

SUR LA DIFFÉRENCIATION ENTRE RÊVE ET  
*parā handandatar* DANS LES TEXTES HITTITES

\* Alice Mouton\*

*Beni her zaman destekleyen Ali Bey ve Belkis Hanım'a saygılarımla...*

Deux textes hittites décrivant chacun un rituel font allusion à des événements se produisant « dans un rêve » (*zašhiya*) d’une part et « dans la *parā handandatar* » d’autre part. Le premier de ces textes est le rituel de Walkui, prêtre de la déesse de la nuit (KBo 32.176 Ro 1 à 6), dans lequel il est écrit : *mān anduwahh[as] zašhiya ururān<sup>SAR</sup> našma UZU.ŠAH ēzzazi našma=š=[šan] parā handānni=ma ANA UZU.ŠAH anda tarnattari našma=kan INA É.DINGIR<sup>LIM</sup> anda parā handānni ANA SAR<sup>[HÁ]</sup> ururān<sup>SAR</sup> anda uemēzzi nu zurkiya IŠTU K[U<sub>6</sub>] šipan[ti]* « Si une personne, dans un rêve (*zašhiya*), mange de la plante *urura* ou de la viande de porc, (si) dans la *parā handandatar* (*parā handānni*), il entre en contact avec de la viande de porc, (ou si) dans la *parā handandatar*, il trouve dans un temple une plante *urura* parmi d’(autres) plantes, (alors) il [fait] un sacrifice de sang avec du poisson. » (Lebrun 1999 et Mouton 2004).

Le second de ces textes est le célèbre rituel de naissance de Pāpanikri (KBo 5.1 i 41-47), qui indique la chose suivante : *mān=wa AMA=KA našma ABU=KA appezziaz kuitki waštanuwan harkanzi našma=wa zik kā parā handanni našma zašhit kuitki waštanuwan*

*harta nu harnāuš hūniktat* <sup>GIŠ</sup>GAG<sup>HÁ</sup>=*ma=wa duwar-naddat kinuna=wa kāša* DINGIR<sup>LUM</sup> 2<sup>TÁ.A.AN</sup> *šarnikta nu BEL SÍSKUR parkuiš namma ēšdu* « Si ta mère ou ton père *a permis la perpétration d’une faute*<sup>1</sup> ou bien si toi tu *as permis la perpétration d’une faute* (qui a eu lieu) ici dans la *parā handandatar* ou en rêve (*parā handanni našma zašhit*), la chaise d’accouchement a craqué et le tabouret a cassé, maintenant, ô divinité !, elle [= la commanditaire du rituel] vient de payer pour la deuxième fois (sa faute), que la commanditaire du rituel soit de nouveau pure ! » (Sommer/Ehelolf 1924).

Dans ces deux extraits, il semble que le moment de la *parā handandatar* soit distingué de celui du rêve. Mais quelle est la nature de cette distinction ? Et s’agit-il d’une simple différenciation ou d’une opposition forte ? Cherche-t-on à opposer le rêve à la réalité, le moment du rêve, c’est-à-dire la nuit, au moment de la *parā handandatar* qui serait la journée ou encore l’absence de protection divine à sa présence?

Pour tenter de répondre à cette question, il est nécessaire d’examiner en détails les occurrences de l’expression hittite *parā handandatar* afin de comprendre

\* Dr. Alice Mouton, Université Marc Bloch, UMR 7044-Palais Universitaire 9, place de l’université, 67084 Strasbourg Cedex / FRANCE.

<sup>1</sup> Le sens précis du causatif en *-nu-* de *waštai-* « perpétrer une faute » pose problème. Cette forme verbale, dont les occurrences ont été rassemblées par Catsanicos 1991 : 70 n°33, a été comprise de plusieurs façons : 1) d’après Sommer/Ehelolf 1924 : 5\* et le CHD P : 132, *waštanuwan* serait à comprendre comme un authentique causatif. Il se traduirait alors par : « faire commettre une faute, laisser (quelqu’un) commettre une faute ». Cela revient à dire que les dieux auraient laissé voire poussé la mortelle à perpétrer une faute -dans un rêve ou dans la *parā handandatar-*, ce qui pourrait être une forme subtile de châtement divin, la faute devant par la suite être punie ; 2) d’après Götze 1929 : 184, *kuitki waštanuwan hark-* signifierait « considérer quelque chose comme étant une faute ». Les dieux avertiraient alors la femme par le biais d’un message transmis en rêve ou dans la *parā handandatar* ; 3) d’après Zinko 1994 : 65-66, *waštanu-* n’aurait pas dans ce passage de sens causatif. Il suggère en effet que le début du discours du *patili-* s’adresse à la parturiente et non pas à la divinité. La faute serait alors commise par les parents de la femme ou par cette dernière en rêve ou dans la *parā handandatar*. Il est vrai que l’infixe *-nu-* ne donne pas toujours un sens causatif à un verbe, comme l’a indiqué Luraghi 1992. Il existe même des cas dans lesquels la forme en *-nu-* du verbe semble équivaloir exactement à sa forme sans infixe. On peut citer *pahšanu-* qui équivaut à *pahš-* « protéger » et *tekkušanu-* qui est le synonyme de *tekkuš-* « montrer ». Luraghi 1992 : 170 décrit *-nu-* comme un infixe servant à « l’activation » d’une racine (passage d’un nom, adjectif ou verbe statif à un verbe d’action). Luraghi 1992 : 166 indique en outre que, contrairement à d’autres verbes en *-nu-*, *waštanu-* n’est pas « exactement le causatif de la base » (c’est-à-dire de *waštai-*), sans toutefois expliquer ce qu’elle entend précisément par cela. Je pense quant à moi que le sens causatif que Sommer et Ehelolf donnaient à *waštanu-* est tout à fait envisageable : après tout, ce sont les dieux qui décident de tout ce que font les mortels, y compris leurs fautes, comme cela sera suggéré dans cet article.

le sens que celle-ci véhicule. Le *Chicago Hittite Dictionary* (CHD) ainsi que le *Hittite Etymological Dictionary* (HED) ayant déjà recensé ces diverses occurrences, cette étude en sera grandement facilitée (CHD P : 130-133 et HED III : 104-107). Il faut dès maintenant préciser que les différentes définitions qui seront attribuées à l'expression *parā handandatar* sont loin d'être antinomiques les unes vis-à-vis des autres. Plusieurs peuvent d'ailleurs se combiner dans certains des extraits de textes qui seront étudiés. Il ne faudra donc pas interpréter les données qui suivent comme une mise en opposition des différentes connotations inhérentes à l'expression *parā handandatar* mais bien plutôt comme une simple mise en contexte de ce concept. *parā handandatar* peut également intervenir dans les textes hittites sous la forme abrégée de *parā handatar* sans qu'aucune distinction de sens ne soit notable.

#### *parā handandatar* = pouvoir divin

Dans l'Apologie de Hattušili III (KUB 1.1+ iv 23-26 et duplicats KBo 3.6 iii 54'-57' et 511/v iii 1-5), l'expression *parā handandatar* intervient dans le contexte suivant : *nu=za ŠA DİSTAR pa[(rā handandatar apiya=ya)] mekki āhhun ʾurhi-D[(U-upan kuwapi damēda)] ŪL kuwapikki tarna[(š n=an=kan INA URUŠamuha)] ŠAH GIM-an : hū[(mma EGIR-pa ištappaš)]* « A ce moment-là aussi je vis grandement la *parā handandatar* de Šaušga : comme elle n'avait aucunement laissé Urhi-Tešub où que ce soit d'autre, elle l'enferma dans Šamuha comme un cochon dans une porcherie. » (Otten 1981 : 24-25). Dans ce passage, la *parā handandatar* désigne visiblement le pouvoir sans limite de la déesse : le fait qu'elle parvienne à tenir Urhi-Tešub prisonnier dans Šamuha en est la manifestation. C'est sans doute du même aspect de la *parā handandatar* de Šaušga qu'il est question dans le prologue de cette même Apologie (KUB 1.1+ i 5-6 et duplicats KBo 3.6 i 5-6, KUB 1.2 i 5-6 et KUB 19.69 i 5-6), bien que le contexte immédiat ne permette pas de l'affirmer avec fermeté : *ŠA DİSTAR parā handandatar* (var. *hantandatar*) *memahhi n=at DUMU.NAM. LÚ.U<sub>19</sub>.LU-aš* (var. *hūmanza*) *ištamašdu* « Je décrirai la *parā handandatar* de Šaušga, que le mortel (var. chacun) l'entende ! » (Otten 1981 : 4-5). Un autre texte datant du règne de Hattušili III offre toutefois

un parallèle beaucoup plus clair à KUB 1.1+ iv 23-24 (KBo 6.29 ii 28-35) : *nu=(š)ši INA URUŠamuha ukila kattan pāun DİSTAR URUŠamuha=ma=za GAŠAN=YA apiya=ya parā hantatar tikkuššanut nu=(š)ši kattan EGIR-pa kuedani mēhuni arhun BĀD-eššar=ma ŠA IZ.ZI 40 gipeššar katta uit apūn=ma=kan DİSTAR URUŠamuha GAŠAN=YA KU<sub>6</sub>-un GIM-an : hūpalaza EGIR-pa ištapta n=an išhiyat n=an=mu parā pešta* « Je descendis moi-même vers lui à Šamuha et là aussi Šaušga de Šamuha ma Dame manifesta (sa) *parā handandatar*. Au moment où j'arrivais à nouveau vers lui, la muraille s'abattit de quarante *gipeššar* de mur et Šaušga de Šamuha ma Dame enferma cet (individu) comme un poisson dans un filet. Elle lui lia (les mains) et me le confia. » (Götze 1925 : 50-51). Tout comme dans l'extrait de l'Apologie examiné auparavant, la *parā handandatar* désigne manifestement l'omnipotence de la déesse. La victime de la *parā handandatar* de Šaušga (dans les deux extraits Urhi-Tešub), auparavant comparée à un cochon prisonnier de sa porcherie, est cette fois décrite comme un poisson pris au piège d'un filet de pêcheur.

Dans un passage des Annales de Muršili II (KBo 3.4 ii 15-20 et duplicat KBo 16.1 iii 15-23), on lit : *mahhan=ma iyahhat nu GIM-an* (var. *mahhan*) *INA HUR.SAG lawaša arhun nu=za DU NIR.GĀL EN=YA parā handandatar* (var. *handāndatar*) *tekkuššanut* (var. *tekku<nu>>šša[nut]*) *nu GİŠkalmišanan šiyāit* (var. *šiyait*) *nu GİŠkalmišanan (GİŠkalmišn[an]) amel KARAŠHĀ=YA uškit KUR URUarzauwa=ya=an* (var. *URUarzauwa=m[a=an]*) *uškit nu GİŠkalmišanaš pait nu KUR URUarzauwa GUL-ahta ŠA ʾāhha-LÚ=ya URUapāšan URU-an GUL-ahta ʾāhha-LÚ-n=a ginuššuš ašešta n=aš irmaliyattat* (var. *irmaliyattat=pat*) « Comme je marchais et que j'étais arrivé à la montagne Lawaša, le puissant dieu de l'orage mon Seigneur manifesta (sa) *parā handandatar* : il lança un éclair et mes troupes virent l'éclair, le pays d'Arzawa le vit. L'éclair partit et frappa le pays d'Arzawa, il frappa Apašša, la ville d'Uhha-ziti ; il se logea dans les genoux d'Uhha-ziti et (ce dernier) devint malade. » (Götze 1933 : 46-49). La *parā handandatar* représentée par conséquent encore une fois le pouvoir immense du dieu. Un autre passage des Annales de Muršili emploie sans doute l'expression *parā handandatar* de manière analogue. Le contexte dans lequel celle-

ci intervient est toutefois lacunaire (KBo 4.4 ii 76-78 et duplicat KBo 10.17 iv 1-4) : *nu=za DU EN=YA parā handantatar* (var. *[h]andāndatar*) *ma[hhan mekki] tetkunušut* (var. *[te]kkuššanut*) *nu=kan kuitman ʾnūwanz[aš (IŠTU ERÍN<sup>MEŠ</sup>)] ANŠE.KUR.RA<sup>HA</sup>* (var. *ANŠE.KUR.RA<sup>MEŠ</sup>*) *HUR.SAG šalit[in ... a(rha iyattat)]* « Le dieu de l'orage, mon Seigneur, manifesta une si grande *parā handandatar*, alors que Nuwanza marchait avec (ses) fantassins (et ses) chevaux sur la montagne Šaliti [...] » (Götze 1933 : 122-123).

Dans une prière de Muwatalli II, on trouve une forme participiale du verbe dérivé de *parā handandatar* (KUB 6.45 iii 49-58 et duplicats KUB 6.46 iv 18-27 et KBo 53.12) : *nu mān DINGIR<sup>LAM</sup> našma DUMU. LÚ.U<sub>19</sub>.LU-TI* (var. *DUMU.LÚ.U<sub>19</sub>.LU-UTTI*) *aušzi nu kiššan memai handan=wa DU pihaššašši EN=YA nepišaš* (var. *nepiaš*) *LUGAL-uš UN-an* (var. *antuhšan*) *kaništa* (var. *ganišta*) *nu=war=an : kulānitta* (var. : *kulanitta*) *nu=war=an=kan aššanut nu=war=an=kan mēhunaš* (var. *mehunaš*) *arnut nu uwanzi zilatiya* (var. : *zilatiya*) *DUMU=YA* (var. *amel DUMU=YA*) *DUMU.DUMU=YA LUGAL<sup>MEŠ</sup> MUNUS.LUGAL<sup>MEŠ</sup>* (var. *MUNUS.LUGAL<sup>HA</sup>*) *ŠA URUHATTI DUMU<sup>MEŠ</sup> LUGAL BELU<sup>MEŠ</sup>=ya* (var. *EN<sup>MEŠ</sup>=ya*) *ANA DU pihaššašši EN=YA nahšarriškiuan* (var. *nahšariškiuwan*) *tiyanzi nu kiššan memanzi handan=wa aši DINGIR<sup>LIM</sup> šarkuš UR.SAG-iš parā handa[(nza DINGIR<sup>LUM</sup>)]* (var. *DINGIR<sup>LIM</sup>*) « Si une divinité ou un mortel regarde, il dira ainsi : 'Vraiment, le dieu de l'orage de l'éclair mon Seigneur, le roi du ciel a reconnu l'homme, il l'a distingué, il l'a pourvu (de tout), il l'a fait progresser dans le temps.' Et à l'avenir, mon fils, mon petit-fils, les rois, les reines, les princes et les seigneurs de Hattuša vont se mettre à vénérer le dieu de l'orage de l'éclair mon Seigneur et ils diront ainsi : 'Vraiment ce dieu (est) un éminent héros, un dieu plein de *parā handandatar* !' » (Singer 1996 : 22-23 et 41 et Singer 2002 : 92). Etant donné l'apposition de *parā handanza DINGIR<sup>LUM/LIM</sup>* avec *šarkuš UR.SAG-iš*, on pourrait penser que c'est pour son sens de « puissance divine » que la *parā handandatar* intervient dans ce passage. Il est toutefois à noter que la traduction d'I. Singer par « a rightly guiding god » peut également être retenue, puisque c'est en

tant que guide divin que le dieu de l'orage de l'éclair est caractérisé au début de cet extrait.

#### *parā handandatar* = divine providence

On entendra par « divine providence » le gouvernement des dieux sur les hommes. Un passage des Annales de Muršili indique (KBo 2.5 iv 11'-18') : *[kui]tman gimmanza nāui zinnat[tat KUR URU]kalāšma=ma=mu linkiyaš kuit [UN<sup>MEŠ</sup>]=YA ešir nu=kan lingain šarrīē[r nu ku]ruriyahher nu=šmaš DINGIR<sup>MEŠ</sup> MAMITI [par]ā handatar tikkušnuer n=aš DINGIR<sup>MEŠ</sup> MAMITI ē]ppir nu=za ŠEŠ-aš ŠEŠ-an kattan peškit [LÚ<sup>ar</sup>]aš=ma=za LÚ<sup>ar</sup>aran kattan peškit [nu=kan 1]-aš 1-an kuwaškit* « Alors que l'hivers n'était pas encore terminé, du fait que (les habitants) du [pays de] Kalāšma étaient liés à moi par serment, (mais) qu'ils rompirent (ce) serment et devinrent hostiles, les dieux du serment leur manifestèrent (leur) *parā han(dan)datar*, les dieux [du serment] s'emparèrent d'eux, et le frère trahit le frère, l'ami trahit l'ami et l'un et l'autre s'entretuèrent. » (Götze 1933 : 192-193). Ici, la *parā handandatar* des dieux du serment correspond sans doute plutôt à la décision que ceux-ci prennent de punir les parjures, bien qu'elle puisse décrire en même temps le châtement divin lui-même. La *parā handandatar* correspond donc à la fois à la providence et au pouvoir des dieux dans ce passage. Un extrait de l'Apologie de Hattušili III peut, me semble-t-il, être rapproché du contexte décrit ci-dessus (KUB 1.1+ iii 14-21 et duplicats KUB 1.7 ii 10-16 et KUB 19.67+ i 1-11) : *[(mahhan=ma)] uit IŠTU É.LUGAL DI-eššar* (var. *hanneššar*) *[(kuitki EGIR-pa huiiti)]yāttat nu=za DİSTAR GAŠAN=YA [(parā handandatar apēda)]niya* (var. *apēdani*) *mehuni* (var. *mēhuni*) *tikkuššan[ut (var. tikkušnūt) nu hannišnanza DI-eššar EG)]IR-pa pēhutet nu=kan ANA [(ʾarma-DU QADU DAM=ŠU DUMU<sup>MEŠ</sup>=ŠU alwanzatar u)]emīēr* (var. *uemir*) *n=at=ši(y)=a[(t peran katta tīr nu URU)]<sup>LUM</sup>* (var. *URU*) *DINGIR<sup>LIM</sup>=YA URUŠamuhan [(alwanzešnaza šunnaš n=an=mu DINGIR<sup>LUM</sup> G)]AŠAN=YA kat-terrahta Š[(EŠ=YA=ya=an=mu QADU) É<sup>2</sup>=(ŠU DAM<sup>MEŠ</sup>)]* *ŠU DUMU=ŠU* (var. *DUMU<sup>MEŠ</sup>=ŠU*) *peran nāi[(š)]* « Quand il advint que le jugement allait être annulé par le palais, Šaušga ma Dame manifesta à

<sup>2</sup> Dans KUB 17.67 i 7-8 l'énumération est mise dans un ordre différent : *QADU DAM=ŠU DUMU<sup>MEŠ</sup>=ŠU É=ŠU peran nāiš*.

ce moment-là sa *parā handandatar* : le jugement amena un (nouveau) jugement. On trouva (une faute de) sorcellerie pour Arma-<sup>D</sup>U ensemble avec sa femme (et) ses enfants et on plaça cela (= cette accusation) devant lui. Il avait rempli de sorcellerie la ville de ma déesse, Šamuha. La déesse ma Dame le rendit soumis à moi et mon frère me le confia ensemble avec sa maisonnée, sa femme (var. ses femmes) et ses enfants. » (Otten 1981 : 18-19). Tout comme dans l'exemple précédent, la *parā handandatar* est avant tout la décision -on peut en l'occurrence parler de jugement<sup>3</sup>- que prend la déesse vis-à-vis des actes d'Arma-<sup>D</sup>U. Il faut sans doute comprendre que ce verdict divin fut découvert (*uemiya-*) par le biais d'un oracle, même si le texte ne le précise pas.

Les dieux gouvernent les hommes en les poussant à réaliser une action plutôt qu'une autre. Cet aspect de la providence divine est rendu de manière très appropriée par l'anglais « divine guidance ». On le trouve illustré dans un passage de l'Apologie de Hattušili III (KUB 1.1 i 46-50 et duplicats KBo 3.6 i 38-41 et KUB 1.5+ i 19'-21') : DINGIR<sup>LUM</sup>=mu GAŠAN=YA *hūmandaza=pat* ŠU-za *harta ammuk=ma=za parā handānza* (var. *handanza*) *kuit* UN-aš *ešun ANA PANI* DINGIR<sup>MEŠ</sup> *kuit parā handandanni iyahhahat* (var. *iyahhat*) [(Š)]A DUMU.NAM.LÚ.U<sub>19</sub>.LU-UT-TI HUL-lu (var. [...] -an ; *hūwap[pan]*) *uttar UL* (var. *ŪL*) *kuwapikki [i]yanun* (var. DÜ-nun) « La déesse ma Dame me tint par la main à tout moment et moi, du fait que j'étais une personne dirigée (par la divinité), du fait que je marchais devant les dieux dans la *parā handandatar*, je ne commis aucun méfait (pourtant inhérent) à la condition humaine. » (Otten 1981 : 6-7). Le geste réalisé par la déesse, qui consiste à tenir

par la main le roi ne laisse, me semble-t-il, aucun doute sur le sens que prend *parā handandatar* dans ce contexte : il s'agit bien pour la divinité de guider symboliquement le roi, de le mener puis de le maintenir sur le « droit chemin ». Un second passage de cette même Apologie de Hattušili peut être rapproché du précédent (KUB 1.1+ i 20-21 et duplicats KBo 3.6 i 18 et KUB 1.2 i 18-19) : nu=za=kan ANA ŠU <sup>D</sup>IŠTAR GAŠAN=YA : *lūlu ūhhun nu=mu* <sup>D</sup>IŠTAR GAŠAN=YA ŠU-za IŠBAT n=aš=mu=kan *parā handantešta* (var. *hantantešta*) « Je bénéficiai de la protection de Šaušga ma Dame<sup>4</sup>, Šaušga ma Dame me prit par la main, elle devint mon divin guide. » (Otten 1981 : 4-5). La *parā handandatar* est à nouveau rapprochée de l'image de la divinité qui guide en le tenant par la main le mortel placé sous sa protection. Mais c'est cette fois la forme verbale *parā handanteš-* « devenir/être le divin guide de » qui a été employé. Il s'agit du seul exemple assuré de l'emploi de ce groupe verbal<sup>5</sup>. Dans KUB 26.41, le traité d'Armuwanda I avec Išmeriga, on lit (Ro 12-18) : nu=(š)šan ANA LUGAL MUNUS.LUGAL [DUMU<sup>MEŠ</sup>.LUGAL ...] *p[ar]ā handānni* ZI-ni [...] *id[alu]=ma=(š)šan lē kuiški [iyazi? id]ālu takkešzi n=an kē [NIŠ DINGIR<sup>LUM</sup> ...] QADU É=ŠU A.ŠĀ<sup>HĀ</sup>=ŠU* GI[ŠSAR.GEŠTIN<sup>HĀ</sup>=ŠU ...] *apēl ŠUM=ŠU* NUMUN=ŠU [NUMUN.NUMUN=ŠU ...] *harninkan[du]* « [Qu'ils agissent] envers le roi, la reine [et les princes royaux ...] dans leur âme dans la *parā handandatar* et qu'aucun ne [fasse] le mal (envers eux). [...] Celui qui] prend part au mal, que ces [serments ...] le détruisent ensemble avec sa maisonnée, ses champs, ses vig[nes ...], son nom, sa descendance, [la descendance de sa descendance ...] ! » (Kempinski/Košak 1970 : 192-193). Dans ce

<sup>3</sup> Il est à noter que lorsque *handandatar* n'est pas précédé de *parā*, ce terme semble prendre le sens plus spécifique de « justice (divine) » (KUB 1.1 i 44-45 et duplicats KBo 3.6+ i 37-38 et KUB 1.5+ i 17'-18') : *mān=mu ištarakzi* (var. *ištarakzi=pat*) *kuwapi nu=za=kan : irmalaš=pat* (var. *irmalaš=pat*) ŠA DINGIR<sup>LUM</sup> *handandatar* (var. NÍG.SI.SĀ-tar) *šer uškinun* « Si à un moment ou un autre un mal me prenait, le malade que j'étais observait l'*handandatar* de la déesse. » (Otten 1981 : 6-7). ABoT 62 i 38 qui fait joint avec KBo 3.6 i 38 constitue un témoignage intéressant : au lieu d'utiliser le terme hittite *handandatar*, il emploie le sumérogramme NÍG.SI.SĀ qui signifie plus spécifiquement « droiture, équité, justice ». Il équivaut à l'akkadien *mīšarum* (CAD M<sub>2</sub> : 116-119).

<sup>4</sup> Pour l'expression *lulu(t)- auš-* « voir *lulu(t)-* » > « être protégé » et même « prospérer », voir CHD L-N : 84. Ici, le sens de « bénéficier de la protection de, être protégé » pour cette expression s'impose par le contexte : le père de Hattušili vient de placer son fils sous la protection de Šaušga à la suite d'un rêve envoyé par cette déesse l'avertissant de la santé fragile de l'enfant.

<sup>5</sup> Le second passage dans lequel *parā handanteš-* interviendrait se trouve dans un compte rendu de vœux (KUB 56.19 i 31-32) : *mān=(n)α=mu=kan* <sup>D</sup>U EN=YA *kēdaš uddana[š parā handant]ištī nu=(t)ta EZEN<sub>2</sub> parā handantannaš iy[amr]* « Si (toi), dieu de l'orage mon Seigneur, tu [deviens mon divin guide] pour ces choses, je fer[ai] pour toi une fête de la *parā handandatar*. » Cette restitution proposée par CHD P : 132 est judicieuse mais ne peut être confirmée. Pour une traduction différente, voir Ünal 2003 : 380 : « If you, o god, put me in the right way, I'll celebrate for you a Festival of the (Right) Way... »

passage, la personne qui agit dans la *parā handandatar* est celle qui est guidée par les dieux sur le « droit chemin », celle qui ne transgresse sous aucun prétexte les règles établies par le traité.

### *parā handandatar = protection divine*

Le passage de l'Apologie de Hattušili KUB 1.1+ i 20-21 et duplicats qui a été étudié dans le paragraphe précédent indique que la *parā handandatar* implique également la notion de « protection » : dans cet extrait la déesse Šaušga devenait à la fois la protectrice et le mentor du roi hittite (Soysal 1995 : 145 note 46).

Dans une section des Annales de Muršili II, le sens de « protection divine » pour la *parā handandatar* peut également être envisagé (KUB 14.20+ i 11' - + KBo 19.76 i 24'-25') : <sup>D</sup>U NIR.GÁL[=ma=mu] EN=YA *parā handatar namma tetkušnut<sup>1</sup> nu* GE<sub>6</sub>-an *hūmandan hēuwanieškit [nu] IMPĀRU=ya dāiš nu=kan namma* <sup>1, Ū</sup>KÚR ŠA KARAŠ *pahhur ŪL aušta nu=kan* <sup>1, Ū</sup>KÚR ŪL *parašta* « Le dieu de l'orage puissant mon Seigneur me manifesta à nouveau (sa) *parā handandatar* : il plut toute la nuit et il installa un brouillard. (Ainsi) l'ennemi ne pouvait plus voir le feu de (notre) camp et l'ennemi ne pouvait pas fuir. » Ici, la *parā handandatar* peut être interprétée de deux manières complémentaires. En créant un prodige (une pluie incessante et un brouillard tenace), le dieu démontre sa puissance sans limite mais également son soutien au roi hittite qu'il a décidé de protéger au combat.

### *parā handandatar = bienveillance divine*

Dans une prière de Puduhepa, on lit (KUB 21.27 iv 2'-12') : [...] <sup>D</sup>zintuhiš GAŠAN=YA [ANA <sup>1</sup>hattušili *p[arā handandatar [tekkuššanut] nu=kan* <sup>D</sup>IM-ni *tuel huhhi [U ANA <sup>D</sup>UTU <sup>URU</sup>TÚL-na tuel hanni [ŠA <sup>1</sup>h]attušili ĪR=KA TI-tar MU<sup>HĀ</sup> GÍD.DA=ya [par]ā arnut nu=šmaš=at=kan KAxU-az uiddu § [nu m]ān <sup>D</sup>zintuh[hiš G]AŠAN=YA kē AWATE<sup>MEŠ</sup> [...] išt]amašti n=at ANA <sup>D</sup>IM *tuel huhhi [U A]NA <sup>D</sup>UTU <sup>URU</sup>TÚL-na tuel hann[i] parā arnuši [nu ANA] <sup>D</sup>zintuhī GAŠAN=YA [...] -lin unuwašhan iyami* « [...] Zintuhi, ma Dame, [manifeste] (ta) *parā handandatar* [à Hattušili], transmet (la demande) de (sur)vie et de longévité de Hattušili ton serviteur au dieu de l'orage ton grand-père et à la déesse Soleil d'Arinna*

ta grand-mère ! Que cela vienne de leur bouche ! Si (toi) Zintuhi ma Dame tu entends ces paroles et que tu les transmets au dieu de l'orage ton grand-père et à la déesse Soleil d'Arinna ta grand-mère, (alors) je ferai pour (toi) Zintuhi ma Dame un ornement ... » (Lebrun 1980 : 334 et 340 et Singer 2002 : 104). Ici, la *parā handandatar* ne correspond ni à la décision divine, ni à la protection que la déesse pourrait apporter à Hattušili puisque cette protection semble être du ressort de ses grands-parents divins, à savoir le dieu de l'orage et la déesse Soleil d'Arinna. C'est pourquoi la *parā handandatar* mentionnée dans ce passage correspond plutôt à la bienveillance que doit témoigner la déesse au roi.

Dans une invocation, on retrouve, semble-t-il, la même acception du groupe nominal *parā handandatar* (KUB 15.32 i 46-54 et duplicat KUB 15.31 i 43-52) : *kiššan=(n)a memai man=wa=za šānteš našma=wa=šmaš=kan* (var. *našma=war=(a)šmaš=kan*) *arha kuiški huittiyan tallian* (var. *talliyan*) *mugān harzi nu=wa=šmaš apāš idāluš huw[(a)]ppaš harwašiya* (var. *harwāšiya*) *pedi mukiškit kinuna=wa=šmaš kāša anzāš parā handanni* <sup>D</sup>UTU-i *kattan aššuli hūittiyanneškiuwani talleškiuwani mukišgaueni* (var. *mukiškiueni*) *SÍSKUR=ya=wa=šmaš šanizzi parkui pešgaueni nu=wa=kan apēdani idālaui antuhši awan arha uwatten nu=wa EGIR-pa kēl ŠA EN.SÍSKUR É-ri uwatten* : « Et il dit ainsi : 'Si (vous êtes) en colère ou si quelqu'un vous a attirés, appelés, invoqués loin (d'ici), et (que) cette (personne) mauvaise (et) hostile vous a invoqués dans un lieu secret, maintenant nous, nous sommes en train de vous attirer, de vous appeler, de vous invoquer pour la *parā handandatar* (et) avec le Dieu Soleil pour la faveur. Nous vous donnons d'agréables (et) de pures offrandes. Partez de chez cette mauvaise personne et revenez dans la maison de ce patient !' » (Haas/Wilhelm 1974 : 152-153). La *parā handandatar* est ici mise en relation avec *aššul-* « le bien-être, la prospérité, la faveur ». Il faut donc rechercher une connotation positive de *parā handandatar* dans cet extrait. La traduction la plus adéquate semble alors être celle de « bienveillance divine », ce qui rapproche sémantiquement *parā handandatar* d'*aššul-*.

### *parā handandatar = parole divine*

Dans la « seconde » prière de Muṣili II au sujet d'une épidémie (KUB 14.8 Vo 42-48 et duplicats KUB 14.11 iv 11-23 et KUB 14.10+ iv 8-19), il est écrit : [*nam-ma*] *mān tamētaziya* (var. [...] *-daziya* ; *tamētaziya*) *kuēzqa uddānaz akkiškitta*[(*ri n=at=za=kan*)] *naššu* (var. *našma*) *tešhit uwallu našma=at ariyašešnaz* (var. *ariyašešnaza=kan*) [*handay(at)*]*taru našma=at* LÜ DINGIR<sup>LIM</sup> *nianza=ma memāu našma* [(ANA LÜ.MEŠ SANGA *kuit*) *h(umand)*]*aš watarnahhun* (var. *wātnahhun*) *n=at=šamaš* (var. *n=at=za*) *šuppaya* (var. *šuppa*) *šeš*[(*kiškanzi*)] (var. *šeški<š>kanzi*) [(*nu=mu*<sup>DU UR</sup> *H(ATTI)*] EN=YA *huišnut* (var. TI=*nut*) *nu=za* DINGIR<sup>MEŠ</sup> *BELU*<sup>MEŠ</sup>=YA [(*parā handandatar* (var. *handāntatar*) *tī*)]*kkušnuwandu n=at=za=kan a*[(*piya kuiški tešhit aušdu nu kuēz=(z)a udd*)]*anaz* (var. *uddānaz*) *akkiški*[(*ttari n=at uemiyattaru*)] « [En outre], si (c'est) à cause de quelque autre chose que beaucoup de gens meurent, que je voie cela en rêve, que cela soit [déter]miné par oracle, que l'homme de la divinité le dise ou encore du fait que j'ai en donné l'ordre à tous les prêtres, ceux-ci se coucheront de manière sacrée. Dieu de l'orage de Hattuša, mon Seigneur, permets-moi de vivre ! Que les dieux, mes Seigneurs, manifestent leur *parā handandatar*, qu'alors quelqu'un la voie en rêve et qu'(ainsi) la chose à cause de laquelle beaucoup de gens meurent soit découverte ! » (Lebrun 1980 : 209-210 et 215 et Singer 2002 : 60). Contrairement aux exemples qui seront examinés à la fin du présent article, la *parā handandatar* ne s'oppose pas au rêve dans ce passage, bien au contraire. Elle peut se manifester en rêve. Divers types de présages et d'oracles sont mentionnés, à savoir le rêve lui-même, l'oracle (sans autre spécification), la vaticination de « l'homme de la divinité » (une forme de prophétie ?) et l'incubation divinatoire (Mouton 2003). La *parā handandatar* qui apparaît dans ce contexte correspond donc à la parole divine qui expliquera aux hommes la raison de la colère des dieux.

### *parā handandatar comme caractéristique des dieux*

Désignant à la fois le pouvoir, la providence, la protection et la parole des dieux, la *parā handandatar* est donc ce qui caractérise tout dieu hittite, ce qui en fait

un être d'exception. Elle peut en cela être rapprochée de DINGIR<sup>LIM</sup>-*tar* (\**šiuiniyatar*) qui signifie « essence divine, divinité » dans le sens le plus abstrait du terme, même si celui-ci a également le sens plus concret de « représentation figurée d'une divinité » (Güterbock 1983 : 204). La mise en parallèle entre *parā handandatar* et DINGIR<sup>LIM</sup>-*tar* est particulièrement pertinente si l'on considère l'association de ces deux termes avec le verbe *tekkuššanu-* « montrer, manifester ». De nombreux exemples ont été cités, dans lesquels ce verbe était en relation avec *parā handandatar*. Le rituel de Paškuwatti nous offre quant à lui un parallèle avec DINGIR<sup>LIM</sup>-*tar* (KUB 7.8 iii 10) : *nu=za zik DINGIR-LUM DINGIR<sup>LIM</sup>-tar tekkušnut* « Toi, déesse, manifeste ta nature divine ! » (Hoffner 1987 : 276 et 279).

Le fait que la *parā handandatar* soit une caractéristique exclusivement divine est également illustré par l'utilisation de ce terme comme épithète de certaines divinités. C'est surtout le cas pour la divinité Āla qui est à plusieurs reprises appelée « Āla de la *parā handandatar* » (<sup>D</sup>*ālaš parā handandannaš* : KUB 40.108 v 2 dans Mc Mahon 1991 : 126-127) ou « Āla de la *parā handandatar* de Labarna » ([<sup>D</sup>*ālaš par*]*ā hantantannaš* [*ŠA labarna*] : KUB 2.1 iv 7 dans Mc Mahon 1991 : 110-111). Cette épithète est également employée pour désigner le dieu tutélaire (KUB 2.1 ii 20) : [*ŠA labarn*]*a parā handandannaš* <sup>D</sup>LAMMA (dans Mc Mahon 1991 : 98-99). Le fait que la grande majorité des extraits de textes étudiés dans cet article fassent du roi hittite le principal bénéficiaire ou du moins le principal témoin de la *parā handandatar* divine est un élément qui mérite également d'être remarqué. Dans les chroniques des rois hittites, la *parā handandatar* est exploitée sous toutes ses formes pour mettre en évidence la relation privilégiée existant entre une divinité et le monarque.

Le compte rendu de vœu KUB 56.19 i 31-32 fait quant à lui allusion à la célébration d'une « fête de la *parā handandatar* », ce qui va également dans le sens du caractère divin de la *parā handandatar*.

### *la parā handandatar et le rêve*

Qu'en est-il de la *parā handandatar* qui est mentionnée comme en opposition au rêve dans les rituels kizzuwatniens de Walkui et de Pāpanikri<sup>6</sup> ? A quelle acception de ce terme fait-on allusion ?

Dans le rituel de Walkui, on fait référence à la perpétration d'une faute, à savoir la consommation ou le simple contact avec de la viande de porc ou une plante *urura-*, plante par ailleurs inconnue<sup>7</sup>. Or, le texte indique : « Si une personne, dans un rêve, mange de la plante *urura* ou de la viande de porc, (si) dans la *parā handandatar*, il entre en contact avec de la viande de porc, (ou si) dans la *parā handandatar*, il trouve dans un temple une plante *urura-* parmi d'(autres) plantes [...] ». Ce passage met donc en balance les éléments suivants : 1) la viande de porc et la plante *urura-* ; 2) la consommation et le contact physique ; 3) le rêve et la *parā handandatar*. Cette mise en parallèle semble indiquer que chacun de ces binômes est homogène, ce qui revient à dire que : 1) la viande de porc est aussi taboue que la plante *urura-* pour les personnes qui doivent pratiquer ce rituel ; 2) manger ou simplement toucher, même par mégarde, l'un ou l'autre de ces deux aliments tabous entraînent la même conséquence : le fautif est contaminé par l'impureté résultant de sa faute ; 3) que l'une de ces actions ait lieu en rêve ou dans la *parā handandatar* revient au même quant au résultat.

Dans le rituel de Pāpanikri, il est également question d'une faute dont la parturiente s'est rendue coupable : « Si ta mère ou ton père *a permis la perpétration d'une faute* ou bien si toi tu *as permis la perpétration d'une faute* (qui a eu lieu) ici dans la *parā handandatar* ou en rêve, la chaise d'accouchement a craqué et le tabouret a cassé, maintenant, ô divinité !, elle [= la commanditaire du rituel] vient de payer pour la deuxième fois (sa faute), que la commanditaire du rituel soit de nouveau pure ! » La femme sur le point d'accoucher a commis une faute soit dans la *parā handandatar* soit dans un rêve. Le rêve est donc à nouveau exclu ou du moins distingué de la *parā handandatar*. Le contexte du rituel de Pāpanikri semble par conséquent tout à

fait comparable à celui du rituel de Walkui, à cette différence près qu'il introduit une subtilité supplémentaire : la difficulté de traduction du verbe *waštanu-*.

Le rêve est loin d'être un phénomène homogène et les formes qu'il revêt sont nombreuses. Tenant parfois le rôle de message divin, il peut, à d'autres occasions, prendre l'aspect d'un terrible cauchemar<sup>8</sup>. Dans ce cas, il n'émane sans doute pas directement des dieux eux-mêmes ni de leur *parā handandatar*, mais doivent plutôt résulter de l'action de mauvais démons agissant de leur propre chef ou d'après les directives de quelqu'un d'autre (une divinité qui veut ainsi se venger d'un mortel désobéissant ou négligent ou un(e) sorcier/sorcière les ayant invoqués par magie noire). La dangerosité des cauchemars est particulièrement claire lorsque l'on examine les descriptions de rituels exorcistiques hittites, dans lesquelles le « mauvais rêve » est classé dans les « impuretés » (*paprātar*) aux côtés de la maladie et le parjure, notamment<sup>9</sup>.

Toutefois, les rituels de Walkui et de Pāpanikri envisagent la possibilité que la faute du mortel ait été perpétrée dans la *parā handandatar*, et non pas seulement dans un « mauvais rêve ». L'opposition entre *parā handandatar* et rêve n'est donc que formelle puisque ces deux moments peuvent l'un comme l'autre être le théâtre d'une transgression. Par conséquent, on pourrait penser que les rituels de Walkui et de Pāpanikri envisagent le cas où une faute est perpétrée plus spécifiquement lors d'un rêve ou au contraire, n'importe quand (soit en rêve soit en état de veille). Dans ce cas, l'expression « dans la *parā handandatar* » serait une manière de signifier « à n'importe quel moment, quand les dieux le décident<sup>10</sup> » et le rêve serait en réalité inclus dans le moment de la *parā handandatar* qui se traduirait alors par « providence divine ». Le passage de la prière de Muṣili contre une épidémie qui a été étudié auparavant (KUB 10.8 Vo 42-48 et duplicats)

<sup>7</sup> Le fait que ces deux actions constituent des fautes me paraît clair, puisque Walkui prescrit tout un rituel exorcistique après que ces actes ont été commis. Voir à ce sujet Mouton 2004.

<sup>8</sup> Voir ma thèse de doctorat intitulée « Le rêve au Proche-Orient au deuxième millénaire av. J. -C. : étude des sources hittites mises en perspective avec le reste du Proche-Orient ancien » soutenue en Novembre 2003 en co-tutelle entre l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (Paris) et l'Université de Leyde. Le manuscrit de ma thèse est actuellement en voie de publication.

<sup>9</sup> Au sujet des « mauvais rêves » hittites, voir ma contribution « Les mauvais rêves en Mésopotamie et Anatolie anciennes : entre représentation et non représentation », à paraître.

<sup>10</sup> Et non pas « par hasard » comme le propose Lebrun 1999 : 604 car je ne suis pas certaine que la notion de hasard ait vraiment existé pour les Hittites. Ce concept me semble pour ma part assez anachronique.

<sup>6</sup> Le facteur culturel kizzuwatnien doit-il être pris en compte dans cette discussion sur la distinction *parā handandatar* – rêve ? Cela n'est pas impossible bien qu'indémontrable dans l'état de notre documentation.

nous a en effet montré que la *parā handandatar* et le rêve ne sont pas incompatibles, qu’ils peuvent cohabiter. Le rêve peut donc, du moins sous certains de ses aspects, faire partie intégrante de la *parā handandatar*, dans son sens de providence divine. Cette interprétation implique que, dans les rituels de Walkui et de Pāpanikri, la faute du ou de la mortel(le) a été perpétrée avec la complicité indirecte des dieux.

Si l’interprétation avancée ici est correcte, cela signifierait que, d’après les Hittites, la faute résulte du libre-arbitre humain mais ne peut être perpétrée que dans un moment de baisse de vigilance -volontaire ou

non- des dieux. Ces derniers, et plus encore les divinités personnelles des hommes, veillent habituellement sur ceux-ci mais peuvent décider, dans un accès de colère, d’abandonner pour un temps un individu à son triste sort. Cela pourrait être le cas si le mortel a quelque peu négligé ses dévotions, notamment. C’est dans ce laps de temps où la protection divine a été refusée à l’homme que la faute peut avoir lieu. La faute est donc elle aussi le produit de la *parā handandatar*, de la providence divine, bien qu’indirectement : elle est une sorte de châtiment que les dieux réservent aux mortels.

SUMMARY

On Differentiation Between Dream and *parā handandatar* in Hittite Texts

The present article discusses passages occurring in two religious texts (the Kizzuwatnian rituals of Pāpanikri and Walkui, respectively KBo 5.1 and KBo 32.176) in which the expression *parā handandātar* is associated to dream. The main aim of this article consists in trying to define the nature of the relationship between these two phenomena. For reaching such a goal, the main nuances inherent to the expression *parā handandātar* will be analyzed, namely “divine power”, “divine providence”, “divine protection”, “divine benevolence” and “divine speech”. The results of this contextual inquiry will lead us to define more precisely the nature of the relationship between divine power, sin and dream according to the Hittite religiosity.

Bibliographie<sup>11</sup>

Catsanicos, J. 1991	<i>Recherches sur le vocabulaire de la faute</i> , Cahiers de NABU 2. Paris.	Mouton, A. 2003	« Usages privés et publics de l’incubation d’après les textes hittites », <i>Journal of Ancient Near Eastern Religion</i> 3 : 73-91.
Götze, A. 1925	<i>Hattušiliš. Der Bericht über seine Thronbesteigung nebst den Paralleltexen</i> (MVAeG 29), Leipzig.	2004	« Le rituel de Walkui (KBo 32.176) : quelques réflexions sur la déesse de la nuit et l’image du porc dans le monde hittite », <i>ZA</i> 94 : 85-105.
1929	« Die Pestgebete des Muršiliš », <i>KIF</i> 1/2 : 161-251.	Otten, H. 1981	<i>Die Apologie Hattušilis III. Das Bild der Überlieferung</i> (StBoT 24), Wiesbaden.
1933	<i>Die Annalen des Muršiliš</i> (MVAeG 38), Leipzig.	Singer, I. 1996	<i>Muwatalli's Prayer to the Assembly of Gods through the Storm-God of Lightning</i> (CTH 381), Atlanta.
Güterbock, H.G. 1983	« Hethitische Götterbilder und Kultobjekte », R.M. Boehmer – H. Hauptmann (éd.), <i>Beiträge zur Altertumskunde Kleinasiens. Festschrift für K. Bittel</i> , Mainz am Rhein : 203-217.	2002	<i>Hittite Prayers</i> , SBL Writings of the Ancient World 11, Atlanta.
Haas, V. – G. Wilhelm 1974	<i>Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna</i> , Hurritologische Studien I. AOATS 3, Neukirchen-Vluyn.	Sommer, F. – H. Ehelolf 1924	<i>Das hethitische Ritual des Pāpanikri von Komana (KBo V 1 = Bo 2001). Text, Übersetzungsversuch, Erläuterungen</i> , BoSt 10, Leipzig.
Hoffner, H.A. 1987	« Paskuwatti's ritual against sexual impotence (CTH 406) », <i>AuOr</i> 5 : 271-287.	Soysal, O. 1995	« ‘III. Hattušili büyük metni’ bir Hitit belgesini tanımlama denemesi », <i>Archivum Anatolicum</i> 1 : 137-150.
Kempinski, A. – S. Košak 1970	« Der Išmeriga-Vertrag », <i>WO</i> 5 : 191-217.	Ünal, A. 2003	« Word Play in Hittite Literature ? », G. Beckman et al. (éd.), <i>Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner Jr. on the Occasion of His 65th Birthday</i> , Winona Lake : 377-388.
Lebrun, R. 1980	<i>Hymnes et prières hittites</i> , Homo Religiosus 4, Louvain-la-Neuve.	Zinko, C. 1994	« Die Hethiter : Volk zwischen indogermanischer Tradition und kleinasiatisch-autochthonen Einflüssen », <i>Mitteilungen der Grazer Morgenländischen Gesellschaft</i> 4 : 54-82.
1999	« Fragment d’un rituel de Walkui, prêtre de la déesse de la nuit (KBo XXXII 176 = Bo 83/902) », <i>ArOr</i> 67/4 (Gs Hrozny) : 601-608.		
Luraghi, S. 1992	« I verbi derivati in -nu e il loro valore causativo », O. Carruba (éd.), <i>Per una grammatica ittita. Towards a Hittite Grammar</i> , StMed 7, Pavie : 155-180.		
Mc Mahon, G. 1991	<i>The Hittite State Cult of the Tutelary Deities</i> , AS 25, Chicago.		

<sup>11</sup> Les abréviations employées ici sont celles se trouvant dans H. G. Güterbock/H. A. Hoffner (éd.), *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.