

A propos des fonctions de l'*asû* et de l'*āšipu* : la conception de l'auteur de l'hymne sumérien dédié à Ninisina

Philippe Abrahami

Dans un article sur le rôle de l'*asû* et de l'*āšipu*, JoAnn Scurlock a montré qu'il fallait abandonner l'idée d'une médecine mésopotamienne fondée sur le modèle d'une alternative entre deux approches: celle rationnelle de l'*asû* auquel serait dévolu le rôle du médecin d'une part et d'autre part l'approche magique du traitement de la maladie pratiquée par l'*āšipu* identifié à un exorciste¹. L'auteur précisait à juste titre que « if we cannot separate *asû* from *āšipu*, it is because we are looking for binary opposites where there are not any ». JoAnn Scurlock poursuivait en considérant que le traitement de la maladie par l'*āšipu* entrait dans le cadre ordinaire de ses fonctions puisque son rôle était de « chasser le mal » et qu'il fallait donc le rapprocher du médecin. Dès lors dans cette optique, l'*asû* voyait sa compétence recentrée dans le domaine de la préparation des remèdes. JoAnn Scurlock proposait de l'assimiler *mutatis mutandis* à un pharmacien² : « We also know that the *asû*'s forte was neither prognosis nor diagnosis but lay somewhere at the treatment end of the medicine business. These facts given, the only obvious possibility is to see in the relationship between the *asû* and the *āšipu* an analogy to that between the European pharmacist and physician. This is naturally suggested by the fact that the only sub-group of texts in the medical corpus which provably were owned or used by *asû* are those belonging to the so-called 'pharmakologisch-therapeutischen Handbuch'... » (p.78).

Le débat sur les compétences respectives de l'*asû* et de l'*āšipu* s'est constitué pour l'essentiel sur l'analyse des traités médicaux et dans une moindre mesure sur la base d'un corpus limité de lettres d'époque cassite et néo-assyrienne. Le grand hymne sumérien dédié à Ninisina mérite dans sa globalité d'être mis à contribution dans le traitement de cette question³. Contrairement aux traités médicaux, ce texte révèle assez clairement ce qui dans l'esprit de son auteur établissait les compétences propres à chacun de ces deux spécialistes. La réflexion qui s'en dégage aborde ainsi plusieurs aspects du problème: la question des origines de ces disciplines et de leur relation ainsi qu'une description des procédures thérapeutiques qu'elles mettent en oeuvre.

Le début de l'hymne décrit l'engagement de la déesse dans un processus de rassemblement des ME (l. 4-9) visant à rendre parfaites les règles qui président à l'exercice du métier de l'*asû* (l. 12). La déesse réalise ainsi une sorte de recherche « fondamentale » dont les applications pratiques vont permettre à l'*asû* d'exercer son art de la manière la plus performante possible. La description du savoir-faire de l'*asû* suit. Elle montre que sa pratique thérapeutique est basée sur une intervention manuelle qui comprend plusieurs types d'actes: application de pansements, traitement des plaies et pratique d'incisions grâce à des instruments opératoires. Ces informations correspondent bien avec les compétences de l'*asû* que nous révèlent les textes de Mari. Jean-Marie Durand y a vu un « chirurgien » au sens étymologique de « celui qui travaille avec ses mains » et dont la spécialité était de soigner la maladie lorsque celle-ci se concrétisait par « une affection externe purulente ou mécanique diverse »⁴. L'implication de la déesse en tant que conceptrice de l'art de l'*asû* lui vaut le titre de « grand *asû* des têtes noires » (l. 23). Cette opération mentale de conceptualisation, bien distinguée du niveau de l'application confère à la déesse une prérogative de délégation qu'elle exerce en faisant de Damu, « son fils », le dépositaire du savoir-faire qu'elle a inventé (l. 13-14). Le rôle de Damu en tant qu'*asû* apparaît ailleurs dans la documentation. Il est ainsi reconnu comme celui qui « suture les ligaments rompus »⁵. Dans la lettre-prière du roi Šin-iddinam de Larsa, cette fonction est associée à la connaissance de « l'herbe de la vie et de l'eau de vie », terminologie qui à mon sens fait référence aux remèdes d'une façon générique⁶. On retrouve donc là aussi le lien existant entre l'*asû* et la pharmacopée suggéré par les textes du premier millénaire mais son origine réside plutôt dans le fait que le traitement des plaies allait de pair avec l'utilisation d'onguents dont la préparation devait faire partie des

¹J. Scurlock, « Physician, Exorcist, Conjurer, Magician : A Tale of Two Healing Professionals », *Ancient Magic and Divination I*, Styx : Groningen, (1999), p. 69 sq.

²Voir aussi sur ce point Avalos H. (1995, p.167).

³Pour l'édition de ce texte cf. Römer W. H. Ph., « Einige Beobachtungen zur Göttin Nini(n)sina auf Grund von Quellen der Ur III-Zeit und der altbabylonischen Periode », *AOAT 1*, (1969) pp. 279-305. Les citations de l'hymne dans la présente note suivent la numérotation des lignes de l'édition proposée par l'équipe de l'ETCSL (sur le site www-etcs.orient.ox.ac.uk). Pour la déesse Ninisina en général cf. D. O. Edzard, *RLA IX fasc 5/6* (2000) pp. 387-388 et B. Gröneberg, « Tiere als Symbole von Göttern », in *Les animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques*, TOPOI supplément 2 (2000), p 297 sq. Pour une utilisation partielle de cet hymne aux mêmes fins, cf. Avalos H. (1995, p. 108-109).

⁴ARM XXVI/1 p. 555.

⁵Cf. CAD K, p. 258 et CAD Š/II p. 309 (partie lexicale) da-mu ša₂ šir-a-na bat-qa i-kaš-ša-ru.

⁶Cf. W.W. Hallo, « The Royal Correspondance of Larsa : I. A sumerian Prototype for the Prayer of Hezekiah ? », *AOAT 25*, p. 220 l. 50.

compétences de l'*asû*. Hormis la partie finale de l'hymne qui est une auto-louange ayant pour thème central la prestation guerrière de la déesse au service d'Enlil, le reste de l'œuvre évoque largement ses fonctions d'exorciste. Sa sphère d'action y apparaît cependant circonscrite au traitement des maladies et non contre le mal en général. Le mécanisme de fonctionnement de l'incantation et la procédure que le malade doit suivre pour demander l'aide de la déesse font l'objet d'une description détaillée à partir de la ligne 37. Le malade doit d'abord consulter un spécialiste des songes pour « connaître son futur » avant de s'adresser à la déesse (l. 52). Celle-ci une fois sollicitée intercédéra en sa faveur auprès d'An et d'Enlil. L'intervention de la divinité personnelle du malade auprès de Ninisina est aussi évoquée (l. 43). La déesse prononce alors l'incantation qui descend sur l'homme malade (l. 56). Cette incantation est accompagnée d'une manipulation qui consiste à verser du beurre dans une coupe sur laquelle elle pose ses « mains fraîches » entraînant ainsi le départ de la maladie (l. 39-40)⁷. On remarquera aussi que le contexte de son intervention peut être précisé (l. 30) : « la sainte Ninisina exécute pour *lui* son rôle d'exorciste » (kug^d nin-in-si-na nam-išib mu-na-ak-e). S'agit-il d'une allusion au malade ou bien doit-on considérer que l'infixe du datif s'applique ici à Damu ? Dans ce dernier cas de figure, la prière incantatoire apparaîtrait comme un traitement venant accompagner les soins prodigués par Damu. Le recours à une pratique magique par l'*asû* lui-même n'est pas non plus exclu puisque Ninisina se voit désigner dans la lettre de Sîn-iddinam comme le « grand *asû* dont l'incantation est la vie et dont les charmes rétablissent le malade »⁸.

Dans la suite de l'hymne, Ninisina apparaît comme étant à l'origine d'une nouvelle invention. Elle crée la parure en pierre-šuba. Cet acte représente l'aboutissement d'une recherche personnelle construite à partir d'un projet initial dont la vocation était d'assurer « une descendance aux milliers de jeunes filles » (l. 66 sq.). Ce pouvoir de la parure est en quelque sorte « activé » par un énoncé programmatique qui contient les règles de l'exercice de l'art de la sage-femme – véritable protocole répertoriant les gestes qui devaient être accomplis au moment de l'accouchement.

En conclusion, l'hymne montre que l'*āšipu* soigne le malade grâce aux paroles prononcées à la fois contre la maladie et en direction des grands dieux pour obtenir leur aide. Mais il opère simultanément certaines manipulations rituelles. La connaissance de cet art est reliée au dieu Enki qui l'a transmise à Ninisina (l. 30-31). La pratique de l'*āšipu* entre donc dans la sphère des savoirs « fondamentaux ». L'art de l'*asû* qui consiste plus particulièrement dans le soin apporté aux blessures (pansement – incision – suture) ne relève pas directement d'Enki mais de Ninisina qui en a établi les règles. Elle dispose donc de ce fait d'un droit lui permettant de déléguer à Damu « son fils » l'exercice de cet art. Ainsi l'auteur de l'hymne développe un point de vue épistémologique qui fait de l'*āšipūtu* pratiquée par Ninisina dont la sphère d'application semble réservée au traitement des maladies, une discipline « mère » qui est à l'origine de l'art de la sage-femme et de celui de l'*asû*. Une façon probablement d'indiquer la primauté de la pratique incantatoire sur le savoir-faire purement technique et qui suggère que ces deux professionnels ne devaient pas manquer d'avoir recours à la prière pour accompagner leurs gestes.

Bibliographie

- Avalos H 1995** *Illness and health care in the Ancient Near East. The role of the Temple in Greece, Mesopotamia, and Israel*, Atlanta, Georgia: Scholars Press (Harvard Semitic Monographs 54)
- Durand J-M 1988** *Archives Épistolaires de Mari I/1*, Paris : Éditions Recherche sur les Civilisations (ARM XXVI)
- Edzard DO 2000** *Nin-Isina*, in Edzard DO (Hrsg), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* Band 9, 5/6 Lieferung, Berlin: Walter de Gruyter, 387-8
- Gröneberg B 2000** *Tiere als Symbole von Göttern in den frühen geschichtlichen Epochen Mesopotamiens: von der altsumerischen Zeit bis zum Ende der altbabylonischen Zeit*, *Topoi Suppl.* 2, 283-320
- Hallo WW 1976** *The Royal Correspondance of Larsa : I. A Sumerian Prototype for the Prayer of Hezekiah ?*, in Eichler BL (ed) *Kramer Anniversary Volume*, *Cuneiform Studies in Honor of Samuel Noah Kramer* Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker und Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag (AOAT 25) 209-224
- Römer WHP 1969** *Einige Beobachtungen zur Göttin Nini(n)sina auf Grund von Quellen der Ur III-Zeit und der altbabylonischen Periode*, in Röllig W (Hrsg) *lišān mithurti* Festschrift Wolfram Freiherr von Soden zum 19. VI. 1968 gewidmet von Schülern und Mitarbeitern, Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker und Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins (AOAT 1) 279-305
- Scurlock JA 1999** *Physician, exorcist, conjurer, magician: a tale of two healing professionals*, in Abusch T, van der Toorn K (eds) *Mesopotamian magic, textual, historical, and interpretative perspectives*, Groningen: Styx Publications (Ancient Magic and Divination I) 69-79

⁷ Noter l'opposition avec Damu qui traite la blessure en y plaçant « sa main chaude » l. 21.

⁸ Cf. Hallo, article cité, p. 214. l. 8.