

## LE STATUT DES « CODES DE LOIS » DES SOUVERAINS BABYLONIENS

Lorsque l'invitation m'a été faite de venir participer à ce colloque sur « Le législateur et la loi dans l'Antiquité », je n'ai pas hésité longtemps, d'autant qu'on m'a expliqué qu'il s'agissait d'un événement destiné à honorer notre collègue et amie Françoise Ruzé : j'ai gardé en effet un excellent souvenir de l'époque où elle était une des personnalités les plus marquantes de notre Centre Glotz à la Sorbonne. J'ai donc accepté – et d'autant plus volontiers que l'ouverture vers l'Orient des organisateurs de ce colloque m'avait également paru sympathique. Mais ensuite s'est posée la question : qu'attend-on de moi ? En quoi l'expérience des Mésopotamiens, indiscutablement plus ancienne, peut-elle éclairer celle des Grecs et des Romains ?

Le royaume de Babylone est en effet bien différent du monde grec, où l'une des premières caractéristiques de la démocratie fut la mise par écrit des lois, visibles au milieu de la cité ; le but recherché était que les lois soient les mêmes pour tous les citoyens. En dépit de certaines ressemblances, le Code de Hammu-rabi, dont un exemplaire se trouvait sans doute dans chacun des temples principaux de Babylonie, n'offre rien de semblable ; certains châtiments qu'on y trouve fixés diffèrent en effet explicitement selon le statut des personnes. Il va donc falloir dépasser cette analogie de surface.

Si j'ai choisi de retenir comme exemplaire le cas du Code de Hammu-rabi<sup>1</sup>, c'est bien entendu parce qu'il s'agit du texte le plus complet et du seul qui ait une dimension

---

1. Pour une vue d'ensemble du règne de celui-ci, je me permets de renvoyer le lecteur intéressé à la synthèse que je viens de publier sur *Hammu-rabi de Babylone*, Paris, PUF, 2003, où on trouvera p. 210-218 une esquisse de quelques-uns des thèmes développés dans la présente étude. La meilleure traduction actuelle du Code de Hammu-rabi est celle de M. Roth, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Atlanta, Society of Biblical Literature (Writings from the Ancient World ; 6), 1995, p. 71-142. En langue française, voir en dernier lieu A. Finet, *Le Code de Hammurabi*, 4<sup>e</sup> édition revue et augmentée, Paris, Le Cerf (Littératures anciennes du Proche-Orient ; 6), 2002. L'étude de J. Bottéro, « Le "Code" de Hammurabi », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 12, 1982, p. 409-444 (reprise dans son recueil *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des histoires), 1987, p. 191-223), fournit une bonne approche d'ensemble. Les vingt années écoulées depuis sa rédaction ont livré de nouveaux documents, qui permettent de reprendre l'examen de certains points à nouveaux frais ; c'est sur ces aspects qu'on a ici mis l'accent. On complètera mon approche en consultant la *Codification*, en particulier les contributions de M. Roth, « The Law Collection of King Hammurabi : Toward an Understanding of Codification and Text », p. 9-31 ; R. Westbrook, « Codification and Canonization », p. 33-47 ; S. Lafont, « Codification et subsidiarité dans les droits du Proche-Orient ancien », p. 49-64 ; et R. Yaron, « The Nature of the Early Mesopotamian Collections of Laws : Another Approach », p. 65-76.

monumentale. S'y ajoutent des considérations plus circonstanciées. D'abord une raison symbolique : voilà tout juste un siècle que le Père Scheil en donnait l'*editio princeps*, quelques mois après que les fragments de la stèle aient été exhumés et réunis<sup>2</sup> : un tel tour de force méritait assurément d'être commémoré. J'ajouterai que la stèle de Suse vient d'être présentée au Louvre dans un cadre rénové, qui met ce monument en valeur bien mieux que précédemment<sup>3</sup>.

Deux aspects du Code de Hammu-rabi seront ici examinés : les modalités de sa rédaction, puis la façon dont il a été utilisé, du temps de son auteur et plus tard.

## Le processus de formation du code

Le texte de la stèle retrouvée à Suse, qui se dressait à l'origine vraisemblablement à Sippar, comprend trois parties : un prologue, environ 275 « lois », et un épilogue<sup>4</sup>. Les « lois » sont toujours formulées d'une manière casuistique : au lieu qu'un principe général soit énoncé, on envisage un cas (protase) dont on donne la solution (apodose), selon un type de présentation qui vaut pour tous les genres de recueils mis par écrit à cette époque (médecine, divination, etc.). Le mot babylonien *dînum* peut désigner la loi dans son ensemble, mais aussi séparément le cas ou le verdict correspondant. Le Code de Hammu-rabi se situe dans la lignée de textes analogues plus anciens auxquels il a beaucoup emprunté. Il est également le résultat de l'activité judiciaire du roi. Les cas « traditionnels » et ceux jugés par le roi ont fait l'objet d'une systématisation qui avait pour but de donner au Code les apparences d'un recueil exhaustif.

## Une tradition qui se développe

Le Code de Hammu-rabi est d'abord l'aboutissement d'un processus accumulatif. Il appartient à un genre littéraire dont il n'est pas la première attestation : il a été précédé par au moins trois autres recueils analogues. Deux furent rédigés en sumérien, ceux du roi d'Ur Ur-Nammu (2111-2094)<sup>5</sup> et du roi d'Isin Lipit-Eštar (1936-1926)<sup>6</sup>. Le

2. V. Scheil, *Textes élamites sémitiques, 2<sup>e</sup> série. Code des lois de Hammurabi (Droit Privé), roi de Babylone, vers l'an 2000 av. J.-C.*, Paris, E. Leroux (Mémoires de la Délégation en Perse ; IV), 1902, p. 11-162 et pl. 3-15. La stèle du Code venait d'être retrouvée lors des fouilles de Suse, en décembre 1901 (deux grands fragments formant le bas) et janvier 1902 (partie haute). Une photo de cette dernière découverte a été reproduite par B. André-Salvini, *Le Code de Hammurabi*, Paris, Réunion des Musées nationaux (Solo ; 27), 2003, p. 8, fig. 2.

3. L'inauguration de cette salle a eu lieu le mercredi 5 novembre 2003.

4. L'incertitude sur le nombre des lois provient du fait qu'une partie du bas de la face de la stèle du Louvre fut plus tard effacée ; on hésite sur le nombre de colonnes qui ont ainsi disparu (entre 5 et 7), donc sur le nombre de lignes et par conséquent de lois. Les manuscrits sur tablettes ne nous permettent pas encore une restitution complète et assurée de cette lacune. La numérotation traditionnelle passe du § 65 au § 99 ; elle compte donc 282 lois au total, ce qui est sans doute un peu trop.

5. M. Roth, *Law Collections...*, p. 13-22 et en dernier lieu C. Wilcke, « Der Kodex Urnamma (CU) : Versuch einer Rekonstruktion », in *Riches Hidden in Secret Places. Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen*, T. Abusch (éd.), Winona Lake, Eisenbrauns, 2002, p. 291-333.

6. Voir M. Roth, *Law Collections...*, p. 23-35, trad. fr. M.-J. Seux, *Lois de l'Ancien Orient*, Paris, Le Cerf (Suppléments aux Cahiers Évangile ; 56), 1986, p. 19-22.

code de Hammu-rabi n'est pas non plus le premier qui ait été rédigé en akkadien : il a été précédé par celui du roi d'Ešnunna Daduša, connu grâce à deux tablettes découvertes à Tell Harmal (Šaduppum), désormais complétées par un fragment de Tell Haddad (Me-Turan)<sup>7</sup>. Ces Codes plus anciens ont manifestement inspiré celui de Hammu-rabi<sup>8</sup>, dont la forme actuelle date de la fin de son long règne (vers 1755).

Un exemple de dépendance du Code de Hammu-rabi à l'égard d'un recueil plus ancien s'observe à propos de la part d'héritage attribuée à une fille consacrée à une divinité par son père. Ce dernier, le plus souvent, avait doté sa fille. Sinon, le Code de Hammu-rabi prévoit qu'elle devra être associée à l'héritage (§ 180) :

Si un père n'a pas doté sa fille religieuse-*nadītum* cloîtrée ou bien recluse-*sekertum*, après que le père soit décédé, elle aura une part des biens meubles de la maison paternelle comme un héritier et elle en aura la jouissance sa vie durant. Sa succession reviendra à ses frères.

Cette disposition figurait déjà dans le Code de Lipit-Eštar<sup>9</sup> :

Si du vivant de son père, sa fille devient *nin-dingir*, *lukur* ou *nu-gig*<sup>10</sup>, ils [= les fils] partageront la maison (en la considérant) comme un héritier.

La comparaison des deux textes révèle l'extrême concision de la formulation ancienne : celle-ci ne précise pas que la disposition ne vaut que si le père n'a pas doté sa fille. Les catégories de femmes visées ne sont pas exactement les mêmes. Mais l'esprit des deux lois est clairement identique : l'absence de dot donne droit à une part d'héritage.

### Un recueil de jurisprudence

Le Code de Hammu-rabi fut également le fruit de l'activité judiciaire du roi. Une lettre de Hammu-rabi récemment publiée en a offert un nouvel exemple<sup>11</sup> :

Le fils d'Ipquša, l'orfèvre, m'a appris ceci : « L'an dernier, des voleurs ont percé (le mur de) ma maison et se sont emparé de mes biens. De plus, maintenant, ils ont eux-mêmes percé à nouveau (le mur de) ma maison mais j'ai pu m'emparer de ces voleurs ». Voilà ce qu'il m'a dit. À présent, je viens de t'envoyer ce fils d'Ipquša. Attache les voleurs

7. *Ibid.*, respectivement p. 57-70 et p. 25-28.

8. Voir notamment J. J. Finkelstein, « The Laws of Ur-Nammu », *Journal of Cuneiform Studies*, 22, 1969, p. 66-82 (notamment p. 81).

9. Le texte sumérien de ce passage n'avait pas été compris, jusqu'à ce que la comparaison avec le texte du § 180 du Code de Hammu-rabi ait été faite ; voir ma note sur « Le § 22 du "code" de Lipit-Eštar », *NABU*, 4, 1989, p. 88-89, n° 113. Mon interprétation a été reprise avec de légères modifications par M. Roth, *Law Collections...*, p. 30, dont je suis la traduction.

10. Les termes sumériens de *nin-dingir*, *lukur* ou *nu-gig* décrivent trois catégories de femmes consacrées ; *lukur* correspond à l'akkadien *nadītum*.

11. AbB XIII 12 ; traduction et commentaire par D. Charpin, « Lettres et procès paléo-babyloniens », in *Rendre la justice en Mésopotamie*, F. Joannès (éd.), Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes (Temps et espaces), 2000, p. 69-111, spécialement p. 85, n° 41 (cité désormais « Lettres et procès... »).

dont il s'est emparé, place-les sous bonne garde et fais-les moi conduire. En outre, envoie-moi les témoins du fils d'Ipquša.

Selon cette lettre, Hammu-rabi voulut instruire lui-même l'affaire. Il est probable que le § 21 du Code est issu de la sentence qui fut prononcée par le roi au terme de son enquête :

Si quelqu'un a percé (le mur d') une maison, on le mettra à mort en face de ce trou et on l'y pendra.

Un autre document récemment publié permet d'approfondir la question fondamentale de la formation des « Codes de lois » des souverains babyloniens. Il s'agit d'une lettre du fils et successeur de Hammu-rabi, Samsu-iluna. Ce dernier avait été alerté à propos de deux affaires par les responsables des religieuses-*nadîtum*, femmes célibataires vouées au dieu Šamaš. Le roi écrivit alors aux autorités de Sippar<sup>12</sup> :

Dis à Sin-našir, Nuratum, Sin-iddinam, à la guilde des marchands (*kârum*) de Sippar et aux juges de Sippar-Amnanum, à Awil-Nabium, à Sin-iddinam, aux prêtres-*šangûm*, aux juges, aux chefs des temples, aux chefs des religieuses-*nadîtum*, aux [...] des juges et aux gardiens de la porte du cloître de Sippar-Yahrurum : ainsi (parle) Samsu-iluna [...]<sup>13</sup>.

(Exposé du second cas :)

Ils m'ont en outre appris ceci : « Le juge Awil-Sin a une créance d'argent au débit de Mar-Šamaš, un homme de Sippar. Du fait que ce dernier n'a pas remboursé, il a saisi Mar-Šamaš en disant : "Si tu gardes tes biens<sup>14</sup> et que je ne reçois rien, je saisirai l'esclave de ta fille religieuse-*nadîtum* de Šamaš qui habite dans le cloître". Voilà ce qu'il lui a dit ». Voilà ce qu'ils m'ont appris.

(Directive royale :)

Une religieuse-*nadîtum* de Šamaš à qui son père et ses frères ont fourni de quoi vivre et à qui ils ont écrit une tablette<sup>15</sup>, et qui habite le cloître, n'est pas responsable des dettes ni du service-*ilkum* de la maison de son père et de ses frères<sup>16</sup>. Son père et ses frères accompliront leur service-*ilkum* et [...]. Un créancier qui saisirait une *nadîtum*

- 
12. Texte édité par C. Janssen, « Samsu-iluna and the Hungry *nadîtums* », *Northern Akkad Project Reports*, 5, 1991, p. 3-40, trad. fr. D. Charpin, « Lettres et procès... », p. 86-88, n° 43. Voir le commentaire de S. Lafont, « Les actes législatifs des rois mésopotamiens », in *Auctoritates. Xenia R. C. Van Caenegem Oblata. La formation du droit et ses auteurs*, S. Dauchy et al. (éd.), Bruxelles, Wetenschappelijk Comité voor rechtsgeschiedenis koninklijke Academie voor wetenschappen, letteren en schone kunsten van België (Iuris Scripta Historica ; XIII), 1997, p. 3-27, spécialement p. 22-27.
13. Je coupe ici l'exposé du premier cas soumis au roi ; voir les publications citées à la note précédente.
14. C'est-à-dire : « Si tu refuses de vendre tes biens pour me rembourser ». On voit ici très clairement comment l'endettement conduisait à l'aliénation du patrimoine – et les résistances que les débiteurs tentaient d'opposer à ce mouvement. Un très bel exemple de vente de terrain par un débiteur insolvable a été étudié à partir de MHET II / 3442 par E. Woestenburg, *Archiv für Orientforschung*, 44 / 45, 1997 / 1998, p. 354.
15. C'est-à-dire que le père et ses frères se sont engagés par écrit à entretenir la religieuse-*nadîtum* sa vie durant.
16. L'*ilkum* est un service (militaire ou autre) accompli par un individu pour le compte du roi ; en contrepartie, ce dernier donne la jouissance d'une terre (champ, éventuellement maison et verger) ; voir mon *Hammurabi de Babylone*, p. 164 et p. 252.

de Šamaš à propos des dettes ou du service-*ilkum* de la maison de son père et de ses frères, cet homme est un ennemi de Šamaš !

Ce document est tout à fait remarquable, à la fois du point de vue de sa rédaction et de sa portée juridique. On observe d'abord la façon dont le roi rendit son verdict. Au lieu d'écrire : « Le juge Awil-Sin n'a pas le droit de saisir l'esclave de la fille-*naditum* de Mar-Šamaš », il formula de manière anonyme une règle ayant une portée générale, que les autorités locales devaient ensuite mettre en application. Le style même du passage ressemble tout à fait aux verdicts (apodoses) du Code de Hammu-rabi. Le genre littéraire est cependant différent, puisqu'on a affaire à une lettre. Il s'agit ici de ce que les juristes appellent un rescrit et que les Babyloniens désignaient comme *šimdat šarrim* « ordonnance du roi »<sup>17</sup>. La lettre fut effectivement conservée dans les archives du cloître de Sippar et dans celles du temple de Šamaš<sup>18</sup> ; elle fut par la suite plusieurs fois recopiée, ce qui montre que cette jurisprudence ne tomba pas dans l'oubli. Dans le cas de Samsu-iluna, on ne dépassa pas ce stade : il n'y eut pas de recueil de ses rescrits promulgué sous une forme plus solennelle<sup>19</sup>. Cet exemple montre bien que les Codes possèdent une autre dimension que la simple compilation de verdicts issus de l'activité judiciaire du roi<sup>20</sup>.

### La systématisation

Il nous faut donc considérer un autre aspect des Codes : celui de leur caractère systématique – ce qui ne veut pas dire complet. À partir d'un certain nombre de cas « traditionnels » d'une part, de verdicts rendus par le roi d'autre part, les Codes pouvaient être accrus par le procédé de la variation, grâce auquel les verdicts étaient proposés pour des situations qui constituaient autant de cas de figures, sans jamais épuiser tous les possibles, malgré la volonté affichée d'exhaustivité<sup>21</sup>.

17. Voir récemment K.R. Veenhof, « The Relation between Royal Decrees and Laws in the Old Babylonian Period », *Jaarbericht van het vooraziatisch-egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux*, 35 / 36, 1997-2000, p. 49-84.

18. *Ibid.*, p. 57.

19. Non seulement le Code de Hammu-rabi était trop récent pour qu'on ait éprouvé le besoin d'en donner une sorte de « nouvelle édition mise à jour », mais en outre une telle façon de faire était étrangère aux pratiques de l'époque : le texte ne devait pas en être altéré. Le rescrit de Samsu-iluna permettait simplement de le compléter à propos de deux cas qui n'avaient pas été traités par son père dans son Code. Noter par ailleurs que l'édit d'Ammi-šaduqa contient quelques dispositions qui ne sont qu'indirectement liées aux mesures de *mīšarum* promulguées par le roi. Tel semble être le cas du § 22 : « Le lieutenant (*rā'ibanum*) du gouverneur militaire (*šakkanakkum*) du pays qui contraint la famille d'un soldat-*rêdûm* ou d'un soldat-*bâ'irum* à accepter grain, argent ou laine contre (remboursement en travail au moment de) la moisson ou un (autre) travail sera mis à mort. Le soldat-*rêdûm* ou le soldat-*bâ'irum* pourra emporter (sans contrepartie) tout ce qu'il lui a donné » (F.R. Kraus, *Königliche Verfügungen in altbabylonischer Zeit*, Leyde, Brill (Studia et Documenta ad iura Orientis antiqui pertinentia ; 11), 1984, p. 182, § 22).

20. Je m'écarte ici de la position qu'avait retenue F.R. Kraus, « Ein zentrales Problem des altmesopotamischen Rechtes : was ist der Codex Hammu-rabi ? », *Genava*, 8, 1960, p. 283-296 ; celui-ci voyait dans le Code une compilation de décisions royales exemplaires.

21. La meilleure étude du procédé littéraire de la variation est celle de B.L. Eichler consacrée aux lois d'Ešnunna : « Literary Structure in the Laws of Ešnunna », in *Language, Literature, and History: Philological and Historical*

La comparaison des dispositions relatives au meurtre dans le Code d'Ur-Nammu et le Code de Hammu-rabi est à cet égard très instructive<sup>22</sup>. Le § 1 du Code d'Ur-Nammu indique simplement :

Si un homme a commis un meurtre, on tuera cet homme.

On trouve en revanche dans le Code de Hammu-rabi au § 1 :

Si quelqu'un a accusé un homme en lui imputant un meurtre, mais s'il n'a pu l'en convaincre, son accusateur sera mis à mort.

Cette formulation plus complexe révèle beaucoup d'éléments du système judiciaire. On voit d'abord qu'un particulier pouvait formuler une accusation, celle-ci n'étant pas réservée à un officiel ou à un corps. En outre, une telle accusation devait être étayée par une preuve. Enfin, le faux accusateur subissait le châtement qui aurait été celui du coupable, qui n'est explicitement formulé que par le § 1 du Code d'Ur-Nammu, mais évidemment sous-entendu par le § 1 du Code de Hammu-rabi.

Un bon exemple de variations sur un même cas est offert dans le Code de Hammu-rabi par les quatre lois relatives à celui qui a saisi un esclave fugitif<sup>23</sup> :

[§ 17] Si quelqu'un a saisi dans la campagne un ou une esclave en fuite et le reconduit à son maître, le maître de l'esclave devra lui donner 2 sicles [environ 16 g.] d'argent.

[§ 18] Si cet esclave ne veut pas nommer son maître, il devra le conduire au palais ; son cas fera l'objet d'une enquête et on le rendra à son maître. [§ 19] (Mais) s'il garde cet esclave dans sa maison et si par la suite cet esclave est saisi en sa possession, cet homme sera mis à mort. [§ 20] Si l'esclave s'enfuit de chez celui qui s'était emparé de lui, cet homme devra prêter serment au propriétaire de l'esclave et on l'acquittera.

On voit donc comment le cas général est énoncé au § 17. Le § 18 envisage le cas où l'esclave persiste dans son attitude en refusant de dire à qui il appartient. Le § 19 introduit une autre variante : celui qui a recueilli l'esclave fugitif l'a gardé pour lui. Dernier cas : l'esclave fugitif récidive chez celui qui l'a recueilli et s'apprêtait à le rendre à son maître. On voit que tous les cas ne sont pas envisagés : par exemple, il n'est pas question de quelqu'un qui, après avoir arrêté un esclave en fuite, l'aurait laissé repartir volontairement. Par ailleurs, on voit que cet ensemble de lois concerne uniquement la personne qui a saisi un esclave fugitif. Il ne porte pas sur les relations entre le maître

---

*Studies presented to Erica Reiner*, F. Rochberg-Halton (éd.), New Haven, American Oriental Society (American Oriental Series ; 67), 1987, p. 71-84. Pour l'illusion d'exhaustivité recherchée dans la rédaction du Code de Hammu-rabi, voir en dernier lieu R. Westbrook, « Codex Hammurabi and the Ends of the Earth », in *Landscapes. Frontiers and Horizons in the Ancient Near East. Papers Presented to the XLIV Rencontre Assyriologique Internationale (Venezia, 7-11 July 1997)*, L. Milano et al. (éd.), Padoue, Sargon (History of the Ancient Near East / Monographs ; III / 3), 2000, p. 101-103.

22. Voir M. Roth, *Law Collections...*, p. 72.

23. Code, § 17 à 20.

et son esclave : le châtement de ce dernier sera l'affaire du maître une fois l'esclave rentré chez lui<sup>24</sup>.

Tout le monde est d'accord pour comparer, d'un point de vue formel, la rédaction casuistique des Codes avec les autres genres de recueils, parmi lesquels ceux consacrés à la divination occupent une place importante. Je me limiterai ici à un seul exemple, tiré d'un traité de tératologie<sup>25</sup> :

Si un nouveau-né malformé a des dents (à la naissance), les jours du roi sont finis : quelqu'un d'autre siégera sur son trône.

Du point de vue de la théorie, l'analogie est également frappante : les « prédictions » des présages babyloniens étaient littéralement désignées par les devins comme les « verdicts » (*dinum*) des dieux<sup>26</sup>. Mais, à ma connaissance, on n'a jamais comparé l'activité divinatoire, qui finit par donner naissance à ces recueils, à l'activité judiciaire qui a donné naissance aux Codes<sup>27</sup>. Or il me semble que l'analogie doit être poussée jusqu'au bout. Dans le cas de la divination, il y a des présages réellement observés, dont on peut faire l'équivalent de la jurisprudence royale. Mais il y en a d'autres qui ont été ajoutés par le même procédé de la variation que pour les « Codes de lois »<sup>28</sup>. La comparaison de la version ancienne du traité de tératologie, datant du XVIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. avec celle connue par des manuscrits postérieurs d'un millénaire, montre une évolution de ce type<sup>29</sup>.

Quant au caractère « incomplet » du Code, sur lequel certain auteurs ont mis l'accent pour dénoncer le caractère inapproprié du terme moderne de « Code » qui sert à désigner ce texte<sup>30</sup>, il n'était sans doute pas ressenti comme une gêne par les juges de l'époque. Instruits par la lecture du Code, ils en pénétraient l'esprit et devaient être

24. Pour cette problématique, voir S. Lafont, « Un "cas royal" à l'époque de Mari », *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, 91, 1997, p. 109-119.

25. E. Leichty, *The Omen Series Šumma Izbu*, New York, Augustin (Texts from Cuneiform Sources ; 4), 1970, p. 203 (YOS X 56 I 34-35).

26. Voir par exemple U. Koch-Westenholz, *Babylonian Liver Omens*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press (Carsten Niebuhr Institute Publications ; 25), 2000, p. 13 : « *Extispicy was a very direct way of questioning the gods about particular events and their intentions or their decisions in any particular matter, what the Babylonians called their "judgements".* »

27. Je note seulement cette indication générale de J.J. Finkelstein, qui indiquait que les recueils de lois « *may be learned forms of speculation and improvisation in the manner of later talmudic and scholastic learning, and, as was more obviously the case, in the divinational "sciences" of Mesopotamia itself* » (« Sex Offenses in Sumerian Laws », *Journal of the American Oriental Society*, 86, 1966, p. 368).

28. Pour une bonne présentation de ces recueils, voir J. Bottéro, « Symptômes, signes, écriture en Mésopotamie ancienne », in *Divination et Rationalité*, J.-P. Vernant et al. (éd.), Paris, Seuil, 1974, p. 70-197, en particulier p. 84-85.

29. Voir E. Leichty, *The Omen Series...*, p. 23. Voir plus généralement la description par U. Koch-Westenholz de la façon dont se sont constituées à partir des précurseurs paléo-babyloniens les séries canoniques connues par des manuscrits du premier millénaire : « *They may well have developed gradually from Old Babylonian "forerunners", like some of the lexical compendia, merely involving some additional material and systematization* » (*Babylonian Liver Omens*, p. 20).

30. J. Bottéro, *Mésopotamie...*, p. 196-197.

capables de trancher les cas qui n'y étaient pas prévus. En cela, ils n'agissaient pas autrement que leurs collègues devins<sup>31</sup> ; en cas de difficulté, ils pouvaient éventuellement s'adresser au roi<sup>32</sup>.

## Les usages divers d'un même texte

Il nous faut maintenant aborder une seconde question : à quoi le Code de Hammurabi a-t-il servi ?

### Un texte qui se donne à lire...

Idéalement, le Code était d'une certaine manière un moyen pour le roi de rendre la justice partout et à tous, comme l'indique l'épilogue<sup>33</sup> :

Que l'homme lésé qui a un procès aille devant ma statue de « roi de justice », qu'il lise ma stèle inscrite, qu'il écoute mes paroles très précieuses et que ma stèle lui révèle son procès, de sorte qu'il voie la sentence qui le concerne et qu'il s'apaise.

La plupart des traductions rendent le passage par « qu'il se fasse lire ma stèle inscrite »<sup>34</sup>, mais le mot à mot du babylonien est « qu'il lise » (c'est d'ailleurs ainsi que Scheil avait traduit). Le commentaire « classique », tout en admettant que le verbe *šitassûm* puisse décrire une lecture à voix haute pour soi-même, ajoutait<sup>35</sup> :

*As, however, hearing has no point after reading a document to oneself, the meaning must be that the man shall have the text read to him by someone else and so hear it ; this agrees with the fact that few litigants are likely to have been able to read it for themselves.*

En réalité, nous savons maintenant que la capacité de lire et écrire n'était pas à l'époque aussi restreinte qu'on l'a longtemps cru et qu'elle n'était nullement l'exclusivité

31. Voir U. Koch-Westenholz, *Babylonian Liver Omens*, p. 15 (à propos des devins d'époque babylonienne ancienne) : « *The diviner, guided by his experience and his knowledge of the general rules of extispicy, could describe and interpret actual livers and phenomena that were not recorded in the series.* »

32. Voir les deux cas soumis à Samsu-iluna examinés ci-dessus n. 12.

33. Voir en dernier lieu l'étude de M. Roth, « Hammurabi's Wronged Man », *Journal of the American Oriental Society*, 122, 2002, p. 38-45 (qui commente les interprétations antérieures). Je reviendrai ailleurs sur cet article, qui contient certains points de vue avec lesquels je ne suis pas en accord.

34. Voir encore tout récemment *The Assyrian Dictionary*, Glückstadt, Augustin, 1992, vol. 17 / II ; Š, p. 166a : « *nari šatram li-iš-ta-ás-si-ma awâtija šūqurātīm lišmēma / let him (have) my inscribed monument read and let him listen to my priceless words* » ; on voit comment le factitif est ajouté entre parenthèses. Noter encore la traduction « *may he have read to him* » par R. Westbrook, « Codex Hammurabi... », p. 101. M. Roth avait traduit « *let him have my inscribed stela read aloud to him* » (*Law Collections...*, p. 134) ; dans son article de 2002 (cité *supra* n. 33), elle a changé en « *may he read aloud my inscribed stela* » (p. 39), mais sans expliquer son changement d'interprétation.

35. G.R. Driver et J.C. Miles, *The Babylonian Laws*, vol. II, *Transliterated Text Translation Philological Notes Glossary*, Oxford, Oxford University Press, 1955, p. 286.



des scribes<sup>36</sup>. Il ne fait donc pas de doute que le désir exprimé par Hammu-rabi est que le plaignant puisse lui-même lire le verdict correspondant à son cas.

On sait d'ailleurs que la stèle du Louvre n'était pas unique : d'autres fragments également retrouvés à Suse appartiennent à plusieurs exemplaires différents<sup>37</sup>. Il y avait donc une volonté réelle de diffusion et de possibilité de consultation : il s'agissait que tous puissent avoir accès au roi juste. L'étendue des territoires conquis par Hammu-rabi à la fin de son règne ne lui permettait plus d'être accessible en personne : c'est alors qu'il eut recours à l'écrit pour continuer de remplir le devoir de justice que les dieux lui avaient confié<sup>38</sup>.

Cependant, on voit vite les limites de cette volonté : il faut avouer que la disposition des stèles du Code de Hammu-rabi ne favorise pas la consultation du texte. Il n'existe aucune subdivision, qui permettrait de discerner le plan qui présida à l'organisation des 275 paragraphes du Code ; le prologue et l'épilogue n'y sont pas séparés des lois elles-mêmes. Le contraste est grand avec l'ingénieux système des *axones* représenté sur une coupe du Metropolitan Museum<sup>39</sup>. Mais la situation n'est guère différente d'avec celle des Lois de Gortyne : la disposition même du texte en rendait la consultation malaisée. Ces lois furent avant tout gravées pour des raisons idéologiques ; pour reprendre une formule utilisée récemment par François Lissarague, ce texte n'est pas fait pour être lu, il est fait pour être là. On pourrait dire la même chose du Code de Hammu-rabi.

Ces difficultés de consultation sont une des raisons pour lesquelles beaucoup d'assyriologues ont proposé que le Code de Hammu-rabi ne soit pas à considérer comme un recueil législatif destiné à être appliqué<sup>40</sup>. Ils ont souligné les analogies de ce texte

- 
36. Voir C. Wilcke, *Wer las und schrieb in Babylonien und Assyrien. Überlegungen zur Literalität im Alten Zweistromland*, Munich, Bayerische Akademie der Wissenschaften (Philologisch-Historische Klasse ; 6), 2000 et D. Charpin, *Lire et Écrire en Babylonie ancienne. Écriture, acheminement et lecture des lettres d'après les archives royales de Mari*, à paraître (ainsi que la communication « Lire et écrire en Mésopotamie ancienne : une affaire de spécialistes ? », à paraître dans les CRAI, séance du 26 mars 2004).
37. Malheureusement, les emplacements d'origine de ces fragments – comme celui de la grande stèle – sont inconnus : l'ensemble fait partie du butin babylonien emporté à Suse par un roi élamite du XI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Voir J. Nougayrol, « Les fragments en pierre du Code Hammourabien (I) », *Journal asiatique*, 1957, p. 339-366 ; (II), *Journal asiatique*, 1958, p. 143-155 ; ainsi que les photographies reproduites dans B. André-Salvini, *Le Code de Hammurabi*, p. 52-53, fig. 49-51.
38. On notera que ce devoir est commun à tous les souverains de l'époque. On en trouve une formulation remarquable dans une prophétie adressée par le dieu Addu d'Alep au roi de Mari Zimri-Lim : « Écoute cette seule parole de moi ! Lorsque quelqu'un qui aura un procès en appellera à toi en te disant : "On m'a fait du tort", tiens-toi debout et rends-lui jugement ; réponds-lui droitement. Voilà ce que je désire de toi. » J.-M. Durand, *Le Culte d'Addu d'Alep et l'affaire d'Alahtum*, Paris, Société pour l'étude du Proche-Orient ancien (Florilegium marianum ; VII), 2002, p. 135 n° 38 : 6' -11'. La correction proposée par M. Roth (« Hammurabi's Wronged Man », p. 44 : *hablâku* au lieu de *habtâku*) est exclue par la paléographie (cf. la photo publiée par J.-M. Durand).
39. B. Legras, *Lire en Égypte, d'Alexandre à l'Islam*, Paris, Picard (Antiqua ; 6), 2002, p. 28, fig. 3.
40. Pour un bon résumé du débat, voir S. Démare (-Lafont), « La valeur de la loi dans les droits cunéiformes », *Archives de philosophie du Droit*, 32, 1987, p. 335-346. Voir depuis J. Renger, « Noch einmal : Was war der "Kodex" Hammurapi – ein erlassenes Gesetz oder ein Rechtsbuch ? », in *Rechtskodifizierung und soziale Normen im interkulturellen Vergleich*, H. J. Gehrke (éd.), Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1994, p. 27-58.

avec les inscriptions commémoratives destinées à présenter le monarque aux divinités et à en rappeler le souvenir aux générations futures<sup>41</sup>. Ils s'appuient notamment sur le texte de l'épilogue, où Hammu-rabi lui-même s'adresse à la postérité :

Qu'à l'avenir, à tout jamais, tout roi qui existera dans le pays respecte les paroles de justice (*awât mišarim*) que j'ai inscrites sur ma stèle. Qu'il ne modifie pas les jugements du pays que j'ai rendus ni les verdicts du pays que j'ai décidés.

Le Code serait avant tout une inscription commémorative : au lieu de mettre l'accent sur les activités guerrières du roi, ou sur ses talents de bâtisseur, elle le dépeint comme un juge sur lequel tout roi postérieur devra prendre modèle – de la même façon qu'un roi futur devra restaurer les ruines des bâtiments élevés par son prédécesseur en respectant leur plan<sup>42</sup>. Il me semble que ce point de vue est juste, mais il n'est pas forcément le seul possible.

### Un code appliqué ?

En effet, on possède un certain nombre d'indices qui semblent montrer que le Code était bel et bien appliqué, ou du moins qu'il pouvait servir de référence. Le cas du rachat d'un prisonnier de guerre est ambigu. Le Code de Hammu-rabi prévoit cette situation<sup>43</sup> :

Si un marchand rachète un soldat-*rêdûm* ou un soldat-*bâ'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.

Une lettre de Hammu-rabi pourrait illustrer l'application de cette disposition<sup>44</sup> :

Sin-ana-Damrum-lippalis, fils de Maninum, que l'ennemi a capturé, – donnez à son marchand 10 sicles [environ 80 g.] d'argent provenant du temple de Sin et rachetez-le.

On peut bien sûr penser à une relation inverse entre cette lettre et le Code : ce serait parce que Hammu-rabi aurait eu des cas individuels de ce genre à régler qu'il aurait édicté une règle générale dans son Code<sup>45</sup>.

41. Tel est par exemple le point de vue défendu par J.J. Finkelstein, « Ammišaduqa's Edict and the Babylonian "Law Codes" », *Journal of Cuneiform Studies*, 15, 1961, p. 103.

42. Les fouilles de Larsa, par exemple, ont montré qu'il ne s'agissait pas d'un vœu pieux. Les rois néo-babyloniens Nabuchodonosor et Nabonide, au VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C., disent avoir rebâti le temple de l'Ebabbar selon les plans anciens (cf. D. Charpin, « Les découvertes épigraphiques de la campagne 1985 à Larsa », in *Larsa (10<sup>e</sup> campagne, 1983) et 'Oueili (4<sup>e</sup> campagne, 1983). Rapport préliminaire*, J.-L. Huot (dir.), Paris, Éditions Recherche sur les civilisations, 1990, p. 185-190). De fait, les fouilles ont montré une succession de plus de 18 mètres de murs superposés.

43. Code, § 32.

44. AbB IX 32.

45. Voir AbB XIII 12, discuté ci-dessus n. 11.

Un deuxième exemple a été récemment découvert<sup>46</sup>. Il s'agit d'une lettre connue par deux manuscrits, qui de ce fait a de bonnes chances d'être un exercice scolaire<sup>47</sup> :

Dis à Sin-ay-abaš : ainsi (parle) Marduk-našir. Que Šamaš et Marduk te fassent vivre ! Au sujet du champ de Sin-magir, le soldat-*rêdûm*, Sin-magir, le soldat-*rêdûm* s'est enfui et son champ a été donné à [NP<sub>2</sub>]. Aujourd'hui, ses fils sont venus me voir en disant : « Nous voulons avoir la jouissance du champ de notre père et nous accomplirons le service-*ilkum* de notre père ». Le roi a dit : « Rends-leur leur champ et qu'ils accomplissent le service-*ilkum* de leur père ».

Le cas est en effet prévu dans le § 28 du Code de Hammu-rabi :

Soit un soldat-*rêdûm* ou un soldat-*bâ'irum* qui a été fait prisonnier (alors qu'il était en poste) dans une forteresse royale : si son fils est capable d'accomplir le service, on lui donnera le champ et le jardin et il accomplira le service de son père.

On voit comment les héritiers d'une personne ayant reçu en bénéfice une terre de la couronne, après que leur père ait cessé volontairement ou non de servir le roi, peuvent réclamer cette terre, du moment qu'ils reprennent à leur charge le service afférent à la tenure. La lettre donne l'impression que la décision du roi à laquelle se réfère Marduk-našir, chargé de la faire appliquer, avait un caractère général : il pourrait bien s'agir d'une allusion au § 28 du Code.

Le cas de la fixation des salaires est encore plus clair. On peut lire au § 273 du Code :

Si quelqu'un a embauché un salarié, du début de l'année au cinquième mois, il devra lui donner 6 grains [26 mg] d'argent par jour ; du sixième mois à la fin de l'année, il devra lui donner 5 grains [22 mg] d'argent par jour.

La différence s'explique en fonction des saisons : l'année babylonienne commençant au printemps, les cinq premiers mois sont ceux où l'activité agricole est la plus intense, donc la main-d'œuvre plus sollicitée, d'où la rémunération plus élevée. De tels tarifs n'étaient pas des vœux pieux des souverains, puisqu'on s'y réfère à l'occasion dans des documents d'archives. Ainsi, à son correspondant qui lui faisait part des revendications des ouvriers textiles travaillant sous ses ordres, un certain Alammuš-našir répondit<sup>48</sup> :

46. Voir M. Stol, compte-rendu de la contribution de S. Lafont, « Fief et féodalité dans le Proche-Orient ancien », in *Les Féodalités*, E. Bournazel et J.-P. Poly (éd.), Paris, PUF, 1998, p. 517-644, paru dans *Bibliotheca Orientalis*, 56, 1999, col. 672. Noter la prudence de la formulation de M. Stol : « *This school letter illustrates a rule like CH § 28.* »

47. Le premier texte a été publié par G. Dossin, *Lettres de la première dynastie babylonienne I*, Paris, Imprimerie nationale (Textes cunéiformes du Louvre ; 17), 1933, n° 44 ; le second par J.-R. Kupper, « Lettres de Kiš », *Revue d'assyriologie*, 53, 1959, p. 180 (D 46). Les noms propres ne sont pas les mêmes dans les deux lettres. Dans le deuxième exemplaire, il n'y a qu'un fils et la fin du texte, mal conservée, semble partiellement différente. Pour d'autres exemples de lettres scolaires du même type, voir F.R. Kraus, « Briefschreibübungen im altbabylonischen Schulunterricht », *Jaarbericht van het vooraziatisch-egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux*, 16, 1959-1962, p. 16-39.

48. Lettre A.3529, éditée par R.F.G. Sweet, *On Prices, Moneys, and Money Uses in the Old Babylonian Period*, Unpublished Ph. D., Assyriologie, Université de Chicago, Department of Oriental Languages and Civilizations,

Le salaire d'un travailleur embauché est inscrit sur la stèle.

Il est vraisemblable qu'il s'agit d'une allusion à un exemplaire du Code, dont on voit ainsi le caractère public ; son texte servait bien de référence<sup>49</sup>.

On doit cependant souligner que d'autres stèles, de caractère plus limité, peuvent avoir servi de référence en matière de tarifs. C'est ce que nous apprend une brique de Atta-hušu, qui régna à Suse vers 1900 et fait allusion à un monument de ce genre<sup>50</sup> :

Atta-hušu, pasteur du dieu Inšušinak, fils de la sœur de Silhaha, a fait une stèle de justice. Il l'a installée dans le marché. Celui qui ne connaît pas le juste prix, que Šamaš le lui apprenne !

Le Code de Hammu-rabi ne contient pas de liste de prix de ce genre. C'est en revanche le cas du recueil des lois d'Ešnunna, qui commence par une liste d'équivalents en argent pour toute une série de denrées, suivie par les prix de location de divers objets (chariots, bateaux, etc.), ainsi que des salaires.

Il est donc vrai que les exemples de références explicites au Code de Hammu-rabi sont rares. Cependant, deux éléments doivent être introduits dans le dossier. On doit d'abord remarquer que, si nous ne possédons pas de citation du Code de Hammu-rabi dans des documents de la pratique, nous n'en possédons guère non plus pour les édits royaux. Un seul exemple de citation d'un édit royal dans une lettre est connu, qui a été publié très récemment<sup>51</sup> :

1958, 1 vol., 247 p. (dactyl.), p. 104-105 ; cf. M. Roth, *Law Collections...*, p. 6 (et p. 10, n. 1). Noter que cette lettre appartient à un groupe de lettres et de textes administratifs datant du règne de Samsu-iluna, fils et successeur de Hammu-rabi, qui provient de la ville de Damrum, à proximité de l'ancienne Kiš (voir R. F. G. Sweet, *On Prices...*, p. 105-107 et p. 203-204, n. 88 [où on corrigera Kisik en Damrum, qu'on sait aujourd'hui être la lecture de HI.GAR<sup>ki</sup>]). Pour la ville de Damrum, voir D. Charpin, « Histoire politique du Proche-Orient amorrite (2002-1595) », in *Mesopotamien : Die altbabylonische Zeit, Annäherungen 4*, P. Attinger et M. Wäfler (éd.), Fribourg – Göttingen, Universitätsverlag et Vandenhoeck & Ruprecht (Orbis Biblicus et Orientalis ; 160 / 4), 2004, p. 25-480, spécialement p. 89-91.

49. Même si, comme le pense R. F. G. Sweet, c'est l'employeur qui y fait allusion, parce que le salaire préconisé dans le Code est moins élevé que celui réclamé par les travailleurs.

50. Voir en dernier lieu F. Malbran-Labat, *Les Inscriptions royales de Suse*, Paris, Réunion des Musées nationaux, 1995, p. 32-33, n° 12. Le titre de « pasteur », qu'Atta-hušu est le seul souverain susien à avoir porté, est caractéristique de l'exercice de la justice par un souverain mésopotamien. Ce titre est ici lié à la divinité locale, Inšušinak. Pour la sorte de « parenthèse » que constitue le règne d'Atta-hušu, voir M.-J. Steve, F. Vallat et H. Gasche, « Suse », in *Supplément au dictionnaire de la Bible*, 73, Paris, Letouzay et Ané, 2002, p. 446. Ce qui m'intéresse dans le cas d'Atta-hušu, c'est la mention d'une stèle installée sur le marché. Cela tranche en effet avec le support des autres « tarifs » connus pour cette époque, que l'on trouve en général sur des documents de fondation, donc inaccessibles au commun des mortels. Pour ces tarifs, voir notamment J. Renger, « Patterns of Non-institutional Trade and Non-commercial Exchange in Ancient Mesopotamia at the Beginning of the Second Millennium B.C. », in *Circulation of Goods in Non-palatial Context*, A. Archi (éd.), Rome, Edizioni dell'Ateneo (Incunabula Graeca ; LXXXII), 1984, p. 31-124, spécialement p. 91-94.

51. NBC 6311, publiée par O. Tammuz, « Two Small Archives from Lagaba », *Revue d'assyriologie*, 90, 1996, p. 121-133, spécialement p. 125-126 ; cette lettre appartient à un lot de documents originaires de Lagaba, en Babylonie centrale, qui date du règne de Samsu-iluna. Voir mon étude « Les prêteurs et le palais : les édits de *mīšarum* des rois de Babylone et leurs traces dans les archives privées », in *Interdependency of Institutions and Private Entrepreneurs (MOS Studies 2). Proceedings of the Second MOS Symposium (Leiden, 1998)*, A. C. V. M. Bongenaar (éd.), Leyde, PIHANS (87), 2000, p. 185-211, spécialement p. 195-196.

Dis à l'homme que Marduk fait vivre : ainsi parle Awil-Sin. Que Šamaš et Marduk te fassent vivre ! Le musicien Pu-ili a déposé en ces termes devant moi : « J'ai donné mon champ à bail et il m'a donné 2 sicles d'argent en prêt. Il a rassemblé et emporté le grain qui se trouvait dans mon champ mais ne m'a pas donné le loyer de mon champ ». Voilà comment il a déposé devant moi. Comme tu le sais, en fonction de l'ordonnance de mon seigneur (*šimdat bêliya*), celui qui a fait rembourser (un prêt) et l'a pris doit le rendre. Il est ordonné de ne pas poursuivre la maison d'un soldat, d'un pêcheur ou de toute autre personne accomplissant le service-ilkum (*du roi*). En voyant ma tablette, rends à son propriétaire le grain que tu as fait recouvrer et que tu as pris. Est-ce ainsi que toi, tu accomplis ce que (prescrit) l'édit de mon seigneur ? En son absence, tu me privas de grain.

L'allusion à « l'ordonnance de mon seigneur » est suivie par une citation de l'édit de Samsu-iluna<sup>52</sup>.

Par ailleurs, la situation doit être rapprochée de la pratique divinatoire à l'époque de Hammu-rabi<sup>53</sup> : lorsqu'ils rendent un verdict, les juges ne citent jamais le Code, mais les devins de l'époque ne citent jamais non plus à l'appui de leurs prédictions un recueil de présages, à la différence de ce qui est attesté au premier millénaire<sup>54</sup>.

### Les usages dérivés du texte

Il faut enfin évoquer ce que j'appellerai les usages dérivés du Code de Hammu-rabi : il s'agit d'un texte qui a servi à la formation des scribes. On a retrouvé un certain nombre de copies sur tablettes d'époque paléo-babylonienne, qui datent de ses successeurs, jusqu'à la fin de sa dynastie vers 1600 avant notre ère. Cependant, le texte du Code de Hammu-rabi a également joué un rôle privilégié dans la sauvegarde à plus long terme de la mémoire du roi : nous possédons de nombreuses copies d'extraits de son Code effectuées jusqu'à la période achéménide. On doit ici souligner qu'il s'agit d'un cas unique : aucun autre recueil de lois, comme ceux du roi d'Ur Ur-Nammu, de Lipit-Eštar d'Isin ou de Daduša d'Ešnunna n'a ainsi été recopié pendant des siècles<sup>55</sup>. Plusieurs manuscrits du Code ont figuré dans la célèbre bibliothèque que le roi Assurbanipal constitua à Ninive au VII<sup>e</sup> siècle, ainsi que dans la bibliothèque de l'Ebabbar de Sippar<sup>56</sup>.

52. Elle est reproduite ci-dessus en italique. Comme toujours dans l'Orient ancien, cette citation n'est pas le mot à mot exact ; pour ce problème, voir mon ouvrage *Lire et Écrire en Babylonie ancienne. Écriture, achievement et lecture des lettres d'après les archives royales de Mari*, à paraître.

53. Pour les activités des devins à l'époque paléo-babylonienne, voir J.-M. Durand, *Archives épistolaires de Mari I / 1*, Paris, Éditions Recherche sur les civilisations (Archives royales de Mari ; XXVI / 1), 1988, première partie ; U. Jeyes, *Old Babylonian Extispicy. Omen Texts in the British Museum*, Leyde, PIHANS (64), 1989.

54. Voir par exemple S.M. Freedman, *If a City Is Set on a Height. The Akkadian Omen Series Šumma Alu ina Mêlê Šakin*, vol. 1, *Tablets 1-21*, Philadelphie, The Babylonian Fund (Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund ; 17), 1998, p. 8-10.

55. Le code d'Ur-Nammu fut, certes, recopié après le XXI<sup>e</sup> siècle, dans les écoles paléo-babyloniennes, mais nous n'en possédons pas de manuscrit postérieur au milieu du deuxième millénaire.

56. Pour ce dernier, voir ma note « Les soldats d'Assurbanipal ont-ils détruit le Code de Hammu-rabi lors du sac de Suse ? », *NABU* 4, 2003, p. 87-88, n° 77.

Il ne faut pas croire pour autant que le Code jouait encore un rôle précis dans la vie juridique de cette époque<sup>57</sup> : sa copie rentrait manifestement dans le cadre de la formation des scribes et un commentaire comportant des explications d'ordre philologique fut rédigé. Il est vrai que du point de vue de la langue babylonienne, ce texte représente une sorte de « classique », jouant un rôle comparable à celui des écrits de Cicéron pour le latin. Un texte d'exégèse babylonien tardif contient une citation du prologue du Code, qui montre même que ce texte avait été inclus dans le corpus utilisé par les lettrés particulièrement érudits comme point de départ pour des considérations ésotériques<sup>58</sup>.

## Conclusion

J'ai volontairement mis l'accent sur ce qui différencie la situation en Babylonie de celle que connaissaient les cités grecques, en dépit des analogies de contenu qu'on peut relever dans leurs législations respectives. On voit que le Code de Hammu-rabi s'inscrit dans une idéologie religieuse de l'exercice du pouvoir royal. C'est ce que montre le début du prologue :

Alors, les dieux An et Enlil, pour améliorer le bien-être des gens, prononcèrent mon nom à moi, Hammu-rabi, prince pieux, qui révere les dieux, afin de faire surgir la justice dans le pays, d'éliminer le mauvais et le pervers, d'empêcher le puissant d'opprimer le faible, de paraître comme le dieu Šamaš sur tous les hommes et d'illuminer le pays.

Cette comparaison du roi avec le dieu-soleil Šamaš est au cœur de la question et la scène qui figure au sommet de la stèle du Louvre est à cet égard très significative : le roi est représenté debout, devant le dieu Šamaš, reconnaissable aux rayons qui sortent de ses épaules<sup>59</sup>. Ce n'est pas un hasard si Šamaš est aussi le dieu de la divination, désigné

57. On notera de ce point de vue une contradiction dans la démonstration de J. Bottéro. D'un côté, il souhaite définir « ce qu'il pouvait représenter *aux yeux de son auteur et de ses patriotes et contemporains*, quand il a été composé » (*Mésopotamie...*, p. 192). Mais quelques pages plus loin, il utilise le fait qu'on l'ait encore recopié au premier millénaire comme argument contre l'idée qu'il se soit agi d'un texte législatif : « puisque, après ces événements et pendant un millénaire encore, pour le moins, on a indéfiniment recopié le mot à mot de cette œuvre, c'est que l'on y cherchait autre chose qu'un texte disons normatif et législatif » (p. 196). On a manifestement affaire à un changement de statut du texte, qui n'était sûrement plus reçu au premier millénaire comme du vivant de Hammu-rabi.

58. W.G. Lambert, « The Laws of Hammurabi in the First Millennium », in *Reflets des deux fleuves, volume de mélanges offerts à André Finet*, M. Lebeau et P. Talon (éd.), Louvain, Fondation assyriologique G. Dossin (*Akkadica Supplementum* ; 6), 1989, p. 95-98.

59. Il faut ici souligner qu'il ne s'agit nullement du dieu de Babylone, Marduk, malgré ce qu'a écrit J. Bottéro (*Mésopotamie...*, p. 192). Récemment, U. Seidl a posé la question de savoir si la scène représentait Hammu-rabi devant le dieu Šamaš, ou s'il ne fallait pas plutôt considérer que le roi était figuré devant la statue de culte du dieu (« Das Ringen um das richtige Bild des Šamaš von Sippar », *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie*, 91, 2001, p. 120-132, spécialement p. 120-121). Pour l'iconographie de la stèle du Louvre et le symbolisme de l'anneau et du cercle que tient en main le dieu Šamaš, voir en dernier

comme « maître du jugement et de la décision » (*bêl dînim u purussim*). Il n'est pas question d'inspiration, mais d'imitation : de même que Šamaš juge dans le ciel et tranche le destin des hommes, de même le roi sur terre doit-il juger les procès et rendre un verdict à tous ses sujets<sup>60</sup>.

Dominique CHARPIN

*Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne*

---

lieu E. Ascalone et L. Peyronel, « Two Weights from Temple N at Tell Mardikh-Ebla, Syria : A Link between Metrology and Cultic Activities in the Second Millennium BC? », *Journal of Cuneiform Studies*, 53, 2001, p. 1-12, spécialement p. 7, n. 20.

60. Les aspects solaires de la figure du « roi juste » devront un jour être systématiquement étudiés. Je me contenterai ici d'en donner quelques éléments : – « Lorsque mon seigneur a levé la torche en or pour Sippar et a instauré le rétablissement de l'équité (*mišarum*) pour Šamaš qui l'aime » (AbB VII 153). Pour ce geste du « lever de la torche », attesté par deux autres références, voir mes remarques dans « Les prêteurs et le palais... », p. 185, n. 1 ; – nom d'année Ammi-šaduqa 1 : « Année où Ammi-šaduqa [...] s'est levé fidèlement sur son pays comme Šamaš [= le dieu Soleil] et où il a restauré la justice pour son peuple innombrable » (voir M. J. A. Horsnell, *The Year Names of the First Dynasty of Babylon*, vol. 2, *The Year-Names reconstructed and Critically Annotated in Light of their Exemplars*, Hamilton, McMaster University Press, 1999, p. 325).