

**Cabinet de lecture : *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals*,  
AMD 8/3 et 8/4<sup>1</sup>**

**Annie Attia**

Abusch, Tzvi, Daniel Schwemer, Mikko Luukko, and Greta van Buylaere, *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals*, vol. 3 (Ancient Magic and Divination, 8/3; Leiden: Brill, 2020), pp. xx + 578. €247.00/\$297.00 (hardback or e-book). ISBN 978-90-04-41626-0 (hardback), 978-90-04-41627-7 (e-book).

Buylaere, Greta van, and Mikko Luukko, *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals: Glossaries and Indices* vol. 4 (Ancient Magic and Divination, 8/4; Leiden: Brill, 2020), pp. viii +163. €105.00/\$127.00 (hardback or e-book). ISBN 978-90-04-41624-6 (hardback), 978-90-04-41625-3 (e-book).

Les livres dont il est question dans ce cabinet de lecture représentent les deux derniers volumes du corpus consacré à la sorcellerie, aux maladies et aux maux qu'elle déclenchait en Mésopotamie. Le volume 8/3 présente une édition des derniers textes du corpus connus des auteurs, le volume 8/4 est une édition des glossaires et index des trois volumes du corpus et du grand rituel de Maqlû contre cette sorcellerie.

Ces deux derniers volumes ne dérogent pas à l'excellence des volumes publiés précédemment. Le volume 3 suit la même présentation des textes que les volumes précédents. Les commentaires portent sur la philologie et les parallèles. Certaines expressions sont expliquées en détail, mais pour connaître le point de vue des auteurs sur le contexte intellectuel et religieux, l'évolution des textes ou toute autre considération générale, il convient de se reporter à leurs articles et ouvrages. Certaines de leurs notes signalent et commentent les traductions et interprétations d'autres auteurs. On ne peut qu'approuver l'exactitude de leurs observations et leur honnêteté intellectuelle lorsqu'ils mettent certaines idées et interprétations au crédit de l'aide et des conseils de leurs collègues. Parfois, ils défendent aussi leurs opinions par des justifications pertinentes.

La rareté des erreurs de typographie est surprenante. On trouve à la fin du volume 3 les corrections des erreurs des volumes précédents et on constate qu'elles sont en petit nombre. Par contre, l'existence de notes redondantes, pratiquement à la suite l'une de l'autre, et difficilement évitable, est déroutante :

45: For the use of *biltu* "burden" with reference to carrying and giving birth to a child, cf. line 57.

57: For the use of *biltu* "burden" with reference to carrying and giving birth to a child, cf. line 45.

Le lexique des plantes et autres produits médicinaux (dans ce volume et dans les précédents) est particulièrement précieux. On y trouve des traductions avec leurs justifications ce qui est utile quand on sait la difficulté qu'on a à traduire les noms des ingrédients thérapeutiques. Il est clair que ces traductions ne sont pas définitives et n'ont pas l'ambition d'identifier avec exactitude le nom botanique ou minéralogique de ces produits mais elles permettent de traduire de manière vivante ces recettes thérapeutiques. La formulation « unidentified medicinal plant » qui suit certains noms en akkadien ne doit pas faire croire que, par contraste, les autres plantes sont, elles, identifiées avec une certitude absolue, il s'agit plutôt

<sup>1</sup> Les abréviations sont en principe celles du CAD (1956-2010), *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, The Oriental Institute, Chicago.

d'une orientation qui permet une lecture plus accessible. Les ingrédients « organiques » ont été exclus ce qui est dommage, vu l'excellence du traitement des noms de plantes, on imagine les renseignements que nos auteurs auraient pu nous apporter.

Il convient de louer l'effort fait par les auteurs pour unifier les traductions, c'était une tâche particulièrement difficile vu le temps écoulé entre les parutions des différents volumes. On trouvera de ce fait des variations comme pour *nissatu* qui est traduit dans le volume 8/1 par *wailing* page 383: 25, dans le volume 8/2 par *wailing* page 225: 39, *misery* page 402: 10 et *melancholy* page 361 et dans le volume 8/3 par *misery* aux pages 192: 11, 230: 1, 5, 10, ce qui est résumé dans le volume 8/4 page 88 par *wailing*, *misery*, *sorrow*. De même *ašuštu* est traduit le plus souvent par *depressed* comme dans le volume 8/1 (843: 2, 845: 44), 8/2 (343: 2), et 8/3 (25: 2), mais par *tribulation* dans le volume 8/3 166: 17, ce qui est repris dans le volume 8/4 page 20: *tribulation*, *affliction*, *depression*.

Les index du volume 8.4 qui peuvent être consultés sur le site CMAwwRo Corpus of Mesopotamian Anti-witchcraft Ritual (<http://oracc.museum.upenn.edu/cmawro/> sur Oracc, the Open Richly Annotated Cuneiform Corpus) constituent une ressource incontournable pour tous ceux qui s'intéressent à la médecine mésopotamienne et de manière générale à cette civilisation.

Le format papier a l'inconvénient d'être « immuable » contrairement au format électronique. Il donne une image à l'instant T de nos connaissances ce qui disparaît avec le format électronique. C'est un outil fiable, indépendant de l'environnement énergétique et de la technologie. Il faut donc saluer à sa juste valeur l'effort fourni par Greta Van Buylaere et Mikko Luukko pour la réalisation du livre et de l'index numérique.

Le commentaire prendra donc la forme du « cabinet de lecture » que Gilles Buisson et moi-même comptons instituer régulièrement dans le Journal des Médecines Cunéiformes.

### ***Ribku et tarabbak***

Le premier article que Gilles Buisson et moi-même avons commis pour ouvrir le bal du Journal des Médecines Cunéiformes<sup>2</sup> contenait de nombreuses attestations de ce mode de préparation. Nous avons constaté que les traducteurs se divisaient en pro décoction et en pro bouillie (avec des variations venant de la langue des différents protagonistes). Un résumé des faits, clair et complet, est présenté par Barbara Böck, 2009 : 110-116<sup>3</sup> et par Nils Heeßel, 2016 : 56-58<sup>4</sup> (comme le rappellent nos auteurs dans AMD 8.3 page 8 note 20''). Nous avons les mêmes doutes et nous nous étions appuyés sur les définitions de ces différentes manipulations : la décoction est « Action de faire bouillir dans l'eau une substance pour en extraire les principes solubles ; liquide ainsi obtenu ». La décoction est différente de l'infusion dans laquelle on verse un liquide suffisamment chaud sur les plantes pour en obtenir le principe actif. Quant à la macération, elle consiste en une préparation d'un extrait par trempage de matières (organiques ou végétales) dans un liquide (eau, huile, solvant) sans le chauffer mais en attendant un temps plus long que pour les manipulations précédentes. Pour être complet, décoctions et infusions se font à partir de plantes et, en général, on n'utilise que le liquide obtenu après filtration. Un exemple connu serait l'infusion de thé ou de tilleul dans

<sup>2</sup> Attia, Annie et Buisson, Gilles, 2003 Si le crâne d'un homme contient de la chaleur, deuxième tablette, *Journal des Médecines Cunéiformes* 1, 1-24.

<sup>3</sup> Böck, Barbara, 2016, On medical technology in ancient Mesopotamia, in A. Attia and G. Buisson (eds.), *Advances in Mesopotamian Medicine from Hammurabi to Hippocrates*, Cuneiform Monographs 37. Leiden: Brill, 105–28.

<sup>4</sup> Heeßel, Nils, 2016, Medizinische Texte aus dem Alten Mesopotamien, in ed. A. Imhausen – T. Pommerening (eds), *Translating Writings of Early Scholars in the Ancient Near East, Egypt, Greece and Rome. Methodological Aspects with Examples*, Beiträge zur Altertumskunde 344, Berlin – Boston, 17–73.

laquelle était trempée la madeleine de Proust. Pour la décoction un exemple serait le café turc ou la décoction de queues de cerises. En ce qui concerne la macération les conserves de cornichons sont obtenues par cette méthode, en ce qui concerne les matières organiques les marinades sont classées dans cette catégorie.

Dans le volume 8/4 *rabâku* est défini et les attestations sont repérées.

*rabâku* G to boil down; to decoct?; to steep; to stir  
wr. *tara-bak* [G] vol. 1, 1.6: 4'; vol. 3, 3.9: 10', 20''; vol. 2, 7.22, 1.: 18

To « boil down » : faire bouillir sans doute pour obtenir une décoction est donc à l'opposé de « to steep » qui produit une macération. To « stir » rejoint l'idée d'obtenir une bouillie ou une pâte peu épaisse.

À l'appui de cette dernière idée je reproduis la note 25 page 111 de la thèse de Danielle Cadelli (2000)<sup>5</sup> qui explique clairement pourquoi la décoction est à éliminer au profit de « brasser en bouillie » ou comme nous l'avons proposé « délayer en pâte molle » :

Note 25 page 111. « Le sens des termes dérivés de la racine RBK, *rabâku*, *rabîku* ou *ribku*, n'est pas encore tout à fait clair. Ainsi, comme le rappelle Goltz, certains, à la suite de Landsberger, retiennent une traduction du type *einen Absud herstellen*, « préparer une décoction » (voir Goltz, *Studien*, p. 47). Le AHW considère que *rabîku* et *ribku* signifient également « décoction ». Ces termes désignent cependant une préparation solide ou semisolide, souvent utilisée pour faire des pansements ou cataplasmes (*našmattu*), le *ribku* peut aussi être appliqué comme une pommade à enduire (*eqû*, comme dans *BAM* 516 i 72). Herrero, tout en gardant la traduction « faire une décoction » pour le verbe, propose de considérer que *rabîku* ou *ribku* désignent la matière solide résultant de la décoction. Remarquons ici que le terme « décoction » induit en erreur et est impropre, puisqu'il désigne la préparation liquide contenant les principes thérapeutiques actifs, liquide ici apparemment non employé. Goltz, de façon plus cohérente, propose de revenir à la traduction première de Kùchler, *rühren*, « brasser » pour le verbe, les produits *rabîku* et *ribku* désignant la bouillie résultante (voir Goltz, *Studien*, p. 47).

Deux remarques peuvent être faites à l'appui de cette dernière proposition.

D'une part l'expression *kîma rabîki tarabbak* trouve un équivalent intéressant dans un texte thérapeutique paléobabylonien:

*ki-ma ZĪ.DA ta-ra-ab-ba-ak-ma* « tu RBKeras comme (pour) de la farine » *YOS* 11 28: 5, cf. *YOS* 11 29: 10.

Il s'agit ici d'opérer comme pour de la farine, ce qui rend invraisemblable l'hypothèse de la décoction, en faveur de la préparation d'une sorte de bouillie épaisse. »<sup>6</sup>

Les différentes attestations provenant de ce corpus sont les suivantes :

- AMD 8.3 texte 156 3.9 10' *ina šikari tarabbak ina lubārī* [*teṭterri tašammid* (...)]

Dans cette préparation différents ingrédients (un nombre inconnu, certains ont disparu dans la cassure) dont un seul est connu (*zê summatī*), sont écrasés puis tamisés et ensuite mis et mélangés (*tarabbak*) dans de la bière. On obtient alors une pâte plus ou moins épaisse qui est étalée sur un tissu. On imagine difficilement comment on étalerait un liquide obtenu par décoction, il faudrait plutôt imbiber ou tremper ce tissu. Aucun verbe décrivant cette action n'est utilisé dans cet exemple (selon AMD 8.4 : *rasānu* G to soak; to steep, *šapû* G to soak, *maḥāḥu* G to soak; to dissolve in liquid). Eventuellement, on pourrait ne garder que les

<sup>5</sup> Cadelli, Danielle, 2000, *Recherche sur la Médecine Mésopotamienne, La Série šumma amêlu suâlam maruš*, Thèse de Doctorat de l'Université de Paris I Panthéon Sorbonne, non publiée.

<sup>6</sup> Herrero, Pablo, 1984, *La thérapeutique mésopotamienne*. Mémoire 48. Paris. Goltz, Dietlinde, 1974, *Studien zur altorientalischen und griechischen Heilkunde; Therapie, Arzneibereitung, Rezeptstruktur*. Sudhoffs Archiv; Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte 16. Wiesbaden.

plantes ainsi préparées pour les étaler sur le tissu, mais il ne s'agit plus de décoction mais d'une sorte de bouillie. À noter aussi que la traduction de *terû* par « extraire le liquide » (to extract, squeeze, or press out liquid) en suivant la proposition du CAD T 103 est surprenante (et elle diffère notablement de la traduction du dictionnaire AHW 1388b tief eindringen, einreiben, massieren). Comment faisait-on concrètement pour extraire du liquide avec un linge et surtout avec une peau de cuir ? Ensuite en quoi consistait le pansement ainsi obtenu ? Un exemple cité par le CAD montre le problème :

**BAM 575 iv 34** diš na ki lúh-šú<sup>l</sup> múd šub<sup>meš</sup>-a na bi ta-áš-ni-qa gig ana ti-šú 1/3 síla ì.udu 1/3 síla zú.lum.lma 1/3<sup>l</sup> síla <sup>šim</sup>hab

**BAM 575 iv 35** 1/3 síla <sup>šim</sup>[gúr].gúr 1/3 síla <sup>šim</sup>li 1/3 síla <sup>šim</sup>buluh 1/3 síla duh.še.gIšli 1/3 síla numun <sup>giš</sup>bi-ni 8 lú<sup>hila</sup> šeš<sup>l</sup> l1-niš gaz

**BAM 575 iv 36** ina ì.nun tal-<sup>l</sup>tap-pat<sup>l</sup> ina kuš sur igi u maš.sil len<sup>l</sup> dùg.ga-šú 3 iti<sup>meš</sup> lál-su

La traduction suit celle de Danielle Cadelli, 2000 : 184 « Si un homme perd continuellement du sang dans ses crachats, cet homme est malade de *tašnîqu*. Pour le guérir, (tu prendras) 1/3 de *qa* de graisse-*lipû*, 1/3 de *qa* de dattes-*suluppû*, 1/3 de *qa* d'ail-*tûru*, 1/3 de *qa* de térébinthe-*kukru*, 1/3 de *qa* de genévrier-*burâšû*, 1/3 de *qa* de *baluhhu*, 1/3 de *qa* de résidu de sésame-*kupsu*, 1/3 de *qa* de semences de tamaris-*zêr bîni*: ces 8 ingrédients tu (les) écraseras ensemble, (les) enduiras-*taltappat* de beurre clarifié. Tu étaleras-*teferri* (cette préparation) sur un cuir-*mašku* (et) pendant 3 mois, jusqu'à ce qu'il aille bien, tu lui (en) feras un pansement devant et derrière (au niveau des omoplates). »

En lisant cette préparation le bon sens indique que *terû* correspond à l'action de mettre cette préparation solide et pâteuse sur la peau en cuir avant de l'appliquer sur la partie haute du thorax.

Un autre exemple montre qu'il serait difficile de traduire autrement que par étaler :

**BAM 575 iii 58** <sup>šim</sup>hab ì.udu zú.lum <sup>šim</sup>li <sup>šim</sup>ku<sub>7</sub>.ku<sub>7</sub> 1-niš he.he ina kuš šur lá: tu mélanges ensemble ail-*tûru*, graisse-*lipû*, datte-*suluppu*, genévrier-*burâšû*, térébinthe-*kukru*, tu étales sur un cuir et tu panse.

- AMD 8.9 texte 156 3.9 20'' Neuf plantes sont utilisées pour cette préparation (*sahlû*-cuscute, bois-*sihû*, les plantes aromatiques térébinthe-*kukru*, genévrier-*burâšû*, roseau odorant-*qanû t̄ābu*, styrax-*ballukku*, gomme de pin-*šumlalu* et la plante saponaire-*maštakal*). Elles sont écrasées et tamisées puis mises dans un chaudron pour y être *rbk* à la manière d'un *rabîki* : *ina tangussi k̄ima rabîki tarabbak šaman erēni taltappat tašammiss[u]*. Le *rabîku* ainsi obtenu est mélangé dans de l'huile avant d'être étalé pour panser la région malade. Il semble que l'utilisation d'un récipient en métal *tangussu* ait suggéré qu'on y faisait bouillir la préparation. Effectivement ce récipient permettait de faire bouillir ou de cuire des ingrédients pharmaceutiques (CAD T 170b). Cependant sous la même rubrique on trouve une référence dans laquelle le récipient était tout simplement utilisé comme contenant pour mélanger les différents composants de la préparation médicinale.

JMC 27 : 30<sup>7</sup> AMT 77 ii 12'. = K 67+ ii 48

*šumma*(DÍŠ) *murus*(GIG) *ka-bar-ti piqannu*(A.GAR.GAR) *arqu*(SIG<sub>7</sub>) *ina šnāti*(KĀŠ) *ru-uš-še-te ina tangussi*(<sup>URUDU</sup>ŠEN.TUR) *ina isqūqi*(ZĪ.KUM) *tuballal*(ĤE.ĤE) *tašammid*,

<sup>7</sup> Choukassizian Eypper, Sona, 2016, Diseases of the Feet in Babylonian-Assyrian Medicine: A study of Text K. 67+, *Journal des Médecines Cunéiformes* 27, 1-58 (la traduction en français est de l'auteur de ce cabinet de lecture).

En cas de maladie du *kabbartu*, tu mélanges des excréments verdâtres (frais ?) dans de l'urine rouge dans un récipient en cuivre-*tangussu* avec du gruau-*isqūqu*. Tu appliques (sur la zone malade).

Utiliser un récipient comme une marmite ou un chaudron n'est pas suffisant pour prouver que la préparation y était cuite ou bouillie.

Une autre attestation met aussi en doute cette extrapolation, dans un traitement pour des problèmes digestifs le traitement comprend :

**BAM 575 ii 36** *ra-bi-ik* zì.kum šeg<sub>6</sub>-šal ina lâl<sup>meš</sup> i.udu u i.nun-na gu<sub>7</sub><sup>meš</sup>

Tu fais bouillir une pâte molle / bouillie de gruau (puis) il (en) mangera à plusieurs reprises une fois mis dans du miel (et/ou) de la graisse (et/ou) du ghee.

Nul n'est besoin de préciser qu'une décoction aurait déjà bouilli et que la préparation devait être pâteuse. Sans vouloir être trop insistante je signale que dans CAD R 20 *rabīku* a pour définition « décoction » mais est traduit par « mash » et que son logogramme sumérien *utul.zid.da* semble désigner une préparation à base de farine (*zid*).

- AMD 8/2 text 7.22 1 17-19 [*imhur-l*]īm *imhur-ešrā tarmuš* <sup>18</sup>[*hašuttu(?) i*]na *šikari tarabbak ina kakkabi tušbāt* (var.: [*ina*] *maḥar Ištar tašakkan*) <sup>19</sup>[ ... *i*]šattī-ma *pašir* tu mélanges en pâte molle dans de la bière du vingt-faces-*imhur-līm*, du mille-faces-*imhur-ešrā*, du lupin-*tarmuš* (et) [de la plante *hašuttu*], tu fais passer la nuit sous l'étoile [...] il boira et il sera libéré (/débarrassé).

Dans cet exemple non seulement on ne peut pas extrapoler une cuisson mais la préparation est laissée toute une nuit dehors, à la fraîche. Si on s'en tenait à une préparation liquide le but serait d'obtenir un liquide avec produits actifs par macération. Cet exemple permet d'aborder le sujet suivant :

### Apport des textes paléo-babylonien : la macération nocturne.

#### Text 2.6. (TWO OLD BABYLONIAN PRESCRIPTIONS)

Quelques lignes d'une tablette paléo-babylonienne dont la photo et la copie sont publiées par Andrew George dans la série des textes de Schøyen, dans CUSAS 32 (pp. 165–67)<sup>8</sup> et dont la traduction détaillée doit être publiée prochainement par Irving Finkel est donnée ici. Une préparation de plantes mélangée dans du [sang<sup>9</sup>] d'oiseau (canard ou cygne) est placée, non pas sous les étoiles, mais à l'ombre (*ina šilli tamhēm*) à la tombée de la nuit et laissée jusqu'au matin (*ina šērtim*) le jus en est alors extrait et utilisé en potion. Une deuxième préparation est de la même manière placée « à l'ombre » nocturne et bue au matin.

On peut s'interroger sur l'évolution de cette pratique qui, dans les temps anciens, consistait à faire macérer des plantes pendant la nuit, l'action magique du flux des étoiles n'ayant pas encore été envisagée ou conceptualisée.

<sup>8</sup> George, Andrew R. 2016, *Mesopotamian Incantations and Related Texts in the Schøyen Collection*. Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology 32. Bethesda, Maryland: CDL Press.

<sup>9</sup> Cette préparation ressemble à celle du texte 2.2, 1: 123''''-137'''' dans laquelle les plantes sont mélangées dans de l'eau. Ladite préparation y est laissée sous les étoiles, ce qui est la formule habituelle dans les textes plus récents. Voir AMD 8/2 : 67 pour la liste des manuscrits.

## Les poumons et la respiration

Text 3.11 (SEVENTEEN DRUGS AGAINST A WITCHCRAFT-INDUCED RESPIRATORY DISEASE)

MUR.MEŠ-šú KÚM.MEŠ SED.MEŠ

Ce texte suscite des questions. L'atteinte pulmonaire a été provoquée par de la nourriture rendue nocive. Ce texte a été cité par Marten Stol 2006 : 104<sup>10</sup> comme un indice de l'imbrication des systèmes respiratoires et digestifs dans la médecine mésopotamienne. Le traitement est « digestif » consistant en potion et ingestion de préparation à l'état sec. Par contre le but de ce traitement est de refroidir les poumons et de rendre l'haleine agréable. On comprend pourquoi l'atteinte des poumons a été provoquée par la sorcellerie, on voulait que le patient devienne « puant » : son souffle (ou sa vie) devient odieux et dégoûte les autorités.

Text 3.11: 21 Ses poumons brûlants (chauds) se refroidiront, le souffle de sa bouche deviendra agréable aux rois et aux dieux.

On a, comme Stol le décrivait une corrélation entre les deux systèmes, respiratoire et digestif. Le but de la sorcellerie était souvent de rendre odieuse la personne visée. Les descriptions de cet ostracisme provoqué par la sorcellerie sont nombreuses, dans le volume 8.3 on peut citer le texte A.8 dans lequel la victime demande que les hauts personnages du palais l'apprécient comme le faisaient son père et sa mère. Le texte 6.1.1 énumère des pierres qui permettent d'obtenir une bonne réputation et la faveur des grands. La victime récite (entre autres) l'incantation « je suis en faveur, je suis en faveur » pour que ces pierres deviennent efficaces. On peut se demander ce que l'entourage de cette personne pensait de lui en le voyant porter ce collier !

Et pour acquérir cette flatteuse réputation l'exorciste se met en scène et énumère ses mérites et ses pouvoirs dans l'incantation du texte F.33 (AMD 8/3, 381-382). On n'est jamais mieux servi que par soi-même.

Ce genre de textes nous donne un tableau évocateur de la société des courtisans. La protection des grands était primordiale pour obtenir postes et gratifications, peut-on en déduire qu'on comptait autant, sinon plus, sur les gris-gris et les manipulations magiques que sur ses qualités personnelles pour se les procurer ?

## Correction de JMC 31 : 82

La nouvelle transcription du Texte 3.16, (A BATH AND RUBBING AGAINST BEWITCHMENT) permet de corriger ma traduction dans JMC 31 : 82<sup>11</sup> A la place de « in full awareness » le verbe de la fin de la ligne lue par nos auteurs change la donne (*it-t[a-nadlah] // it<sup>1</sup>-ta-<sup>1</sup>na-ad<sup>1</sup>-láh*) : « is constantly perturbed in his own counsel », de plus un nouveau symptôme complète le tableau (KA?-šú KÚR.KÚR) : « *his speech is constantly incoherent or changes continually (without being incoherent)* ». *Ašuštu* reste dans le texte 3.16 un tourment mental entrant de manière pertinente dans le cadre d'une perturbation durable des capacités mentales et du discernement.

Pour compléter les références pour lesquelles *ašāšu* pourrait désigner un symptôme abdominal dans le texte A.13 (AN ADDITIONAL DUPLICATE OF TEXT 8.2) après une

<sup>10</sup> Stol, Marten, 2006, The digestion of food according to Babylonian sources, in L. Battini and P. Villard, (eds), *Médecine et médecins au Proche-Orient ancien, Actes du Colloque International organisé à Lyon les 8 et 9 novembre 2002, Maison de l'Orient et de la Méditerranée*, BAR international series 1528, Oxford: John and Erika Hedge Ltd, 103-119

<sup>11</sup> Attia, Annie, 2018, The *libbu* our Second Brain? (part 1), *Journal des Médecines Cunéiformes* 31 67-88.

énumération de symptômes plutôt de caractère physique on peut discuter l'association suivante « je me sens continuellement dérangé et constipé »<sup>12</sup>. En l'occurrence le français utilise l'expression « être dérangé, avoir un dérangement intestinal » pour les troubles digestifs. Le trouble de l'humeur est probablement à rejeter.

### Vocabulaire « psychiatrique »

La sorcellerie provoquait des troubles du comportement et des souffrances mentales. On peut trouver de nombreuses descriptions de ces maladies en relation avec les troubles dont souffraient les victimes de sorcellerie. Le mot « psychiatrique » est commode mais problématique puisqu'il renvoie à des notions qui sont nées avec la psychiatrie moderne au début du XIX siècle (le mot psychiatrie date du tout début du XIXème siècle, il a été créé par Johann Christian Reil en 1808<sup>13</sup>). Les médecins dissociaient cependant sciemment les atteintes physiques, « organiques » et les atteintes du système mental et émotionnel. On peut estimer que cela fait de la médecine mésopotamienne un précurseur en matière de description de troubles du comportement et de pathologie de la santé mentale. Dans le volume 8/3 on trouve plusieurs attestations de la séparation la souffrance corporelle et mentale :

Dans le texte 5.5 (STILLBIRTHS CAUSED BY WITCHCRAFT) :

text 5.5 <sup>40</sup> Je ne connais pas <sup>39</sup> (la cause de) ma mauvaise santé mentale et physique = <sup>39</sup>*lā tūb libbi lā tūb šīri* <sup>40</sup>... *ul īde*

Texte 8.63 : 3, 6, 13 on retrouve cette même opposition.

La notion d'atteinte du bien-être physique et mental est bien définie, même si les maladies « psychiatriques » n'étaient pas spécifiquement nommées.

On notera que dans le volume 2 (AMD 8/2) texte 8.27 i 39 *nissatu* et *lā tūb šīri* viennent clore une énumération de maladies d'origine surnaturelle. La détresse *nissatu* est équivalente à *lā tūb libbi*, ce qui confirme le lien entre « mal de vivre » et mal-être mental, c'est-à-dire une souffrance de type psychologique.

Un autre exemple de séparation des atteintes mentales et de l'atteinte physique est trouvé dans le texte 8.49 :

« <sup>8</sup> je te frictionne avec l'huile de vie/guérison ... <sup>11</sup>je fais partir de ton corps mutisme-*qūlu*, torpeur-*kūru* (et) mal de vivre-*nissatu*, <sup>12</sup>j'apaise les tendons en mauvais état de tes membres. »

Texte 8.53 (TAKING SORROW ACROSS THE RIVER ḪUBUR)

<sup>2</sup> recevez de moi <sup>8</sup> le souci (*tādirāt*) causée par la sorcellerie, la magie (et) le sortilège, ((toute peine,)) <sup>2</sup>dépression (*hūš hīp libbi*) ((et la terreur *gilitta*)) qui sont dans m[on] corps, dans [ma] chair (et) [dans mes tendons] !

Dans cette incantation on énumère les différents soucis (*tadirtu*) qui assaillent le malheureux patient de toute part, qui sont sources d'humeur sombre (sous-entendue dans le mot *tādirtu* traduit par souci) et une dépression qui se manifeste aussi bien sur le plan émotionnel que physique par une douleur dans la poitrine en « cœur serré en étau ». La détresse du patient se manifeste aussi par la terreur (*gilittu*) qui s'empare de lui. Il ressent cette douleur et cette

<sup>12</sup> A.13 : 69 *irtī* [ ... ] *naglabāya ikkalān[inni] ātanaššašu u unappaqu* : ma poitrine [...] mes épaules me dévorent, je me sens continuellement dérangé et constipé.

<sup>13</sup> Voir la notice bibliographique sur le site de la BNF : [https://data.bnf.fr/fr/12310394/johann\\_christian\\_reil/](https://data.bnf.fr/fr/12310394/johann_christian_reil/)

terreur dans tout son corps, sa chair et ses tendons. Pour les médecins mésopotamiens les perturbations psychiques étaient distinguées des souffrances des différentes parties du corps mais ils étaient conscients d'une intrication des souffrances mentales et physiques. Ce ressenti est à l'origine de l'ambiguïté de certains symptômes qui peuvent avoir tantôt une connotation émotionnelle et tantôt renvoyer à un trouble physique.

En ce qui concerne le traitement des divers troubles mentaux, l'ébriété et l'ivresse étaient recommandées pour oublier ses malheurs : le texte 8.63 est une prière adressée au dieu de la bière Sīriš, celui-ci étant à l'abri des misères humaines, on lui demandait d'éloigner de soi les désarrois que l'on pouvait ressentir :

Text 8.63 <sup>9</sup>Pour moi, comme pour vous, <sup>10</sup>que le mutisme, la torpeur, le mal de vivre (et) la peur, <sup>11</sup>la mauvaise santé mentale (et) physique, la sorcellerie, la magie, l'ensorcellement <sup>12</sup>(et) les machinations maléfiques des hommes ne puissent pas arriver près de moi, ni m'approcher.

On peut s'interroger sur l'efficacité de l'alcool pour éviter mutisme et torpeur !

Mais pour citer le psychiatre Michel Caire, 2019, 4<sup>14</sup> « Mais quel que soit le traitement, à condition qu'il ne soit pas nuisible et n'ait pas d'effets irréversibles, le plus important semble être de prendre soin du malade, de chercher à lui être utile, ce qui peut en soi contribuer à son amélioration. »

### **Pour réfléchir sur le concept de maladie et de symptôme.**

#### TEXT GROUP 6.1

#### APOTROPAIC STONES AGAINST WITCHCRAFT

The contexts in which prescriptions against *kadabbedû* are transmitted include collections of anti-witchcraft therapies as well as texts dealing with aphasia and other mouth diseases. This shows that the concept of *kadabbedû* (*šibit pī*) was fluid; the word could be used to refer to a specific form of witchcraft but was also employed to describe symptoms of aphasia resulting from a stroke without necessarily explicitly stating or even implying a witchcraft diagnosis. (p. 121)

Cette imprécision des médecins mésopotamiens est difficile à comprendre. Le problème a été soulevé par plusieurs auteurs, András Bácskay (2009)<sup>15</sup> fait le point sur ce sujet, pour lui :

Considering prognostic and diagnostic texts one can conclude that bodily omens were taken for messengers of some plague from deities. In view of all this I believe that the isolated examination of Mesopotamian medical taxonomy and treatment procedures is futile, since medicine and apotropaic rites considered illnesses from a similar angle: both physical complaints, pains, that is symptoms, and illnesses were perceived as messages from deities.

Cette opinion, considérant que l'examen clinique ne recherchait que la cause surnaturelle de la maladie est en faveur auprès de nombreux chercheurs. Pour un médecin, la qualité des observations des thérapeutes, la précision de nombreuses descriptions cliniques, la recherche

<sup>14</sup> Caire, Michel, 2019, *Soigner les fous : histoire des traitements médicaux en psychiatrie*. Paris, Nouveau Monde Éditions.

<sup>15</sup> Bácskay, András, 2009, *Illness or Symptom? Some Remarks on the Terminology of Mesopotamian Medical Texts*, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 49, 269-280.

[https://www.academia.edu/1202766/Illness\\_or\\_symptom\\_Some\\_remarks\\_on\\_the\\_terminology\\_of\\_Mesopotamian\\_medical\\_texts](https://www.academia.edu/1202766/Illness_or_symptom_Some_remarks_on_the_terminology_of_Mesopotamian_medical_texts).

de signes cliniques caractéristiques d'une maladie ou au contraire, permettant d'éliminer un diagnostic semble indiquer que le médecin de jadis cherchait à identifier des pathologies lui permettant d'émettre un pronostic justifié par sa pratique et de proposer un traitement symptomatique.

### **Et enfin les tendons !**

En ce qui concerne les sa, *šer'ânû*, les attestations sont plutôt en rapport avec le caractère de cordes ou de ficelles de ces structures anatomiques :

Text 4.1 :13-14 qui a étiré et a noué serré tous mes *šer'ânû* comme les (lanières) de la bourse du marchand !

Dans le texte 5.8 : 37'''' on noue des tendons de gazelle et d'oie.

Text 6.2: 8' Namtar est accusé de nouer les tendons.

Text 8.47 : 89-99 Dans l'incantation « én *šer'ān(ī) tukaššir(ā)* vous avez/tu as noué mes tendons », les dieux sont capables de dénouer les tendons et libérer la victime de l'emprise de la sorcellerie comme dans : Text 8.49 : « Je soulage les tendons malades de tes membres ». L'huile peut aussi aider à délivrer les tendons (de la douleur provoquée par les nœuds faits par la sorcellerie).

Tous ces exemples donnent une image du *šer'ānu* plus proche de la corde qu'on peut nouer, qui sert à attacher, à assembler que de celui d'un tube qui permet de faire circuler le sang. Ceci s'accorde avec la théorie défendue par Barbara Böck (2014<sup>16</sup> : 26-30). Elle propose que les *šer'ânû* correspondent à un filet. Cet appareil anatomique fait de cordes permet la cohésion du corps mais peut aussi emprisonner le patient dans des maladies douloureuses. On visualise bien le sorcier tirant sur les ficelles pour torturer sa victime.

### **En conclusion :**

Ces livres sont très riches, ce cabinet de lecture avait pour but de décrire quelques facettes des réflexions que ces livres occasionnaient et il n'en a proposé qu'un survol. Les recherches sur tous les volumes du *Corpus of Mesopotamian Anti-witchcraft* facilitées par les index et les glossaires permettront aux curieux et aux chercheurs de trouver leur miel dans ces volumes dédiés à la sorcellerie.

<sup>16</sup> *The Healing Goddess Gula, Towards an Understanding of Ancient Babylonian Medicine, Culture and History of the Ancient Near East*, 67, Brill Leiden - Boston