



HAL
open science

La Paix menacée par la démesure dans le Poème d'Erra ? Ou le motif de la guerre des étoiles en Mésopotamie et ses échos en Grèce

Christine Dumas-Reungoat

► **To cite this version:**

Christine Dumas-Reungoat. La Paix menacée par la démesure dans le Poème d'Erra ? Ou le motif de la guerre des étoiles en Mésopotamie et ses échos en Grèce . Kentron. Revue pluridisciplinaire du monde antique, 2004, La démesure (Travaux du groupe de recherche Mythe et Psychè), 20 (1-2), pp.93-110. 10.4000/kentron.1824 . hal-02889764

HAL Id: hal-02889764

<https://normandie-univ.hal.science/hal-02889764v1>

Submitted on 10 Jun 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

La Paix menacée par la Démesure dans le *Poème d'Erra*

ou le motif de la guerre des étoiles en Mésopotamie et ses échos en Grèce

Christine Dumas-Reungoat



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1824>

DOI : 10.4000/kentron.1824

ISSN : 2264-1459

Éditeur

Presses universitaires de Caen

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2004

Pagination : 93-110

ISBN : 2-84133-251-9

ISSN : 0765-0590

Référence électronique

Christine Dumas-Reungoat, « La Paix menacée par la Démesure dans le *Poème d'Erra* », *Kentron* [En ligne], 20 | 2004, mis en ligne le 09 avril 2018, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1824> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/kentron.1824>



Kentron is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 International License.

LA PAIX MENACÉE PAR LA DÉMESURE DANS LE POÈME D'ERRA

ou le motif de la guerre des étoiles en Mésopotamie et ses échos en Grèce

Si nous nous attardons devant les antiques palais de Mésopotamie, nous serons fortement impressionnés par la taille des statues et l'aspect hybride de nombre de gardiens qui y sont apostés : tout est gigantesque et terriblement effrayant. Si l'on dénombre les convives que le roi assyrien Assurnasirpal II, dont le règne s'est étendu de 883 à 859, a conviés au banquet qu'il a organisé pendant dix jours pour célébrer la rénovation achevée de la ville de Nimrud, qu'il avait élue pour capitale, et si l'on dresse la liste des victuailles destinées à ces soixante-neuf mille cinq cent soixante-quatorze commensaux, on ne pourra être qu'abasourdi¹. Si l'on consulte la *Liste royale sumérienne*, on aura la surprise d'apprendre que les plus anciens des rois antédiluviens vivaient 43 200 ans². À lire ces exemples, il semblerait que la civilisation de l'ancienne Mésopotamie soit, à plus d'un titre, placée sous le signe de la démesure. Il ne faudrait pourtant pas déposséder les Sumériens et les Akkadiens de tout bon sens et de toute sagesse ! Qu'en est-il en ce qui concerne la façon dont les anciens Mésopotamiens appréhendaient la paix et la guerre ? Voit-on dans les textes qui nous sont parvenus la paix être menacée par la démesure ? Après avoir rappelé d'abord comment on concevait la guerre au quotidien en Mésopotamie, puis quelles divinités on y avait imaginées pour présider aux combats, nous analyserons la démesure à l'œuvre dans le *Poème d'Erra*, composition mythologique en akkadien du I^{er} millénaire avant notre ère, en insistant sur le motif de « la guerre des étoiles » puisqu'il exprime le comble de la fureur belliqueuse du dieu de la guerre Erra, et, chemin faisant, nous évoquerons divers échos possibles au *Poème d'Erra* dans la littérature grecque.

1. On se rendra compte aisément de l'extravagance des quantités de nourriture cuisinées à cette occasion en lisant les pages 159 à 162 du chapitre « Repas et festins » de l'ouvrage de J. Bottéro, *La plus vieille cuisine du monde* (Bottéro 2002).

2. Pour un aperçu de cette liste des rois antédiluviens, cf. Burstein 1978.

Conception de la guerre et de la paix en Mésopotamie

D'après les textes mythologiques sumériens qui ont été composés au III^e millénaire avant notre ère, on comprend, comme l'explique C. Castel dans le *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, que pour ce peuple il existait un antagonisme fondamental entre deux mondes :

[celui de] la ville organisée et prospère où règne, grâce au roi, l'ordre social et religieux d'une part ; le désert et la steppe, d'autre part, considérés comme des espaces bruts, incultes, menaçants³.

Mais comment préserver cet ordre et cette paix dans la ville que l'on ceint de remparts pour la protéger des ennemis ? Paradoxalement, par la guerre. De fait, un bon roi est un roi qui accumule les succès à la guerre, agrandit le territoire de son peuple grâce aux campagnes militaires qu'il mène : c'est là le signe qu'il est béni des dieux.

Dans la lente formation du pouvoir monarchique qui caractérise la période dite des Dynasties archaïques (2900-2400), deux aspects fondamentaux du roi coexistent : celui du représentant sur terre de la divinité poliade d'une cité-État, caractéristique du fonds sumérien le plus ancien, et celui du chef de guerre qui protège cette même cité-État contre les agressions extérieures et que l'on considère comme plus caractéristique des éléments sémites de la population de basse Mésopotamie⁴.

C'est précisément cette fonction guerrière du roi que souligne également J.-J. Glassner à propos de l'Assyrie du I^{er} millénaire :

La puissance royale est révélée par le « melemmu / melammu », la radiance lumineuse qui émane de [l]a personne [du roi], qui le rend à la fois très beau et terrifiant. Le trait sous lequel cette puissance se manifeste avec le plus d'éclat est celui de défenseur de l'ordre assyrien. Il est alors exalté dans sa fonction guerrière, car il a pour mission, expressément énoncée, d'agrandir ses États par la force des armes. L'empire assyrien est l'œuvre d'une lignée de grands soldats. Tous mènent des campagnes militaires, conduisent eux-mêmes leurs armées, marchant derrière les emblèmes divins.

Et il ajoute cet autre rôle non moins important tenu par le roi :

3. C. Castel, article « Ville », in Joannès (dir.) 2001, 913. *L'Épopée de Gilgamesh*, par exemple, montre très clairement cette opposition à travers la métamorphose d'Enkidu, être sauvage né dans la steppe, qui va devenir un homme civilisé grâce à une courtisane de la ville.

4. F. Joannès, article « Roi », in Joannès (dir.) 2001, 729.

C'est également du roi que dépendent le bien-être et la prospérité du pays. Par sa dévotion envers les dieux, la justice qu'il rend, les victoires qu'il remporte, il est le garant de la fertilité et de la fécondité des hommes, des terres et des troupeaux⁵.

Par ailleurs, la guerre est affaire divine : par les rituels préparatoires qu'elle suppose, en raison des dieux sous les auspices desquels on place toute entreprise belliqueuse et auxquels on rend grâce en cas de victoire. Citons l'analyse qu'en fait J.-J. Glassner :

La guerre n'est pas une entreprise qu'on déclenche facilement. Un rituel fort long décrit les prières pénitentielles, les rites de purifications qu'accomplissent le roi et le peuple en Assyrie. Après ces préliminaires, des moutons sont sacrifiés et on consulte les oracles ; s'ils sont mauvais, la guerre n'est pas déclarée. Bref, ce n'est qu'en harmonie avec les dieux, dans un pays purifié, débarrassé des forces maléfiques, qu'une guerre peut être victorieuse, car le roi agit alors comme défenseur du bien contre le chaos. En Assyrie, la guerre est toujours justifiée comme la réponse à une agression voire, plus simplement, comme la réplique à un certain nombre de signes interprétés comme hostiles et dangereux pour le pays ; les motifs peuvent sembler parfois dérisoires, ils n'en sont pas moins la justification idéologique du conflit à venir. La guerre est présentée comme un commandement divin, jamais comme une agression militaire ; elle sert à défendre l'ordre politique assyrien constamment menacé, et c'est le devoir du roi que de chasser et d'éliminer les forces du chaos, que d'être constamment vigilant. On procède alors à des échanges de courriers. Après la fin des hostilités, le roi célèbre son triomphe et les rituels associés, faisant des offrandes aux dieux et paradant dans les villes assyriennes avec les principaux prisonniers de guerre enchaînés ou les têtes coupées de ses adversaires⁶.

De ce dernier point, l'*Étendard de la guerre et de la paix*, retrouvé à Ur, fournit une excellente illustration⁷. Même si les spécialistes hésitent sur l'interprétation à donner aux deux faces de cet objet en forme de pupitre, il semble⁸ qu'il représente un événement historique, que l'on n'a toutefois pas encore su reconnaître avec exactitude : la face de la guerre et la face de la paix en illustreraient alors les deux phases successives. On peut également lire dans ces deux mosaïques

les deux fonctions majeures d'un roi sumérien, celle du guerrier qui assure la défense de la cité-État dont il a la charge, et celle du prêtre, intermédiaire entre les dieux et

5. Glassner 2002, 99.

6. *Ibid.*, 113-114.

7. Cf. Benoît 2003, 234 et 236 pour une représentation de cet « étendard » ; et 235 et 237 pour une analyse iconographique de cet objet.

8. Cf. Benoît 2003, 237 ; J.-C. Margueron et D.P. Hansen proposent tous les deux cette interprétation.

les hommes, qui, au cours d'un banquet liturgique, cherche à se concilier la faveur des divinités pour garantir la fertilité de son territoire⁹.

Enfin, il faut savoir que les Assyriens sont intimement convaincus, comme l'explique J.-J. Glassner,

[que] les dieux locaux sont des dieux souverains qui gouvernent les communautés de leurs dévots et que sans leur consentement nulle victoire ne serait possible. Lorsqu'une cité est vaincue, c'est que son dieu l'avait abandonnée. Telle est l'explication avancée, par exemple, de la chute de Babylone. L'abandon par les dieux est associé au rapt de la statue divine¹⁰. Inversement, le retour de la statue divine signale l'ouverture d'une ère nouvelle de paix et de prospérité. Mais les dieux eux-mêmes doivent manifester leur intention de retour ; les oracles sont consultés à cette fin¹¹.

Quelles sont donc les divinités auxquelles les hommes adressaient leurs prières avant d'engager le combat, quels dieux avaient-ils inventés pour justifier leurs entreprises guerrières ?

Les dieux de la guerre

Les anciens habitants de Mésopotamie, Akkadiens et Sumériens, n'avaient pas, en tout cas à notre connaissance, imaginé de dieu ou de déesse de la Paix, alors que plusieurs divinités voyaient leurs fonctions dévolues, en tout ou en partie, à la guerre.

La déesse la plus importante du Panthéon de l'ancienne Mésopotamie, à toutes les époques, Inanna pour les Sumériens et que les Akkadiens nomment Ištar, est une déesse qui a de très nombreux pouvoirs : elle est maîtresse des fauves, elle a une fonction de souveraine (elle confère au roi les attributs de la royauté : tiare, trône et sceptre), c'est elle également qui s'occupe des différents aspects de la guerre... et de l'amour ! On a donc pensé que cette divinité ainsi élaborée devait être le résultat d'un syncrétisme entre l'Inanna sumérienne qui se serait avant tout préoccupée d'amour, puis de l'Ištar akkadienne à la vocation guerrière très marquée ; d'autres ont supposé que sur une figure unique se sont greffées petit à petit ses différentes prérogatives.

D'autres divinités guerrières existent à côté d'elle, notamment Nergal, souverain des Enfers.

Zababa est une divinité poliade de la cité de Kiš, dans le nord de la Babylonie. Son culte est attesté dès l'époque des Dynasties archaïques. Dans la tradition de

9. Benoît 2003, 237.

10. Cette statue est située dans le temple de la ville et elle est censée être habitée par le dieu qu'elle représente.

11. Glassner 2002, 204.

Kiš, son épouse était Inanna / Ištar. La personnalité de ce dieu semble avoir été celle d'un dieu de la guerre. Et il a été assimilé pendant la Première dynastie de Babylone (XIX^e-XVII^e siècles) à Ningirsu ou Ninurta. Dans la *Liste des dieux*¹², il est décrit comme le « Marduk du combat », et son symbole était un bâton surmonté d'une tête d'aigle.

Ningirsu est un dieu guerrier et en même temps un dieu de la végétation et des cultures. Ce dieu était le plus important du panthéon local de la cité-État de Lagaš de 3100 à 1650 avant notre ère, et il est une variante locale de Ninurta, dieu tout à la fois laboureur et martial. Ce dernier s'est illustré, d'après plusieurs mythes, en chassant les ennemis des Sumériens, les peuples rebelles des régions montagneuses vers l'Est de la Mésopotamie. Les rois assyriens lui vouaient également un culte, en tant que dieu de la guerre, car il avait le pouvoir de les aider face à leurs ennemis. C'est ainsi qu'Assurnasirpal II lui édifia un temple à Nimrud, auprès de la ziggurat qui lui était également consacrée¹³.

Citons encore Tišpak, dont l'épithète est « le Seigneur des Armées » et le symbole animal le fameux dragon-serpent : le Mušhuššu.

Enfin, il nous faut nommer Erra. Au départ, Nergal, le dieu des Enfers, et Erra étaient deux divinités nettement distinctes, mais petit à petit leurs caractéristiques propres se sont confondues et leurs deux noms ne désignaient plus finalement qu'une seule divinité martiale et maîtresse des Enfers¹⁴. Erra était par essence le dieu de la guerre, un dieu extrêmement violent. Comme Nergal, on l'honorait au temple appelé É-meslam, à Kutû, en Babylonie. Et c'est sûrement ce pouvoir de mort dont Nergal était doté (soit comme maître des Enfers, soit quand il se manifestait sur terre en envoyant épidémies mortelles, incendies, inondations, fléaux de toutes sortes) qui explique l'assimilation effectuée dès la fin du III^e millénaire entre Nergal et Erra.

Tous ces éléments vont nous permettre de mieux cerner la personnalité des personnages du *Poème d'Erra* et d'enrichir l'interprétation que nous pourrions donner de la démesure¹⁵ à l'œuvre dans cette composition mythologique.

12. *La liste des dieux* appelée (par son premier vers) « An = Anum » est un document scolaire destiné à la formation des scribes dont le but est de consigner les équivalents en akkadien des noms de divinités sumériennes. Ce document rassemblait deux mille divinités, mais on n'a pas encore retrouvé la liste entière. Cf. Black & Green 1992, 122 et 147.

13. Cf. Black & Green 1992, 142-143.

14. *Ibid.*, 135.

15. Du point de vue lexical, nous noterons qu'il n'existe pas d'équivalent du mot grec *hybris* (dont le sens est analysé plus haut dans ce numéro de *Kentron* par J.-M. Mathieu, dans son article « Hybris-Démesure ? Philologie et traduction », p. 15-46) en akkadien ou en sumérien. On trouve des termes qui marquent l'excès, comme *dirig* en sumérien, qui signifie « excessif », « démesuré » ; mais cet excès peut être pris aussi en bonne part et désigner l'excellence, le mot ayant alors comme équivalent en français « remarquable » ou « exceptionnel » (cf. Bord 2003). De plus, les mots exprimant la violence et l'excès sont distincts en akkadien. En procédant à une consultation rapide des lexiques et

La Démesure à l'œuvre dans le *Poème d'Erra*

Le *Poème d'Erra* est « la plus récente [...] des grandes compositions mythologiques » en akkadien, explique J. Bottéro dans son recueil de textes mythologiques de Mésopotamie intitulé *Lorsque les dieux faisaient l'homme*¹⁶. Cette œuvre devait compter sept cents vers, mais nous n'en avons conservé que deux cent cinquante environ. Il est néanmoins possible de se faire une idée du développement global de ce texte, qui a dû être composé vers 800 avant notre ère : il conte les projets et actions funestes du souverain du Royaume des Trépassés, désireux de réaffirmer son autorité, et ce au mépris de toute mesure, comme nous allons le constater en analysant certains fragments du texte.

Le point de départ du récit est le suivant. Erra se délecte dans des étreintes amoureuses auprès de son épouse Mammi et, au moment où l'action va commencer, il n'est pas du tout disposé à se battre. En quelques vers, le début de la première colonne de la première tablette décrit le repos du guerrier Erra. Un prince veille sur sa tranquillité et son bonheur, c'est

En-gi₄-du-du / Le « Sire-de-la-ronde-nocture »
 Qui surveille avec faveur hommes et femmes,
 Et les voit rayonner de plaisir comme le jour¹⁷!

Mais l'élément perturbateur de cette paix qu'on peut qualifier d'universelle, au plan symbolique, puisque, si Erra est au repos, aucun souffle guerrier ne se répand plus sur la terre, ne se fait pas attendre. L'auteur le présente juste après ces vers en la personne des Sept. Il s'agit d'un groupe de guerriers « agressifs par naissance, par nature et par destin »¹⁸, que le dieu An(u) a donnés à son fils Erra comme spadassins (I, 41-44). Voici le portrait des Sept :

Des Sept, champions incomparables,
 Tout autre est le caractère divin :

dictionnaires (Malbrant-Labat 2003 et Black *et al.* 2000), il apparaît que la polysémie d'*hybris* n'a pas d'exact équivalent en Mésopotamie. On retiendra en akkadien le verbe « (w)atāru(m) », qui peut signifier « être excessif » à propos d'un péché, « exagérer », « être en surplus », « être énorme » ; et aussi « être excellent » à propos d'un dieu, d'un roi, d'un nom, d'une décision... Et pour le mot « violence », on trouve sur la racine DNN, « être fort », les mots « dunnu », « dannutu » ; « habalu » de HBL, « faire du tort » ; « pariktu » de PRK, « faire obstacle » ; et « šamru » de ŠHMR, « être violent ».

16. Bottéro & Kramer 1989, 680.

17. Traduction des vers 21-23 par J. Bottéro, *in* Bottéro & Kramer 1989, 682. C'est la même image des guerriers s'adonnant aux plaisirs amoureux en temps de paix que développera plus tard, au V^e siècle de notre ère, Aristophane, dans la *Paix*, aux vers 1127-1158.

18. Bottéro & Kramer 1989, 708.

Leur nature est différente : ils terrorisent !
 Qui les voit est épouvanté : leur haleine est meurtrière.
 Les hommes ont trop peur d'eux pour les approcher !
 Car, lorsque *Anu*, roi des dieux, eut fécondé la Terre,
 Elle lui mit au monde sept dieux
 Qu'il appela les *Sept*.
 Quand ils se présentèrent à lui,
 Pour qu'il arrêtât leur destin,
 Appelant le premier, il lui donna cet ordre :
 « Où que tu ailles faire rage, sois sans égal ! » ;
 Au second : « Brûle comme le feu, flambe comme la flamme ! » ;
 Au troisième, il commanda : « Prends les traits d'un lion,
 Et qui te voit, défaille ! » ;
 Il dit au quatrième : « Au brandir de tes armes déchainées,
 Que croule la Montagne ! » ;
 Au cinquième : « Souffle comme le vent et scrute l'horizon ! » ;
 Au sixième : « Déambule partout, sans épargner personne ! » ;
 Et le septième, il le chargea de venin de dragon :
 « Anéantis toute vie ! », lui dit-il¹⁹.

Ces personnages terrifiants rappellent les onze armes irrésistibles qu'a enfantées Tiamat elle-même pour livrer combat à Marduk dans l'*Épopée de la Création* ou *Enuma eliš* (datant de 1125 avant notre ère). Comme les Onze monstres épouvantables, les Sept, tels qu'ils sont ici décrits à travers les missions que leur assigne leur père Anu, vont répandre une violence mortifère autour d'eux : le langage hyperbolique et imagé est à la mesure de leur pouvoir belliqueux et destructeur. Par ailleurs, Erra et les Sept ont peut-être en Grèce inspiré Eschyle lorsqu'il met en scène les Sept guerriers pleins d'Arès aux portes de Thèbes²⁰.

Les Sept, en véritables soldats de métier, n'éprouvent aucun plaisir à ce temps d'inaction : leur nature ne connaît pas le repos. Aussi, et c'est là le premier motif qui va troubler la paix, vont-ils inciter leur maître à reprendre ses activités martiales. Ils commencent par se moquer de sa mollesse (I, 45-48) ; puis ils lui expliquent combien il est offensant pour eux, foudres de guerres, de ne plus exercer leurs pouvoirs puisque la paix règne. Ils se lancent alors dans un raisonnement pour le moins surprenant destiné à convaincre Erra de reprendre la guerre en lui rappelant habilement

19. I, 22-44 : traduction de J. Bottéro, in Bottéro & Kramer 1989, 682-683.

20. Le parallèle entre Erra et Arès a déjà été prudemment avancé par F. Jouan dans une communication prononcée en 1987 au colloque de la Société d'histoire des religions et intitulée « Le dieu Arès : figure rituelle et image littéraire ». B. Deforge a pour sa part souligné le rapprochement entre les Sept, guerriers d'Erra, et Arès soufflant la guerre au cœur des Sept guerriers attaquant les sept portes de Thèbes dans la tragédie d'Eschyle, *Les Sept contre Thèbes* (Deforge 1989).

les plaisirs qu'il tirera d'une nouvelle campagne militaire. Voici le texte de la « philosophie » des Sept, comme la nomme J. Bottéro :

Mangerons-nous le pain en femmes ?
 Aurions-nous peur ? Tremblerions-nous,
 Comme si nous ignorions la guerre ?
 Pour des hommes, partir en campagne, c'est la vraie fête !
 Qui reste en ville, fût-il prince,
 Ne saurait manger à sa faim !
 Flétri par les on-dit de ses concitoyens,
 Tenu pour peu de chose,
 Pourra-t-il jamais tendre la main au combattant ?
 Quiconque reste chez lui, si déployée soit sa force,
 Comment l'emporterait-il en rien sur un guerrier ?
 Le meilleur pain de la ville
 Ne vaut pas la galette sous la cendre ;
 La plus douce bière allégée ne vaut pas l'eau des outres ;
 Le palais à terrasses ne vaut pas l'abri de campagne !
 Pars en guerre, ô Erra-le-Preux, va frapper de tes armes²¹ !

De telles exhortations, de la part d'êtres si belliqueux, ne peuvent manquer de toucher leur destinataire. Comment résister à l'évocation de ces plaisirs recherchés par les guerriers : ils dépassent de beaucoup ceux des hommes qui restent en ville ! Certes, ils sont moins raffinés, comme le montrent les antithèses de la fin du passage²², mais ils ne sont pas futiles, aussi leur permettent-ils d'échapper aux quolibets. Comment alors des guerriers actifs pourraient-ils se complaire dans le confort ? La rhétorique pratiquée par les Sept est certes très rudimentaire, mais si efficace qu'elle aveugle Erra, qui, en définitive, ne demande qu'à être flatté. La preuve en est qu'il se lancera de nouveau dans des entreprises guerrières démesurées avant tout pour échapper au mépris de ses congénères. C'est la peur de voir son autorité s'évanouir lorsqu'il reste à se reposer qui le pousse à agir. Les Sept, qui connaissent bien leur maître, exposent plusieurs arguments pour le convaincre de suivre leur « philosophie » : grâce à elle Erra, d'une part, pourra, selon eux, se faire respecter des dieux et craindre des hommes (I, 60-75) ; eux, d'autre part, cesseront

21. I, 49-60 : traduction de J. Bottéro, in Bottéro & Kramer 1989, 683-684.

22. La galette et l'eau sont opposées au pain et à la bière, nourriture et boisson propres à la civilisation raffinée des villes. Un bon exemple de ces valeurs accordées au pain et à la bière se trouve dans l'*Épopée de Gilgameš*, lorsque Enkidu sort de la steppe, le monde sauvage, et est initié par la prostituée La Joyeuse aux raffinements de la civilisation, à Uruk : lors de son premier contact avec des hommes qui lui offrent l'hospitalité, Enkidu hésite à goûter le pain et la bière, qu'il ne connaît pas, lui qui broutait avec les gazelles dans la steppe et se désaltérait à la rivière jusqu'alors.

de s'impatienter en regardant « les araignées tisse[r] leur toile sur [leur] attirail de campagne » (I, 87-88).

Afin de provoquer un retour au combat dans les plus brefs délais, ils reprennent un motif présent dans le poème d'*Atrahasis* ou du *Supersage*, à savoir le bruit insoutenable que produit la population grouillante des hommes sur terre. Leur ru-meur empêchait les dieux de dormir, et Enlil, le roi des dieux, avait alors provoqué divers fléaux – dont un Déluge – pour éliminer l'engeance bruyante des mortels ; mais tous n'ont pas péri : ils se sont ensuite reproduits et le vacarme a repris... Les Sept rappellent donc à Erra qu'il serait temps d'agir – en guerroyant cette fois-ci – pour anéantir tous les hommes qui importunent les dieux. À ce sujet, nous pouvons remarquer qu'on retrouve ce motif de la guerre décidée par les dieux pour éviter les conséquences néfastes de la surpopulation sur terre en Grèce, dans les *Chants cypriens*²³.

En outre, la soif de guerre des Sept est si intense qu'ils vont jusqu'à imaginer un second argument, prolongement de ce dernier et dont J. Bottéro, dans son analyse du mythe, dit qu'on ne le rencontre nulle part ailleurs dans les mythes mésopotamiens parvenus jusqu'à nous, et qu'il est une « sorte de renforcement du thème en question : la multiplication excessive des hommes ne serait pas seulement pour les dieux une cause de trouble et d'«insomnie», mais une menace »²⁴ !

Nous devons te parler, Erra-le-preux,
Notre discours te fût-il pénible :
Avant que la terre entière
Soit devenue trop forte pour nous,
Sans doute prendras-tu garde à nos paroles !

23. Les *Chants cypriens* content les débuts de la guerre de Troie jusqu'à l'*Iliade*. Ils ont certainement été composés au VII^e siècle, et, par commodité, on leur attribue comme auteur un dénommé Stasinos. Le passage qui nous intéresse est le prologue de cette œuvre épique, et une scholie à l'*Iliade* (sc. ad Il. A5) commente le fragment (1^{er} §) et le cite (2^e §) : « On raconte que la terre, accablée par le poids des humains trop nombreux, (et comme ces derniers ne faisaient preuve d'aucune pitié) demanda à Zeus de la soulager de son fardeau. Et Zeus, pour commencer, de faire éclater la guerre thébaine, qui causa un très grand nombre de morts ; ensuite, <il envisagea>, puisqu'il en avait le pouvoir, de détruire l'humanité tout entière en la foudroyant ou en causant des inondations. Mais Mômôs l'en empêcha et lui suggéra de marier Thétis à un mortel et d'engendrer une fille splendide. C'est par ces deux procédés qu'entre Grecs et barbares fut déclenchée la guerre : à partir de ce moment, la terre fut soulagée, en raison du grand nombre de victimes. // Cette histoire vient de Stasinos, qui a composé les *Chants cypriens*, racontant ainsi : "C'était au temps où mille tribus humaines, errant sur la terre, <écrasaient de leur poids> la surface du vaste sein terrestre. À cette vue, Zeus prit pitié et, dans ses profonds desseins, il décida de soulager d'hommes la terre nourricière en suscitant la grande querelle de la guerre troyenne pour alléger son fardeau par la mort ; et dans la Troade mouraient les héros : la volonté de Zeus s'accomplissait." » Fragment 1, p. 117, in Allen 1912. Traduction du second paragraphe : Jouan 1966.

24. Bottéro & Kramer 1989, 709.

Fais donc une faveur aux Anunnaki, épris de calme,
 Et qui, de par le tumulte des hommes,
 Ne peuvent plus dormir²⁵ !

J. Bottéro analyse avec beaucoup de justesse cet élément nouveau. Je cite son commentaire :

En somme, dans la ligne de leur système, ils font l'apologie de la guerre à outrance, et leur parti pris les pousse à y rameuter même de purs sophismes : il y a, disent-ils, non seulement trop d'hommes, mais trop d'animaux – domestiques, qui dévorent les moissons, et sauvages, qui dévorent les troupeaux (I, 83-86). C'est là une musique que nous entendons encore plus ou moins distinctement, çà et là, de nos jours. [...] Mais, entre ces raisons – trop multipliées pour ne point sentir la plaidoirie et la mauvaise foi, et traduction manifeste d'un idéal de vie qui ne peut pas ne point surgir à partir du moment où, dans une société, une « caste » n'a d'autre raison d'être que la violence et la guerre –, [les Sept] ont glissé celle qui touchera le plus Erra dans son orgueil et son amour-propre, [...] [celle qui sera] le nerf psychologique de toute son action [et que nous avons évoquée en premier lieu] : la peur qu'il a d'« être inférieur à sa réputation et méprisé » par les hommes, voire les animaux (I, 77, etc.), s'il ne se manifeste point par des hauts faits qui, de sa part, ne peuvent être que martiaux et, par conséquent, brutaux et impitoyables²⁶.

Ainsi, Erra perd tout sens des réalités et, comme le souligne le texte, ces arguments agissent sur lui « comme un onguent surfin » dont il se délecte²⁷. Toutefois, un autre personnage d'importance dans ce récit va intervenir pour tenter de juguler les ardeurs belliqueuses d'Erra, un personnage que son nom, au premier abord, ne prédestinait pas à jouer ce rôle, puisqu'il s'appelle Išum, c'est-à-dire « Le Fameux Égorgeur », en sumérien²⁸. Il est le page ou capitaine d'Erra. Ses propos en réponse à Erra, qui lui ordonne de tout préparer pour partir en campagne contre l'humanité, soulignent les motivations démesurées du dieu de la guerre : il va nuire aux dieux en les privant de ceux qui leur rendent un culte en les nourrissant par leurs sacrifices. Il joue, dans ce passage, le même rôle qu'Éa (Enki en sumérien) dans le poème d'*Atrahasis* : il prend en pitié l'humanité qui risque d'être exterminée par un dieu qui agit de façon brutale et stupide, soucieux de sa seule personne.

Seigneur Erra, pourquoi tramer du mal contre les dieux ?
 Saccager les pays, anéantir [leurs populations] :
 Voilà l'irrévocable mal que tu rumines²⁹.

25. I, 78-82 : traduction de J. Bottéro, in Bottéro & Kramer 1989, 684-685.

26. Bottéro & Kramer 1989, 709.

27. I, 92, Bottéro & Kramer 1989, 685.

28. En sumérien, I = le fameux et šum = boucher, égorgeur.

29. I, 101-103 : traduction de J. Bottéro, in Bottéro & Kramer 1989, 685.

Išum devine bien que la volonté de puissance d'Erra l'emporte sur tout autre motif. Erra est le Maître du Royaume des Trépassés, et la perspective d'enrichir ce trésor de nouveaux mortels ne peut que le charmer. Aussi ne se laisse-t-il pas fléchir par son capitaine. Il souffre, comme beaucoup d'êtres violents et détenteurs de pouvoir, d'un complexe d'infériorité qui le pousse à réagir et à s'engager dans des actions qui entraîneront des catastrophes, actions dont il annonce le plan à Išum.

Mais un obstacle de taille empêche qu'il saccage l'ensemble du pays : la présence à Babylone du dieu Marduk, roi des dieux, maître suprême de la Mésopotamie, dieu de Babylone, dont la statue se trouve dans son temple, l'Ésagil. Comme nous l'avons signalé dans notre propos liminaire, les anciens Mésopotamiens considéraient que leurs villes étaient placées sous la protection efficace des dieux *réellement* présents dans leur statue placée dans le temple principal des villes. Donc, si le dieu quitte la ville, la ruine de celle-ci est rendue possible, et il sera difficile de repousser les ennemis. C'est ce qui est ici illustré. Erra veut et va persuader Marduk de quitter sa résidence de l'Ésagil afin non seulement d'exterminer toute vie humaine dans le pays, mais encore de saccager l'univers, puisque symboliquement Babylone est le centre du monde (de la Mésopotamie) et l'Ésagil en est l'« épïcén-tre ». Marduk n'aura pourtant pas manqué de lui rappeler qu'il assure par sa présence surnaturelle la bonne marche du monde et que, s'il quitte sa statue, tout s'écroule. Erra sait très bien tout cela. Marduk évoque ensuite comment une fois, par le passé, lors du Déluge, s'est produite la dislocation de l'univers et comme il lui a été difficile de tout remettre en place :

Sache que déjà autrefois, pour avoir quitté ma résidence,
 À la suite d'une colère,
 J'ai provoqué le Déluge !
 À peine avais-je quitté ma demeure
 Que le lien de l'univers se défit :
 Le ciel en ayant été ébranlé,
 Des étoiles célestes la position changea
 Sans qu'elles pussent reprendre leur place ;
 L'Irkallu-infernal ayant bronché,
 Le produit des sillons s'amenuisa, rendant désormais difficile sa subsistance ;
 Le lien de l'univers défait, la nappe-souterraine baissa
 Et le niveau des eaux descendit !
 À mon retour je vis comme il était malaisé
 De tout raccommoder³⁰ !

La tonalité apocalyptique de ce texte est le propre des descriptions et récits de Fin d'un monde : tous les éléments constitutifs du cosmos sont touchés : terre, ciel,

30. I, 132-136 : traduction de J. Bottéro, in Bottéro & Kramer 1989, 687.

eau. Nous signalons simplement pour le moment la présence du motif du changement de position des étoiles dans le ciel, car c'est un trait que l'on retrouve de manière amplifiée dans ce que l'on pourrait nommer « la guerre des étoiles » un peu plus loin dans ce texte et qui connaîtra une fortune considérable dans nombre de textes composés en grec sur le thème de la Fin d'un monde ou de la Fin du monde.

Pour convaincre Marduk de s'éloigner de Babylone malgré toutes ses réticences, Erra lui fait remarquer combien sa statue, « sa précieuse image », et son diadème se sont ternis avec le temps. Et Marduk, piqué au vif, après beaucoup d'hésitations néanmoins, part au loin chercher le moyen de raviver l'éclat de sa statue, dans la mesure où Erra promet de s'opposer à l'anarchie que causera à Babylone l'absence de Marduk. Mais à peine Marduk est-il parti que tout s'écroule, comme prévu. Malheureusement, les morceaux de tablette décrivant cette dislocation générale n'ont pas été conservés.

Nous retrouvons la suite du récit à la quatrième tablette, heureusement intacte, où Išum rappelle à son maître ses campagnes sanglantes : à Nippur puis à Babylone (IV, 1-49), à Sippar (IV, 50 *sq.*), à Uruk (IV, 52-62), à Dûr-Kurigalzu ou encore à Dêr (IV, 65-74). Dans chaque cas, Išum nomme bien Erra comme le responsable unique des conflits soulevés dans ces villes : soulèvement des habitants contre leur roi, guerre civile sanglante, répression non moins violente et toutes sortes de maux, conséquences des guerres ainsi provoquées par le seul vouloir d'Erra, dieu d'une violente démesure.

Išum présente Erra comme un despote cruel et sadique qui prend plaisir à massacrer des innocents (IV, 95-103), à anéantir indistinctement tous les hommes (IV, 104-112), sans cesse animé par la peur de n'être pas reconnu à sa juste valeur par ses pairs ou d'être négligé par les hommes. L'état de paix qui régnait au début du poème a été complètement bouleversé par son obsession malade. Pourtant Erra ne s'en tient pas là : il nourrit des projets de destruction bien plus grandioses, se laissant emporter par sa propension à la destruction gratuite et sa mégalomanie.

La « guerre des étoiles »

Pour devenir plus fort que Marduk, être reconnu comme le roi des dieux, Erra désire soulever une guerre cosmique. Il a mis la Mésopotamie à feu et à sang, mais sa furie belliqueuse, sa soif de carnage ne connaissent plus de limite : le paroxysme de la violence est alors atteint. Citons la fin du passage concernant ce projet *hubristique* (IV, 121-127) :

Je tarirai les mamelles,
 Pour que nul nourrisson ne survive !
 Je boucherai les sources,
 Pour que les cours d'eau asséchés

N'amènent plus l'eau d'abondance !
 J'ébranlerai l'Irkallu-infernal, les cieus vacilleront !
 Je ferai tomber l'éclat des planètes,
 J'effacerai les étoiles du ciel !
 Je m'en irai jusqu'à la résidence du roi des dieux,
 Pour qu'il n'y ait plus de gouvernement suprême³¹ !

Ces menaces expriment le plus haut degré de violence d'Erra notamment parce qu'il y est question de l'annihilation des astres. On sait combien les anciens Mésopotamiens, soucieux de connaître le destin de leur ville et de leur roi, cherchaient à interpréter des signes de la volonté des dieux. Pour eux, qui ont inventé l'écriture, les places des astres dans le ciel dessinent autant de pictogrammes à déchiffrer : leur forme, leur aspect, leur position les uns par rapport aux autres signifient la volonté divine. Aussi peut-on voir dans le désir d'Erra de destruction totale la volonté de faire disparaître tout repère même pour les quelques mortels qui auraient réchappé aux carnages précédents. C'est dans cette image des astres fracassés et effacés de la tablette du ciel, pensons-nous, qu'est atteint le comble de la démesure dans l'attitude d'Erra. En Grèce, on retrouvera le thème de la démesure menaçant la paix cosmique dans les mythes de la Fin d'un monde ou de la Fin du monde, où le motif de « la guerre des étoiles » sert également à développer l'idée que l'*hybris* des hommes peut provoquer la dislocation de l'univers. Nous en donnerons deux exemples : dans les *Oracles sibyllins*, le passage des vers 512 à 531 du chant V et le mythe de Phaéthon, au chant XXXVIII des *Dionysiaques* de Nonnos de Panopolis (vers 349-409)³².

Išum, la mesure ; Erra, la démesure

Išum saura fort heureusement détourner Erra de ses projets funestes en lui proposant de s'attaquer aux ennemis des Babyloniens. Il a, en effet, lui suggère-t-il par le rappel de ses exploits épouvantables, suffisamment rétabli son autorité en Babylonie. Il peut désormais aller terrifier les peuples alentour. On voit d'ailleurs dans l'énumération des victimes à venir d'Erra le nom de peuples et de tribus nomades qui ont envahi le pays entre le XII^e et le IX^e siècle avant notre ère, comme les Sutéens ou les Araméens.

Išum parvient à juguler la fureur d'Erra, en la rapportant en quelque sorte à des proportions plus habituelles. Il ne peut pas, évidemment, l'inciter à renoncer à tout combat et à désirer la paix : il est lui-même un militaire de métier, mais c'est

31. IV, 121- 127 : traduction de J. Bottéro, in Bottéro & Kramer 1989, 703-704.

32. Cf. l'annexe à cette contribution pour le texte de ces deux échos du *Poème d'Erra* dans la littérature grecque.

précisément sa longue expérience des batailles qui le pousse à rejeter l'entreprise démesurée d'Erra qui est prêt à engager une guerre universelle. En définitive, ses projets de destruction totale ne seront que des mots et ne concerneront qu'un avenir fort lointain : la démesure d'Erra, grâce à la mesure d'Išum, n'aura été qu'une menace pour l'univers et le cosmos, même si, pour les hommes du pays de Marduk, les effets de sa violence ont été d'une grande cruauté.

En conclusion, la fonction apotropaïque du *Poème d'Erra*

L'auteur du texte, qui se nomme Kabti-ilâni-Marduk, célèbre les bons conseils d'Išum dans la doxologie finale... ainsi qu'Erra-le-Preux. Ce dernier, nous dit l'auteur, quand il eut entendu ce poème, s'en délecta fort et annonça (en V, 49-62) que toute personne qui le réciterait, qu'elle fût scribe, simple particulier, serviteur, lettré ou prince, connaîtrait la gloire, la sécurité, le bonheur, la réussite et échapperait à la « male mort » (V, 48-68) qu'Erra infligeait aux hommes à travers divers fléaux destructeurs.

Nous savons par ailleurs que quelques extraits de ce poème ont été retrouvés sur des tablettes qui paraissent avoir été préparées pour être suspendues dans les maisons ou à leur porte, « ce qui confirme leur rôle apotropéen reconnu par sa conclusion à ce mythe »³³.

C'est pourquoi l'auteur de ce poème a sans doute multiplié les évocations des exploits destructeurs d'Erra en en étendant le champ au cosmos lui-même, pour se protéger d'atrocités pires encore que celles qu'il avait pu connaître en des temps récents et malheureux pour son pays. Pour apaiser Erra, ce redoutable dieu de la guerre, il faut composer des louanges à la hauteur de la violence inouïe dont il peut faire preuve. Si l'on procédait ainsi en Mésopotamie à l'éloge du dieu de la guerre, c'est que l'on souhaitait avant tout vivre en paix. Ce n'est d'ailleurs pas le seul texte de la littérature mésopotamienne qui célèbre et flatte un être puissant et cruel, en vantant ses prérogatives dans un hymne, pour gagner sa faveur ou éviter des représailles. En définitive, c'est ce rôle apotropaïque du mythe qui, croyons-nous, justifie dans le poème cette description de la démesure d'Erra, source de guerres en Mésopotamie et menace pour la paix universelle.

Christine DUMAS-REUNGOAT

Université de Caen Basse-Normandie

33. Bottéro & Kramer 1989, 717. Cf. Reiner 1960, 148.

ANNEXE

Deux illustrations de la Démesure qui menace la paix cosmique dans les mythes grecs de Fin du monde ou d'un monde, ou le motif de « la guerre des étoiles », en écho au *Poème d'Erra*

La Fin du monde, d'après les *Oracles sibyllins*, V, 512-531

Le recueil des *Oracles sibyllins* comporte 4230 hexamètres répartis en quatorze chants ou livres. Les « Sibylles » qui les auraient composés sont initialement des êtres mi-historiques, mi-légendaires, issus de dieux ou de demi-dieux, fabuleusement âgés, solitaires et voyageurs infatigables. Ces prophétesses helléniques ont prêté leur nom à des oracles prédisant l'avenir – souvent de mauvais augure – sous forme de courtes sentences ou bien de descriptions plus élaborées, qui se sont répandues de façon importante dans le monde méditerranéen. Il faut préciser que ces oracles étaient avant tout d'ordre privé. À Rome seulement ils avaient une valeur officielle, et c'est pourquoi on les conservait au Capitole. Ils étaient consultés officiellement comme un véritable oracle dans les moments de crise, pour déterminer les expiations à exécuter afin de retrouver le calme et l'ordre.

La destruction finale de l'univers est développée grâce à l'image traditionnelle du combat stellaire au chant V, v. 207-212 et 512-531 (passages qui ont été probablement composés peu après 73 avant notre ère³⁴). Dans ces deux cas, le cataclysme cosmique est décrit non pas en termes vagues, mais d'après une configuration précise de la carte céleste. On peut d'ailleurs se demander si Nonnos de Panopolis n'a pas puisé dans ces textes l'horoscope qu'il place en tête du Déluge ou bien, au chant XXXVIII des *Dionysiaques*, la confusion de la course des astres provoquée par la déroute du char de Phaéthon, égaré parmi les constellations, comme on le lira dans le second texte proposé. Ici, la conjoncture astrale augure le cataclysme final causé par l'impiété extrême des hommes : l'« horoscope » de la Fin du Monde est donné aux vers 207 à 212. Voici maintenant que les astres vont s'annihiler en un combat sans merci :

J'ai vu la menace du Soleil ardent contre les étoiles et le terrible courroux de la Lune environnée d'éclairs. Les étoiles sont en travail de la guerre et Dieu a donné l'ordre de combattre. Contre le Soleil de grandes flammes se sont soulevées et la révolution de la Lune aux deux cornes a été altérée. Lucifer livra bataille monté sur le dos du Lion. Le Capricorne frappa à la nuque le jeune Taureau, et le Taureau ravit au Capricorne le jour du retour. Orion empêcha la Balance de rester en place. La Vierge changea sa sphère pour celle des Gémeaux dans le Bélier. Les Pléiades ne brillaient plus. Le Dragon refusa la Ceinture. Les Poissons pénétrèrent dans la ceinture

34. D'après Teyssèdre 1990, 164.

du Lion. Le Cancer ne garda pas son rang, car il eut peur d'Orion. Le Scorpion dressa sa queue à cause du terrible Lion. Le Chien défaillit sous le feu du Soleil. L'ardeur du vaillant Lucifer consuma le Verseau. Le Ciel même se leva et, par ses secousses, ébranla les combattants. Dans son courroux, il les précipita la tête la première sur la terre. Et eux, en s'abattant rapidement sur les eaux de l'Océan, ils enflammèrent la terre entière, et l'éther demeura sans étoiles.

(Traduction : Dupont-Sommer & Philonenko 1987, 1139-1140)

La Fin d'un monde : le mythe de Phaéthon d'après Nonnos de Panopolis, *Dionysiaques*, XXXVIII, v. 349-409

Comme les auteurs qui traitent le mythe de Phaéthon, le poète Nonnos de Panopolis explique, dans les *Dionysiaques* (sans doute composées entre 450 et 470 de notre ère), que, malgré les conseils réitérés de son père, Phaéthon monte sur l'attelage du Soleil, sans pouvoir le maîtriser puisqu'il n'en a pas la force. C'est donc en raison de son *hybris* que très vite il est entraîné loin de la terre et, plein de terreur, il regarde du haut de l'éther le monde qu'il a quitté pour sa course dans les airs. Il s'effraie de passer si près des animaux monstrueux que sont les constellations et perd tous ses moyens. C'est la guerre des étoiles ! Phaéthon, incapable de maîtriser le char du Soleil, négligeant de surcroît les conseils de l'Étoile du matin (v. 333-346), provoque un désordre complet chez les habitants de la voûte céleste (Hermès est ici le narrateur).

Et ce fut le tumulte dans l'éther ; il secoua l'assemblage du monde immuable. L'axe même, fiché au centre de la sphère céleste, bascula obliquement. Le Libyen Atlas, peinant à supporter le pôle des astres qui tourne sur lui-même, accroupi, s'appuyait fortement sur le sol, courbé sous un fardeau plus lourd ; et, effleurant de la spirale sinueuse de son ventre le cercle équinoxial, loin de l'Ourse, le Dragon fit route avec le Taureau astral et siffla contre lui ; le Lion rugit dans sa gorge contre le Chien brûlant, réchauffant l'air de sa crinière de feu, et fit face hardiment au Cancer octopode d'un bond aux crins velus ; près de la patte arrière du Lion céleste, sa queue assoiffée fouettait la Vierge sa voisine ; la jeune fille ailée, passant d'un bond près du Bouvier, atteignit l'axe du monde et rencontra le Chariot. Sur la piste occidentale, envoyant sa lumière errante, l'Étoile du matin bousculait l'Étoile du soir située en face ; le Jour était incertain. Sirius brûlant saisit l'Ourse assoiffée au lieu du Lièvre habituel. Quittant séparément, l'un le Sud, l'autre le Nord, les Poissons constellés, voisins du Verseau, bondirent sur l'Olympe. Dans une culbute d'acrobate, le Dauphin vint danser en rond avec le Capricorne. Loin de la route du Sud tournait le Scorpion égaré, venu tout près toucher l'épée d'Orion ; celui-ci tremblait, même dans les astres, de crainte qu'en s'avancant lentement, le Scorpion ne lui perça une seconde fois le bout du pied de son dard aigu. Et la Lune, dont la face n'envoyait qu'un éclat imparfait, surgit à midi, obscurcie : en effet elle ne dérobaît plus une lumière d'emprunt à la torche mâle de Phaéthon placé en face d'elle et n'aspirait plus son éclat fraternel. L'écho tournoyant des sept étoiles de la troupe des Pléiades faisait retentir leur voix à la ronde dans les sept zones du ciel ; et faisant résonner leurs gorges égales en nombre, les astres errants, courant les uns vers les autres, furent pris de délire : Cypris bouscula Zeus, Arès Cronos, et mon propre astre errant (= Mercure) s'approcha de la constellation printanière des Pléiades ; il unit son éclat de famille aux sept étoiles et se leva, visible à moitié, auprès de ma mère Maia, se détournant du Chariot céleste qu'il accompagne toujours, marchant devant le matin, et, le soir, au coucher du Soleil,

envoyant sa lumière derrière lui ; et comme il accomplit la même course à part égale avec le Soleil, les astronomes l'ont appelé « cœur d'Hélios ». Le Taureau de l'Olympe, l'époux d'Europe, mugit en tendant son cou mouillé d'une pluie de rosée, redressant pour courir ses pattes repliées ; il inclina contre Phaéthon la corne aiguë de sa tête penchée, et frappa de ses pieds de feu la voûte du Ciel. Orion tirait hardiment du fourreau son épée suspendue près de sa cuisse étincelante ; le Bouvier brandit sa houlette. Agitant dans le ciel les genoux de ses jambes étoilées, Pégase hennit ; ébranlant la voûte céleste avec son sabot, ce cheval libyen tronqué courut vers son voisin le Cygne, et, irrité, il battit des ailes pour à nouveau chasser de l'éther un autre cocher, comme il avait aussi précipité de la voûte du ciel Bellérophon. Tout en haut près du cercle boréal, les Ourses ne dansaient plus en cercle flanc contre flanc, mais elles s'approchaient du Notos, et, contrairement à leur habitude, baignèrent leur pied sec dans la mer occidentale de l'Océan.

(Traduction : Simon 1999)

Au chant XXXVIII des *Dionysiaques*, aux vers 347-409, « la guerre des étoiles » prend place lors de la course éperdue du char solaire : le voyage cosmique de Phaéthon transforme le ciel en un brasier stellaire. Pour l'auteur des *Dionysiaques*, il importe de montrer que l'ordre qui régit l'univers est complètement bouleversé, et il met l'accent en premier lieu sur la confusion chaotique. Comme les chevaux du Soleil répandent le feu sur leur passage, toutes les régions qu'ils traversent sont la proie des incendies, puis, rapidement, d'un embrasement généralisé. Le cosmos court à sa perte. Nonnos, en plaçant sous les yeux de son lecteur le spectacle des constellations en proie au feu, décrit la détresse de chaque astre, mais surtout, donne de la vie à son tableau en faisant intervenir et guerroyer entre eux tous les animaux qui ont donné leur nom aux signes du Zodiaque. Ainsi, l'on voit le Chien, le Lion, le Capricorne, le Dauphin, le Scorpion, le Taureau, personnifiés, réagir comme se comportent les êtres vivants quand, mis en danger dans leur élément naturel, ils doivent lutter, se défendre. L'originalité du traitement des conséquences dramatiques liées au voyage de Phaéthon, par la description des signes zodiacaux, confère plus de merveilleux et de grandeur épique à l'épisode de cette Fin d'un monde, devenu un chaos enflammé où même les astres divins sont touchés.

Les auteurs des *Oracles sibyllins* ne sont pas en reste sur ce point, lorsqu'aux vers 512-527 du chant V, ils décrivent le combat astral qui va conduire à la conflagration généralisée de l'univers. Les noms d'animaux donnés aux Constellations permettent d'animer le combat extraordinaire qui se joue sur la voûte du ciel. Comme dans les textes de Nonnos de Panopolis, le procédé qui consiste à confondre tacitement les véritables animaux avec les constellations qui leur correspondent rend le tableau vivant et plus impressionnant. On peut également noter qu'un grand nombre de signes zodiacaux sont cités pour donner l'ampleur nécessaire à ce présage de la Fin des Temps. Un tel bouleversement astral ne peut qu'irriter le Ciel qui va mettre un terme au combat en effaçant les étoiles (v. 528-531), comme en un écho à la menace d'Erra dans le poème mésopotamien³⁵.

35. Pour un commentaire plus complet et la mention d'autres passages de la littérature grecque contenant le motif du combat stellaire, nous renvoyons à notre étude : Dumas-Reungoat 2001.

Liste de références bibliographiques

- ALLEN T.W. (1912), *Homeri Opera V*, Oxford, Clarendon Press.
- BENOÎT A. (2003), *Les Civilisations du Proche-Orient ancien*, Paris, École du Louvre – RMN (Manuels de l'École du Louvre).
- BLACK J., GREEN A. (1992), *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia : An Illustrated Dictionary*, Austin, University of Texas Press (4^e éd. 2000).
- BLACK J. *et al.* (2000), *A Concise Dictionary of Akkadian*, J. Black, A. George, N. Postgate (éd.), Wiesbaden, Harrassowitz (Santag ; 5) (second corrected printing).
- BORD L.-J. (2003), *Petit lexique du sumérien à l'usage des débutants*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner (2^e éd. revue et augmentée).
- BOTTÉRO J. (2002), *La plus vieille cuisine du monde*, Paris, Louis Audibert.
- BOTTÉRO J., KRAMER S.N. (1989), *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des histoires).
- BURSTEIN S.M. (1978), « The Babyloniaca of Berossus », *Sources and Monographs on the ancient near east*, vol. 1, fascicule 5.
- DEFORGE B. (1989), « Erra-Arès. Une origine du mythe des sept ? », *Kentron*, 5, fascicule 3, p. 81-89.
- DUMAS-REUNGOAT C. (2001), *La Fin du Monde : Enquête sur l'origine du mythe*, Paris, Les Belles Lettres (Vérité des mythes).
- DUPONT-SOMMER A., PHILONENKO M. (1987), *Écrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard (Pléiade).
- GLASSNER J.-J. (2002), *La Mésopotamie*, Paris, Les Belles Lettres (Guide Belles Lettres des Civilisations).
- JOANNÈS F. (dir.) (2001), *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, Paris, Robert Laffont (Bouquins).
- JOUAN F. (1966), *Euripide et les légendes des chants cypriens*, Paris, Les Belles Lettres (CUF).
- MALBRAN-LABAT F. (2003), *Manuel de langue akkadienne. Lexiques akkadien-français et français-akkadien*, Louvain-La-Neuve, Peeters (Publications de l'Institut orientaliste de Louvain ; 51).
- NONNOS DE PANOPOLIS (Simon 1999), *Les Dionysiaques*, B. Simon (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF).
- REINER E. (1960), « Plague Amulets and House Blessings », *Journal of Near Eastern Studies*, 19, p. 148-155.
- TEYSSÈDRE B. (1990), *Apocrypha, Le Champ des Apocryphes*, vol. 1 : « La fable apocryphe », Turnhout, Brepols.