

# Le Journal des Médecines

2007 n°10



- Page 1 **Marten Stol**  
An unusual prescription: oral tradition?
- Page 4 **Markham J. Geller**  
Textes médicaux du Louvre, nouvelle édition.  
AO 11447, AO 7760 et AO 66774. Première partie
- Page 19 **Laura M. Zucconi**  
Mesopotamian Healers as Diviners
- Page 34 **Markham J. Geller**  
Comment et de quelle façon les praticiens  
gagnaient-ils leur vie ?
- Page 42 **Lionel Marti**  
Les vaches atteintes de la « lèpre » ?
- Page 45 **JoAnn Scurlock**  
A Stroke of Luck
- Page 47 **Luc Renaut**  
A Short Note on JA Scurlock's Recent Identification  
of the kamantu-Plant with Lawsonia inermis L.

# Cuneiformes

## An unusual prescription: oral tradition?

Marten Stol

A gynaecological text has two prescriptions, the first with the subscript “This is according to a tablet” (*a-nu-ú* [or *a-<gan>-nu-ú*] *šá pi-i tup-p[í]*), the second with the subscript “This is according to what one hears” (*a-gan-nu-ú šá šum-’-ut-tu*) (BAM 3 240, previously copied by Ebeling as KAR 195, Vs. 10’ and 16’). We have here two traditions before us, the one written, the other oral. The first prescription (rather damaged) indeed displays the style and terminology of a traditional medical text: it gives the usual materia medica and ends with “You will insert (it) into her ‘womb’ (*šassūru*) and she will keep it (there) all day (*kal ūme u[kā]*)” (6’-9’).

The second prescription is unusual. Already the subscript (16’) is abnormal: for “this” the word *agannū* (NB and LB according to CAD A/1 143 f.) is used; and the word *šum’utu* is attested only here. It is translated in CAD A/1 143b as “additional(?)”, with the remark: “contrasted with ‘this is according to the written tradition’”. CAD Š/3 300 s.v. *šum’uttu* repeats this translation. CAD M/1 24a indeed sees the word as deriving from the verb *ma’ādu* “to be much, numerous”, in the Š-stem “to increase, to enlarge (in number and size)”. The verb *ma’ādu* has a strong *alef*, so \**šum’udtu* would be the *šuprust-* form. I prefer a derivation from the verb *šemû* “to hear”. I admit that in Akkadian the strength of the final *ajin* is not so visible in *šemû* as it is in *ma’ādu*. However, in addition to Amorite names (e.g. Kienast, *Kisurra* (FAOS 2/2) 40:9 *iš-me-ef-èš*; Birot, ARM 16/1 131 *iš-me-ef-ba-a*), note the Old Assyrian forms *šim’anni*, *ništam’ūni*, etc. (see N.J.C. Kouwenberg, “The reflexes of the Proto-Semitic gutturals in Assyrian”, in: G. Deutscher and N.J.C. Kouwenberg (eds.), *The Akkadian language in its Semitic context* (2006) 150-176, esp. 166). Martin Worthington comments: “The Old Assyrian strong aleph in *šemû* is still visible in the Neo-Assyrian period when /*m*/ assimilates to /*’*/, notably *issa’ū* (*ištam’ū*) for the perfect plural and probably also *še’ē* (*šem’i*) for the feminine imperative (see the dictionaries and add SAA XV 51: 6’ *i-sa-’u-šū*)”. In Assyrian the abstract ending *-ūtu* often appears as *-uttu* (GAG § 20d).

The second prescription (11’-15’) offers a strange ritual and contains some words not seen in traditional medical or ritual texts. We offer a transliteration and quote some translations from both dictionaries (CAD and AHw).

(11’) *ta-fap-šá la-bi-ra it-ti gu-un-ni li-taf-fi-fu-ma bur qa liš-ši*

(12’) *mu-un-da šá GÚ.TUR ŠIM.¥ AB ina GA li-taf-fi-fu-ma bur qa liš-ši*

(13’) *mu-šip-ti la-bir-ta ina GA li-taf-fi-fu-ma bur qa liš-ši*

(14’) *gul-gul NAM.LÚ.U<sub>18</sub>.LU ina IZI li-ir-ri-<ru>-ma ina SÍG pu-šik-ki liš-ši*

(15’) EN *ina IZI GE<sub>6</sub> GAR id di ra KI x x (x) má-ma <ana> muf-hi la i-qar-ru-ub*

The signs *bur qa* (11’-13’) were provisionally read by W. von Soden, AHw 881a, as Sum. PUR.SILÀ, Akkad. *pursilû*, “ein *pūru*-Gefäß für 1 *qa* (?) hebe er!”, though he added: “oder *pur-*

*qa?'*". CAD P 521b follows this latter suggestion s.v. *purqa*, adverb "meaning uncertain", and offers a translation of most of lines 11'-13': "Let them sprinkle an old blanket with average quality (oil?), she (the woman postpartum) should wear it in a *p*-manner, let them sprinkle lentil groats (...) with milk, she should wear it in a *p*-manner, let them sprinkle an old garment with milk, she should wear it in a *p*-manner".

Remarks on lines 11'-13':

(11') *tafapšu* is hardly attested in medical texts (CAD T 41b (d)).

*gunnu* is a vernacular by-form of *gurnu*, "of second quality". AHW 299a s.v. *gurnu*, 5 emends to <*ina*> *it-ti g.*, "mit Asphalt von Durchschnittsqualität mögen sie besprengen!".

(13') *muḫiptu*, frequent in NB texts, is not attested in medical texts. An exception is the NB prescription CT 55 377:7, [...] *ana pani tanaddi ina ḫēti tašakkan mu-ḫip-tu[m ...]*. CAD M/2 243a (e) explains our passage: *m*. is "used as a wrapping or compress".

Remarks on lines 14'-15':

(14') CAD A/2 317b s.v. *arū* D, discussion section, suggested the emendation *li-ir-ri-<ir>-ma*, "to be derived from *urruru* 'to char'", and this was accepted elsewhere in CAD, e.g. CAD N/2 88b: "let him char a human skull and wear it (as a charm wrapped) in a wad of wool". Slightly different is CAD P 542a: "let him char a human skull in fire and let her wear it (the materia medica) in a combed wool (tampon?)". CAD did not look at the context, which makes it clear that we need the plural form (parallel to *litaffifūma* in lines 11'-13'), so the requisite emendation is *li-ir-ri-<ru>-ma*.

(15') The beginning of the line may be "Until she/it has been blackened by the fire" (*adi ina išāti iḫallimu*). Martin Worthington suggests *adi ina išāti ḫulumša iddira* "Until in the fire its (the skull's) blackness curls round (*edēru*) (it)".

The last words in the line are cited as "uncertain" in CAD Q 234a under *qerēbu* 3.c, "to attack, affect (said of evil)". The form *iqarrub* is NB and SB (CAD).

CAD I/J 232a, citing the previous copy of the tablet by Ebeling (KAR 195 r. 13ff.) reads and translates line 15' as follows: *adi ina IZI MI-šá iḫḫ-ra ... mamma <ana> muf-fi la i-qar-ru-ub* '(let him scorch(?) a human skull), nobody must approach it until it blackens in the fire'.

The text is not in perfect shape. There is something wrong with *it-ti gu-un-ni* in line 11', and the sign *ru* was omitted in line 14'. What is more disturbing is that in line 14', where we expect the mysterious *bur qa* of the preceding lines, we find instead *ina SÍG pu-šik-ki*. It is hardly a coincidence that *burqa* (or *purqa*) and *pušikku* sound similar: the word *burqa* was not understood by the scribe, and *pušikku* looks like an attempt by him to give sense to *pur-qa* that he had "heard" (*šum'utu*).

Let me make another (equally desperate) attempt at explanation. In later Akkadian, the consonants *r* and *š* can interchange in certain positions (W. von Soden, WZKM 55 (1959) 51-53, with GAG § 35c). Examples are *pirku* > *pišku*, and *aškun* > *arkun*. If *pušqa* is the original word

behind *purqa*, we can interpret it as “with difficulty”, as in the OB PN *Ūpi-pušqam*, “He has emerged from difficulty”, cited in CAD P 544a (b). The translation of lines 11’ and 13’ could then be: “Let them soak the old blanket in bitumen (?) / the old garment in milk / so that she can lift it with difficulty”. In line 12’ we expect another textile. This passage is corrupt.

Martin Worthington has two suggestions for *pur-qa liš-ši*. (1) Perhaps read *liš-ši* as *liš-lim*, “So that she will get over the difficulty (of childbirth, CAD P 544a)”. (2) Possibly, keeping the reading *liš-ši*, “May it (the treated cloth) carry away the difficulty”.

Note that BAM 3 240 has more popular prescriptions: in lines 26’, 28’, where the woman with a swollen belly has to sniff the dust of “strong copper”. See M. Stol, JEOL 32 (1991-1992) 60 with note 121 (where this passage was overlooked).

I thank Martin Worthington for his assistance.

## Textes médicaux du Louvre, nouvelle édition

AO 11447, AO 7760 et AO 66774 <sup>1</sup>

### Première partie<sup>2</sup>

Markham J. Geller

Cet article présente trois tablettes du Louvre auparavant copiées et éditées par R. Labat.<sup>3</sup> À mon avis ces trois tablettes proviennent d'une école parce que ceux qui les ont écrites ont fait beaucoup de fautes et parce que toutes ces tablettes partagent une même caractéristique : la présence de petites gloses entre une section de texte et la section suivante (les gloses ont été écrites sur la ligne séparant les sections les unes des autres). Une des tablettes de ce groupe, AO 11447, vient d'Assur, elle est écrite par un scribe apprenti, Mr Šulgi-enu, *šanduppû* de Mr Urad-Nanaya, le grand *asû* d'Assur, dont nous connaissons plusieurs des lettres qu'il a écrites au roi Esarhaddon.<sup>4</sup> Le scribe s'est lui-même décrit comme "*šanduppû*" d'Urad-Nanaya, qui était lui-même le *šandappû* de Mr Eṭēru, *šandappû* de Mr Adad-uballiṣ, tous scribes d'Assur. Selon les dictionnaires *šanduppû* est un mot très rare pour "fils", mais il est probable que, dans le colophon, le mot signifie dans ce cas "apprenti", "étudiant" ou "disciple". Dans une liste lexicale le mot *šanduppû* = *māru* "fils", mais le mot dans le colophon est une métaphore, parce que le rapport entre professeur et étudiant ressemblait au rapport entre un père et son fils. Alors, à mon avis, toutes ces trois tablettes sont exemplaires de l'école d'Assur sur la médecine.

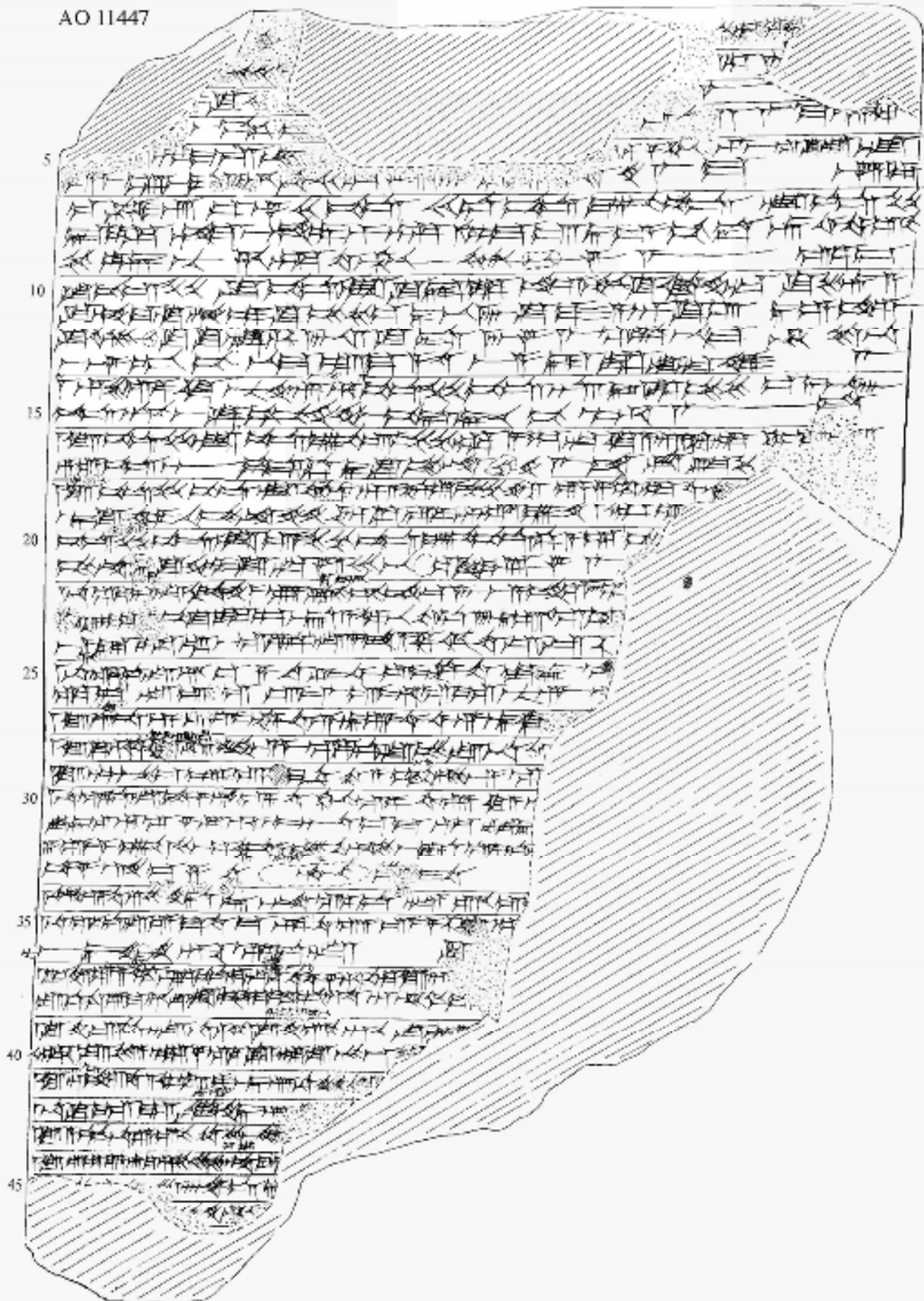
---

<sup>1</sup> Ces trois tablettes du département des Antiquités Orientales du musée du Louvre ont été copiées lors de mon séjour à Paris durant l'année universitaire 2005-2006 et je tiens à remercier Madame André-Salvini et Madame Aouici de leur accueil. Ma copie d'AO 11447 a fait l'objet d'une courte présentation lors d'un de mes cours, tenus à l'École Pratique des Hautes Etudes, à l'invitation du Pr. Jean-Marie Durand, que je remercie une nouvelle fois grandement.

<sup>2</sup> La deuxième partie de cet article est consacrée aux tablettes AO 7760 et AO 6774, elle sera publiée dans un futur numéro du *JMC* et comportera un index. Merci mille fois à A. Attia et à G. Buisson pour l'aide, les corrections, la critique, etc.

<sup>3</sup> AO 11447, "Le premier chapitre d'un précis médical assyrien", *Revue d'Assyriologie* 53 (1959), 1-18 ; AO 7760, "La Pharmacopée au service de la piété (tablette assyrienne inédite)", *Semitica* 3 (1950), 5-18 et AO 6774, "Remèdes assyriens contre les affections de l'oreille, d'après un inédit du Louvre (AO.6774)", *Revista degli Studi Orientali* 32 (1957), 109-122.

<sup>4</sup> Parpola S., *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, SAA 10, Helsinki, 1993, 253ff.



(copie M J Geller)

50

55

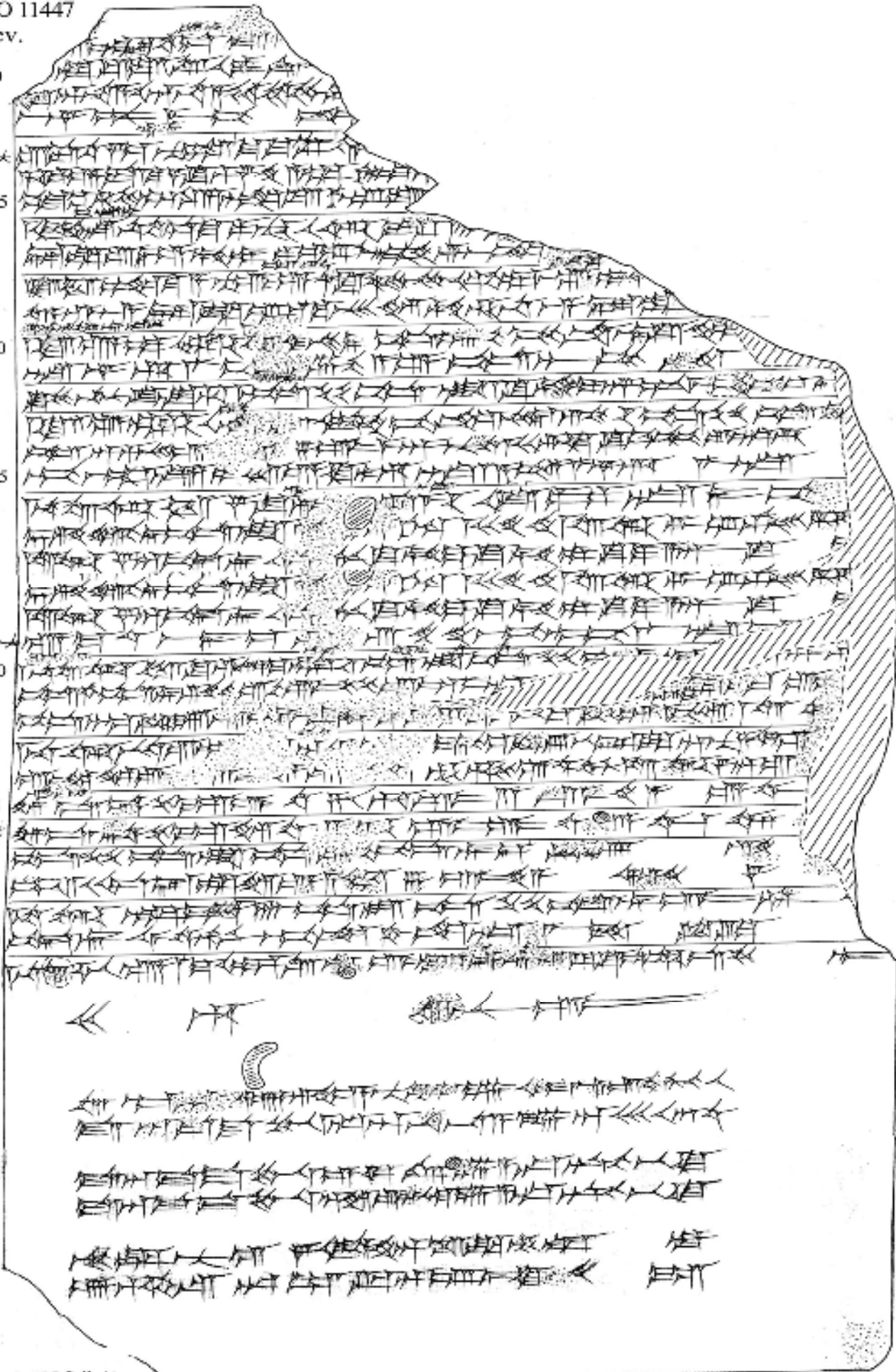
60

65

70

75

80



(copie M J Geller)

## AO 11447

### Liste des sources<sup>5</sup> :

- A = AO 11447<sup>6</sup>  
b = Iraq<sup>7</sup> 65, 2003, p. 223 et 229 (IM 132670) i 1-4 = l. 2-3<sup>8</sup>, 5-11 = l. 22-24,  
12-15 = l. 14-15<sup>9</sup>, 16-19 = l. 18-19, 20-23 = l. 20-21, 24-29 = l. 10-13,  
30-36 = l. 66-69, 37-42 = l. 70-72, 43-45 = l. 77-78, 46-47 = l. 75,  
48-50 = l. 73-74  
C = BAM<sup>10</sup> 8 (VAT 10506) 1-4 = l. 18-19 (coll.)  
D = BAM 124 (VAT 8772+15549) iii 38-40 = l. 20-21<sup>11</sup> (coll.)  
E = BAM 33 (A 259) 1-7 = l. 30-32  
F = AMT<sup>12</sup> 6, 1 (K 11544) 9'-11' = l. 30-33 (coll.)  
g = BM 41282+41294<sup>13</sup> ii 8'-11' = l. 30-33 (coll.), 22'-23' = l. 35-36 (coll.)  
H = BAM 497 (K 54) ii' 7'-9' = l. 39-41 (coll.)  
I = AMT 1,3 (K 8346) 3'-5' = l. 39-41 (coll.)  
j = SpTU<sup>14</sup> IV 152 (W 23292) 4 = l. 56, 15 = l. 58, 42 = l. 60  
K = AMT 84,6 (82-3-23,77) ii' 5'-7' = l. 56-57 (coll.)  
L = BAM 264 (VAT 9521)<sup>15</sup> ii 23'-24' = l. 63-65  
M = BAM 503 (K 3215 +) i 31'-32' = l. 77-78, ii 63'-66' = l. 66-69  
N = BAM 3 (VAT 9029) (coll.)<sup>16</sup> iv 12-13 = l. 66-68<sup>17</sup>, 17-19 = l. 70-72<sup>18</sup>,  
20-22 = l. 73-74, 25-26 = l. 79-80, 33-34 = l. 77-78  
O = CTN<sup>19</sup> 4 113 (ND 4390 / IM 67569) ii 16-20 = l. 73-74  
p = BAM 410 (VAT 14531) Vs 5'-8' = l. 73-74<sup>20</sup>  
Q = BAM 506 (K 2572+) 7' = l. 77-78  
r = BM 59593 (texte scolaire avec des erreurs) 3-9 = l. 66-69 (coll.).

---

<sup>5</sup> Pour les sigles, les majuscules signalent une écriture assyrienne, les minuscules, une écriture babylonienne. Coll. = collationné.

<sup>6</sup> Ancienne copie : Labat (1959), face 1-48 = ll. 1-48, revers 1-40 = ll. 49-88.

<sup>7</sup> Heeßel N. P. and al-Rawi F., *Tablets from the Sippar Library XII. A Medical Therapeutic Text*, Iraq 65, 2003.

<sup>8</sup> Parallèle non noté par les auteurs.

<sup>9</sup> Pour des textes similaires, voir Heeßel and al-Rawi (2003), p. 236, sub § 4.

<sup>10</sup> Köcher F., *Die Babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen*, Berlin, 1963-1980.

<sup>11</sup> Ce parallèle traite des affections du pied !

<sup>12</sup> Thompson R. C., *Assyrian Medical Texts*, London, 1923.

<sup>13</sup> Je remercie JA Scurlock pour avoir repéré ces tablettes médicales et G. Buisson pour me les avoir signalées comme duplicat, j'ai moi-même établi le joint.

<sup>14</sup> Weiher E. von, *Uruk. Spätbabylonische Texte aus dem Planquadrat U 18*, Teil IV, SpTU IV, Mainz, 1993.

<sup>15</sup> Ancienne copie: KAR 204. Ebeling E., *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, Band II, WVDOG 34, Leipzig 1920-1923.

<sup>16</sup> Ancienne copie: KAR 202. Voir Worthington M., *Edition of BAM 3, JMC 7* (2006), 18-48 (certaines collations ne figurent pas dans cet article).

<sup>17</sup> Absent de l'index dans BAM.

<sup>18</sup> Voir Labat (1959), p. 17 n. 6.

<sup>19</sup> Wiseman D.J. and Black J.A., *Literary Texts from the Temple of Nabû*, CTN 4, London, 1996.

<sup>20</sup> L'ancienne copie : LKU 60, de Falkenstein A., *Literarische Keilschrifttexte aus Uruk*, Berlin, 1931, a conservé plus de signes que la copie plus récente de Köcher (BAM 410), les signes en plus sont indiqués en note dans la transcription.



## Transcription<sup>21</sup>

1	A	[.....] x [.....] x la x x [.....]
2	A	[.....z]i-hi s[ah.....sa]r-ab lá-[.....]
	b i1	[ana kú]m sag.du zi-hi sah-lé-e gaz <sup>2</sup> [ina] a gazi <sup>sar</sup> sila <sub>11</sub> -aš sar-ab lál-id
3	A	[.....] x zì š[e .....] lál-[.....]
	b i3	[ana ki.min sa]h-le-e zì šc.sa.a <sup>22</sup> ina <sup>1</sup> a <sup>1</sup> gazi <sup>sar</sup> 4 si[la <sub>11</sub> ]-aš sar-ab lál-id
4	A	[.....] ina geštin k[aš.....] ina a <sup>1</sup> šub <sup>1</sup> lá-ma <sup>1</sup> šed <sup>7</sup>
5	A	[.] x x ra-k[is.....] x bar šá nagar súd <sup>(si-ku-tu)</sup> -tu
6	A	ina <sup>mc</sup> sila <sub>11</sub> -aš it <sup>1</sup> ti na-mad-du <sup>23</sup> šá a <sup>mcš</sup> gazi <sup>?sar?</sup> x x <sup>1</sup> -he lá-ma šed <sup>7</sup>
7	A	giš <sup>eren</sup> giš <sup>šur.min</sup> šim <sup>man.du</sup> šim <sup>šeš</sup> šim <sup>li</sup> šim <sup>gúr.gúr</sup>
8	A	gazi <sup>sar</sup> gú.gal gú.tur bar zú.lum.ma sah-lé-e dída sig <sub>5</sub> .ga
9	A	šc <sup>in.nu</sup> .ha ka tam-tim munu <sub>6</sub> níg.lá sag.du
10	A	zì šim <sup>gúr.gúr</sup> zì šim <sup>li</sup> zì gazi <sup>sar</sup> bil-ti zì gig.ba zì šc.sa.a
	b i24	zì šim <sup>gúr.gúr</sup> zì šim <sup>li</sup> zì gazi <sup>sar</sup> bil-ti <sup>25</sup> zì gig.ba zì šc.sa.a
11	A	zì gú.gal zì gú.tur zì duh.šc.giš.ì sumun <sup>mcš</sup> zì zíz.a.an zì sah-lé-e bil <sup>mc</sup>
	b i25	zì gú.gal zì gú.tur <sup>26</sup> zì duh.šc.giš.ì sumun <sup>mc</sup> zì zíz.a.an zì sah-lé-e bil-ti
12	A	zì munu <sub>6</sub> zì šc <sub>10</sub> tu <sup>mušen.meš</sup> 24 12 zì.da <sup>mcš</sup> níg.lá sag.du šum <sub>4</sub> -ma en.te.na
	b i27	zì munu <sub>6</sub> <sup>1</sup> zì šc <sub>10</sub> tu <sup>mušen.meš</sup> 12 zì.da <sup>mcš</sup> 28 níg.lá sag.du šum-ma en.te.na
13	A	ina šur-šum kaš šum <sub>4</sub> -ma (ina [š]e-[g]a-a) <sup>25</sup> um-ma-a-tú ina a gazi <sup>sar</sup> tu-ba-har lá
	b i28	ina šur-šum-mu kaš <sup>29</sup> šum-ma um-ma-a-ti ina a gazi <sup>sar</sup> tu-ba-har lá
14	A	ana zi sag.ki nu-uh-hu <sup>šim</sup> gúr.gúr <sup>šim</sup> gír <sup>šim</sup> gazi <sup>sar</sup> duh.šc.giš.ì sumun <sup>mcš</sup>
	b i12	ana zi sag.ki nu-uh-hu <sup>šim</sup> gúr.gúr <sup>šim</sup> gír <sup>13</sup> gazi <sup>sar</sup> duh.šc.giš.ì sumun <sup>mcš</sup>
15	A	šim <sup>bal</sup> 26 ina zì.kum he.he ina dída u kaš tara-bak lál-id
	b i13	šim <sup>mug</sup> 14 ina zì.kum he.he ina dida <sup>15</sup> u kaš tara-[b]ak lál
16	A	ana ki.min <sup>šim</sup> gúr.gúr <sup>&lt;šim&gt;</sup> li <sup>šim</sup> šeš <sup>ú</sup> kur.kur ka a.ab.ba peš <sub>10</sub> . <sup>d</sup> íd zú.lum.ma <sup>ú</sup> [x]x
17	A	ina illu <sup>(glose)</sup> šim <sup>buluh</sup> šim <sup>hab</sup> ì.udu gab.làl [he].he lál-id bul-šu lat-[ku .....]
18	A	ana ki.min <sup>šim</sup> gúr.gúr <sup>šim</sup> li <sup>šim</sup> úh. <sup>d</sup> íd <sup>ú</sup> kur.kur <sup>im</sup> kal.gug ka tam-š[im .....]
	b i16	ana ki.min <sup>šim</sup> gúr.gúr <sup>šim</sup> li <sup>šim</sup> úh. <sup>d</sup> íd <sup>17</sup> ú <sup>ú</sup> kur.kur <sup>im</sup> kal.li.gug ka tam-tim <sup>18</sup> ni-kíp-tú gaz sim
	C 1	šim <sup>gúr.gúr</sup> šim <sup>li</sup> 2 ú <sup>ú</sup> kur.kur úh. <sup>&lt;d&gt;</sup> íd <sup>3</sup> im <sup>im</sup> kal.gug ka a.ab.ba
19	A	ina ì.udu <sup>(glose)</sup> éllag u gab.làl he.he én ur.sag <sup>d</sup> asal-lú-hi <sup>27</sup> ana ugu ši[d ..]
	b i18	ina ì.udu éllag u gab.làl <sup>19</sup> he.he én ur.sag <sup>d</sup> asal-lú-hi i-na ugu šid lál
	C 4	gab.làl ì.udu éllag udu.níta
20	A	šim <sup>gúr.gúr</sup> šim <sup>li</sup> ú <sup>ú</sup> kur.kur <sup>šim</sup> šeš <sup>šim</sup> hab illu <sup>šim</sup> [šim <sup>buluh</sup> .....]

<sup>21</sup> Les gloses sont notées entre parenthèses et mises en exposant ou en indice selon leur situation dans le texte cunéiforme, toutes n'ont pu être lues.

<sup>22</sup> Heeßel et al-Rawi (2003), p. 236, préfèrent lire zì.šc.bar.sa.a, mais il semble plus s'agir d'un signe sa écrit de manière étirée, en conséquence lire sa et non "bar.sa".

<sup>23</sup> Récipient de mesure non attesté dans les textes médicaux.

<sup>24</sup> Dreckapotheke.

<sup>25</sup> Lecture incertaine, il pourrait s'agir de gloser être chaud par être enragé.

<sup>26</sup> Ballukku, avec des incertitudes : Borger R., *Mesopotamisches Zeichenlexikon*, AOAT 305, Münster, 2003, p. 246.

<sup>27</sup> Incipit connu de Utukkû Lemnûtu 10, cf. aussi Köcher, BAM III p. xv, à propos des lignes 28'-32' de BAM 216, pour d'autres parallèles médicaux à cette incantation.

b i20		šim <sup>gúr.gúr</sup> šim <sup>li</sup> ú <sup>kur.kur</sup> šim <sup>šeš</sup> 21 šim <sup>hab</sup> illu šim <sup>buluh</sup> bar zú.lum.ma
D iii38		šim <sup>gúr.gúr</sup> [..... <sup>ú</sup> ]kur.kur šim <sup>šeš</sup> illu šim <sup>buluh</sup> šim <sup>[hab]</sup> 39 <i>qí-líp</i> zú.l[um.ma <sup>ú</sup> ku]r <sup>l</sup> - <i>ka-num</i>
21	A	gab.làl [i <sup>1</sup> ] <sub>(i)</sub> .udu éllag udu.níta <i>šá</i> 150 múd <sup>giš</sup> eren níg.lá [.....]
b i22		gab.làl <i>ina</i> i.udu éllag udu.níta <i>šá</i> 150 23 múd <sup>giš</sup> eren níg.lá <i>a-pí-&lt;is&gt;-lat</i>
D iii39		gab.làl i.udu éllag udu.níta <i>šá</i> 150 40 múd <sup>giš</sup> eren [11] [ú] <sup>hi.a</sup> <i>šá a-pí-is-lat</i> <i>ina</i> dè <i>tu-šá-ha-an</i>
22	A	diš na sag.du-su gig <sup>me</sup> diri šurun <sup>(ku-pi-ti)</sup> 28 gud kúm <sup>meš</sup> <i>ina</i> a kúm <sup>meš</sup> si[la <sub>11</sub> - <i>aš</i> .....]
b i5		diš na sag.du-su gig.ga <sup>2meš</sup> diri [šurun] gud kúm <sup>meš?</sup> 6 <i>ina</i> a <sup>meš</sup> kúm-ti sila <sub>11</sub> - <i>aš</i> ud.l.kám sag.du-su 7 <i>tu-kàš-ša</i>
23	A	[1-en]-a i-[ab-b]i-ku sar-ab <i>ina</i> kàš a-di múd è <sup>meš</sup> -ni luh-si e[gir.....]
b i7		a-di i-lab-bi-ku sar-ab 8 <i>ina</i> kàš a-di múd è <sup>meš</sup> -ni luh <sup>1</sup> (é)-si <sup>2</sup> egir-šú <i>sah-le-e</i> gaz
24	A	<i>ina</i> a <sub>(ga)</sub> gazi <sup>sar</sup> sila <sub>11</sub> - <i>aš</i> sag.du-su lál-id a-di tin-u <sup>29</sup> gur.gur-šú [.....]
b i9		<i>ina</i> a <sup>meš</sup> gazi <sup>sar</sup> 10 sila <sub>11</sub> - <i>aš</i> sag.du-su lál-id a-di tin-u <sup>11</sup> gur.gur-šú <i>ma-al-tak-ti</i> <i>šu-ut</i> ka
25	A	diš na sag.du-su g[r]-i <sup>š</sup> -ša-tú tuk-š <sup>ú</sup> ak-tam naga.s [i.....]
26	A	sag.du <sup>(kād)</sup> -su lu[h]-si <sup>ú</sup> lal <sup>ú</sup> u <sub>5</sub> -ra-nu súd x[.....] 30
27	A	diš ki.min ú babbar <i>ina</i> illu <sup>31</sup> ak-tam súd <i>ina</i> i <sup>ú</sup> gi-lim súd <i>ina</i> i k[i..]
28	A	diš ki.min še <sub>10</sub> buru <sub>5</sub> . habrud.da <sup>mušen (iš-súr hu-m)</sup> hád.a gaz <i>ina</i> a <sup>me</sup> sag.du-su <i>táh</i> <i>(ah?)-ta-na-pa[p'.....]</i>
29	A	diš ki.min <i>has-hal-lat</i> giš mes.má. gan.na <sup>32</sup> hád.a gaz sim <i>ina</i> a <sup>giš</sup> [.....]
30	A	diš na sag.du-su <i>kib-šá gi-iš-ša-tú gu-riš-tú</i> 33 diri peš <sub>10</sub> . <sup>d</sup> [íd.....]
E 1		[diš na sa]g.du-su lu peš-ta <sup>34</sup> lu gi-iš-ša-tú 2 [lu kib-š]á <sup>2</sup> lu-u gu-[r]i <sup>š</sup> -ta diri 3 [ana ti.l]a-šú peš <sub>10</sub> . <sup>d</sup> íd
F 9'		[.....] peš <sub>10</sub> . <sup>d</sup> íd (érasure)
g ii8'		[...]/u-u gi-iš-ša-tú lu-u kib-šá lu-u gu-riš-tú diri
31	A	naga.si u <sub>5</sub> gar.ib <sup>mušen</sup> <i>has-hal-tú</i> giš peš bar giš šini [g.....]
E 3		na[g]a.si u <sub>5</sub> gar.ib <sup>mušen</sup> 4 [bar] giš peš <i>has-hal-lat</i> giš peš bar <sup>1</sup> giš mes.má.gan.na 5 [bar] giš šinig <sup>ú</sup> ak-tam a.gar.gar maš.dà
F 9'		naga.si u <sub>5</sub> ga[r.ib <sup>mušen</sup> .....]
g ii9'		[u] <sub>5</sub> gar.ib <sup>mušen</sup> bar giš peš <i>has-hal-tú</i> giš peš bar giš šinig <sup>10'</sup> [-ta]m a.gar.gar maš.dà
32	A	[7] <sup>ú</sup> me šeš 1-niš <i>ina</i> gissu <sup>(ud.min)</sup> hád.a <sup>(tú-ba-al)</sup> gaz sim <i>ina</i> [kàš] sag.du-s[u.....]
E 6		9 <sup>hi.a</sup> <i>an-nu-ti</i> 1-niš <i>ina</i> gissu hád.a gaz sim 7 <i>ina</i> kàš áb ge <sub>6</sub> sag.du-su <i>he-pí</i> <i>pap-ma</i> ti-u <sup>7</sup>
F 10'		[.....š]eš 1-niš <i>ina</i> gissu hád.du gaz s[im.....]
g ii10'		9 <sup>hi.a</sup> <i>an-nu-ti</i> 1-niš <i>ina</i> gissu hád.du 11' [sa]g.du-su <i>ta-hap-pap-ma</i>

28 Selon le CAD (Chicago Assyrian Dictionary) K p. 550, "animal droppings", c'est un hapax venant peut-être de *kabūtu*.

29 Labat (1959) a lu *iballu<sup>tú</sup>*, mais UD n'est pas utilisé normalement pour /tu/.

30 BAM 494 iii 7 semble assez proche : [diš na x[.....]x luh-si<sup>ú</sup> u<sub>5</sub>-ra-na súd ina i eš<sup>[meš]</sup>].

31 Les signes sont cohérents, mais il n'y a pas de résine d'*aktam* attestée jusqu'à présent.

32 *musukkannu*, CAD M/2 p. 237, rarement attesté dans les textes médicaux (voir BAM 3:11 and 173:9).

33 Selon le CAD K p. 556f., ce terme équivaut à *kuraštu*, voir aussi MSL IX p. 96: 162 (Landsberger B. and Civil M., *The Series HAR-ra = hubullu. Tablet XV*, Roma, 1967).

34 *peštu* vaut sans doute ici pour *pertu* cheveu/chevelure. A noter une discordance dans cette ligne entre *lu* et *lu-u*.

33	A	<i>kib-šá gi-iš-ša-tú gu-u[r-á]r-tú [...]</i> F 11' g ii1'	[..... <i>gu-r</i> ]iš-tú i-tel- <i>l</i> ] <i>kib-šú gi-iš-ša-tú gu-riš-tú i-tel-li</i>
34	A		<i>ana na gi-iš-ša-tú zi<sup>(glose)</sup>-hi nit<sup>(glose)</sup>ru<sup>35</sup> ina lál sag.du<sup>(glose)</sup>-su luh-si x[.....]</i>
35	A	g ii22'	diš na sag.du-su <i>kal-ma-tú ma-tuq-tú</i> diri ú gar-šú gim k[ <i>a-mu-ni</i> .....] <sup>36</sup> [.....] <sup>1</sup> diri <sup>1</sup> ú gar-šú gim <i>ka-mu-ni<sup>ú</sup>mur-ru<sup>37</sup></i> m[u.ni]
36	A	g ii23'	<sup>nu</sup> <i>ina</i> ì he.he <i>ina bar-šú<sup>38</sup></i> sag <sup>(kád)</sup> .du-su š[éš.....] [.....š <sup>ú</sup> sag.du-su šé[š-s]u [.....]
37	A		1 gín <sup>im</sup> kal.gug <sup>(glose)</sup> 1/2 gín <sup>šim</sup> <i>la-ba-na-tú<sup>(glose)</sup></i> igi.4.gál.la peš <sub>10</sub> . <sup>d</sup> [íd .....] <i>ta-hap-pap ana kal-ma-ti šu-li-i sig<sub>5</sub>-ma al.tag<sup>39</sup> (ár-ra-tu<sup>4</sup>)<sup>d</sup>utu dingir en<sup>1</sup>tin<sup>1</sup>-ta-[ni</i>
38	A		<sup>40</sup> .....]
39	A	H ii'7' I 3'	diš dab du <sub>10</sub> .ga-tú <sup>41</sup> <i>ina</i> su na gál <i>ana</i> dab du <sub>10</sub> .ga-ti <i>šu-l</i> i-i ..... [.....s]u na gál-š <i>i a-na</i> dab du <sub>10</sub> .ga-ti <i>šu-le-e</i> <sup>8'</sup> [.....] [.....-t]u <sub>4</sub> <i>ina</i> su na gál-š <i>i ana</i> dab d[u <sub>10</sub> .....]
40	A	H ii'8' I 4'	ugu-šú <sup>(ta)</sup> <i>ta-kar qut-ra šá</i> sag nindu <i>ana</i> ugu <i>ta-zer-rù</i> lá-s[u.....] [.....] <i>qut-ra šá</i> sag nindu <i>ana</i> ugu mar lál-su-ma sig <i>e-la-a</i> [.....sa]g nindu <i>ana</i> ugu <i>ta-za-rù</i> lá[l .....]
41	A	H ii'9' I 5'	diš ki.min an.zah <sup>42</sup> min babbar min ge <sub>6</sub> <i>ta-sák</i> <sup>(sa-ka)</sup> <i>ina</i> ì.nun.na he.he <sup>1</sup> ugu <sup>1</sup> - [šú.....] [.....] <sup>1</sup> <i>ta-sák ina</i> ì.nun he.he ugu-šú eš-aš <i>sa-ar-<sup>2</sup>e<sup>43</sup> šá še-e-ni lál-ma</i> ti [.....n]a <sub>4</sub> min babbar na <sub>4</sub> min ge <sub>6</sub> <i>ta-sák ina</i> ì.nun he.he ugu-šú šéš <sup>1</sup> <i>sa</i> -[.....]
42	A		diš na <i>ku-ra-ra<sup>(glose)</sup></i> gig ì.nun.n [a.....]
43	A		diš ki.min a.geštin.na kala.ga <i>te-sír</i> <sup>(sí-ra)</sup> <sup>44</sup> im[kal .....]
44	A		diš ki <sup>1</sup> .min <i>ú-ma-kal sa-ma-nam<sup>45</sup></i> <i>te-sír ina</i> lál ì.n[un.....] <sup>46</sup>
45	A		[.....] x eš <sup>meš</sup> im.sahar.n[a <sub>4</sub> .kur.ra .....]
46	A		[.....h]e.he <sup>47</sup> x [.....]
47-8	A		(cassé) fin de la face, début du revers en 49

<sup>35</sup> *nitiru*, voir CAD N/2 p. 299, citant cette ligne, 'natron'.

<sup>36</sup> BAM 155 iii 9' : diš na sag.du-su gig ku<sub>7</sub>.ku<sub>7</sub> diri[...], BAM 3 ii 12 : diš na sag.du-su gig<sup>meš</sup> k[u<sub>7</sub>.ku<sub>7</sub>] diri<sup>meš</sup> sag<.du<sup>2</sup>>-su sa[r-ab]/m[ú-ab]<sup>13</sup> ì.giš<sup>1</sup>eren<sup>1</sup>[...ere]n<sup>2</sup> súd *ana* ugu mar<sup>meš</sup>-ma t[i ] .

<sup>37</sup> A noter que AHW (*Akkadisches Handwörterbuch*) p. 1420 et Stol M. (Diagnosis and Therapy in Babylonian Medicine, *JEOL* 32, 1991-1992, p. 64) évoquent une maladie *ú-mu-ur-ru*. Il semble s'agir d'une citation partielle de la série *šammu šikinšu*, cf. CTN IV 196+195 ii 12'. Voir aussi CT 23, 50:5 (*Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum*, Part XXIII, London, 1906) et BAM 494 i 30'.

<sup>38</sup> Variante pour *burāšu*, voir *JCS* 43-45 (1991-1993) p. 101, référence due à l'amabilité de W. G. Lambert.

<sup>39</sup> G. Buisson suggère une autre lecture : *ana kal-ma-ti šu-li-i sig<sub>5</sub> ma-al-tak* <sup>(ár-ra-tu<sup>4</sup>)<sup>d</sup>utu</sup>

<sup>40</sup> Pour *muballiānu*, celui qui garde quelqu'un en vie (CAD M/2 p. 157).

<sup>41</sup> Pour *šibit tapti / matuqti*<sup>2</sup>, voir Labat (1959, note 3 p. 8). Scurlock JA et Andersen B. R. (*Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine*, Urbana, 2005, p. 240) préfèrent lire *luhigātu*.

<sup>42</sup> Labat (1959) transcrit *mil'u*, voir CAD M/2 p. 69, mais le mot est rarement attesté; *anzahhu* est meilleur.

<sup>43</sup> CAD S p. 189 *sar'u sa-ar-i* "you bandage him with *s*. from sheep and he will recover" (cf. CAD S p. 175 *sarbu* "tallow, fat").

<sup>44</sup> Voir CAD S p. 228.

<sup>45</sup> Il s'agit ici de l'ingrédient.

<sup>46</sup> Cf. BAM 494 iii 49 diš ki.min *sa-ma-nam te-sí[r...ma]r ina* ì.nun eš<sup>meš</sup> [...].

<sup>47</sup> Une autre lecture peut être : g]ig gál [...].

49	A	[...] <sup>[ú]</sup> šakir <sup>2</sup> hád.du <sup>(sah-ti)</sup> ta-x[.....]
50	A	[iš]-tu ip-ta-ru-u <sup>48</sup> áš-ru <sup>49</sup> x [.....]
51	A	<sup>[ú]</sup> an-na-a u an-na-a te-te-pu-u[š] <sup>50</sup> [.....]
52	A	ina šur-šum-me <sup>(an-ni-?)</sup> kaš šeg <sub>6</sub> -šal [.....]
53	A	<sup>nu</sup> qid-da-tú <sup>51</sup> šá <sup>giš</sup> nu.úr.ma <<ma>> <sup>[na4]</sup> pe[š <sub>4</sub> .anše <sup>52</sup> [.....]
54	A	a-di iṣ-ša-da-ma <sup>53</sup> ninda <sup>54</sup> še <sub>10</sub> pár-šá-hi <sup>55</sup> a zú.lum.ma x[.....]
55	A	suhuš <sup>giš</sup> nam.tar <sup>(pi-li-)</sup> ina l sila a <sup>mc</sup> ina izi ta-sal-lah ta-[.....]
56	A	diš gig ina su na è-ma pa-nu-šú u igi <sup>II</sup> -šú mú <sup>2mcš</sup> -š[ú.....]
	j 4	[diš pa]-nu-šú u igi <sup>II</sup> -šú mú <sup>mcš</sup> -ha di-ig-la ka-bit u diri <sup>56</sup> a-šu-ú mu.n[i] <sup>57</sup>
	K ii 5'	diš gig ina su na <sup>[è]</sup> [.....] <sup>6'</sup> ú diri a-šu-ú[...]
57	A	gazi <sup>sar</sup> sah-lé-e gú.tur <sup>(glose)</sup> pa <sup>giš</sup> mes.gàm súd ina NE <sup>58</sup> <sup>(ni-it-ku)</sup> [.....]
	K ii 6'	[.....] <sup>7'</sup> pa <sup>giš</sup> mes.gàm ina <sup>[A]</sup> [.....]
58	A	diš ki.min gim tab kúm-ma <sup>59</sup> a nu ú-kal ù u <sub>4</sub> .bu.bu.ul <sup>1</sup> tur <sup>mc</sup> diri i-š[i-tu <sub>4</sub> [.....]
	j 15	[diš] gig gar-šú gim tab kúm-ma a nu ú-kal ù u <sub>4</sub> .b[u.bu].ul-tu <sup>mcš</sup> diri i-š[i-tu <sub>4</sub> mu.ni
59	A	hád.a súd <sup>(tú-ub-bal ta-sa-ka)</sup> ina a gazi <sup>sar</sup> sila <sub>11</sub> -aš lá-ma ina-eš im.gú.en.na ina a gazi <sup>sar</sup> [...] <sup>60</sup>
60	A	diš ki.min <sup>61</sup> sa <sub>5</sub> tur <sup>1</sup> <sup>62</sup> u gu <sub>7</sub> -šú <sup>[ziq-tu<sub>4</sub>]</sup> mu.ni <sup>šim</sup> š[éš] gab.làl ina ì.udu éll[ag udu.níta he.he]
	j 42	[diš gig] gar-šú sa <sub>5</sub> ut <sup>1</sup> -tur <sup>1</sup> <sup>63</sup> u gu <sub>7</sub> -šú <sup>[zi-íq-tu<sub>4</sub>]</sup> [mu].ni
61	A	ina kuš sur-re lá <sup>š[imš]</sup> eš <sup>(ur-ru-tú)</sup> <sup>64</sup> illu <sup>šim</sup> buluh gab.làl [ina ì.udu he.he lá-id] <sup>65</sup>
62	A	zì munu <sub>6</sub> še <sub>10</sub> tu <sup>mušen.mc</sup> <sup>(šum-mat)</sup> <sup>šim</sup> gúr.gúr <sup>šim</sup> li zì gú.tur ina šur-šum-me kaš šeg <sub>6</sub> .gá [..]
63	A	diš ki.min sa <sub>5</sub> gu <sub>7</sub> -šú u <sup>[ka]</sup> -<li->[š]ú-nu [d]ab gig.bi dè <sup>66</sup> mu.ni ana zi-šú <sup>šim</sup> gúr.gúr <sup>šim</sup> l[i...]

<sup>48</sup> La même expression se retrouve dans BAM 393: 49.

<sup>49</sup> CAD A/2 p. 460.

<sup>50</sup> Une autre lecture possible est : te-te-sér ì.

<sup>51</sup> Voir CAD Q p. 250, normalement on a dans les textes médicaux *qidat ūmi*, l'après midi, de *qadādu*. Ici probablement le mot signifie la partie la plus basse ou la partie "incurvée" de la grenade. Voir aussi CAD S p. 229, *qidat tesēr*, "you rub with a downward motion(?)".

<sup>52</sup> <sup>na4</sup>peš<sub>4</sub> également possible.

<sup>53</sup> De *šādu* II "fondre", normalement non attesté au système I/2.

<sup>54</sup> *kusāpu*.

<sup>55</sup> Voir CAD P p. 414 sub *pirša'u*, non attesté comme materia medica.

<sup>56</sup> *neqelpū*.

<sup>57</sup> Pour ce parallèle, voir les remarques de Heeβel N. P., *Babylonisch-assyrische Diagnostik*, AOAT 43, Münster, 2000, p. 366.

<sup>58</sup> Si la lecture de la glose est juste, NE devrait être noté zah (fritte de verre, groisil ?).

<sup>59</sup> Voir BAM 515 i 9: *šum-ma* na igi<sup>II</sup>-šú ud.da *ha-an-ṭa*, expression peut-être similaire à ud.da tab.ba (*himīt šēt*), lit. "chaleur de la lumière". La tournure semble ici signifier "chaleur brûlante", un peu comme le "kaúsos" grec.

<sup>60</sup> La dernière phrase est une alternative.

<sup>61</sup> Cela renvoie au *bubu'tu* de la ligne 58.

<sup>62</sup> Le dessin du signe se rapproche graphiquement du signe AT et le CAD S p. 129 lit sa<sub>5</sub>-at.

<sup>63</sup> Même graphie proche d'un AT, lue *ut<sup>1</sup>-tur<sup>1</sup>* par von Weiher (1993, p. 82, l. 42) et Heeβel (2000, p. 355, l. 42).

<sup>64</sup> On attendrait *mur-ru*.

<sup>65</sup> La restauration des lignes 60-61 se fait selon AMT 30,2 : 11'... diš gig min sa<sub>5</sub> UD TUR u gu<sub>7</sub>-šú *zi-íq-tú* mu.ni et 13'-14' [...là] ina ì udu éllag udu níta he.he ina kuš sur-re lá-id<sup>14'</sup> [...] gab.làl ina ì.udu he.he lá-id. Pour la séquence sa<sub>5</sub> UD TUR Labat lit : sa<sub>5</sub> babbar tur. Voir aussi CAD Z p. 132 sub *ziqtu*.

	L ii23'	[diš gig ina s]u [n]a è <sup>67</sup> sa <sub>5</sub> u gu <sub>7</sub> -šú dè mu.ni ana zi-šú <sup>24'</sup> [.....].
64	A	<sup>šim.d</sup> maš numun <sup>[ú]</sup> [.....] 5 ú <sup>mc</sup> an-nu-tú 1-niš súd ki zì.kum kaš <sup>ú</sup> ba-ri-[ra]t
65	A	ina kaš ina <sup>uruduš</sup> sen. <sup>[uruduš]</sup> tur gim <sup>[uruduš]</sup> rib-ki tara-bak ina kuš <sup>(ina kuš)</sup> ùmmu <sup>68</sup> sur-re lá-su [...]
	L ii24'	[.....] <sup>[ina kuš edin]</sup> sur-re lá-su <sup>[ti-x]</sup> [..]
66	A	diš na šà geštug <sup>II</sup> -šú gim šá šu. <sup>(ge)</sup> ge[dim.ma g]u <sub>7</sub> <sup>mc</sup> -šú ù sig.sìg-su ì <sup>šim</sup> [gig..]
	b i30	diš na šà geštug <sup>II</sup> -šú gim šu.gedim.ma gu <sub>7</sub> -šú <sup>31</sup> u sig <sup>mcš</sup> -su ì <sup>šim</sup> gim
	M ii63'	diš na geštug <sup>II</sup> -šú gim šá šu.gedim.ma gu <sub>7</sub> <sup>mcš</sup> -šú <sup>[ú]</sup> sig <sup>mcš</sup> -šú ì.giš <sup>šim</sup> gig
	N iv12	diš na ina šà geštug <sup>II</sup> -šú gim šu.gedim.ma gu <sub>7</sub> -šú u sig.sìg-su [ì.gi]š <sup>šim</sup> gig r 3 ì gig
67	A	ì gi.du <sub>10</sub> .ga ì <sup>šim</sup> li <sup>[a-he]</sup> [-e.....tu]-raq-qa 1-niš he.he ana šà geštug <sup>II</sup> -šú gar <sup>(súd)</sup> lag mun <sup>sig</sup> [...]
	b i31	ì gi.du <sub>10</sub> .ga <sup>32</sup> ì <sup>šim</sup> li <sup>a-he-e tu-raq-qa</sup> 1-niš he.he <sup>33</sup> ana šà geštug <sup>II</sup> -šú gar-an lag mun ina <sup>sig</sup> àka nigin-mi
	M ii63'	ì.giš gi.du <sub>10</sub> .g[a] <sup>64'</sup> ì.giš <sup>šim</sup> li <sup>a-he-e tu-raq-qa</sup> 1-niš he.he ana šà geštug <sup>II</sup> -šú šub lag mun eme.sal.lim <sup>65'</sup> sig <sup>[àka nigin]</sup>
	N iv12	ì gi.du <sub>10</sub> .ga <sup>13</sup> ì <sup>giš</sup> li <sup>a-he-e tu-raq-qa</sup> 1-niš he.he ana šà geštug <sup>II</sup> -šú gar-an lag mun ina <sup>sig</sup> àka nigin-me
	r 3	ì gi.du <sub>10</sub> ì li <sup>a-he-na-a</sup> <sup>4</sup> šeg <sub>6</sub> -šal 1-niš he.he ana šà geštug <sup>II</sup> -šú šub-dì <sup>5</sup> tu-ša- ab-bi-tu ti-u <sup>69</sup> š <sup>6</sup> šeš ki na <sub>4</sub> gaba <sup>sig</sup> àka nigin- <sup>[me]</sup>
68	A	ana šà geštug <sup>II</sup> -šú gar-an dída s[ig <sub>5</sub> -t]im zì gú.gal zì gú.tur zì zíz.a.an zì g[azi <sup>sar</sup> ]
	b i34	ana šà geštug <sup>II</sup> -šú gar-an dída sig <sub>5</sub> zì gú.gal <sup>35</sup> zì gú.tur zì zíz.an.na zì gazi <sup>sar</sup>
	M ii65'	ana šà geštug <sup>II</sup> -šú gar dída sig <sub>5</sub> zì gú.gal zì gú.tur zì zíz.a.an <sup>66'</sup> zì gazi <sup>sar</sup>
	N iv13	ana šà geštug <sup>II</sup> -šú gar
	r 6	ana šà geštug <sup>II</sup> -šú gar <sup>7</sup> dída sig-tim zì gú.gal zì gú.tur zì zíz.a.an <sup>8</sup> zì gazi <sup>sar</sup> <sup>nu</sup> mál-ma-liš <sup>(glose)</sup> ina ì <sup>giš</sup> e[r]en <sup>(giš er-re-nu)</sup> he.he ina kaš tara-bak <sup>1</sup> (kaš) <sup>70</sup> lá-su- m[a...]
69	A	
	b i35	mál-ma-liš <sup>36</sup> ina ì <sup>giš</sup> eren he.he ina kaš tara-bak lá
	M ii66'	zì <sup>giš</sup> eri-ni ina kaš tara-bak [...] ti-u <sup>7</sup>
	r 8	mál-ma-liš ina kaš ne <sup>71</sup> <sup>9</sup> úš eren tag lá
70	A	diš na <sup>(sag x)</sup> šà geštug <sup>II</sup> -šú gim šu.gedim.ma <sup>[gu<sub>7</sub>-šú<sup>šim</sup> li<sup>šim</sup> gúr.gúr<sup>šim</sup> gam.ma<sup>šim</sup>]</sup> <sup>šim</sup> maš [.....]
	b i37	[ <sup>šim</sup> gúr].gúr <sup>šim</sup> li <sup>šim</sup> gam.ma <sup>šim.d</sup> maš <sup>38</sup> [.....]
	N iv17	<sup>šim</sup> gúr.gúr <sup>šim</sup> li <sup>šim</sup> gam.ma <sup>šim.d</sup> maš <sup>šim</sup> gír
71	A	<sup>šim</sup> sal <sup>šim</sup> mug gi.du <sub>10</sub> .ga <sup>ú</sup> kur.kur <sup>ú</sup> maš.tab.ba [.....] <sup>(x na-a-bi)</sup> gazi <sup>sar</sup> ú[....]
	b i38	<sup>šim</sup> mug <sup>šim</sup> buluh gi.du <sub>10</sub> .ga <sup>39</sup> [..... <sup>ú</sup> ] maš.tab.ba <sup>im</sup> kal.gug gazi <sup>sar</sup> <sup>40</sup> [....-k] a-nu-ú
	N iv17	<sup>šim</sup> mug <sup>šim</sup> buluh gi.du <sub>10</sub> .ga <sup>18</sup> <sup>ú</sup> kur.kur <sup>ú</sup> maš.tab.ba <sup>im</sup> kal.gug gazi <sup>sar</sup> <sup>ú</sup> kur-ka-nu-u
72	A	<sup>šim</sup> buluh <sup>giš</sup> eren <sup>[ú.15.me lip-pi šá šu]</sup> . [gedi]m. [ma <sup>1</sup> múd <sup>[giš</sup> eren]. sumun sù ana

66 Voir Heeßel (2000) p. 354 : 27 diš gig gar-šú gim x sa<sub>5</sub> x [ ] pe-en-tu<sub>4</sub> m[u.ni] SpTU IV 152 : 27 et [ ] x<sup>lmcš</sup> ka-li-šú-nu dab pe-e[n-tu<sub>4</sub> mu.ni] (CT 51, 51 n°148 : 7').

67 Voir ci-dessus, ligne 56.

68 Les signes sont kuš.a.gaba.a.lá, une erreur pour a.edin.lal = nādu, l'outre.

69 Un trait sépare les lignes 5 et 6 du manuscrit r.

70 Erreur du scribe en accord avec Labat.

71 kúm ou šeg<sub>6</sub> possibles.

		šà geštu[g.....]
b i40		šim <sup>sal</sup> giš <sup>eren</sup> 41 [...] ú <sup>hi.a</sup> líp-pi šu.gedim.ma 42 [..... ere]n sù ana šà geštug <sup>II</sup> -šú gar-an
N iv18		šim <sup>sal</sup> 19 giš <sup>eren</sup> 15 ú <sup>hi.a</sup> líp-pi šá šu.gedim.ma múd giš <sup>eren</sup> sù ana šà geštug <sup>II</sup> -šú gar-an
73	A	diš na geštug <sup>II</sup> -šú lugud ú-k[al-la an]a <sup>ti</sup> ú <sup>šim</sup> šeš <sup>giš</sup> eren.sumun gazi <sup>sar</sup> an.nu.ha.ra [.....]
b i48		[.....ka]l-la ana ti-šú <sup>49</sup> [..... <sup>sa</sup> ] <sup>r</sup> an.nu.ha.ra 50 [.....]
N iv20		diš na geštug <sup>II</sup> -šú lugud ú-kal-la ana ti-šú <sup>šim</sup> šeš <sup>giš</sup> eren.sumun gazi <sup>sar</sup> a-nu-ha-ru 21 im.babbar
O ii16		diš na geštug <sup>II</sup> -šú lugud ú-kal-la ana ti-šú <sup>17</sup> šim <sup>šeš</sup> giš <sup>eren</sup> .sumun gazi <sup>sar</sup> an.nu.ha.ra 18 im.babbar
p vs5'		[.....]ú-kal-la ana ti-šú <sup>šim</sup> šeš <sup>giš</sup> [..... <sup>6'</sup> ...] im.babbar
74	A	ú <sup>har</sup> .har' ú [babbar 7] ú <sup>hi.a</sup> má[l-ma-liš'] <sup>r</sup> àr <sup>1</sup> -en sim líp-pi tála-pap ana šà geštug <sup>II</sup> -šú gar-an líp-[.....]
b i50		[.....] 7' ú <sup>hi.a</sup> àr-en 51 [.....]-[ku] <sup>r</sup> ú <sup>har</sup> .har' ú babbar 7 ú <sup>hi.a</sup> àr-en líp-pi tála-pap ana šà
N iv21		geštug <sup>II</sup> -šú gar-an 22 líp-pi lat-ku ú <sup>har</sup> .har' ú babbar [7] ú <sup>hi.a</sup> 19 1-niš àr <sup>1</sup> -en sim líp-pu tála-pap [.....]
O ii18		[geštug <sup>II</sup> -šú] gar 20 [l]p-pu [.....]
p vs6'		ú <sup>har</sup> .har' ú babbar 7 ú <sup>hi.a</sup> [.....] 7' [.....]p]ap ana 72 šà geštug <sup>II</sup> -šú gar-an líp-pi lat-ku
75	A	im <sup>(gab-bi.min)</sup> .sahar.na <sub>4</sub> .kur.ra ú babbar ha-hu-ú 3 ú <sup>hi.a</sup> líp-pi [min..]
b i46		[im.sahar.na <sub>4</sub> .kur].ra im.babbar ha-hu-ú <sup>47</sup> [3 ú] <sup>hi.a</sup> líp-pi min šá geštug <sup>II</sup>
76	A	šá? im.sahar.na <sub>4</sub> .kur.ra im.babbar ha-hu-ú ú babbar [l]íp-pi ana geštug <sup>II</sup> [..]
77	A	šim <sup>gúr</sup> .gúr šim <sup>li</sup> šim <sup>šeš</sup> šim <sup>mug</sup> giš <sup>eren</sup> gi.[du <sub>10</sub> .ga]
b i43		[šim <sup>gúr</sup> .g]úr šim <sup>li</sup> šim <sup>šeš</sup> šim <sup>mug</sup> 44 [giš <sup>eren</sup> g]i.du <sub>10</sub> .ga
N iv33		[diš ki.min' šim <sup>gúr</sup> .gúr šim <sup>li</sup> šim <sup>šeš</sup> šim <sup>mug</sup> giš <sup>eren</sup> gi.<du <sub>10</sub> >.ga
M i31'		šim <sup>gúr</sup> .gúr šim <sup>li</sup> šim <sup>šeš</sup> giš <sup>eren</sup> gi du <sub>10</sub> .ga šim <sup>mug</sup>
Q 7'		[...]x šim <sup>gúr</sup> .gúr šim <sup>li</sup> šim <sup>šeš</sup> giš <sup>eren</sup> gi du <sub>10</sub> .ga šim <sup>bal</sup>
78	A	šim <sup>man</sup> .du gazi <sup>sar</sup> im <sup>kal</sup> .gug 9 <sup>1</sup> (6) <sup>73</sup> ú <sup>hi.a</sup> qu <sub>5</sub> -g[i] <sup>74</sup> šá [geštug <sup>II</sup> ]
b i44		šim <sup>man</sup> .du gazi <sup>sar</sup> 45 [im <sup>kal</sup> .g]ug <sup>1</sup> 9 ú <sup>hi.a</sup> qu <sub>5</sub> -g[i] šá geštug <sup>II</sup>
N iv34		šim <sup>man</sup> .du gazi <sup>sar</sup> im <sup>kal</sup> .gug 9 qu <sub>5</sub> -gi šá geštug <sup>II</sup> -šú [na ne giš <sup>k</sup> ]iši <sub>16</sub> sar-šú
M i31'		gazi <sup>sar</sup> im <sup>kal</sup> .gug 32' 8 ú <sup>hi.a</sup> qu <sub>5</sub> -gur ša geštug <sup>II</sup> ina ne šà geštug <sup>II</sup> -šú sar
Q 7'		gazi <sup>sar</sup> im <sup>kal</sup> .gug ina ne geštug <sup>II</sup> -šú sar
79	A	diš na geštug <sup>II</sup> -šú gù.dé <sup>meš</sup> šim <sup>li</sup> šim <sup>gúr</sup> .gúr šim <sup>mug</sup> ú <sup>ak</sup> -t[am]
N iv25		diš na geštug <sup>II</sup> -šú iš-ta-na-sa-a šim <sup>li</sup> šim <sup>gúr</sup> .gúr šim <sup>mug</sup> gaz sim dida
80	A	dída sig <sub>5</sub> -tim ina kaš šeg <sub>6</sub> -šal ne-su 75 lá-id bul-tu [(x)]
N iv26		ú <sup>ak</sup> -tam ina kaš šeg <sub>6</sub> -šal ba-ah-ru-us-su lal-id ... <sup>76</sup>

<sup>72</sup> La séquence [...-p]ap ana est lisible sur la copie LKU 60.

<sup>73</sup> On lit 6 mais le bon compte est 9 ! Par contre, pour le manuscrit M, le compte de 8 ingrédients est juste.

<sup>74</sup> qutāru.

<sup>75</sup> bahrussu.

<sup>76</sup> Ce texte est plus un parallèle qu'un duplicat.

81	A	diš na igi <sup>III</sup> (šà)-šú múd diri lá <sup>77</sup> -ma u i-bar-ru-ru <sup>78</sup> xxxxx <sup>79</sup> egir-šú iš-šaṭ-ṭar <sup>80</sup>
82	A	nis-hu igi <sup>I</sup> (šà?) til-ú <sup>81</sup>
83	A	šà-ṭír <sup>d</sup> šul-gi-e-nu <sup>I</sup> umbin <sup>I</sup> lú <sup>š</sup> áman.lá a-ga-[aš]-gu-u
84	A	ša-an-dúp-pu-u <sup>m</sup> ir- <sup>d</sup> na-na-a lú <sup>d</sup> sin u <sup>d</sup> utu <sup>82</sup>
85	A	ša-an-dúp-pu-u <sup>m</sup> e-ṭe-ru <sup>lú</sup> a.ba bal.til <sup>ki</sup>
86	A	ša-an-dúp-pu-u <sup>m</sup> im-ú-ti.la <sup>lú</sup> a.ba bal.til <sup>ki</sup>
87	A	mu sar <sup>83</sup> nu si <sup>84</sup> níg.gig <sup>d</sup> dím.sar <sup>85</sup> en inim sum
88	A	nir.gál.zu <sup>86</sup> ba.ra.téš <sup>87</sup> dmes.dù.ki.šár.ra <sup>88</sup>

<sup>77</sup> lá = *maṭû* : diminuer se dit de la vue CAD M/I p. 433.

<sup>78</sup> Pour cette ligne d'amorce, voir BAM 18: 20, cité au CAD B p. 106. Il semble que /u/ soit ici une conjonction plutôt qu'un logogramme, puisque BAM 18 donne la même phrase sans /u/ : [diš na] igi<sup>II.mes</sup>-šú múd diri i-bar-ru-[u]r ú x [...].

<sup>79</sup> Deux gloses non lues existent au sein de cette série de signes dont certains sont lisibles.

<sup>80</sup> Le CAD Š/2 p. 240 signale également : LKA 85, r. 34, ibid.151: 23, BAM 201:43, comme exemples de lignes d'amorce suivies de cette expression. Cela indique qu'un texte consacré aux maladies oculaires suivait.

<sup>81</sup> Voir pour ce colophon : Hunger H., *Babylonische und assyrische Kolophone*, AOAT 2, Kevelaer, 1968, p. 82, n°. 244.

<sup>82</sup> Ecriture ésotérique: lú éš-utu = lú.asûtu.

<sup>83</sup> Hunger : *šuma šaṭra*, mais *musarû* (mu.sar) est également possible ici.

<sup>84</sup> Hunger ne traduit pas.

<sup>85</sup> Nabû.

<sup>86</sup> *tākil-ka*.

<sup>87</sup> *ul ibâš*.

<sup>88</sup> Nabû.

## Traduction <sup>89</sup>

1	(cassé)
2	[Pour enl]ever [la chaleur (fièvre) de la tête, tu écrases du <i>sahlū</i> , tu pétris dans du jus de <i>kasû</i> , tu ra]ses et tu appliqu[es].
3	[Pour ditto, tu pétris du <i>sahlū</i> et] de la farine d'or[ge torréfiée dans du jus de <i>kasû</i> , tu rases] et tu appliqu[es].
4	[.....] dans du vin et de la bi[ère], tu verses dans de l'eau [.....] et tu appliques de façon à refroidir.
5-6	[.....] li[é.....], des copeaux <sup>90</sup> pilés <sup>(glose)</sup> de charpentier, tu pétris dans de l'eau, [tu ...] avec une mesure- <i>namaddu</i> de jus de <i>kasû</i> et tu appliques de façon à refroidir
7-9	Cèdre, cyprès, <i>suādu</i> , myrrhe, genévrier, <i>kukru</i> , <i>kasû</i> , pois chiches, lentilles, peaux de dattes, <i>sahlū</i> , bière mêlée douce, orge- <i>inninnu</i> , corail, malt : cataplasme <sup>91</sup> pour la tête.
10-13	Poudre de <i>kukru</i> , poudre de genévrier, poudre de <i>kasû</i> torréfiés, farine de froment, farine d'orge grillée, farine de pois chiches, farine de lentilles, farine de son de vieux sésame, farine d'épeautre, poudre de <i>sahlū</i> torréfiés, farine de malt, poudre de fiente de pigeon : 12 farines en cataplasme pour la tête. Tu fais tiédir dans de la levure de bière, s'il fait froid et dans du jus de <i>kasû</i> , s'il fait chaud et tu appliques.
14-15	Pour calmer des céphalées lancinantes, tu mélanges, dans de la farine <i>isqūqu</i> , du <i>kukru</i> , de la myrte, du <i>kasû</i> , du son de vieux sésame et du <i>ballukku</i> , tu délaies dans de la bière mêlée ou de la bière et tu appliques.
16-17	Pour ditto, [tu mél]anges du <i>kukru</i> , du genévrier, de la myrrhe, de l' <i>atā'īšu</i> , du corail, du soufre, des dattes et de la pla[n]te..., dans de la résine <sup>(glose)</sup> de <i>baluhhu</i> , du <i>fūru</i> , de la graisse et de la cire et tu appliques. Remède éprouvé.
18-19	Pour ditto, tu mélanges du <i>kukru</i> , du genévrier, du soufre jaune, de l' <i>atā'īšu</i> , du <i>kalgukku</i> , du cora[il] et du <i>nikiptu</i> , dans de la graisse <sup>(glose)</sup> de rein et de la cire, tu réci[tes] là-dessus l'incantation : "Ô, héros Asalluhi" et [tu appliques].
20-21	<i>Kukru</i> , genévrier, <i>atā'īšu</i> , myrrhe, <i>fūru</i> , résine [de <i>baluhhu</i> , peaux de dattes], cire, graisse <sup>(glose)</sup> de rein gauche de mouton mâle et "sang" de cèdre : cataplasme [pour le débilité <sup>92</sup> ].
22-24	Si un homme, sa tête est pleine de maux, tu pét[ris] des bouses <sup>(glose)</sup> fumantes dans de l'eau chaude, [le premier jour tu refroidis sa tête], un à un ils s'am[oll]iront, tu rases, tu laves à l'urine jusqu'à ce que le sang sorte bien, ens[uite tu écrases du <i>sahlū</i> ], tu pétris dans du jus de <sup>(glose)</sup> <i>kasû</i> et tu appliques sur sa tête. Tu renouvelles le traitement jusqu'à guérison. [Ayant fait ses preuves, selon la tradition orale].
25-26	Si un homme, sa tête a des <i>gişşatu</i> , [tu.....] de l' <i>aktam</i> , de la salicorne, [...] tu lui laves la tête <sup>(glose)</sup> , tu piles de la plante <i>aşqulālu</i> et de l' <i>urānu</i> , [tu frictionnes avec de l'huile <sup>93</sup> ].

<sup>89</sup> Cette traduction doit beaucoup à celle de R. Labat.

<sup>90</sup> Mot à mot : "écorces" de charpentier = copeaux de bois.

<sup>91</sup> Pour le choix de ce terme, voir Nicolas Lémery : "Le cataplasme ... est un remède pour l'extérieur, ayant une consistance de pâte, composé ordinairement de farines, de pulpes, d'huiles, d'onguents, de gommes, de poudres" (Pharmacopée universelle, Paris, 1697, tome I, p. 114).

<sup>92</sup> Heeßel et al-Rawi (2003, p. 237) traduisent par "bandage pour la maladie *apīslat*", avec mention de la littérature.

<sup>93</sup> Pour la restitution, voir la note 30.



27	Si ditto, tu piles de la plante blanche dans de la résine d' <i>aktam</i> . Tu piles de l' <i>imhurlim</i> dans de l'huile. [Tu piles <sup>?</sup> ...] dans de l'huile de [...].
28	Si ditto, tu écrases de la fiente séchée de perdrix <sup>(glose)</sup> , tu lui rinces <sup>(glose)</sup> la tête à grande eau [.....].
29	Si ditto, tu écrases et tu passes au crible du feuillage séché de <i>musukkannu</i> , [tu ...] dans du jus de [.....].
30-33	Si un homme, sa tête est pleine de champignons, de <i>giššatu</i> et de <i>gurištu</i> : so[ufre ....], salicorne, guano de chauve-souris, feuillage de figuier, peaux de tamaris, [écorce de <i>musukkannu</i> , <i>aktam</i> , crottin de gazelle], ces 7 <sup>94</sup> ingrédients, tous ensemble, tu les fais sécher <sup>(glose)</sup> à l'ombre <sup>(glose)</sup> , tu les écrases et tu les passes au crible, [tu lui rinces] la tête à l'urine [...] et champignons, <i>giššatu</i> et <i>gurartu</i> [partiront].
34	Pour enlever <sup>(glose)</sup> à un homme les <i>giššatu</i> , tu lui laves la tête <sup>(glose)</sup> (avec) du natron <sup>(glose)</sup> dans du miel [.....].
35-36	Si un homme, sa tête est pleine de poux suaves <sup>95</sup> : tu mélanges dans de l'huile la plante dont l'aspect est semblable à celui du cu[min et dont le nom est myrrhe <sup>96</sup> ], tu lui fric[tionnes] la tête <sup>(glose)</sup> avec du genévrier, [tu.....].
37-38	1 sicle de <i>kalgukku</i> <sup>(glose)</sup> , 1/2 sicle de <i>labanatu</i> <sup>(glose)</sup> , 1/4 (de sicle) de souf[re, .....] tu rinces [...]. Pour faire partir les poux, [tu récites] : "il a touché la bonne chose <sup>(la malédiction)</sup> de Šamaš, dieu, seigneur, qui garde en vi[e <sup>97</sup> ..... ]".
39-40	Si un accès de pédiculose <sup>98</sup> se produit sur le corps d'un homme, pour faire part[ir] l'accès de pédiculose [...] tu grattes son crâne, tu <sup>(glose)</sup> répands dessus de la suie de la partie supérieure d'un fourneau, tu lui appliques [et les cheveux repousseront].
41	Si ditto, tu piles <sup>(glose)</sup> du groisil, du même en blanc et du même en noir, tu mélanges dans du ghee, [tu lui frictionnes] le crâne [..... tu appliques du gras de bétail et il guérira].
42	Si un homme souffre de la maladie <i>kurāru</i> <sup>(glose)</sup> <sup>99</sup> , [tu...] du ghee [.....].
43	Si ditto, tu enduis <sup>(glose)</sup> de vinaigre fort, [.....].
44	Si ditto, tu enduis de <i>samānu</i> durant toute une journée, [tu ...] dans du miel, du ghe[e.....]
45	[.....] tu frictionnes, [...] de l'alu[n .....].
46	[.....tu mél]anges [.....].
47-48	(perdus).

<sup>94</sup> Les duplicats mentionnent 9 ingrédients. Compte tenu des cassures des fins des lignes 30 et 31 la restitution des ingrédients est ici sujette à caution.

<sup>95</sup> Labat (1959) traduit par "poux et lentes". L'expression *kalmatu matuqtu* associe une bestiole à la notion de sucré ou de succulence. Il existe, tout au long de l'histoire de la médecine, de nombreuses évocations de choses sucrées (singulièrement le miel) à propos des maladies de la peau et du cuir chevelu : plaies succulentes, croûtes mélicériques de l'impétigo, favus, etc. Parfois, ces maladies (par exemple le favus, dont l'aspect évoque un *fāvus*, gâteau au miel, en latin) ont été attribuées à divers insectes ou parasites (par exemple les teignes) ou se présentaient comme si elles avaient été causées par de tels animalcules. Le terme médical "teigne faveuse" véhicule une idée voisine.

<sup>96</sup> Le fait de désigner ici cette plante (<sup>u</sup>*murru*) par une périphrase sortie du *šammu šikinšu* est peut-être une façon d'attirer l'attention sur son goût amer (*murru*), expliquant ainsi son utilisation pour contrer le suave (*matqu*).

<sup>97</sup> Ou selon la lecture de la ligne 38 : "C'est bon pour faire partir les poux, approuvé par Šamaš, dieu, seigneur, qui garde en vie".

<sup>98</sup> C'est la traduction de Labat. Le mot à mot est « prise / accès sucré ».

<sup>99</sup> Voir pour cette maladie : Böck B., Hauterscheinungen in altmesopotamischer Divination und Medizin, Teil 1 : Das *kurāru*-Mal, *AuOr*, 2003, p. 161-184.

Revers

- 49-52 Tu [.....] de la plante *šakirû* sèche<sup>(pressée)</sup> [.....] après qu'il aura vomé<sup>100</sup>, [...] la maladie *ašru* <sup>101</sup>[.....] et que tu auras fait tout cela<sup>102</sup> [.....] tu fais chauffer [.....] dans de la levure (glose) de bière [.....].
- 
- 53-55 [Tu ... ] la partie inférieure de la grenade, le coquillage "vul[ve d'ânesse", .....] une fois que cela aura fondu, [tu ... ] un en-cas à la fiente de puce, du jus de dattes, [...], tu asperges de la racine de mandragore(glose) avec un litre d'eau à même le feu, tu [.....].
- 
- 56-57 Si un mal sort du corps d'un homme<sup>103</sup> et si son visage et ses yeux sont gonflés [la vision est difficile et flottante<sup>104</sup> ?], son nom est *ašû*, tu piles du *kasû*, du *sahlû*, des lentilles(glose), des feuilles de l'arbre *šaššûgu* (émondé), [...] dans des braises (fritte?) [...].
- 
- 58-59 Si ditto (= un mal sort...et) c'est chaud comme une brûlure, sans accumulation de liquide mais avec de nombreuses petites phlyctènes<sup>105</sup>, [son nom est *iš]îtu*, tu fais sécher, tu piles(glose) et tu pétris [du ...] dans du jus de *kasû*, tu appliques et il guérira. [Tu pétris] de la boue du fleuve dans du jus de *kasû*.
- 
- 60-61 Si ditto, (= un mal sort... et si les phlyctènes) sont rouges, petites et lui font mal, son nom est *ziqtu*, tu [mélanges] de la myrrhe et de la cire dans de la graisse de re[in de mouton mâle], tu étales sur une peau et tu appliques. [Tu mélanges] de la myrrhe(émondée?), de la résine de *baluhhu* et de la cire [dans de la graisse de mouton et tu appliques]
- 
- 62 Tu fais chauffer dans de la levure de bière, de la farine de malt, de la fiente de pigeon(glose), du *kukru*, du genévrier et de la farine de lentilles, [...].
- 
- 63-65 Si ditto, (= un mal sort...et si les phlyctènes) sont rouges, lui font mal et sont confluentes<sup>106</sup>, cette maladie, son nom est "charbon ardent<sup>107</sup>". Pour l'enlever : du *kukru*, du [genévrier], du *nikiptu*, des graines de [...], ces cinq plantes tu les piles ensemble, avec de la farine *isqūqu* et de la bière de *barīrātu*, dans un chaudron, tu délaies en pâte dans de la bière, tu étales sur la peau(glose) d'une outre, tu lui appliques [et il guérira].

<sup>100</sup> Il n'est pas impossible qu'il faille ici, dans ce contexte de maladie cutanée préférer une traduction par rejeter ou éliminer, de fait un certain nombre d'emplois du verbe *parû* s'adressent à des manifestations cutanées cf. CAD P p. 209 sub *parû* C et Geller M.J., Les maladies et leurs causes, selon un texte médical paléobabylonien, *JMC* 8, 2006, note 49, p. 12.

<sup>101</sup> Cette maladie n'est pas très connue et il n'est pas sûr qu'elle ait sa place ici, mais le CAD A/2 p. 460 la signale comme une maladie de la tête.

<sup>102</sup> Mot à mot : ceci et ceci.

<sup>103</sup> C'est-à-dire : s'il y a éruption cutanée. Cette expression est à mettre en parallèle avec celle qui débute bon nombre des entrées de la tablette 33 du Traité akkadien des diagnostics et pronostics : "si l'aspect de la lésion (cutanée) est comme..." (*šumma simmu šikinšu kima...*), voir Heeßel (2000), p. 365-6.

<sup>104</sup> Traduction un peu libre de *ncqelpû*. Voir Fincke J., *Augenleiden nach keilschriftlichen Quellen*, Würzburg, 2000, p. 146 et Heeßel (2000), p. 366.

<sup>105</sup> La traduction par phlyctène essaie de tenir compte de la source j, ligne 14 (cf. Heeßel, 2000, p. 353) : "Si l'aspect de la lésion est comme une brûlure, chaude avec accumulation de liquide, son nom est phlyctène" (diš gig gar-šû gim tab kum-ma a ú-kal bu-bu-u'-tu<sub>4</sub> mu.ni).

<sup>106</sup> Mot à mot : "prises dans leur ensemble"

<sup>107</sup> La traduction par "charbon ardent" vise à respecter le parallèle établi par Stol M., Einige kurze Wortstudien, in Maul S. (ed.), *Fs. Borger*, CM 10, Groningen, 1998, p. 351-2, à propos du mot *pēntu* servant à désigner tant les braises (= charbons ardents) que le nom d'une maladie. Pour l'échange des sèmes "noir" et "brûlant" à propos du charbon (anthrax en grec, carbunculus en latin) dans la désignation de certaines maladies cutanées depuis l'Antiquité, voir Trélat U., Anthrax, in Dechambre A. (dir.), *Dictionnaire Encyclopédique des Sciences Médicales*, tome 5, Paris, 1870, p. 260 et suivantes et Skoda F., *Médecine ancienne et métaphore*, Paris, 1988, p. 207-209. En français actuel, la traduction choisie suggère un diagnostic clinique d'anthrax.

- 
- 66-69 Si un homme, l'intérieur de ses oreilles, comme dans un cas de "main<sup>(glose)</sup>-de-sp[ectre]", lui [fait] constamment mal et le frappe constamment, [tu] prépares séparé[ment] de l'huile de [*kanaktu*], de l'huile de roseau odorant et de l'huile de genévrier, tu mélanges ensemble, tu mets à l'intérieur de ses oreilles. [Tu enveloppes] un morceau de sel dans de la laine [brute], tu mets à l'intérieur de ses oreilles. Tu mélanges en proportions égales <sup>(glose)</sup>, dans de l'huile de cèdre<sup>(glose)</sup>, de la bière mêlée d[ou]ce, de la farine de pois chiches, de la farine de lentilles, de la farine d'épeautre et de la farine de *k[asū]*, tu délaies dans de la bière, tu lui appliques e[t il guérira].
- 
- 70-72 Si un homme<sup>(glose)</sup>, l'intérieur de ses oreilles, comme dans la "main-de-[spec]tre", lui fait mal : genévrier, *kukru*, *šumlalû*, *nikiptu*, [myrte], *šimeššalû*, *ballukku*, roseau odorant, *atā'išu*, *māštu*, [*kalgukku*]<sup>(glose)</sup>, *kasû*, [*kurkanû*], *baluhhu*, cèdre – 15 plantes, tampon pour la "main-de-spectre", tu asperges de "sang" de vieux-cèdre, [et tu mets] à l'intérieur de ses oreilles.
- 
- 73-74 Si un homme, ses oreilles contienn[ent] du pus, [po]ur le guérir : myrrhe, vieux-cèdre, *kasû*, *annuharu*, [gypse], thym, plante [blanche – 7] ingrédients à moudre [en proportions égales] et à passer au crible, tu enroules en un tampon, tu mets à l'intérieur de ses oreilles. Tam[pon éprouvé].
- 
- 75 Alun, plante blanche, scories de fourneau : 3 ingrédients, tampon [ditto].
- 
- 76 Alun, <sup>(glose)</sup>gypse, scories de fourneau, plante blanche : tampon pour les oreilles [...].
- 
- 77-78 *Kukru*, genévrier, m[yrrh]e, *ballukku*, cèdre, roseau [odorant], *suādu*, *kasû*, *kalgukku* : 9 ingrédients, fumigation pour [les oreilles].
- 
- 79-80 Si un homme, ses oreilles sifflent constamment, tu fais chauffer dans de la bière, du genévrier, du *kukru*, du *ballukku*, de l'*aktam* et de la bière mêlée douce et tu appliques bien chaud. Remède [éprouvé].
- 
- 81-88 "Si un homme, ses yeux sont plein de sang, diminués et s'obscurcissent [.....]", est écrit à la suite.  
 Extrait premier, terminé. Ecrit par Šulgi-enu, (empreinte de) l'ongle de l'apprenti scribe novice, disciple d'Urad-Nanāya, "spécialiste ès médecine", disciple d'Eṭēru, scribe assyrien, disciple d'Adad-uballiṭ, scribe assyrien. Une ligne incomplète : c'est une abomination contre Nabû, il y aura un adversaire ! Nabû, que celui qui te fait confiance ne connaisse pas la honte !

## Mesopotamian Healers as Diviners

Laura M. Zucconi

Mesopotamian medicine is often described as having multiple healers: the *asû* (physician), *āšīpu* and *mašmaššu* (magician/exorcist) as well as the *bārû* (diviner). These may not represent competing medical systems nor a hierarchy of practitioners,<sup>1</sup> which then raises the question, why so many different titles for healers? Scurlock attempts to clarify the roles of the different healers by proposing that the *asû* is a technician more analogous to the European pharmacist while the *āšīpu* is a diagnostician.<sup>2</sup> Although these terms highlight the collaborative nature of the healers in Mesopotamian society, it still does little to explain how exactly the *asû*, *āšīpu*, and *bārû* functioned, since the *asû* could make diagnoses.<sup>3</sup> Additionally, both types of healers had equal access to the *materia medica*. To think of the *asû* as a technician also runs the risk of inadvertently placing him in a subordinate position to the *āšīpu* or diagnostician since our modern medical system uses such a hierarchy for these terms. These problems aside, the translations “technician” and “diagnostician” simply obscure the religious nature of ancient Mesopotamian healers and their art. To understand the roles of the *asû*, *āšīpu*, *bārû* and *mašmaššu*, we need to closely examine the interplay of Mesopotamian religious ideologies with disease etiology, medical texts, and practices.

To ancient Mesopotamians, features or elements of the environment were personified as powerful entities or wills. But rather than a chaotic clash of ambitions, the universe was an ordered system “achieved through a continual integration of the many individual cosmic wills”<sup>4</sup> producing social groupings such as the family, the community, and even the state. Essentially, this development of relationships with the gods allowed access to their qualities and, in turn, provided safety, protection, and health for humans. One must know the character and power of the different wills in order to effectively form these alliances. Ancient Mesopotamians expressed their relationships with personified nature in terms of their own hierarchical society: the state, free men, and slaves. Man’s position in the hierarchy of the universe directly paralleled the slave’s position in the hierarchy of earthly, human society. Consequently, the primary values in the ordered universal system became obedience among the weaker wills and consideration on the part of the stronger wills.

The ideology of obedience and consideration is expressed in stories such as *Atrahasis* in which the Igigi gods, feeling oppressed, rebel against the chief god Ellil: “Every single one of us gods declared war! We have put a stop to the digging. The load is excessive, it is killing us! Our

---

<sup>1</sup> Robert D. Biggs, “Medicine, Surgery, and Public Health in Ancient Mesopotamia,” in *Civilizations of the Ancient Near East* (ed. Jack Sasson; Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1995), 1911.

<sup>2</sup> JoAnn Scurlock, “Physician, Exorcist, Conjurer, Magician: A Tale of Two Healing Professions,” in *Mesopotamian Magic: Textual, Historical and Interpretative Perspectives* (ed. Tzvi Abusch and Karel van der Toorn; Groningen: Styx Publications, 1999), 78.

<sup>3</sup> SA.GIG XVIII 3, 14; XXXII 53-4.

<sup>4</sup> Thorkild Jacobsen, “Mesopotamia: The Cosmos as a State,” in *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1977), 127.

work is too hard, the troubles too much! So every single one of us gods has agreed to complain to Ellil.”<sup>5</sup> After debate amongst the Anunnaki, the gods Enki and Nintu create humans to fulfill the needs of both groups. But such an interchange of complaint and resolution was not limited to the realm of the gods. The story continues with the more powerful entity, Ellil, complaining about the noise of the lesser beings, the humans. It is important to note that even when a god is distraught he does not take unilateral action but seeks agreement within the community of the gods.<sup>6</sup> Like the Igigi before them, humans also have the ability to sway the intentions of a god. “Now there was one Atrahasis whose ear was open to his god Enki. He would speak with his god, and his god would speak with him.”<sup>7</sup> Enki tells Atrahasis how to instigate a rebellion by having the people withhold their reverence and prayer to the gods but only give an offering to the god Namtar, generator of the *šuruppu*-disease. The ploy works: “The flour offering reached him, and he was shamed by the presents, and wiped away his ‘hand’. The *šuruppu*-disease left them, the gods went back to their regular offerings.”<sup>8</sup> The ordered universal system is not merely the exercising of a powerful will over a weaker one but rather incorporates community consensus and appropriate reciprocity. The tale of Atrahasis outlines the foundational principles of obedience and consideration for the relationship between humans and deities, as well as among the deities themselves.

Obedience and appeasement through offerings may work for the gods, but are not particularly effective against demons because they do not have to exercise consideration for humans as a means of maintaining their place within a community. Unlike Namtar, a demon such as Lamaštu would not feel shame over receiving gifts without exhibiting the proper reciprocity for them. Demons are powerful entities who stand outside of the community formed by humans and gods. Consequently, someone suffering from a demon-caused illness must find another form of therapy.

The best way to cure a patient of a demon attack is to overpower and ultimately drive away the demon. This can be achieved in several ways: the use of prescriptions; rites; and/or incantations that invoke a more powerful entity, either the healer himself, another demon such as Pazuzu, or, preferably, a god. Therapeutic tablets such as those in the series *šumma amēlu muḥḥašu umma ukâl* (If a man’s head is feverish) make liberal use of plants and other substances formed into various applications to aid in healing, including those ailments caused by the *alû*-demon.<sup>9</sup> “Cress seed you will grind into well water, fish brine and vinegar spoon into it with a potsherd, and leave overnight under the stars.”<sup>10</sup> The prescription continues with directions on how the patient is to apply the salve to his mouth. The instrumental (i.e. pragmatic, non-

<sup>5</sup> Stephanie Dalley, trans., *Myths from Mesopotamia* (New York: Oxford University Press, 1989), 12.

<sup>6</sup> Dalley, *Myths from Mesopotamia*, 18.

<sup>7</sup> Dalley, *Myths from Mesopotamia*, 18.

<sup>8</sup> Dalley, *Myths from Mesopotamia*, 20.

<sup>9</sup> Although the *alû* is variously referred to as a demon or a ghost, this study classifies it as a demon; see J. V. Kinnier Wilson and E. H. Reynolds, “On Stroke and Facial Palsy in Babylonian Texts,” in *Disease in Babylonia* (ed. I.L. Finkel and M.J. Geller; Boston: Brill, 2007), 67–99.

<sup>10</sup> K 2418+ and AMT 78,1 translation from Kinnier Wilson and Reynolds, “On Stroke and Facial Palsy in Babylonian Texts,” 75–76; see also R. Campbell Thompson, “Assyrian Prescriptions for Treating Bruises and Swellings,” *AJSL* 47, no. 1 (1930): 1–25.

symbolic)<sup>11</sup> intervention of the prescription would seem incongruous with the supernatural cause of the illness. Yet many of these instrumental prescriptions also incorporate ritual acts,<sup>12</sup> “red wool you will spin, seven and seven knots you will tie...the charm seven times you will recite...”<sup>13</sup> as well as an incantation to counteract the demon’s activities, “the head is affected by evil sickness; by Marduk, native of (the town) Eridu, may you be exorcised, that you be assuaged.”<sup>14</sup>

The ingredients of the prescriptions as well as the rites themselves tend to offend the demons, causing them to leave. The incantations, though, often rely on the ideas of obedience and consideration. The healer, or even the patient, assumes a more powerful role forcing the demon to swear an oath not to further afflict the patient. Under the oath-curse formulae, the demon must obey the command,

May he go to where the sun sets.  
May he be entrusted to Bidu, great doorkeeper of the Netherworld  
. . . .  
Let him be put under your oath;  
Let him be put under the oath of Ea and Asalluhi.  
Let him be put under the oath of the gods of heaven and earth.  
Let him not come near me; let him not come close to me.<sup>15</sup>

Although the demon stands apart from the human community, it still has a relationship (in essence their own community) to the gods, thus making the oath effective. Healing incantations also invoke the more powerful gods to be mindful of their role in protecting humans and maintaining the human-divine relationship. Although demon attacks are not necessarily the direct result of a god punishing an erring Mesopotamian, they do highlight a breakdown in the community that needs to be addressed. Such an invasion by a demon induces the people to neglect the offerings (and other forms of obedience) properly due to the gods. The tale of *Atrahasis* shows that humans, under the duress of illness, can withhold the all important offerings. It is in the god’s best interest to listen to the supplication of a patient and exercise his protective authority in the human-divine relationship.

In some cases, lesser supernatural beings such as the *etemmu* (ghosts) may be acting on behalf of a god or other community interests. For the ancient Mesopotamian patient, discovering the cause of the ghost’s agitation takes on as much importance as the task of overpowering it. A simple exorcism may only temporarily relieve the patient of symptoms if the ghost acts as an

---

<sup>11</sup> Following the terminology of A. Kleinman, *Patients and Healers in the Context of Culture* (Berkeley: University of California Press, 1980).

<sup>12</sup> Although modern scholars make the distinction between instrumental and symbolic healing, the combination of the two in these prescriptions indicates that the ancient Mesopotamians did not necessarily see such a distinction.

<sup>13</sup> AMT 79, 2, 14; translation from R. Campbell Thompson, “Assyrian Prescriptions for the Head,” *AJSL* 54, no. 1 (1937): 31.

<sup>14</sup> AMT 13, 5, 10; translation from Thompson, “Assyrian Prescriptions for the Head,” 33.

<sup>15</sup> KAR 267 and BMS 53; translation from Scurluck, *Magico-Medical Means of Treating Ghost-Induced Illnesses in Ancient Mesopotamia* (Boston: Brill, 2006), 363.

agent of the gods<sup>16</sup> or is provoked by other social concerns, since the underlying cause of the affliction still exists. The more common deities sending out their ghostly deputies to ‘seize’ a particular person are Ištar, Šamaš, and various city-gods in retaliation for transgressions that are not always clear.<sup>17</sup> As in illnesses directly from the gods, it is sufficient for the patient to recognize he has upset the community’s balance of obedience and consideration. Other ghostly attacks arise from spirit’s displeasure at the manner of their death, such as drowning,<sup>18</sup> burning<sup>19</sup> and even murder.<sup>20</sup> The afflicted patient is not always guilty of neglect or murder but simply wandered into a dangerous area outside the protective bounds of the community. “If his face twists... the ‘hand’ of a roving ghost in the hinterland seized him.”<sup>21</sup> Once again, the ghost regulates the behavior of community members, ensuring not just proper relations among the living, but also that the living take care of the dead through offerings and burial rites.

Just as the gods use ghosts and demons to act out their will, humans through *kišpū* (sorcery/witchcraft) can harness supernatural powers to cause illness. At times, witchcraft can directly seize someone, *awīlu šū kišpū šabtūšu* (this man has been seized by *kišpū*).<sup>22</sup> Additionally, the sorceress can magically charge substances, often garlic, which an unwitting victim then consumes. “She has fed me her no-good drugs, she has given me to drink her life-depriving potion.”<sup>23</sup> The bewitchment produces not just physical symptoms but, more importantly, severs the relationship between the afflicted and the divine.<sup>24</sup> Many prescriptions counteract the ill effects of ingesting bewitched food by inducing an emetic<sup>25</sup> or laxative effect.<sup>26</sup> Just as the cure for demon attacks forced the entity to flee from the patient, the laxatives and emetics dispel from the body the bewitched substances. The removal of bewitched substances from the body helped the patient reconcile with his personal god. Appeasement through offerings to the witch were not a common therapeutic option.

As members of the community, one would think the sorcerer or witch should be bound by the principles of obedience and consideration, only acting in accord with community consensus and proper forms of reciprocity. The practitioner of *kišpū*, though, sits in a liminal position within society. Like the ghost tormenting his murderer, an incantation may be addressing a previous wrong.<sup>27</sup> In these situations, the negative charge of witchcraft is not always apparent and may be considered as a parallel to the punishment or warning message of a god. But many of the cases

---

<sup>16</sup> E.g. BAM 482; TDP 4, 10; see Scurlock, *Treating Ghost-Induced Illnesses*, 293 and René Labat, *Traité Akkadien de Diagnostique et Pronostics Médicaux* (Leiden: E. J. Brill, 1951), 33.

<sup>17</sup> TDP II 1, 29.

<sup>18</sup> TDP IX 2, 75.

<sup>19</sup> TDP IX 2, 76.

<sup>20</sup> TDP XI 2, 40.

<sup>21</sup> TDP IX 2, 62.

<sup>22</sup> K 2478 (AMT 50/3).

<sup>23</sup> BRM 4, 18: 2-3; translation from Tzvi Abusch, “Witchcraft, Impotence, and Indigestion,” in *Disease in Babylonia* (Boston: Brill, 2007), 153.

<sup>24</sup> Tzvi Abusch, “Witchcraft and the Anger of the Personal God,” in *Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretive Perspectives* (ed. Tzvi Abusch and Karel van der Toorn; Groningen: Styx Publications, 1999), 81-121.

<sup>25</sup> BAM 190.

<sup>26</sup> K 8469.

<sup>27</sup> KAR 71, rev. 1-8 and ARI I, 13 show how demons and physical discomfort can be deployed against one’s adversary during legal proceedings.

recorded indicate that the witch, like the demon, acts of her own malicious will; in this regard the witch has removed herself from the community. An outbreak of sorcery causes the community to break down by infecting it with impurities. While the human victims suffer in an unclean state, the gods are repelled by that uncleanliness. The key protagonists in the human-divine relationship can no longer function together, thus destroying their community.

Just as sorcery can directly seize a person, a god can directly dispel the witchcraft: “May Girra, the warrior, dissipate their spells.”<sup>28</sup> *Maqlû* shows the types of therapies, besides laxatives and other substances, used to cure sorcery induced illnesses that ultimately draw upon the principles of obedience and consideration. A prayer beseeches the gods of the night to:

Stand by me, oh great gods, hear my complaint,  
Judge my case, learn of my proceeding.  
I have made a figurine of my sorcerer and of my sorceress,  
He and she who contrive against me,  
I have set (them) before you, I plead my case.  
. . . .  
May the full-crowned tamarisk absolve, purify me,  
May the palm that withstands (or: catches) all winds absolve me,  
May the ...-plant, full of pulp, cleanse me,  
May the pine cone, full of seeds, absolve me.  
Before you I have become pure as the grass,  
I have become clean and pure as soap plant.<sup>29</sup>

This indicates that the patient hopes, if not expects, the gods to consider his plight and to take action based on his proper conduct. His impurity stems not from his own actions or transgressions, but the sorcery has imparted it to him: “Because a sorceress has bewitched me, they have driven away from me my (personal) god and my (personal) goddess, I have become obnoxious to whoever sees me.”<sup>30</sup> The suppliant claims that certain charged substances have restored his purity, making him worthy of the gods’ consideration and help. By seeking such restorative aids, the patient has shown his obedience to the gods and willingness to maintain their relationship.

Traumas such as wounds and animal bites may at first appear as cases of natural etiology that stand apart from the hand of a god, demon, or sorcery that would allow for a more scientific basis to some aspects of Mesopotamian medicine. Animal bites, like some attacks of demons and ghosts, occur because of the volition of the animal. Since the animal is an entity that occupies a position outside of the community formed by humans and deities, treatment measures are essentially identical. An incantation against the bite of a rabid dog illustrates this.

---

<sup>28</sup> Foster, *Before the Muses*, 720.

<sup>29</sup> *Maqlû* I 1-36; translation from Foster, *Before the Muses*, 666.

<sup>30</sup> *Maqlû* I 1-36; translation from Foster, *Before the Muses*, 666.



In his teeth is carried his semen,  
Wherever he bit he will leave behind his child.  
O Damu, lord of life,  
For curing he has appealed to Šala,  
O Adad, may they take up the appeal.  
May he be cured....<sup>31</sup>

The efficacy of the incantation rests upon the appeal to deities that can exercise their will and power over the “child,” i.e. rabies-like disease, of the dog. The first god addressed, Damu, is known for driving away demons as well as binding torn sinews. Damu, in turn, works with Adad and his consort Šala indicating the consideration and consensus amongst the gods themselves.

Quite often, rituals and even *materia medica* accompany the incantations as evidenced in another treatment of a dog bite,

You know all about incantations and the healing of bites,  
You are a physician, an omen expert, a healer, O Gula.  
I went before you.  
I bemoaned my life which ...  
I have taken up my Lady’s life-giving drugs,  
I took up the drugs, the plant, the wood, the stone — all of them.  
Its ritual: you recite the incantation three times over  
*namruqu*, and the patient should drink it and he will recover.<sup>32</sup>

In this incantation the goddess Gula is referred to as both an *asātu* (physician) and a *bārātu* (diviner) underscoring not only the combination of an incantation, ritual, and drugs within one treatment but that neither title is exclusively aligned with seemingly scientific or magico-religious practices. “My Lady’s life-giving drugs” indicates that rites, spells and medicants may be found in the repertoire of any of the healers.

When restoring health to the Mesopotamian patient, a variety of texts can be consulted for treatment options. These are typically divided into two main groups: the diagnostic and therapeutic. Modern scholarship often views these as magico-religious and scientific respectively. Although some overlap between the texts is acknowledged, most discussions focus on the correlation of the diagnostic texts with the *āšīpu* and the therapeutic tablets with the *asû*.

Let us first look at the diagnostic texts such as the SA.GIG series.<sup>33</sup> These tablets range in date from the late Middle Babylonian period (1595-1000 BCE)<sup>34</sup> to the reign of Artaxerxes I

---

<sup>31</sup> BM 79938; translation from Irving L. Finkel, “On Some Dog, Snake and Scorpion Incantations,” in *Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretative Perspectives* (ed. Tzvi Abusch and Karel van der Toorn; Groningen: Styx, 1999), 213–42.

<sup>32</sup> U. 30655; translation from Finkel, “On Some Dog, Snake and Scorpion Incantations”, 222.

<sup>33</sup> Labat, *TDP*, Heessel, Nils P., *Babylonisch-assyrische Diagnostik* (Munster: Ugarit-Verlag, 2000).

<sup>34</sup> A fragment from Nippur dated to the Middle Babylonian period may be from the Diagnostic Handbook collection, compiled by Esagil-kīn-apli, but was unavailable to Labat for publication. See Marten Stol, *Epilepsy in Babylonia*

(464-424 BCE). Incipits and colophons referring to the KA.PIRIG (probably: *āšīpu*)<sup>35</sup> underscore the stereotypical idea that Mesopotamian medicine operates with a division between magical and scientific practices with the *āšīpu* aligned on the side of the magico-religious methods.<sup>36</sup>

Tablets in the SA.GIG series follow the format of other omen texts, with a protasis designating the sign and an apodosis stating the prognosis. Many other omen texts focus on matters of politico-military importance, “if a sheep bites his right foot — raids of the enemy will be constant against my land.”<sup>37</sup> At first, the omen appears to be a non-sequitur: how does the behavior of livestock affect enemy troop movements? To the ancient Mesopotamians, all observable phenomena can transmit messages from the divine.<sup>38</sup> Similarly, the medical omens can rely on events external to and seemingly disconnected from the ailing person, “if you observe either a black dog or a black boar, the sick man will die.”<sup>39</sup> While other diagnostic omens refer to a physical condition of the patient: “if his right thumb (lit. ‘great finger’) is rigid, the sick man will die in seven days.”<sup>40</sup> A protasis can serve as an indication for different types of apodoses; the same sign can impart meaning to either an illness or a military campaign, “if the oil divides itself into two — the sick man will die; the army will not return” which provides a clue as to the seemingly disparate elements of the omen.<sup>41</sup> The Mesopotamian diviner interpreted the fractured nature of the oil in water as analogous to a negative outcome, whether for an individual or an army. The similarity between the nature of the events allows for their juxtaposition and thus the prediction.

Although Mesopotamian omen literature did not specifically subdivide the practice of divination, scholarship often categorizes omens into solicited and unsolicited.<sup>42</sup> As the name implies, the solicited omen requires some action on the part of the diviner, such as slaughtering a sheep, as part of the rite in asking a specific question of the gods. In turn, the gods write the answer on the entrails of the sacrifice.<sup>43</sup> Unsolicited omens simply need the diviner to “read” the signs present around him, rather than actively evoking a response. The behavior of animals, monstrous births, and the like can all be construed as divine communication. A third category can

---

(Groningen: Styx, 1993); Irving L. Finkel, “Adad-Apla-Iddina, Esagil-Kīn-Apli, and the Series SA.GIG,” in *A Scientific Humanist: Studies in Memory of Abraham Sachs* (ed. Erle Leichty et al; Philadelphia: Occasional Publications from the Samuel Noah Kramer Fund, 1988), 143–59.

<sup>35</sup> Geller observes that the reading of KA.PIRIG as *āšīpu* is not proven; see M.J. Geller, “Médecine et magie: ‘l’*asû*, l’*āšīpu* et le *mašmāšû*” JMC 9 (2007): 1-8.

<sup>36</sup> *Enūma ana bīt maršī āšīpu illaku* (when an *āšīpu* /exorcist goes to the house of a sick man...), TDP I 1, 1; *āšīpu* TAR-*is* EŠ.BAR *ha’it̄* ZI-*tī* UN.MEŠ (the *āšīpu* /exorcist who makes decisions and watches over people’s lives...), BM 41237, 31.

<sup>37</sup> Hallo and Younger, *COS*, 423.

<sup>38</sup> For a discussion of Mesopotamian use of oppositional or complementary statements to disseminate knowledge, see Jean-Jacques Glassner, “The Use of Knowledge in Ancient Mesopotamia,” in *Civilizations of the Ancient Near East* (ed. Jack Sasson; Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1995), 1815–23.

<sup>39</sup> Tablet I 1, 8.

<sup>40</sup> Tablet I 1, 4.

<sup>41</sup> Hallo and Younger, *COS*, 423.

<sup>42</sup> Walter Farber, “Witchcraft, Magic, and Divination in Ancient Mesopotamia,” in *Civilizations of the Ancient Near East* (ed. Jack Sasson; Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1995), 1895–1909.

<sup>43</sup> The purposeful evoking of an answer may also be referred to as impetrated divination; see Ann K. Guinan, “Divination,” in *The Context of Scripture* (ed. William W. Hallo and K. Lawson Younger; Boston: Brill, 2003), 421–22.

be added, mediumistic divination,<sup>44</sup> which uses people as the vehicle for the divine message. The more common forms of mediumistic divination are dreams or even necromancy but it is not limited to these. Ecstatic prophecy or inspired speech was more prevalent at Mari as well as during the Neo-Assyrian reigns of Esarhaddon (680-669 BCE) and Assurbanipal (668-627 BCE) than other periods of Mesopotamian history. Mediumistic divination can require specialized knowledge in conjunction with actions (solicited omens) as in the case of necromancy, whereas dreams can be thought of as unsolicited, although still necessitating some degree of specialized knowledge in its interpretation.

The overlapping of divinatory categories can also apply to cases of illness. Many of the omens in the SA.GIG series fall into the category of unsolicited omens. The *āšīpu* simply reads the signs manifesting around the patient and declares their proper interpretation. A letter from the *āšīpu* Marduk-šākin-šumi reassures Esarhaddon that “there is no cause for concern” (*hītu laššu*) with regard to the origin of his illness, but it is unclear if this was established through unsolicited omens or if the *āšīpu* directly inquired of the gods through some ritual.<sup>45</sup> From the therapeutic texts it appears that the *āšīpu* and the *asû* aim their rituals at healing the patient rather than discovering the nature of the illness. The rituals serve as a form of communicating with the gods or other powerful entities but not necessarily asking questions of them. There are records of lecanomancy in the omen texts for determining a patient’s prognosis.<sup>46</sup> Direct use of a body as a divinatory mechanism in solicited omens tends towards practices such as extispicy with sacrificial animals. The use of a patient’s body in a similar manner for soliciting a prognostic omen would simply be counter productive. Treatment of the ill as a form of mediumistic divination mostly aligns with the category of unsolicited omens. Any solicited omens in connection with illness would necessitate the use of other mechanisms such as oil, and would be more likely to appear in omen texts than medical ones.

Mesopotamian religious practices allow for communication with the gods in more ways than just soliciting omens through a physical rite. Other rituals can act as apotropaics. Royal letters report on “rituals against malaria and plague” including images of Namtar and corpses.<sup>47</sup> We have already encountered prayers and incantations that beseech the gods to take notice of the plight of their human subjects. Incantations can also command supernatural entities such as demons and ghosts. Besides these physical and oral rites, charged substances can exert a force on the various causes of disease. These can range from apotropaic figurines to red string, or even running water. By combining the oral and physical rites with charged substances, the diviners, priests and other religious functionaries developed a system of communication with the supernatural (i.e. magic) that not only could read messages or ask questions but also convey human obedience and even exercise commands. Mesopotamian healers, whether *asû*, *āšīpu*, *bārû*, or *mašmaššu* drew upon these three basic forms to communicate with the supernatural.

---

<sup>44</sup> Guinan, “Divination,” 421.

<sup>45</sup> Parpola, SAA X 180.

<sup>46</sup> See Hallo and Younger, *COS*, 423.

<sup>47</sup> Parpola, SAA X 218; K. 950.

Yet the technical nature of the therapeutic texts would seem to complicate the image of Mesopotamian medicine as a unified system having a basis in religious practices, whether the healer is an *asû* or *āšīpu*. The *asû* appears more as a physician grounded in a scientific approach with pragmatic treatments since the therapeutic texts list symptoms and mostly *materia medica*. “When a man is sick with coughing, you should grind dried *epitātu*-seed and boil in cold cassia juice. He should drink it without hesitation so that he will have an opening, then he will be healthy.”<sup>48</sup> But the therapeutic texts also contain incantations and rituals that accompany many of the otherwise pragmatic treatments. “You should grind white ‘dog’s tongue’<sup>49</sup> drop in oil, recite the incantation, anoint him so that he will recover. Incantation:...the heart is strong, the heart is mighty like a lion...”<sup>50</sup> The therapeutic texts indicate the *asû* combined both the oral and physical rites with charged substances.

At first, the pairing of the three parts of magical practice with the recipes from medical cases seems counter intuitive, but a closer analysis shows that the treatments align with charged substances and physical rites, as well as making use of the oral rites. The *materia medica* acts as the charged substances, at times even needing the recitation of a spell over them in order to be effective, as a prescription to improve hair growth shows, “Before the ‘foremost’ star...lay down a *mersu*-cake of honey and butter...mix ‘wood of release’, rosemary(?), bat dung, *imbhur-ešrā* plant and ‘sailor’s dung’ (plant) with oil. Lay it before the star, recite three times this incantation: You, O star, that gives light to [...]...may these plants destroy my complaint.”<sup>51</sup> The property of the ingredients themselves may even have a natural charge allowing for the omission of a spell in the therapeutic text. “The *hašūtu*-plant with seven heads from the wall of the temple of Marduk...”<sup>52</sup> Other ingredients, such as urine, may be naturally repellent, which also accounts for the lack of a written incantation: it was not necessary to charge such ingredients with repellent properties.

Scholars readily acknowledge that physical rites occasionally appear in therapeutic texts in the form of tying knots in red string. The most common physical rites appearing in the therapeutic texts, though, are regularly overlooked as such — applying medications and bandaging. These practices give the texts their pragmatic, even scientific appearance due to our modern understanding of cause and effect. Ancient Mesopotamian healers functioned with a different rational process for cause and effect. For them illness and cure were not simply a matter of bio-chemical reactions. Since illness was a manifestation of divine/supernatural communication, cures must then communicate back in a logical manner that the supernatural entities would understand. The rational process of prayers, incantations, and rituals becomes the basis of treatments. To this end, the act of applying charged substances (i.e. medications) is the necessary physical rite whether ingested or a plaster. Even casts for fractures contained charged

<sup>48</sup> K. 2414, 10-11; see Erich Ebeling, “Keilschrifttafeln medizinischen Inhalts,” *Archiv Für Geschichte der Medizin* 13, no. 1 (1921): 1–78.

<sup>49</sup> Many plants used in these prescriptions have yet to be precisely identified and thus remain in their colloquial form.

<sup>50</sup> KK. 191+201+2474+3230+3363, col. III, 64-65; see Friedrich Küchler, *Beiträge zur Kenntnis der assyrisch-babylonischen Medizin* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1904).

<sup>51</sup> K. 2354+, col. III, 49-54; trans. M. Worthington, “Edition of UGU 1 (=BAM 480 etc.), JMC 5, (2005), 21; see R. Campbell Thompson, “Assyrian Prescriptions for the Head,” *AJSL* 53, no. 4 (1937): 234.

<sup>52</sup> K. 16764; see Thompson, “Assyrian Prescriptions for the Head,” 33.

substances such as animal dung that aided in the healing process.<sup>53</sup> Just as rituals in a more direct cultic setting convey human obedience to the divine ensuring their mutually beneficial relationship, the act of taking one's medicine similarly indicates that the human patient is submitting himself to the stronger powers in hopes of maintaining his place in the universal community.

Patient treatment, as noted above, is not simply appeasing an angered god, but may also require overpowering and dispelling the malevolent forces of demons and sorcery. The charged substances found in the medicines repel the evil afflicting the patient, but do not do so alone. The physical rite of the application of medicine reinforces the effectiveness of the substances but also directs it at the specific problem: the attacking spirit/power causing a degraded relationship between the patient and the more powerful gods. Abusch addresses the theological problem inherent in the idea that witchcraft can alienate its victim from his personal god.<sup>54</sup> Not only is it a puzzle as to why the gods, supposedly the most powerful entities, are subject to the power of the witch, but that the healers also sway the actions of the gods. Although powerful, the gods seem easily duped.

Rather than questioning the power or the intelligence of the gods, the explanation for the effectiveness of the witch and the healer can be found in the system of communication between gods, spirits, and humans. Sorcery disrupts the lines of communication by making the victim odious to the divine. This can be accomplished by bringing accusations against the victim, "a deceitful woman has lied about me."<sup>55</sup> In these cases the gods, who are not necessarily omniscient, find the victim's behavior unacceptable until further information, provided by the healer, indicates the patient is not only worthy but in need of divine protection. Often, though, sorcery directly affects the victim by imparting to him an uncleanness visible not only to the gods but to others within his earthly community, "through witchcraft I have received contamination...I am sickening to those who see me."<sup>56</sup> In these cases, the healer is removing the taint that would then allow the gods to resume their interaction with the patient. Regardless of the sorcery tactic, the healer responds by reopening the lines of communication allowing the gods to see that the patient is truly an obedient member of the community.

In light of the evidence that both the *asû* and the *āšīpu* used magical means to heal their patients, it is difficult to assign a particular style of text to each practitioner. The assumption that the diagnostic series were meant for the *āšīpu* alone stems from the opening lines, "when the *āšīpu* goes to the house of a sick man..."<sup>57</sup> Although the *asû* is not directly addressed, his literate status would make the diagnostic texts available to him. The *āšīpu* may have had professional secrets, but the secret was kept by the simple fact that the vast majority of the population was illiterate and not by a restriction of the texts to a special class of healers. The library at Tell

---

<sup>53</sup> BAM 124 iii 57; BAM 125:28; BAM 413 1'-2'; BM 309 18:32.

<sup>54</sup> Tzvi Abusch, "Witchcraft and the Anger of the Personal God," in *Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretative Perspectives* (ed. Tzvi Abusch and Karel van der Toorn; Groningen: Styx, 1999), 83–121.

<sup>55</sup> Maqlû I 5.

<sup>56</sup> Maqlû II 86, 88.

<sup>57</sup> TDP I 1, 1.

Haddad contains many texts, including medical, perfect for the collection of an *āšīpu*. Yet it appears that none of the residents of the houses were professional exorcists with the title *āšīpu*, indicating the secrets of the *āšīpu* were to some degree open to anyone in the literate class.<sup>58</sup> Other secrets would not have been written down but passed from one generation to the next through an apprenticeship thus maintaining the distinct category of healer — the *āšīpu* — but it is not solely dependent on the texts and the types of practices therein.

The historical development of both the titles as well as the therapeutic and diagnostic texts contributes to the idea that they were divided between the two types of healers. The Akkadian word “*asû*” developed from the Sumerian A.ZU which is attested as early as the ED IIIb period (2450-2350 BCE). During this period we find the earliest medical texts that only consist of treatment recipes without symptom descriptions. Evidently, this type of text served as a memory aid to the *asû*, who does not need to look up symptoms but just *materia medica* or charged substances. A lack of signs or symptoms should not be taken to mean that the *asû* practiced without any knowledge of them, but rather, the more likely scenario, that some of his knowledge is kept solely in his head. This may indicate, though, that during the Ur III period the *asû* relied more on an apprenticeship than studying texts as a means of learning his craft.

The *asû* does not seem to have held any priestly titles in Mesopotamia. The Sultantepe tablets include the *asû* in a list of professionals.<sup>59</sup> *Prima facie*, this would indicate the *asû* was a technical pragmatic healer separate from religious ideology. But let us place the *asû* in his cultural context and see if other technical and pragmatic occupations existed without a basis in religious ideology. Even an activity as straightforward as farming connects to the gods; the gods allow the crops to grow and the farmer appeases the gods with offerings from his yield, and this is all without officially being part of the temple personnel. As discussed above, the *asû* would similarly understand his treatments to work because the substances have an ability to communicate with the gods to affect the desired result.

The Old Babylonian period (2000-1600 BCE) experienced a shift in the writing of therapeutic texts, in that symptoms begin to appear, in essence, a diagnosis. Eventually, separate diagnostic manuals emerged in the Middle Assyrian and Middle Babylonian periods (1600-1100 BCE). It is thought that during this shift the *āšīpu* developed as a distinct healing practitioner. The *āšīpu* is attested as having direct connections to the temple structure, “tablet of Kišir-Aššur, exorcist of the temple of Aššur, son of Nabû-bēssun, exorcist of the temple of Aššur.”<sup>60</sup> Like the *asû*, the *āšīpu* most likely had specialized knowledge passed down in an apprenticeship. With the advent of noting symptoms or signs, healing was no longer restricted to just communicating through charged substances and their ritual application, but rather healing could develop into a more nuanced system of communication thus allowing for the professional religious functionary

---

<sup>58</sup> Antoine Cavigneaux, “A Scholar’s Library in Meturan?” in *Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretative Perspectives* (ed. Tzvi Abusch and Karel van der Toorn; Groningen: Styx, 1999), 251–73.

<sup>59</sup> STT 383 ii 10.

<sup>60</sup> Köcher BAM 303:25f.

to become a healer in his own right.<sup>61</sup> The new focus within the medical texts resulted in a new approach to healing.

But unlike the new approach of Hippocratic medicine in Greece, the development of the *ašipu* as a healer did not place him in direct competition with the *asû*. Letters from the archives of Esarhaddon (680-669 BCE) and Assurbanipal (669-627 BCE) show that both *asû* and *āšipu* were in official employ of the king. Some may argue that this is only because Esarhaddon consulted both types of healers as a way of covering all bases, scientific as well as magical. Yet, the *asû* Urad-nanāya directed the king to, “let the haruspices (*bārû*) perform an extispicy on account of this.”<sup>62</sup> From this we can deduce that, at least at court, the *asû* had no qualms about using other types of healers.

Another possible scenario that scholars rely upon when describing Mesopotamian medicine is the presence of a hierarchy of healers. Scurlock sees the *asû* as taking a subordinate position and only diagnosing complex cases with the cooperation or consent of an *āšipu*.<sup>63</sup> The only support offered for this view, however, is BAM 578 iv 45-46, “if a man is sick with a□□*āzu*-disease and his head, his face, his whole body, and the base of his tongue are affected, the *asû* is not to lay his hands on that patient; that man will die; he will not live.”<sup>64</sup> Earlier, Scurlock noted that several prognoses were available including “he will die” which she noted as signifying “a hopeless case.”<sup>65</sup> It is not clear why the directive to the *asû* in BAM 578 “to not lay his hands on that patient” is anything more than a reinforcement of the prognosis “that man will die” which immediately follows, especially considering the sentiment is again reiterated with “he will not live.” The *āšipu* is not the only practitioner that can make a diagnosis as to the nature and course of a disease, as indicated by BAM 578 and SAA X 246, in which Urad-nanāya states, “I could not clarify his symptoms. Now, , I am sealing and sending a letter: it should be read to the king, to inform the king, my lord.”<sup>66</sup> In this case an *asû* made a diagnosis but unfortunately we can not tell whether it was a simple or complicated one. The inclusion of an *asû* among the *āšipu* and *bārû* in the list of practitioners in SA.GIG (XVIII 14) further underscores the idea that the *asû* can perform diagnosis without the oversight of an *āšipu*.<sup>67</sup>

Rather than looking for a difference between the *asû* and *āšipu* based solely on therapeutic measures, texts, or even diagnostic ability, we should start to investigate the differences in how the Mesopotamians communicated with the gods and other supernatural entities. A brief look at Mesopotamian divinatory practices shows that a variety of prophets easily co-existed. Three titles can be definitively classified as prophets in Mari. The *āpilu* (answerer) is associated with a particular deity and, as the name implies, responds to a direct inquiry typically of state concerns.

---

<sup>61</sup> Dalley, Rimah 65. In this regard, not only is the *āšipu* an acceptable healer but now also the *bārû* (diviner) can be classified as a type of healer.

<sup>62</sup> Parpola, SAA X 246 .

<sup>63</sup> JoAnn Scurlock and Burton R. Andersen, *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine* (Chicago: University of Illinois Press, 2005), 10.

<sup>64</sup> Scurlock and Andersen, *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine*, 10 n. 34.

<sup>65</sup> Scurlock and Andersen, *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine*, 9.

<sup>66</sup> Parpola, SAA X 246.

<sup>67</sup> SA.GIG XVIII 3, 14.

Although the answerer can solicit omens, no surviving texts describe the particular method used. Also associated with state affairs is the *nabû* (prophet) but, again, little is known of the actual practices. The most common title is *muhhû* (ecstatic) who is affiliated to certain deities such as Nergal and Dagan. The ecstatic engaged in various practices such as drinking beer, eating raw lamb, and possibly self-wounding before giving messages from the divine. A ubiquitous form of prophecy, but lacking a title, is dream interpretation. According to the extant records, dream interpreters were employed by the royal household and tended to be women.<sup>68</sup>

Assyria in the 7th c. BCE provides more fruitful information on prophetic activity. Here, we see the *mabhu* (ecstatic) again. In Assyria, the ecstatics were predominantly male, could participate in rituals, and even derive messages from dreams. The *raggimu* (proclaimer) is another title connected with state affairs and royal rites, such as the substitute king ritual, but little is known of his method of divination. The *šabrû* (revealer) is linguistically related to *barû* (to look) although he seems to have some overlap with the *raggimu* in terms of function. But like the Assyrian ecstatic, the *šabrû* can use dream interpretation. In addition, there is the *šā'ilu* (dream interpreter) who works with the *bārû*. This type of dream interpreter relies on the use of incense; it might be that the incense is a form of offering to the spirits of the deceased. In comparison to the titles used at Mari, it seems that the Assyrian prophets had more fluidity in terms of associated practices. The Assyrian cases also point towards a cultural tolerance for a variety of prophets who are not in competition with one another, nor set in a rigid hierarchy.

Rather than drawing analogies with our modern medical system, a more accurate description of Mesopotamian healing practices would be to think of the *asû* and *āšipu* as titles for prophetic types. The *asû* (healer) originally practiced by focusing on the application of charged substances, as evidenced in the earliest therapeutic texts. Although these texts later developed a catalogue of symptoms or signs, the *asû* seems to have retained his focus on reading the body and responding through the body. In essence, the *asû* practiced a form of unsolicited mediumistic divination. Ultimately, the body was a vehicle by which the gods and other more powerful entities communicated. The *asû* then used the body to respond in an attempt to maintain the individual as part of a cohesive community.

The *āšipu* (exorcist) becomes more prominent in a healing context after the development of symptoms or signs in the medical literature. Like the *bārû*, the *āšipu* typically focused on signs, whether they were bodily or external. The new presence of the *āšipu* in medical contexts does not indicate a shift from a scientific basis to a magico-religious one in the healing arts, but suggests that by the Middle Assyrian period there an expansion in how Mesopotamians may communicate with more powerful entities. With the advent of the *āšipu* as healer, there is a recognition that messages sent through the body, i.e. illness, can be interpreted by other types of diviners, and not just those specialized in a particular type of mediumistic divination, such as the *asû*. The *āšipu* reads the signs and responds with the rituals and incantations in the hope that the gods will readmit the patient to the larger community. The practices of the *āšipu* stand out as something

---

<sup>68</sup> Zgoll, Annette, *Traum und Welterleben im antiken Mesopotamien: Traumtheorie und Traumpraxis im 3.-1. Jahrtausend v. Chr. als Horizont einer Kulturgeschichte des Träumens* (Munster: Ugarit, 2006), 433-8.



significantly different from the *asû* because the *āšīpu* has a long standing tradition of magical procedures outside healing, and it is this familiar tradition that the *āšīpu* brings to the treatment of illness. Just as the development in recording signs (symptoms) allowed the *āšīpu* to become a medical practitioner, it also allowed for a new form of response that looks more akin to the rituals and incantations found in other religious context.

## References

- Abusch, T. 1999. Witchcraft and the Anger of the Personal God. In *Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*, 83–121. Edited by Tzvi Abusch and Karel van der Toorn. Groningen: Styx.
- , 2007. Witchcraft, Impotence, and Indigestion. In *Disease in Babylonia*. Edited by I.L. Finkel and M.J. Geller. Boston: Brill.
- Biggs, R. D. 1995. Medicine, Surgery, and Public Health in Ancient Mesopotamia. In *Civilizations of the ancient Near East*, 1911–24. Edited by Jack Sasson. Peabody, Massachusetts: Hendrickson.
- Cavigneaux, A. 1999. A Scholar's Library in Meturan? In *Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*, 251–73. Tzvi Abusch and Karel van der Toorn. Groningen: Styx.
- Dalley, S., trans. 1989. *Myths from Mesopotamia*. New York: Oxford University Press.
- Ebeling, E. 1921. Keilschrifttafeln medizinischen Inhalts. *Archiv Für Geschichte der Medizin* 13(1):1–78.
- Farber, W. 1995. Witchcraft, Magic, and Divination in Ancient Mesopotamia. In *Civilizations of the ancient Near East*, 1895–1909. Edited by Jack Sasson. Peabody, Massachusetts: Hendrickson.
- Finkel, I. L. 1988. Adad-apla-iddina, Esagil-kīn-apli, and the Series SA.GIG. In *A Scientific Humanist: Studies in Memory of Abraham Sachs*, 143–59. Edited by Erle Leichty, Maria deJ. Ellis, and Pamela Gerardi. Philadelphia: Occasional Publications from the Samuel Noah Kramer Fund.
- , 1999. On Some Dog, Snake and Scorpion Incantations. In *Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*, 213–42. Edited by Tzvi Abusch and Karel van der Toorn. Groningen: Styx.
- Foster, B. R. 2005. *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*, 3rd ed. Bethesda, Maryland: CDL Press.
- Garland, R. 1995. *The Eye of the Beholder: Deformity and disability in the Graeco-Roman World*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Glassner, J.-J. 1995. The Use of Knowledge in Ancient Mesopotamia. In *Civilizations of the Ancient Near East*, 1815–23. Edited by Jack Sasson. Peabody, Massachusetts: Hendrickson.

- Guinan, A. K. 2003. Divination. In *The Context of Scripture*, 421–22. Edited by William W. Hallo and K. Lawson Younger. Boston: Brill.
- Hallo, W. A., and L. Younger, eds. 2003. *The Context of Scripture*. Boston: Brill.
- Jacobsen, T. 1977. Mesopotamia: The Cosmos as a State. In *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, 125–84. Chicago: University of Chicago Press.
- Kinnier, J. V., and E. H. Reynolds. 2007. On stroke and facial palsy in Babylonian texts. In *Disease in Babylonia*. Edited by I. L. Finkel and M. J. Geller. Boston: Brill. 67–99.
- Küchler, F. 1904. *Beiträge zur Kenntnis der assyrisch-babylonischen Medizin*. Leipzig: J. C. Hinrichs.
- Labat, R. 1951. *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux*. Leiden: E. J. Brill.
- Parpola, Simo. *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal*. AOAT. Kevelaer: Butzon and Bercker, 1970.
- Pritchard, J. B. 1969. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton: Princeton University Press.
- Scurlock, J. 1999. Physician, exorcist, conjurer, magician: A Tale of Two Healing Professions. In *Mesopotamian Magic: Textual, historical and interpretative perspectives*, 69–79. Edited by Tzvi Abusch and Karel van der Toorn. Groningen: Styx Publications.
- , 2006. *Magico-Medical means of Treating Ghost-induced Illnesses in Ancient Mesopotamia*. Boston: Brill.
- Scurlock, J., and B. R. Andersen. 2005. *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine*. Chicago: University of Illinois Press.
- Stohl, M. 1993. *Epilepsy in Babylonia*. Groningen: Styx.
- Thompson, R. Campbell 1930. Assyrian prescriptions for treating bruises and swellings. *AJSL* 47(1):1–25.
- , 1937. Assyrian Prescriptions for the Head. *AJSL* 53(4):217–38.
- , 1937. Assyrian Prescriptions for the Head. *AJSL* 54(1):12–40.
- Toorn, K. van der 1985. *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia*. Assen, Netherlands: Van Gorcum.
- Zgoll, Annette. *Traum und Welterleben im antiken Mesopotamien: Traumtheorie und Traumpraxis im 3.1. Jahrtausend v. Chr. als Horizont einer Kulturgeschichte des Träumens*. AOAT. Munster: Ugarit-Verlag, 2006.

## Comment et de quelle façon les praticiens gagnaient-ils leur vie ?<sup>1</sup>

Markham J. Geller

### Comment le médecin gagnait-il sa vie ?

Dans une lettre de Mari, un fonctionnaire cite le cas d'un médecin qui refuse de travailler pour Yasmah-Addu, il rapporte que le frère de ce médecin lui a justifié ce refus de la façon suivante : "Pourquoi mon frère doit-il aller à Mari ? Il a habité là-bas, il y a trois ans, et il était dans le dénuement! Que lui a-t-il donné comme entretien ?"<sup>2</sup>

L'audace de refuser de servir Yasmah-Addu peut nous paraître surprenante, et signale peut-être l'indépendance du médecin à cette époque. Cette lettre nous donne à penser que si un médecin n'était pas payé par le roi, il vivait dans la pauvreté. La question est donc : comment le médecin gagnait-il sa vie ?

Nous trouvons également, beaucoup plus tard, dans des lettres néo-assyriennes des cas où l'auteur de la lettre (soit un médecin, soit un scribe) se plaint qu'il lui faut accomplir le devoir-*ilku*, c'est-à-dire qu'il doit participer à la corvée, et l'auteur de la lettre de poser cette question : comment est-il possible d'apprendre l'art du scribe et en même temps d'accomplir la corvée (*ilku*) ?<sup>3</sup>

L'exorciste, puisqu'il était prêtre, au contraire, n'était pas soumis à l'*ilku*. Le prêtre n'a pas d'impôts à payer et je crois que c'était aussi le cas au Moyen-Âge. Néanmoins, nous avons aussi des lettres dans lesquelles l'exorciste se plaint au roi de sa pauvreté.<sup>4</sup> Pourquoi se plaint-il alors qu'on pense qu'il recevait son salaire sous forme de prébende du temple, de façon automatique et donc qu'il n'avait pas besoin de gagner sa vie. On peut imaginer que le service d'exorcisme du temple fonctionnait comme un service gratuit pour le public, comme les dispensaires en France.

Comment expliquer le cas de cet exorciste, qui se plaint d'être pauvre ou de ne pas être soutenu par le roi ? La vraie question en fait est : est-ce que l'exorciste du palais royal est un prêtre ? Recevait-il, à ce titre, un salaire du temple ? Cela amène à la question fondamentale du statut de l'exorciste : était-ce un exorciste qui servait comme prêtre ou bien un prêtre qui servait comme exorciste ?

Comme nous n'avons pas d'archives venant du temple, et cela vaut pour Mari, comme pour Aššur ou Ninive plus tard, on doit donc supposer que l'exorciste du palais royal était un salarié du palais et non du temple. Nous en arrivons encore au même problème, ou bien l'exorciste lui-même était à l'origine un prêtre qui servait comme exorciste ou bien il était un exorciste qui servait au temple comme prêtre spécialisé. À Ninive et à Aššur on a une autre possibilité, qui vaut peut-être aussi pour Mari, à savoir que l'exorciste était un prêtre s'il servait

---

<sup>1</sup> Quatrième conférence faite en avril 2006 par Monsieur le Professeur Markham Geller à l'École Pratique des Hautes Études, à l'invitation de Monsieur le Professeur Jean-Marie Durand.

<sup>2</sup> Durand J-M, 1988, Archives épistolaires de Mari I/1, Paris, lettre 267.

<sup>3</sup> Parpola S, 1993, Letters from Assyrian and Babylonian scholars, Helsinki, SAA X, index s.v. *ilku*, SAA 324: 6 (lettre d'un médecin) et SAA 10: 143 (lettre de scribes).

<sup>4</sup> Parpola S, 1993, SAA X, par exemple les lettres 289 et 294 (Urad-Gula) et 226 (Adad-šumu-ušur).

dans le temple, mais que, s'il servait au palais, l'*āšīpu* ou le *mašmašu* n'était plus un prêtre mais était un laïc, comme l'*asû*, le médecin.

Le médecin, au contraire, n'a jamais servi comme prêtre, c'était un laïc. Dans ce cas, la même question se repose : comment gagnait-il sa vie ? De fait, malgré la mention d'honoraires dans le code d'Hammurapi,<sup>5</sup> nous n'avons presque pas d'informations sur la rémunération du médecin ou de l'exorciste. Malgré les milliers de documents cunéiformes administratifs de Mésopotamie, nous n'avons pas de reçu pour les prestations du médecin. Ce n'est pas une surprise, parce que nous n'avons pas de reçus pour les petites entreprises, quelles qu'elles soient, à la différence des grandes affaires comme celles des familles Murašu ou Egibi.

Mais peut-être ces reçus ou ces paiements du médecin ou de l'exorciste ne sont pas ouvertement visibles.<sup>6</sup> Est-ce l'effet d'une certaine politesse entre patient et thérapeute ? Fallait-il déguiser le paiement en cadeau, le paiement faisant ainsi partie du rituel de guérison ? Pour mettre ce phénomène en évidence, il faut se tourner vers les incantations.

À la fin de certaines incantations médicales<sup>7</sup>, on peut trouver des lignes comme celle-ci :

" ... én<sup>d</sup> *da-mu u<sup>d</sup> gu-la* én<sup>d</sup> *nin.girimma be-let šip-te<sup>d</sup> gu-la ti.la-ma níg.ba-ki ti-i tu<sub>6</sub>.én.*"

" ... incantation de Damu et de Gula, incantation de Ningirimma, maîtresse de l'incantation. Gula, guéris moi et prends ton cadeau."

Que signifie cette phrase : "Guéris moi et prends ton cadeau" ? Dans le même esprit, personne n'a remarqué cette autre ligne venant d'un texte d'Uruk. Dans ce texte tardif, constitué d'un ensemble d'incantations contre des problèmes psychologiques, l'incantation adressée à Šamaš est la suivante :<sup>8</sup>

"Šamaš est le Seigneur de tout [...], maintenant, Šamaš, j'ai donné par devant toi, un cadeau pour l'exorciste (*lú.maš.maš*), ton serviteur".

Le texte répète encore la même idée plus loin, quand l'exorciste dit au patient : "tu donneras 4 grains d'or à Šamaš."<sup>9</sup> On trouve aussi des choses comme : "tu (le patient) donneras un cadeau à l'exorciste (*lú.maš.maš*)."<sup>10</sup>

A quoi correspond ce "cadeau" ? À mon avis, c'est le paiement qui apparaît ainsi dans le rituel sous la forme d'un cadeau.

J'estime que l'exorciste et le médecin ont feint la même politesse, en déguisant le paiement en cadeau. La question devient : qu'est-ce qu'il fallait faire exactement pour justifier un tel paiement ? Pour essayer de répondre, je vais prendre en compte quelques lettres d'exorcistes. Comment les remèdes et les incantations étaient-ils utilisés ? Possédaient-ils des tablettes dans leur bibliothèque contenant des recettes et des incantations destinées à leur pratique quotidienne ?

<sup>5</sup> Ces mentions sont encore l'objet de discussions entre spécialistes.

<sup>6</sup> M. Worthington décrit des preuves indirectes de paiements aux médecins, cf. son article : « Some notes on medical information outside the medical corpora », à paraître en 2008, dans le livre éditant les communications tenues en 2006, lors de La Première Journée de Médecine Mésopotamienne de Paris.

<sup>7</sup> Cf. par exemple : BAM 510 iii 4-5.

<sup>8</sup> Von Weiher E, 1983, Spätbabylonische Texte aus Uruk, Teil II (SpTU II), Berlin, texte n°22, lignes 120-121 (= iii 13-14): en *nap-har<sup>d</sup>utu at-ta* [...] *e-nin-ni<sup>d</sup>utu níg.ba ana lú.maš.maš ir-ki ina igi-ki a-qiš*

<sup>9</sup> Von Weiher E, 1983, SpTU II, 22, l. 132 (=iii 26) : 4 še kù.sig<sub>17</sub> níg.ba *ana<sup>d</sup>utu ta-qa-šú.*

<sup>10</sup> Von Weiher E, 1983, SpTU II, 2, 22, l. 113 (=iii 7) : níg.ba *a-na lú.maš.maš ta-qa-šú*

## Que devaient faire les praticiens pour gagner leur vie ?

Il est très rare d'avoir une connexion entre les lettres de l'exorciste ou du médecin et la littérature savante médicale ou magique. Les lettres des médecins font référence à une potion, un clystère, un onguent, un bandage, etc., comme nous l'avons vu précédemment. À ma connaissance, il n'y a qu'un cas où un même rituel thérapeutique se retrouve à la fois dans une lettre et dans une tablette de bibliothèque. Une lettre néo-assyrienne, éditée par Parpola<sup>11</sup>, (SAA X, 238), conseille la récitation d'une incantation sumérienne contre le mauvais démon et contre l'épilepsie. Cette incantation, connue par son incipit, én hul.gal hé.me.en, provient de la grande série d'incantations, Utukkû Lemnûtu. Dans ce cas précis, il s'agit d'un passage de la huitième tablette.

Dans cette lettre, le chef exorciste du roi, Marduk-šakin-šumi, décrit un rituel destiné à guérir l'épilepsie. Il le fait en prose, de façon narrative :

"Aussitôt que quelque chose l'a touché (le patient), l'exorciste se lève et suspend une souris ainsi que le bourgeon d'un câprier au linteau de la porte du malade. L'exorciste place sur lui une étoffe rouge et enfile un vêtement rouge. Un corbeau à sa droite et un faucon à sa gauche, il verse (un liquide...) sur un encensoir à 7 portes, il saisit une torche dans sa main, donne des coups de fouet et récite l'incantation, én.hul.gál hé.me.en"

Cette description qui est en même temps une prescription faite par l'exorciste, correspond parfaitement au rituel de la tablette d'Utukku Lemnutu, où on trouve cette incantation én.hul.gál hé.me.en.

Voici ce que l'exorciste devait réciter selon Utukku Lemnutu, et cette fois le style est poétique<sup>12</sup> :

"Le grand seigneur Ea m'a dépêché, il a rendu plus belle son incantation dans ma bouche  
Et il m'a transmis les 7 encensoirs des rites purs.  
J'ai saisi dans ma main droite un corbeau, l'oiseau héraut des dieux  
Et j'ai envoyé un faucon, l'oiseau noble, de ma main gauche vers ton abominable visage.  
Contre toi, je me suis habillé d'un foulard rouge, affreux  
Et contre toi, j'ai mis sur mon corps un costume rouge, à l'éclat épouvantable.  
J'ai suspendu une souris à la partie supérieure de la porte,  
j'ai suspendu le bourgeon d'un câprier au moyen d'une cheville  
Et j'ai frappé ton corps d'un fouet comme pour un âne errant".

Nous sommes en général bien renseignés sur les rituels qui accompagnent les incantations, mais nous avons ici, pour la première fois, un rituel cité presque mot pour mot dans une lettre. Certes, le rituel lui-même est un peu bizarre ou pour le moins dramatique : suspendre une souris à la porte ou un bourgeon avec une cheville. On trouve quelque chose de similaire dans le talmud

---

<sup>11</sup> Parpola S, 1993, SAA X, lettre 238.

<sup>12</sup> CT XVI, 28-29 : 59-77.

babylonien, où le *materia medica*, placé dans un sac, est suspendu à la porte pour que le malade le heurte de la tête chaque fois qu'il entre ou qu'il sort de la maison.

### Quelle est la différence entre l'exorciste et le médecin ?

Après cet aperçu sur la façon dont les praticiens de l'époque gagnaient leur vie, il est temps de reprendre la lancinante question de ce qui fait la différence entre le magicien et le médecin.

Il se trouve justement que le rituel dont je viens de vous parler m'intrigue beaucoup quant à son sens. Je crois que son but est de créer un effet psychologique dans l'esprit du malade.

De quelle sorte était cet effet psychologique ? Cette question est très importante parce qu'elle est au coeur de la différence essentielle entre magie et médecine. La magie est dramatique, il s'agit de rituels qui peuvent être très impressionnants, avec dans certains rituels, un exorciste habillé d'un costume de lion ou de poisson, comme nous l'avons vu dans la deuxième conférence. Ces rituels peuvent avoir lieu dans une cabine spéciale en roseaux et s'effectuer au son d'une cymbale, etc. Et la médecine ? Rien de tel ! Uniquement des remèdes à base de plantes et de pierres, des potions, des bandages, etc., avec un minimum de mise en scène.

Pourtant, il y a une exception, une sorte de territoire interlope, entre la magie et la médecine. Nous avons un groupe des recettes dans le corpus médical qui touche aux problèmes psychologiques du malade. Marten Stol<sup>13</sup> a considéré que ces textes correspondaient à des descriptions de maladies psychosomatiques, mais sa terminologie n'est pas adéquate. Une maladie psychosomatique est une maladie dont la cause n'est pas connue, et pour laquelle l'importance des facteurs psychologiques a été suspectée. Au contraire, dans ces textes akkadiens le patient se plaint avant tout de troubles psychiques et non de troubles physiques : il se plaint de dépression, d'être malheureux, etc. Ces troubles psychiques peuvent, bien sûr, s'accompagner de manifestations physiques : l'homme dépressif s'arrête de manger, ne peut plus dormir, etc.

Un bon exemple de ce genre de texte médical est le texte suivant<sup>14</sup> :

"Si un homme est confronté à un malheur et ne sait pas comment cela lui est arrivé, il souffre constamment de revers et de pertes : pertes d'orge et d'argent, pertes de serviteurs, hommes ou femmes ; des taureaux, des chevaux, des brebis, des chiens, des cochons, et même des personnes meurent en série. Il a le coeur brisé (dépression), quand il parle, personne ne l'écoute, quand il crie, personne ne répond. Il prend au sérieux les plaintes des gens, dans son lit il est en proie à la terreur. Il est atteint de relâchement. Aucune eau sacrée ne l'a approché (c'est-à-dire : il n'a pas fait d'ablutions), il en a assez du dieu et du roi. Ses membres sont flasques et il est de plus en plus terrorisé, jour et nuit il ne peut pas dormir, il ne cesse d'avoir des cauchemars. Son relâchement devient permanent. Il n'a

---

<sup>13</sup> Stol, M., 1999, *Psychosomatic Suffering in Ancient Mesopotamia*, in *Mesopotamian Magic*, (Abusch T et Van der Toorn K eds), Groningen, AMD I, p. 57-68.

<sup>14</sup> BAM 234 : 1-10 (cf. Ritter EK, Kinnier Wilson JV, 1980 "Prescription for an Anxiety State: a Study of BAM 234", *An. St.* 30, p. 23-30).

plus d'appétit pour le pain ou la bière et il oublie ce qu'il dit. Cet homme a mérité la colère du dieu et de la déesse, son dieu personnel et sa déesse sont en colère contre lui."

Cet exposé des maux subis par un homme, maux qui lui sont infligés par les dieux, se termine par l'affirmation que tout ceci est peut-être la conséquence d'une faute familiale, ou d'une faute commise par un de ses proches. Pour résoudre ces graves problèmes, l'incantation est complétée par un très beau rituel qui comprend un mariage entre deux figurines, masculine et féminine. La même idée se trouve dans le texte fameux de l'*Ardat Lili*, publié par Sylvie Lackenbacher, où là aussi le rituel contient la description d'un mariage entre deux figurines. La figurine masculine dit à son épouse :

"Je suis fils de prince', et 'je remplirai ton giron d'or et d'argent. Sois ma femme, je serai ton mari'. Comme le fruit du verger, il la combla de luxuriance." <sup>15</sup>

Donc, le problème psychologique de la dépression a été résolu par un rituel théâtral, un mariage entre des figurines, exactement comme pour la victime touchée par l'*Ardat Lili*, la femme fatale de la magie babylonienne. Le rituel de mariage montre que la mauvaise Lilith doit prendre pied ailleurs, pour trouver sa satisfaction sexuelle, etc., et notre malade pourra ainsi rester tranquille. Peut-être avons-nous ici une situation presque identique à celle d'une maladie psychosomatique, dans le sens donné par Stol, parce que la dépression du malade était due à son impuissance sexuelle. Le rituel contre son impuissance sexuelle guérira de ce fait aussi sa dépression.

Un autre texte, très poétique, est une incantation pour les dieux Ištar et Dumuzi, il contient la description suivante de la victime : <sup>16</sup>

"La folie l'a saisi, il est pris de frissons, il est en proie à la colère, à la fureur et au rejet du dieu et de la déesse, ses oreilles tintent, il a le cœur brisé, il oublie ce qu'il dit, il parle tout seul, il devient agité, il n'arrive pas à prendre de décision, il donne un ordre et ensuite il change d'avis, il subit constamment des pertes, la nuit il est effrayé, durant le jour il se lamente, il y a des disputes chez lui et des bagarres dans la rue, on le regarde mal et beaucoup de gens le maudissent."

On voit ici un patient dans une situation de dépression, il souffre de folie, il est agité, il a le sentiment d'être abandonné par les dieux, et finalement il perd le contrôle de sa vie. Les gens le détestent, et il est devenu un sujet de malédiction.

Ce qui est important pour nous, c'est de réaliser qu'une maladie puisse provenir d'une cause psychologique, c'est-à-dire que l'origine d'une maladie puisse venir de l'intérieur du patient et pas de l'extérieur. Ce n'est pas le point de vue habituel de la médecine ou de la magie mésopotamienne. Normalement, il est dit que les maladies viennent des démons, et c'est tout. Au royaume de la magie, on ne manque pas de démons, il y en a plusieurs sortes, comme le mauvais *utukku*, l'*alû*, le mauvais fantôme, le mauvais dieu, le mauvais gendarme, le mauvais fonctionnaire, etc. De la même façon, en médecine nous avons des maladies qui s'appellent

---

<sup>15</sup> Lackenbacher S, 1971, "Note sur l'*ardat-lili*", RA 65, 129.

<sup>16</sup> Farber W, 1977, *Beschwörungsrituale an Ištar und Dumuzi*, Wiesbaden, p. 56, l. 4-11 et p. 65.

"main" de tel dieu ou de telle déesse, comme la main d'Ištar, la main de Marduk, la main de Šulak (le démon de la salle de bain), la main de Lilith, etc.

En fait, il s'agit ici d'une différence très subtile mais qui a son importance. On a déjà évoqué la différence sociale entre l'exorciste et le médecin : l'*āšīpu* était un prêtre et l'*asû* était un laïc, un homme d'affaires, un apothicaire. On est sans cesse revenu sur cette question : qu'est-ce qui constitue la différence réelle entre leurs méthodes ? La réponse pourrait bien dépendre de cette subtile différence.

Pour l'exorciste, chaque maladie a plusieurs causes ; il y a des causes proximales et une cause ultime. Dans les incantations, si la maladie est due à la sorcellerie, au mauvais présage, à la transgression d'un tabou, à quelque chose que le patient ignore, au fait d'avoir mangé une nourriture maudite, à un grand nombre de démons agressives, à la colère des dieux, à la malédiction de quelqu'un, même celle d'un proche qui est mort, ou même de plusieurs, il n'en demeure pas moins qu'en définitive, elle est le choix des dieux. Donc, la première question posée par le patient à l'exorciste aurait dû être : "pourquoi moi ? Pourquoi cela m'arrive à moi ?"

Par contre pour le médecin qui lui aussi cherchait aussi la cause de la maladie et pour lequel chaque cause se manifestait physiquement dans le corps par un signe ou un symptôme, ces causes pouvaient être : le vent, l'insecte, l'épidémie, la nourriture pourrie, le contact d'un autre malade ou la contagion, un blocage dans le corps, une blessure. Le médecin n'est pas intéressé par la question : "pourquoi moi ?" Bien sûr, pour le médecin, il est bien entendu, que les dieux sont au fond la cause ultime de la maladie, mais ce n'était pas son affaire, le médecin était plus concerné par la maladie et ses symptômes que par le malade.

Comment je le sais ? C'est simple, il faut tenir compte de l'existence d'une différence très significative entre les textes médicaux et les textes magiques thérapeutiques, c'est-à-dire d'un côté les listes de recettes et procédures médicinales et de l'autre les grandes séries d'incantations et de rituels, quant au rôle qu'ils font jouer à la victime ou au patient. Dans le champ de la magie, nous avons souvent un dialogue entre le dieu Marduk et son père Ea, qui discutent des problèmes de la malheureuse victime. Le texte dit explicitement que le dieu Marduk a vu sa situation et, bien que la victime reste anonyme, le but de l'incantation est de résoudre les problèmes d'une victime particulière. Le rapport entre Marduk et la victime est "un à un". La victime n'est pas nommée, mais elle est appelée "l'homme, fils de son dieu". Dans les périodes tardives, on trouve des incantations avec la formule, *annanna apil annanna*, "quelqu'un fils de quelqu'un", et l'idée était probablement d'écrire le nom de la victime dans cet espace quand l'incantation était copiée pour un nouveau client. La magie, à mon avis, était quelque chose d'intime, de personnalisé, s'adressant à un individu précis.

La médecine, en revanche, s'intéresse plus aux symptômes et aux signes qu'au patient. Le traitement est avant tout un traitement des symptômes et non de la personne. Il suffit pour s'en convaincre de lire les séries thérapeutiques médicales, organisées de la tête au pied. Les recettes médicales et les textes thérapeutiques sont impersonnels. Les recettes disent : "si un homme souffre de telle maladie", etc. Il est bien possible que l'homme en question soit en fait une femme, l'homme en question n'est pas un homme en particulier, il peut s'agir de n'importe qui



présentant ce symptôme, il ne s'agit pas du cas précis d'un homme présentant une maladie mais d'un symptôme qui peut survenir chez n'importe qui.

A cette occasion, je voudrais revenir sur le TDP, qui pour la plus grande part, n'est pas un texte thérapeutique. Le début de ce texte diagnostique, commence ainsi : "Lorsque l'exorciste se rend à la maison d'un malade", au premier coup d'oeil, le texte semble être autant personnalisé que la magie; "un à un". Mais le texte continue avec, "si, dans la rue, (l'exorciste) voit un tesson fiché (en terre) : ce malade est dans un état critique, tu ne l'approches pas". Avant même d'avoir vu le patient, l'exorciste décide de ne pas s'en approcher. Ensuite, lorsque le KA.PIRIG réalise son observation du malade, la mise au point se fait à partir de la maladie et des symptômes. Pourquoi ? Parce que la liste des symptômes du TDP est organisée selon les parties du corps, et non selon les symptômes d'un seul et même patient. Nous avons, donc, tous les symptômes de tous les patients au niveau de la tête, et ensuite tous les symptômes de tous les patients au niveau des yeux, et ensuite tous des symptômes de tous des patients au niveau des, etc. Combien de patients ont permis de constituer cette liste ? Nous n'en n'avons aucune idée.

Sur ce point, Mme Scurlock a récemment publié un grand ouvrage sur le diagnostic mésopotamien<sup>17</sup>. Elle a traité chaque symptôme du TDP comme la description de la condition d'un malade, comme le symptôme d'une seule maladie : pratiquement pour chaque entrée, elle propose un diagnostic. Pourtant il est très probable que les symptômes du TDP soient le résultat de l'observation de dix, vingt ou cent malades différents, combinés ensemble et résumés en une seule ligne de texte, en un seul symptôme d'une ligne de texte.

La thérapeutique mésopotamienne s'appuie donc sur deux genres de procédures : la médecine et la magie. A la frontière, entre les textes qui sont clairement de la "magie" et ceux qui sont clairement de la "médecine", nous avons aussi ces textes que Stol a attribué à la "psychosomatique" : ce sont des textes qui décrivent un état d'angoisse, un état malheureux ou une dépression. Le fait extrêmement intéressant pour nous est que les textes de ce genre se trouvent aussi bien chez le médecin que chez l'exorciste. Pourquoi et y a-t-il une différence ?

Je crois que la différence est claire : lorsqu'un texte parle de l'angoisse de la victime à cause d'un démon, du mauvais oeil, de la sorcellerie (comme *Maqlû*), ou même de la culpabilité (comme *Šurpu*), nous sommes dans le royaume de la magie et de l'exorciste. La pensée fondamentale est la suivante : la victime ou le patient a commis quelque chose de répréhensible aux yeux de la divinité, il est coupable. Pour l'exorciste, chaque maladie arrive finalement à cause des dieux et son traitement vise à calmer leur colère et à faire que le patient revienne dans leurs petits papiers.

Pour le médecin, en revanche, il lui est indifférent de savoir si le patient est coupable ou non, il ne se soucie que de la manifestation de la maladie, fût-elle psychologique. Pour l'*asû*, l'angoisse, même si elle est liée à la colère des dieux, n'est intéressante qu'en tant qu'expression de l'état clinique du patient. Pour le médecin, l'angoisse était désignée par le mot *zikurruda*, soit

---

<sup>17</sup> Scurlock JA and Andersen BR, 2005, Diagnoses in Assyrian and Babylonian medicine, Urbana.

en akkadien *nakis napištim*, "souffle coupé"<sup>18</sup>, c'est clairement une façon de renvoyer concrètement à des symptômes physiques, comme pour les cas de dépression ou de paranoïa. La maladie psychologique devient une maladie corporelle, contre laquelle ils disposaient de recettes médicales. Pour le médecin babylonien, il n'était pas nécessaire de passer par, ni même de connaître la cause d'une maladie pour pouvoir lutter contre elle.

C'est là à mon avis que se situe la principale différence entre le médecin et l'exorciste.

Au terme de ces quatre conférences, j'ai bien conscience qu'il y a encore beaucoup de choses à dire mais pour l'instant je voulais vous remercier de votre attention et de votre présence aussi nombreuse et je tiens tout particulièrement à remercier le professeur Jean-Marie Durand pour m'avoir invité à donner ces conférences à l'École Pratique des Hautes Études durant l'année 2006.

---

<sup>18</sup> Cf. Geller MJ, 2007, Phlegm and breath - Babylonian contributions to Hippocratic medicine, in: Disease in Babylonia (Finkel IL et Geller MJ, eds), Leiden, CM 36, p. 198.

## Les vaches atteintes de la «lèpre »?

Lionel Marti

Les archives de Mari illustrent les multiples usages de l'huile dans les sociétés de l'époque amorrite et fournissent de nombreuses indications sur leurs diverses qualités (voir par exemple D. Charpin, *MARI* 3, p. 111-112), qu'elle soit destinée à la cuisine, l'éclairage et aux soins corporels. Dans cette dernière catégorie on peut distinguer entre les soins corporels esthétiques, illustrés notamment par l'usage de l'huile dans la confection de parfums (voir F. Joannès, « La culture matérielle à Mari (v) : les parfums », *MARI* 7, p. 251-270), et les soins corporels de protection et curatifs. Nous voyons d'après certaines lettres que les rations d'huile fournies aux soldats étaient destinées à la protection corporelle. Par exemple, *ARM* XXVI/2 369, montre que l'huile fournie aux soldats était distincte de celle pour le repas puisque les hommes « ont reçu un repas et s'y sont oints d'huile ». Cette huile était particulièrement indispensable en plein hiver, puisque selon *ARM* XXVI/1 29 « sans huile, l'armée ne peut livrer de combat par temps froid ». De même un billet *ARM* XXI 125, datant du 20-xi-ZL 2, donc en hiver, mentionne de l'huile « pour les pieds des escorteurs ». Enfin, le verbe *pašāšum*, traduit classiquement par « oindre », est dans de nombreux cas lié à la toilette et au récurage (J.-M. Durand, *ARM* XXI, p. 126).

J'ai eu l'occasion lors d'une mission épigraphique au musée de Der ez-Zor de tomber sur un petit texte économique de Mari traitant, chose rare, de l'usage de l'huile pour les animaux.

[M.12765]

Huile pour soigner des vaches malades.

[0,0].<sup>1</sup>1.0<sup>1</sup> ĩ eren

2 a-na áb-há

ga-ri-ba-tim

4rt. šu-ti-a

(Revers cassé)

«De l'huile cèdre pour soigner les vaches atteintes de « gale », reçu par [...] ».

L'usage de l'huile pour les animaux est connu, mais assez peu documenté dans nos sources (cf. CAD P. 248b). Le texte BE 15 21 mentionne l'onction/nettoyage d'un cheval et d'un mouton. Cet usage est connu à Mari notamment pour le mouton grâce à un document d'époque éponymale édité par D. Charpin, « Documents du bureau de l'huile », *MARI* 3, p. 101, texte 119, dans lequel une quantité de 0,0.5.8 qa d'huile de cèdre est fournie pour « oindre » les moutons.



M.12765 montre l'usage rarissime d'huile pour des vaches, qualifiées de *garîbâtum*. Ce terme est un hapax, sans doute à poser comme \**garîbum*. Les dictionnaires ne connaissent outre la maladie *garâbu* que le terme *garâbânum* « affecté du *garâbu* ». Une expression parallèle à la qualification du mouton *šá ga-ra-bi*<sup>1</sup>. Le terme *garâbu* désigne selon les dictionnaires « la lèpre », « la gale » (*CAD G 46a; AHw 281b*).

Le terme existe en hébreu (*gârâb*) pour désigner une maladie de la peau. Dans Lev. xxi 20 et xxii 22, ce terme est associé aux dartres. Dans Deut. xxviii 27, il s'agit de maladies de la peau: « bouton d'Egypte, bubons, gale et croûtes ». En arabe, le verbe *jariba* s'emploie aussi bien de l'homme que de l'animal (chameau ou autre) pour indiquer qu'il est atteint de la « gale » (cf.

<sup>1</sup> MSL 8, Hh XIII l. 45 donne l'équivalence du [udu gan]-šub-ba = *šá ga-ra-bi*.

*jarab*, Lane, *AEL* p. 403), maladie décrite comme comportant des pustules et entraînant l'amaigrissement.

JA. Scurlock précise que les lésions *garâbu* apparaissent dans plusieurs cas chez l'homme, notamment lorsqu'un individu est atteint de la lèpre<sup>2</sup>. Il s'agit de lésions granuleuses blanches, contagieuses, pouvant dégager des odeurs désagréables. Des animaux peuvent aussi présenter de telles lésions, notamment les moutons<sup>3</sup>. Dans ce cas, une traduction du terme par « lèpre » n'est pas possible puisque cette maladie n'atteint pas les ovins, les bovins ou les équidés. Néanmoins, les grands animaux sont souvent sujets à des problèmes de peau, liés à des bactéries, des insectes, etc. La traduction par « gale » de *garâbu* dans le cas des animaux n'est pas mauvaise car ses symptômes correspondent, notamment les lésions et les exsudations malodorantes. Cette affection de la peau déclenchée par un acarien entraîne des lésions urticariantes. Le traitement vétérinaire de la gale, pour les animaux consistait en un rasage, si nécessaire, un savonnage, et une onction d'huile, de cade notamment.

Il est donc intéressant de constater que notre texte montre que certaines affections de la peau pouvaient être traitées avec de l'huile. Le texte de *MARI 3* illustre quant à lui la pratique du nettoyage à l'huile, de moutons certainement préalablement tondus, tandis que M.12765 montre dans quel cas cette même huile était utilisée pour les bovins. Le choix du traitement et de son application pouvait appartenir à un spécialiste, ainsi que l'illustre la lettre *ARM XXVI/1 270*, dans laquelle un dénommé Ipiq-Enlil est à la fois médecin et vétérinaire, *kizûm*<sup>4</sup>.

Nous voyons ainsi émerger petit à petit au hasard des textes, une science vétérinaire, qui jusqu'à présent n'est que peu documentée.

---

<sup>2</sup> JA. Scurlock et B.R. Andersen, 2005, p. 232.

<sup>3</sup> *CAD G* 46a, 90a.

<sup>4</sup> Pour la discussion sur le terme *kizûm ARM XXVI/1*, p. 570 n. c).

# A Stroke of Luck

JoAnn Scurlock<sup>1</sup>

In the process of preparing a review of M. Geller's *Renal and Rectal Disease Texts* (BAM VII), I made a serendipitous discovery that I would like to share with the readers of JMC. K 11829, which appears on pl. 11 and is edited on p. 110 as no. 12 is not, in fact, a urinary tract text. Instead, it joins AMT 79/1 col. iv as has been confirmed by Jonathan Taylor at the British Museum.<sup>2</sup> The combined text contains recitations and treatments for stroke as follows.

## Transcription<sup>3</sup>

A iv 1'	[én] [ ] .dib ka.dib.dib.bi ka.dib.dib.bi ka.[dib.dib.bi]
D ob. 17	én ka.dib ka.dib ka.dib.di[b ]
A iv 2'	ka.t[ar ] [k]a.tar ka.tar.tar [tu <sub>6</sub> .én]
D ob. 18	ka.tar ka.tar ka.tar [ ]
A iv 3'	én u <sub>4</sub> .da.ta h <sub>é</sub> .en.du <sub>8</sub> .a lâl ì.nun.na ka.ba.a.ra <b>dingir.bi</b>
E iv' 1	én ú.da.ta h <sub>é</sub> .en.du <sub>8</sub> .a lâl ì.nun.na ka.bi.a.ra [ ]
A iv 4'	níg.sig <sub>6</sub> .ga a.ra.ab.sum.ma.ta nam.tag.ga.[áš] <b>du<sub>8</sub>.a tu<sub>6</sub>.én</b>
E iv' 2	níg.si.ga a.ra.ab.sim.ma.ta nam.tag.ga.áš du <sub>8</sub> .a [ ]
A iv 5'	<i>i-na</i> lâl ì.nun.na ka-šú <i>ta-kap-par</i> <b>én 3-šú šid-nu</b>
A iv 6'	dīš na <i>mi-šit-ti</i> te tuku-šī < > <sup>š<sub>em</sub></sup> gúr.gúr <sup>š<sub>em</sub></sup> li ú <i>ak-tam</i> gazi <sup>sar</sup> <sup>š<sub>em</sub></sup> man!.du <sup>š<sub>em</sub></sup> gam.ma
B 15', 11'f.	[ ]-ti te tuk[u ]/š <sub>e</sub> .gag <sup>giš</sup> gúr.gúr <sup>giš</sup> li [ ]/gazi <sup>sar</sup> <sup>giš</sup> man.dù <sup>giš</sup> gam.ma
C i 2'-4'	[ ] tuku-šī < > <sup>š<sub>em</sub></sup> gúr.gúr/[ ]-tam gazi <sup>sar</sup> /[ ] .m]a
A iv 7'	ú <i>áp-ru-šu</i> zíd.gig šè tu <sup>muš<sub>en</sub>.meš</sup> < > ú. hi.a <i>an-nu-tim</i> [i]na [šur-šum]-ma kaš
B 13'f.	ú <i>áp-ru-šú</i> zíd.š <sub>c</sub> gig/šè tu <sup>muš<sub>en</sub></sup> <sup>giš</sup> bi-nu <sup>giš</sup> in <sub>6</sub> .úš < >
C i 4'-6'	<sup>giš</sup> áp-ru-šú/[ ] tu <sup>m</sup> uš <sub>en</sub> .meš < > ú.meš/[ ]
A iv 8'	u kaš kalag.ga šid-aš <i>ina</i> <sup>urudu</sup> š <sub>en</sub> .tur š <sub>c</sub> g <sub>6</sub> -š <sub>al</sub> <i>ina</i> túg sur-ri ka-šú <b>u te-su lal</b>
C i 6'-8'	[u kaš] kalag.ga/[ ]-š <sub>al</sub> /[ ]
A iv 9'	dīš na <i>mi-šit-ti</i> gú gig <sup>š<sub>em</sub></sup> gúr.gúr <sup>š<sub>em</sub></sup> li <sup>š<sub>em</sub></sup> man.du zíd mu[n]u <sub>5</sub> <b>duh.še.giš.ì súd</b>
A iv 10'	1-niš hi.hi <i>ina</i> ì.nun.na u kaš.sag <i>ina</i> <sup>urudu</sup> š <sub>en</sub> .tur <i>tara-bak</i> <i>ina</i> túg s[u]r-ri <b>lal-ma ti</b>
A iv 11'	dīš na <i>mi-šit-ti</i> murub <sub>4</sub> gig <i>a-tál-lu-kám</i> nu zu murub <sub>4</sub> .meš-šú <i>ki-iš-ra ik-šu-ra</i>
C ii 3'-5'	dīš na <i>mi-šit-ti</i> q[ab-li ]/a-tál-lu-ka la i-[du]/murub <sub>4</sub> <sup>II</sup> -šú <i>ki-iš-ra</i> [k ]
A iv 12'	<sup>giš</sup> bi-nu <sup>ú</sup> in <sub>6</sub> .úš gi.šul.hi <sup>giš</sup> gišimmar.tur hād.a gaz nam ki [ ] .[kum] <b>hi.hi ina geštin sur.[ra]</b>
C ii 6'-8'	<sup>giš</sup> bi-nu <sup>ú</sup> in <sub>6</sub> .úš g[i ]/gišgišimmar.tur [hād.a] g[az ]/ki zì.kum [ ]
A iv 13'	<i>ina</i> <sup>urudu</sup> š <sub>en</sub> .tur [tara]-bak <i>ina</i> kuš sur-ri lal-ma u <sub>4</sub> .3.kám nu du <sub>8</sub> <i>ina</i> u <sub>4</sub> .4.[ká]m <b>še.eštub ga[z]</b>
C ii 9' f.	<i>ina</i> <sup>urudu</sup> š <sub>e</sub> [n ]/ina [ ]
A iv 14'	nam zíd <i>ha-ru-[b]i</i> im.gú.en.na <i>ina</i> zì.kum hi.hi <i>ina</i> kaš.sag [ ]
A iv 15'	<i>ina</i> a <sup>giš</sup> š <sub>c</sub> .ná.a <i>sik-ru-ti tu-maš-šá-?-šú</i> <i>ina</i> ì.nun [ ]
A iv 16'	<i>ina</i> kuš sur-ri <i>ba-aḥ-ru-us-su</i> [ ]

<sup>1</sup> Elmhurst College.

<sup>2</sup> 10 Oct. 2007 communication by Email: "Yes, it must be a join. We'll need to cut away the fill before it can be glued, but from what physical connection can be made, and the matching contours, the join looks clear."

<sup>3</sup> A: AMT 79/1 + K 11829 [BAM VII pl. 11 (= no. 12)] ++, B: BAM 135, C: BAM 136, D: BAM 28, E: BAM 534. NDE: par manque de place, la transcription a été effectuée pour les sumérogrammes en petits caractères romains et non en majuscules comme le fait l'auteur. Le texte joint est indiqué en gras.

## Translation

A iv 1'-2'

“Sumerian” recitation (KA.DIB KA.DIB).

A iv 3'-5'

You wipe off his mouth with honey and ghee. You recite the recitation (U<sub>4</sub>.DA.TA 𒀭.EN.DU<sub>8</sub>.A) three times.

A iv 6'-8'

If a person has a stroke affecting the cheek, you make these plants into a dough with beer dregs and undiluted beer: *kukru* (shoots)<sup>4</sup>, *burāšu*-juniper, *aktam*, *kasû*, *suādu*, *šumlalû*, *aprušu*, wheat flour and “dove dung” (*bīnu*-tamarisk and *maštakal*).<sup>5</sup> You boil (it) in a *tamgussu*-vessel. You massage (it) into cloth. You bandage his mouth and his cheek (with it).

A iv 9'-10'

If a person is sick with a stroke affecting the neck, you grind *kukru*, *burāšu*-juniper, *suādu*, malt flour and sesame residue. You mix (them) together. You decoct (it) in ghee and first quality beer in a *tamgussu*-vessel. You [massage] (it) into cloth. If you bandage (him with it), he should recover.

A iv 11'-16'

If a person is sick with a stroke affecting the hip, he is not able to walk about, and his hips (feel like they) are tied into a knot, you dry, crush (and) sift *bīnu*-tamarisk, *maštakal*, *qān šalālī* and *suḥuššu*-palm. You mix (it) with *isqūqu*-flour. You decoct (it) in drawn wine in a *tamgussu*-vessel. You massage (it) into leather. You bandage (him with it) and do not take it off for three days.

On the fourth day, you mix crushed (and) sifted *arsuppu*-cereal, *ḥarūbu*-carob flour and riverbank silt with *isqūqu*-flour. [You decoct (it)] in first quality beer. You massage him with baked *šunû*-tree infusion. [You rub him gently] with ghee. You massage (the plant mixture) into leather. [If you bandage (him with it)] while still hot, [he should recover].

---

<sup>4</sup> So Text B.

<sup>5</sup> So Text B.

## A Short Note on JA Scurlock's Recent Identification of the *kamantu*-Plant with *Lawsonia inermis* L.

Luc Renaut <sup>1</sup>

In a recent study<sup>2</sup>, JoAnn Scurlock, active and esteemed contributor to the *JMC*<sup>3</sup>, has proposed to identify the plant *kamantu* with henna (*Lawsonia inermis* L.). Her interpretation of the « ninety-seven ancient Mesopotamian references<sup>4</sup> to *kamantu* for which the condition to be treated is known » poses several problems which in the present note I would like to submit to *JMC* readers and to JoAnn Scurlock herself.

§ 1 — An implicit and questionable premise of JA Scurlock's argument is that the use of *kamantu* was a rational one, i.e. that it was employed by Mesopotamian physicians for natural (chemical) properties which they knew it to possess. Accordingly, JA Scurlock uses the conditions against which *kamantu* was prescribed as a starting point from which to infer the plant's natural properties. References are duly made to modern medical and chemical experimentations. However, modern experimental conditions generally have nothing to do with ancient uses of *kamantu*. For example, in most cases, *kamantu* appears in receipts mixed with other ingredients<sup>5</sup>, whereas modern scientists, to obtain more convincing results, often extract and concentrate the most active principles of the plant studied by them.

§ 2 — JA Scurlock observes that « most prominent [...] are conditions which produce skin lesions ». About 30 per cent of the 97 known *kamantu* prescriptions are devoted to skin infections and inflammations. This proportion is the main argument invoked by JA Scurlock to identify *kamantu* with henna, on the basis that, as reported in ethnographical literature, henna is often used for skin antiseptics, health and beauty. But, even if the choice of *kamantu* by Mesopotamian physicians were motivated by objective and natural reasons, is *Lawsonia inermis* the one and only botanical candidate still not identified in Cuneiform texts likely to have been used to treat skin diseases at this (rather modest) ratio of 30 per cent ?

§ 3 — Two important characteristics of henna, well known from classical Antiquity to present times, are lacking from the Mesopotamian documentation about *kamantu* :

a) *odoriferous flowers* (henna is grown in gardens for its pleasant scent ; decoctions of its flowers are employed in the manufacture of perfumed ointments) ;

---

<sup>1</sup> Poitiers.

<sup>2</sup> JoAnn SCURLOCK, « A Proposal for Identification of a Missing Plant: *Kamantu* / ᵁÁB.DUH = *Lawsonia inermis* L. / "henna" », *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 97, 2007, pp. 491-520.

<sup>3</sup> Outstanding is for me her long and seminal discussion entitled « From Esagil-kīn-apli to Hippocrates », *JMC* 3, 2004, pp. 10-30.

<sup>4</sup> Usefully gathered, paraphrased and classified by JA Scurlock.

<sup>5</sup> *Kamantu* is found alone (disregarding oil or beer) in only eleven prescriptions.



b) *leaves with dyeing properties* (a paste prepared from powdered leaves is employed to colour the hair and the skin).

In this regard it is significant that the only part of the *kamantu* plant mentioned in Mesopotamian documentation is the seed (31 occurrences), whereas in the ethnobotanical observations on henna quoted by JA Scurlock there are 54 mentions of leaves, 11 mentions of flowers and only 8 mentions of seeds. Use of henna seed is very rarely documented in ethnographical literature, and non-existent in Greek and Latin sources relating to henna.

§ 4 — Another weakness of JA Scurlock's argument is the absence of reference to the only words for henna which are firmly attested in ancient world, Hebrew *kōper*<sup>6</sup>, Demotic *qwpr*<sup>7</sup> and Greek *kúpros*<sup>8</sup>, which all share the same trilateral root *kpr*. In a study that has been recently accepted for publication by the *Journal of Near Eastern Studies* (« Recherches sur le henné antique »), the present writer demonstrates that the name *kpr* (*kōper* / *qwpr* / *kúpros*) for henna does not derive from Akkadian *kpr* (*kapāru* = to smear, *kupru* = bitumen), but was imported into the Near East together with the plant it refers to. This importation did not take place before the second half of the first millenium B.C., and several clues suggest an origin from the southern Red Sea regions.

If *Lawsonia inermis* was cultivated in Mesopotamia under the name *kamantu* long before the Graeco-Roman period, as JA Scurlock claims, how then to explain that in classical Antiquity the only name for henna used in the eastern Mediterranean has no etymological connection with the name *kamantu* ?

The best answer is probably that *kamantu* never referred to *Lawsonia inermis*.

---

<sup>6</sup> *The Song of Songs*, 1:14; 4:13.

<sup>7</sup> *P. Harkness*, I, 12-20; *P. Vienna* 6257, XIV, 17; *P. Leyden* 383, VIII, 5; XXIII, 10-12.

<sup>8</sup> THEOPHRASTUS, *De odoribus*, §§ 25, 26, 27, 31, 50, 55 ; DIOSCORIDES, *De materia medica*, I, 95.

## CONSEILS AUX AUTEURS

Les articles sont publiés sous la responsabilité de leurs auteurs.

Les auteurs peuvent envoyer leur manuscrit sous format A4 accompagné du fichier correspondant sur une disquette. Un fichier au format RTF sera joint par courrier électronique. Il faudra joindre la police utilisée pour que les signes diacritiques puissent être lus.

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.

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

Annie Attia, 68 avenue d'Italie, 75013 Paris, France.

e-mail : [attia@noos.fr](mailto:attia@noos.fr)

## ABONNEMENTS

Le prix de l'abonnement (deux numéros par an) est de 15 euros par an.

**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 de 65 euros (prix de l'abonnement, majoré de 50 euros de frais et commissions de banque).

**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 mandat international**, à l'ordre d'AZUGAL.

Les chèques et les mandats internationaux 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, 9 rue de la Sabotte, 78160 Marly-Le-Roi. Dépôt légal : 12-2007. ISSN 1761-0583. Directrice de la publication : A. Attia, responsable de la rédaction : G. Buisson, secrétaire de rédaction : M. Worthington.