

# Le rituel d'Alli d'Arzawa contre un ensorcellement (CTH 402) : texte et contexte<sup>1</sup>

Alice MOUTON

**Keywords:** Hittite Anatolia, Cuneiforme Texts, Rituel of Arzawa, Witchcraft

**Anahtar Kelimeler:** Hitit Çağı Anadolu, Çiviyazılı Metinler, Arzawa Ritüeli, Büyücülük

Le rituel d'Alli<sup>2</sup> est connu par une vingtaine de fragments de tablettes cunéiformes, dont plusieurs forment des joints directs ou indirects. Au total, onze duplicats de cette même composition se distinguent, qui ont été appelés A, B, etc. jusqu'à K. Ce nombre peut encore évoluer à l'avenir, à l'aune de l'identification de nouveaux fragments. Le présent article présentera ces différents duplicats dans leur diversité en vue d'appréhender l'histoire de ce texte.

## 1. Les manuscrits

La tablette A est presque entièrement préservée<sup>3</sup>. Elle a un ductus NS<sup>4</sup>. Elle provient de la *Haus am Hang* de Hattuša. La tablette B est connue par ses colonnes ii et iii uniquement. Elle est également datée NS mais le lieu de sa trouvaille est inconnu. La tablette C a une colonne i très mal conservée, contrairement à ses colonnes ii et iii. Elle est, elle aussi, datée NS mais

---

<sup>1</sup> Il s'agit de la version écrite et augmentée d'une conférence donnée, à l'invitation du Dr. L. Martzloff, à l'Université de Heidelberg en décembre 2010 dans le cadre du séminaire interdisciplinaire de recherche « Die Variation der Tradition ».

<sup>2</sup> Pour une édition récente du rituel d'Alli, voir A. Mouton (ed.), [hethiter.net/](http://hethiter.net/): CTH 402 (INTR 2010-10-04) et ma contribution à paraître dans les *Mélanges Beckman*. Tous les numéros de paragraphes utilisés dans le présent article sont issus de cette édition en ligne.

<sup>3</sup> Pour un *Joinskizze* de l'ensemble de ces tablettes, voir *Konkordanz sub CTH 402*.

<sup>4</sup> Pour la datation des différents ductus, ainsi que pour les abréviations employées dorénavant, voir H. G. Güterbock et H. A. Hoffner (éds.), *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (= CHD), L-N, Chicago 1989:xxi-xxix; CHD P, Chicago 1997:vii-xxvi; CHD Š, Chicago 2002:vi-viii.

provient du Temple I de Hattuša. Les autres tablettes sont moins bien conservées. La tablette D est plus ancienne, son ductus est MS. Elle a été retrouvée dans le complexe palatial de Büyükkale (Bk. K). La tablette E est un petit fragment NS découvert à Bk. K, comme la tablette D. La tablette F est vraisemblablement constituée de deux petits fragments formant un joint indirect. Elle est datée NS mais son lieu de trouvaille est inconnu. La tablette G est également NS et provient du Temple I, comme la tablette C. La tablette H provient de l'époque impériale, elle paraît postérieure aux autres tablettes NS, d'où sa datation LNS par *Konkordanz*. L'aspect des signes cunéiformes de H est tout à fait différent de celui des autres manuscrits, il s'en distingue notamment par son caractère superficiel. On ignore d'où provient cette tablette. I est un fragment MS provenant du complexe palatial (Bk. A). La tablette J est un fragment NS découvert dans la *Haus am Hang*. Enfin, K est également NS mais a été mise au jour dans le Temple I. Toutes ces données peuvent être résumées sous la forme du tableau suivant :

Tablette	Datation	Lieu de trouvaille
A	NS	<i>Haus am Hang</i>
B	NS	inconnu
C	NS	Temple I
D	MS	complexe palatial (Bk. K)
E	NS	complexe palatial (Bk. K)
F	NS	inconnu
G	NS	Temple I
H	LNS	inconnu
I	MS	complexe palatial (Bk. A)
J	NS	<i>Haus am Hang</i>
K	NS	Temple I

De ces données, on peut d'ores et déjà déduire l'existence de trois groupes de copies réparties chronologiquement :

- 1) La première phase est MS, début XV<sup>e</sup> – début XIV<sup>e</sup> siècles. Deux manuscrits datent de cette période, à savoir tablettes D et I. Bien qu'elles aient été mises au jour non loin l'une de l'autre, elles ne forment pas de joint, la forme de leurs signes différant notablement.
- 2) La deuxième phase est NS, la fin du XIV<sup>e</sup> et le début du XIII<sup>e</sup> siècle. La majorité des duplicats proviennent de cette époque, ce qui n'est guère surprenant si l'on considère qu'il s'agit de la période la plus riche en manuscrits hittites généralement. À cette époque, le rituel d'Alli a été recopié dans trois lieux différents : le complexe palatial, la *Haus am Hang* et le Temple I.

- 3) La troisième et dernière phase est LNS, c'est-à-dire la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. Seule la tablette H date de cette période. Malheureusement, son lieu de trouvaille n'est pas connu, de sorte que nous ne pouvons pas déterminer dans quel cadre le rituel d'Alli a été recopié à cette époque.

## 2. Structure de la composition

Le tableau ci-dessous résume la structure du texte. Il sert en outre de synopsis.

Paragraphe n°	Contenu	Attesté dans le manuscrit :
1	<i>incipit</i> + paraphernalia (figurines)	A, C, D, F, G
2	paraphernalia (figurines) + préparations rituelles	A, C, D, F, G
3	prép. rit. + action des protagonistes	A, D, F, G
4	incantation	A, D, G
5	incantation (suite)	A, D, G
6	incantation (fin)	A, C, D
7	dialogue rituel (figurines – expert rituel)	A, C
8	description d'un chasseur	A, C
9	manip. de laine noire + incantation	A
10	manip. de laine rouge + incantation	A
11	manip. de laine jaune/verte + incantation	A, C, H
12	manip. de laine bleue + incantation	A, C, H
13	manip. de laine blanche + incantation	A, H
14	manip. d'un fil + incantation	H, I
15	manip. d'une bande de laine noire + incantation	D, F, H, I
16	manip. de vin + incantation	D, F, I
17	manip. de laine(?) rouge + incantation (fragmentaire)	F, I
18	manip. de laine(?) jaune/verte + incantation (fragmentaire)	A, C, G
19	manip. de laine blanche + incantation	A, C, G
20	trou creusé dehors + piquets cloués + incantation	A, C, K
21	sacrifice de pain + libation près du trou	A, C
22	sacrifice de pain + libation près d'un chemin	A, C, J
23	sacrifice de pain + libation près d'une porte de ville(?) – cruche brisée – expert rit. retourne en ville	A, B, C, J

24	dépôt de denrées et d'objets dans un panier sous le lit du patient pour la nuit – coins du lit entravés de laine	A, B, C, E
25	2 <sup>E</sup> JOUR : manip. du panier + incantation – la laine entravant le lit est coupée	A, B, C, E
26	abrégé : même rit. qu'au 1 <sup>e</sup> jour pendant le 2 <sup>e</sup> jour	B, C, E
27	3 <sup>E</sup> JOUR : description de figurines	B, H
28	réipients déposés sous le lit du patient pour la nuit + incantation	A, B, H
29	bande de tissu remplie de poussière placée sur le patient + incantation	A, B, C, H
30	bande de tissu remplie de pâte placée sur le patient + incantation	A, B, C, H
31	dialogue rituel (figurines – expert rituel)	A, B, C
32	incantation (fragmentaire)	A, B, C, I
33	manip. de 5 coupes remplies de 5 boissons différentes – bain du patient dans du grain	A, B, C, F, I
34	lustration avec 1 <sup>e</sup> coupe – manip. d'un peigne + incantation	A, B, C, I
35	lustration avec 2 <sup>e</sup> coupe + incantation	B
36-39'	très fragmentaire	A, B, H
40'	trou creusé dehors + piquets cloués	H
41'	sacrifice d'un agneau + incantation – consommation des viandes consacrées	A, H
42'	nuit passée sur la rive d'un cours d'eau + sacrifice de pain dans le cours d'eau + sacrifice d'un mouton	A, H
43'	incantation	A, D
44'	colophon	A, D

Nous pouvons subdiviser la structure en sous-groupes de séquences.

Le groupe 1 va des paragraphes 1 à 8. Il contient l'*incipit*, tradition des tablettes hittites de bibliothèques, mais aussi le matériel rituel dont diverses figurines. Cinq sont de nature anthropomorphe. Le texte précise que deux d'entre elles doivent être masculines et trois féminines. On décrit également leurs attributs : « Cinq figurines d'argile dont deux masculines. Elles portent des *kurša*- et des langues se trouvent dedans. § Trois (figurines) féminines. Elles (sont) coiffées d'un couvre-chef *kureššar*. Un panier d'argile. Il (est) plein de langues d'argile. » (§1-2 : 5 ALAM IM ŠĀ.BA 2 LÚ nu <sup>KUŠ</sup>*kuršuš karpan*

*harkanzi n=ašta anda EME<sup>MEŠ</sup> kiantari § 3 MUNUS<sup>MEŠ</sup> n=at TUG<sup>kurišnanteš</sup> 1 kurtali IM-aš n=at IŠTU EME IM šū*). D'autres figurines sont également mentionnées dans ce passage, à savoir un âne, une *pelle* et un *râteau* en argile. Il faut également remarquer la présence significative de figurines de langues en association avec les figurines anthropomorphes des deux sexes. Ces figurines représentent la « langue mauvaise » (une sorte d'imprécation ou de malédiction)<sup>5</sup> qui a pu être à l'origine de l'ensorcellement du patient.

Dans ce passage, c'est un style « télégraphique » qui a été adopté : cette liste ne contient pas de phrases complètes, ce qui est souvent le cas dans les énumérations de début de textes rituels hittites. Ce style indique vraisemblablement que la fonction initiale de ce type de textes rituels était de servir d'aide-mémoires aux experts rituels. L. Jakob-Rost indiquait au sujet des figurines anthropomorphes (Jakob-Rost 1972: 8) : « Soweit aus den im Text erhaltenen Zeitangaben abzulesen ist, erstreckt sich das Ritual über 3 Tage, aus der Inhaltsangabe scheinen sich jedoch etwa 5 Tage zu ergeben. Davon waren die beiden ersten Tage auf einen männlichen Zauberer ausgerichtet, wobei anscheinend das Ritual des 2. Tages fast genau dem des 1. Tages entspricht. Hier liegt möglicherweise die Verbindung zu den beiden Männerfiguren, d.h. 2 Figuren = 2 Tage. Vom 3. Tage an werden dann offenbar ausführlich die Frauenfiguren behandelt, mit der Entsprechung 3 Figuren = 3 Tage. » Bien que son interprétation soit attirante, elle doit être réfutée. En effet, dès le premier jour du rituel, on voit que la répartition sexuée proposée par L. Jakob-Rost ne fonctionne pas, puisqu'une incantation accompagnant la manipulation d'une première figurine (dont le texte ne précise d'ailleurs pas le sexe) envisage d'emblée un ensorceleur masculin ou féminin (§ 4-5). Le nombre de figurines ne peut donc pas être mis en rapport avec le nombre de jours que dure le rituel d'Alli.

Le groupe 1 comprend donc également une longue incantation allant du paragraphe 4 au paragraphe 6. C'est la Vieille Femme qui la prononce. Elle s'adresse à la divinité solaire de la main et identifie clairement les figurines anthropomorphes au sorcier ou à la sorcière responsable du mal du patient. La fin de l'incantation comprend vraisemblablement une malédiction destinée au sorcier ou à la sorcière. Il y est fait allusion au « bâton du porc » censé retourner l'ensorcellement dans la matrice de l'ensorceleuse : « Que l'ensorcellement soit [...] *dukanzi* ! Qu'elle le prenne par sa matrice ! Qu'il s'échappe du bâton du porc ! Qu'il retourne auprès de sa propriétaire ! » (§ 6 : *nu*

<sup>5</sup> Voir Mouton 2010.

*alwanzata dukanzi [...] ešdu n=an haššannit dāu ŠAH=š=at=kan* <sup>GIS</sup>GAG-az *išparašdu n=at EGIR-pa BĒLI=ŠU pайдdu*). Cette malédiction a vraisemblablement une connotation sexuelle, comme suggéré par H. C. Melchert (1999: 20-22)<sup>6</sup>. Selon B. H. L. van Gessel (1998, 870), la « divinité solaire de la main » (§ 4 : *kiššeraš* <sup>PUTU</sup>-uš) n'est connue que par ce rituel, aucun autre texte hittite ne semblant la mentionner.

Après la malédiction proférée contre la sorcière éventuelle, nous observons un étrange dialogue entre la Vieille Femme – qui parle, me semble-t-il, aux noms des ensorceleurs représentés par leurs figurines – et le patient appelé alors « le mortel », comme c'est le cas dans les textes de prières (§ 7). Les figurines/ensorceleurs semblent y réclamer leur ensorcellement au patient. Ce dialogue présente plusieurs ambiguïtés. La première réside dans l'expression ANA ALAM<sup>MES</sup> *tezzi* « parler pour les figurines/aux figurines », ambiguïté à laquelle il faut associer l'absence d'objet direct exprimé dans la phrase au discours direct qui suit : « Venez nous redonner (les langues) que nous avons faites ! » (*uwatten=wa iššüen=wa kue nu=wa=naš=at* [EGIR]-pa *peštien* : mot à mot « Venez ! Ceux/celles que nous avons faits, rendez-les nous ! »). À cause de l'ambiguïté de la première expression, L. Jakob-Rost (1972: 25) traduisait ce passage par : « Die weise [Frau] spricht zu den Figuren : 'Kommt, die wir gemacht haben, und gebt [sie] uns zurück ! », traduction qu'a notamment suivie A. Kloekhorst (2008: 841). Or cette traduction entraîne à mon sens un problème de cohérence : la Vieille Femme est en présence des figurines et donc, symboliquement, des ensorceleurs. Pourquoi leur demanderait-elle de venir ? Et même à supposer que ce soit le cas, pourquoi la Vieille Femme demanderait-elle aux figurines/ensorceleurs de lui rendre quelque chose ? Toutes les incantations du rituel d'Alli s'orientent dans le sens inverse : ce sont les figurines qui sont censées emporter avec elle l'ensorcellement ou sa manifestation, la langue mauvaise. C'est pourquoi j'ai privilégié une autre interprétation de ce passage : la Vieille Femme prendrait la parole aux noms des figurines/ensorceleurs et réclamerait de leur part l'ensorcellement. Notons que le fait que ces figurines s'adressent au patient (et à la Vieille Femme ?) au pluriel (« Venez ... rendez ... ») est cohérent avec les verbes à la première personne du pluriel mis dans la bouche du patient : « Nous n'osons plus ! Nous sommes fatigués. Nous avons traité la maladie. » (*UL=wa namma mazzüeni kattān=wa dāriyāuen nu=wa ina[n] aniyāuēn*). Avec cette nouvelle phrase, nous abordons la seconde difficulté de ce passage, à savoir la forme verbale *dāriyāuen*. L. Jakob-Rost (1972: 25) traduisait la phrase dans laquelle elle

<sup>6</sup> J'ai déjà eu l'occasion d'exprimer mon accord avec cette interprétation dans Mouton 2010: 118-119.

intervient par « Wir haben uns um ihn bemüht », tandis que A. Kloekhorst propose de ne pas y voir une forme du verbe *dariya-* « se fatiguer, s'efforcer de » (HEG T: 172-174) mais, au contraire, un autre verbe *dāriye/a-* dont le sens serait inconnu (Kloekhorst 2008: 840-841). À la suite de L. Jakob-Rost, il considère à tort cette forme verbale comme transitive car accompagnée, selon eux, de *n=an=wa* là où il faut lire *kattan=wa*. *Dāriyauen* a donc un sens intransitif dans ce passage. Le groupe *kattan dāriyauen* peut, en outre, être comparé à *peran tariahhun* ou encore à *šer dariyat* mentionné par J. Tischler (HEG T: 172-173).

Le groupe 2 comprend les paragraphes 9 à 19. Cet ensemble a une structure très stéréotypée. À chaque fois, le texte indique que la Vieille Femme prend une laine d'une couleur différente et qu'elle prononce une incantation relative à cette couleur tout en manipulant la laine. Chaque couleur représente, en effet, un symptôme possible de l'ensorcellement du patient. Ainsi, l'ensorceleur a peut-être « rendu noir » (§ 9 et 15 : *dankuwanušket*), « rendu rouge sang » (§ 10 : *išharnušket*), « rendu jaune/vert » (§ 11 : *hahlahhišket*), « rendu bleu » (§ 12 : *andarešket*), « entravé » (§ 13 : *ašarešket*), « rendu blanc » (§ 14 : *harganušket*) le patient. À travers cette pléthore de gestes rituels analogues, l'experte rituelle semble vouloir s'assurer qu'elle a envisagé toutes les manifestations possibles de l'ensorcellement de son patient. Quant à la standardisation de ces différents paragraphes, elle résulte d'une volonté sribale manifeste, comme nous le verrons ci-après. La Vieille Femme met d'abord le fil de laine colorée en contact physique avec le patient, ce qui n'est exprimé que dans le premier paragraphe de cette série et résumé par la suite : « La Vieille Femme dépose de la laine n[oire] sur les genoux de la personne. La Vieille Femme [la] lui place sur la tête. » (§ 9 : [*nu=(š)š*]an<sup>MUNUSŠ</sup>U.GI UN-š*i ginuwaš=šaš* SÍG d[*ankuin*] *dāi* [*n=an?* MUNUSŠ]U.GI INA SAG.DU=ŠU *šarā* [*dāi*]) puis, dans les paragraphes suivants, « Ensuite, elle traite de la même manière un fil de laine rouge/jaune/vert, etc. » (§ 10 et suivants : EGIR-*anda=ma* (ŠA) SÍG SA<sub>5</sub>/SIG<sub>7</sub>.SIG<sub>7</sub> *kāpinan QĀTAMMA iyazi*). Elle retire ensuite le fil de laine et l'enroule autour des figurines des ensorceleurs. Ce geste s'explique par le fait que la laine colorée est vue comme ayant le pouvoir d'absorber le mal du patient. La laine « infectée » de l'ensorcellement du patient est ensuite mise en contact avec la représentation de l'ensorceleur qui absorbe à son tour le mal qu'il a lui-même engendré. Ce geste est, d'ailleurs, clairement explicité par l'incantation standardisée qui l'accompagne et qui est du type : « Je lui retire l'ensorcellement et le fait d'avoir été rendu rouge/jaune, etc. et je les rends à leur propriétaire (c'est-à-dire l'ensorceleur). » (*alwanzata ... daškemi n=at* EGIR-*pa išhi=(š)š*i peškemi**).

Le groupe 3 regroupe les paragraphes 20 à 26, c'est-à-dire ceux qui se terminent avec la fin du deuxième jour du rituel. Ce groupe est essentiellement composé de dons de pain et de libations (§ 20-24). Les objets du rituel comprenant vraisemblablement les denrées sacrificielles et probablement aussi les fils de laine colorée – puisque l'incantation indique que l'ensorcellement a été enterré, ensorcellement qui a été absorbé par la laine – sont déposés dans un trou creusé dans le sol. Le trou est ensuite aplani et des piquets en bois *karšaniya*- sont enfoncés par-dessus (§ 20). Le bois *karšaniya*- a manifestement une vertu purificatrice en lui-même puisqu'il peut servir d'agent nettoyant (*HED* K: 106-107)<sup>7</sup>. Il faut noter que la Terre Sombre personnifiée est chargée de garder en elle l'ensorcellement pour qu'il ne revienne plus dans le monde des vivants : ainsi l'indique l'incantation accompagnant la fixation ritualisée (§ 20), ainsi que la brève demande exprimée un peu plus loin à la Terre Sombre : « Toi, garde cela ! » (§ 21 : *kī zik pahši*). Pour la même raison, les chemins qui peuvent servir de voies de communication entre l'Autre Monde et la sphère des vivants sont également surveillés par diverses divinités, à la demande de la Vieille Femme (§ 22). Quant à la séquence se tenant à la grand-porte, c'est-à-dire, manifestement, une porte de ville (§ 23), elle doit servir à éviter l'intrusion de toute impureté (résultant de l'ensorcellement) dans l'agglomération.

Dans ce même groupe de paragraphes, on remarque également une séquence rituelle en relation directe avec le lit du patient (§ 24-25). Or, celui-ci dormira vraisemblablement dans ce lit apprêté rituellement. Nous pouvons donc considérer cette séquence comme une incubation thérapeutique même si aucun rêve n'intervient dans ce contexte (Mouton 2003: 85). Le sommeil lui-même participe du processus rituel. Le paragraphe 26 est un résumé : il indique que les autres actions rituelles du deuxième jour sont identiques à celles du premier jour. Ce paragraphe permet au scribe d'abrégier considérablement la composition : le premier jour a pris à lui seul 25 paragraphes, c'est-à-dire presque l'ensemble des colonnes i et ii des tablettes.

Le groupe 4 va du paragraphe 27 jusqu'au dernier. On peut y remarquer une séquence de dépôt d'offrandes sous le lit du patient similaire à celle décrite dans le groupe 3 (§ 28). Des sortes d'emplâtres confectionnés à partir de poussière de pistachier (§ 29) et de pâte (§ 30) sont appliqués sur le patient. Le premier emplâtre à base de poussière de pistachier (§ 29) est un objet « magique », purificateur, comme l'indique l'incantation qui accompagne son application : « Tout comme cette poussière nettoie, qu'elle nettoie de même

<sup>7</sup> La traduction « saponaire » pour cette essence ne doit toutefois pas être utilisée : la saponaire n'a pas de bois.



cette personne (et) tous (ses) membres ! » (*kāš SAHAR<sup>HÁ</sup> GIM-an katta parkunuzzi nu kūn UN-an UZUŪR<sup>HÁ</sup> hūmanda QĀTAMMA parkunud[du]*). Quant au second emplâtre composé de pâte (§ 30), il semble avoir un rôle thérapeutique, puisque l'incantation qui lui est associée indique : « Tout comme [*cette pâte*] soigne une personne, que de même elle soigne cette [personne] (dans) tous ses membres » ([...] *GIM-an UN-an huišnuškezzi kūn [UN<sup>2</sup>]-an hūmanda UZUŪR<sup>HÁ</sup> QĀTAMMA TI-uddu*).

Le paragraphe 31 a un dialogue rituel analogue à celui remarqué dans le groupe 1. Le patient est ensuite baigné dans du grain (§ 33) et purifié par aspersion de divers liquides (§ 24-25). Après une lacune, des offrandes alimentaires sont à nouveau déposées dans une cavité qui est par la suite refermée et surmontée de piquets (§ 40'). Un sacrifice a lieu dans le *hīlammār*. Un repas rituel en découle (§ 41'). Enfin, un sous-rituel a lieu de nuit sur la rive d'un cours d'eau (§ 42'-43'). Celui-ci n'est pas sans nous rappeler le rituel du fleuve de Tunnawi(ya), puisqu'il y mentionne la déesse-mère de la rive du fleuve qui est également présente dans cet autre rituel (Goetze 1938). Le texte se termine par un colophon (§ 44'), à l'instar de la plupart des tablettes de bibliothèques. Contrairement à ce que l'on peut remarquer dans d'autres textes, ce colophon ne reprend pas l'*incipit* mais énumère le matériel rituel.

### 3. Variations entre duplicats

Les différents duplicats du rituel d'Alli présentent des variations dans leur écriture, leur langue et parfois même leur contenu. J'énumérerai ici celles qui me paraissent dignes d'attention.

#### 3.a. Variations dans l'écriture

Deux types de variations peuvent être observés dans cette catégorie : les caractéristiques relevant de la main du scribe et le choix des signes. La confrontation de la forme des signes permet de déterminer si plusieurs fragments relèvent ou non d'un même scribe. L'étude des signes diagnostics fournit en outre une datation des différents manuscrits. Cette étude m'a permis d'identifier plusieurs joints indirects. Il est, par exemple, clair que KBo 47.4 forme un joint indirect avec le manuscrit D, son ductus étant en tous points identique. Si je dresse un tableau des signes des différents fragments formant ou non un joint indirect<sup>8</sup> (en les limitant aux signes les plus significatifs), j'obtiens les résultats suivants :

<sup>8</sup> Les fragments formant un joint direct sont indiqués par le signe + sans précision puisque leur appartenance au même manuscrit est assurée.

	TAR	LI	AK	GI	EN	IG	AZ	DA	HA	DU	GAD	TE	AL	KI	TA
KBo 12.126+ (A)															
KUB 24.10 (B)															
KBo 55.41 (C)															
KBo 59.6 (C <sub>2</sub> ) <sup>+</sup>															
KBo 46.6 (C <sub>3</sub> )															
KBo 11.12+ (D)															
KBo 47.4 (D <sub>1</sub> )															
KBo 10.41 (E)															
lBoT 2.123 (F)															
XUB 41.2 (G <sub>1</sub> ) <sup>+</sup>															
ABoT 2.25 (G <sub>2</sub> )															
XUB 41.1 (H)															
KBo 21.8 (I)															
KBo 45.190 (J)															
KBo 51.31 (K)															

Le second type de variation relève du choix des signes par le scribe. À titre d'exemple, on peut mentionner, dans le paragraphe 1, l'utilisation du sumérogramme UN « personne » dans le manuscrit A (A<sub>1</sub> i 1) là où la tablette D privilégie une écriture syllabique (D<sub>1</sub> i 1 : *antuwa[h]haš*). Ce fait n'est pas étranger à la datation de ces deux exemplaires : il est connu que les sumérogrammes ont tendance à être plusieurs nombreux dans les manuscrits de la fin de l'époque impériale, ce qui est le cas de la tablette A. À l'inverse, la tablette D étant antérieure, elle fait plus souvent appel à l'écriture syllabique. La même différenciation se retrouve à plusieurs endroits de la composition, notamment au paragraphe 3 où on lit *nu=za antuwahhaš kuiš alwanzahhanza* « la personne qui (est) ensorcelée » dans D (D<sub>1</sub> i 11), alors que A rend ce

passage par une écriture abrégée, à savoir *nu UN-aš kuiš UH<sub>7</sub>-anza* (A<sub>1</sub> i 9). Les manuscrits F et G qui documentent également ce passage semblent, quant à eux, avoir choisi une graphie syllabique (F<sub>1</sub> i 10' : *nu a[ntuwahhaš ...]* et G<sub>3</sub> i 8 : [... *alw*]anzahhanza) et cela malgré leur datation NS. Cela relève vraisemblablement du choix du scribe qui décide de suivre plus ou moins fidèlement le modèle plus ancien qu'il a sous les yeux, en fonction de sa formation et probablement aussi de l'espace dont il dispose sur la tablette. Lorsqu'elles sont rassemblées, ces variations peuvent aider à déterminer les différents « courants » de duplication du texte. C'est pourquoi je fournirai un exemple de chacune des catégories de variations les plus significatives (hormis l'opposition logogramme – écriture syllabique déjà mentionnée ci-dessus). Il ne s'agit que d'un échantillon représentatif, je renvoie le lecteur à l'édition du texte pour la liste exhaustive de ces variations.

a. Signe lourd vs. signe syllabique simple

*kiš-an* (C<sub>1</sub> i 2) vs. *ki-iš-ša-an* (D<sub>1</sub> i 2, F<sub>1</sub> i 1')

DUGNA-AK-DAM (A<sub>1</sub> i 6, F<sub>1</sub> i 7', G<sub>3</sub> i 6) vs. DUGNA-AK-TA-MI (D<sub>1</sub> i 7)

b. Consonne simple vs. consonne redoublée

GIŠ*in-ta-lu-zi* (A<sub>1</sub> i 5) vs. *in-ta-lu-uz-zi* (D<sub>1</sub> i 5, F<sub>1</sub> i 6', G<sub>3</sub> i 5)

NINDA*pa-šu-[uš]* (E ii 1') vs. NINDA*pa-aš-šu-uš* (A<sub>2</sub> ii 44', C<sub>3</sub> ii 37'')

c. Consonne sourde vs. consonne sonore

*iš-ka-ri* (A<sub>1</sub> i 8) vs. *iš-ga-a-ri* (D<sub>1</sub> i 9, F<sub>1</sub> i 9')

d. Plene writing vs. vocalisation simple

*da-ga-an-zi-pa-a-aš* (C<sub>3</sub> ii 20') vs. *da-ga-an-zi-pa-aš* (A<sub>2</sub> ii 25')

*a-pé-e-ez* (A<sub>2</sub> ii 26') vs. *a-pé-ez* (C<sub>3</sub> ii 21')

e. Forme verbale de timbre en -e- vs. timbre en -a-

*i-e-ez-zi* (C<sub>2+3</sub> i 21') vs. *i-ya-zi* (A<sub>1</sub> i 22)

f. Pluriel sumérien en MEŠ vs. HÁ

EME<sup>MEŠ</sup> (B ii 19') vs. EME<sup>HÁ</sup> (H iii 2)

ALAM<sup>MEŠ</sup> (H iii 5) vs. ALAM<sup>HÁ</sup> (B ii 21')

g. Alternance de sumérogrammes de sens proche

DUMU.LÚ.U<sub>19</sub>.LU-*an* « mortel » (A<sub>2</sub> iii 35') vs. LÚ.U<sub>19</sub>.LU « mortel » (I iii 10') vs. UN-*an* « personne » (B iii 21', C<sub>3</sub> iii 33')

### 3.b. Variations dans la langue

Le rituel d'Alli présente plusieurs variations grammaticales et linguistiques notables. Seuls deux exemples seront donnés ici. Une phrase de cette composition indique : « Si (c'est) un homme (qui) a traité rituellement cette personne, il est en train de porter (tout) cela sur le dos. » (§ 4 : *nu kûn UN-an mân LÛ-iš iyan harzi n=at kâša iškišaz karpan harzi*). L'expression « traiter rituellement » (mot à mot : « faire » *iya-*) signifie ici « ensorceler ». En indiquant que l'ensorceleur masculin porte sur le dos l'ensorcellement, la Vieille Femme est ici en train d'identifier cette personne aux deux figurines masculines d'argile portant chacune un sac *kurša-* rempli de modèles de langues (§ 1). Elle cherche à convaincre la « divinité solaire de la main » (§ 4) de pratiquer la même identification et ainsi de faire porter l'ensorcellement par l'ensorceleur. Dans ce passage, la tablette D utilise un prétérit (souligné ci-après) : *kûn ant[uwahhan] mân LÛ-aš iēt* « Si (c'est) un homme (qui) traita rituellement cette per[sonne] » (D<sub>1</sub> i 15-16). À l'inverse, les tablettes A et G qui sont toutes deux postérieures à D utilisent une construction périphrastique dans ce contexte, à savoir l'auxiliaire « avoir » à l'inaccompli + le verbe principal au participe neutre, ce que l'on peut rendre par un passé composé français : *nu kûn UN-an mân LÛ-iš iyan ha[rzi]* (A<sub>1</sub> i 13) / [... LÛ-i]š *iyān harzi* (G<sub>4</sub> i 12) « Si (c'est) un homme (qui) a traité rituellement cette personne ».

Un autre type de variation grammaticale se trouve plus tard dans le texte. Une phrase indique : « À côté du trou (creusé au préalable dans le sol), elle rompt un pain plat pour la divinité Marwayan. » (§ 21 : *nu pattešni tapuša* 1 NINDA.SIG ANA <sup>D</sup>*Marwayan paršiya*). Sur la tablette C, cette phrase est rendue de la manière suivante : *nu x[...] 1 NINDA.SIG ANA <sup>D</sup>Marwayanza paršiya* (C<sub>3</sub> ii 21''-22''). Il faut remarquer la forme que prend le nom divin Marwayan, à savoir Marwayanza où la désinence -anza est manifestement un datif louvite. Étant donné le contexte culturel de ce rituel, à savoir l'Arzawa, ce louvisme n'est pas surprenant. Il pourrait indiquer que le scribe de la tablette C suivait un modèle comprenant déjà ce louvisme ou même, pourquoi pas, que ce modèle était entièrement rédigé en louvite. Une autre possibilité est que le scribe de la tablette C était lui-même de langue maternelle louvite et a, pour cette raison, considéré approprié de décliner le nom de la divinité louvite dans cette langue. Lorsqu'on se penche sur ce même passage cette fois-ci sur la tablette A, on lit : *nu pattešni tapuša* 1 NINDA.SIG ANA <sup>D</sup>*Marwayan paršiya* (A<sub>2</sub> ii 26'-27'). Ici, le nom divin Marwayan n'a plus son datif louvite. Le scribe de la tablette A lui a préféré un datif en désinence zéro, le datif n'étant alors exprimé que par l'akkadogramme ANA. Il est possible que le scribe de

la tablette A ait vu, sur l'original qu'il recopiait, le datif louvite du nom divin mais qu'il ait considéré celui-ci comme inapproprié dans le contexte d'une phrase hittite. Il aurait donc décidé de lui-même « d'hittitiser » cette forme. Il est tout aussi possible que l'original qu'il recopiait ait été dépourvu de datif louvite, soit qu'il s'agisse d'un modèle différent de celui de la tablette C, soit que le datif louvite soit une intervention du scribe de la tablette C lui-même.

### 3.c. Variations de contenu

Dans le rituel d'Alli, il arrive également que le contenu des duplicats diffère. Ces variations de sens peuvent être mineures, telles des changements de personnes, ou plus importantes, telles des changements de sens.

Dans la phrase suivante, nous remarquons une variation de type mineur, à savoir un changement de personne (§ 14). La tablette I indique : « [Ensuite], elle traite le fil [d'une étoffe] de la même manière » ([... *k*]āpinan QĀTAMMA *iēzzi* : I ii 1), où *iēzzi* est la forme traditionnellement considérée comme moyen-hittite du verbe *iya-* à la troisième personne du singulier de l'inaccompli. Il y a tout lieu de penser qu'elle renvoie ici à la Vieille Femme. En revanche, la tablette H, plus tardive, indique pour le même passage : « [Ensu]ite, on traite le fil d'une étoffe de la même manière. » ([EGIR=Š]U=ma ŠA GADA *kapinan* QĀTAMMA *iyanzi* : H i 11'). Le temps est toujours l'inaccompli, mais le scribe a, cette fois, privilégié une troisième personne du pluriel sans sujet exprimé, ce qui revient à l'indéfini « on ». Il y a donc divergence entre les deux versions. Dans I, c'est la Vieille Femme qui se charge vraisemblablement de traiter le fil, comme elle a traité les fils de laine colorée auparavant, tandis que dans H, cette action est réalisée par quelqu'un d'autre, dont l'identité n'est pas précisée. Il ne faut toutefois pas trop surinterpréter ce type de variations, car il pourrait découler d'une simple faute d'étourderie de la part du scribe de la tablette H.

Nous avons également affaire à des variations de contenu plus importantes, car elles changent le sens du texte. La tablette I, datée MS, indique (§ 14) : « [Ensuite], elle traite le fil [d'une étoffe] de la même manière et dit : 'Divinité solaire, je suis en train de nettoyer ce mortel (en le frottant) avec [*ce fil d'étoffe*]. Toi, divinité solaire, nettoie-le (en le frottant) avec [...] ! Il/elle l'a purifié. Donne cela à ces figurines ! » ([... *k*]āpinan QĀTAMMA *iēzzi* [... *tezz*]i <sup>D</sup>UTU-uš *kāša kūn* LÚ.U<sub>19</sub>.LU [...-i]t *ānaškemi zig= an* <sup>D</sup>UTU-uš [...-]x-tanit *ānaš n=an parkuwāit n=at kēdaš* ANA ALAM<sup>HA</sup> *pai* : I ii 1-5). Pour ce même passage, la tablette H datée LNS indique quant à elle : « [Ensu]ite, on traite le fil d'une étoffe de la même manière et elle dit : 'Celui qui l'a rendu

blanc (et l'a) [...], maintenant, je lui retire les mauvais [...] et je les rends à leur propriétaire.' La Vieille Femme enroule le fil (de l'étoffe) autour des figurines. » ([EGIR=Š]U=ma ŠA GADA *kāpinan QĀTAMMA iyanzi [nu kišša] n tēzzi kuiš=war=an harganušket [...]-ket kinun=(n)a=(š)ši=kan HUL-uwa da-... daške]mi n=at EGIR-pa išhešši pi[škemi nu<sup>MUNUS</sup>ŠU].GI kāpinan ITTI ALAM<sup>MES</sup> h[ūlalēzzi] : H i 11'-15'). Sur la tablette I, une incantation à une divinité solaire a manifestement recours à la magie analogique : la Vieille Femme frotte le patient vraisemblablement avec le fil d'étoffe dont il est question et demande à la divinité solaire de réaliser une action analogue au niveau symbolique, c'est-à-dire de frotter et ainsi de purifier le patient de son ensorcellement. La dernière phrase de la prière, « Donne cela à ces figurines ! », indique clairement qu'il s'agit, encore une fois, de renvoyer l'ensorcellement à l'ensorceleur par le biais de ses figurines.*

La tablette H présente un texte tout à fait différent, dans lequel la divinité solaire n'est pas mentionnée. L'incantation qui s'y trouve fait un lien entre la couleur du fil manipulé, le blanc, et l'un des symptômes de l'ensorcellement du patient, à l'instar des passages précédant immédiatement celui-ci. Comme indiqué plus haut, les paragraphes 9 à 15 puis 17 à 19 décrivent tous d'une façon fortement standardisée la manipulation d'un fil de laine d'une couleur à chaque fois différente et auquel est associée une action de l'ensorcellement sur le patient. Je ne donnerai que deux exemples successifs en guise d'illustration (§ 11 et 12) : « [Ensuit]e, elle traite un fil de laine jaune/verte de la même manière et [dit] : 'Celui qui] a ensorcelé cette personne, celui qui (l')a rend[u] jaune/vert, maintenant, je lui retire l'ensorcellement (et) le fait d'être jaune/vert et je les rends à leur [propriétaire].' Elle enroule le fil (de laine) autour des figurines. § [Ensuit]e, elle traite un fil de laine bleue de la même manière et dit : 'Celui qui l'a rendu bleu, maintenant, je suis en train de retirer le jour bleu de tout son corps et je le rends à son propriétaire.' Elle enroule le fil de laine autour des figurines. » ([EGIR-and]a=ma SĪG SIG<sub>7</sub>. SIG<sub>7</sub> *kāpinan QĀTAMMA iyazi nu kišan [tezzi kuiš=a k]ūn UN-an alwanzahhit kuiš=a hahlahhišk[et kinun=a](š)ši=kan alwanzata SIG<sub>7</sub>.SIG<sub>7</sub>-ta daškemi n=at EGIR-pa[išhi]=(š)ši peškemi kāpinan ITTI ALAM<sup>HA</sup> hūlalēzz[i] § [EGIR-a]nda=ma SĪG antarantan kāpinan QĀTAMMA iyazi [nu t]ezzi kuiš=an antarišket kinun=(š)ši=kan kā[ša and]arandan U<sub>4</sub>-an hūmandaz tueggaz daškem[i n=a]t EGIR-pa išhi=(š)ši piškemi SĪG kāpinan ITTI ALAM<sup>HA</sup> hūlalēzzi : A<sub>2</sub> i 41-49). Ces deux paragraphes peuvent être rapprochés du paragraphe 14 de la tablette H, la dernière phrase étant exactement la même. Nous avons donc affaire à un phénomène de standardisation du texte par le scribe de la tablette H, qui a*

simplement reproduit le modèle des paragraphes précédents, contrairement à celui de la tablette I qui s'en éloignait. Notons que, à l'exception du paragraphe 14 divergeant sur la tablette I, les paragraphes fortement standardisés 9 à 14 ne sont attestés que sur des tablettes NS, à savoir A, C et H. Ces trois tablettes ont donc pu s'inspirer d'un même modèle ou ensemble de modèles présentant déjà cette standardisation. Parallèlement, la tablette I montre une absence de standardisation qui relève d'un autre « courant ».

La standardisation du paragraphe 14 sur la tablette H implique une série de questions. Pourquoi a-t-elle été pratiquée, que signifie-t-elle ? Cette distorsion du contenu du texte indique-t-elle que le rituel d'Alli n'était plus pratiqué à cette époque (à la fin de l'époque impériale) ? Son texte serait alors copié uniquement en vue de la perpétuation du « savoir encyclopédique » sans que l'on ne cherche plus à le mettre en pratique. Il reste difficile d'affirmer cela faute de témoignages clairs dans ce sens. La question est d'ailleurs valide pour tous les textes de rituels hittites : à quel point étaient-ils mis en pratique, et l'étaient-ils seulement ? Mon sentiment personnel est que la mise par écrit de ces rituels reflète en elle-même l'importance que l'on accordait, ne serait-ce qu'au début, à ces pratiques. Il n'est pas anodin de retranscrire par écrit un rituel dans les moindres détails, cela doit avoir une application concrète. Si nous prenons l'exemple du rituel d'Alli, il y a tout lieu de penser qu'il a été mis pour la première fois par écrit au tout début de l'époque impériale (MS) afin de servir d'aide-mémoire aux experts rituels de la Cour de Hattuša en cas de besoin. La « recette » rituelle arzáwéenne pouvait être considérée comme utile dans la capitale hittite, tous les remèdes étant les bienvenus en cas de crise grave. Lorsque l'on connaît le nombre d'accusations de sorcellerie qui déchirèrent la Cour de Hattuša tout au long de l'histoire hittite (Miller 2010), on peut aisément considérer que l'accumulation de remèdes contre l'ensorcellement était logique. Il n'y avait sans doute pas de date de péremption pour ce type de rituels.

Certaines distorsions peuvent apparaître dans une seule copie impériale et pas dans une autre. Dans le paragraphe 21, par exemple, la tablette A indique : « Elle fait une libation de bière devant chaque pain plat. » (KAŠ=ya hūmante ANA NINDA.SIG p[er]an šipa[nt]i : A<sub>2</sub> ii 31'-32'), alors que, dans le même passage, la tablette C indique plus logiquement : « Ensuite, elle fait une libation de bière devant les divinités. » (nu EGIR=ŠU KAŠ ANA DINGIR<sup>MES</sup> peran šipanti : C<sub>3</sub> ii 26''-27''). La tablette A semble donc avoir subi une distorsion, à l'inverse de la tablette C.

Voici la liste des autres divergences et convergences de contenu entre les différents manuscrits (les omissions et ajouts font l'objet d'un tableau à part) :

§ 11 et 13 : *hu-u-la-le-e-ez-z[i]* (A<sub>2</sub> i 44 et 54) vs. *ha-li-ya-an-zi* (H i 1' et 10')

§ 15 : [...](-)na-an <sup>r</sup>da-a-i<sup>1</sup> [...-y]a-aš ka-pí-na-a-iz-zi (D<sub>3</sub> ii 1') vs. [...] da-an-ku-i<sup>siG</sup>e-eš-ri da-a-i nu ki-iš-ša-an [te-ez-zi] (I ii 6-7) vs. [...] <sup>siG</sup>e-eš-ri-in GE<sub>6</sub> da-a-i nu te-e-zi (H i 16')

§ 24 : *Û I-NA RA-AP-ŠI ha-ma-ak-zi* (A<sub>2+4</sub> ii 47') vs. [*Û*] *I-NA RA-AP-ŠI ha-ma-an-[ki]* (E ii 5') vs. :*pa-du-um-ma-az-zi-ya ha-ma-an-ki* (B ii 5', C<sub>3</sub> ii 40'')

§ 33 : *A-NA 5 GAL GIR<sub>4</sub>* (A<sub>2</sub> iii 30', B iii 16', C<sub>3</sub> iii 25') vs. *I-NA 5 GAL GIR<sub>4</sub>* (F<sub>2</sub> ii 2') vs. *I-NA ZA.H[UM] GIR<sub>4</sub>* (I iii 4')

§ 33 : *ar-ha-ya ša-ra-[an-zi]* (A<sub>2</sub> iii 33') vs. *ar-ha ši-eš-šar-an-zi* (I iii 7') vs. *ar-ha-ya-an ki-na-iz-zi* (B iii 18', C<sub>3</sub> iii 29')

§ 33 : *nu DUMU.LÚ.U<sub>19</sub>.LU-an IGI-zi pal-ši NISABA-it wa-ar-pa-an-zi* (A<sub>2</sub> iii 35'-36') vs. *nu UN-an IGI-zi pal-ši NISABA-it wa-ar-ap-zi* (B iii 21'-22', C<sub>3</sub> iii 33'-34') vs. *nu LÚ.U<sub>19</sub>.LU I-NA É.DU<sub>10</sub>.ÚS.SA pa-iz-zi IGI-zi pal-ši NISABA-it wa-ar-ap-zi* (F<sub>2</sub> iii 8'-10', I iii 10'-11')

§ 34 : *kat-ta-wa-kán ki-i-ša-a-id-du* (I iii 14) vs. *ka-a-ša-aš-ši-kán HUL-un EM[E-an ...]* (B iii 25')

§ 41' : *nu te-ez-zi [...]x<sup>D1</sup>UTU AN ta(-)[... h]a-ap-pí-ni-it za-nu-wa-an-zi ...* (A<sub>2</sub> iv 4'-5') vs. [*nu t*]e-e-zi<sup>D</sup>UTU AN ke-e-da-ni-za A-NA SISKUR [*ku-ut-r*]u-wa-aš e-eš ... (H iv 14'-15')

L'étude des omissions et des ajouts d'un manuscrit à l'autre est également une information importante. Ceux que nous remarquons dans le rituel d'Alli sont énumérés dans le tableau suivant.

	A	B	C	E	H
ŠA U <sub>4</sub> .2.KAM ... (§ 26)		omis (B ii 14')	omis (C <sub>3</sub> ii 49'')	présent (E ii 14'-15')	
ALAM <sup>HÁ</sup> (§ 29)	présent (A <sub>4</sub> iii 4')				omis (H iii 11)
<i>nu=kan ... ašāši</i> (§ 31)	présent (A <sub>2</sub> iii 17')	présent (B iii 3')	omis (C <sub>3</sub> iii 13')		
<i>nu=(š)šī MUNUSŠU.GI</i> (§ 31)	omis (A <sub>2</sub> iii 18')	omis (B iii 4')	présent (C <sub>3</sub> iii 13')		
<i>n=at kāša</i> (§ 31)	présent (A <sub>2+3</sub> iii 20')	omis (B iii 6')	présent (C <sub>3</sub> iii 16')		



#### 4. Pour une histoire des manuscrits du rituel d'Alli

Grâce à l'ensemble des variations qui ont été énumérées ici, nous pouvons tenter de déterminer si un ou plusieurs manuscrits sont issus d'un même « courant » de duplication. D'autres critères, tels que la répartition des lignes de paragraphes, peuvent également être utilisés. Ainsi, on remarque, aux paragraphes 1 et 2, une divergence entre la tablette D, qui insère un trait de paragraphe après <sup>TUG</sup>*kurešnanteš* (D<sub>1</sub> i 4), et tous les autres manuscrits conservés à cet endroit qui, eux, coupent le texte plus tôt (A<sub>1</sub> i 3, C<sub>1</sub> i 3, F<sub>1</sub> i 3' et G<sub>1</sub> i 3). Dans le même ordre d'idées, on voit que la tablette B a un double trait de paragraphe après sa ligne ii 14', ce qui semble correspondre, sur la tablette E, à la fin de la colonne ii, contrairement à la tablette C qui n'a qu'un simple trait de paragraphe. Le double trait de paragraphe de la tablette B pourrait donc faire référence à la fin de la colonne ii de son modèle, celui-ci n'étant d'ailleurs pas forcément la tablette E elle-même mais une tablette configurée d'une manière analogue.

Un autre critère d'attribution de plusieurs manuscrits à un « courant » est l'observation des fautes scribales qui peuvent se retrouver d'une tablette à l'autre. Au paragraphe 4, par exemple, on remarque que les tablettes NS A et G indiquent toutes les deux : *ta*<sup>17</sup>(ŠA)-*a-ú* (A<sub>1</sub> i 14 et G<sub>4</sub> i 13) là où la tablette MS D indique : *da*-<sup>r</sup>*a-ú*<sup>1</sup>. Il est donc possible de penser que l'original ou les originaux qui ont servi de modèles aux tablettes A et G avaient *ta-a-ú* avec un signe TA peu clair, son second vertical interne peu visible, d'où la confusion possible avec un signe ŠA. Quoi qu'il en soit, il est clair que ce ou ces modèles de A et G n'avaient pas *da-a-ú*, car il n'est pas possible de confondre DA et ŠA.

Dans le même ordre d'idées, les tablettes A et C partagent une même faute scribale au paragraphe 30, même si l'origine de celle-ci varie vraisemblablement : A écrit *iš-ša*<sup>1</sup>(TA)-*na-aš* (A<sub>2+4</sub> iii 13') et C *e-eš-ša*<sup>1</sup>(TA)-*na-aš* (C<sub>3</sub> iii 8') là où H a la forme attendue *e-eš-ša-na-aš* (H iii 20). La confusion de la tablette A peut se comprendre par la présence, deux lignes plus haut, du terme <sup>GIŠ</sup>*iš-ta-na-na-an* : le scribe de A a peut-être confondu « autel » et « pâte ». Le scribe de C n'a, quant à lui, pas pu confondre ces deux termes, puisqu'il a choisi un timbre en -e- pour le terme désignant la pâte. Il aura donc simplement oublié un petit clou vertical interne, comme cela arrive assez souvent.

## Conclusions

Il est toujours difficile de déterminer si un texte rituel était réellement mis en pratique et si oui, combien de temps. Il est possible que l'étude des lieux de trouvaille des différents fragments réponde en partie à cette question. Si l'on peut définir la fonction du bâtiment dans lequel un fragment a été retrouvé, on peut proposer un ou plusieurs usages du texte en question. Dans le cas du rituel d'Alli (voir le tableau en début d'article), nous retrouvons les fragments MS, c'est-à-dire les plus anciens, dans le complexe palatial de Büyükkale, ce qui pourrait signifier que le rituel était conservé auprès du Grand Roi hittite et mis en pratique à la Cour de Hattuša quand nécessaire.

Les fragments NS sont disséminés entre Büyükkale, le Temple I et la *Haus am Hang*. G. Torri (2010) a récemment proposé de voir dans cette dernière un *scriptorium* à partir du règne de Hattušili III et pendant toute la fin de l'époque impériale. Dans ce cas, le rituel d'Alli aurait été recopié (et en partie déformé !) dans un but « encyclopédique ». Quant au Temple I, il enfermerait vraisemblablement une bibliothèque destinée à conserver les textes jugés importants. Le fait que ce texte ait été conservé et recopié à plusieurs reprises ne permet toutefois pas de déterminer si le rituel d'Alli était toujours mis en pratique à cette époque. La distorsion remarquée sur la tablette H inciterait même *a priori* à penser que ce n'était pas le cas. Cependant, il me paraît assuré que les scribes hittites ne recopiaient pas les textes au hasard. Ceux-ci étaient sélectionnés pour leur prestige, à l'instar des œuvres classiques copiées par les religieux chrétiens dans les *scriptoria* médiévaux. Un rituel qui a conservé un certain prestige devait pouvoir être pratiqué de temps à autre, et cela malgré les distorsions que ses textes ont pu subir. De plus, la présence de fragments NS du rituel d'Alli dans le complexe palatial pourrait indiquer que le contenu de ce rituel n'était pas jugé complètement obsolète à la fin de l'Empire hittite. Il était, pour cette raison, conservé à proximité du Grand Roi, en cas de besoin. Le prestige du rituel d'Alli comme de tant d'autres rituels « hittites » est illustré par la présence de copies dans au moins trois bâtiments différents à la fin de l'époque impériale. Seul un texte jugé important pouvait jouir d'une telle popularité parmi les copistes.

Dr. Alice Mouton

UMR 7044 CNRS Strasbourg et Institut Catholique de Paris  
Paris / France

alice.mouton@misha.fr

## **The Hittite Ritual of Alli Against Bewitchment (CTH 402): Text and Context**

This contribution provides an overview of the new edition of Alli's ritual made by the author. After providing a synopsis, it focuses on the variations that can be noticed in the composition:

- 1) in the writing;
- 2) in the language;
- 3) in the content.

These variations enable us to comprehend some key aspects of the history of this composition.

## Bibliographie et abréviations

- Goetze, A.  
1938 *The Hittite Ritual of Tunnawi* (AOS 14), New Haven.
- Jakob-Rost, L.  
1972 *Das Ritual der Malli aus Arzawa gegen Behexung* (KUB XXIV 9+), THeth 2, Heidelberg.
- Kloekhorst, A.  
2008 *Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon* (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series 5), Leyde – Boston.
- Konkordanz* S. Košak, *Konkordanz der hethitischen Keilschrifttafeln*, Version 1.84, <http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/hetkonk/>.
- Melchert, H. C.  
1999 « Hittite tuk(kan)zi- ‘Cultivation, Breeding’ », *Ktèma* 24: 17-23.
- Miller, J.  
2010 « Practice and Perception of Black Magic among the Hittites », *AoF* 37: 167-185.
- Mouton, A.  
2003 « Usages privés et publics de l’incubation d’après les textes hittites », *JANER* 3: 73-91.  
2010 « Sorcellerie hittite », *JCS* 62: 105-125.
- Torri, G.  
2010 « The scribal school of the Lower City of Hattuša at the beginning of the career of Anuwanza, court dignitary and lord of Nerik », M. G. Biga – M. Liverani (éds.), *Ana turri gimilli. Studi dedicati al Padre Werner R. Mayer, S. J. da amici e allievi*, *Quaderni di Vicino Oriente* 5: 383-396.
- van Gessel, B. H. L.  
1998 *Onomasticon of the Hittite Pantheon*, HdO I/33, Leyde – New York – Cologne.