



HAL
open science

Compte rendu de huber (i.), Rituale der Seuchen- und Schadensabwehr im Vorderen Orient und Griechenland. Formen kollektiver Krisenbewältigung in der Antike.

Alice Mouton

► **To cite this version:**

Alice Mouton. *Compte rendu de huber (i.), Rituale der Seuchen- und Schadensabwehr im Vorderen Orient und Griechenland. Formen kollektiver Krisenbewältigung in der Antike..* *Revue des études anciennes*, 2007, 109, pp.810-815. hal-03608416

HAL Id: hal-03608416

<https://hal.science/hal-03608416v1>

Submitted on 24 Mar 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

HUBER (I.), *Rituale der Seuchen- und Schadensabwehr im Vorderen Orient und Griechenland. Formen kollektiver Krisenbewältigung in der Antike.* - Stuttgart : Steiner, 2005. - 287 p. : bibliogr., index, ill. h. t. - (Oriens et Occidens, ISSN : 1615.4517 ; 10). - ISBN : 3.515.08045.7.

Il s'agit d'une version révisée du « Diplomarbeit » de l'auteur soutenu en 2000 à l'Université d'Innsbruck. Après une brève introduction en guise de première partie mettant en place la définition de l'auteur des principaux mots-clés de son étude, tels que « rituel » et « magie » (p. 15 et 17), une deuxième partie présente les principaux rituels de l'ancien Proche-Orient destinés à neutraliser une épidémie (p. 22-86). Cette partie est elle-même décomposée en plusieurs volets, en fonction de quelques-unes des aires culturelles du Proche-Orient ancien. Sont ainsi abordés les mondes mésopotamien (p. 22-48), hittite (p. 48-66), ougaritique (p. 67-72) ainsi que celui de l'Ancien Testament (p. 72-86). La troisième partie décrit le même type de rituel tel qu'il est attesté dans les sources de la Grèce antique (p. 87-143). Le quatrième volet est une analyse d'autres rituels destinés à lutter contre une crise collective (p. 144-201), dans une perspective comparatiste. Enfin, la cinquième partie est une tentative de théorisation concernant les fonctions de ces rituels (p. 202-249).

La première partie de l'ouvrage est particulièrement importante pour appréhender la démarche intellectuelle de l'auteur. En effet, l'une des principales problématiques qui sous-tend l'ensemble de l'étude consiste à tenter de répertorier puis d'analyser les différentes réactions des Anciens vis-à-vis de « catastrophes collectives », pour reprendre les termes de l'auteur (p. 13). La seconde problématique, déjà évidente par le choix de textes effectué par l'auteur, consiste à tenter de déterminer plus avant la nature des contacts culturels dans le Bassin méditerranéen dans le domaine

rituel. I. Huber s'inspire en outre des réflexions des ethnologues qui remarquent l'adoption de nombreux éléments culturels étrangers en contexte de crise (p. 14).

Le second chapitre s'intéresse aux rituels de l'ancien Proche-Orient, et, étant donné le profil scientifique du recenseur (hittitologie - assyriologie), c'est lui qui fera l'objet central de ce compte rendu. L'auteur présente tout d'abord des rituels provenant de l'ancienne Mésopotamie et plus précisément du monde néo-assyrien (p. 23-48). Le premier texte décrit un rituel *namburbi*, une sorte de rituel prophylactique étudié en détail par S. Maul dans son imposant ouvrage intitulé « *Zukunftsbewältigung* » publié dans la collection *Baghdader Forschungen* en 1994 (référence complète de l'ouvrage dans la bibliographie d'I. Huber sous l'entrée MAUL, S. 1994). Le texte choisi par I. Huber a été édité par R. Caplice dans *Orientalia* NS 39 en 1970 (aux p. 118-124). La principale originalité de ce texte par rapport à ceux qui lui sont apparentés est la mention expresse du roi. Celui-ci semble jouer un rôle déterminant dans le déroulement du rituel, et I. Huber en conclut – certainement à juste titre – que le souverain représente l'ensemble du groupe humain mis en danger (p. 30), caractéristique que l'on remarquera aussi dans un rituel hittite (voir ci-après).

Le second texte mésopotamien choisi par I. Huber est un rituel néo-assyrien connu sous le nom complet de *šēp lemutti ina bīt amēli parāsu* « couper le pied du mal dans la maison d'une personne » et édité en dernier lieu en 1992 par F.A.M. Wiggermann dans la collection *Cuneiform Monographs* (voir l'entrée Wiggermann, F.A.M. 1992 de la bibliographie d'I. Huber). L'un des principaux gestes efficaces du rituel est de confectionner toute une série de figurines prophylactiques qui devront être enterrées sous la maison du « patient ».

La troisième source épigraphique provenant de la Mésopotamie est constituée d'un groupe de petites tablettes-amulettes inscrites et étudiées

par S. Maul dans son « *Zukunftsbewältigung* ». Ces objets prophylactiques reprennent, dans leur texte, un passage des compositions *namburbi* étudiées en détails par S. Maul. D'autres reproduisent un passage de l'Épopée d'Erra et protègent la maison d'une éventuelle épidémie. Ce second type d'amulettes inscrites a été édité par E. Reiner (Reiner, E. 1960 dans la bibliographie).

À la suite des exemples néo-assyriens viennent les témoignages de l'Anatolie hittite (p. 48-66). Le premier texte de la section hittite étudié par I. Huber est en réalité, comme elle l'indique elle-même, une composition mésopotamienne copiée à Hattuša. Au sujet de cet aspect, l'auteur précise (p. 51) : « Beim ersten hier behandelten Text handelt es sich um ein Ritual, das eigentlich aus Mesopotamien stammt, jedoch von Schreibern in der Hethiter-Hauptstadt Hattusa kopiert wurde, daher also mesopotamisches Gedankengut wiedergibt und nicht typisch Hethitisches. » Étant donné son appartenance à la sphère culturelle mésopotamienne, il me semblerait plus cohérent de placer ce texte dans la section précédente de l'étude d'I. Huber, à savoir le chapitre sur les sources mésopotamiennes. En effet, le classer parmi les témoignages hittites peut induire le lecteur en erreur et le fait que la composition ait été retrouvée à Hattuša n'est pas un argument suffisant pour le considérer comme hittite.

Le second texte de la section hittite est bien, cette fois-ci, originaire d'Anatolie et plus exactement d'Arzawa, une région de l'Anatolie occidentale de langue louvite. Il s'agit du rituel dit d'Ašhella qui a été édité en dernier lieu par A. Dinçol, « Ašhella rituali (CTH 394) ile Hititlerde salgın hastalıklara karşı yapılan majik işlemlere toplu bir bakış », *Belleten* 49/193, 1985, p. 1-40. Lors de ce rituel destiné à « traiter » une armée touchée par une épidémie, on emploie notamment plusieurs « boucs émissaires » (hittite *nakkušši*), dont une femme, qui sont envoyés à la frontière d'un pays ennemi.

Après le rituel d'Ašhella est décrit celui de Puliša qui a été édité par H.M. Kümmel en 1967 aux pages 111-125 (voir l'entrée Kümmel, H.M. 1967 dans la bibliographie d'I. Huber). Le rituel de Puliša a plusieurs applications possibles. Il peut notamment « traiter » une épidémie qui a pénétré le pays hittite à l'occasion d'une bataille. Tout comme dans le rituel d'Ašhella, des « boucs émissaires » humains sont employés. Mais la différence majeure qui existe entre ces deux rituels réside dans le fait que le premier se focalise sur des membres de l'armée alors que le second se concentre sur le personnage du roi, celui-ci étant clairement le représentant symbolique de l'ensemble des victimes de l'épidémie. Comme l'exprime très bien I. Huber, « Der König handelt hier eindeutig als *pars pro toto* für das ganze Heer und Land, indem er durch die Spende eines gesundes, kräftigen Mannes den erzürnten Gott versöhnen will. » (p. 58). Concernant les termes utilisés par les textes hittites pour désigner des substituts rituels, termes dont la liste mentionnée par I. Huber (p. 49) n'est pas complète, voir ma note publiée dans *N.A.B.U.* (= *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires*) 2004/2, n°54.

Le quatrième texte hittite choisi par l'auteur est le rituel de Dandanku, durant lequel un âne – ou, dans le cas où le commanditaire du rituel est trop pauvre pour s'en procurer un vivant, une figurine d'âne – sert de substitut. Ce texte a désormais été réédité par D. Bawanypeck, *Die Rituale der Auguren*, Texte der Hethiter 25, Heidelberg, 2005, aux pages 137-148. De plus, ce même ouvrage offre également une nouvelle édition du rituel contre une épidémie de Maddunani (aux pages 126-136), qu'I. Huber mentionne à la page 60. Concernant les autres mentions hittites du statut social du commanditaire du rituel et des dispositions qui sont prises en fonction, voir également R. Lebrun, « Pauvres et démunis dans la société hittite », *Hethitica* 4, 1981, 109-115. Concernant le choix du substitut, il s'agit bien d'un âne (sumérien *anše* dans le texte) et non

pas d'un singe, comme l'indique curieusement à deux reprises I. Huber (p. 50 et 59). L'utilisation rituelle du singe n'est pas attestée en Anatolie hittite, ni même d'ailleurs en Mésopotamie (voir M.T. Roth et al. (éd.), *The Assyrian Dictionary Volume 12 : P*, Chicago, 2005, 17-19 sub *pagû*). C'est un animal exotique que l'on ne mentionne dans les sources mésopotamiennes qu'en tant que tribut devant, la plupart du temps, garnir les zoos royaux.

Le rituel hittite que mentionne par la suite l'auteur est dorénavant connu sous le nom de rituel de Tapalazunawali et a été édité en dernier lieu dans G.F. del Monte, « Un rituale contro la peste. La tavola antologica KUB XLI 17 e frammenti collegati », *Egitto e Vicino Oriente* 18, 1995, 173-182.

Après ce rituel, c'est celui de Zarpiya qui est examiné. Outre les éditions du texte qu'I. Huber mentionne (p. 62), il faut signaler au lecteur non spécialiste du monde anatolien la traduction de B.J. Collins publiée dans W.W. Hallo et K. L. Younger, Jr. (éd.), *The Context of Scripture I*, 2003, Leyde - Boston, 162-163. Ce même recueil offre d'ailleurs aussi une traduction (toujours par B. J. Collins) des rituels de Puliša (p. 161) et d'Uhamuwa (p. 162).

À la fin du chapitre consacré aux rituels hittites, l'auteur indique : « Ein weiterer Unterschied zu Mesopotamien liegt im Charakter der Aufzeichnungen. Haben wir es in Mesopotamien mit den Produkten der Tempelschulen zu tun, sind die hethitischen magischen Rituale in einer Art nationalen Sammlung zusammengefasst. Die Frage der realen Durchführung der Rituale lässt sich vorsichtig positiv beantworten. » (p. 66). Cette observation représente une simplification qui peut induire en erreur le lecteur. En réalité, l'usage réel des tablettes de rituels « provinciaux », c'est-à-dire provenant des provinces anatoliennes du royaume hittite (ensemble dont font partie les rituels contre des épidémies) est encore discuté à l'heure actuelle. De même, le *Sitz im Leben* de ces textes qui proviennent tous,

il faut le rappeler, des archives et bibliothèques de la capitale hittite Hattuša, est l'objet de nombreux débats, et il est aisé de prédire que cette question restera encore longtemps au cœur des discussions hittitologiques. Pour ne citer que deux exemples d'études récentes sur ces problématiques complexes, voir J.L. Miller, *Studies in the Origins, Development and Interpretation of the Kizzuwatna Rituals*, Studien zu den Boğazköy-Texten 46, Wiesbaden, 2004 et B. Christiansen, *Die Ritualtradition der Ambazzi. Eine philologische Bearbeitung und entstehungsgeschichtliche Analyse der Ritualtexte CTH 391, CTH 429 und CTH 463*, Studien zu den Boğazköy-Texten 48, Wiesbaden, 2006. Les questions qui se posent notamment au sujet de ces prescriptions rituelles provinciales sont : pourquoi a-t-on mis par écrit ces rituels en premier lieu ? Pourquoi les a-t-on recopiés et même probablement traduits en langue hittite à Hattuša ? Pourquoi les a-t-on archivés au palais royal et dans les bibliothèques des temples de la capitale ? Comme les études en cours sont en train de l'illustrer, ces questions entraînent des réponses distinctes en fonction de chaque texte. Toute généralisation est donc, pour le moment, prématurée.

La bibliographie de l'auteur semble assez complète pour l'assyriologie. Concernant le domaine hittitologique cependant, on pourrait regretter l'absence de l'article d'A. Ünal, « Naturkatastrophen in Anatolien im 2. Jahrtausend v. Chr. », *Bulleten* 41/163, 1977, 447-472 qui s'inscrit pleinement dans la thématique choisie par I. Huber. De même, les articles déjà cités d'A. Dinçol sur le rituel d'Ašhella et de del Monte sur le rituel de Tapalazunawali manquent.

Du point de vue de la forme de l'exposé, il aurait été souhaitable de donner les textes choisis en traduction, et non pas de se cantonner à résumer le contenu de ce texte. Pour ne pas trop alourdir l'ouvrage, des extraits auraient pu être cités au sein de ces résumés. Les lecteurs ne connaissent pas en détail les textes

composant le corpus de l'auteur, car celui-ci est, et c'est bien d'ailleurs son intérêt principal, à la jonction de plusieurs disciplines : assyriologie, hittitologie, études grecques, études du monde ouest-sémitique et études bibliques. Le lecteur doit donc, pour pouvoir se rendre compte par lui-même de la nature des documents étudiés, se référer à la bibliographie antérieure, ce qui prend beaucoup de temps. L'absence de ces extraits de textes représente, à mon sens, une faiblesse que l'auteur aurait aisément pu éviter. En effet, tout au moins dans le domaine cunéiforme, l'ensemble des textes qu'I. Huber a choisis sont bien édités.

Du point de vue du fond, la principale critique que l'on pourrait adresser à l'auteur est le caractère assez artificiel du corpus réuni. En effet, derrière l'étiquette très générale de « *Formen kollektiver Krisenbewältigung* » ont été regroupés des témoignages qui, à mon sens, ne relèvent pas tous de la même logique. Les rites de la nouvelle année, par exemple, appartiennent à la catégorie des rites calendaires et ne possèdent aucun lien direct avec les rituels destinés à neutraliser une épidémie. Le passage d'une année à l'autre est bien un événement extraordinaire au premier sens du terme, mais il est régulier, ce qui n'est pas le cas de l'apparition d'une épidémie. Cette dernière constitue bien, elle, une situation de crise telle que souhaite l'étudier l'auteur. Un ouvrage de L. Honko datant de 1976 (*Riter : en klassifikation, Nordisk Folketro*, Lund) et résumé par J.Y. Pentikäinen, « Transition Rites », dans : U. Bianchi (éd.), *Transition Rites. Cosmic, Social and Individual Order. Proceedings of the Finnish-Swedish-Italian Seminar held at the University of Rome 'La Sapienza', 24th-28th March 1984*, Rome, 1986, p. 1-24 (et plus particulièrement p. 2 note 4 en ce qui concerne les conclusions de L. Honko) propose en effet de reconnaître trois grandes catégories de rites : 1. les rites de passage qui se déroulent au niveau individuel. Chaque rite de passage ne se répète pas mais est prévisible ; 2. les rites calendaires

qui se passent au niveau du groupe. Chacun se répète et est prévisible ; 3. les rites de crise (« *crisis rite* ») qui ont lieu au niveau individuel et/ou du groupe. Ces rites de crise ne se répètent pas et ne sont pas prévisibles.

D'après le titre choisi par I. Huber, c'est cette troisième catégorie de rites qui intéressait originellement l'auteur et plus particulièrement les rites destinés à résoudre une crise se déroulant au niveau du groupe, et non de l'individu. Il est par conséquent regrettable que le corpus ait par la suite été élargi de manière moins rigoureuse, notamment en intégrant des rites calendaires. Cet élargissement représente une faiblesse dans la méthodologie de l'auteur, car une délimitation moins cohérente du corpus de textes ouvre la voie à des comparaisons erronées. Il va de soi que les différentes catégories de rites ne sont pas sans lien les unes avec les autres. Il arrive même qu'elles s'imbriquent dans certaines circonstances. Ainsi, il n'est pas rare qu'un rite calendaire se superpose à un rite de passage. Dans le même ordre d'idées, on peut décider de saisir l'occasion d'un rite calendaire pour pratiquer un rite de crise, ce qui est particulièrement bien documenté dans les textes hittites, par exemple. Le mythe de Telepinu qu'I. Huber étudie aux pages 187-188 attesterait d'une troisième forme d'interaction : ce mythe décrit une situation de crise collective, mettant en scène toute une série de catastrophes naturelles engendrées par le départ du dieu Telepinu. Or, l'une des interprétations possibles de ce mythe est d'en faire un récit étiologique narré dans le contexte d'une fête de printemps, interprétation retenue par I. Huber (p. 186 : « *Ursprünglich war der Zyklus wohl Teil eines Frühlingsfestes, war jedoch bald nicht mehr an ein jahreszeitliches Ereignis gebunden, sondern konnte 'offenbar bei jeder eingetretenen Notzeit rezitiert werden'* »). Il faut toutefois moduler quelque peu ces propos, car, une fois de plus, il n'est pas évident de déterminer avec certitude le *Sitz im Leben* de ce mythe, à supposer qu'il n'y en ait qu'un seul. En d'autres termes, trois

versions du mythe de Telepinu sont connues, et ces trois versions peuvent très bien relever de trois usages différents du mythe. Quant à la raison d'être de ces textes, d'autres mythes dans lesquels on retrouve certains des *topoi* du mythe de Telepinu sont qualifiés par les colophons hittites de *mugawar*, terme que l'on traduit le plus souvent par « invocation ». Si cela nous éclaire quelque peu sur le statut du récit mythologique, cela ne nous permet cependant pas d'être certains de l'usage rituel de ces « invocations ». Quant à mettre côte à côte le mythe de Telepinu avec un rituel en l'honneur du dieu de l'orage de Nerik (p. 188-189), cela ne se justifie pas, pour les raisons invoquées ci-dessus : l'Anatolie hittite ne représente pas un bloc culturel homogène avec une seule tradition religieuse mais au contraire une mosaïque de villes possédant chacune son panthéon et sa mythologie. Ainsi, le Telepinu du mythe du même nom relève originellement d'une ville hittite bien particulière alors que le rituel pour le dieu de l'orage de Nerik est le produit d'une autre tradition. Pour compliquer encore un peu plus les choses, les interactions religieuses étant extrêmement foisonnantes au sein du royaume hittite, une tradition locale n'est presque jamais restée totalement imperméable aux traditions voisines. La majorité des textes hittites dont nous disposons (datant de l'époque dite impériale) témoignent de cet état de mixité culturelle intense. Il est donc indispensable d'en tenir compte au moment de les étudier.

Le chapitre 5 est celui qui m'a appris le plus. Le paragraphe 5.1. (p. 228-238) sur les origines possibles des épidémies selon les Anciens est particulièrement intéressant. Il offre en premier lieu une mise à jour utile des différentes théories envisageables. La conception de la maladie comme quelque chose de concret est notamment évoquée (p. 229). Reprenant les observations de G. Lorenz (Lorenz, G. 1990 dans la bibliographie de l'auteur), I. Huber indique : « Wichtiger als eine Unterteilung in solche Gruppen ist die anschauliche Konkretisierung des Übels, ein Charakteristikum des mechanistischen

Erklärungsmodells. Das störende Element kann dabei von den Heilern ganz greifbar (in Form eines Steines, Knochens oder Dornes) enfernt werden. » (p. 229). Pour ne parler que de la conception anatolienne de la maladie, et d'après ce que l'on peut déduire des textes religieux, l'emploi, dans les rituels thérapeutiques ou « magiques », d'un objet représentant le Mal (quel qu'il soit : toutes sortes de maladie, impureté, et autres calamités pouvant accabler l'homme), ne relève pas exactement d'une « matérialisation » de ce Mal. À mon sens, comme j'ai récemment eu l'occasion de m'en expliquer (dans mon article « Reinheit bei den Hethitern » à paraître dans *Reallexikon der Assyriologie*), l'impureté (ou, en l'occurrence, la maladie dont le statut est analogue à celui de l'impureté en Anatolie hittite) est, pour le besoin du rituel, identifiée à un objet pour que les dieux, qui sont les véritables acteurs de la thérapeutique, puissent le manipuler plus aisément. Cela ne signifie pas pour autant que les Hittites voyaient, dans cet objet, la matérialisation de l'impureté. Pour eux, cette dernière est une entité abstraite contre laquelle ils ne peuvent agir directement (voir mon article « Les 'mauvais rêves' en Mésopotamie et Anatolie anciennes : entre représentation et non représentation » à paraître dans L. Bachelot et C. Pouzadoux (éd.), *La peur des images*). Les nombreux emplois de ce que l'on a coutume d'appeler la « magie analogique » n'est qu'une manière, chez les Hittites, de suggérer à leurs dieux la manière de neutraliser un Mal, et rien d'autre. G. Torri (*La similitudine nella magia analogica ittita*, *Studia asiana* 2, Rome, 2003, p. 11) a très justement parlé de « magie persuasive », ce qui, dans le cas hittite, est beaucoup plus descriptif que l'expression traditionnelle « magie analogique ».

Malgré les quelques critiques qui ont été émises ici, on saluera surtout le courage de l'auteur qui n'a pas eu peur de se confronter à des sources textuelles provenant de différents horizons, dans une démarche comparatiste tout à fait légitime. Il est logique que son étude

ait donné des résultats inégaux, en fonction de sa connaissance des différentes langues et écritures choisies. Qui peut en effet prétendre maîtriser aussi bien les langues de l'assyriologie (akkadien – sumérien), de l'hittitologie (hittite – hourrite – louvite – hatti pour ne citer que les plus fréquentes), l'ougaritique, le grec ancien et l'hébreu ? Ne pas connaître l'une de ces langues alors qu'elle constitue une partie du corpus de textes choisis représente un handicap évident, que l'on peut pallier par une collaboration avec des philologues spécialisés dans cette langue. C'est ce qu'a tenté de faire l'auteur, comme le prouvent ses remerciements, et ces efforts réalisés sont tout à fait louables.

ALICE MOUTON
