

## LES DIVINITÉS FAMILIALES DES BABYLONIENS D'APRÈS LES LÉGENDES DE LEURS SCEAUX-CYLINDRES\*

Dominique CHARPIN (Paris)

La glyptique mésopotamienne peut être étudiée de bien des façons. Les investigations les plus nombreuses portent sur des points d'analyse stylistique. Toutefois, une tendance plus récente s'attache à considérer globalement le cylindre en tant qu'objet social<sup>1</sup>. Dès lors, on s'intéresse à son emploi autant qu'à son contenu iconographique. Une autre dimension doit également être étudiée : celle de l'écrit. L'iconographie est en effet de façon plus ou moins fréquente complétée par une légende; c'est à l'époque paléo-babylonienne que cette association est la plus systématique<sup>2</sup>. Généralement, l'archéologue qui publie un corpus fait appel à un collègue assyriologue pour qu'il lui lise ces légendes. Le travail est de qualité inégale, parfois excellent<sup>3</sup>. D'autre part, quand un assyriologue publie une tablette comportant des empreintes de sceaux, il en publie généralement les légendes, plus rarement l'iconographie, ou plus exactement, les bribes d'iconographie. En effet, lorsque les scribes imprimaient un cylindre sur une tablette, ils accordaient manifestement davantage

---

\* Etude rédigée dans le cadre du thème "Familles et carrières à Mari et en Mésopotamie", de l'ATP "Prosopographie" du C.N.R.S. Les abréviations bibliographiques utilisées dans cet article se conforment à l'usage courant, à l'exception de : *AFPP* = D. CHARPIN, *Archives familiales et propriété privée en Babylonie ancienne, Etude des documents de Tell Sifr* (Paris-Genève, 1980); *Le clergé d'Ur* = *id.*, *Le clergé d'Ur au siècle d'Hammurabi* (Genève-Paris, 1986); *NABU* = *Nouvelles assyriologiques brèves et utilitaires*. Noter également ND = nom de divinité; NP = nom de personne; NR = nom de roi.

- 1 Voir en particulier les contributions réunies par McG. GIBSON et R.D. BIGGS (éds) dans *Seals and Sealing*, *Bibliotheca Mesopotamica* 6 (Malibu, 1977).
- 2 Aucune statistique n'a encore été publiée à ce sujet, mais cette période est à première vue celle où la proportion de cylindres comportant une légende est la plus élevée. L'enquête qui suit sera donc pour cette raison restreinte à l'époque paléo-babylonienne.
- 3 Je songe à l'exemple le plus récent d'une telle collaboration : la publication par D. COLLON du tome III du *Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British Museum*, avec la collaboration de C.B.F. WALKER pour les inscriptions.

d'importance à la légende qu'à l'iconographie <sup>4</sup>. Or il apparaît qu'aucune étude systématique du contenu des légendes de cylindres paléo-babyloniens n'a encore été entreprise. Une des raisons de cette lacune est évidente : trop de tablettes ont été publiées sans qu'une attention suffisante ait été portée aux légendes des cylindres. Il s'agit d'ailleurs d'un travail de déchiffrement très particulier, qui demande de bons yeux et surtout une grande patience. Les gains que j'ai pu obtenir en collationnant systématiquement certains corpus <sup>5</sup> me font toutefois estimer que ce travail mérite d'être systématiquement entrepris. Un tel projet est actuellement en cours à Paris <sup>6</sup>. Il utilise les ressources de la micro-informatique, qui facilite énormément l'exploitation du corpus. La collecte des données a commencé par les légendes imprimées sur les tablettes de Mari (publiées ou inédites), mais elle est progressivement étendue à l'ensemble du corpus paléo-babylonien.

En attendant que ce projet aboutisse, on peut déjà aborder de façon préliminaire certaines questions. Celle qu'on voudrait traiter dans la présente étude est simple, au moins dans sa formulation : que signifie la mention "serviteur de tel dieu" qu'on trouve généralement en troisième ligne des légendes "personnelles" <sup>7</sup> ? La question a été posée naguère par Oppenheim : "We remain equally in the dark with respect to the reason why, in the inscriptions on personal seals that date from the Old and Middle Babylonian periods giving the name and the parentage of the owner and his profession, he is, in addition, characterized as the servant (slave or slave girl) of a specific deity although not necessarily the one whose name he bears. Here, too, we do not know the basis of the association between the deity and the man or its consequences, cultic or otherwise. Clearly, reference is made here to an essential aspect of the god-man relationship so self-evident, so much taken for granted, that we can hardly hope to find an explanation to it in our text material" <sup>8</sup>. Je suis heureux d'offrir cette étude à un savant qui n'a pas hésité à franchir la barrière parfois redoutable qui

---

4 Cela devient systématique sur les "Quasi-Hüllentafeln" à l'époque paléo-babylonienne tardive (voir à ce sujet C. WILCKE, dans G. VAN DRIEL, *et alii* [éds], *Zikir šumim, Assyriological Studies presented to F.R. Kraus* [Leyde, 1982], p. 433 et 463).

5 Comme les tablettes de Tell Sifr (voir *AFPP* p. 279-298), ou certains lots d'archives publiés dans *YOS XII* (voir *NABU* 1987/35).

6 Dans le cadre du thème "Familles et carrières à Mari et en Mésopotamie" de l'ATP "Prosopographie" du Centre National de la Recherche Scientifique.

7 J'appelle légende personnelle une légende dans laquelle figure le nom du propriétaire du sceau (l. 1), le plus souvent celui de son père (l. 2) et la mention "serviteur de tel dieu/tel roi" (l. 2 ou 3).

8 *Ancient Mesopotamia*, p. 198.

sépare l'assyriologie au sens étroit du terme, des études archéologiques et en particulier de la glyptique<sup>9</sup> et qui a lui-même souligné la nécessité de reprendre l'étude de ce sujet qui n'a pas été systématiquement traité depuis 1911<sup>10</sup>.

### 1) Etude de cas

Une étude exhaustive du problème ne saurait être entreprise ici. Elle supposerait en particulier un corpus complet, à partir duquel on pourrait faire des statistiques sur les dieux qui sont le plus communément cités<sup>11</sup>. Limitant l'enquête, on a simplement rassemblé ici tous les cas où l'on possède les légendes des sceaux-cylindres de plusieurs membres d'une même famille<sup>12</sup>. Ces familles ont d'autre part été situées dans le cadre géographique de leur ville d'origine, la succession retenue étant approximativement du sud vers le nord.

#### UR

#### – Les fils de Šamaš-našir

- a) "Etel-pî-Sîn, fils de Šamaš-našir, serviteur de Nimintabba"<sup>13</sup>;
- b) "Waqrum, fils de Šamaš-našir, serviteur de Nimintabba"<sup>14</sup>.

- 
- 9 Je songe bien entendu en particulier à son ouvrage sur *L'iconographie du dieu Amurru* (Bruxelles, 1961).
- 10 Il s'agit de la thèse de J. KRAUSZ, *Die Götternamen in den babylonischen Siegelaufrschriften* (Leipzig, 1911). Sur la nécessité de reprendre cette étude, voir J.-R. KUPPER, *Amurru*, p. 56. L'ouvrage de H. VOLLÄNDER, *Mein Gott. Die Vorstellung vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament*, AOAT 23 (1975) n'apporte rien de neuf sur la question dans les deux pages où il traite le sujet (p. 29-30 § 3).
- 11 Pour une étude de ce genre, limitée à un seul site (Kutalla), voir *AFPP*, p. 288-291. De telles statistiques, pour être significatives, doivent prendre en compte le critère topographique. Malheureusement, une partie très importante de notre documentation est issue de fouilles clandestines. Dans le cas des empreintes sur tablettes, on peut déterminer d'après divers critères l'origine du texte avec un bon degré de probabilité; en revanche, ce n'est pas le cas pour les cylindres eux-mêmes.
- 12 Une première liste de références a été dressée par M. STOL dans son compte rendu de *AFPP* paru dans la *RA* 74 (1980), p. 187-188 et note 9. J'ai repris ici toute une série de petites notes que j'ai publiées de façon dispersée au gré de diverses études ou comptes rendus; j'y renvoie à chaque fois, de façon à alléger ici l'appareil des références.
- 13 *TSifr* 25a S1 et *TSifr* 97 S3 : e-te-el-pi<sub>4</sub>-<sup>d</sup>s u 'en / dum u <sup>d</sup>u tu -na-ši-ir / ìr <sup>d</sup>n i m i n - t a b - b a .
- 14 U.7806 : wa-aq-ru-um / dum u <sup>d</sup>u tu -na-ši-ir / ìr <sup>d</sup>n i m i n - t a b - b a . Empreinte publiée dans *Le clergé d'Ur*, p. 147.

– La famille de Balmunamhe

a) “Balmunamhe, scribe, fils de Sîn-nûr-mâtîm, serviteur d’Enki et de [...]”<sup>15</sup>;

b) “Nabi-Damgalnunna, fils de Balmunamhe, serviteur d’Enki”<sup>16</sup>;

c) “Eridu-liwwir, serviteur d’Enki et de Damgalnunna”<sup>17</sup>. Bien que son sceau ne le mentionne pas expressément, Eridu-liwwir est un fils de Balmunamhe<sup>18</sup>.

Ces cylindres attestent donc une dévotion à Enki, couplé deux fois sur trois à sa parèdre Damgalnunna, partagée par le père et deux de ses fils.

LARSA

– Famille de Sanum<sup>19</sup>

a) “Iddin-Amurru, fils d’Eštar-ilî, serviteur d’Amurru”<sup>20</sup>.

L’empreinte de ce sceau figure sur *TCL XI 172*, contrat datant de l’an 40 d’Ḥammu-rabi et dans *TCL XI 193* (contrat datant de l’an 2 de Samsu-iluna); dans les deux textes, c’est Ibni-Amurru, fils d’Iddin-Amurru, qui s’engage. On a donc affaire à l’utilisation du sceau paternel par le fils aîné après le décès du

15 *YOS XII 67* : bal-mu-[nam]-hé / dub-sar / dumu <sup>d</sup>su’en-nu-úr-ma-[tim] / ìr <sup>d</sup>en-k[i] / ù <sup>d</sup>[...]. Dans ce texte, ce sceau de Balmunamhe est utilisé par son fils Bal’a. Voir les collations publiées dans *NABU 1987/36*. On sait que Balmunamhe a possédé un autre sceau, où il est “serviteur de Warad-Sîn” (voir *Le clergé d’Ur*, p. 49), ce qui pose le problème des rapports entre les notions de “serviteur d’un dieu” et “serviteur d’un roi”. Pour d’autres exemples d’individus ayant possédé deux sceaux où ils figurent comme serviteurs respectivement d’un dieu ou d’un roi, voir M. STOL, *RA 74* (1980), p. 187 et C.B.F. WALKER *apud* D. COLLON, *Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British Museum*, tome III, p. 201 n° 568.

16 *YOS XII 543* : na-bi-<sup>d</sup>d am-gal-nun-na / dumu bal-mu-nam-h[é] / ìr <sup>d</sup>en-ki. Collation publiée dans *NABU 1987/36*; il ne semble pas y avoir de quatrième ligne.

17 Riftin *SVJAD 36*, *YOS XII 28* (coll.), 312 (coll.) et 352 : eridu<sup>ki</sup>-li-wi-ir / ìr <sup>d</sup>en-ki / ù <sup>d</sup>d am-gal-nun-na.

18 Pour le statut d’Eridu-liwwir comme frère de Nabi-Damgalnunna, donc fils de Balmunamhe, voir *NABU 1987/36*.

19 Voir la généalogie de cette famille dans L. MATOUŠ, *ArOr 17/2* (1949), p. 149.

20 *TCL XI 172* : i-din-<sup>d</sup>m ar-tu / dumu <sup>d</sup>inanna-dingir / ìr <sup>d</sup>m ar-tu. La légende n’a pas été copiée par Ch.-F. JEAN, mais figure dans L. DELAPORTE, *CCL II n° 529* (AO 6407 = *TCL XI 172*) et n° 533 B (AO 6427 = *TCL XI 193*). Elle a été redonnée par D. ARNAUD, *RA 70* (1976), p. 90 comme résultat d’une collation.

père <sup>21</sup>. Dans d'autres contrats où agit Ibni-Amurrum, on retrouve l'empreinte du sceau de son père : *TCL XI 195*, 199, 208, 210 <sup>22</sup>.

b) "Ibluṭam, fils d'Eštar-ilī" <sup>23</sup>.

L'empreinte figure sur *TCL XI 200*, où ce personnage est témoin l. 33'; il s'agit là d'un partage d'héritage entre les neveux d'Ibluṭam. Malheureusement, la l. 3 de la légende de son sceau n'a pas été imprimée sur la tablette ou n'est pas lisible.

c) "Mâri-Amurrim, fils d'Iddin-Amurrum, serviteur d'Amurrum" <sup>24</sup>.

Empreinte sur *TCL X 217*, contrat de l'an 7 de Samsu-iluna où sont apurés les comptes entre Ibni-Amurrum et son frère Mâri-Amurrim. Le sceau appartient à ce dernier.

#### – Les fils de Yamnum

Tous deux débiteurs en *YOS XII 62* (archives Šêp-Sîn). A la mention *kišib-a-ne-ne íb-ra-meš* "leurs sceaux ont été imprimés" du texte (l. 20), correspondent en effet deux empreintes de sceaux (coll., non copiés ni transcrits dans le volume) :

a) "Aḫu-kênum, fils de Yamnum, serviteur d'Amurrum" <sup>25</sup>;

b) "Šu-ilîšu, fils de Yamnum, serviteur d'Amurrum" <sup>26</sup>.

#### – Les fils de Utu-Enlila

Sur le contrat de partage de l'héritage de Utu-Enlila, *YOS XII 185* (Larsa, 10/vii/Samsu-iluna 6) <sup>27</sup>, on trouve notamment l'empreinte de deux sceaux :

21 Voir *supra* Ur, Balmunamhe et *infra* Kiš, Marduk-mušallim et Lagaba, Nabium-malik.

22 Voir les collations de D. ARNAUD, *RA 70* (1976), p. 90 s.

23 Non copiée par Ch.-F. JEAN; mais cf. L. DELAPORTE, *CCL II*, n° 538 (AO 6399) : *ib-lu-ṭa-am / dum u<sup>d</sup> i n a n n a - d i n g i r*.

24 *TCL XI 217* : *ma-ri-<sup>d</sup>m ar-tu / dum u i-din-<sup>d</sup>m ar-tu / [îr]<sup>d</sup>m ar-t[u]*. L'empreinte n'a pas été copiée par Ch.-F. JEAN; elle a été lue par F. THUREAU-DANGIN, *apud* L. DELAPORTE, *CCL II A.547* (AO 6422 = *TCL XI 217*). Noter que dans ses collations de *TCL XI*, D. ARNAUD ne donne que les deux premières lignes du sceau (*RA 70* [1976], p. 92).

25 *a-ḫu-ke-nu-um / dum u ia-am-nu-um / ir<sup>d</sup>AN. m ar-tu*. Pour <sup>d</sup>AN.MAR.TU comme graphie du nom d'Amurru, voir M. STOL, *JCS 31* (1979), p. 178; le cas est à rapprocher de celui de Nannibgal/Nissaba (voir *Le clergé d'Ur*, p. 404 n. 2).

26 [*šu*]-i-lî-[*šu*] / dum u ia-am-nu-um / [îr<sup>d</sup>AN-m] ar-tu. En *YOS XII 61*, l'empreinte du même sceau est entièrement lisible (cf. *YOS XII*, p. 76).

27 Voir *BiOr 38* (1981), col. 536.

- a) “Uši-nûrum, fils de Utu-Enlila, serviteur de Nin-[...]”<sup>28</sup>;  
 b) “Sâniq-pî-Šamaš, fils de Utu-Enlila, serviteur de Nin-[...]”<sup>29</sup>

Le nom complet de la divinité personnelle n’est pas conservé, mais il est fort probable qu’il était identique. Il existe aussi d’autres “indistinct seal impressions” sur la tablette; sans doute y trouve-t-on l’empreinte du sceau des deux autres frères, Aḫum et Apil-Kittim<sup>30</sup>.

#### KUTALLA

##### – Šamaš-tûram et son fils Aḫi-šagiš

- a) “Šamaš-tûram, fils de Warad-Sîn, serviteur de Šušinak”<sup>31</sup>;  
 b) “Aḫi-šagiš, fils de Šamaš-tûram, serviteur de Šušinak”<sup>32</sup>.

##### – Les descendants de Sîn-ublām

- a) “Etel-pî-Enlil, fils de Sîn-ublām, serviteur de Nergal”<sup>33</sup>;  
 b) “Qišti-Erra, fils de Sîn-ublām, serviteur de Nergal”<sup>34</sup>;  
 c) “Ilî-ippalsam, fils de Qišti-Erra, serviteur de Nergal”<sup>35</sup>.

Les deux frères et le fils de l’un d’eux sont serviteurs de Nergal. On sait que Qišti-Erra fut “maire” (*rabiânum*) de Kutalla de Ḫammu-rabi 34 à Samsu-iluna 4; il est également attesté avec le titre, encore mal élucidé, de *rabi sikkatim*. Son frère Etel-pî-Enlil est *ṭupšar sikkatum* (TSifr 33 : 6, 13). Ilî-ippalsam succéda à son père comme *rabiânum* de Samsu-iluna 4 à Samsu-iluna 8 et portait également le titre militaire de *rabi ḫaṭṭâtim* (u g u l a g i d r u, alias PA.PA).

#### ISIN

##### – famille de Dadâ

Nous ne connaissons le sceau-cylindre que de trois des membres de cette famille<sup>36</sup> :

- 
- 28 *ú-ši-nu-ru-um* / dumu<sup>d</sup> utu-<sup>de</sup>n-líl-lá / ìr<sup>d</sup>n in-[x].  
 29 *sà-ni-iq-pi<sub>4</sub>-<sup>d</sup>utu* / dumu<sup>d</sup> utu-<sup>de</sup>n-líl-lá / ìr<sup>d</sup>n in-[x].  
 30 Malheureusement, l’original n’a pas encore pu être collationné à Yale.  
 31 AFPP, p. 287 n° 97 : *<sup>d</sup>utu-tu-ra-am* / dumu ìr-<sup>d</sup>nanna / ìr<sup>d</sup>šušin-na.  
 32 AFPP, p. 282 n° 4 : *a-ḫi-ša-gi-iš* / [dumu<sup>d</sup>]utu-tu-ra-am / ìr<sup>d</sup>šušin-na-ak.  
 33 AFPP, p. 284 n° 34 : *e-tel-pi<sub>4</sub>-<sup>de</sup>n-líl* / dumu<sup>d</sup>su’<sup>en</sup>-ub-lam / ìr<sup>d</sup>n è-iri<sub>11</sub>-gal.  
 34 AFPP, p. 286-7 n° 78 : *qí-iš-ti-ir-ra* / dumu<sup>d</sup>su’<sup>en</sup>-ub-lam / ìr<sup>d</sup>n è-iri<sub>11</sub>-gal.  
 35 AFPP, p. 284 n° 43 : *ì-lí-ip-pa-al-sà-am* / dumu<sup>d</sup>qí-iš-ti-<sup>d</sup>ir-ra / ìr<sup>d</sup>ša<sup>d</sup>n è-iri<sub>11</sub>-gal.  
 36 Une étude sur cette famille, incluant la publication de textes inédits du Louvre appartenant à ses archives, est actuellement en cours de préparation.

- a) “Egalmah-liddiš, fils de Puzur-Gula, serviteur de Nissaba”<sup>37</sup>;  
 b) “Awīliya, fils de Puzur-Ninkarrak, serviteur de Nissaba”<sup>38</sup>;  
 c) “Nissabanatum, fils d’Awīliya, serviteur de Nissaba”<sup>39</sup>.

Les deux frères et le fils de l’un d’eux sont donc tous les trois serviteurs de Nissaba. Cette famille possède des prébendes dans différents temples d’Isin.

#### – Les fils de Ibni-Amurrum

Sur la tablette *BIN* 7 186 (7/iii/Samsuiluna 12), figurent les empreintes du sceau des deux frères vendeurs du terrain bâti, objet du contrat :

- a) “Ilī-erībam, fils d’Ibni-Amurrum, serviteur d’Amurrum”<sup>40</sup>;  
 b) “Sīn-išmeanni, fils d’Ibni-Amurrum, serviteur d’Amurrum”<sup>41</sup>.

#### – Les fils de Ana-Damu-taklāku

- a) “Damiq-ilišu, fils de Ana-Damu-taklāku, serviteur de ...”<sup>42</sup>;  
 b) “Amir-ilišu, fils de Ana-Damu-taklāku, serviteur de Bêl-šarbi”<sup>43</sup>.

On aurait ici un cas (unique) où deux frères ne seraient pas serviteurs de la même divinité. Pour un autre exemple de dévotion envers la divinité (peu connue) Bêl-šarbi, on peut citer la formule de bénédiction de la lettre *AbB* X 47 : “Que Šamaš, Marduk et ton créateur Bêl-šarbi te gardent toujours en bonne santé<sup>44</sup> !”

### NIPPUR

#### – Imgur-Sīn et son fils<sup>45</sup>

- a) “Imgur-Sīn, *pašīšum* de Ninlil, fils de Ane-babdu, serviteur de Damu”<sup>46</sup>;

37 AO 11135 : é-gal-mah-li-di-iš / dumu puzur<sub>4</sub>-dgu-la / ir<sup>d</sup>nissaba. Voir aussi *BIN* 7 183 et AO 11149.

38 *BIN* 7 175 : a-wi-li-ia / dumu puzur<sub>4</sub>-dnin-kar-ra-ak / ir<sup>d</sup>nissaba. F.R. KRAUS a montré dans *JCS* 3 (1951), p. 49, que Puzur-Ninkarrak et Puzur-Gula étaient un seul et même individu.

39 AO 11133 et AO 11149 : dnissaba-na-tum / dumu a-wi-li-ia / ir<sup>d</sup>nissaba.

40 *BIN* 7 186 : i-lī-e-ri-ba-am / dumu ib-ni-dmar-tu / ir<sup>d</sup>mar-tu.

41 *BIN* 7 186 : dsu’ en -iš-me-a-ni / dumu ib-ni-dmar-tu / ir<sup>d</sup>mar-tu.

42 Ch.-F. JEAN, *RA* 26 (1929), p. 103 : AO 11152 (empreinte inédite) : da-mi-iq-i-lī-šu / dumu a-na-dam-mu-tāk-la-ku / ir<sup>d</sup>NA.A.LU.NE. Je ne sais comment interpréter le nom de ce dieu.

43 *BIN* 7 214 : a-me-er-i-lī-šu / dumu a-na-dam-mu-tāk-la-ku / ir<sup>d</sup>be-el-šar-bi<sup>ki</sup>.

44 L. 3-4 : du tu dam ar-utu ù dbe-el-ša-ar-bi ba-ni-ka a-na da-ri-a-tim li-ba-al-li-šú-ka.

45 Ce cas a été signalé par A. POEBEL, *OLZ* 16 (1913), col. 67.

46 W.H. WARD, *Morgan* 91 : im-gur-dsu’ en / gud<sub>4</sub> dnin-líl-lá / dumu an-né-ba-ab-du<sub>7</sub> / ir<sub>11</sub><sup>d</sup>dam-mu.

b) “Ipqu-Damu, fils d’Imgur-Sîn, serviteur de Damu”<sup>47</sup>.

#### LAGABA

##### – La famille de Imgur-E’idimanna<sup>48</sup>

- a) “Šu-Amurru, fils de Imgur-E’idimanna, serviteur de Nabium”<sup>49</sup>;
- b) “Marduk-našir, fils de Imgur-E’idimanna, serviteur de Nabium”<sup>50</sup>;
- c) “Bêlšunu, fils de Imgur-E’idimanna, serviteur de Nabium”<sup>51</sup>;
- d) “Nabium-malik, scribe, fils de Šu-Amurru, serviteur de Nabium”<sup>52</sup>;
- e) “Zababa-našir, fils de Šu-Amurru, serviteur de Nabium”<sup>53</sup>.

Nous possédons donc les sceaux des trois fils d’Imgur-E’idimanna, et de deux de ses petits fils, qui vécurent à l’époque de Samsuiluna : tous sont décrits comme “serviteur de Nabium”. On notera que Nabium-malik est défini sur son sceau comme scribe et qu’on sait par ailleurs que son frère Zababa-našir était également du b-sar<sup>54</sup>.

#### KIŠ

##### – Marduk-mušallim et ses fils<sup>55</sup>

- a) “Marduk-mušallim, fils de Sîn-išmeanni, serviteur de Lатарak”<sup>56</sup>.

En fait, ce sceau est utilisé par un fils de Marduk-mušallim, Rîš-Marduk (présent dans le texte l. 7).

47 Empreinte sur *BE* 6/2 47, datant de Samsuiluna : *ip-qu<sup>d</sup>-da-mu / du mu im-gur<sup>d</sup>-su<sup>en</sup> / ir<sup>d</sup>-da-m[u]*.

48 Voir R. FRANKENA, *Symbolae Böhl*, p. 149 et l’arbre généalogique de cette famille dans *SLB* IV, p. 308.

49 *TLB* I 99-105 et *TIM* II 158 : *šu<sup>d</sup>-mar-tu / du mu im-gur-é-idim-an-na / ir<sup>d</sup>-na-bi-um*.

50 *TLB* I 149 et 162 (coll. R. FRANKENA) : *damar-utu-na-ši-ir / du mu im-gur-é-idim-an-na / ir<sup>d</sup>-na-bi-um*.

51 *TLB* I 107 : *be-el-šu-nu / du mu im-gur-é-idim-an-na / [ir<sup>d</sup>-na-bi-um]*.

52 *TLB* I 71, 72 et 148 (transcription composite) : *[<sup>d</sup>na-bi-um]-ma-lik / du b-[sar] / du mu šu<sup>d</sup>-mar-[tu] / ir<sup>d</sup>-na-bi-um*. Noter qu’en *TLB* I 148, le sceau est utilisé par Marduk-našir, fils de Nabium-malik (témoin l. 10), d’après la collation de R. FRANKENA, *loc. cit.*, note 27.

53 *TLB* I 109 : *za-ba<sub>4</sub>-ba<sub>4</sub>-[na-ši-ir] / du mu šu<sup>d</sup>-mar-tu / ir<sup>d</sup>-na-bi-um* (coll. R. FRANKENA, *loc. cit.*, p. 150 n. 5).

54 Voir *SLB* IV, p. 308.

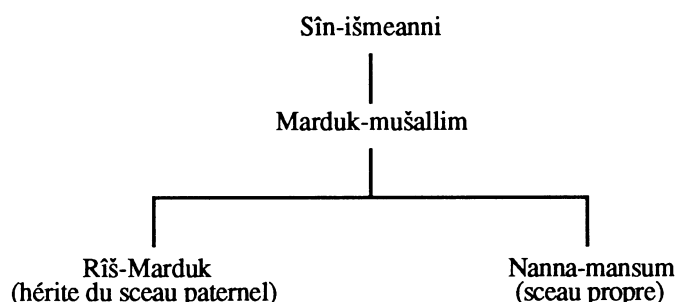
55 Cas présenté dans *BiOr* 38 (1981), col. 529 note 12.

56 E. SZLECHTER, *TJAMC*, pp. 62-63 : *UMM G 59 [Ad 31] : damar-utu-mu-ša-lim / du mu<sup>d</sup>-su<sup>en</sup>-iš-me-a-ni / ir<sup>d</sup>-ta-ra-ak*.



b) “Nanna-mansum, fils de Marduk-mušallim, serviteur de Latarak”<sup>57</sup>.

On peut donc reconstituer le stemma suivant :



#### – Les fils d’Inanna-mansum

Les trois empreintes figurent sur *YOS XIII 521* (contrat daté du 10/iii/Samsuditana 12)<sup>58</sup> et correspondent aux sceaux des trois frères témoins aux ll. 16-18 du texte.

- a) “Inanna-luti, fils d’Inanna-mansum, serviteur d’Ilabrat”<sup>59</sup>;
- b) “Nabium-nâšir, fils d’Inanna-mansum, serviteur d’Ilabrat”<sup>60</sup>;
- c) “Rîš-Marduk, fils d’Inanna-mansum, serviteur d’Ilabrat”<sup>61</sup>.

#### SIPPAR<sup>62</sup>

#### – Les fils d’Ipqatum

- a) “Ibni-Amurru, fils d’Ipqatum, serviteur d’Amurru”<sup>63</sup>;
- b) “Nûr-Šamaš, fils d’Ipqatum, serviteur d’Amurru”<sup>64</sup>.

57 *VS 18 31* [Aš 3] : <sup>d</sup>nanna-ma-an-sum / dumu <sup>d</sup>amar-utu-mu-ša-lim / ìr <sup>d</sup>la-ta-ra-ak.

58 Le texte appartient aux archives d’Utul-Eštar et Eširum, fils de Nanaya-ibni; pour ces membres du clergé d’Uruk alors en exil à Kiš, voir *Le clergé d’Ur*, p. 407.

59 <sup>d</sup>inanna-lú-t[i] / dumu <sup>d</sup>inanna-ma-an-[sum] / ìr <sup>d</sup>nin-šu[bur].

60 <sup>d</sup>na-bi-um-na-š[i-ir] / dumu <sup>d</sup>inanna-ma-a[n-sum] / ìr <sup>d</sup>nin-šu[bur].

61 *ri-iš-d*amar-[utu] / dumu <sup>d</sup>[inanna]-ma-an-[sum] / ìr <sup>d</sup>nin-šu[bur].

62 HG 96, publié en appendice à mon article “Sippar : deux villes jumelles”, dans *RA 82* (1988), p. 27-32. Le texte date du règne d’Ammi-šaduqa.

63 *ib-ni-d*amar-tu / dumu *ip-qá-tum* / ìr <sup>d</sup>mar-tu.

64 *nu-úr-d*[utu] / dumu *ip-qá-t[um]* / ìr <sup>d</sup>mar-t[u].

## TELL HARMAL

## – Les fils de Damqânum

- a) “Tutub-mâgir, fils de Damqânum, serviteur de Nergal”<sup>65</sup>;  
 b) “Igmil-Sîn, fils de Damqânum, serviteur de Nergal”<sup>66</sup>.

## VILLES INDETERMINEES

– Les fils d’Awîl-Ištar<sup>67</sup>

- a) “Liwir-Bâbilim, fils d’Awîl-Ištar, serviteur de Lugal-Gudua”<sup>68</sup>;  
 b) “Bêlanum, fils d’Awîl-Ištar, serviteur de Lugal-Gudua”<sup>69</sup>.

## – Les fils de Kunniya

Les quatre fils de Kunniya sont témoins en *YOS* XIII 248 14-17. Sur la tablette<sup>70</sup>, figurent les empreintes du sceau de trois d’entre eux (A, C et D respectivement) :

- a) “Išû-ibnišu, fils de Kunniya, serviteur de Nin-[...]”<sup>71</sup>;  
 b) “Šamaš-našir, fils de Kunniya, serviteur de Nin-[...]”<sup>72</sup>;  
 c) “Sîn-nâdin-šumi, fils de Kunniya, serviteur de Nin-[...]”<sup>73</sup>.

## – Les fils de Marduk-massu

Ces deux empreintes figurent sur la tablette AO.4649, qui date de l’an 4 de Samsuiluna (= Delaporte, *CCL* II, A.536 I et III)<sup>74</sup> :

65 *YOS* XIV, sceau n° 5= textes nos 8 et 38 : *tu-tu-ub<sup>ki</sup>-ma-gir / dum u dam-qa-nu-um / ir ša<sup>d</sup>[n è - i r i<sub>11</sub>]-g al*. Voir *BiOr* 36 (1979), p. 197 archives D1.

66 *YOS* XIV, sceau n° 6= texte n° 72 : *ig-mil-<sup>d</sup>su ’en / dum u dam-qa-nu-um / ir ša<sup>d</sup>n è - i r i<sub>11</sub>-g al*. Voir *BiOr* 36 (1979), p. 197 archives E.

67 Nous possédons les archives de ces deux individus : voir M. STOL, *JCS* 25 (1973), p. 227 Archives M et N. Les textes datent de la fin du règne d’Ammi-ditana et du début de celui d’Ammi-šaduqa et proviennent de Babylonie du nord (Dilbat ? Babylone ?).

68 *YOS* XIII 285, sceau A p. 89a : *li-wi-ir-[B a b i l i<sup>ki</sup>] / dum u a-wi-il-[Ištar] / ir<sup>d</sup>l u g al - [g ú - du<sub>8</sub>-a]*.

69 *YOS* XIII 285, sceau C p. 89a = *YOS* XIII 291, sceau A : *be-la-nu / dum u a-wi-il-[Ištar] / ir<sup>d</sup>l u g al - g [ú - du<sub>8</sub>-a]*.

70 Il s’agit d’un contrat de vente d’esclave qui date du 18/iv/Abi-ešuh “u”.

71 *YOS* XIII 248 A : *d i n g i r -š u - i b - n i - [š u] / dum u ku-un-ni-i[a] / ir<sup>d</sup>n i n - [x]*.

72 *YOS* XIII 248 C : *<sup>d</sup>u t u - [n a - š i - i r] / dum u ku-un-[ni-ia] / ir<sup>d</sup>n i [n - x]*.

73 *YOS* XIII 248 D : *<sup>d</sup>su ’en - n a - d i - i n - š [u - m i] / dum u ku-u[n-ni-ia] / [ir<sup>d</sup>. . .]*. La ligne 3 n’est pas copiée dans *YOS* XIII, mais noter M. STOL, *JCS* 25 (1973), p. 218 : “Note that three brothers in n° 248 have the same tutelary deity according to their seal inscriptions”.

74 Ce texte est toujours inédit.

- a) “Ibni-Amurrum, fils de Marduk-massu, serviteur de Nabium”<sup>75</sup>;  
 b) “Etel-pî-Nabium, fils de Marduk-massu, serviteur de Nabium”<sup>76</sup>.

#### – Les fils de Siyyatum

- a) “Aḥuṣunu, fils de Siyyatum, serviteur de Ninsianna”<sup>77</sup>;  
 b) “Sîn-šamuḥ, fils de Siyyatum, serviteur de Ninsianna”<sup>78</sup>;

Ces deux individus sont bien connus sous le règne de Samsu-iluna comme “chefs-jardiniers” (s a n d a n) dans un lot d’archives très important ayant trait à la gestion des palmeraies du “Yahrurum inférieur”, région située entre Dilbat, Kiš et Marad<sup>79</sup>.

## 2) Divinités personnelles, familiales ou locales ?

### 2.1 Culte officiel ou culte privé ?

D’emblée, il convient de se débarrasser d’une vieille question : la mention “serviteur de tel dieu” indique-t-elle une dévotion privée ou signifie-t-elle que le possesseur du sceau appartient au personnel d’un temple de ce dieu ? La première théorie a été proposée par J. Krausz dans la plus ancienne étude qui ait été consacrée à ce sujet<sup>80</sup> : pour lui, l’expression *ir ND* exprime une forme de piété de la part du propriétaire du sceau à l’égard de la divinité citée, qui est son “dieu personnel”. La seconde solution a été choisie par Th. Jacobsen<sup>81</sup> dans son

75 *ib-ni-<sup>d</sup>mar-[tu] / dumu <sup>d</sup>amar-utu-maš-[zu] / ir <sup>d</sup>na-bi-[um]*.

76 *e-te-el-pi<sub>4</sub>-<sup>d</sup>na-[bi-um] / dumu <sup>d</sup>amar-utu-[maš-zu] / ir <sup>d</sup>na-bi-um*.

77 *YOS XII 404 : [a]-ḥu-šu-[nu] / dumu *sí-ia-tum* / ir <sup>d</sup>nin-si-an-[na]*.

78 *YOS XII 51 et 371 : <sup>d</sup>su’ en -ša-mu-uḥ / dumu *sí-ia-tum* / ir <sup>d</sup>nin-si-an-na*.

79 Voir à ce sujet mon article de *BiOr* 38 (1981), col. 521 à 529, en particulier Archives B 2 (Aḥuṣunu) et B 6 (Sîn-šamuḥ).

80 Référence *supra* note 10.

81 “The legends of the *warad N.* type fall into two main groups. In Group A the owner of the seal states that he is the servant of Tishpak or one or more other deities; in Group B he designates himself as servant of the *ishakku*. It seems probable that the seals of Group A were those of priests or temple officials, while the seals of Group B belonged to civil servants” (*OIP* 43, p. 141). Cette position est légitimée *ibid.*, note 69 : “Langdon in *RA XVI* (1919) 49-68 argues that the epithet *arad N.* or <sup>d</sup>N.-(ak) . . . *arad-zu* in seal legends designates whatever god is mentioned as the personal god of the owner of the seal (see esp. p. 51, n. 1, and p. 52, n. 2). That *wardum* on seals—especially in later periods—may sometimes have this meaning is possible; however, it seems to me more probable that this terminology originated in circles such as those of priests and officials of a temple, where the term *wardum*, “servant,” “slave,” was not merely an abstract religious simile but had a very concrete juridical reality, since these ‘servants’ of the god belonged to him body and soul in exactly the same way as a slave belonged to his master”.

étude des textes de Tell Asmar et reprise récemment par S. Greengus<sup>82</sup>. Pour Jacobsen, dans la mesure où l'on admet que la désignation "serviteur de tel roi" implique que le possesseur du cylindre est un "fonctionnaire" du palais, il est juste de conclure par symétrie que "serviteur de tel dieu" indique qu'on a affaire à un prêtre ou fonctionnaire du temple.

La question a fait l'objet d'un nouvel examen par I. J. Gelb<sup>83</sup>. Après avoir présenté les arguments en faveur des deux thèses<sup>84</sup>, celui-ci avoue sa préférence envers celle de Jacobsen : "I have always favored it (i.e. l'interprétation de Jacobsen), mainly, I suppose, because I could see little difference in the meaning of a r á d between the expression PN a r á d DN, on the one hand, and PN arád RN/ON on the other. The meaning of the latter can be best deduced from the XXI : Office Seals in which the individual who receives the seal from a higher authority is called a r á d 'slave' "<sup>85</sup>. On peut déjà objecter à cette interprétation qu'en allant jusqu'au bout d'un tel raisonnement par symétrie, seuls les membres des bureaucraties des palais ou des temples auraient possédé des sceaux-cylindres à légende, ce qui est manifestement inexact. Gelb reconnaît d'ailleurs que la situation n'est pas si simple qu'il y paraît. Il cite en particulier le sceau Von den Osten, *Newell*, n° 263, où l'on voit "NP<sub>1</sub>, fils de NP<sub>2</sub>, *pašišum* d'Inanna, serviteur d'Ea" : la divinité dont cet individu se déclare serviteur n'est pas la même que celle au culte de laquelle il participe dans son temple en tant que *pašišum*. Nous avons vu plus haut un cas semblable avec le sceau de "Imgur-Sîn, *pašišum* de Ninlil, fils de Ane-babdu, serviteur de Damu". On peut également ajouter le cas de "Šalim-paliḫ-Marduk, fils de Sîn-gamil,

---

82 "The designation of a person as ARAD DN is not, incontrovertably, evidence that the person was a member of a temple bureaucracy, but it is probably the best reason for a person so to be designated on a cylinder seal" (*OBTIV*, p. 6 n. 24).

83 "Typology of Mesopotamian Seal Inscriptions", dans R.D. BIGGS et McG. GIBSON (éds), *Seals and Sealing in the Ancient Near East*, *BiMes* 6 (Malibu, 1977), p. 107-126, en particulier p. 113-114.

84 Il attribue la première à KRAUSZ et POEBEL. En réalité, POEBEL ne traite pas dans BE 6/2 p. 53 du sens de l'expression *ir ND*, mais des cylindres où apparaît comme seule légende le nom d'un (ou plusieurs) dieux (éventuellement suivi d'une ou plusieurs épithètes) : "The scanty material at our disposal does not permit us to decide with absolute certainty whether this peculiarity explains itself simply by the character of the seal as a charm, or whether they, like the above mentioned *burgul* seal of *Enki* and *Damgalnunna*, are temple seals, and were used by the persons who held office in the respective temples. But the frequent occurrence of one and the same god on different seals leaves but little doubt that the first view is the right one".

85 *Ibid.*, p. 114.

*šangûm* de Šamaš, serviteur de Marduk”<sup>86</sup>. L’empreinte de ce sceau figure sur *TCL I 69*, contrat de Sippar du règne de Šîn-muballiṭ; on y trouve aussi le sceau de deux autres témoins qui sont décrits comme “serviteur de l’Ebabbar”. On voit donc que le sanga de Šamaš, le plus haut administrateur de l’Ebabbar, temple du dieu Šamaš, est décrit sur son sceau comme “serviteur du dieu Marduk”<sup>87</sup> : il n’y a donc pas coïncidence entre la divinité au temple duquel il appartient et celui dont il se déclare serviteur sur son cylindre<sup>88</sup>. Dès lors, la théorie qui considère *ir ND* comme dénotant systématiquement l’appartenance du propriétaire du sceau au temple de ce dieu peut être considérée comme invalide.

- 
- 86 *Ša-lim-pa-li-iḫ*-<sup>d</sup>amar-utu / dumu <sup>d</sup>su'en-ga-mil / sanga <sup>d</sup>utu / *ir* <sup>d</sup>amar-utu (L. DELAPORTE *CCL II*, A.519 A). La copie de THUREAU-DANGIN dans *TCL I 69* est parfaitement claire; il faut donc corriger ce qu’a dit R. HARRIS de ce sceau, *JCS 15* (1961), p. 118 et n. 4, qui voulait y voir une dévotion à Šamaš (<sup>d</sup>utu) et non à Marduk (<sup>d</sup>amar-utu).
- 87 Il faudrait ici reprendre le problème des légendes de sceau des sanga de façon systématique; voir provisoirement R. HARRIS, “On the process of Secularization under Hammurapi”, *JCS 15* (1961), p. 117-120 et M. de J. ELLIS, “The Archive of the Old Babylonian Kititum Temple and other Texts from Ishchali”, *JAOS 106* (1986), p. 766-7 et notes 50 à 52. De façon plus générale, d’ailleurs, une étude parallèle à celle qu’on mène ici devra tenter de déterminer le statut des individus qui apparaissent sur leur sceau comme “serviteur du roi”. Un des *desiderata* les plus urgents consiste à donner une liste des personnages qui sont “serviteur de tel roi” et dont on connaît par ailleurs le titre ou la fonction. Essayer de déterminer la valeur exacte d’une telle mention permettra d’avancer dans la résolution de vieux problèmes tels que celui du statut du “chef des marchands” (*ugula dam-gàr*) – sur tous les sceaux que nous connaissons, ceux-ci se déclarent serviteur du roi – ou des *iššakku* – aucun de ceux dont on connaît le sceau ne se présente comme serviteur du roi (voir à ce propos ma contribution sur “Le rôle économique du palais en Babylonie sous Hammu-rabi et ses successeurs”, dans Ed. LÉVY [éd.], *Le système palatial en Orient, en Grèce et à Rome* [Strasbourg, 1987], p. 117).
- 88 On rappellera ici le cas de la double dévotion à Amurru et Nin-Isina, figurant sur le sceau d’un habitant d’Isin, qui a été ainsi commenté par J.-R. KUPPER : “Au dieu auquel il était personnellement dévoué, il a associé la patronne de sa cité” et d’ajouter : “Si, comme l’a suggéré F.R. KRAUS (*JCS 3* [1951], p. 61), le personnage en question, qui était un prêtre *gala*, était bien au service de la déesse elle-même, la mention conjointe d’Amurru est un indice qui témoigne de la valeur purement personnelle du lien de dépendance exprimé envers une divinité” (*Amurru*, p. 60 et n. 3). Noter en revanche dans *BM 13912* (Larsa, 25/vi/Samsu-iluna 3; M. ANBAR, *RA 69* [1975], p. 122) le sceau de Sanqum, *gala-mah* de Zugallitum, témoin l. 27. Son sceau est le sceau f) : *sà-ni-iq-pi*<sub>4</sub>-<sup>d</sup>[x] / dumu *ir*-<sup>d</sup>zu-[g]a[l] / [i]r <sup>d</sup>inanna-zabalām<sup>ki</sup>. Anbar ayant démontré que Zugallitum est un autre nom d’Inanna-de-Zabalam, on a ici un cas d’un prêtre d’une divinité qui est sur son sceau serviteur de cette divinité. On sait également que les *naditum* de Šamaš à Sippar sont fréquemment servantes de Šamaš et Aya.

## 2.2 Le “dieu de mon père”

Pour autant, la question n'est pas réglée. Sans doute un accord assez général s'est-il fait pour considérer que la divinité dont se réclame un individu sur son sceau est son “dieu personnel”. Cependant, l'étude à laquelle on vient de se livrer permet de constater que dans pratiquement tous les cas actuellement connus, les membres d'une même famille se réclament tous de *la même* divinité<sup>89</sup>. Deux interprétations sont alors possibles.

La première est celle adoptée par M. Stol, qui conclue que “la divinité personnelle est celle de la famille”<sup>90</sup>. Cela revient à dire que la notion même de “divinité personnelle” ne doit pas être prise dans un sens *individualiste* : nous sommes dans une civilisation où l'individu en tant que tel n'a guère de place. La dévotion particulière d'un individu envers une divinité serait affaire de tradition familiale.

Une autre solution doit cependant être envisagée. Dans une étude récente, Br. Groneberg a en effet proposé de séparer deux notions qu'on avait jusqu'à présent confondues : dieu “personnel” et dieu “paternel”<sup>91</sup>. Pour cet auteur, *il abi* + (Gott des Vaters) est différent du dieu personnel : on y a recours quand la relation avec le dieu personnel est détruite et qu'on a besoin d'un intercesseur auprès d'une grande divinité. Or nous constatons que les divinités qui figurent sur les sceaux-cylindres sont systématiquement identiques à l'intérieur d'une même famille : dès lors, cela signifierait que la divinité qui figure sur les sceaux-

---

89 On voit dès lors que le problème du rapport entre onomastique théophore et “divinité personnelle” des sceaux cylindres ne se pose même plus : lorsqu'il y a identité entre le dieu d'un nom propre et le dieu dont l'individu porteur de ce nom se déclare “serviteur” sur son sceau-cylindre, il ne s'agit que d'une coïncidence : le cas de la famille d'Imgur-E'idimanna de Lagaba étudié ci-dessus le prouve amplement. Il est d'ailleurs inexact de dire que “the theophoric element in the name of the owner of the seal is often the same as the name of the DN in the phrase PN a r á d DN” (I.J. GELB dans R.D. BIGGS et McG. GIBSON [éds], *Seals and Sealing in the Ancient Near East*, *BiMes* 6 [Malibu, 1977], p. 114). Je ne puis donner actuellement de statistiques exhaustives que pour le site de Kutalla (Tell Sifr). Il existe 74 sceaux où la légende est du type NP<sub>1</sub> fils de NP<sub>2</sub> serviteur de ND; à l'intérieur de ce corpus, on relève un total de 54 cas où le nom du propriétaire du sceau est théophore. Or on ne relève que 8 cas de coïncidence entre NP<sub>1</sub> théophore et ND contre 46 cas de divergence (voir *AFPP*, p. 289-290).

90 Voir M. STOL, *RA* 74 (1980), p. 187-188.

91 Voir B. GRONEBERG, “Eine Einführungsszene in der altbabylonischen Literatur : Bemerkungen zum persönlichen Gott”, dans K. HECKER et W. SOMMERFELD (éds), *Keilschriftliche Literaturen*, *CRRAI* 22 (Berlin, 1986), p. 93-108.

cylindres ne serait *pas* la divinité personnelle, mais le “dieu paternel” (*il abi*)<sup>92</sup>. Il faudrait alors comprendre la notion de “divinité personnelle” de façon différente, comme une sorte de protecteur anonyme : les lettres paléo-babyloniennes en feraient mention dans la formule (tardive) “que le dieu qui te protège te fournisse de bonnes choses !”<sup>93</sup>.

Quoiqu’il en soit, il est désormais clair que les mentions *ir* + nom de divinité témoignent d’une dévotion familiale. Cela contribue sans doute à expliquer la coutume de la transmission familiale des sceaux-cylindres. On voit souvent l’aîné des fils ne pas posséder de sceau à son nom, mais utiliser celui de son père. Il n’est actuellement pas possible de préciser le degré de généralité de cette coutume, mais elle est repérable dans un certain nombre de cas :

– Larsa, famille de Sanum : l’aîné des fils d’Ištar-ilī n’a pas de sceau propre, mais utilise celui de son père (voir *supra*).

– Kutalla : Minānum n’a pas de sceau à son nom, mais utilise celui de son père Migrat-Sîn<sup>94</sup>. Dans ce cas particulier, Minānum est fils unique.

– Ur, famille de Balmunamhe : le cas est particulièrement complexe, puisque Balmunamhe possédait deux sceaux. Nous voyons que chacun d’eux fut hérité par l’un de ses fils, Bal’a<sup>95</sup> et Idin-Ea<sup>96</sup> respectivement.

– Ur, famille du *kakikkum* Abuni : l’aîné Ilšu-bani utilise le sceau de son père en *UET V 252*<sup>97</sup>, alors que sur la même tablette son frère Šumum-libši utilise son sceau personnel.

– Kiš, famille de Marduk-mušallim : Rîš-Marduk utilise le sceau de son père.

92 Une investigation complète de la question du “dieu paternel” dépasserait les limites de la présente étude; on signalera simplement le passage très curieux d’une lettre de Tell Rimah : *d i n g i r š a é a - b i - k i ' i ' - d u - ú* “le dieu qui connaît la ‘maison de ton père’ ” (*OBTR* 118 : 11).

93 *I lum nâširka rêška ana damiqtim likil*; voir *CAD N/2*, p. 40a. On signalera également les nombreuses allusions à la *lamassatum* du roi dans les lettres adressées à Zimri-Lim par ses fonctionnaires. Il n’est pas possible de développer ici davantage cette question. On notera cependant que le *lamassu* d’un roi n’est pas forcément une entité anonyme, comme en témoignent les noms du type “(NR)-Nergal-lamassašu” (voir M. STOL, *AfO* 32 [1985], p. 94).

94 Voir *AFPP*, p. 286 n° 67.

95 Voir *NABU* 1987/20.

96 Voir *Le clergé d’Ur*, p. 49. Le cas est un peu particulier, car en *YOS VIII 71*, le scribe indique qu’Idin-Ea utilise le sceau de son père Balmunamhe parce que son propre sceau n’est pas disponible.

97 Voir *Le clergé d’Ur*, p. 74 et l’arbre généalogique de cette famille p. 138.

– Lagaba, famille de Imgur-E'idimana : Marduk-našir utilise le sceau de son père Nabium-malik <sup>98</sup>.

Aucun exemple n'a été repéré jusqu'à présent d'une transmission au delà de la seconde génération : mais il est très vraisemblable que ce phénomène soit l'explication des nombreux cas où apparaît sur une tablette le sceau de quelqu'un qui n'est ni partie prenante, ni témoin <sup>99</sup>. Lorsqu'il s'agit du sceau du père, nous pouvons identifier le propriétaire du sceau, décrit sur le contrat comme "fils de NP"; c'est en revanche impossible lorsqu'il s'agit du petit-fils <sup>100</sup>.

Il est clair que la transmission du cylindre aux descendants de son propriétaire se comprend mieux, maintenant qu'il est établi que la divinité invoquée dans la légende de ce cylindre est l'objet d'une dévotion familiale.

### 2.3 Les facteurs de choix

Il faut alors se demander quels facteurs ont pu guider à l'origine le choix de cette divinité. Il est bien sûr très délicat de donner une réponse à cette question. Deux facteurs se laissent cependant apercevoir : la profession et le lieu d'habitation.

#### 2.3.1 La profession

Il est un cas où la profession semble guider le choix de la divinité "personnelle" : celui des scribes. En effet, de nombreux scribes sont sur leur sceau "serviteur de Nissaba" dans la première moitié de l'époque paléo-babylonienne, leur dévotion se reportant ensuite sur Nabium <sup>101</sup>. Dans un cas de ce genre, comme il y a transmission familiale des métiers <sup>102</sup>, dévotion professionnelle et dévotion familiale se confondent. On peut ici citer l'exemple de la famille Imgur-E'idimanna à Lagaba, étudié par Frankena : tous les

---

98 Dans ce cas, on ne possède cependant pas la preuve que Marduk-našir était l'aîné des fils de Nabium-malik.

99 Après avoir rédigé cette étude, j'ai constaté que la même conclusion avait été formulée par M. VAN DE MIEROOP, *AfO* 34 (1987), p. 9 n. 35.

100 Comme J.-M. DURAND me le fait remarquer, les "sceaux dynastiques", qui ne sont en fait que le sceau d'un ancêtre royal, ne constitueraient dès lors qu'un aspect particulier d'une coutume plus générale. Voir à ce sujet A. R. MILLARD, *RIA* 6, p. 139b.

101 Je ne puis pas encore fournir de références complètes qui permettraient de dater précisément ce passage d'une dévotion à une autre, mais le phénomène est net dans les exemples déjà réunis. Une telle dévotion n'est cependant pas exclusive; on a ainsi dans *AbB* VII 156 l'empreinte du sceau d'un scribe "serviteur du roi Ammi-šaduqa".

102 Pour la tendance à la transmission héréditaire des "états", voir *Le clergé d'Ur, passim*.



membres de cette famille sont serviteurs de Nabium, alors que ce dieu ne semble pas avoir reçu un culte officiel à Lagaba <sup>103</sup>. Parmi les membres de cette famille, seul Nabium-malik est décrit sur son sceau comme scribe (d u b - s a r), mais il n'est pas interdit de penser que tous avaient en fait reçu une éducation de lettrés <sup>104</sup>.

Toutefois, le cas des scribes semble particulier. Ainsi, on n'observe pas qu'il y ait eu une dévotion particulière des devins à l'égard de Šamaš et Adad <sup>105</sup>. Aussi ce facteur professionnel semble-t-il marginal.

### 2.3.2 La localité

Un autre facteur guidant le choix de la divinité familiale semble le lieu de résidence. Sans doute divinité "poliade" <sup>106</sup> et divinité "personnelle/familiale" ne coïncident-elles pas. On en possède un témoignage explicite dans la lettre du roi d'Alep Yarim-Lim au roi de Dêr Yašub-Yaḥad <sup>107</sup> : "Je te le jure, par Addu, dieu de ma ville, et Sîn, mon dieu personnel <sup>108</sup>". Le cas pourrait paraître privilégié, dans la mesure où nous possédons l'empreinte du sceau de Yarîm-Lim : "Yarîm-Lim, fils de Sumu-epuḥ, roi du Yamḥad, bien-aimé d'Addu". Dans cette formule, qui est d'ailleurs identique dans toutes les légendes de sceau des rois

103 Voir R. FRANKENA, *SLB* IV, p. 70, qui renvoie à *TLB* I 76. W.F. LEEMANS pense toutefois qu'il faut restituer le nom de Nabium dans la lacune de la l. 3 de ce texte, *SLB* I/3 p. 19.

104 On notera l'adresse de la lettre *AbB* III 21 "à Šû-Amurrum, ami des hommes, que Nabium tient en vie . . ." : dans la formule *ana* NP *ša* ND *uballaṭušu*, on voit ici que ND est identique au dieu de la formule *ir* ND du sceau du destinataire de la lettre, comme l'a fait remarquer R. FRANKENA. Son affirmation : "Im Zusatz *ša* DN *uballaṭušu* zum Namen des Adressaten wird gewöhnlich der persönliche Gott des Adressaten genannt" demanderait à être confirmée par une enquête systématique. Noter également la lettre *AbB* III 33, "à Nabium-malik, l'homme bon dont Marduk et Nabium guident le calame, . . .".

105 Voir par exemple P.R.S. MOOREY et O.R. GURNEY, *Iraq* 35 (1973), n°10 (p. 74) : "Aḥam-arši, devin, fils d'Eressum-mâtum, serviteur de Ninsianna". Noter en revanche le sceau de "Šamaš-il-ilî, devin, fils de Puzur-Šamaš, serviteur de Šamaš" dans L. DELAPORTE, *CCL* II, A.540 B (AO 6410 = *TCL* XI 209, où ce devin est témoin l. 14).

106 Le terme est sans doute inadéquat; je l'emploie, faute de mieux, pour désigner la divinité qui réside dans le principal temple de la ville, et dont le nom apparaît dans les formules de serment des contrats (éventuellement, précédé par le nom du dieu de la capitale).

107 A.1314 : 13 : *atmakkum Addu ili âliya u Sîn ili rêšiya*.

108 Pour l'expression *ili rêšiya* (lit. "dieu de ma tête"), voir également l'inscription de Samsi-Addu qui mentionne *Sîn ili rêšiya* (A.K. GRAYSON, *RIMA* 1, p. 51 132). En dépit de la note de GRAYSON, il n'y a pas de raison de comprendre cette formule comme l'abréviation de *ilu mulli rêšiya* "the god who exalted me" (lit. qui a élevé ma tête).

d'Alep que nous possédons <sup>109</sup>, c'est le dieu de la ville dont le roi est dit "bien-aimé". Il n'existe à ma connaissance aucun exemple où un roi sur son sceau se déclarerait "serviteur" d'une divinité <sup>110</sup>.

On sait de même que la divinité "personnelle" de Samsî-Addu est Sîn <sup>111</sup>, alors que le dieu de sa capitale, Ekallâtum, est Adad <sup>112</sup>. Sur son sceau, Samsî-Addu se déclare "bien-aimé d'Aššur" <sup>113</sup>.

Qu'une telle distinction ne soit pas seulement le fait des souverains apparaît, par exemple, dans la lettre *AbB* X 178, adressée par Marduk-našir à Duga-Šara : "Marduk n'est-il pas le dieu de ma ville ? Et Šamaš n'est-il pas notre dieu <sup>114</sup> ?" On constate d'autre part, que la divinité poliade est rarement la divinité qui apparaît dans les légendes de sceaux : ainsi, à Kutalla, où les serments sont le plus souvent prêtés par Nanna, Utu et le roi, il n'existe aucun sceau avec la légende  $\text{ir}^{\text{dn}} \text{anna}$  et un seul avec  $\text{ir}^{\text{du}} \text{tu}$  <sup>115</sup>. Cependant, il

109 Voir D. CHARPIN, "Les légendes de sceau de Mari, nouvelles données", dans G. YOUNG (éd.), *Mari at Fifty*, sous presse.

110 On sait que la légende où le *Šakkanakku* de Mari Iši-Dagan se déclarerait "serviteur de Dagan" est en fait à comprendre autrement, comme l'a montré J.-M. DURAND, *MARI* 4 (1985), p. 149. Le cas des "rois" d'Ešnunna Ušur-awassu (*OIP* 43 Seal legend n° 19), Azuzum (*ibid.*, n°s 22 et 23) et Ur-Ninmar (*ibid.*, n° 34) est particulier, dans la mesure où la légende de leur sceau commence par affirmer la royauté du dieu Tišpak dont l'ensi se dit "le bien-aimé, l'envoyé" et aussi "le serviteur".

111 Voir note 108.

112 Voir ma note dans *NABU* 1987/1.

113 Voir *MARI* 3 (1984), p. 51. On sait que cette légende reprend l'idéologie paléo-assyrienne traditionnelle : Samsî-Addu y porte le titre d'*išši'ak Aššur*. On notera par ailleurs que dans une inscription de Terqa, Samsî-Addu est *narâm Dagan*, alors que dans une inscription de Ninive, il est *narâm Eštar* : on voit donc que *narâm* + ND renvoie toujours à une divinité poliade, celle de la capitale ou celle de la ville où l'inscription est rédigée.

114 L. 4-5 :  $\text{ú-ul}^{\text{da}} \text{mar-utu i-li a-li-ia ú-ul}^{\text{du}} \text{tu dingir nu-um}$ . On notera toutefois que l'indication "mon/ton/son dieu" ne renvoie pas forcément à la divinité "personnelle" ou "familiale" d'un individu. Le cas est clair dans le procès AO 11127 : 10-11. Les juges "ont livré NP au serment par ses dieux Šamaš et Gula" (NP *a-na i-li-šu a-na}^{\text{du}} \text{tu} \text{ú}^{\text{d}} \text{gula a-na m[a]-m[i-ti]m id-di-nu-šu-ú-ma}*). La mention "ses dieux" renvoie ici manifestement aux dieux de sa ville, Isin (voir par exemple la formule de bénédiction par Šamaš et Gula de la lettre *AbB* XI 159, adressée aux juges de Nippur par le maire et les Anciens d'Isin ou les formules de serment des contrats d'Isin).

115 Voir *AFPP*, p. 289. On remarquera à Ešnunna l'abondance des légendes de sceaux d'individus décrits comme "serviteurs de Tišpak", ce qui peut apparaître en contradiction avec ce qu'on a dit ci-dessus de la faible représentation des divinités "poliades". En réalité, le cas est tout à fait particulier. Pendant longtemps, de la même façon qu'Aššur, Ešnunna a été une théocratie dont le souverain était le dieu Tišpak, le "roi" n'étant que son représentant (*ens i*<sub>2</sub>). Par la suite, même lorsque le souverain terrestre a pris le titre de "roi", on a continué à appeler le pouvoir politique sous la désignation de "Maison de Tišpak et du Prince" : cette formule est attestée par des textes de Mari contemporains du règne d'Ibâl-pî-El II (voir J.-M. DURAND et J.-R. KUPPER (éds), *Miscellanea*

apparaît que le lieu de résidence d'une famille n'est pas sans influence sur le choix de la divinité à laquelle elle rend un culte privilégié.

On notera en premier lieu l'existence de "vogues régionales" : ainsi Dagan n'apparaît-il comme divinité personnelle que dans les textes du moyen Euphrate. On peut aller encore plus loin dans l'enracinement local. Dans certains cas, en effet, les dévotions semblent s'expliquer par la présence d'un temple à proximité de la maison du propriétaire du sceau : tel est le cas des dévotions à Nimintabba à Ur <sup>116</sup>. On notera en particulier le cas de Etel-pî-Sîn et de son frère Waqrum. Si on ne connaissait pas la provenance de ces sceaux, on aurait simplement conclu à une tradition familiale. En fait, le quartier où se trouvait leur maison fournit certainement un élément d'explication.

Le caractère local des dévotions familiales apparaît également dans le cas des "serviteurs de Latarak" membres d'une famille de Kiš originaire d'Uruk : le culte de Latarak est en effet bien localisé dans la région d'Uruk <sup>117</sup>. Il apparaît donc que les descendants des exilés d'Uruk conservaient leurs traditions religieuses, non seulement au niveau du culte officiel, maintenu vivant par le clergé <sup>118</sup>, mais aussi au niveau plus personnel de la piété familiale. Il n'est pas impossible que d'autres dévotions d'origine étrangère aient une histoire plus ou moins semblable : tel pourrait être le cas des serviteurs de Šušinak à Kutalla <sup>119</sup>.

Il faut enfin citer le cas du chef-jardinier Ibbi-Ilabrat, originaire de Malgium <sup>120</sup> qui, au contraire, changea de divinité personnelle lors de son exil en Babylonie <sup>121</sup>. Ibbi-Ilabrat, dans les textes datés des années 19 à 24 de Samsuiluna, utilisa un sceau où il est "serviteur de Ilabrat <sup>122</sup> et Usmû". Il s'agit

---

*Babylonica. Mélanges offerts à M. Birot* [Paris, 1985], p. 63-64). Dans la mesure même où "maison de Tišpak et du Prince" désigne l'autorité politique à Ešnunna, se déclarer sur son sceau "serviteur de Tišpak" ou "serviteur de NR" peut avoir été équivalent. Il me semble donc que les sceaux des "serviteurs de Tišpak" pourraient être considérés comme les sceaux de fonctionnaires royaux, même si par ailleurs existent des légendes à r NR.

116 Voir *Le clergé d'Ur*, p. 144-147.

117 Voir *YOS XIII*, p. 12, à quoi on peut ajouter maintenant le toponyme k á -<sup>d</sup>la-ta-ra-ak (*RA 74* [1980], p. 75 n° 2), proche d'Uzarpara, donc également proche d'Uruk.

118 Voir *Le clergé d'Ur*, p. 403-415.

119 Pour l'influence élamite dans le royaume de Larsa sous Warad-Sîn et Rîm-Sîn, voir W.F. LEEMANS, *SLB I/2*, p. 21 n. 5.

120 Voir la notice que je lui ai consacrée dans *BiOr* 38 (1981), col. 522 archives B.4.

121 Voir M. STOL, *RA 74* (1980), p. 187 n. 8 et D. CHARPIN, *BiOr* 38 (1981), col. 545.

122 La lecture Ilabra(t) de <sup>d</sup>nin-šubur, déjà bien connue par les textes paléo-assyriens, a été prouvée, pour l'époque paléo-babylonienne, par J.-M. DURAND, *NABU* 1987/14 et K. DELLER, *NABU* 1987/54.

de divinités particulièrement en honneur dans le royaume de Malgium <sup>123</sup>. Sur le second sceau d'Ibbi-Ilbrat, utilisé plus tard, figure une dévotion par Sîn et Ninsianna. Il serait intéressant de connaître les raisons qui ont poussé cet individu à un tel changement. S'agit-il d'un simple accident, comme la perte de son sceau cylindre ? Mais dans ce cas, on ne comprendrait pas le changement intervenu dans la définition de ses divinités personnelles. On aurait donc plutôt tendance à croire qu'un tel cas manifeste l'intégration religieuse d'un exilé aux cadres de sa terre d'accueil, la dévotion à Sîn et Ninsianna étant d'une grande banalité en Babylonie <sup>124</sup>.

---

123 Ainsi, Ilbrat est-il cité en tant que *sukkal-mah* de An dans une brique de Takil-ilišu de Malgium (H. KUTSCHER et C. WILCKE, *ZA* 68 [1978], p. 114 l. 19 et commentaire p. 118-119). Usmû, qui était quant à lui *sukkal-mah* de Ea, apparaît dans une autre inscription du même roi (*ibid.*, p. 119 et n. 46).

124 Une autre solution a été suggérée par M. STOL, qui a donné une liste des (rares) cas où un même individu a deux sceaux avec une dévotion différente sur chacun d'eux : "Comment concilier ce changement avec le fait que la divinité personnelle est celle de la famille, comme cela ressort de documents d'origines diverses ? Adoption dans une autre famille par arrogation ?" (*RA* 74 [1980], p. 187).