

Le Journal des Médecines

2018 n°31



Cunéiformes

Page 1

Note des éditeurs

Page 2

Les parties du corps dans la série

šumma amêlu suâlam maruš

Danielle Sandra Cadelli

Page 26

Words for Loss of Sensation and Paralysis
in Assyro-Babylonian Medical Texts:
Some Considerations

Silvia Salin

Page 38

‘The Physician is the Judge!’-

A Remarkable Divine Dialogue in the Incantation:

ÉN ur-saĝ dasal-lú-ĥi igi-bé ĥé-pà saĝ-ĥul-ĥa-za ĥé-pà

Elyze Zomer

Page 43

« Mieux vaut être riche et bien-portant
que pauvre et malade » : de BAM III-234 à Job

Annie Attia

Page 67

The libbu our Second Brain? (part 1)

Annie Attia



« Mieux vaut être riche et bien-portant que pauvre et malade »¹ : de BAM III-234 à Job

Annie Attia

Résumé

L'article de Gilles Buisson reliant un texte médical mésopotamien, BAM III-234 à la Mélancolie, a été le point de départ pour une confrontation de cette approche de la dépression dans des textes techniques et « scientifiques » avec celle que l'on pourrait trouver dans les textes de la pratique. Cette recherche d'observations cliniques réelles a conduit à chercher comment cette maladie mentale a pu être utilisée dans des textes littéraires liés à la littérature de sagesse. Un des textes anciens caractéristiques de cette littérature étant le livre biblique de Job, l'analyse du « cas Job » a été entreprise pour comprendre comment ce « cas » a été utilisé pour se colleter à la rétribution divine et, ainsi, mieux comprendre les textes médicaux mésopotamiens.

Abstract

Gilles Buisson's article connecting a Mesopotamian medical text, BAM III-234 to Melancholy, was the starting point for a confrontation between this approach to depression in technical and "scientific" texts with what can be found in the texts of the practice. This search for real clinical observation led to look how this mental illness could be used in literary texts related to Wisdom Literature. One of the ancient texts characteristic of this literature being the biblical book of Job, the "Job case" has been studied in order to understand how it has been used to deal with Divine Retribution, and, this way, to better understand the Mesopotamian medical texts.

Gilles Buisson, en promeneur solitaire, nous fait partager ses rêveries et sa passion pour les textes médicaux mésopotamiens dans le numéro 28 du *Journal des Médecines Cunéiformes* (p. 1-59). Des cas associant des signes conduisant à un diagnostic de mélancolie, l'ancien nom, poétique, de la dépression sévère, l'ont particulièrement intrigué. Il s'est promené dans les arcanes de l'histoire et dans le labyrinthe de l'épigraphie mésopotamienne pour nous donner son interprétation de ces descriptions cliniques en tant que psychiatre-«assyriologue». Le texte qui l'a particulièrement attiré, BAM III-234, avait fait l'objet en 1980 d'une édition établie par Edith Ritter et James Kinnier Wilson sous le titre prometteur : « Prescription for an Anxiety State: a study of BAM 234 ».

Les descriptions médicales mésopotamiennes posent de nombreux problèmes. Elles ne correspondent pas à des « cas cliniques » réels, à ces « observations » consignées dans les dossiers des patients. Comme l'explique Mark Geller (2001-2002: 51) les traités médicaux mésopotamiens n'ont jamais eu comme finalité de rassembler des « case histories ». Dans ces traités, il est difficile de faire la part de ce qui vient du patient (les symptômes, ce qui motive la consultation) et de ce qui relève de l'interrogatoire et de l'examen du médecin (les signes cliniques ; voir Buisson 2016: 4 note 18). Les cas décrits dans les textes médicaux qu'ils soient diagnostiques ou thérapeutiques peuvent comporter des accumulations de signes cliniques ou être réduits à quelques-uns, voire un seul. La tendance à envisager toutes les possibilités est une des caractéristiques de la culture mésopotamienne. Il est impossible de citer tous les textes qui tentent d'énumérer *in extenso* des descriptions qui se veulent exhaustives. Dans un cadre proche de nos préoccupations, un rituel contre un adversaire passe en revue toutes les situations auxquelles cet adversaire ne pourra porter atteinte². Dans une incantation sont énumérés des troubles psychiques pratiquement équivalents, comme si le scribe avait recopié des listes de maladies mentales sans discrimination³. Dans la tablette II du rituel du *Šurpu*, une centaine de lignes énumèrent une litanie de fautes que le patient doit réciter, comme si, en toute innocence, il ignorait celle qui avait provoqué

¹ J'ai été extrêmement touchée par la bienveillance que j'ai rencontrée lors de l'élaboration de cet article. Je suis reconnaissante à tous ceux qui, dans des discussions informelles, ont partagé leur savoir. Je tiens à remercier tout particulièrement Nele Ziegler, Antoine Jacquet, Ulrike Steinert et Sophie Démare-Lafont qui m'ont conseillée et critiquée et dont j'ai pu apprécier la compétence et la générosité. Il n'est nul besoin de préciser que ce sont, en dernier recours, mes idées qui sont développées et que les erreurs ou omissions sont miennes.

Cette devise de Francis Blanche (humoriste français 1921-1974) sera le fil conducteur de cet article.

² CMAwR vol. 1, texte 7.6.6: Ritual against the *bēl dabābi* (ms. E, partly // ms. G).

<http://oracc.museum.upenn.edu/cmawro/corpus> (consulté le 01/12/2017 12h).

³ Voir en annexe Abusch/Schwemer 2011, texte 8.2 lignes 57-62 et 72-77 ; on y retrouve entre autres le *hūš hīp libbi*.

son infortune⁴, etc. On aimerait trouver quelques « case histories » pour valider l'existence de cas comportant la coexistence de nombreux symptômes ou d'autres montrant qu'un signe pouvait être observé seul et correspondre à un cas clinique réel et non à une construction intellectuelle.

Dans les critères modernes de diagnostic d'états dépressifs que Gilles Buisson nous expose (p. 5-7) les signes caractéristiques de la maladie mélancolique sont énumérés⁵. Ces catalogues modernes sont, eux aussi, faits de manière artificielle, regroupant des symptômes caractéristiques de la maladie. Leur finalité est de permettre aux cliniciens actuels de valider leur diagnostic si un nombre minimum, défini, de symptômes est observé ou si un ou plusieurs signes caractéristiques, « pathognomoniques » de la maladie sont observés. Les accumulations de signes des traités mésopotamiens correspondaient-ils à ce type de construction théorique ? Correspondaient-ils à des cas observés ? Nous ne savons rien de ce que faisaient les anciens du « fourre-tout » de certains textes médicaux à leur disposition. On peut supposer que lorsqu'un symptôme était « sorti du panier » il faisait partie des critères orientant le diagnostic ou le pronostic, ou encore, qu'il méritait un traitement spécifique. En ce qui concerne les descriptions modernes, Gilles Buisson nous prévient que « les nosographies modernes qui dans quelque temps appartiendront à l'Histoire » (p. 13) pourraient devenir, elles aussi, absurdes pour nos successeurs⁶. On peut citer, à titre d'exemple, certains troubles du comportement qui étaient classés parmi les troubles

⁴ Voir l'*editio princeps* d'Erica Reiner (1958: 13-16).

⁵ Un rappel des définitions « médicales » des différents troubles mentaux dont je vais parler peut faciliter le dialogue entre assyriologue, historien des sciences médicales et praticien.

On trouvera les définitions et les critères modernes de diagnostic de la **mélancolie** en pages 2 à 7 de l'article de Gilles Buisson. Il s'agit d'un état dépressif sévère (« major depressive state »), qui est un assortiment hétéroclite d'états avec ralentissement moteur et intellectuel, dégoût de la vie et mal de vivre, altération de l'humeur, de la cognition, le tout pouvant conduire au suicide. Comme l'explique Gilles Buisson ce trouble mental a connu différents avatars au cours des siècles depuis son « invention » par Hippocrate.

La **dépression** est elle aussi définie par Gilles Buisson p. 5. On peut simplement ajouter, ce qui n'entre pas dans la définition de la maladie, que les études actuelles ont mis en évidence l'importance du facteur génétique dans cette maladie avec une insuffisance des neurotransmetteurs (en particulier la sérotonine) et de l'altération **de la régulation du système de réponse au stress** qui conduit à **une sécrétion anormalement élevée de cortisol** qui lui-même est potentiellement neurotoxique. Cependant il n'existe pas de réel critère biologique diagnostic de cette maladie mentale. Je citerai à titre d'exemple pour ces recherches récentes sur les neuromédiateurs un article récent paru dans une revue « de référence » : Isingrini *et al.* (2016), *Nature Neuroscience*.

Les **désordres anxieux** partagent les aspects de peur excessive, d'anxiété, d'évitement et des manifestations associées de troubles du comportement. La peur est une réponse à un danger réel ou perçu comme imminent, l'anxiété est une anticipation d'une menace éventuelle, il s'agit d'une peur sans objet, irrationnelle, incoercible. Cette définition suit celle du DSM consultable sur :

<http://dsm.psychiatryonline.org/doi/abs/10.1176/appi.books.9780890425596.dsm05> (23/04/17 18h).

On considère que l'anxiété devient pathologique par sa persistance, son intensité, sa répétition invalidante.

Le **délire de ruine** ou « Ruin delusional ideas » : conviction délirante (souvent liée à la dépression mélancolique) d'un désastre (présent ou à venir) concernant la position sociale, les ressources avec toutes les conséquences familiales et sociales.

Trouble de la personnalité: personnalités limites (« borderline personality disorder »), ce trouble bénéficie d'une kyrielle de symptômes dans la classification DSM que je ne reprends pas. Il s'agit de détresse émotionnelle et de comportements anormaux variés conduisant au découragement, au sentiment d'angoisse, de colère etc.

À noter que les patients qui sont décrits dans « nos » textes médicaux ou qui se plaignent de nombreux troubles somatiques présentent plutôt un **délire hypochondriaque** (une peur irrationnelle pour l'intégrité du corps et pour la santé physique, ces patients se croient atteints de maladies diverses) qu'une « **somatisation** » qui est un concept hautement discutable. On parle ainsi de **somatisation** quand un patient se plaint de douleur exagérée par rapport à ce qu'elle devrait être ou d'une maladie sans preuve de son organicité. On conçoit que la manière de se plaindre dépend de beaucoup de facteurs qui ne sont pas tous liés au psychisme (civilisation-dépendants etc.) et que l'absence de preuve de l'organicité est plutôt une preuve de notre ignorance. Bien que ce concept soit répertorié dans le DSM il doit être manié avec précautions.

⁶ Des études actuelles mettent déjà en doute la valeur de nos classifications « savantes » et « reconnues » : « il a fallu de nombreuses études rigoureuses pour aboutir à la conclusion que, sauf pour les dépressions très sévères, les antidépresseurs SSRI, tant promus par l'industrie pharmaceutique, ne sont pas plus efficaces qu'un traitement placebo » Gonon (2013: 285-294).

mentaux comme le « syndrome frontal » et qui maintenant, grâce à l'imagerie cérébrale, sont attribués à des atteintes neurologiques organiques, localisées.

En ce qui concerne la mélancolie, Gilles Buisson⁷ constate que les descriptions données par les médecins mésopotamiens dans le cas décrit dans BAM III-234 obéissent aux critères sélectifs modernes :

tristesse : segment E, il a le « cœur brisé » durablement

idées délirantes de persécution : segments F et G, on ne lui obéit pas, on ne lui répond pas, les médisances des gens sont nombreuses

colère : segment J, son cœur est rempli (de ressentiments) envers dieu et roi

ralentissement psychique : segment Q, il oublie ce qu'il dit

ralentissement moteur : segment I, un relâchement survient, segment K, ses membres sont constamment flasques et segment O, le relâchement devient constant

anxiété : segment H, il est constamment effrayé dans son lit, segment L, il a des accès de frayeur, segment N, ses rêves sont constamment effrayants

perte d'appétit : segment P, il mange et boit peu

troubles du sommeil : segment M, jour et nuit il ne trouve aucun repos, segment N, ses rêves sont constamment effrayants. (Buisson 2016: 22).

Il faut aussi tenir compte du préambule (BAM III-234: 1 diš na *mi-ih-ru ma-hi-ir-ma ki-i im-hu-ru-šu ul i-d[e]*), qui sort du champ du diagnostic moderne, mais qui est important quand on veut confronter ce tableau aux textes littéraires anciens.

La traduction de Marten Stol⁸ est la suivante : « a man confronted with misfortune (*mihru*), not knowing how this could have happened to him ». La traduction du CAD M II 59b oriente différemment l'interprétation « if something untoward happened to a man and he doesn't know it happened to him ». Dans la première traduction, les malheurs sont tombés sur la tête du patient sans prévenir et ce dernier ne comprend ni ce qui lui arrive ni ce qui a provoqué cette avalanche de déboires. Dans le deuxième cas le patient a des troubles cognitifs, ses pensées sont envahies par un délire et des hallucinations, il ne se rend pas compte qu'il « est fou et délirant »⁹. Gilles Buisson a tendance à suivre cette voie : « Le problème est que pour conforter vos vues, vous avez très envie de traduire par 'Si un homme (se dit) confronté à des malheurs et qu'il ne sait pas si cela lui est arrivé (réellement)' » (p. 27). La question qui se pose est de savoir si parmi les malheurs énumérés dans ce texte certains seraient réels alors que d'autres relèveraient d'une construction délirante ou si tous « étaient totalement imaginaires » ou encore si l'énumération fournissait un choix de situations réelles ou irréelles de malchances attribuées à la colère divine. Le patient est-il en proie à de vrais coups du sort ou à un envahissement de sa psyché par des idées noires ou encore est-ce un personnage chagrin, atrabilaire (le bilieux que Marten Stol [1993: 27-32] soupçonne de souffrir de « l'organe noir »¹⁰) qui élabore des scénarios pessimistes suivant le principe du verre à moitié vide ? À trop se plaindre ne risque-t-il pas de provoquer sa perte ? En dernière hypothèse, la guigne « tout azimuth » qui poursuit le patient serait avérée. Cette hypothèse paraît être une construction plus littéraire que conforme à la réalité.

Un psychiatre peut comprendre cette description comme une élaboration confuse et pessimiste, produisant des affabulations auxquelles le patient croit et qui le remplissent d'appréhension (p. 32) :

⁷ Voir Buisson (2016: 2-4) pour le problème posé par la dénomination ancienne et son équivalent moderne.

⁸ Stol 1993: 29.

⁹ À ce propos, un « case history » personnel me paraît éclairant. J'étais en stage dans un service de psychiatrie infantile, dirigé par un psychiatre renommé, le Professeur Jean Duché. Une femme avait obtenu une hospitalisation sous contrainte pour son fils, un adolescent, qu'elle jugeait dangereux. Quand le professeur Duché a interrogé la mère et son fils, il s'est avéré que le discours de cette mère était « délirant » et celui de son fils tout à fait « normal ». Cette femme accusait de tous les maux son enfant dans un délire qui relevait d'un problème psychiatrique patent. Elle avait pu persuader un médecin de signer une « hospitalisation sous contrainte ». J'ai pu, à cette occasion, comprendre ce que signifiait « ne pas se rendre compte qu'on est fou » et entendre un discours qui, à première vue, paraît normal mais qui relève en fait du délire.

¹⁰ Voir les doutes de Mark Geller sur la relation maladie mélancolique et bile noire (2007: 190-191)

Au final, dans ces textes, vous avez l'impression que le patient se faisait de fausses idées et que celles-ci étaient prises comme autant de prédictions confuses, inquiétantes et de mauvais aloi, des prédictions tordues le concernant qu'il s'agissait de vérifier et de redresser ... il n'y aurait que des symptômes psychiques, que des propos irréalistes et pessimistes faisant figure de sombres prophéties personnelles dont il faut infirmer la validité et dont il faut se prévenir pour le futur.

Il opte pour un désordre mental qui serait porteur de mauvais présages et non pour des malheurs avérés dont il faudrait chercher l'origine¹¹.

La défaveur divine dans BAM III-234 est à l'origine de la maladie. Le diagnostic de colère du dieu et de la déesse du patient semble aisé pour le médecin. Comme l'explique Henry Stadhouders (2016: 58) en commentaire d'une incantation accompagnant un traitement pour le *hîp libbi* : « The logic behind this is of course to be sought in the circumstance that *hîp-libbi* complaints typically symptomize a god's wrath, in particular that of one's personal gods ». On remarquera que dans BAM 234 le médecin envisage le cas où la colère divine a été provoquée par une faute commise par la parenté du patient. D'autres maladies surnaturelles peuvent d'ailleurs lui être infligées : main du parjure, main divine, main d'humanité et maladie-*himmatu*¹². Dans l'incantation le patient demande à la divinité quelle faute il a commise pour s'attirer cette infortune¹³. On est dans le domaine du « juste ou de l'ignorant souffrant » qui transparaît dans les incantations et les prières et qui sera développé dans les lettres et les textes littéraires. Un livre, dont le titre est tout à fait évocateur, analyse cette religion dans laquelle les hommes demandent à la divinité : « Mon dieu qu'ai-je fait ?¹⁴ ». Un bel exemple de recherche obsessionnelle de culpabilité dans laquelle le suppliant bat sa coulpe en énumérant toutes les fautes qu'il a ou aurait pu commettre est trouvé dans une prière qui, et c'est révélateur, invoque « un dieu que je ne connais pas » (pour Seux 1976: 139 « je ne sais lequel »).

La prière, dans une sorte de ce déni de responsabilité, énumère aussi toutes les fautes qu'il n'a pas commises :

La faute que j'ai commise, je ne la connais pas,
Le manquement que j'ai commis, je ne le connais pas ;
L'interdit que j'ai enfreint, je ne le connais pas¹⁵.

Suivant les conseils de Martin Worthington (2009) je voudrais utiliser des cas « littéraires » ou de la « vie courante » en espérant trouver hors du corpus médical des éléments permettant (ou non) de mieux cerner les descriptions médicales anciennes :

The full publication of Mesopotamian medical literature is and remains an urgent desideratum, but the point stressed here is that, if a nuanced and fulsome understanding of Mesopotamian healing is ever to be achieved, medical sources will require serious complementation. Sometimes, it is true, detailed studies of the corpora themselves can illumine issues on which the corpora are silent. But more generally, it is useful to cast one's net as widely as possible, since much information on topics related to healing can be obtained from sources outside the medical corpora, notably letters. This information not only complements that

¹¹ Un texte me paraît aller dans ce sens : Abusch/Schwemer 2016, texte 3.8, p. 45-47. L'exorciste envisage le cas où le patient guérit mais ses présages restent défavorables. Ce texte avait été discuté par Schwemer (2010) et l'expression a.rá, *alaktu* l'avait été par Abusch (1987). Ils traduisent l'introduction de ces textes de la manière suivante : « If a man has recovered, but his condition / oracular decision is troublesome. » Le texte pourrait envisager un cas dans lequel les malheurs réels ont disparu alors que le patient se sent toujours menacé, ses prédictions oraculaires « restent dans le rouge », il y aurait disparition des troubles manifestes et persistance d'un trouble mental, éventuellement la mélancolie.

¹² Ritter / Kinnier Wilson 1980: 26, ligne 10 : « (Since) his god and goddess are angry with him, if that *awîlum* should (subsequently) become ill with *qāt māmīti*, *šudimmerakku*, *qāt amēlūti* or *muruš himmāte*, the iniquities of father and mother, brother and sister, of clan, kith and kin, will have taken hold of him. »

¹³ Stadhouders 2016: 56-7 (lignes A4-5).

¹⁴ Lambert 1974 et Jaques 2015.

¹⁵ La traduction est de Seux (1976: 141), voir aussi Foster 2005: 763-4.

derived from the medical corpora, but, more pointedly, can even act as a corrective to their biases. (2009: 48)

Il m'a semblé intéressant de confronter les conclusions de Gilles Buisson aux descriptions d'infortunés, éventuellement des mélancoliques, dans les lettres, ce qui pourrait correspondre à des cas réels, et à des cas littéraires anciens, leurs auteurs manipulant ce *topos* pour valider leurs démonstrations. Mon désir d'approfondir les relations du texte médical avec les textes littéraires n'est pas sans arrière-pensée, comme on peut s'en douter. Le thème du héros mélancolique est un thème récurrent dans la littérature avec son apogée avec le romantisme et sa complaisance dans le pessimisme. Entre Gérard de Nerval et son : « je suis le ténébreux, le veuf, l'inconsolé » dans le bien nommé poème « El Desdichado » et Baudelaire « quand le ciel bas et lourd pèse comme un couvercle » dans le « Spleen » ce sentiment a été mis à l'honneur. Mais ce n'est pas la seule période qui a utilisé ce ressort pour décrire les interrogations de l'homme face à un monde angoissant. Je reviendrai à plusieurs reprises sur l'exposition qui a été consacrée à la mélancolie, sous le titre « Mélancolie, génie et folie en Occident¹⁶ » et qui montre le lien entre les créateurs et ce trouble de l'humeur. C'est probablement ce qui m'a incitée à utiliser des œuvres littéraires pour mettre à la question le mélancolique de BAM III-234. Étant consciente que la plainte littéraire n'est pas vraiment fiable sur le plan scientifique je resterai prudente dans mes conclusions, me contentant des orientations que mettent en relief ces textes.¹⁷

Je ne suis pas la première à vouloir chercher derrière les textes scientifiques la réalité concrète, les « cases histories ». Ce type d'étude, en particulier en psychiatrie et sur la mélancolie, a été conduit (je ne serai pas exhaustive) par James Kinnier Wilson dès 1965, par Marten Stol en 1993 quand il se penche sur la mélancolie dans son livre sur l'épilepsie aux pages 27-32 et par Nele Ziegler 2015, dans « Le juste souffrant victime de la colère divine ». Ces études m'ont guidée dans ce travail et ont servi de points d'appui pour ma réflexion.

Je regarderai des lettres, comme celles trouvées dans les archives de Mari (XVIII^e siècle av. J.-C.) et celles trouvées dans la bibliothèque royale de Ninive (VII^e siècle av. J.-C.) et ensuite des œuvres littéraires comme *ludlul bēl nemēqi* et le livre de Job.

« Mieux vaut être riche et bien-portant que pauvre et malade » Les lettres

Est-ce qu'on trouve des lettres de gens « déprimés » ou se plaignant de problèmes comparables à ceux décrits dans les textes médicaux ? Est-ce que le vocabulaire employé pour décrire leur désarroi est emprunté au langage technique médical ou appartient-il au langage courant ? En particulier trouve-t-on *hīp libbi*, la mélancolie ? Voici quelques questions qui se posent en abordant ce dossier.

La correspondance des lettrés, parfois des exorcistes ou des médecins, est éclairante. Leurs auteurs ont éventuellement eu accès aux textes médicaux et connaissaient leur vocabulaire scientifique spécifique. On a donc des chances d'avoir des recoupements. Mais ce langage technique spécialisé n'est pas la prérogative de ces experts et, bien souvent, ce langage scientifique puise dans le langage courant.

On ne trouve pas de description explicite de dépression mais plutôt celle de peine extrême, essentiellement dans des situations de deuil.

Ces lettres ont cependant une grande importance, la frontière entre deuil et mélancolie n'est pas hermétique et les formes de passages sont nombreuses. Sigmund Freud a parfaitement expliqué ce phénomène dans son essai « Deuil et mélancolie » :

¹⁶ Cette exposition s'est tenue au Grand Palais du 13 octobre 2005 au 16 janvier 2006. Je remercie chaleureusement Florence Malbran-Labat d'avoir attiré mon attention sur cette exposition et de m'avoir confié son exemplaire du catalogue de l'exposition. Les articles de ce catalogue m'ont fait réfléchir et m'ont permis, je l'espère, d'approfondir le sujet de la Mélancolie et de son impact.

¹⁷ Cette prudence est préconisée par Scurlock/Andersen (2005: xxii) qui relativisent les informations trouvées dans ce type de documentation.

Le rapprochement de la mélancolie et du deuil est justifié par le tableau d'ensemble de ces deux états. Dans les deux cas, les circonstances déclenchantes, dues à l'action d'événements de la vie, coïncident, elles aussi, pour autant qu'elles apparaissent clairement. Le deuil est régulièrement la réaction à la perte d'une personne aimée ou d'une abstraction mise à sa place, la patrie, la liberté, un idéal, etc. L'action des mêmes événements provoque chez de nombreuses personnes, pour lesquelles nous soupçonnons de ce fait l'existence d'une prédisposition morbide, une mélancolie au lieu du deuil.¹⁸

Le chagrin pouvait se manifester de manière importante, outrée, voire pour les témoins, déplacée. On trouve plusieurs attestations de ces chagrins excessifs dans quelques lettres à Mari ou à Ninive dans les archives des Sargonides.

À Mari¹⁹, au XVIII^e siècle av. J.-C.

Le chagrin ne connaît pas de frontière : des rois, des femmes tous peuvent l'éprouver et le manifester de manière voyante.

Un roi pleure sa petite fille, ARM 26/1 222 [A.3724]: 7-25 « [La fille] de mon seigneur n'a pas vécu ; [aujourd'hui, elle est m]orte. Elle était née le ... [Le même jour], Irra-gamil avait eu une transe, disant : 'elle ne vivra pas !'. Avant que le roi n'atteigne Mari, dis-lui que cette fillette est morte qu'il soit au courant. Il est à craindre que le roi, s'il apprend la mort de cette fillette, à son entrée à Mari, ne se mette à être profondément affligé (*i-ta-aš-šu-úš-ša-a[m]*). »

Jean-Marie Durand explique cette mise en garde par le fait que « Le texte semble indiquer qu'il serait inconvenant pour le roi de montrer un trop grand chagrin en public²⁰ ».

Un roi pleure sa femme, lettre de Habdu-Malik à Zimri-Lim ARM 26/2 397 [A.739]: 4-9 : « Atamrum ne m'avait absolument pas adressé la parole et ne m'avait pas exprimé son chagrin (*ù mu-ru-uš li-ib-bi-šu ú-ul iq-bé-em*). Je lui ai adressé la parole de mon propre chef au sujet de Haštuttu et il s'est mis à pleurer. »

Le silence d'Atamrum n'est pas la seule expression, si le silence est parole, de sa peine. Il laisse ses cheveux dénoués et sales, signe rituel du deuil²¹. Cette attitude entre dans la norme culturelle de l'expression du deuil, par contre le silence semble pour l'auteur de la lettre exagéré, une réaction scandaleuse, « inconvenante »²² pour reprendre le commentaire de Jean-Marie Durand.

La femme d'Išme-Dagan, Lamassi-Aššur, pleure une musicienne, ARM 10 2: 4-10 : « Si jusqu'à maintenant je n'ai pas écrit, c'est que Mannatum, la musicienne, s'en est allée à son destin et mon cœur était emplí de chagrin (*li-ib-bi [i]m-ra-aš-m[a]*). »

Quels étaient les liens unissant Lamassi-Aššur et cette musicienne pour qu'elle se désolle autant ? Était-ce une compatriote, une amie d'enfance l'ayant accompagnée à la cour du roi après son mariage (comme la nourrice qui avait accompagné la jeune Bêltum depuis Qatna à la cour de Yasmah-Addu²³) ? Serait-il possible que ce soit une parente ? Il est improbable qu'une musicienne ait été la fille d'une reine. Dans son livre sur la musique à Mari, Nele Ziegler²⁴ explique que des fillettes nées de concubines pouvaient apprendre la musique, mais une fillette « bien née » ? Ce serait inimaginable !

¹⁸ Freud [1917] 2004: 7-19.

¹⁹ Les textes cités, leurs transcriptions, traductions et leurs références bibliographiques spécifiques peuvent être consultés sur le site ARCHIBAB, disponible sur : <http://www.archibab.fr/> (consulté le 13/10/2017).

²⁰ Durand 2000: 426 (n°1220).

²¹ Pour les rituels entourant la mort d'un roi voir Charpin 2006: 95-108. Pour la déploration voir en particulier les pages 101-103.

²² Dominique Charpin a commenté cette réaction lors de son séminaire au Collège de France le 18/01/2017. Habdu-Malik s'était offusqué du silence d'Atamrum qu'il jugeait méprisant à son égard. Quelle que soit la raison de la réaction négative de Habdu-Malik une personne endeuillée devait avoir une attitude conventionnelle.

²³ ARM 26/2 298 [A.3120], ARCHIBAB consulté le 13/10/2017.

²⁴ Ziegler 2007: 15.

À Ninive au VII^e siècle av. J.-C.²⁵

Une lettre de l'exorciste et confident du roi Adad-šumu-ušur parle de la peine extrême que peut éprouver un père en apprenant la mort d'un de ses enfants²⁶. Il attribue à Assarhaddon, en reprenant les paroles du roi, le fait qu'il aurait été prêt à donner la moitié de son royaume pour empêcher la mort de son fils :

As to what the king, my lord, wrote to me: 'I am feeling very sad (*lib-bi ma-ri-iš*); how did we act that I have become so depressed (*lib-bi iš-pil-u-ni*) for this little one of mine?' — had it been curable, you would have given away half of your kingdom to have it cured! (SAA 10, lettre 187: 6-12).

À noter, à la suite de Simo Parpola²⁷ et de Victor Hurowitz²⁸, les références bibliques de la thématique de la renonciation à la moitié du royaume, ceci étant un indice permettant de mettre en perspective les textes mésopotamiens sur la souffrance mentale et le livre de Job. On pourra comparer les attitudes des auteurs de lettres et celle de Job devant la mort de leurs enfants. On notera, à ce propos, que la mort d'enfants pouvait parfois être liée à la colère divine comme dans la lettre décrivant la mort soudaine des trois enfants de la famille de Batahrum²⁹. Cette mort inattendue y est attribuée à un vol dans un temple. On reverra avec le commentaire sur Job la mort des enfants comme « punition » divine.

Ces tourments ne relèvent pas du terme *hîp libbi*, cœur brisé ou serré, ils ne sont pas du ressort de la médecine mais de la simple consolation. Il s'agit de ce que Freud décrivait comme le deuil par comparaison avec la maladie mentale, la mélancolie. Les situations de deuil ne sont pas mises en vedette dans les textes médicaux ou dans le *Ludlul* où la pauvreté, la mise à l'écart et le rejet par les autres sont le *primum movens* de la plainte. Ceci trouve une confirmation dans des études récentes qui tendent à démontrer que le deuil ne provoque pas de sensations douloureuses alors que l'exclusion sociale le peut : « losing someone to death hurts but does not create hurt feelings ... Hurt feelings may only arise when events carry messages relevant to one's future social prospects » MacDonald (2005: 12-13).

Et pour en terminer avec le deuil voici deux lettres envoyées à Assarhaddon. Leurs auteurs mettent en garde le roi contre un comportement excessif. Celle de l'exorciste Adad-šumu-ušur fait écho à cette analyse moderne du deuil et de la maladie mentale. Ces recommandations auraient aussi bien pu être données face à des réactions inappropriées et excessives à un deuil ou à des difficultés, que devant un problème de santé : « Good advice is to be heeded: restlessness (*ka-[ru-u i]k-ki*), not eating and not drinking (*la a-[ka]-lu la šá-tu-u*) disturbs the mind (*tè-e-mu ú-šá-šá*) and adds to illness (*mur-šu ú-rad*) » (SAA 10 196 r. 14-18).

Même discours chez Balasî et Nabû-ahhe-eriba, des astrologues: "The king, our lord, will pardon us. Is one day not enough for the king to mope (*ša lugal ik-ku-šu ú-kar-ru-ni*) and to eat nothing? For how long (still)? This is already the third day (when) the king does not eat anything" (SAA 10 43: 7-14).

Les conseils d'Adad-šumu-ušur sont de fait des réprimandes, l'attitude du roi l'inquiète suffisamment pour qu'il prenne le risque de lui parler sévèrement. Ses collègues Balasî et Nabû-ahhe-eriba, inquiets

²⁵ Les lettres citées dans cet article viennent du livre de Simo Parpola (1993), *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, SAA 10. J'ai repris ses traductions sans en donner un équivalent en français. Ces lettres sont consultables sur le site : <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>

²⁶ Selon Jean (2004), il s'agirait du fils aîné, le successeur d'Assarhaddon qui serait mort empoisonné.

²⁷ Parpola (1987: 274) « Is this a mere coincidence or is the passage rather a literary topos already current in the Sargonid era, like the 'half my kingdom'»; voir aussi la note 17 p. 273.

²⁸ Hurowitz 1993, voir en particulier page 10.

²⁹ ARM 26/1 280 [M.6319] : 5-16 Les trois fils de Batahrum, le ... , viennent de mourir, tous (trois), en même temps. Le premier jour, ils ont été malades et Batahrum m'a envoyé un message pour (avoir) un devin. Je lui en ai envoyé un. Le deuxième jour, comme la nuit tombait, ils sont morts, tous (trois) ensemble. Après une nuit sur le lit, on les a fait sortir et on les a enterrés. Il n'a plus de descendance. Tout autour de moi, j'ai entendu répéter, 'Il y a chez cet homme [x mines] d'argent, propriété divine'.

eux aussi³⁰, prennent des précautions avant de mettre en garde le roi contre un comportement risqué pour sa santé. On imagine le roi en train de se morfondre à l'écart de tous, ruminant des idées noires et accusant son entourage de tous les maux.

Adad-šumu-ušur a pesé ses mots pour écrire cette lettre. Il a utilisé un langage technique médical pour se présenter comme un médecin et non comme un proche du roi. Il tente ainsi d'augmenter la crédibilité de ses propos et cela lui permet d'assener quelques vérités sans que le roi mesure pleinement la portée de ses dires. Il est probable que le roi ne pouvait pas comprendre que l'exorciste lui reprochait son mauvais caractère « *ikku kurrû* », ni qu'il le menaçait de maladie mentale, *ašāšu* était compris comme une modification de l'humeur plus ou moins nocive. La traduction de Simo Parpola, contextuelle, montre bien que le sens des termes n'est pas figé. La stratégie des deux astrologues pour faire prendre conscience au roi que son comportement est « inconvenant » est de s'exclamer : le roi est-il un « *muškēnu*, un manant, un monsieur-tout-le-monde ? » On remarquera d'autre part que ces lettrés n'utilisent pas les expressions toutes faites « médicales » avec le pain, l'eau ou la bière pour parler du refus de s'alimenter du roi, refus qu'ils jugeaient dangereux pour la santé mentale du souverain. Il est donc intéressant de constater qu'il était possible de faire référence aux symptômes notés dans les textes médicaux avec liberté et simplicité.

Dans le même esprit, mais en dehors d'un contexte de deuil on peut citer un lettre de Balasî au roi ; il répond au roi qui l'assaille de questions sur ses prédictions après examen du ciel :

l. 6-9 « Concerning what the king, my lord, wrote to me: You must certainly have observed something in the sky' ». Il n'a rien à signaler, ce qui le met mal à l'aise : t. 2-3 « With deep anxiety (*ina hi-ip lib-bi*), I have nothing to report. » Autrement dit : « c'est avec 'le cœur serré, avec une angoisse qui m'opprime' »³¹ (que je dois avouer) ne rien avoir à signaler (de positif pour mon seigneur) » SAA 10, lettre 45.

L'emploi de l'expression forte « *hîp libbi* » fait supposer que le roi attendait des signes favorables pour ses desseins et que l'astrologue ne pouvait lui en fournir. À la crainte d'être accusé d'incompétence ou de paresse, celle de n'avoir que des signes défavorables à communiquer au roi mettait Balasî dans une position plus qu'inconfortable et provoquait une angoisse.

On en vient donc à ces pertes financières, à cette infortune.

La déchéance accompagnée de pertes économiques, de disgrâce, d'exclusion est au premier plan des plaintes de BAM III-234. La victime y est en butte au mépris de son entourage et à un sentiment d'humiliation. Elle est confrontée à une perte d'estime de soi ainsi qu'à un fort sentiment de persécution. Pour James Kinnier Wilson (1965 et 1967) ces symptômes sont de nature paranoïaque. Or les plaintes des auteurs de lettres relèvent de ce type de situations. Les suppliques pour demander au souverain de revenir en grâce et de retrouver travail, richesse et bonheur y sont des thèmes récurrents quelle que soit l'époque. Il est frappant de constater que le rapport de la mélancolie à la sensation de ruine a été relevé par Freud : « l'appauvrissement prend une place de choix parmi les craintes ou les affirmations du malade » et « l'un des caractères frappants de la mélancolie (est) l'importance de l'angoisse d'appauvrissement »³².

À Mari, un scribe essaie de prouver au roi qu'il se prive en sa personne d'un homme cultivé tombé injustement en défaveur et qui, depuis, au comble du désespoir bat la campagne au sens réel et figuré. Cette lettre est une bilingue suméro-akkadienne qui devait prouver au roi qu'il avait rejeté un être exceptionnel (ou, du moins, qui se jugeait tel ?). Chose étonnante, cet homme n'a pas « signé » sa lettre, (à moins que son nom ne figure dans la cassure à la fin de la face après les 34 lignes de glorification de Zimri-Lim (ce qui serait bizarre). Était-il certain d'être reconnu par le roi ou bien est-ce la marque d'un

³⁰ « ^{r9}*ni-id-du-bu-ub* ^{r10}*ni-ip-ta-lá[h]* : nous supplions (parce que) nous avons peur (pour le roi) »

³¹ La traduction de Simo Parpola, en un raccourci, rend compte de cette sensation angoissante dans la poitrine. Les mots employés par Balasî, un jargon médical, expriment à la fois ses craintes et, peut-être, son exaspération.

³² Freud [1917] 2004: 10 et 17 consulté le 03/11/16

terrain psychologique pathologique sous-jacent ? Difficile à dire sans se lancer dans de la « psychologie de comptoir ». On peut citer quelques-unes de ses plaintes :

A.1258+ (Charpin CRRAI 35) [A.1258+S. 160 SN] r 4'-5' « Je traîne dans les rues comme un vagabond : le désespoir (*ni-sà-tum*, en sumérien *pa.sag.lagab*) m'a fait m'abaisser ; une maison étrangère est devenue ma demeure ; insultes et malheur m'ont brisé (*pí-iš-tum à la tú-ub li-ib-bi ih-ta-mi-[šú-ni-in-ni]*) » ... r 7'-10' « Je ne cesse d'aller les mains vides et j'ai été affligé de la maladie des yeux propre aux scribes (*im-ru-um la tup-šar-ru-tim uš-tam-ri-ša-an-ni*), il n'y a pas d'autre maître que je cherche, je ne puis m'enfuir : je suis si faible que les genoux ne peuvent me porter » ... r 16' « Un (simple) apprenti de ma ville et de la maison de mon Seigneur m'a discrédité. »

Le texte de ce placet, comme le nomme Dominique Charpin (1992: 22), est cousu de fil blanc, à la fois savant et naïf. Dominique Charpin le compare au suppliant du *Ludlul* :

Le revers de la lettre est tout entier consacré la description de l'état pitoyable de son auteur, véritable figure du 'juste souffrant', ... Certains éléments de cette description se retrouvent ailleurs. Ainsi voit-on par exemple dans le *Ludlul* : 'Ma tête élevée est inclinée vers le sol' (Charpin 1992: 21).

La rédaction bilingue avait pour but de démontrer la maîtrise de l'art scribal de l'auteur mais comportait le risque de vexer le roi et son secrétaire peut-être moins savants que notre scribe. La description de cette errance et de cette déchéance relèvent de ce que Martin Worthington (2009: 61) décrit comme des « hyperbolic complaints » mais cet excès pourrait aussi relever d'accès de « mélancolie ». On remarquera dès à présent l'allusion à un changement de maître qui pourrait passer pour une menace, une tentative de chantage subliminale (voir Charpin 1992: 17 note à la ligne 9). Ce placet donne de son auteur une image de naïf prétentieux, l'étalage de son savoir étant comme on l'a vu à double tranchant : son texte oscille entre une surestimation pathologique de ses capacités et un ridicule pathétique et donne à penser qu'il pouvait vivre dans une sorte de délire lui permettant de rejeter la responsabilité de ses échecs sur le monde qui le rejetait.

Aparté : Ulrike Steinert a eu la gentillesse de commenter mes arguments, et, elle n'est pas d'accord : « I have doubts, to be honest. I tend to believe that the scribe's eye disease could have made him lose his position and income leading to his social demise. I can see this as a very real course of events, which makes the scribe's despair sound very real to me. After all, in such a situation a scribe would be totally dependent on his patron. Maybe writing an over-the-top letter and trying to evoke the addressee's sympathy was the sender's last hope to convince the king to keep him employed in his service? In my view, it is very hard to say whether the sender is overdramatizing, whether what he describes reflects elements of imagination or delusion, or whether the sender is stating in culturally accepted terms what he perceived or experienced as reality. »

Son opinion reflète la réalité des conditions de vie de cette époque, les plaintes répétées de « serviteurs de l'État » désespérés par le rejet de leur maître sont trop nombreuses pour ne pas être conformes à la réalité. Ulrike Steinert me fait revoir « à la baisse » mon commentaire. Ma lecture affirmant que ce scribe était neurasthénique ou profondément dépressif, peut être considérée comme exagérée, voire « hyperbolic ». D'autre part le fait de supposer que le scribe pouvait avoir une maladie ou un défaut visuel handicapant (*imrum*) l'empêchant d'exercer sa profession est tout à fait séduisante et expliquerait sa mise à l'écart. Elle rejoint les plaintes dans lesquelles un suppliant prie le dieu Nabû (le dieu des scribes ...) de ne pas laisser la vieillesse l'anéantir (le mettre au rebut ?)³³. Et, mais c'est vraiment un aparté, je me demande si cette maladie oculaire, *imrum*, ne serait pas cette presbytie que j'ai cherchée en vain dans les textes médicaux : *imrum* est traduit dans le CAD IJ 138a par « observation post », dans AHw 379a par « Beobachtung » et a pour racine *amâru*, regarder, observer, le scribe aurait une atteinte de la fonction visuelle ! Il n'en reste pas moins que ce placet est tellement inhabituel qu'il peut être considéré comme émanant d'une personnalité particulière, « borderline ».

³³ Foster, 2005: 695 « An old man's prayer »: 698-700 « discouragement ».

Cette lettre est emblématique mais on trouve d'autres « placets » dans la documentation mariote. Jack Sasson décrit ce type de personnage (2012: 537-8):

One was Zimri-Addu, a high official at Qatṭunan by the Habur River, a man with proven administrative skills, but also with a history of contentiousness ... Not surprisingly, Zimri-Addu feels himself despised: 'No one wants to approach me', he writes to his king, 'and when I go out, no one joins me. Destitute, I move about like a cursed man' ([*e-re*]-*eš-ši-ia-ma ki-ma ta-mi-im at-ta-na-al-la-ak*). So, with an ego to compensate for perceived snubs, Zimri-Addu was not a man to dodge a fight or to avoid the gutter.³⁴

Dans ce texte on aborde un des thèmes qui seront développés dans la littérature, celui du malheureux sur lequel le sort s'acharne. Il est « maudit ». On remarquera les attaques et le mépris de l'entourage de cet administrateur, réels ou dénotant un sentiment de persécution comparable aux problèmes relationnels qui sont un des thèmes favoris des textes médicaux « psychiatriques ». Le mépris dont il se plaint va de pair avec une haute estime de soi qui était aussi l'apanage du scribe bilingue.

À Ninive, la lettre d'un exorciste, Urad-Gula, (SAA 10 294) « the forlorn scholar » de Simo Parpola³⁵ est un exemple de requête désespérée. La lettre de cet exorciste tombé en défaveur, un chef-d'œuvre d'habileté scribale, était destinée à la fois à flatter le roi et à tenter de l'émouvoir. Il s'y décrit comme un homme qui a eu la faveur royale, qui a respecté les règles du jeu et a eu un comportement irréprochable sur le plan éthique. Or le roi l'a rejeté, il est moins bien traité que le pire des sous-fifres ou autres apprentis et cela n'échappe pas à son entourage qui l'exclut et le méprise. Ses demandes sont d'autant plus justifiées que sa femme ne lui a pas donné d'enfant qui puisse le soutenir. Il se plaint d'être tellement pauvre qu'il ne peut plus se vêtir correctement et que ses dettes s'amoncellent. On retrouve pêle-mêle toutes les caractéristiques de l'obsessionnel persécuté des textes médicaux qui seront développées avec Job, autojustification, autoglorification, dénonciation des persécuteurs.

Il est difficile de comprendre si le fait que sa femme, qu'elle soit en mauvaise santé ou de mauvaise volonté, ne lui ait pas donné d'enfant est à mettre au compte du désintérêt du roi entraînant un mauvais « karma », une diminution de son prestige ayant un effet délétère sur ses relations sexuelles, ou si cela vient appuyer sa requête en apitoyant le roi et en lui faisant comprendre que sa vie ne dépend que de la générosité royale. Il éprouve un chagrin mâtiné de colère que Parpola traduit par « the grief of my heart » (l. 4 *mu-ru-uš lib-bi-ia*). Le mot employé pour décrire sa misère est *sinqîya* « ma détresse (lit. ma famine) » (rev. 9), mot non utilisé dans les textes médicaux « psychiatriques » mais qui fait penser aux difficultés d'alimentation qu'éprouve le mélancolique médical. Cet exorciste dont le père avait l'oreille du roi Assarhaddon devait avoir un comportement, un caractère bien particulier pour en arriver à être détesté par Assurbanipal ! Comme l'explique Simo Parpola: « who had held a fairly well-to-do court position in the reign of Esarhaddon but had not been rehired after this king's death » (1987: 269) et: « Such an attitude is hardly explicable without assuming some sort of personal grudge between the two men » (p. 270). Victor Hurowitz a mis l'accent sur le caractère antipathique d'Urad-Gula dans son article sur les lettrés³⁶. On peut deviner cet aspect déplaisant quand Urad-Gula, sous couvert de se présenter comme un homme irréprochable, tient des propos qui pourraient constituer une sorte de menace, de chantage : l. 26-27 « improper conduct, whispering about and revealing a secret are detestable things; I guarded the privileges of the king my lord, but I did not find benefactors ». Victor Hurowitz décrit comment, de manière détournée, il soumet le roi au jugement de Nabû, le dieu devenant le témoin des promesses royales. Il est d'une obséquiosité remarquable tout en bravant le roi par des sous-entendus inquiétants³⁷.

³⁴ Voir cette lettre sur le site ARCHIBAB: ARM 27 151 [A.502+A.949+M.6442]: 100-104: « personne ne s'approche plus de moi, et quand je sors, personne ne sort plus avec moi. Dans mon dénuement, j'erre comme un maudit, et tout le monde murmure: 'Peut-être Zimri-Addu n'a pas le titre de général ?' ».

³⁵ Parpola, 1987.

³⁶ Hurowitz 2008: 64-94.

³⁷ Hurowitz 2002–2005 [app. 2006]: 131 : « Urad-Gula ... (is) placing Assurbanipal in a position where he must decide what he wants to be vis-à-vis his faithful servant – malevolent nemesis and unjust tormentor, or merciful savior in the image of Marduk. »

On ne peut s'empêcher de penser à la description du mélancolique faite par Marten Stol :

To summarize, a man with a broken heart can be ill-tempered, suspicious, have a nervous breakdown, be full of apprehensions, be worried, or in a panic. He could be called a 'melancholic' which can include being a hypochondriac and neurotic (Stol 1993: 31).

Cette lettre est un mémorable exposé d'accumulation de revers de fortune ou de malchances semblables à ceux énumérés dans les cas médicaux et dont certains paraissent exagérés voire invraisemblables (peut-on imaginer cet homme dans l'impossibilité de se vêtir ?). Il est « symptomatique » que la lettre soit, comme celle du scribe mariote, bilingue, longue, excessive. Ceci semble dénoter des personnalités particulières, voire pathologiques. Ce trait de caractère a été souligné par Geller: « Perhaps he (Urad-Gula), like his father, was subject to depression, and, like his father did not hesitate to inform the king about his state of mind » (2010: 77-78). Les lettres du père de notre plaignant, comme on le verra, sont plus courtes parfois réduites à l'essentiel. On remarquera d'autre part que son vocabulaire n'emprunte pas au vocabulaire médical alors qu'Urad-Gula avait exercé la profession de médecin *asû*. Il y a ressemblance avec les textes médicaux mais pas concordance.

Aparté : cette analyse peut être contestée, la faveur du roi pouvait être capricieuse, ses soupçons plus ou moins étayés entraîner une antipathie contre un homme intègre. Le fait d'être le fils d'un proche du roi et se voir rejeté sans motif doit être douloureux. Le commentaire d'Ulrike Steinert quand je traite, avec mépris, les tourments et les tentatives du pauvre homme pour regagner la faveur royale montre que j'ai tendance à surinterpréter la teneur de cette lettre pour essayer de l'ajuster à ma théorie : « Really ? That idea never occurred to me. I see a similar scenario as outlined for the previous Mari letter and similar strategies to win back the favor of the king by describing oneself as in total misery (undeservedly) in order to evoke the king's compassion. Exaggeration could be a conscious strategy in order to evoke the addressee's emotions. »

Les lettres de son père Adad-šumu-ušur sont plus courtes, elles présentent le père et le fils comme déprimés et dépités par l'attitude du roi. Il utilise les termes correspondant à la mélancolie (*hûp libbi*, *hûp libbi*) pour décrire leurs sentiments de désolation. Ces lettres contiennent d'autres expressions « médicales » de détresse mentale elles seront commentées dans l'annexe « the *libbu* our second brain ? »

Nobody has reminded (the king) about Urad-Gula, the servant of the king, my lord. He is dying of a broken heart (*ina hu-up lib-ba-te i-mu-at*), and is shattered (from) falling out of the hands of the king, my lord. (SAA 10 224: tr. 16-17 et r.1-5)

Après avoir décrit la liesse dans laquelle le peuple vit sous le règne d'Assurbanipal, Adad-šumu-ušur décrit le roi tel un dieu tout puissant, dispensateur de richesse et de bien-être, il fait appel à sa générosité pour les sortir, lui et son fils, de la profonde dépression dans laquelle ils se trouvent :

Why then must I and Urad-Gula, amidst them, be restless (*ik-ki-ni ku-ri*) and depressed (*lib-bi-ni šá-pil*). (SAA 10 226 r 4-6)

La lettre SAA 10 227 dans laquelle il remercie le roi donne les antonymes de ces expressions :

Les propos d'Assurbanipal y sont cités: (l. 16-17) « May your heart become happy now (*lib-ba-ka li-ṭi-ib-ka*), may your mind no longer be restless (*ik-ka'-ka ah-hu-ur lu' la i-kar-ru*) ». Et Adad-šumu-ušur confirme qu'il ne sera plus ni tourmenté ni déprimé (l. 21-22) « could I ever again get restless (*a-na-ku ah-hu-ur ik-ki ú-kar-ra'*) and depressed (*lib-bi ú-sá-pa'-al*) ? »

Un médecin, Nabû-tabni-ušur envoie une supplique au roi, il est dans une situation analogue à celle d'Urad-Gula, puni alors qu'il nie avoir commis une faute :

(While) all my associates are happy, I am dying of a broken heart (*ku-su-up lib-bi a-mu-at*) , I have been treated as if I did not keep the watch of the king, my lord; my heart has become startled (*lib-bi is-su-gu*)

indeed, panic has seized me (*hi-ip lib-bi iṣ-ša-ab-ta-ni*), I have become exceedingly afraid (*ap-ta-lāh*): may the king revive my heart vis-a-vis my colleagues! SAA 10 334: 9-18

La rhétorique est comparable, la lettre est courte, réduite à l'essentiel. Ce médecin emploie une variante, *kusup libbi*, pour décrire son abattement.

Le thème du cœur brisé et de la mort est crucial pour comprendre la mélancolie dépressive. Il n'est bien entendu pas question de suicide pour ces lettrés qui utilisent probablement un cliché, une formule stéréotypée. Il faut cependant être conscient que cette maladie mentale met en jeu le pronostic vital et que des suicides ou des conduites suicidaires y sont redoutés³⁸. Cette expression est le reflet de la réalité et relie ces lettres aux cas de dépression mélancolique qui pouvaient conduire à la mort.

Plusieurs lettres permettent de comprendre comment naissait l'angoisse des spécialistes, ils craignaient d'être accusés d'incompétence, de paresse ou de malhonnêteté. Il fallait prouver qu'ils étaient assidus, consciencieux et surtout loyaux sinon la faveur du roi leur était retirée et « le ciel leur tombait sur la tête³⁹ » d'autant que le roi avait parfois de bonnes raisons de les accuser de trahison comme dans l'affaire « Kudurru »⁴⁰.

La faveur royale était capricieuse, les suppliques devaient flatter le roi tout en protestant de l'innocence de l'auteur, il n'était pas question de mettre en question la justice royale, c'était prendre le risque d'aggraver son cas.

Les critiques sur ma « psychiatisation » du contenu de ces lettres m'ont fait chercher les motivations qui m'ont poussée à utiliser ce genre de textes. Il était prévisible de ne pas trouver de lettres de grands dépressifs qui auraient été dans l'incapacité de rédiger de tels documents. Il me semble, cependant, que certains auteurs de supplique avaient une personnalité complexe, éventuellement prédisposant à une décompensation dépressive, ce qui expliquerait la teneur particulière de leurs lettres. Ces lettres, d'autre part, permettent de décrire la société dans laquelle des maladies mentales survenaient et de replacer ces troubles mentaux dans leur contexte. Les malheurs dont se plaignent les malades ne sont pas de pures inventions, ils trouvent leur terreau dans des expériences vécues qui alimentaient les pires cauchemars des hommes de cette époque. Ces lettres apportent une aide pour nous permettre de cerner la maladie mentale ancienne dans son aspect « civilisation dépendante ».

On tient donc une explication pour ces descriptions médicales énumérant tout ce qui attendrait un homme ayant failli à ses devoirs. Comme le service du roi, des dieux ou les simples obligations d'un particulier devaient être facilement mis en défaut, il était légitime de craindre l'arrivée de malheurs en cas de faux pas. Comme l'explique Mark Geller: « Mesopotamian man was full of fear of transgression, for which there was abundant opportunities » (2010: 37). Les collègues ne se privaient pas de dénoncer leurs amis et confrères.

³⁸ Il serait instructif pour l'étude des maladies psychiques de repérer les cas de suicide dans la société mésopotamienne. Cette étude a été réalisée pour la société assyrienne sous les Sargonides par Hanspeter Schaudig (2014). On y voit que le suicide à l'arme blanche survient dans des cas de *šinit tēmi*. La folie qui y mène est le fait d'ennemis du roi d'Assyrie qui se punissent ainsi de leur rébellion contre le pouvoir. D'autre part, dans une prière à Nabû un suppliant évoque sa tentation de se donner la mort mais son amour de la vie le fait renoncer à ce projet macabre : « Death has tantalized me like a precious stone. I constantly go up to the roof to jump off, but my life is too precious. » (Livingston 1989: 32 et Foster 2005: 699). Pour le suicide en se jetant du toit, voir Stol, 2007.

³⁹ Référence volontairement anachronique à la bande dessinée « Astérix » de Goscinny et Uderzo.

⁴⁰ Nissinen (1998: 133-134 et 136-138) décrit les déboires de cet otage babylonien « bien élevé ». Mattila 2000: 45, 47, Villard 2004: 190 se sont aussi penchés sur ce personnage. Un haruspice, Kudurru, exilé par le roi et sans doute plein de rancœur, participe à un complot contre Assarhaddon. Dans une lettre (SAA 10 179) il tente de regagner la faveur du roi en plaidant « l'irresponsabilité », il aurait agi sous l'emprise de la boisson, et (dans une autre lettre SAA 16 31: 3'-5', Luukko/Van Buylaere 2002), il tente d'apitoyer le souverain en évoquant un sort misérable : « May I not die of distress and lack of food like a dog! ³*ki-i kal-bi*⁴ *ina si-in-qi* *ina bu-bu-ti*⁵ *ša ninda*^{hi.a} *lu la a-mu-a-at* ».

Il n'est pas question de citer toutes les lettres dans lesquelles les hauts fonctionnaires où les experts se défendent d'accusations diverses et variées⁴¹, ou les lettres de dénonciation (quelle que soit la période et le lieu ...), mais la crainte de se voir attaqué et de perdre ses prérogatives était justifiée et pouvait envahir l'esprit de ces hommes. Dès qu'on était mis en accusation on se trouvait dans la situation d'un « maudit », d'un paria. Avec à l'esprit cette « philosophie de la vie » des anciens, on peut s'interroger sur la manière dont était reçue une missive accumulant des descriptions de malheurs. Le roi était-il apitoyé ou avait-il le sentiment que si la malchance s'était abattue sur l'auteur de la lettre c'était bien parce qu'il avait mérité par une faute quelconque cette malédiction ? Les lettrés étaient-ils conscients de ce risque ? Difficile de répondre ...⁴²

La lecture de toutes sortes de traitements contre les menées malveillantes d'ennemis réels ou imaginaires dans les livres sur la sorcellerie de Tzvi Abusch et Daniel Schwemer (2011 et 2016 entre autres écrits) rend bien compte de l'insécurité dans laquelle vivait le monde mésopotamien. Que ces angoisses aient été fondées ou non, elles pouvaient occulter le discernement, engendrer des divagations, elles-mêmes porteuses de mauvais présages. Il est probable que ce type de dérives mentales se développait spécialement sur des terrains psychologiques prédisposés. Est-ce à dire que pour une personnalité fragile, « borderline », le monde mésopotamien était pathogène et favorisait la survenue de dépressions ? Je laisse aux psychiatres le soin de répondre.

« Mieux vaut être riche et bien-portant que pauvre et malade »

Ludlul bēl nemeqi.

Si Urad-Gula n'utilise pas de terme technique médical dans sa requête il fait par contre allusion à des textes « littéraires ». Parpola (1987) et Hurowitz, (2002-2005, 2008) analysent sa lettre et exposent ses allusions qui mettent en relief à la fois la culture du scribe et celle du roi. Une de ces œuvres est le poème médio-assyrien *ludlul bēl nemeqi, je veux louer le seigneur de sagesse*. On peut donc se tourner vers cette littérature religieuse pour analyser comment leurs auteurs ont utilisé la survenue de malheurs récurrents réels ou imaginaires pour élaborer leurs œuvres.

Je me contenterai de regarder comment l'auteur de *ludlul bēl nemeqi* s'est confronté à ce problème et si on peut utiliser ce texte pour commenter le cas psychiatrique de mélancolie⁴³. James Kinnier Wilson dans son introduction à la psychiatrie mésopotamienne, s'est intéressé au cas du *Ludlul* (1965, 296-7), texte qu'il qualifie de : « autobiography of a paranoid schizophrenic ».

Un haut personnage, Šubši-mešrê-Šakkan : « create wealth, O Šakkan »⁴⁴, dont le nom est tout un programme (Kinnier Wilson 1965: 297 parle de « psychiatry's first 'Napoleon' »), se présente comme l'auteur de ce texte à haute tenue littéraire. Amar Annus et Alan Lenzi dans l'introduction à leur édition de ce texte insistent sur le fait qu'il ne s'agit pas à proprement parler d'une requête mais plutôt d'un texte religieux à la gloire de Marduk⁴⁵. Ce texte qui, à la base n'était, d'après Takayoshi Oshima⁴⁶, qu'une simple prière exprimant la reconnaissance du patient envers Marduk, est devenu un texte littéraire copié et recopié à des fins pédagogiques. Il est entré dans le domaine culturel mésopotamien. Les péripéties par lesquelles Šubši-mešrê-Šakkan était passé ont pris valeur universelle. Il est possible, comme le défendent Michela Piccin et Martin Worthington⁴⁷, que cette prière soit un plaidoyer en faveur du caractère fondamentalement clément de Marduk, ou une tentative réussie de convaincre le dieu qu'il est davantage bienveillant que capricieux ou, selon leur titre provocateur, schizophrène. Il est tout aussi

⁴¹ Hurowitz, 2008: 77, note 36 détaille certaines lettres de réclamation.

⁴² Geller (2010 : 78-79) répond à cette question dans son livre sur la médecine babylonienne, il explique cette prise de risque par l'influence des *mašmaššu* sur le roi leur permettant de tout dire sans péril.

⁴³ Pour une étude des textes sumériens et akkadiens traitant du « juste souffrant », voir l'étude très complète que Nele Ziegler (2015) a consacrée à ce sujet, ainsi que la bibliographie afférente.

⁴⁴ Annus/Lenzi 2010: xvi.

⁴⁵ Annus/Lenzi 2010: xxxvii.

⁴⁶ Oshima 2014: 28-33.

⁴⁷ Piccin/Worthington 2016.

séduisant de suivre Alan Lenzi quand il soutient que ce texte permettait à un patient dont le cas dépassait les compétences des spécialistes de l'exorcisme de conserver un espoir de guérison :

Ludlul accounts for the occasional failure of the experts' ritual and divinatory apparatus and provides both a literary salve—hope—to mollify the attendant emotional and existential toll such failure may have taken upon the ritual participants (the experts' clients) and an ideological tool—damage control—to avert any potential professional consequences thence from their clients or among their own ranks. (2012: 39).

Compte tenu de ces différentes études, je dois reconnaître qu'Ulrike Steinert a quelques raisons de critiquer l'utilisation de ce texte comme case history: « I think one has to differentiate between what may have been the 'real story' of Šubši-mešre-Šakkan and the 'literary work' Ludlul, which aims at glorifying Marduk and his powers and at presenting a 'prototypical' figure of a sufferer who was hit by maximum misfortune and then restored to life again by the god. Thus, I think Ludlul cannot really be used as a 'clinical case history' because it is a literary text with a religious message rather than a patient's account (it may even not have been written by Šubši-mešre-Šakkan himself). »

Je resterai de ce fait, prudente dans mes déductions !

L'auteur du *Ludlul*, qu'il s'agisse ou non de Šubši-mešrê-Šakkan devait, selon Amar Annus et Alan Lenzi, être un exorciste versé dans la médecine⁴⁸ : « The composition of the poem itself suggests its author was intimately acquainted with the learning of the exorcist » (2010: xviii).

Le suppliant explique comment Marduk lui a fait subir une série de malheurs en commençant par le faire tomber dans la pauvreté, en lui retirant sa position sociale et en déclenchant contre lui une hostilité générale. On retrouve ici le thème bien connu de ruine qui domine la clinique de la mélancolie. Il ne trouve aucune solution à la malchance qui s'acharne sur lui, les experts de la communication avec les puissances surnaturelles étant mis en échec. Il fait contre mauvaise fortune mauvais cœur en se défendant d'avoir par sa conduite mérité ces coups du sort. Et donc, il se révolte contre le destin, et probablement aussi contre la divinité responsable de son malheur, comme on peut le lire en filigrane dans la constatation de Nele Ziegler⁴⁹ : « C'est dans ce passage que le souffrant décrit l'action des dieux comme aléatoire, et l'homme abandonné dans un état d'ignorance voulu par les dieux ». Et Margaret Jaques (2015: 26) propose qu'une des leçons du *Ludlul* serait que : « les dieux laissent intentionnellement les hommes dans l'incapacité d'appréhender le bien et le mal, et les hommes sont livrés au péché sans connaître les mesures rituelles pour s'en libérer ». Mais un autre constat suit ces reproches : « les hommes par nature sont en fait aussi inconstants que leurs dieux ». De même dans son édition des prières visant à apaiser la colère des dieux Wilfred Lambert analyse l'attitude des hommes face à la culpabilité de la manière suivante :

The sufferer denies any consciousness of sins, though granting that they must have happened. The argument is that human conduct is something natural and inevitable, so that mankind has no consciousness of doing wrong, and therefore should be exonerated (1974: 270).

La fatalité continue de s'acharner sur lui. Des maladies démoniaques s'attaquent à sa santé en lui faisant subir une collection de maux énumérés dans l'ordre conventionnel, pour ne pas dire rituel, de la tête aux pieds. Il y a complaisance dans cette énumération qui s'étend sur une cinquantaine de lignes⁵⁰. James Kinnier Wilson remarque à juste titre qu'il est invraisemblable pour un patient de souffrir de toutes les maladies organiques de la liste et il pense que les plaintes et l'autoglorification du héros ne sont que délire schizophrénique paranoïde⁵¹. Il est intéressant de remarquer que son état de dépression l'empêche

⁴⁸ Les spécialistes de la médecine mésopotamienne pourront s'interroger sur le rôle respectif du « médecin » et de « l'exorciste » en lisant dans ce texte médio-assyrien que la guérison est apportée par un exorciste qui utilise les traitements attribués en général au médecin ou à la déesse Gula (Annus/Lenzi 2010: 39, III 42-45) : « An exorcist, carrying a writing-[board] : 'Marduk sent m[e]. I brought *this* band[age] (*ši-i[m-da]*) to Subši-mešrê-Šakkan, from his pure hands I brought a band[age] (*ši-i[m-da]*).' »

⁴⁹ Ziegler 2011, URL : <http://ashp.revues.org/1131> consulté le 21 octobre 2017.

⁵⁰ La tablette I contient la description de la première année de souffrance, la tablette II la suivante.

⁵¹ Kinnier Wilson 1965, 296-7.

de se nourrir ce qui en fait un grabataire cachectique. Cette remarque démontre que la description est bien basée sur des observations préalables, réelles d'anorexie. De nouveau les spécialistes ne réussissent pas à le sortir du mauvais pas et il sombre dans la dépression et la folie. À plusieurs reprises il se dit terrifié, paniqué et se sent misérable. Les revers de fortune, l'absence de solution et les maladies le brisent. Finalement, sans raison apparente, Marduk finit par lui rendre son statut et la santé ce dont le pauvre homme le remercie en prières et en cadeaux.

Le plan est strict et la description semble avoir été inspirée par des cas réels comme ceux qui sont décrits dans les placets et les suppliques ou dans les cas médicaux comme en témoigne la perte d'appétit souvent dangereuse. Cette anorexie est une des conduites qui peuvent mener à la mort. Cette situation associée à l'absence de solution crée la terreur du « héros » Šubši-mešrê-Šakkan : « *is-sak-na-nim-ma i-da-at pi-rit-ti*, portents of terror were established for me » (Annus/Lenzi 2010, tablette I: 49), ce qui rappelle Zimri-Addu le « maudit » ou, pour Urad-Gula (SAA 10 294), l'inefficacité des appels aux dieux et du prophète. Les maladies sont soit une conséquence de cette terreur et de l'échec des devins, soit une mise en scène destinée à noircir le tableau. L'auteur décrit avec lucidité la précarité de la destinée humaine et la manière avec laquelle les hommes accueillent et réagissent aux événements heureux ou malheureux de leur vie : « In the good times they speak of ascending to the heavens, *when* they become distressed, they talk of descending to the netherworld ».⁵² (Annus/Lenzi 2010, tablet II: 46). On remarquera que dans ce langage poétique le bonheur est associé à la sécurité et opposé à la détresse liée au tourment, à l'inquiétude concernant le sort que les dieux réservent aux hommes. On remarquera aussi la métaphore classique opposant le haut et le bas pour bonheur et malheur.

Sans aller aussi loin que Kinnier Wilson dans l'identification du cas psychiatrique on peut essayer de faire la part des choses en ce qui concerne réalité et fantasmes. Dans ce texte, qui est une exaltation du pouvoir souverain de Marduk, les malheurs correspondent à la fois aux mauvais présages et à leurs effets. Le message des dieux est directement lisible dans le corps du patient sous la forme de symptômes indiquant qu'ils se sont détournés de lui. Dans les cas cliniques comme BAM III-234 l'accumulation de catastrophes pouvait correspondre à une énumération exhaustive de symptômes caractéristiques, une tentative de mise en ordre « scientifique ». Dans la prière le catalogue pléthorique de malheurs en tous genres relève d'une fabulation ou d'un délire maladif. Les malheurs semblent relever de l'imaginaire pathologique d'un déséquilibré mental ayant puisé dans la littérature médicale une liste d'infortunes rappelant ses propres angoisses. La description de la détresse mentale ne comporte pas que des expressions figées, elle relève d'un véritable talent d'écrivain⁵³ :

The day *was* sighing, the night lamentation, *every* month a daze, the year misery (*i-dir-tu*). Like a dove I would moan all day, like a singer I would wail my lamentation. With perpetual weeping my eyes ... my cheeks burned with tears for a fifth time. My face was darkened by the apprehension of my heart (*a-di-rat lib-bi-ia*), Terror and panic (*pi-rit-tum u hat-tum*) turned my flesh pale. My guts trembled in perpetual fear (*ina gi-tal-lu-ti*) » (Annus/Lenzi 2010: 33, tablette I: 105-113).

L'atteinte sociale est éventuellement réelle, même si elle relève des « hyperbolic complaints », mais elle peut aussi faire partie d'un délire de ruine. L'attitude de la société, des parents, amis, collègues est à mi-chemin entre la réalité et l'illusion fantasmagorique. Dans une société où « il n'y a pas de fumée sans feu », être ou se croire en butte à la malchance vous range du côté des coupables ce qui éloigne tous ceux qui ne veulent pas partager votre sort.

Le succès de ce texte a été dû à sa valeur littéraire mais aussi à sa crédibilité. Le fait que l'inquiétude faisait partie du quotidien se reconnaît dans le fait que ce texte n'est pas le seul de la littérature mésopotamienne à mettre en scène un personnage aux prises avec le mauvais sort. Comme le soulignent Amar Annus et Alan Lenzi à la suite de Wilfred Lambert dans son livre *Babylonian Wisdom*

⁵² *ina ta-a-bi i-ta-ma-a i-li šá-ma-'i*⁴⁷. *ú-taš-šá-šá-ma i-dab-bu-ba a-rad ir-kal-la*,

⁵³ La traduction d'Amar Annus et d'Alan Lenzi est elle aussi « littéraire » et poignante. Je l'ai laissée telle quelle sans essayer de trouver un vocabulaire plus « scientifique » pour rendre les différents termes correspondant à la détresse mentale.

*Literature*⁵⁴, on a classé ce type de textes dans la littérature de sagesse⁵⁵. Je ne discuterai pas le bien-fondé de cette typologie mais cela m'incite à regarder ce que Job, ce prototype du « juste souffrant ou déchu innocent » pourrait apporter à la compréhension du mélancolique psychiatrique.

« Mieux vaut être riche et bien-portant que pauvre et malade » Job

À la différence des textes mésopotamiens, tant médicaux que littéraires, la cause de la déchéance de Job est connue, Satan met au défi Dieu d'abandonner Job, un notable, une sorte de « latifundiste » selon Axel Knauf⁵⁶, et surtout, un homme pieux, et de laisser les calamités s'abattre sur lui. Job avait été récompensé pour son zèle religieux, il avait été comblé de biens, jouissait d'un grand renom et était doté d'une famille unie. Satan parie que s'il perd tout il rejettera son créateur, Dieu parie sur la fidélité de Job. Comme dans les textes mésopotamiens, la première attaque est dirigée contre les biens et le statut social de Job. Knauf (2005: 19-21) tout comme Clines (1995) le soulignent, il s'agit d'une histoire de nanti qui perd sa fortune, sa descendance et, plus grave, la face (Job 30: 1-15 décrit comment même la lie de la terre le méprise, on remarquera, au passage, le dédain avec lequel il décrit cette plèbe⁵⁷). La misère qu'il décrit semble moins grave que celle dont se plaignent nos Mésopotamiens, Job ne se plaint pas d'avoir faim, des serviteurs continuent de l'entourer (Job 19: 15-16), il n'est pas un « sans-abri », un errant. Il lui reste ses quatre amis qui le critiquent mais ne l'abandonnent pas. Comme David Clines l'explique : « So he is not really a very poor man. Or at least, the author does not know how to depict him as a poor man » (1995: 126). Il souffre d'une maladie de peau qui le rend répugnant, d'autant qu'il se réfugie sur un tas de cendre ou de détritrus – on pense à la description par Urad-Gula de la pauvreté (dans SAA 10 lettre 294) : « I was a poor man (*lapnu*), son of a poor man, a dead dog, a vile and limited person. He lifted me from the dung heap (*kiqillitu*) ». Même avili et rabaissé, Job tient tête à Dieu, revendique son innocence et demande à être reconnu comme tel, lavé de tout soupçon. Là, où aucun lettré ne se serait permis de critiquer le roi de la sorte, Job de manière encore plus violente et amère que l'auteur du *Ludlul* se permet de remettre en question la justice divine⁵⁸. Le livre de Job se termine sur une sorte de « happy end », Dieu intervient, il reconnaît la fidélité de Job et sa détermination. Job retrouve sa position de notable, sa fortune et une nouvelle famille. Dieu se réserve le droit de mener la destinée des hommes comme il l'entend, les hommes étant dépassés par sa transcendance doivent accepter son incompréhensibilité.

Ce livre est beaucoup mieux connu que les textes mésopotamiens et a donné lieu à de nombreux commentaires et interprétations. On voit du beau monde : de Søren Kierkegaard⁵⁹ à Woody Allen qui s'est inspiré du livre de Job aussi bien dans des essais que dans des films⁶⁰, en passant par Carl-Gustav Jung (*Antwort auf Hiob*, publié par Jung à Zurich en 1952, consultable en Français sous le titre *Réponse à Job*). Mais il n'est pas question d'imiter nos lettrés mésopotamiens en faisant le catalogue des écrivains et des artistes qui ont été influencés par Job.

⁵⁴ Lambert 1965.

⁵⁵ La catégorie dans laquelle doit être rangé le livre de Job est analysée par Katherine Dell (1991). Elle pense, et sa démonstration est convaincante, que le livre de Job serait un texte issu de milieux intellectuels « sceptiques » en rupture avec les cercles « orthodoxes ». Cette approche mettrait en lumière une contestation des théories traditionnelles sur la rétribution. Théories auxquelles la civilisation mésopotamienne adhérait malgré les critiques et les sursauts de rébellion qu'elles provoquaient dans la littérature religieuse.

⁵⁶ Knauf 2005: 13.

⁵⁷ Pour Fred Alford dans son livre « After the Holocaust: The Book of Job, Primo Levi, and the Path to Affliction » Job est « arrogant » mais grâce aux épreuves « learns his place in the universe » (2009: 39).

⁵⁸ Je remercie mon amie Maryse Achouche de m'avoir fait prendre conscience du contraste entre la violence des récriminations de Job contre son créateur et l'habileté de la critique d'un lettré contre un souverain ainsi que du contraste entre la mansuétude inexplicable divine par rapport à l'inflexibilité têtue royale.

⁵⁹ Voir T. Polk 2011.

⁶⁰ Voir Kalman 2011: 183-7.

Je ferai une exception pour Maimonide⁶¹. Il me semble que ses commentaires, de par sa « double casquette » de philosophe et de médecin, sont incontournables. J'utiliserai les travaux de Jason Kalman⁶². Pour Maimonide le livre de Job est une parabole de la destinée humaine permettant à tout un chacun de se retrouver⁶³. Lui-même se serait reconnu dans Job, lui qui avait subi l'exil, la perte de tous ses biens et le deuil, son jeune frère, presque un fils pour lui, étant mort dans un naufrage⁶⁴. Il analyse le cas de Job, ses troubles mélancoliques et sa guérison au travers de ses propres expériences et de ses compétences. Cela donne d'autant plus de poids aux explications citées par Kalman (2008: 131), dans lesquelles Maimonide affirme que chacun réagit différemment aux épreuves de la vie et que pertes financières et deuils peuvent être surmontés. La « guérison » de Job serait survenue quand il aurait acquis la connaissance. Selon Kalman (2008: 131) : « In order to overcome his suffering, Job would have to overcome his ignorance and become a philosopher ». Aurait-il balayé d'un revers de main les plaintes dépressives des malades mésopotamiens et des lettrés en leur recommandant de se consacrer à l'étude et de se tourner vers le réconfort de la sagesse ?

Les articles consacrés aux problèmes médicaux et psychologiques de Job retiendront notre attention. Nombreux ont été les médecins à se pencher sur le problème médical posé par la maladie organique et mentale de Job. Leurs analyses peuvent aider à comprendre les cas de mélancolie mésopotamienne⁶⁵.

La description de sa maladie diffère de celles des textes mésopotamiens, après l'annonce de la maladie de peau prurigineuse (Job 2:7-8), d'autres atteintes sont évoquées tout au long du texte sans qu'on ait une litanie d'atteintes énumérées en longues listes comme dans les textes issus de la tradition scribale mésopotamienne. Jack Kahn (1975: 35) pense que le choix de l'atteinte cutanée est significatif sur le plan psychanalytique, la peau étant la barrière entre l'individu et le monde extérieur⁶⁶. Une description « à la manière de » est faite par trois médecins, Thierry Appelboom, Elie Cogan, et Jean Klastersky (2007) des maladies « organiques » de Job. Ils considèrent le cas de Job comme un cas clinique, un « case history » et imaginent un médecin actuel le décryptant. Ils décrivent Job et sa femme se présentant aux urgences dans le paragraphe « The Clinical Picture », puis ils passent en revue le contexte géographique, l'environnement familial et social de Job, les traumatismes qu'il a subis, les principaux symptômes et leur évolution. Puis vient le travail du médecin sous la rubrique « Physical Examination ». Un examen clinique est conduit par l'interniste qui note les signes significatifs :

The patient is depressed and very wasted (the bones are protruding) (XIX: 20 and XXX: 30); he is wrinkled and appears older than his age (XVI: 8); his face is very emaciated and looks gray (XVI: 16); his cranium is balding (this seems to be a recent problem I: 20); he trembles now and then particularly when he is talking (XXI: 6); his pulse is strong and rapid (XXI: 6 and XXX: 17); his eyelids are a deathly color (XVI: 16). His breath is fetid (XIX: 17). Ulcerated lesions cover his whole body; they are painful when touched; some

⁶¹ J'aurais voulu en faire une autre pour Meir Shalev qui a consacré quelques pages à Job dans son recueil *Ma Bible est une autre Bible* (titre original *Tanakh akhshav*). Il livre une analyse fine, malicieuse et subversive de la théorie de la rétribution et de la réponse divine.

⁶² Kalman, 2005: 12-23, 206-216.

⁶³ *Le Guide des Égarés* chapitres 22 et 23 de la IIIème partie.

⁶⁴ Kalman, (2008) traduit les confessions de Maimonide : « Since we separated my father died ... Many and severe misfortunes befell me in Egypt. Illness and material losses overwhelmed me. Informers plotted against my life. But the heaviest blow, which caused me more grief than anything I had ever experienced, was the death of the most saintly man I knew, who was drowned while journeying in the Indian Ocean. With him went down a considerable fortune belonging to us as well as to others. His widow and his daughter are left with me » (131-132), « For almost a year after receiving the sad news I lay on my couch stricken with fever, despair, and on the brink of destruction » (p. 133), on remarquera que la dépression s'accompagne de fièvre et donc ne correspond pas *stricto sensu* à la définition de la mélancolie (Buisson 2016: 9)

⁶⁵ Le « cas Job » a inspiré un trop grand nombre d'articles pour que je me livre à une analyse critique de tous. Je me restreindrai donc aux articles qui m'ont paru les plus convaincants, je ne critiquerai pas ceux qui m'ont laissée septique.

⁶⁶ La Bible fait la part belle aux maladies de peau comme en témoigne la fréquence des allusions à la maladie *šāra'at* et ses relations avec l'impureté. Voir pour cette maladie l'article écrit par des médecins et par Jack Sasson (Heller, Tonys et Sasson 2003). Il me semble que cette association –maladie de peau / impureté rituelle– explique le choix d'une telle maladie.

of them are purulent (as if there were worms) and others have a crust (VII: 5). Cracked skin is also noted (VII: 5). In some places, the skin has become black (XXX: 30) (p. 37-38).

Les auteurs, dans la rubrique « discussion », envisagent différents diagnostics avant de conclure :

If the retrospective medical history is reliable, the most likely diagnosis is that of scabies. The Book of Job is important in the monotheist tradition, as it evokes the problem of evil and the attitude of God toward the misfortunes that affect the just person. But, if Job had been struck by scabies rather than by leprosy, would the face of the world have changed? (p. 39).

Tout récemment un médecin allergologue, Joshua Milner, a relié cette maladie de peau associée à de multiples atteintes organiques à une maladie génétique rarissime identifiée en 1966 et que son « découvreur » avait dénommé « Job's syndrom »⁶⁷.

Une interprétation différente des maux qui détruisent Job est faite par Ed. Greenstein. Il a eu la gentillesse de me laisser lire son article⁶⁸ sur la dimension métaphorique de la maladie dans le livre de Job. Pour lui, ces maux trouvent des échos dans la Bible et renvoient le lecteur à différentes péripéties de l'histoire des Hébreux. Derrière la détérioration du corps de Job se cache une description de la déchéance du Peuple du Livre et même de la société tout entière. Le choix du vocabulaire pour décrire le délabrement auquel est réduit Job renvoie à la conception de la maladie et de ses rapports avec le créateur qui devient le destructeur. Cette lecture par un spécialiste en contact étroit avec le texte biblique se fait dans une autre perspective que celle des médecins.

Jack Kahn (1975) se penche sur la maladie mentale que Job pourrait avoir présentée. Il considère que Job, à la suite des catastrophes qui s'abattent sur lui, décompense un état dépressif associé à des accès paranoïaques et obsessionnels. Il analyse son état prémorbide (p. 13-23). Job avant la catastrophe se jugeait sans tache et sans reproche, il se targuait de perfectionnisme⁶⁹. Ces traits de caractère seraient compatibles avec une personnalité obsessionnelle.

On peut faire le même rapprochement pour les « cas mésopotamiens », les patients, les auteurs de lettres tout comme Šubši-mešrê-Šakkan se défendent d'avoir commis quelque faute, et s'ils sont coupables c'est par ignorance. D'autre part l'attitude de Job vis-à-vis de ses enfants est ambiguë. On est loin du déchirement sentimental que manifestaient les rois Mariotes ou Ninivites. Job déployait un excès de précautions après les repas pris en commun par ses enfants, il craignait que sous l'effet de la bonne chère ils aient offensé Dieu et faisait une offrande prophylactique. Cela pouvait relever de son perfectionnisme obsessionnel mais peut-être aussi d'un sentiment moins noble, d'une jalousie devant leur bonne entente, du dépit de ne pas être convié à ces repas fraternels, de la crainte de voir les enfants se liguer contre lui ... Sa réaction correspond bien entendu au chagrin mais aussi à un camouflet devant l'échec de ses prières en leur faveur. Et peut-être, mais c'est probablement pousser un peu loin le roman, un soulagement de ne plus avoir à s'opposer à leur coalition. Quant au patient de BAM III-234 la mort de son personnel ou de son bétail font partie des pertes financières. Il n'est pas question de chagrin motivé par des deuils dans la genèse de sa maladie.

Le « cas Job » a été analysé sur le plan psychiatrique par Kapusta et Frank (1977) qui comparent le texte biblique et les critères modernes de la dépression. Ils relient l'anamnèse, les différents symptômes au cadre théorique « moderne » de la dépression. Ils considèrent aussi que le texte procure des pistes pour la prise en charge du patient dépressif. Ils proposent (p. 667):

We conclude that part of the wisdom of the Book of Job is to use depression as an example of a life-threatening illness to provide an unexcelled standard of clinical observation and medical intervention.

⁶⁷ Je remercie le docteur Madeleine Epstein de m'avoir signalé cette référence qui prouve que le « cas Job » continue à susciter des diagnostics rétrospectifs ! Sur les moteurs de recherche il suffit de taper « Job's syndrom » pour trouver plusieurs articles de médecine consacrés à cette maladie génétique.

⁶⁸ L'article était alors encore sous presse, le livre dans lequel il est publié vient de paraître ; cf. Greenfeld 2018.

⁶⁹ Kahn, 1975, 55: « We have described Job as having an 'obsessional personality', in that he made an attempt to influence external events by his religious observance and his 'perfect' behaviour. »

Katharine Dell (2016) s'est aussi penchée sur le cas médical de Job. Elle constate qu'il existe une corrélation entre la souffrance psychique de Job et ses souffrances somatiques. Dans son paragraphe sur « Mental Turmoil » elle suppose que Job souffrait de dépression, d'anxiété, qu'il était tourmenté et terrifié. Il serait possible, selon elle, que « this has the appearance of being a somewhat disproportional mental response to his situation that could well have physical ramifications », à cela s'ajoute un trouble de la personnalité tel que « Job speaks of 'this body' as if he is somewhat divorced from it – a common mental feeling when one is ill, as if one's body and spirit no longer match each other ».

David Clines (1995), pense que les descriptions de la pauvreté du livre de Job manquent de réalisme et il propose que les malheurs de Job soient une fiction littéraire. Pour lui, plus que Job, c'est l'auteur du livre qui mériterait une psychanalyse, les épreuves de Job n'étant qu'un cauchemar, une mise par écrit de ses visions imaginaires :

My route in to this question is to regard the text as a dream, its author's dream. The author, I argue, has conceived or imagined his story, consciously or subconsciously, from much the same stuff and in much the same way as he nightly created his dreams ... In fantasy too, that is, in a semi-conscious mode, we find ourselves imagining 'what if' scenarios in which our worst fears become reality (1995: 134).

Il explique d'autre part que ce livre serait né d'un conflit social et moral entre riches et pauvres et que ce livre n'existerait pas sans un auteur qui aurait eu besoin d'apaiser ses propres tensions psychiques par le biais de l'écriture (p. 136).

Cette opinion est éclairante, elle met en lumière l'importance de l'auteur dans la composition du livre de Job. Les revers de fortune, les coups du sort, la maladie font partie intégrante de la destinée humaine quelle que soit la période historique. Un auteur pouvait avoir eu connaissance des différentes traditions littéraires ayant traité de ce problème, il n'avait sans doute pas lu de textes médicaux mais, comme le soutiennent Axel Knauf⁷⁰, Konrad Schmid,⁷¹ Ed Greenstein⁷² et Leo Perdue⁷³, avait éventuellement eu accès à des œuvres qui en étaient inspirées. Le poème de *Ludlul* ou des œuvres similaires reflétaient les préoccupations de la culture ambiante. Elles pouvaient lui être parvenues ou avaient pu imprégner l'esprit de son temps. Au vu de ses propres expériences il était à même de les utiliser et de les retravailler. Peut-on imaginer qu'en voulant poser le problème de l'injustice de la condition humaine, il ait mis en scène un délire onirique semblable à celui d'un « dépressif mélancolique » ? Cette hypothèse montrerait comment les auteurs de « littérature de sagesse » ressentaient au plus profond d'eux-mêmes les situations d'infortune ou de ruine, comment ils les utilisaient et les interprétaient. Que ce soient les

⁷⁰ Axel Knauf (2005) dans son introduction « la patrie de Job » du livre de Samuel Terrien sur Job précise (note 5 page 14) : « l'auteur ... était suffisamment cultivé pour ne pas commettre d'anachronisme en décrivant la situation politique du VI^e siècle av. J.-C. sous Nabonide ». Il ajoute plus loin (p. 25) qu'il n'était pas exclu que ce judéen cultivé « ait connu des écrits de ce genre [littérature de sagesse mésopotamienne et égyptienne] en traduction araméenne ».

⁷¹ On peut trouver la même approche dans un article de Konrad Schmid (2008: 145-153) dans lequel il considère que le ou les auteurs de cette « 'historicized' story » étaient des membres de l'élite intellectuelle de Jérusalem dont le niveau d'éducation et de connaissances dans de nombreux domaines était conséquent. Pour lui, l'histoire ne peut pas se dérouler avant l'époque de Nabonide.

⁷² Greenstein (2017: 143-158) conclut son article en expliquant que le ou les auteurs du livre de Job connaissaient probablement des ouvrages savants mésopotamiens et que leurs notions d'« akkadien » leur permettaient un accès direct aux textes mais qu'il n'a pas trouvé « a direct knowledge of pious sufferer texts ».

⁷³ Perdue (2008: 117-123 and 140-148, 2009: 6) pense que la rédaction du livre de Job aurait commencé pendant l'exil babylonien et se serait poursuivie pendant la période perse: « The literary and thematic parallels of Job especially with Akkadian disputations would best be explained as an important consequence of some of the learned sages' presence in captivity and service in the Babylonian government ». Il résume en fait le raisonnement du chapitre « Wisdom during the Neo-Babylonian time: the book of Job » dans lequel il proposait que « thus the exiles must have had several schools that redacted the past literature and composed new texts to provide continuity into an uncertain future » (p. 145). Il insiste sur le poids des milieux socio-culturels et sur la situation politique qui ont conduit à la rédaction des livres bibliques « de sagesse ». Ce parti pris, ainsi que les conclusions qu'il en tire, ont suscité beaucoup de commentaires comme en témoigne le nombre important de « review articles » du livre *The Sword and the Stylus: An Introduction to Wisdom in the Age of Empires*.

auteurs de prières mésopotamiens ou des auteurs de textes de sagesse ils étaient enclins à décrire des mélancoliques (au sens psychiatrique du terme), pour étayer leurs démonstrations et pour se débarrasser de leurs propres angoisses.

Un autre aspect du livre de Job peut aider à comprendre notre cas médical. Il n'est pas spécifié que la maladie de peau de Job guérisse. Son moral s'améliore, et probablement, certains de ses symptômes aussi. Il est possible qu'il ait suffi à Job de retrouver sa position de notable entouré d'une famille pour accepter sa maladie et être capable de vivre avec elle. De même, quand on donnait un traitement qui, aux yeux du médecin moderne, paraît inefficace, le patient mésopotamien n'était pas obligé de guérir ou de voir sa situation s'améliorer de manière spectaculaire. Le fait de connaître le diagnostic, de pouvoir le nommer, de se sentir « dans de bonnes mains » pouvait suffire à le rassurer et à lui faire accepter ses maux⁷⁴.

Il existe une autre explication à cet oubli ou à cette indifférence vis-à-vis de cette maladie de peau : la plainte de Job était sans objet, cette maladie était imaginaire, une métaphore du dégoût que Job éprouvait pour lui-même et qu'il inspirait aux autres. Avec la disparition de la maladie mentale cette maladie de peau n'avait plus de raison d'être et a disparu avec le cortège d'infortunes.

Et on ne peut éliminer la guérison divine (ou une guérison spontanée attribuée au divin⁷⁵). Cela mène à une réflexion désabusée en rapport avec la problématique de BAM III-234. Selon les convictions de ceux qui s'attaquent aux problèmes de Job ou à celui du cas médical plusieurs réponses s'offrent à leurs interrogations sur la responsabilité divine dans la cruauté de la destinée humaine, le suicide de Primo Levi étant un démenti douloureux de la thèse de Maimonide.

En quoi suis-je responsable de ce mauvais sort ? Que faire pour faire cesser mes tourments ?

Dans les textes médicaux la recherche de la faute commise par le patient ne fait pas partie de la description clinique. La responsabilité du patient ne fait pas partie du « check-up » effectué par le médecin. Parfois, une fois la maladie authentifiée et l'identification de la puissance à l'origine des maux déterminée, un diagnostic de faute ou de tabou peut être précisé. Il s'agit d'un diagnostic et non d'une donnée d'interrogatoire et on ignore sur quels critères l'exorciste parvenait à ce type de conclusion.

Dans les lettres, après l'exposé des soucis variés du plaignant, ce dernier se défend d'avoir mérité sa déchéance et en appelle à la bienveillance royale pour lui rendre justice. De même dans les prières, et *Ludlul* ne déroge pas à la règle, après s'être défendu d'avoir démérité, le héros malchanceux attend que son sort se dénoue grâce à la clémence divine. La puissance responsable des malheurs est d'emblée connue dans la prière du *Ludlul* alors que dans les textes médicaux, elle se révèle au travers des symptômes et de l'expertise du thérapeute. Les péchés ou manquements du patient ou de sa famille trouvent leur place dans l'énoncé des causes à écarter. Ce qui pose problème, et qui reste inconnu dans les lettres ou les textes littéraires, c'est en quoi le plaignant est coupable. On assiste à une sorte de procès dans lequel les spécialistes de la divination jouant le rôle d'intercesseurs ou d'avocats seraient mis en échec. On remarquera qu'on n'y fait pas appel au médecin, *asû*, pour essayer de guérir la victime du sort qui, pourtant, ressemble à ce qui est décrit dans les cas médicaux, comme si on postulait son impuissance (pour mémoire, Urad-Gula, un ancien médecin en appelle à un prophète pour démêler son cas). Dans le livre de Job, il n'est pas question d'aller aux Urgences comme l'imaginent Appelboom, Cogan et Klasterskyn (2007). Aucun médecin n'est appelé à son chevet, personne ne tente de soigner ses plaies. Les responsables de l'état dans lequel il se trouve sont connus dès l'introduction du poème. Le malheur de Job est la conséquence du défi lancé par Satan à Dieu. Job ne négocie pas avec Dieu pour regagner ses faveurs mais se plaint amèrement et met en cause la justice divine.

D'un côté on a des listes de symptômes, avec un traitement, de l'autre des histoires « vécues » de détresse extrême, qui sont à la limite de la dépression et dont la guérison dépend d'une mesure de clémence. L'infortuné est jugé par le roi ou par la divinité et le médecin n'est pas appelé à la rescousse.

⁷⁴ Dans leur introduction du livre sur la sorcellerie (2011: 1-2) Tzvi Abusch et Daniel Schwemer décrivent les affres et le traitement d'un patient « ensorcelé » de manière passionnante et convaincante.

⁷⁵ Je remercie Gilles Buisson de m'avoir expliqué la possibilité d'évolution vers une guérison spontanée de cette maladie grave. Le délai et la possibilité de survenue de cette guérison est imprévisible mais tout à fait possible.

Dans les textes médicaux, comment expliquer une éventuelle guérison ? Une réponse pourrait venir de Maimonide ou des psychiatres. Si on suit le raisonnement de Kahn (1975), la guérison de Job viendrait d'une sorte de psychothérapie de groupe. Pour Kapusta et Frank (1977) l'attitude d'un ami de Job (Elijah) est un exemple de : « conforter-client relation that includes its positive attributes as well as its limitations. » Maimonide soutient que Job en argumentant avec ses amis apprend à se connaître et comprend la relation de l'homme au divin ce qui le fait sortir de son état de déséquilibre mental. La quête du patient mésopotamien cherchant dans des inventaires de symptômes à la Prévert ou celui du suppliant vérifiant dans un catalogue quelle faute il aurait pu commettre pourrait jouer le rôle d'une sorte de psychothérapie. Un traitement par la parole en quelque sorte qui, à défaut de guérir le patient, l'aiderait à passer ce stade de la mélancolie et l'aiderait à surmonter la crise mentale pour aboutir à la guérison ou à l'acceptation.

Et finalement :

La réalité des plaintes décrites dans le texte médical BAM III-234 reste une énigme. Il semble cependant que des cas de mélancolie psychiatrique avec son cortège de signes et son risque mortel aient été observés et ont inspiré cette description. Ce qui nous paraît évocateur d'une maladie ou d'un déséquilibre mental est l'accumulation de signes pathologiques aussi bien dans les textes techniques médicaux que dans les lettres ou dans les prières. J'ai bien noté la propension des lettrés de cette époque à accumuler des données plutôt que de généraliser, mais cette surabondance était peut-être aussi due à une discordance dans l'état mental. De même, pour les auteurs de lettres, plutôt qu'un désir d'apitoyer le destinataire de leurs placets, c'est un dérangement mental (sans aller jusqu'à la terrible dépression mélancolique) qui transparaît dans l'excès de détails. Et ce, d'autant que cet excès pouvait conforter le destinataire des placets du bien-fondé de son antipathie.

Les lettres décrivent des situations bien réelles de déboires, dans une société où être dans le malheur ou la maladie est la preuve que le bon vouloir (royal, divin ou autre) s'est transformé en mauvais vouloir et, de ce fait, peut transformer quelqu'un en « maudit » et en coupable. On conçoit que l'angoisse de tomber dans la déchéance provoque des idées noires, fasse imaginer des tableaux cataclysmiques, et soit de mauvais augure. Il est aussi concevable que dans ces cas de mauvaise fortune on puisse réagir par une décompensation mentale, comme une dépression mélancolique surtout quand existe un terrain favorable. Enfin comme dans *Ludlul*, une mauvaise passe réelle ou fantasmée peut entraîner une dépression qui elle-même retentit sur la santé du patient et amène à des conduites suicidaires. Il semble que les auteurs de prières aux dieux ou de livres de sagesse aient mis en scène des mélancoliques pour interroger la justice divine, et même, la condition humaine.

Si l'on suit Freud et certains psychiatres, la décompensation mélancolique aux accidents de la vie dénote une vulnérabilité sous-jacente de la personnalité. Je reviens à cette prière à Nabû (note 34) dans laquelle le suppliant explique que, devant les vicissitudes de la vie, il est tenté de mettre fin à ses jours en se jetant du haut d'un toit. Son amour de la vie l'empêche finalement de passer à l'acte. Contrairement aux patients mélancoliques, il n'avait pas ce terrain favorable aux décompensations mentales. Le risque mortel étant connu, les textes médicaux qui décrivent des infortunes réelles ou imaginaires représentaient autant d'appels à l'aide que le médecin pouvait dépister et soigner dans la mesure de ses moyens. Ils devaient, comme le défendait Maimonide, utiliser la capacité à surmonter les épreuves dénotant d'une aptitude à la résilience⁷⁶.

Post-scriptum : Cet article est suivi d'une annexe au titre prometteur : « The *libbu* our second brain? », elle sera publiée en deux parties, la première dans ce numéro et la deuxième dans un prochain numéro.

⁷⁶ Rapprocher Maimonide et Boris Cyrulnic dans une théorie de la résilience est un raccourci provocateur. L'étude des textes bibliques et talmudiques, qui a aidé Maimonide, aurait pu constituer pour lui une méthode pour parvenir à cette résilience.

Bibliographie

- Abusch, T. (1987)** *Alaktu and Halakhah Oracular Decision: Divine Revelation*. The Harvard Theological Review 80: 15-42.
- Abusch, T., Schwemer, D. (2011)** *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals: Vol. 1*. Ancient Magic and Divination 8/1. Leiden/Boston: Brill.
- Abusch, T., Schwemer, D. (2016)** *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals*. Ancient Magic and Divination 8/2. Leiden/Boston: Brill.
- Alford, C.F. (2009)** *After the Holocaust: The Book of Job, Primo Levi, and the Path to Affliction*. New York: Cambridge University Press.
- American Psychiatric Association (2015)** Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. the American Psychiatric Association Publishing. https://www.researchgate.net/publication/313965868_DSM-5_DSM-5. <http://dsm.psychiatryonline.org/doi/abs/10.1176/appi.books.9780890425596.dsm05>
- Annus, A., Lenzi, A. (2010)** *Ludlul Bēl Nēmeqi: The Standard Babylonian Poem of the Righteous Sufferer*. State Archives of Assyria Cuneiform Texts 7. Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Appelboom, T., Cogan, E. & Klasterskyn J. (2007)** Job of the Bible: Leprosy or Scabies? *Mount Sinai Journal of Medicine* [serial online] 74(1): 36-39. https://archive.org/details/mountsinaijourna7412moun_
- ARCHIBAB** Archives babyloniennes (XXe-XVIIe siècles av. J.-C.), <http://www.archibab.fr>.
- BabMed** BABYLONISCHE MEDIZIN <http://www.geschkult.fu-berlin.de/e/babmed/Corpora/index.html>.
- Biro, M. (1993)** *Correspondance des gouverneurs de Qatunân*, Archives Royales de Mari 27, Paris : ERC. [ARM 27]
- Buisson, G. (2016)** À la recherche de la mélancolie en Mésopotamie ancienne. *Le Journal des Médecines Cunéiformes* 28: 1-54.
- Buisson, G. (2016)** Bavardages autour de BAM III-234: 6-8. *Le Journal des Médecines Cunéiformes* 28: 60-65.
- Charpin, D. (1992)** Les malheurs d'un scribe, ou de l'inutilité du sumérien loin de Nippur. In M. deJ. Ellis (ed.), *Nippur at the Centennial. Papers read at the 35e Rencontre Assyriologique Internationale, Philadelphia 1988* (pp. 7-27). Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 14. Philadelphia: The Samuel Noah Kramer Fund, The University of Pennsylvania Museum. [CRAI 35]
- CAD (1956-2010)** *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago: The Oriental Institute.
- Charpin, D. (2006)** La mort du roi et le deuil en Mésopotamie paléobabylonienne. Dans P. Charvát, B. Lafont, J. Mynářová & L. Pecha (éds.), *L'État, le pouvoir, les prestations et leurs formes en Mésopotamie ancienne. Actes du Colloque assyriologique franco-tchèque Paris, 7-8 novembre 2002* (p. 95-108) Prague: Univerzita Karlova v Praze, 2006.
- Clair, J. (dir.) (2005)** *Mélancolie - Génie et folie en Occident, Grand Palais, Paris, 13 octobre 2005 – 16 janvier 2006*. Paris: Gallimard/Réunion des Musées nationaux.
- Clines, D.J.A. (1995)** Why Is There a Book of Job, and What Does It Do to You If You Read It? In W.A.M. Beuken (ed.), *The Book of Job*; reprinted in Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible (pp. 122-144). *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 205, *Gender, Culture, Theory* 1, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- CMAwR** Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals, <http://oracc.museum.upenn.edu/cmawro/corpus>.
- Dell, K. (1991)** *The Book of Job as Sceptical Literature*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Dell, K. (2016)** What Was Job's Malady? *Journal for the Study of the Old Testament* 41(1): 61-77.
- Durand, J.-M. (1988)** Maladies et médecins. Dans J.-M. Durand (éd.), *Archives épistolaires de Mari I/1*, Archives royales de Mari 26/1. Paris : ERC, 543-584. [ARM 26/1]
- Durand, J.-M. (2000)** *Les documents épistolaires du palais de Mari, tome III*. Littératures Anciennes du Proche-Orient 18. Paris : Éditions du Cerf.
- Foster, B.R. (2005)** *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature, 3rd ed.* Bethesda, CDL Press.
- Freud, S. (1917)** Deuil et mélancolie. Extrait de *Métapsychologie*. (Trauer und Melancholie, J. Laplanche et J.B. Pontalis trads., Paris: Gallimard, 1968. www.cairn.info/revue-societes-2004-4-page-7.htm).
- Geller, M.J. (2001-2002)** West meets East: Early Greek and Babylonian Medicine, *Archiv für Orientforschung* 48/49: 50-75.
- Geller, M.J. (2007)** Phlegm and Breath – Babylonian Contributions to Hippocratic Medicine. In I.L. Finkel, M.J. Geller (eds.) *Disease in Babylonia*. Cuneiform Monographs 36. Leiden: Brill, 187-199.
- Geller, M.J. (2010)** *Ancient Babylonian Medicine: Theory and Practice*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Gonon, F. (2013)** Quel avenir pour les classifications des maladies mentales ? Une synthèse des critiques anglo-saxonnes les plus récentes. *L'information psychiatrique* 89: 285-294. <http://www.cairn.info/revue-l-information-psychiatrique-2013-4-page-285.htm>.
- Greenstein, E.L. (2017)** The Book of Job and Mesopotamian Literature: How Many Degrees of Separation? In Z. Zevit (ed.), *Subtle Citation, Allusion, and Translation in the Hebrew Bible*. United Kingdom: Equinox

Publishing, 143-158.

Greenstein, E.L. (2018) Metaphors of Illness and Wellness in Job. In S.C. Jones, C.R. Yoder (eds.), *'When the Morning Stars Sang': Essays in Honor of Choon Leong Seow on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 500. Berlin/Boston: De Gruyter, 39-50.

Heller, R.M., Tonys, W. & Sasson, J. (2003) Mold, "tsara 'at," Leviticus, and the history of a confusion. *Perspectives in Biology and Medicine* 46, 588-589.

Hurowitz, V.A. (1993) ABL 1285 and the Hebrew Bible: Literary Topoi in Urad-Gula's Letter of Petition to Assurbanipal. *State Archives of Assyria. Bulletin* 7/1: 9-18.

Hurowitz, V.A. (2002–2005) An Overlooked Allusion to Ludlul in Urad-Gula's Letter to Assurbanipal. *State Archives of Assyria. Bulletin* 14: 129-132.

Hurowitz, V.A. (2008) Tales of two Sages: Towards an Image of 'he 'Wise Man'. In L.G. Perdue (ed.), *Akkadian Writings, Scribes, Sages, and Seers The Sage in the Eastern Mediterranean World*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 219. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 64-94.

Isingrini, E., et al. (2016) Resilience against chronic stress is mediated by noradrenergic regulation of dopamine neurons. *Nature Neuroscience* 19: 560-563.

Jaques, M. (2015) *Mon dieu qu'ai-je fait ? Les diğir-ša-dab₍₅₎-ba et la piété privée en Mésopotamie*. Orbis Biblicus Orientalis 273. Göttingen: Academic Press Fribourg, Vandenhoeck & Ruprecht.

Jean, C. (2004) Le petit monde des exorcistes de Ninive. *Iraq* 66: 77-81.

Jung, C.-G. (2009) *Réponse à Job. (Antwort auf Hiob, 1952, R. Cahen trad.)*. Paris: Buchet/Chastel.

Kahn, J. (1975) *Job's Illness: Loss, Grief and Integration: A Psychological Interpretation*. Oxford, Pergamon.

Kalman, J. (2005) *With Friends Like These: Turning Points in the Jewish Exegesis of the Biblical Book of Job*. PhD diss., McGill University.

http://digitool.library.mcgill.ca/R/?func=dbinjumpfull&object_id=85173&local_base=GEN01-MCG02

Kalman, J. (2008) Job the Patient / Maimonides the Physician: A Case Study in the Unity of Maimonides' Thought, *Association for Jewish Studies Review* 32(1): 117-140.

Kalman, J. (2011) Heckling the Divine: Woody Allen, the Book of Job, and Jewish Theology after the Holocaust. In L.J. Greenspoon (ed.), *Jews and Humor*. Studies in Jewish Civilisation 22. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 175-194.

Kapusta, M.A., Frank, S. (1977) The book of Job and the modern view of depression. *Annals of Internal Medicine* 86:667-672. <https://doi.org/10.7326/0003-4819-86-5-667>.

Kinnier Wilson, J.V. (1965) An Introduction to Babylonian Psychiatry. In H. Güterbock, T. Jacobsen (eds.), *Studies in Honor of Benno Landsberger on his seventy-fifth Birthday April 21, 1965*. Assyriological Studies 16, Chicago: Chicago Oriental Institute, 289-298.

Kinnier Wilson J.V. (1967) Mental Diseases of Ancient Mesopotamia. In D. Brothwell, A. Sandison (eds.), *Disease in Antiquity: a Survey of the Diseases, Injuries and Surgery of Early Populations*. Springfield: Thomas, 723-733.

Knauf, A. (2005) La patrie de Job. Dans S. Terrien (éd.), *Job*. Commentaire de l'Ancien Testament 13, Genève: Labor et Fides, 12-27.

Lambert, W.G. (1960) *Babylonian Wisdom Literature*. Oxford: Clarendon Press.

Lambert, W.G. (1974) Dingir.ša.dib.ba Incantations. *Journal of Near Eastern Studies* 33(3): 267-287.

Lenzi, A. (2012) The Curious Case of Failed Revelation in *Ludlul Bēl Nēmeqi*: A New Suggestion for the Poem's Scholarly Purpose. In C.L. Crouch, J. Stoekl, A.E. Zernecke (eds.), *Between Heaven and Earth: Communication with the Divine in the Ancient Near East*. London: T & T Clark, 36-66.

Livingston, A. (1989) *Court Poetry and Literary Miscellanea*. State Archives of Assyria III, Helsinki: Helsinki University Press. [SAA 3]

Luukko, M., Van Buylaere, G. (2002) *The Political Correspondence of Esarhaddon*. State Archives of Assyria XVI, Helsinki: Helsinki University Press. [SAA 16].

MacDonald, G. (2009) Social pain and hurt feelings. In P.J. Corr, G. Matthews (eds.), *Cambridge Handbook of Personality Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 541-555.

http://media.wix.com/ugd/889348_a65de444eaf741a08b93dc14aae44dbe.pdf

MacDonald G., Leary M.R. (2005) Why does social exclusion hurt? The relationship between social and physical pain. *Psychological Bulletin* 130: 202-223.

http://media.wix.com/ugd/889348_b232a86d636f4a69b09d117f4041993b.pdf.

Mattila, R. (2000) *The King's Magnates: A Study of the Highest Officials of the Neo-Assyrian Empire*. State Archives of Assyria Studies 11. Helsinki: Helsinki University Press.

Milner, J.D. (2018) Learning from Job: A Rare Genetic Disease and Lessons of Biblical Proportions. *Rambam Maimonides Medical Journal* 9(1) <https://www.rmmj.org.il/issues/36/814/manuscript>.

Nissinen, M. (1998) *References to Prophecy in Neo-Assyrian Sources*. State Archives of Assyria Studies 7, Helsinki: Helsinki University Press.

- Oshima, T.M. (2011)** *Babylonian Prayers to Marduk*. Orientalische Religionen in der Antike 7, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Oshima, T.M. (2014)** *Babylonian Poems of Pious Sufferers. Ludlul Bēl Nēmeqi and the Babylonian Theodicy*. Orientalische Religionen in der Antike 14. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Parpola, S. (1987)** The Forlorn Scholar. In F. Rochberg-Halton (ed.), *Language, Literature, and History. Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner*. American Oriental Series 67, New Haven Connecticut: American Oriental Society, 257-278.
- Parpola, S. (1993)** *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*. State Archives of Assyria X, Helsinki: Helsinki University Press. [SAA 10].
- Perdue, L. (2008)** *The Sword and the Stylus: An Introduction to Wisdom in the Age of Empires*. Grand Rapids: Eerdmans, chapter 3, Wisdom during the Babylonian empire: the Book of Job: 117-151.
- Perdue, L. (2009)** Introduction to Scribes, Sages, and Seers. In L.G. Perdue (ed.), *Scribes, Sages, and Seers: The Sage in the Eastern Mediterranean World*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 219. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1-34.
- Piccin, M., Worthington, M. (2016)** Schizophrenia and the Problem of Suffering in the Ludlul Hymn to Marduk. *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 109: 113-124.
- Polk, T. (2011)** Kierkegaard and the Book of Job: Theodicy or Doxology? *Word & World* 31/4: 409-416.
http://www.richardmburgess.com/yahoo_site_admin/assets/docs/Polk_Kierkegaard_and_the_book_of_Job.67101758.pdf
- Reiner, E. (1958)** *Šurpu: A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations*. Archiv für Orientforschung Beiheft 11. Wien: Institut für Orientalistik.
- Ritter, E.K., Kinnier Wilson, J.V. (1980)** Prescription for an Anxiety State: a study of BAM 234. *Anatolian Studies* 30: 23-30.
- Sasson, J.M. (2012)** 'Nothing So Swift As Calumny': Slander and Justification at the Mari Court. In T. Boiy *et al.* (eds.), *The Ancient Near East, A Life!, Festschrift Karel Van Lerberghe*. Orientalia Lovaniensia Analecta 220, Leuven-Paris-Walpole, MA: Peeters, 525-541.
- Schaudig, H. (2014)** 'Wahnsinn' im Alten Orient: Zum babylonischen Konzept eines stark von der gesellschaftlichen Norm abweichenden und selbstzerstörerischen Verhaltens. *Studia Mesopotamica* 1: 391-423.
- Schmid, K. (2008)** The Authors of the Book of Job and the Problem of Their Historical and Social Settings. In L.G. Perdue (ed.), *Scribes, Sages, and Seers: The Sage in the Eastern Mediterranean World*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 219. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 145-153.
- Schwemer, D. (2010)** Fighting Witchcraft before the Moon and Sun: a Therapeutic Ritual from Neo-Babylonian, in Sippar. *Orientalia Nova Series* 79: 480-504.
- Scurlock, JA., Andersen, B.R. (2005)** *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine*. Champaign, University of Illinois Press.
- Seux, M.-J. (1976)** *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*. Littératures anciennes du Proche-Orient 8. Paris, les Éditions du Cerf.
- Shalev, M. (2008)** *Ma Bible est une autre Bible (Tanakh akhshav 1985, K. Werchowski trad.)*. Paris: Édition des Deux Terres.
- Stadhouders, H. (2016)** Sm. 460 - Remnants of a ritual to cure the malady of *hīp-libbi*. *Le Journal des Médecines Cunéiformes* 28: 55-59.
- Stol, M. (1993)** *Epilepsy in Babylonia*. Cuneiform Monographs 2. Groningen: Styx Publications.
- Stol, M. (2007)** Suicide in Akkadian. *NABU* 2007, S. 13, Nr. 13
- Villard, P. (2004)** Compte rendu de R. Mattila, The King's Magnates. A Study of the Highest Officials of the NeoAssyrian Empire. State Archives of Assyria Studies XI, Helsinki, 2000. *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 98 : 189-190.
- Worthington, M. (2009)** Some notes on medical information outside the medical corpora. In A. Attia, G. Buisson (eds.), *Advances in Mesopotamian Medicine from Hammurabi to Hippocrates: Proceedings of the International Conference 'Œil malade et mauvais œil', Collège de France, Paris, 23rd June 2006*, Cuneiform Monographs 37, Leiden/Boston: Brill, 47-78.
- Ziegler, N. (2007)** *Les Musiciens et la musique d'après les archives de Mari*. Florilegium marianum 9. Mémoires de NABU 10. Paris : SEPOA.
- Ziegler, N. (2011)** *Littérature akkadienne*, Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences historiques et philologiques. <http://ashp.revues.org/1131>.
- Ziegler, N. (2015)** Le juste souffrant victime de la colère divine : Un thème de la littérature mésopotamienne. Dans J.-M. Durand, L. Marti et T. Römer (éds.), *Colères et repentirs divins, Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 24 et 25 avril 2013*, Orbis Biblicus et Orientalis 278. Fribourg/Göttingen : Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht, 215-241.

COMITÉ DE LECTURE

Tzvi Abusch, Robert Biggs, Barbara Böck, Dominique Charpin, Jean-Marie Durand, Irving Finkel, Markham Geller, Nils Heeßel, Stefan Maul, Strahil Panayotov, Daniel Schwemer, JoAnn Scurlock, Henry Stadhouders, Ulrike Steinert, Marten Stol.

COMITÉ DE RÉDACTION

Annie Attia, Gilles Buisson, Martin Worthington.

CONSEILS AUX AUTEURS

Les articles sont publiés sous la responsabilité de leurs auteurs.

Les auteurs doivent envoyer leur manuscrit sous format A4 par courrier électronique.

Les auteurs peuvent rédiger leurs articles dans une langue européenne en étant conscients que l'utilisation des langues de grande diffusion facilitera la compréhension par une majorité de lecteurs.

Les articles peuvent aller de quelques lignes à plusieurs pages. Les articles volumineux pourront faire l'objet d'une parution en un ou plusieurs numéros.

Un résumé de l'article est souhaité.

Les manuscrits pour publication sont à envoyer à l'adresse suivante :

AZUGAL c/o Dr Gilles Buisson, 14 rue de la Salle, 78100 Saint Germain En Laye, France.

e-mail : gilles.buisson9@orange.fr

ABONNEMENTS

Le prix de l'abonnement (deux numéros par an) est de :

25 euros pour un envoi en France

30 euros pour un envoi en Europe.

35 euros pour un envoi dans d'autres pays.

Paiement par virement bancaire, à l'ordre d'AZUGAL sur le compte suivant :

(IBAN) FR76 1820 6004 4339 3711 4300 148, (BIC) AGRIFRPP882.

Paiement par chèque, libellé à l'ordre d'AZUGAL :

- en euros, compensable en France,

- en euros, compensable à l'étranger, ajouter 20 euros pour les frais bancaires,

- en devises autres que l'euro, établir la conversion, au taux de change en vigueur, de la somme correspondant à l'abonnement, majorée de 50 euros de frais et commissions de banque.

Les chèques doivent être envoyés à l'adresse suivante :

AZUGAL, c/o Dr Gilles Buisson, 14 rue de la Salle, 78100 Saint Germain En Laye, France.

MENTIONS LÉGALES

Le Journal des Médecines Cunéiformes est publié par Azugal, association loi 1901 sans but lucratif, 14 rue de la Salle, 78100 Saint-Germain-En-Laye, représentée par A. Attia.

Imprimeur : Cydergies, 208 avenue Roland Garros, BP 136, 78531 Buc Cedex. Dépôt légal : 01-2020. ISSN 1761-0583. Directrice de la publication : A. Attia, responsable de la rédaction : G. Buisson, secrétaire de rédaction : M. Worthington.