reine. Celle-ci fut scandalisée par le caprice de son époux, de montrer sa nudité, à elle, à son garde. La reine exigea de l'indiscret qu'il tuât le roi, son maître, avant de le remplacer. Le thème du visible et de l'invisible apparaît déjà aussi bien chez l'historien grec avec Candaule. C'est bien lui qui insiste sur l'importance du regard, et sur sa supériorité sur la parole : il est vrai que son épouse, d'invisible sous ses vêtements, justifie son admirateur imprudent en les enlevant. Platon présente son héros, d'abord, à la fois comme visible et invisible, car s'il est vu de ses modestes compagnons, son insignifiance sociale le rend, pour ainsi dire, invisible au monde.

Ce berger doit au hasard d'acquérir le pouvoir d'échapper, mais réellement désormais, à la vue des autres : il lui suffit de manipuler un cachet que Gygès enlève à un mystérieux gisant.

19. Pour les références, voir M. Streck, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige zum Untergange Niniveh's*, Leipzig, 1916, III p. 699 et p. 793.

A ce point du récit, Platon abandonne à la fantaisie de chacun d'imaginer le détail des péripéties suivantes : Gygès pénètre à la cour grâce à son invisibilité et il s'y hisse ensuite jusqu'au trône : on comprend qu'à cette fin il a dû se rendre visible à nouveau, et bellement visible. Se laisser voir ou disparaître resta le schéma unique, simple et efficace de sa conduite.

3.2. *La transmission du pouvoir par l'inceste*

Structurellement, les trois textes : le mythe et ceux qui relèvent de la tradition grecque sont apparentés, en dépit de leur hétérogénéité indiscutable. Le héros y fait l'expérience d'une métamorphose et presque d'une apotheose : ainsi le protagoniste passe de l'insignifiance aux yeux d'autrui à l'éclat incomparable de l'autorité sans partage.

Mais ces personnages n'agissent pas seuls : en face de Dagal-hé.dù et, ensuite, de Gygès, se campe une femme et il faut donner à l'expression son sens concret : les héroïnes (Elles méritent ce nom) se posent *devant* celui qui sera leur mari. On a la preuve qu'elles ne sauraient manquer au déroulement de l'intrigue.

Il s'agit bien, chaque fois, d'une union à la fois légale et effective, non symbolique. Le traducteur assyrien l'a précisé en utilisant habilement *ahāzu*. Ce verbe a communément deux significations : « avoir des relations sexuelles » et « épouser dans les formes juridiques ». C'était déjà l'interprétation lydienne : Sadyatte tint à contracter mariage avec sa sœur et ne se contenta pas d'un concubinage. C'est là une preuve claire.

L'union de BM 74329 est d'une mère et de son fils. En dépit des apparences, chez Hérodote et chez Platon, la situation est bien identique, à ceci près, certes, que l'inceste y est transposé sur le plan social et, si l'on peut écrire, protocolaire : comme la mère du mythe, la reine des textes grecs est, dans le monde humain, une femme des plus interdites ; puisqu'elle est mariée et, de plus, mariée au souverain ; sa position officielle la place ainsi à une distance infranchissable pour un soldat ou un berger et, dans *L'Enquête*, l'admiration que porte Candaule à la beauté de son épouse serait l'expression, assez naïve, que celle-ci est située tout à fait au-dessus de toutes ses contemporaines.

Pourtant, chez les deux auteurs grecs, l'anonymat des épouses royales est de règle. Il s'expliquerait, non par l'indifférence ou même le mépris des rédacteurs. Tout au contraire, ceux-ci montrent par leur silence que leurs héroïnes sont, non pas vraiment des personnes, mais presque des symboles : l'une et l'autre sont la Reine, au plus loin de tous, et, en premier lieu, de celui qu'elles décideront d'épouser.

La femme est donc le vecteur nécessaire, et efficace, de la transmission d'un pouvoir auquel elle n'a cependant pas part. En dépit de son éloignement dans le temps, l'abréviateur de Trogue-Pompée (du début de notre ère), Justin (du II^e siècle ?) a heureusement exprimé la situation : « L'épouse [...] livra le pouvoir royal [...] en même temps qu'elle se livrait à l'amant »²⁰.

3.3. *La bēlūtu et le liptu*

Pour être sous le regard des autres, qui sont désormais des sujets, l'autorité suprême a besoin d'un lieu unique, à part : une acropole et, sur ce sommet, d'un « palais ». Telle est la description du mythe. Elle correspond, évidemment, tout à fait au plan de Sardes. Plus banalement, les deux textes en grec font aussi d'un palais le théâtre de la péripétie dramatique qui fait un roi de Gygès.

C'est là que sont exercés régulièrement *bēlūtu* et *liptu*²¹, les deux notions, pour ainsi dire, «constitutionnelles» d'un pouvoir absolu²². Malgré son état très lacuneux, le passage de BM 74329²³

20. Justin, *Abrégé de Trogue-Pompée*, § 19.

21. La lecture phonétique du premier élément ne fait guère de doute. Celle du second : TAG n'est pas assurée, voir plus bas, à la note 29, l'état de la question (mais le sens même n'est pas discuté).

assure le caractère exceptionnel, divin sans doute, de ces deux entités. Ainsi leur perfection et leur prestige étaient au-delà de toute contestation.

liptu et *bēlūtu* ne sont pas, toutefois, sur le même plan : le terme *bēlūtu* est cité tantôt seul, tantôt précédé ou suivi de *liptu*. En revanche, *liptu* n'apparaît jamais isolé, mais, chaque fois, accompagné de *bēlūtu*. C'est celle-ci, en conséquence, qui est essentielle. Le verbe *zakû* II ne gouverne qu'elle (comme le montre la ligne 7 du recto). En revanche, sans doute pour lever toute ambiguïté, les prises rituelles du pouvoir, inscrites dans le calendrier, citent toujours les deux notions (ll. 20, 24 et 36 du recto). Autrement dit, « seigneurie » implique « création », même si, paradoxalement, *liptu* précède assez fréquemment *bēlūtu*. Les successeurs de Dagal-hé.dù tinrent à garder le titre qu'il s'était attribué de *bēlu*. Ils le redoublèrent même en assumant celui de « seigneur de la seigneurie ». On en conclura que ceux-ci (d'après le mythe) en appréciaient la signification politique, sociale et même religieuse que définissait le mot.

Qu'en était-il vraiment de la *bēlūtu* ? Il n'est pas aisé de s'en faire une idée, mais aucune source littéraire, à commencer par BM 74329, ne suggère que le pouvoir des « seigneurs » ait été autre dans son exercice concret que celui des « rois » au sens commun du mot, leurs contemporains.

On aurait pu attendre d'Assurbanipal des renseignements sur la conception de la monarchie à Sardes, qui auraient contribué à nous éclairer sur ce que pouvait être la *bēlūtu* pour les Lydiens de son temps. Mais le souverain assyrien se faisait manifestement une idée conventionnelle de ses lointains alliés. Ses textes attribuent à Gygès le titre de « roi » (*lugal* / *šarru*), mais ils appelaient ainsi indistinctement tous les chefs d'état²⁴. Ce serait une fautive bonne idée de faire fond sur le colophon de BM 74329, car on ne peut trancher entre trois thèses à propos de cette ligne 22' du verso²⁵ : c'est la titulature officielle (traduite en babylonien) de Gygès en Lydie et partout ailleurs, ou bien, deuxième hypothèse, c'est celle que les Lydiens avaient décidée de destiner particulièrement aux Assyriens, ou bien, enfin, ce serait la formule qui aurait été inventée en Assyrie même par un scribe local, se contentant de décalquer les titres de son propre roi, dans son ignorance des formules authentiques et pensant (de bonne foi peut-être) que le souverain lydien était qualifié comme le sien.

Le rôle décisif du rêve est le seul trait original qu'Assurbanipal fournit sur la prise de décision de Gygès²⁶. Cette déférence précipitée est bien difficile à comprendre. Une théophanie expliquerait bien la conduite du Lydien, et peut-être aussi sa promptitude et presque sa précipitation à agir. Le dieu Assur aurait fait connaître l'existence d'Assurbanipal. On remarquera pourtant que, si le roi lydien accablait d'offrandes le dieu de Delphes, au témoignage d'Hérodote, il n'envoya aucun présent à celui de Ninive, sinon Assurbanipal l'aurait fièrement mentionné, selon toute vraisemblance. Ce serait donc l'oracle de Delphes, envers lequel Gygès marquait tant de révérence ostentatoire, qui aurait pu lui avoir suggéré de se conduire ainsi.

22. Le verbe employé à la ligne 13 pour qualifier la *bēlūtu* semble être (*w*)*apû* (Voir, au commentaire textuel, les remarques sur cette lecture). Si elle est acceptée, on retrouverait ici encore le thème du « visuel » ou du « visible ».

23. Au témoignage de la ligne 2.

24. La Lydie est un « endroit lointain » (*ašru rēqu*) ou même simplement un « pays » (*kur* / *mātu*), avec des « villes » (*uru.meš*), un « district » (*nagû*) : ce terme désignait, d'une manière vague, une région avec une métropole, (presque l'équivalent de *kur* / *mātu*). Naturellement, le peuple lydien est « son peuple » (*unu.meš-šu*). Pour les rapports entre Lydie et Assyrie, voir, outre M. Streck, déjà cité, R. Borger, *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals*, Wiesbaden, 1996, p. 33.

25. Il est, cependant, digne de remarque que la graphie du nom Gygès suggère une lecture avec un /u/ bref (alors que les scribes assyriens hésitaient entre voyelle brève et voyelle longue, cf. K. Tallquist, *Assyrian personal names*, Hildesheim, 1966, p. 81. La prosodie grecque tient bien l'upsilon pour bref. Le colophon semble au moins bien informé sur ce point.

26. Voir, pour cet épisode, R. Borger, *op. cit.*, p. 181 et p. 218.

Enfin, deux siècles plus tard, Hérodote qualifie l'Héraclide Candaule de « roi de Sardes » et le Mermnade son successeur, tantôt de *basileus* (« roi »), tantôt de *turannos* (« seigneur »)²⁷. Gygès est supposé donner à Candaule le titre de *despotès* (« maître »)²⁸. Mais manifestement ce vocabulaire est employé sans rigueur et ne se réfère pas à une réalité indigène.

En parallèle avec *bēlūtu*, on trouve donc *liptu*²⁹. Les significations de la racine vont de « caresser » à « frapper », mais *lapātu* et ses dérivés évoquaient spécialement l'action créatrice (particulièrement quand il s'agit de divinités).. C'est ce qu'il faut comprendre ici. Là encore est soulignée la ressemblance entre Dagal-hé.dù et Gygès. Hérodote évoque les objets d'art que celui-ci faisait sans cesse apporter au sanctuaire de Delphes, au point que ces *gugadas* fussent devenus légendaires chez les Grecs³⁰.

Dans BM 74329, Dagal-hé.dù, le bien nommé, est d'abord architecte, celui du Fort, ou, si l'on veut, de Sardes. Qu'un roi se doive d'être un bâtisseur appartient, il est vrai, à l'idéologie politique largement répandue dans tout le Proche-Orient asiatique ancien. Cependant BM 74329 inscrit expressément cette fonction dans la titulature monarchique, presque sur le même plan que l'exercice de l'autorité magistrale. Le *bēlu* doit ainsi s'engager dans la création, car de cette manière il se hisse, pour ainsi dire, au rang d'un dieu. Assurément, pour être au fait sur ce que le rédacteur ou, du moins, le traducteur pouvait entendre précisément par cette vocation, il faudrait établir quelle part prenait Gygès à l'élaboration de ce qu'il faisait porter en Grèce. Se contentait-il d'être le donneur d'ordre ou bien s'occupait-il concrètement de la conception et même de la fabrication ?

En tout cas, à lire la documentation à notre disposition, qu'elle soit en babylonien ou en grec. le pouvoir lydien, celui de Dagal-hé.dù et de ses descendants, comme, à son image, celui des Mermnades est de caractère profane. Dagan-hé.dù ne reçoit aucune aide de quelque divinité que ce soit pour réaliser ses ambitions. Si la dynastie des Héraclides serait d'origine divine, Gygès, en revanche, devient le maître, sans que n'intervienne dieu ou déesse pour favoriser ses desseins (ou, aussi bien, pour s'y opposer).

4. Le rituel

Le mythe BM 74329 n'en sert pas moins de fondement au culte public et, à son tour, ce rituel assure une réalité concrète à des événements d'un passé fabuleux. Ainsi, comme le remarque à juste titre W. G. Lambert³¹, le rituel permet d'installer cette cosmogonie dans le temps actuel : les cérémonies rappellent cycliquement aux Lydiens l'Histoire primordiale, la leur et celle de leur capitale. Ce mythe était enchassé, pour ainsi dire, dans le calendrier annuel : le document l'affirme expressément. On peut imaginer que la dynastie des Mermnades manifestait sa volonté d'entretenir un héritage affirmé remonter à l'origine même du monde.

Que Gygès ait utilisé ces célébrations régulières et solennelles pour exalter sa fonction et conforter sa légitimité, alors qu'il n'était pas un Héraclide, est une hypothèse soutenable. Ses successeurs l'imitèrent apparemment : l'original de BM 74329 continua à en être religieusement respecté, la conduite de son

27. *L'Enquête* I 7 sqq.

28. *L'Enquête* I 8.

29. L'identification de l'idéogramme comme tag (lu auparavant : lugal par les premiers commentateurs) est due à J. Nougayrol. La lecture phonétique n'en est pas assurée. Toutefois, quelle que soit celle que l'on adopte, le sens de tag est sûr.

30. Hérodote, *L'Enquête*, I 14 (Pour le vocalisme, voir la remarque de Ph.-E. Legrand, *Hérodote, Histoires*, Paris, 1968, p. 39).

31. W. G. Lambert, *op. cit.*, p. 68.

petit-fils le prouve. La dynastie nouvelle assumait année après année la tradition lydienne³². Elle le faisait aussi bien dans d'autres domaines³³.

Le rituel semble s'être réglé sur les phases de la lune (à la nouvelle lune et à la pleine lune). Toutefois, la transmission de ces dates paraît ne pas avoir été bien assurée : ainsi celle du 29 (l. 36 du recto) est inexplicable et elle est, étrangement, ajoutée *sous* celle du 16. Ce calendrier est selon toute vraisemblance conventionnel et c'est symboliquement qu'il marque, chaque fois, la prise du pouvoir par le nouveau « seigneur », uni à sa sœur et épouse. On ne sait, de plus, comment le traducteur assyrien a décidé de transposer le comput lydien dans le sien propre : notre ignorance rend vain tout commentaire approfondi.

On peut, au moins, constater que les cérémonies honoraient, annuellement, d'abord, les deux premiers successeurs du Fondateur, de Dagal-hé.dù, ceux qui achevèrent l'organisation du cosmos à la pleine lune du neuvième mois babylonien : Kislim. Faudrait-il en conclure que c'était là le début de l'année en Lydie ?

Il ne fait nul doute que la description du mythe reproduit ce que connaissaient les contemporains de Gygès et de ses descendants : le caractère de ce rituel était, à la fois, national, religieux et politique. En même temps, cette fête restait familiale, puisque le souverain la célébrait pour ses pères, qui se trouvaient être ses prédécesseurs dynastiques.

La ligne 23 du recto serait de la plus grande importance, si l'on se fondait sur un mot restauré. Avançons, à titre d'hypothèse, que le « seigneur » était à genoux pendant l'exécution du rituel (ou d'une partie de celui-ci) : il présentait alors à ses morts des « offrandes funéraires »³⁴.

Les termes babyloniens du mythe font entrevoir les conceptions des Lydiens sur la mort, au moins de celles de leurs maîtres. Les autres sources, grecques, sont secondaires.

A la forme III, *niālu* signifie « faire (se) coucher » : le mythe l'emploie pour décrire la mise au tombeau du couple souverain qui vient d'être assassiné. Quoique d'usage commun, le verbe est rare et littéraire au sens d'« ensevelir ». L'auteur (ou, du moins, le traducteur) l'utilise, peut-être, pour atténuer la violence des meurtres : les victimes ne seraient qu'endormies. La mort ne serait qu'une sorte de sommeil. Le verbe (*w*)*ašābu* irait dans le même sens, même si l'on ne peut pousser au-delà³⁵ : les péripéties sanglantes n'avaient pas eu lieu. Les souverains morts continuaient donc à vivre là où ils vivaient.

C'était normalement dans le « palais » du Fort que se déroulaient ces cérémonies, puisque c'était là qu'avaient été « couchés » ou bien qu'« habitaient » les souverains disparus. La ligne 28 du recto précise même que toutes les classes sociales (comme on dit aujourd'hui) y assistaient, sans qu'on puisse imaginer concrètement ce rassemblement³⁶.

Il n'est pas assuré que les cérémonies ne se déplaçaient pas en un autre endroit, car, à la ligne 40 du recto, est citée une autre ville que le Fort, mais est-ce bien un toponyme et non pas un nom commun ?

32. Les successions se font sans aucune opposition dans le mythe, tandis qu'Hérodote mentionne des manifestations d'hostilité contre le nouveau souverain, Gygès.

33. L'onomastique des Mermnades reprenait celle de leurs prédécesseurs et cette volonté de se poser en héritiers se retrouve en général dans la continuité de la civilisation lydienne, de l'âge du Bronze au VI^e siècle (R. D. Barnett, *Phrygia and the peoples of Anolia in the iron age, Cambridge ancient history*, II xx viii, 1967, p. 26).

34. Cité aux lignes 23 et 29 (La restauration est chaque fois sûre, malgré la lacune). *ki.si.ga / kispu* désigne dans le monde assyro-babylonien une offrande plutôt, mais non exclusivement, de nourriture. Ces offrandes, quelles qu'elles aient pu être, étaient apportées aux morts dans un contexte familial.

35. *niālu* III aurait pu suggérer aussi à un lecteur de langue assyrienne ou babylonienne l'idée de soin et d'attention. C'est encore ce que laisse imaginer (*w*)*ašābu* III. .

36. Les lignes 26 et 27 auraient pu répondre à cette question si elles n'étaient pas irrémédiablement mutilées.

Le tableau que dessine BM 74329 est clair. Le rituel se déroulait devant les « lits des dieux » et il ne fait pas de doute que ces « dieux » sont les « seigneurs » précédents. Devenu un élément mineur dans le déroulement du récit, ce thème se retrouve toutefois encore dans la tradition grecque. Chez Hérodote, ce qui était, au début, le lit conjugal, (celui de Candaule et de la reine) se transforme, par la décision de celle-ci, en une couche funèbre pour le mari et c'est sur elle que le roi trouvera sa fin³⁷.

Le conte de Platon ne précise pas si c'est étendu sur un lit que Gygès découvre l'étrange personnage³⁸, mais, selon toute vraisemblance, c'est bien le cas. Le cachet, le seul objet qu'il porte, le désigne ostensiblement comme un chef et, même si l'on ne sait rien de lui, il ne fait guère de doute qu'il est apparenté aux « dieux » de BM 74329, que sont devenus les « seigneurs » : ceux-ci demeurent à jamais auprès de leurs anciens sujets.

5. Conclusion

Nous ne savons pourquoi un Assyrien (selon toute vraisemblance) s'est intéressé à ce mythe lydien, même s'il serait facile de l'expliquer. Nous constatons seulement que cette curiosité fut ensuite partagée par des intellectuels babyloniens. Car si cette cosmogonie était étrangère à tout ce qui nous a été transmis de l'Assyrie et de la Babylonie, les récits des premiers temps du monde y étaient très appréciés.

Les Anciens lisaient sans doute BM 74329 comme une Genèse. Notre goût nous porte à y voir une réflexion, certes à l'état d'ébauche, sur le pouvoir absolu, celui qu'exerçait la volonté d'un seul sur tous les autres : c'est ainsi que se révèle pleinement l'originalité lydienne pour le Proche-Orient asiatique ancien. Mais on ne saurait à l'évidence arrêter là le commentaire : il conviendrait de confronter les conceptions que laisse deviner ce mythe avec la tradition anatolienne et, au-delà avec la pensée grecque, archaïque et classique.

37. Hérodote, *L'Enquête*, I 12.

38. Platon, *La République* II 538 d.