

rences of Egyptian personal names in Aramaic texts, he illustrates various degrees of cultural contact between Egyptian and non-Egyptian families.

Three useful indexes (Bible Quotations, Places and Proper Names, Subjects) close the volume.

PAOLO MERLO

PONTIFICAL LATERAN UNIVERSITY, ROME

Les Chants du monde: Le paysage sonore de l'ancienne Mésopotamie. By ANNE-CAROLINE RENDU LOISEL. Toulouse: PRESSES UNIVERSITAIRES DU MIDI, 2016. Pp. 276, illus. €24 (paper).

Ce volume est une version remaniée de la thèse de doctorat de l'auteur soutenue à l'Université de Genève en 2011. Il est divisé en huit chapitres qui traitent des thèmes suivants: 1–3) les sons en tant que messages divins dans les traités divinatoires; 4–5) la voix humaine et les émotions qu'elle dévoile; 6) les sons démoniaques; 7) les utilisations rituelles de la musique; 8) les pouvoirs de la voix humaine en contexte rituel.

L'intitulé même de l'introduction ("Pour une anthropologie des sons dans les textes cunéiformes," pp. 19–27) présente l'objectif principal que l'auteur souhaite atteindre, à savoir décrire au plus près les "paysages sonores" et leur perception par les habitants de l'ancienne Mésopotamie. L'un des sons au cœur de l'investigation de l'auteur est la voix, qu'elle soit humaine, divine ou animale. Afin d'ouvrir le plus possible son champ d'étude, l'auteur décide d'examiner "tous les types de textes" dans une "perspective de longue durée, de l'époque paléo-babylonienne ... à l'époque séleucide" (p. 26). On pourrait, dans un premier temps, s'inquiéter des références faites ici et là à "la culture mésopotamienne" (p. 27), alors qu'il faudrait, me semble-t-il, parler plutôt de "cultures mésopotamiennes" dans toute leur diversité, la Mésopotamie ne constituant pas un bloc culturel homogène aussi bien à travers le temps que dans l'espace. Cependant, tout au long de son ouvrage, l'auteur prend grand soin de présenter brièvement la datation et l'appartenance culturelle de chacun des extraits qu'elle cite.

Le premier chapitre ("Entendre et interpréter les sons: Les paysages sonores de l'ancienne Mésopotamie," pp. 29–49) examine la série divinatoire *šumma ālu* qui mentionne plusieurs événements sonores. L'auteur fait aussi le point sur les formes verbales onomatopéiques qui reflètent la perception des Anciens des sons ainsi désignés. Le concept d'*egirrû*, c'est-à-dire de présage sonore, est ensuite décrit. Deux textes provenant d'horizons chronologiques différents (l'un est néo-assyrien, l'autre est séleucide) témoignent de la possibilité de solliciter rituellement un *egirrû*.

Le tonnerre et les cris d'oiseaux forment l'objet du deuxième chapitre ("Les chants de la nature: Tonnerre et cris d'oiseaux," pp. 51–74). Le tonnerre est, comme attendu, perçu comme la voix du dieu de l'orage, notamment dans les traités divinatoires. Quant aux oiseaux, ils sont par nature d'excellents messagers divins. Concernant la pratique hittite de l'ornithomancie, l'auteur indique: "Le terme IGI. MUŠEN 'celui qui observe les oiseaux' est attesté dans les textes hittites du milieu du II^e millénaire av. J.-C.: c'est d'ailleurs à partir du règne de Muršili III (XIII^e siècle av. J.-C.) que la pratique connaît son développement maximal, (introduite peut-être par les Hourrites)" (p. 60). L'auteur résume ici un passage de l'article de Gilbert McEwan, qu'elle cite en note (voir McEwan, "A Seleucid Augural Request," *Zeitschrift für Assyriologie* 70 [1980]: 62 et non pas 61). Dans ce passage résumé par Rendu-Loisel, McEwan lui-même résume en partie ce qu'Annelies Kammenhuber écrivait en 1976 (*Orakelpraxis, Träume und Vorzeichenschau bei den Hethitern*, 1976, 20 et 204), mais en déformant au passage le nom de Muršili II en Muršili III (ce dernier désignant Urhi-Tešub, un roi qui n'a laissé que très peu de textes derrière lui en raison de son très court règne), déformation que Rendu-Loisel reproduit derrière lui. Il aurait été souhaitable de remonter à la source et, surtout, de se tenir informé des publications plus récentes en hittitologie: j'ai, précisément, réalisé une étude sur l'ornithomancie hittite en collaboration avec Ian Rutherford. Cette étude, publiée en 2013, contredit Kammenhuber: nous y soulignons que la première attestation d'augure anatolien remonte au règne de Hantili I^{er} (première moitié du XVI^e siècle) et que le vocabulaire technique de l'ornithomancie "hittite" illustre une origine louvite, et non

hourrite, de cette discipline (A. Mouton et I. Rutherford, “Luwian Religion, a Research Project: The Case of ‘Hittite’ Augury,” dans *Luwian Identities: Culture, Language and Religion between Anatolia and the Aegean*, ed. A. Mouton, I. Rutherford et I. Yakubovich [2013], 329–43). A.-C. Rendu-Loisel se penche ensuite sur les *Birdcall Texts* du I^{er} millénaire, dans lesquels chaque cri d’oiseau est interprété comme une phrase émanant d’une divinité en particulier.

Le troisième chapitre (“Du grondement de fureur au chant de lamentation,” pp. 75–91) met en relief le lien privilégié qu’instaurent les textes mésopotamiens entre les deux catégories de sons naturels considérées dans le chapitre précédent (le tonnerre et les chants d’oiseaux) et les émotions, alors que le quatrième chapitre établit le même lien entre émotions et voix humaines (“Cris de joie, cris de deuil: Lorsque l’émotion intime se fait cri communautaire,” pp. 93–126). Les cris inarticulés qui sont poussés en contexte rituel et cérémoniel vont de pair avec la scénographie rituelle, comme l’écrit l’auteur. Toutefois, lorsqu’elle indique: “Malheureusement, ce sont ces éléments [note du recenseur: les gestes et les mouvements du corps] qui sont absents des sources cunéiformes: intonation, expressions du visage, grimaces, mouvements du corps, gestes...” (p. 94), elle aurait dû écrire plutôt “absents des sources mésopotamiennes,” car les textes hittites, qui sont aussi des sources cunéiformes documentent largement ces phénomènes, comme j’ai pu le montrer dans le cadre de mon séminaire interdisciplinaire de recherche intitulée “L’individu et son corps dans le Bassin Méditerranéen ancien” et lors du dernier Congrès International d’Hittitologie. Dans son ouvrage, A.-C. Rendu-Loisel confond ici et là “Proche-Orient ancien” et “Mésopotamie” (aussi dans sa conclusion, à plusieurs endroits), oubliant ainsi les autres aires cunéiformes, dont l’Anatolie hittite. Les différents cris ou chants de joie ou de douleur attestés par les textes mésopotamiens montrent l’importance accordée à l’expression des émotions en contexte religieux, notamment. Dans ce cadre, le cri *alāla* poussé en contexte agricole est une expression de joie bien différente de son quasi-homophone exprimé par le verbe hittite *alalamniya-* en contexte funéraire (voir A. Mouton, “L’individu et son corps en Anatolie hittite: Un nouveau projet,” dans *Hittitology Today: Studies on Hittite and Neo-Hittite Anatolia in Honor of Emmanuel Laroche’s 100th Birthday/L’Hittitologie aujourd’hui: Études sur l’Anatolie hittite et néo-hittite à l’occasion du centenaire de la naissance d’Emmanuel Laroche*, ed. A. Mouton [Istanbul, 2017], 108).

Le cinquième chapitre (“Rugissement, grincement, hurlement: Entre colère et fureur guerrière,” pp. 127–50) met, une fois encore, en lumière les sons qui rapprochent les êtres humains des animaux dans l’expression de leurs émotions. Ainsi, un homme en colère “aboie” ou “rugit,” tout comme une personne se lamentant “mugit” ou “braie” (dans le quatrième chapitre). Il introduit également le contraste entre le tumulte et le silence de mort. Un autre type de silence est attesté dans les textes religieux hittites, à savoir le silence liturgique ou, en tout cas, l’absence de musique imposée par certaines entités divines (voir *Reallexikon der Assyriologie* 13, 482 sub “Tauri(t)”).

Les démons, entités surnaturelles propres aux cultures mésopotamiennes, font, eux aussi, du bruit (“Lorsque le mal se fait sonore: Bruits et hurlements démoniaques,” pp. 151–69). Ce sont surtout les traités divinatoires qui témoignent de cette croyance, mais aussi les tablettes d’incantations contre certaines catégories de démons, telles que les *utukkū*. Cela justifie en partie de traiter le mal par le mal, comme l’indique l’auteur, en faisant presque autant de bruit que le démon lui-même lors du rituel d’exorcisme censé le chasser (“Cuivre puissant et exorcismes sonores,” pp. 171–96). À travers le pouvoir “magique” du son, on peut aussi s’interroger, avec l’auteur, sur le pouvoir de la parole humaine (“Du grondement au murmure: Les pouvoirs de la voix humaine dans les rituels,” pp. 197–215), même si la parole constitue bien plus qu’un son. Le pouvoir des mots ne réside sans doute pas seulement dans les sons qu’ils provoquent, mais aussi dans les idées qu’ils invoquent. Dans le même ordre d’idées, le murmure doit vraisemblablement son efficacité aussi bien à son caractère secret qu’à l’intentionnalité qui y est associé. Les pratiques théâtrales actuelles témoignent, elles aussi, de la puissance d’un murmure associée à une forte intentionnalité. Cela étant dit, il est clair que toute émission vocale a son rôle en contexte rituel, mais tous les exemples cités par l’auteur donnent la part belle à la parole, aux mots, même si ceux-ci sont parfois murmurés.

À travers cette enquête bien documentée et plaisante à lire, A.-C. Rendu-Loisel met en lumière le lien ancestral qui existe, et que documentent aussi les textes mésopotamiens, entre les perceptions (en l’occurrence l’ouïe) et les émotions. Tout comme un auteur de roman actuel chercherait, pour trans-

mettre et partager une émotion, à restituer les perceptions associées, les scribes des tablettes mésopotamiennes laissent une place non négligeable au caractère phonique des événements qu'ils décrivent.

A. MOUTON
CNRS

Sources of Evil: Studies in Mesopotamian Exorcistic Lore. Edited by GRETA VAN BUYLAERE, MIKKO LUUKKO, DANIEL SCHWEMER, and AVIGAIL MERTENS-WAGSCHAL. Ancient Magic and Divination, vol. 15. Leiden: BRILL, 2018. Pp. xiii + 382. \$132.

The volume under review is comprised mainly of papers presented on April 15–17, 2015 at the Lehrstuhl für Altorientalistik, University of Würzburg. The conference aimed “to explore various perspectives for interpreting the lore of the exorcist beyond the editorial work on individual subgroups of texts” (p. vii). The editors have organized the book’s thirteen essays into five major sections, each of which is summarized by the editors in the introduction (pp. 1–6): 1) Organizing Magical and Medical Knowledge, 2) Agents of Evil and Causes of Illness, 3) Repelling Evil with Rituals, Amulets, and Incantations, 4) Concepts and Therapies of Illness, and 5) The Living and the Ordered World in Exorcistic Lore. Concluding the volume are indices of divine and demonic names, cosmic regions, personal names, Akkadian and Sumerian words discussed, and cuneiform texts. My comments on each article will be necessarily brief.

Eckart Frahm’s “The Exorcist’s Manual: Structure, Language, *Sitz im Leben*” (pp. 9–47) offers a thorough treatment of the Exorcist’s Manual. He surveys the extant manuscripts and scribal contexts and discusses the various ways scholars have understood its structure (arguing for a tripartite one) and the texts to which it most closely relates. The latter include the *Sag-gig/Alamdimmû* Catalogue, the catalogue of exorcistic texts, fragments of the Aššur Medical Catalogue, and a few other unpublished catalogues of incipits of medical, exorcistic, and omen texts. Frahm postulates that the Manual originated in the eleventh century BCE, when the Borsippian scholar Esagil-kin-apli collected and edited its contents, an act that signaled a move toward canonization. Concluding the study is a discussion of its use in the first millennium BCE as reference work, pedagogical tool, and model for future scholarship (though perhaps less so in Aššur).

In “Catalogues, Texts and Specialists: Some Thoughts on the Aššur Medical Catalogue and Mesopotamian Healing Professions,” Ulrike Steinert focuses on two types of catalogues: those that list tablets or chapters that belong to a single series, and those that list texts that belong to a single profession. She sees them as having three basic purposes: as inventories created for archival purposes, tools for scholarship, and didactic/educational tools. Comparing the Aššur Medical Catalogue with the diagnostic and physiognomic omens (*Sag-gig/Alamdimmû*) and the Exorcist’s Manual, Steinert suggests that the Catalogue belongs to the professional domain of the *asû* “physician,” while the latter texts belong to the *āšipu* “exorcist.” Nevertheless, she sees some overlap in the texts they used and their professional duties. Though the two “were regarded as distinguishable disciplines, the expertise and practical profile of specialists was not necessarily restricted to one field of knowledge” (p. 116). She concludes that the catalogues

were tools for scholarly learning and for the instruction of the adept. But through their reference to a named scholar (i.e., Esagil-kin-apli) as the authority behind the catalogues and text corpora, they could also have played a role in the construction of professional identities and histories. (p. 117)

Nils Heeßel, “Identifying Divine Agency: The Hands of the Gods in Context,” examines the expression *qāt* + Divine Name as a reflection of “the Mesopotamian etiological concept of disease and illness” (p. 135). He shows that being struck by different divine hands required different ritual remedies. After surveying the expression in various divinatory texts, Heeßel finds that “in all these texts the diagnosis