

Hatti	Kizzuwatna	Mukiš	Mitanni	Egypte
Telipinu (c. 1550-1530)	Išputahšu (c. 1560-1553)			Amosis (1552-1527)
Alluwamna (c. 1530-1515)	Pattatišu (c. 1535-1510)		Šutarna I (c. 1530-1510)	Aménophis I (1527-1506)
Hantili II (c. 1515-1505)				
Tahurwaili (c. 1505-1500)	Eḫeya (c. 1510-1500)	Ilim-Ilimma (Alep, +c. 1550)	Barattarna I (c. 1510-1480)	Tuthmosis I (1506-1493)
Zidanza (c. 1500-1485)	Pilliya (c. 1550-1480)	Idrimi (c. 1495-1475)		Tuthmosis II (1493-1479)
Huzziya II (c. 1485-1470)	Šunaššura I (c. 1480-1460)	Niqmepa (c. 1475-1450)	Sauštatar (c. 1480-1460)	Hatshepsut (1479-1458)
Muwatalli I (c. 1470-1465)	(annexion au Hatti c. 1460 ?)			
Tuthaliya I (c. 1465-1440)		Ilim-Ilimma (c. 1450-1425)	Parasatatar (c. 1460-1440)	Tuthmosis III (1479/1458-1425)
Hattušili II (c. 1440-1425)		Talzu (c. 1435-1420)		
		(fin du palais d'Alalah IV)		
Tuthaliya II (c. 1425-1390)	Šunaššura II (c. 1420-1400)		Sauštatar II (c. 1440-1415)	Aménophis II (1427-1390)
Arnuwanda I (c. 1400-1370)	(annexion hittite)	o	Barattarna II (c. 1415-1400)	Tuthmosis IV (1390-1380)
	Kantuzzili	o	Artatama (c. 1400-1375)	Aménophis III (1380-1343)
	(grand prêtre)	o	Šutarna II (c. 1375-1357)	Akhénaton (1354-1337)
Tuthaliya III (c. 1375-1348)		o		
		o		
Šuppiluliuma (1353-1322)		o		
		Ituraddu		
	Telepinu (grand prêtre)		Artašumara (c. 1357-1354)	
			Tušratta (c. 1354-1335)	

tab. 2

Remarques sur le *himma* et le hiéroglyphe L. 306

Hatice Gonnet (Paris)

Trois observations parallèles nous ont suggéré de faire une étude sur le *himma*. Le document qui nous a permis de faire la première remarque est un texte cunéiforme qui décrit le rituel dit *himma*. Dans ce texte, qui est le rituel magique d'un nommé *Zarpiya* du Kizzuwatna (CTH 757), le *himma* se présente comme un rituel de "substitution par le sang". Notre deuxième remarque concerne le signe hiéroglyphique L. 306 de valeur acrophonique *hi-*, composé de trois cruches réunies par un cordon dans lesquelles sont plongées des pipettes, c'est-à-dire, les principaux instruments utilisés lors du rituel de *himma*, décrit dans le texte de *Zarpiya*. Le troisième domaine, qui est l'archéologie, nous fournit par la glyptique de *Kultepe Ib*, l'image de cruches munies de pipettes.

Domaine cunéiforme

Plusieurs textes mentionnent le terme *himma*, avec le sens d'imitation, modèle, objet réduit, substitut, jouet (cf. J. Puhvel, *Hittite Etymological Dictionary* 3, 1991, 314-15; N. Oettinger, *Studien zu den Boğazköy-Texten* 22, 1976, 62-64) en relation directe avec le latin "imago, imitor, aemulus" (Ernout-Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 1985, 309).

Mais il existe aussi des *himma* en rapport avec un rituel. L'existence de ce rituel, sur laquelle je revendrai plus loin, a déjà été signalée, mais sa nature n'a jamais été précisée (O.R. Gurney, *Annals of Archaeology and Anthropology* 27, 1941, 62-68; A. Goetze, *Journal of the American Oriental Society* 61, 302; *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, ed. James B. Pritchard, 1950/1955, 354: "congrégation").

Voici d'abord les exemples les plus significatifs pour le terme *himma* "substitut-objet":

Himma peut être le modèle réduit d'une charrue ou d'une charrette en argile, utilisé comme bouc émissaire lors des magies analogiques dans les serments militaires, comme N. Oettinger l'a souligné (*loc. cit.*); il peut aussi représenter un objet particulier que l'on dépose dans le lit (CTH 448.3: KUB LV 45 20-21), probablement en rapport avec la virilité de l'homme et la fécondité de la femme,

c'est-à-dire soit un objet en forme de phallus comme celui exposé au musée de Kayseri, soit une sorte de poupée. *Himma* est aussi un pain rond "en forme de roue" comme dit un texte (CTH 448: KBo XXI 1 I 10-11); il existe aussi des *himma* substitut d'oiseaux en bois, comme ceux de l'oiseau nommé *lahhanza* (CTH 450: KUB XXXIX 7 II 7-8). Des pains dits "de *himma*" doivent être ceux que l'on doit utiliser lors du rituel (CTH 694: KUB XII 18 R° 3; KBo XXIX 103 I 11 et CTH 517: KUB XXXVIII 12 II 21; KBo XXIX 157 V 3, 10 avec d'autres pains; KBo XXIX 103 11 et 13; KUB XXIV 27 5; KUB LIV 14 R° II 9); cités dans une liste de garnitures, certains *himma* peuvent être "petits" (KUB XLII 94 R° 10).

Prenons maintenant les textes qui mentionnent le *himma* comme rituel. Le rituel magique de *Zarpiya* est un de trois rituels qui se trouvent sur la même tablette. Cette tablette semble être une sorte de manuel utilisé à Hattuša, qui réunit trois techniques pour chasser la peste, techniques propres à trois régions différentes de l'empire: l'*Arzawa*, région confédérée du Sud-Ouest; *Hapalla*, région des lacs pisidiens, et le *Kizzuwatna*, la Cilicie (cf. G.F. del Monte et J. Tischler, *Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes*, Band 6, Wiesbaden 1978, 42-45; 79-80; 211-216).

Voici le passage qui nous intéresse: après avoir manipulé plusieurs objets, parmi lesquels une peau de lion, la dent de l'ours, des laines rouge, noire et jaune, des branches d'arbres et d'autres objets qui ne sont pas encore identifiés, on apporte une table sur laquelle on pose une hachette et un couteau en bronze, un arc tendu et une flèche, accompagnés de pain chaud et de fromage. Au pied de la table, on pose un pot de vin avec des bords (DUG^{huppar} GIŠ^{puriyaz}), une cruche à bec avec des bords (DUGKA.DU.NAG GIŠ^{puriyaz}). Dans la cruche on plonge une pipette (GI.A.DA.GUR). Puis on amène un bélier que le maître de la maison sacrifie au dieu *Šantaš* en même temps qu'il effectue une offrande de vin: (28') "il brandit la hachette de bronze et il dit: *Šantaš* (DAMAR.UTU), que les *Innarawanteš* viennent avec toi: ceux qui sont vêtus de rouge-sang (*ešhanuwant*), ceux qui sont liés (*išhiyantes*) par des cordons de bédouins; (32') ceux qui ont un poignard à la ceinture, qui tirent de l'arc et tiennent des flèches! Venez! Mangez! et nous prêterons serment (*linkuwanni*)! Lorsqu'il a fini de parler, il brandit la hachette en bronze et le bélier est abattu au pied de la table. (37') Puis on prend le sang et la pipette qui est plongée dans la cruche à bec, on l'enduit de sang; on apporte du foie et du cœur crus, le maître de la maison les offre au dieu (*Šantaš*), puis il mord". Et "ils accomplissent le *himma*", dit le texte à la ligne 40, c'est-à-dire que ce qui suit est la description du *himma*: "il pose ses lèvres sur la pipette, il avale (le sang) et il dit: Voici *Šantaš* et les *Innarawanteš*, nous nous sommes liés/unis/avons prêté serment! (*lengauwen*)" (F. Starke, *Studien zu den Boğazköy-Texten* 30, 46-55; C. Rüster, *Festschrift S. Alp* 1992, 477).

Il est clair d'après ce passage que le rituel de *himma* est un acte de "substitution par le sang", substitution du sang de l'animal aux *Innarawanteš* vêtus de sang, qui sont donc des divinités du sang, ce qui met en évidence le rapport étroit entre le *himma* et le sang (pour les *Innarawanteš*, cf. H. Gonnet, *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes* 98, 1989-90, 231). Parmi les divinités appelées "dieux

du sang" (*išhana-š* DINGIR^{MEŠ}: CTH 446 = KUB XLI 8 IV 9 = KBo X 45 IV 10) il existe le Soleil "*išhana-š* DUTU-un" (CTH 407: KBo XV 1 22). Lorsqu'on lit dans un texte (KUB XLIII 38 V° 14) qu'il était possible d'assimiler le vin, boisson de sacrifice par excellence au "sang du dieu" (*ešnaš* DINGIR^{LIM}: CTH 446 = KUB XLI 8 II 36 et dupl. KBo X 45 III 1), on comprend mieux l'importance culturelle qu'avaient l'un et l'autre pour les Hittites: "ce n'est pas du vin, c'est votre sang" dit le texte.

Les principaux instruments qui caractérisent ce rituel sont la cruche à bec contenant le sang, munie d'une pipette à l'aide de laquelle on avale le sang. La table aux pied de laquelle la victime est abattue est-elle une table spécifique à ce rituel comme le suggèrent certains textes (CTH 694: KUB XII 18 R° 3; CTH 692: KUB XXVII 66 II 13; KUB LIV 10 II 22)? Nous ne pouvons le préciser. Quant aux autres instruments cités, la hachette et le couteau en bronze, l'arc et la flèche, ils sont tous en relation avec le sang: les deux premiers pour les sacrifices sanglants offerts aux dieux, l'arc et la flèche sont destinés à abattre l'ennemi, donc à faire couler son sang.

Les textes qui mentionnent le "moblier du *himma*-" (UNUTE^{MEŠ} *himmaš* ou SISKUR.SISKUR UNUTE^{MEŠ} dans CTH 757 A 10; B 35) doivent faire référence à cette ensemble d'objets précis (CTH 418: KUB LVIII 95 6'; KUB XLVIII 86 IV 4'). Il est également intéressant de voir que le moblier du *himma* est en relation avec les peaux de moutons, c'est-à-dire avec l'égide (KUŠ^{kurša}): "le moblier du *himma*, les peaux de moutons, (c'est) le Seigneur du dieu, (qui les) prend" dit le texte. Contrairement au dictionnaire d'étymologie (J. Puhvel, *loc. cit.*) qui interprète ce passage comme désignant des modèles réduits d'objets, nous comprenons qu'il s'agit du moblier relatif au rituel du *himma* que je viens de citer. Les peaux de moutons sont probablement des moutons sacrifiés dont le sang doit servir au rituel de substitution.

D'autres textes appuient cette interprétation relative au rituel du *himma* (mis à part les deux petits fragments qui sont probablement des variantes du rituel de *Zarpiya* avec beaucoup de lacunes: KUB LII 105 1-7; KUB LIX 47 8-11 et KBo XXXIV 234): à condition de lire le signe défectueux de la colonne III ligne 33 qui est suivi d'une lacune comme *hi-* et de reconstituer l'ensemble comme *hi[mma]*, le mythe de *Telibinu* nous informerait aussi sur l'accomplissement des *himma* de longues années (MU.KAM^{BLA}-aš *himmuš anıyanun*): CTH 324 = KUB XVII 10 III 33-34); nous comprenons cette expression comme "la célébration de l'union (avec *Telibinu*) pour l'avenir/l'éternité". Si nous proposons de reconstituer cette lacune avec *hi[mma]* et non pas avec un autre terme dont le nom commence par *hi-*, et qui figure dans d'autres rituels, par exemple *hiyara*, c'est parce que c'est le *himma* qui se trouve toujours associé à *Telibinu*: dans la fête d'automne dédiée à ce dieu "on *išša* les *himma*"; dans deux de ses prières, Muršili II assure le dieu *Telibinu* et la déesse solaire d'Arinna que "leurs *himma* et leurs fêtes seront exécutées et assurées continuellement" (*iya-* et *šara tittanu-*). D'après le contexte, nous comprenons qu'il s'agit ici du rituel du *himma* (CTH 377: KUB XXIV 1+ II 12-14; CTH 376: KUB XXIV 3 + I 23-25).

L'utilisation du verbe *ešša-išša-* itératif d'*iya-* (J. Puhvel, *loc. cit.* 2, 300-305)

avec ses deux sens possibles "faire, façonner" ou "accomplir, exécuter" rend parfois difficile l'interprétation du terme *himma*, qui renvoie soit au *himma* "substitut-objet", soit au *himma* "rituel de substitution par le sang". Le contexte n'indique pas toujours le sens qu'il faut donner au verbe: façonner ou célébrer? Cette ambiguïté est manifeste dans la grande fête d'automne de *Telibinu* (L. Jacob-Rost-V. Haas, *Altorientalische Forschungen* 11, 1984, n° 8: KUB LVIII 30 R° II 4-6), où on lit: "qu'on lave les dieux, on *išša*- ces *himma*... (*kuš himmuš iššanzi*)": "on célèbre" ou "on façonne continuellement ces *himma*". Selon nous, il convient de comprendre "accomplir", plutôt que "façonner", mais cela n'est pas sûr. Dans KUB XXXIX 6 III 16 (CTH 450) le verb *šara tittanu* "entreprendre, assurer, se changer" est un peu plus clair: *nušši himmuš humanteš šara tittanuwanzī* "pour lui on assure tous les *himma* (sous entendu "rituel")". Mis à part le rituel de "substitution par le sang", les rituels *himma* au pluriel, cités dans ce texte, doivent renvoyer à ceux qui sont exécutés durant la fête d'automne de *Telibinu*, lors de laquelle le sang d'un millier de moutons et de cinquante boeufs coule à flots. Ceci constituerait un indice de plus relatif à l'étroite relation du rituel du *himma* avec le sang et le dieu *Telibinu*.

Domaine hiéroglyphique

Comme je l'ai signalé, notre deuxième observation concerne le signe hiéroglyphique L. 306, de valeur acrophonique *hi-*, qui représente trois cruches liées dans lesquelles sont plongées de pipettes, c'est-à-dire, l'image même des deux instruments cultuels nécessaires pour l'accomplissement du rituel du *himma*, dans la position exacte de leur utilisation. Comme on le sait, les hiéroglyphes représentent toujours l'élément le plus caractéristique d'un objet, d'un animal ou d'un acte; on peut dire alors que c'est l'acte de substitution par le sang, avec ses deux éléments les plus caractéristiques: la cruche + la pipette, qui a donné naissance à ce signe L. 306 (Pl. II fig. A et B).

Pour souligner l'union solide des *Innarawanteš* qui sont vêtus de sang et qui agissent toujours ensemble, le texte dit qu'ils étaient liés (*išhiyanteš*) par des "cordons de bédouin". Les trois cruches du signe L. 306 semblent également toujours liées (*išhiyanteš*) comme les *Innarawanteš* et elles ont aussi un rapport direct avec le sang puisqu'elles doivent contenir le sang de l'animal sacrifié, comme le dit le texte.

Cet usage du verb *išhiya-išhai-* "lier, ligoter" (J. Puhvel, *loc. cit.* 398-403) nous amène à l'idée centrale de l'action, qui est "l'union, la ressemblance, l'identification, et l'action en commun" relatifs au sang.

Le hiéroglyphe L. 306 n'est pas un des signes du corpus les plus fréquemment utilisés (Pl. I). Le plus ancien témoignage du signe semble se trouver actuellement dans le nom de la reine *Hinti* (Hi-ti-(i)a), épouse de *Šuppiluliuma* Ier, sur le sceau récemment découvert (P. Neve, *Hattuša. Stadt der Götter und Tempel, Antike Welt*, 1992, 57, fig. 147) et sur le sceau cruciforme (publié par A. et B. Dinçol, J.D. Hawkins et G. Wilhelm dans *Festschrift P. Neve, IM* 43 (1993), pp. 87-106). Ensuite, il a été utilisé par *Urhi-Tešub* (H.G. Güterbock, *Siegel aus Boğazköy* I, 1940,

43-44 A-B), et sur les sceaux récemment découverts du même roi avec la reine *Tanuhepa*, P. Neve, *loc. cit.*, 57, fig. 148. Après ces deux noms royaux, il a servi dans la composition du nom d'un échanson (M.R. Boehmer, H.G. Güterbock, *Boğazköy-Hattuša* XIV 1987, fig. 129), et dans celui d'un autre personnage (H.G. Güterbock, *Siegel aus Boğazköy* II, 1942, 178). Le nom d'un ou de plusieurs *Laḫi* se trouve sur des sceaux de provenance différente: l'un, découvert à *Boğazköy* appartient à un agent de temple (M.R. Boehmer, H.G. Güterbock, *ibid.* fig. 186), l'autre, qui provient du Moyen-Euphrate, a été publié par moi même (H. Gonnet in D. Arnaud, *Textes syriens de l'Age du Bronze récente*, Ed. *Aula Orientalis*, 1992, fig. 72c), et deux empreintes du même sceau d'un *Laḫi* figurent sur une tablette inédite de la collection Borowski (information donnée par I. Singer).

Domaine de l'archéologie (Pl. III et IV)

La cruche munie de pipettes se rencontre fréquemment dans la glyptique de *Kültepe Ib*, représentant souvent des scènes de culte relatives aux sacrifices sanglants et toujours en présence d'une divinité principale assise (N. Özgüç, *The Anatolian Group of Cylinder Seal Impressions from Kültepe*. TTKY n° 22, 1965, fig. 23: hydria + 2 pipettes; fig. 39: *ibid.* près d'un autel; fig. 40: cruche + 2 pipettes avec oiseau et tête; fig. 41: *ibid.*: fig. 49b: cruche + deux pipettes + rosette; fig. 80: cruche + une pipette).

Conclusion

Nous pensons qu'à l'époque hittite, le terme *himma* signifie "substitut" et peut être rapproché du latin *imago* "image, représentation" (Ernout-Meillet, *loc. cit.*), comme l'indique le dictionnaire d'étymologie de la langue hittite, mais il est aussi, comme on vient de le constater, en relation étroite avec le sang donc avec gr. *haima* lorsqu'il représente le rituel de substitution par le sang. Dans le premier cas, la substitution s'effectue entre deux objets, modèle réduit, objet réel ou animal, alors que dans le cas du rituel elle s'effectue entre un humain et les divinités: et c'est en buvant du sang, comme le vin, que l'homme devient semblable au dieu et acquiert la puissance divine. C'est la magie du sang qui crée l'union. Je rappelle que dans le texte de *Zarpiya*, pour acquérir la force divine, l'officiant boit le sang de bélier qu'il venait d'offrir au dieu, l'assimilant d'une part au vin, au dieu lui-même d'autre part. Et c'est après cela il s'adresse aux dieux pour dire qu'ils sont unis.

Récemment Lilia Bayun a proposé d'établir l'équation entre le *himma* hittite, *imani* louvite hiéroglyphique et le phrygien *iman*. Elle pense que la différence qui existe entre le *himma* hittite et *iman* phrygien est que le premier est la réplique d'un objet, alors que *iman* phrygien est utilisé par une force magique divine (*Journal of Ancient Civilisation* Vol. 7, Changchun 1992, 134-136). Si on accepte notre proposition, on peut dire que cette différence n'existe plus, dès lors que *himma* hittite s'avère aussi un rituel magique, d'après *Zarpiya*. Il est donc intéressant de remarquer, sur le plan de l'histoire des religions, la survie d'un rituel hittite à l'époque phrygienne.

Pour terminer, je me permets d'ajouter que si on admet ce que je viens de

proposer pour le hiéroglyphe L. 306, on peut dire que celui-ci devient totalement connu (Pl. II fig. B):

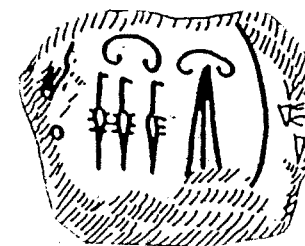
la forme représente: trois cruches munies de pipettes, liées entre elles;
le sens devient: substitution par le sang/union;
la valeur acrophonique: *hi-*, seule donnée que l'on connaissait jusqu'à maintenant correspond à *hi(mma)*.



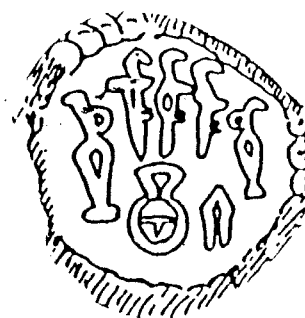
SBö I 43



SBö I 44 B



SBö I 44 A



BoHa XIV 129



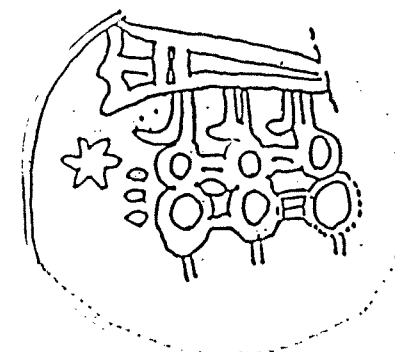
SBö II 178



BoHa XIV 186 A



BoHa XIV 186 B



ME 72 C

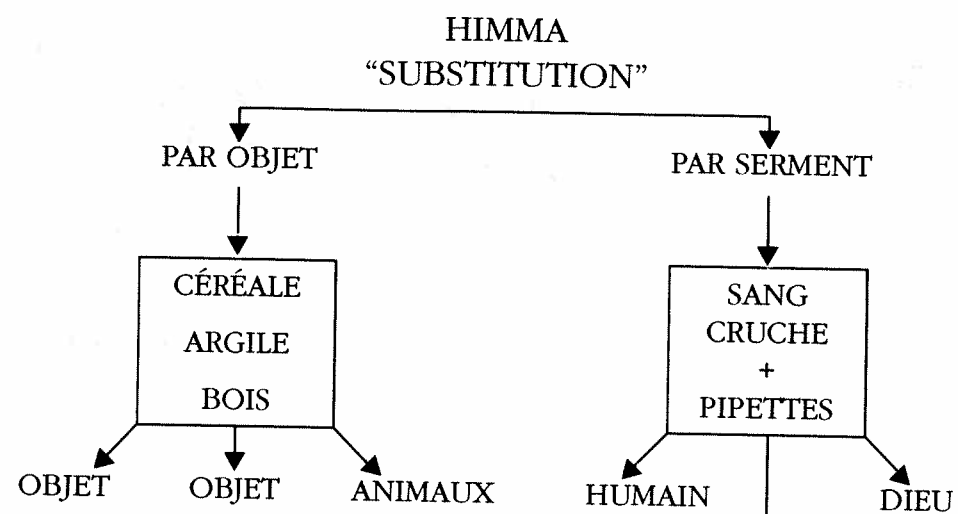
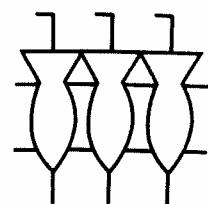


FIG. A



L. 306

FORME: 3 CRUCHES LIÉES

+

PIPETTES

SENS: SUBSTITUTION

PAR LE SANG

LECTURE ACROPHONIQUE: - HI

LECTURE PHONETIQUE: HIMMA

FIG. B



KT 23



KT 39





KT 40



KT 49 b



KT 80

Alişar Höyük in the Late Second Millennium B.C.¹

Ronald L. Gorny (Chicago)

1. Introduction

Sixty-one years have elapsed since the cessation of excavations at Alişar Höyük in central Turkey (Fig. 1). It seemed appropriate, therefore, in view of the wide range of comparative materials which have come to light in recent years, that

¹ The results of the Alişar excavations are published by the Oriental Institute in two forms. Preliminary reports appear in the Oriental Institute Communications monographs (OIC) while final reports were published as part of the Oriental Institute Publications series. See H. H. von der Osten, *Explorations in Hittite Asia Minor*, Oriental Institute Communications 2, Chicago: University of Chicago Press, 1927; *Explorations in Hittite Asia Minor 1927-28*, Oriental Institute Communications 6, Chicago: University of Chicago Press, 1929; *Explorations in Hittite Asia Minor 1929*, Oriental Institute Communications 8, Chicago: University of Chicago Press, 1930; *The Alişar Hüyük: Seasons of 1930-32*, Oriental Institute Publications 28, Part 1, Chicago: University of Chicago Press, 1937; *The Alişar Hüyük: Seasons of 1930-32*, Part 2 Oriental Institute Publications 29, Chicago: University of Chicago Press, 1937; *Explorations in Central Anatolia: Season of 1926*, Oriental Institute Publications 5 (Researches in Anatolia 1), Chicago: University of Chicago Press, 1939. H. H. von der Osten and E. F. Schmidt, *The Alişar Höyük: Season of 1927 Part 1*, Oriental Institute Publications 6, Chicago: University of Chicago Press, 1930; *The Alişar Hüyük Season of 1927, Part 2*, Oriental Institute Publications 7, Chicago: The University of Chicago Press, 1932; H. H. von der Osten, R. A. Martin, and J. A. Morrison, *Discoveries in Anatolia 1930-31*, Oriental Institute Communications 14, Chicago: University of Chicago Press, 1933; E. Schmidt, *Anatolia through the Ages: Discoveries at Alişar Mound 1927-29*, Oriental Institute Communications 11, Chicago: University of Chicago Press, 1931; *The Alişar Hüyük Seasons of 1928 and 1929, Part 1*, Oriental Institute Publications 19, Chicago: University of Chicago Press, 1932; and I. J. Gelb, *Inscriptions from Alişar and Vicinity* (Oriental Institute Publications 27), Chicago: University of Chicago Press, 1935. Other significant investigations were undertaken by Sylvia Ann Meluzin, *A Re-examination of Alişar Höyük in the Light of Recent Evidence*, Masters Thesis, University of Chicago, 1969; Ahmet Ünal, "Nochmals zur Geschichte und Lage der Hethitischen Stadt Amkuwa," *Studi micenei ed egeo-anatolici* 24 (1984), pp. 87-107; and Ronald L. Gorny, *Alişar Höyük in the Second Millennium B.C.*, Ph. D. dissertation, University of Chicago, 1990.