

ÉTUDES D'ARCHÉOLOGIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE  
en vente chez De Boccard

- E. Frézouls (éd.), *Les villes antiques de la France*, tome III, *Lyonnaise I : Autun – Chartres – Nevers*, 1997.  
M.-L. Freyburger-Galland, *Aspects du vocabulaire politique et institutionnel de Dion Cassius*, 1997.  
A. Chauvot, *Opinions romaines face aux barbares au IV<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.*, 1998.  
J.-M. David (éd.), *Valeurs et mémoire à Rome. Valère Maxime ou la vertu recomposée*, 1998.  
A. Chauvot et alii (éd.), *Carcer. Prison et privation de liberté dans l'Antiquité classique*, 1999.  
A. Vigourt, *Les présages impériaux, d'Auguste à Domitien*, 2001.  
M. Coudry et T. Spaeth (éd.), *L'invention des grands hommes de la Rome antique. Die Konstruktion der grossen Männer Altroms*, 2001.  
J.-Y. Feyeux, *Le verre mérovingien du quart nord-est de la France*, 2003.  
A. Chauvot et alii (éd.), *Carcer II. Prison et privation de liberté dans l'Empire romain et l'Occident médiéval*, 2005.  
Z. Tarzi et D. Vaillancourt (éd.), *L'art et l'archéologie des monastères gréco-bouddhiques du Nord-Ouest de l'Inde et de l'Asie centrale*, 2005.  
J. Gascoü, *Sophrone de Jérusalem, Miracles des saints Cyr et Jean (BHG I 477-479)*, 2006.  
C. Freu, *Les figures du pauvre dans les sources italiennes de l'Antiquité tardive*, 2007.  
M.-L. Freyburger et D. Meyer (éd.), *Visions grecques de Rome. Griechische Blicke auf Rom*, 2007.  
D. Lenfant (éd.), *Athénée et les fragments d'historiens*, 2007.

CAHIERS DE LA BIBLIOTHÈQUE COPTE

vol. 1-12, Peeters ; vol. 13, Chr. Cannuyer, 21 rue Haute, B-7800 Ath ; vol. 14 et suiv.,  
De Boccard

1. *Écritures et traditions dans la littérature copte (Journée d'études coptes, Strasbourg 28 mai 1982)*, Louvain, 1983.
2. M. O. Strasbach, B. Barc, *Dictionnaire inversé du copte*, Louvain, 1984.
3. *Deuxième journée d'études, Strasbourg 25 mai 1984*, J.-M. Rosenstiehl (éd.), Paris-Louvain, 1986.
4. *Études coptes III, Troisième journée d'études, musée du Louvre 23 mai 1989*, J.-M. Rosenstiehl (éd.), Paris-Louvain, 1989.
- 5 et 6. H. De Vis, *Homélies coptes de la Vaticane I et II*, J.-M. Rosenstiehl (éd.), Paris-Louvain, 1990<sup>2</sup>.
7. *L'Égypte en Périgord – Dans les pas de Jean Clédat* (catalogue raisonné de l'exposition, musée du Périgord, 1991), J.-M. Rosenstiehl (éd.), Paris-Louvain, 1991.
8. *Études coptes IV, Quatrième journée d'études, Strasbourg 26-27 mai 1988*, J.-M. Rosenstiehl (éd.), Paris-Louvain, 1995.
9. *Christianisme d'Égypte. Hommages à René-Georges Coquin*, J.-M. Rosenstiehl (éd.), Paris-Louvain, 1995.
10. *Études coptes V, Sixième journée d'études, Limoges 18-20 juin 1993 et Septième journée d'études, Neuchâtel 18-20 mai 1995*, M. Rassart-Debergh (éd.), Paris-Louvain, 1998.
11. *Études coptes VI, Huitième journée d'études, Colmar 29-31 mai 1997*, A. Boud'hors (éd.), Paris-Louvain, 2000.
12. *Études coptes VII, Neuvième journée d'études, Montpellier 3-4 juin 1999*, N. Bosson (éd.), Paris-Louvain-Sterling, Virginia, 2000.
13. *Études coptes VIII, Dixième journée d'études, Lille 14-16 juin 2001*, Chr. Cannuyer (éd.), Lille-Paris, 2003.
14. *Études coptes IX, Onzième journée d'études, Strasbourg, 12-14 juin 2003*, A. Boud'hors, J. Gascoü, D. Vaillancourt (éd.), Paris, 2006.
15. *Huitième congrès international d'études coptes (Paris 2004) I. Bilans et perspectives 2000-2004*, A. Boud'hors et D. Vaillancourt (éd.), Paris, 2006.

Collections de l'Université Marc Bloch – Strasbourg  
Études d'archéologie et d'histoire ancienne

Alice MOUTON

# LES RITUELS DE NAISSANCE KIZZUWATNIENS

## UN EXEMPLE DE RITE DE PASSAGE EN ANATOLIE HITTITE

Ouvrage publié avec le concours du conseil scientifique  
de l'Université Marc Bloch, du Conseil général du Bas-Rhin  
et de l'UMR 7044, Étude des civilisations de l'Antiquité

DE BOCCARD  
11, rue de Médicis – 75006 Paris  
2008

Collection Études d'archéologie et d'histoire ancienne  
dirigée par Dominique LENFANT

ISSN: 1284-6325  
ISBN: 978-2-7018-0236-7  
© De Boccard – 2008

## SOMMAIRE

<b>Remerciements</b> .....	7
<b>Abréviations et symboles utilisés</b> .....	9
<b>Introduction</b> .....	11
Les « rites de passage » : une définition .....	11
Les « rites de passage » dans la documentation hittite .....	13
Les rituels de naissance hittites .....	17
Quelques réflexions préliminaires sur les descriptions de rituels de naissance kizzuwatniens .....	18
 <b>I. Les rituels de naissance kizzuwatniens : un exemple de rite de passage en Anatolie hittite</b>	
1. Les principales caractéristiques des rituels de naissance kizzuwatniens ..	26
A. Les acteurs des rituels .....	27
B. Les objets et substances manipulés .....	39
C. Les offrandes .....	46
D. Les gestes rituels .....	49
E. Espace et temporalité .....	55
2. En quoi les rituels de naissance kizzuwatniens sont-ils des rites de passage ? .....	62
A. Le rite de passage de la future mère .....	62
B. Le rite de passage de l'enfant .....	70
C. Une caractéristique commune aux rites de passage : l'imbrication de plusieurs séquences rituelles .....	79
 <b>II. Corpus de textes</b>	
1. KUB 9.22 et duplicats : .....	83
2. KBo 5.1 = rituel de Pāpanikri : .....	95

3. KBo 17.65+ : .....	109
4. KBo 27.67 : .....	122
5. Bo 4951 et duplicats : .....	125
6. KBo 24.5 : .....	128
7. KUB 44.58 : .....	130
8. KBo 21.45 : .....	132
<b>Conclusion</b> .....	135
<b>Bibliographie</b> .....	141
<b>Index thématique</b> .....	149

## REMERCIEMENTS

Étant philologue de l'Anatolie hittite, j'ai tiré le plus grand profit des conseils éclairés de Claude Calame et de sa double compétence d'helléniste et d'anthropologue. Je tiens donc à lui exprimer ici toute ma gratitude.

Je remercie également Jean-Jacques Glassner qui m'a fait l'amitié d'accepter de lire et de commenter ce manuscrit. En avril 2006, Ismail Karamut, directeur du Musée Archéologique d'Istanbul, et Asuman Dönmez, responsable des archives cunéiformes du musée, m'ont ouvert leurs portes afin que je puisse collationner plusieurs textes appartenant à mon corpus. Ma reconnaissance va enfin à Jean-Marie Durand et Johan de Roos, qui m'ont accueillie dans leurs bibliothèques de recherche respectives, le Cabinet d'Assyriologie du Collège de France (Paris) et l'Institut Néerlandais du Proche-Orient (Leyde).

## ABRÉVIATIONS ET SYMBOLES UTILISÉS

### Abréviations

Bo	numéros d'inventaire des tablettes inédites de Boğazköy
Bo 68/...	numéros d'inventaire des tablettes inédites de Boğazköy mises au jour à partir de 1968
LNS	Late New Hittite Script: manuscrit datant de la fin du XIII <sup>e</sup> siècle av. J.-C.
MH	Middle Hittite: composition datant entre le début du XV <sup>e</sup> siècle av. J.-C. et le début du XIV <sup>e</sup> siècle av. J.-C.
MS	Middle Hittite Script: manuscrit datant entre le début du XV <sup>e</sup> siècle av. J.-C. et le début du XIV <sup>e</sup> siècle av. J.-C.
NH	New Hittite: composition datant de la fin du XIV <sup>e</sup> siècle av. J.-C. à la fin du XIII <sup>e</sup> siècle av. J.-C.
NP	nom de personne
ND	nom de divinité
NS	New Hittite Script: manuscrit datant de la fin du XIV <sup>e</sup> siècle av. J.-C. au début du XIII <sup>e</sup> siècle av. J.-C.
NV	nom de ville
pre-NH	pre-New Hittite: composition datant d'avant la fin du XIV <sup>e</sup> siècle av. J.-C.
Ro	Recto
Vo	Verso
.../a – .../z	numéros d'inventaire des tablettes inédites de Boğazköy mises au jour entre 1931 et 1967

### Symboles

#### *1. Dans les transcriptions*

Terme transcrit en minuscules: terme en hittite, hourrite ou louvite

Terme transcrit en MAJUSCULES: terme en sumérien (= sumérogramme)

Terme transcrit en MAJUSCULES ET ITALIQUES: terme en akkadien  
(= akkadogramme)

:	clou de glose
[ ]	partie manquante dans le texte
] transcription	le début de la ligne est manquant
transcription [	la fin de la ligne est manquante
()	restitution de la partie manquante assurée grâce à un duplicat
{ }	partie effacée (= érasure <sup>1</sup> )
< >	signe omis par le scribe
<< >>	signe surnuméraire
x	signe illisible
[ø]	pas de signe dans la partie manquante
[ ]	signe en partie abîmé
!	signe dont la forme n'est pas telle qu'on l'attend (confusion d'un signe avec un autre, etc.). Exemple: ša' (TA): on s'attend à voir le signe ŠA dans le contexte mais c'est TA qui a été inscrit.
?	lecture incertaine
*	signe collationné
=	dans les transcriptions pleines: pour individualiser les morphèmes

## 2. Dans les traductions

...	sens peu clair
()	sens sous-entendu
[naissance]	restitution incertaine
[naissance]	restitution probable
naissance	traduction incertaine

## INTRODUCTION

### Les «rites de passage»: une définition

La définition de l'expression «rites de passage» qui sera retenue dans cette étude suit de près celle qui fut mise au point par l'inventeur de ce concept, A. Van Gennep. Un rite de passage est un rite qui accompagne un individu ou l'ensemble d'une communauté lors du passage d'un état à un autre. Le terme «état», emprunté à V. Turner<sup>1</sup>, englobe le statut social, l'appartenance à une classe d'âge, etc. Notons que ce changement d'état mis en scène par les rites de passage se caractérise en outre comme un changement radical et irréversible.

Les rites de passage peuvent être répartis en plusieurs types. Certains d'entre eux accompagnent les changements d'ordre naturel et individuel. Ce sont ces changements jalonnant l'existence de tout un chacun que les anthropologues anglophones ont appelés «life crisis». Ils correspondent plus précisément au moment de la naissance, de la puberté, du mariage, de la maternité ou paternité et de la mort. Viennent ensuite les rites de passage qui accompagnent les changements d'ordre social. Il peut s'agir du passage d'une caste à une autre, et plus particulièrement, dans le cas des sources cunéiformes, de l'intronisation d'un nouveau roi, d'un rite d'initiation d'un prince ou de «l'ordination» d'un nouveau prêtre. Enfin, il existe des rites de passage, dits rites calendaires, qui accompagnent les changements touchant l'ensemble d'une communauté humaine. Ces changements sont principalement liés à des phénomènes cosmiques, mais ont souvent des répercussions sociales importantes: changement de saison, éclipse, passage à une nouvelle année.

A. Van Gennep remarqua que, quelle que soit la civilisation étudiée, chaque rite de passage pouvait se subdiviser en trois phases:

1) une phase dite préliminaire ou de séparation durant laquelle la personne ou le groupe de personnes les plus concernées par le passage sont symboliquement ou physiquement tenues à distance du reste de la communauté;

2) une phase dite liminaire ou de transition pendant laquelle cette ou ces personnes sont dans un état intermédiaire. Ils ne font plus partie de leur groupe

<sup>1</sup> Anglicisme employé très fréquemment dans le jargon de l'assyriologie.

<sup>1</sup> TURNER 1990, p. 95.

social d'origine et n'appartiennent pas encore à celui dans lequel ils sont destinés à être intégrés ;

3) une phase dite post-liminaire ou d'intégration : la ou les personnes réintègrent la communauté humaine, mais elles font dorénavant partie d'un nouveau groupe social.

D'après A. Van Gennep, chacune de ces phases se retrouve dans l'ensemble des rites de passage, mais dans une proportion qui varie grandement selon les civilisations. Ainsi, dans certains cas, la phase préliminaire sera de courte durée, alors que dans d'autres elle sera beaucoup plus longue. En outre, il n'est pas rare que l'une ou l'autre de ces trois phases successives puisse elle-même se décomposer en trois sous-phases (séparation – transition – intégration). Cette imbrication des rites de passage les uns dans les autres est un phénomène des plus courants. Elle doit avant tout nous faire prendre conscience du caractère obligatoirement artificiel de la typologie d'A. Van Gennep, comme de toutes les typologies jamais créées. En effet, bien qu'utile pour l'élaboration d'une réflexion, une typologie reste par définition un outil de classification qui ne reflète que très partiellement et souvent de manière trompeuse la réalité des données observées.

Les anthropologues qui ont poursuivi l'œuvre d'A. Van Gennep ont su exploiter les points forts de la théorie de ce pionnier. Outre le fait que la notion même de « rite de passage » est devenue pour tous une évidence, celle de liminarité a plus particulièrement retenu l'attention de plusieurs chercheurs. Le plus connu d'entre eux est, sans conteste, V. Turner qui explora plus en détail les caractéristiques de cette phase de transition<sup>2</sup>. De son étude, je retiendrai les points suivants : la liminarité est une phase mettant souvent en danger la vie de la personne qui la traverse. Il arrive même qu'elle mette en scène la mort symbolique et/ou sociale de cette personne<sup>3</sup>. Cet aspect a surtout été mis en évidence dans le cadre des rituels dits d'initiation<sup>4</sup> et peut être absent des rituels de naissance. C'est le cas de ceux provenant du Kizzuwatna qui ne font aucune allusion à l'éventuelle mort symbolique des personnes en « état de liminarité », à savoir la femme enceinte et le bébé. Quoi qu'il en soit, la nocivité de cet « état » implique l'adoption de toute une série de précautions dont la nature varie selon la situation. Parmi les précautions les plus fréquentes se trouvent l'imposition de tabous alimentaires et l'isolement de la personne concernée. V. Turner remarqua en outre que, lorsque le rite de passage impliquait plusieurs personnes de manière égale, ces personnes traversaient toutes au même moment la phase liminaire et constituaient ainsi ce qu'il appela une « *communitas* », à savoir un groupe de personnes marginalisées du reste de la communauté. Ce phénomène est bien entendu absent des rituels de naissance qui seront étudiés ici, puisque ces rituels ne concernent qu'une ou plutôt deux personnes, à savoir

<sup>2</sup> TURNER 1990.

<sup>3</sup> VAN GENNEP 1960, p. 182-184.

<sup>4</sup> Voir notamment GOGUEL D'ALLONDANS 2002.

la future mère et son enfant. Mais il se retrouve dans d'autres rites de passage, tels que les rites dits d'initiation ou de puberté ou certains rites communautaires.

Enfin, C. Calame a souligné un autre avantage du concept de rite de passage mis en place par A. Van Gennep : « Permettant de comparer, de conceptualiser, de 'modéliser' des phénomènes rituels consacrant le changement d'état social, cette catégorie intermédiaire dispose, de par sa structure même, de la possibilité d'être directement opératoire dans le discours. De l'anthropologie académique, devenue désormais critique, il s'agit donc de passer à l'anthropologie indigène entendue comme l'ensemble des conceptions que la communauté concernée se fait de l'homme, de ses institutions et pratiques sociales, de sa civilisation [...] »<sup>5</sup>.

À mon sens, les rituels de naissance participent à la « fabrication de l'humain »<sup>6</sup> – à la fois du point de vue de la femme et de celui de son enfant – et les étudier nous permet de nous rapprocher un peu plus de la définition indigène du concept de « personne/être humain ». Comme l'indique également C. Calame, il me paraît important de tenter de « passer à une anthropologie indigène » autant que cela s'avère possible, car elle seule peut nous faire appréhender un peu de la mentalité de la société étudiée.

### Les « rites de passage » dans la documentation hittite

Plusieurs hittitologues ont fait allusion à la notion de rite de passage au cours de leurs études. Dès 1965, M. Vieyra qualifie les rituels funéraires royaux hittites de « rites de passage »<sup>7</sup>. En 1969, H. G. Güterbock étudie la fête religieuse *haššumaš* et l'interprète comme un rite d'initiation pour le prince royal hittite<sup>8</sup>. Cette interprétation est reprise par H. A. Hoffner<sup>9</sup> qui en conclut la chose suivante : « As Güterbock has observed, the festival seems to be an initiation rite for a Hittite prince, who has attained puberty. To borrow a term from anthropological literature, it was a *rite de passage*, and the only example of such from Hittite texts. » Cette interprétation a été par la suite – et ce peut-être à juste titre – remise en question par V. G. Ardzinba<sup>10</sup>.

En 1982, F. Gentili Pieri utilise à son tour l'expression « rite de passage » au sujet des rituels funéraires, mais également pour faire allusion aux rituels de naissance : « Mi sembra però che si debba tenere in considerazione che l'utilizzazione degli stessi elementi ritualistici sia in cerimonie funebri che in rituali di nascita possa anche essere dovuta al fatto che sia il momento della

<sup>5</sup> CALAME 2003, p. 138.

<sup>6</sup> CALAME 2003, p. 138.

<sup>7</sup> VIEYRA 1965, p. 129.

<sup>8</sup> GÜTERBOCK 1969.

<sup>9</sup> HOFFNER 1974, p. 119.

<sup>10</sup> ARDZINBA 1983. Voir également MOUTON 2005, p. 11.

nascita che quello della morte sono accompagnati dai cosiddetti 'riti di passaggio' che caratterizzano i periodi più significativi della vita dell'uomo<sup>11</sup>.» La définition que F. Gentili Pieri donne ici à l'expression «rites de passage» se résume donc à son sens le plus restreint, à savoir celui de rites encadrant les «life crisis». Dans sa monographie sur les rituels de naissance, G. Beckman reprend l'idée de F. Gentili Pieri: «Thus the predominant concern of the *patili*-priest with birth explains his presence in a rite de passage marking the transition of an individual from the earthly existence to the afterlife<sup>12</sup>.»

En 1989, É. Masson rédige un court chapitre sur les «rites de passage» hittites dans sa monographie sur les «douze dieux de l'immortalité»<sup>13</sup>. Dans ce passage, l'analyse de l'auteur se concentre cependant exclusivement sur les ressemblances susceptibles d'exister entre les rituels funéraires hittites et ceux des peuples indo-européens anciens ou vivants. En outre, au cours de son exposé, il devient clair que l'auteur confond «rite de passage» et rite de séparation (au cours d'un rituel funéraire), comme le montre notamment le passage cité ici: «Le sens général de cet acte [= briser de la vaisselle], qu'il concerne le monde des vivants ou celui des morts, est de toute évidence l'anéantissement de l'ennemi. Pour cette raison, il accompagne les rites de passage qui incarnent la séparation définitive avec le défunt<sup>14</sup>.»

En 1993, R. Lebrun<sup>15</sup> parle de «rite de passage» au sujet d'un rituel cathartique consistant, entre autres choses, à faire passer le ou les patient(s) entre les deux moitiés d'une victime sacrificielle. Il est vrai que le passage physique d'un ou de plusieurs individus est souvent mis en scène dans les rites de passage et symbolise le changement de cette ou ces personnes d'un état à un autre. Mais dans le contexte étudié par R. Lebrun, la situation est quelque peu différente: le rituel en question est destiné à purifier et donc à guérir une personne. La situation qui découle de ce rituel n'est pas irréversible: le patient peut retomber malade et se retrouver à nouveau impur par la suite. Elle ne provoque pas non plus un changement radical dans l'état du patient (celui-ci ne passe que de l'état d'impureté à celui de pureté<sup>16</sup>, ce qui ne change en rien sa nature profonde). Il me semble donc que parler de «rite de passage» dans ce contexte est quelque peu abusif. Il est fort probable que, par ce rite, on veuille rendre définitif le passage de l'état d'impureté à celui de pureté, à l'instar des événements se déroulant lors des rites de passage, mais le résultat reste temporaire. Il s'agit donc plutôt d'un pseudo-rite de passage, c'est-à-dire d'un rituel destiné à provoquer un résultat équivalent à celui d'un rite de passage sans

<sup>11</sup> GENTILI PIERI 1982, p. 13 et n. 32. Merci à Alfonso Archi de m'avoir fait parvenir les deux articles de F. Gentili Pieri, articles déterminants pour mon étude.

<sup>12</sup> BECKMAN 1983, p. 237. Dans la première partie de cette étude, je proposerai une interprétation un peu différente de celle de F. Gentili Pieri et G. Beckman.

<sup>13</sup> MASSON 1989, p. 183-202.

<sup>14</sup> MASSON 1989, p. 188.

<sup>15</sup> LEBRUN 1993, p. 229.

<sup>16</sup> Dans le contexte hittite, la pureté peut, à mon sens, être définie comme l'intégrité du corps et de l'esprit, intégrité résultant de l'absence de faute.

toutefois pouvoir en garantir la pérennité<sup>17</sup>.

En 2002, Y. Cohen offre une étude lexicographique de l'expression hittite *natta āra* «pas convenable, tabou» et mentionne dans ce contexte les règles que doit respecter la femme enceinte, au sujet desquelles il écrit: «In sum, the entire ritual can be viewed as a transitional process of separation that terminates a former stage and initiates an entry to a new one<sup>18</sup>.» Bien qu'il ne mentionne nulle part l'expression-clé «rite de passage», Y. Cohen indique clairement par cette phrase qu'il a lu les travaux d'A. Van Gennep et des personnes qui se sont placées dans sa mouvance. L'objet de son étude étant tout autre, il ne va toutefois pas plus avant dans ces considérations.

Enfin, H. A. Hoffner<sup>19</sup> rédige dans un article consacré à la vie quotidienne des Hittites un court paragraphe sur ce qu'il nomme «rites de passage» et qui s'avère être les rituels en relation avec les «life crisis». Sa présentation est toutefois assez succincte et peut être abondamment complétée.

Malgré toutes ces allusions faites au concept de rite de passage, allusions dont la liste présentée ici n'est peut-être pas exhaustive, aucun hittitologue n'a encore entrepris de répertorier, éditer, puis analyser de manière systématique l'ensemble des textes hittites faisant clairement allusion à cette catégorie d'événements. Il me semble que l'existence d'une telle lacune peut principalement s'expliquer de la manière suivante: étudier tous les témoignages de rites de passage hittites implique d'éditer un très grand nombre de textes. Or beaucoup de ces textes n'ont même pas encore fait l'objet d'une édition complète. L'ampleur du corpus qu'il s'agit de rassembler a de quoi rebuter les chercheurs. Une autre raison peut également être invoquée: l'application de concepts anthropologiques à la documentation hittite est une idée nouvelle, qui en est encore à ses balbutiements. L'hittitologie est elle-même une discipline relativement jeune, où le travail préliminaire d'édition des sources est encore d'actualité.

Étudier l'ensemble des rites de passage hittites d'un point de vue anthropologique me semble une démarche utile pour plusieurs raisons. Tout d'abord, les informations qui en résulteront nous éclaireront encore davantage sur la mentalité des Hittites, sur la conception qu'ils avaient de leur propre existence et de leur monde. Étudier les rites de passage d'une société, c'est essayer d'appréhender des aspects importants de la vie religieuse, mais également de la vie sociale des habitants de cette société. C'est tenter de comprendre comment cette société «fabrique l'homme», pour reprendre l'expression de C. Calame. Dans un deuxième temps, le fait d'étudier côte à côte les cérémonies religieuses devant être mises en relation avec un rite de passage peut nous permettre d'obtenir une plus grande compréhension de

<sup>17</sup> Pour une situation analogue dans une société traditionnelle de l'Égypte contemporaine, voir NATVIG 1988: un rituel d'exorcisme prend des allures de cérémonie de mariage pour acquérir une plus grande efficacité.

<sup>18</sup> COHEN 2002, p. 68.

<sup>19</sup> HOFFNER 2003.

chacune de ces cérémonies, les unes éclairant les autres. Bien évidemment, l'analyse dépend avant tout de l'établissement rigoureux des textes, d'où la part importante qui sera dévolue dans mon étude à l'édition.

Étant donné le nombre important de textes qui composent mon corpus, il m'a paru raisonnable de me limiter dans un premier temps à une seule catégorie de rites de passage hittites, à savoir celle des rituels de naissance. La force du corpus hittite par rapport au reste de la documentation du Proche-Orient cunéiforme réside dans la prédominance, dans ce corpus, de la chose religieuse<sup>20</sup>. Cette caractéristique justifie mon étude sur les rites de passage, mais est difficile à insérer dans un contexte culturel élargi. Bien que les textes provenant de Mésopotamie mentionnent ici et là le phénomène de la naissance, et ce parfois de manière très détaillée, rares sont ceux qui font allusion aux rituels encadrant forcément cet événement. Ce petit nombre de sources mésopotamiennes relatives aux rituels de naissance pourrait s'expliquer, à mon sens, par la préférence de ces populations pour une transmission orale plutôt qu'écrite de ce type d'informations relevant en partie de la sphère privée. Dans son étude des rituels de naissance hittites, G. Beckman<sup>21</sup> institue un clivage entre les données hittites et celles des peuples voisins: «This preponderant concern with the magico-religious, almost to the exclusion of the medical, sets the group of texts edited here in sharp contrast to available Mesopotamian materials dealing with births. Many of these indeed contain magico-religious elements, but the majority also present instructions for the preparation and administration of medications in form of potions, salves, pultices, enemas, etc.» Il est vrai que les médecins égyptiens étaient manifestement considérés comme plus avancés que ceux de la Cour de Hattuša, ce qui explique que le Grand Roi hittite ait fait appel à eux à plusieurs occasions; mais cela ne signifie pas pour autant qu'une médecine hittite n'existait pas. Cela indique simplement que la médecine hittite était moins avancée que celle des Égyptiens, ce qui donnait lieu à des remarques parfois naïves de la part du Grand Roi hittite<sup>22</sup>.

Inversement, l'absence de textes mésopotamiens décrivant des rituels de naissance ne peut être considérée comme une preuve en faveur de leur inexistence. Il est toujours délicat de raisonner *a silentio*. Nombreux sont les textes mésopotamiens (quelques exemplaires paléo-babyloniens et de nombreux manuscrits néo-assyriens) qui décrivent des incantations servant à calmer un bébé ne pouvant pas s'endormir ou pleurant sans cesse<sup>23</sup>. Les crises du bébé sont souvent interprétées comme résultant d'attaques démoniaques (le mauvais œil, par exemple), d'où la dénomination «conjuración» de ces

<sup>20</sup> Cette caractéristique ne se retrouve que dans un seul autre corpus: celui provenant de la bibliothèque du roi néo-assyrien Assurbanipal à Ninive, qui fournit, lui aussi, pléthore de descriptions de rituels et de fêtes religieuses, entre autres choses. Les textes néo-assyriens ne nous renseignent cependant que très peu sur les rituels de naissance pratiqués dans cette partie du Proche-Orient ancien – du moins à ma connaissance.

<sup>21</sup> BECKMAN 1983, p. 252-255.

<sup>22</sup> Au sujet du souhait que fait Hattušili III de voir sa sœur plus que cinquantenaire enceinte, voir BECKMAN 1983, p. 253-254 et STOL 2000, p. 58-59.

incantations. Si de tels rituels et incantations existaient, pourquoi des rituels accompagnant l'accouchement lui-même n'auraient-ils pas existé? Une tablette-catalogue néo-assyrienne indique d'ailleurs: «Lier la femme enceinte: la femme dont le travail (a commencé), Lamaštu, et pacifier le bébé<sup>24</sup>.» Il s'agit de l'intitulé d'un texte décrivant un rituel censé aider la parturiente dans diverses situations: soit lors de son accouchement, soit aux prises avec la démonsse Lamaštu<sup>25</sup>, soit dans l'incapacité de calmer son enfant venant de naître. On reconnaîtra, dans cette dernière circonstance, celle décrite dans les conjurations éditées par W. Farber et déjà mentionnée. Des rituels destinés à «lier la femme enceinte» sont connus, bien que mal compris, car dans une langue sumérienne difficile<sup>26</sup>. Des exemples plus compréhensibles en langue akkadienne ont toutefois également été mis au jour d'une part en pays assyrien, d'autre part dans le comptoir commercial de Kaneš<sup>27</sup>. Quant à ceux destinés à la «femme dont le travail (a commencé)», ils sont étudiés en détail par M. Stol<sup>28</sup>. Il y avait donc bel et bien des rituels accompagnant la naissance en Mésopotamie, à l'instar de l'Anatolie hittite, mais les textes qui les décrivent restent en nombre limité.

### Les rituels de naissance hittites

Le premier rituel de naissance hittite découvert est le rituel kizzuwatnien de Papanikri, qui fut édité par F. Sommer et H. Ehelolf dès 1924<sup>29</sup>. Les autres rituels de naissance hittites mis au jour par la suite ont fait l'objet d'une brillante étude réalisée par l'hittitologue G. Beckman, étude qui constituait sa thèse de doctorat soutenue à l'université d'Ann Arbor (Michigan) en 1977. La thèse fut par la suite publiée en 1983 dans la collection allemande des *Studien zu den Boğazköy-Texten*<sup>30</sup>. Depuis la parution de cet ouvrage, peu d'études ont été menées sur les rituels de naissance hittites. Dans deux articles successifs<sup>31</sup>, C. Zinko a toutefois proposé de rapprocher ces rituels de ceux qui étaient attestés dans les textes védiques.

Commencer mon enquête sur les rites de passage hittites en analysant les rituels de naissance se justifie de plusieurs manières. Il m'a semblé pertinent de commencer par étudier les rituels en relation avec les «life crisis», c'est-à-dire les rites de passage qui scandent l'existence de chaque individu pour en venir,

<sup>23</sup> Ces textes ont été édités par FARBER 1989.

<sup>24</sup> BOTTÉRO 1985, p. 75 et STOL 2000, 59-60.

<sup>25</sup> Voir WIGGERMANN 2000, p. 217 et suivantes.

<sup>26</sup> FINKEL 1980.

<sup>27</sup> Pour les textes néo-assyriens provenant des cités d'Assur, Ninive et Nippur, voir VELDHUIS 1989. Pour le texte paléo-assyrien provenant de Kaneš, voir MICHEL 2004.

<sup>28</sup> STOL 2000, p. 60 et suivantes.

<sup>29</sup> SOMMER & EHELOLF 1924.

<sup>30</sup> BECKMAN 1983.

<sup>31</sup> ZINKO 1994 et ZINKO 1995.



dans un second temps seulement, aux rites de passage traversés par l'ensemble d'une communauté humaine. Dans cet esprit, il paraissait alors logique de commencer cette étude par le premier rite de passage individuel, à savoir la naissance d'une personne. L'ouvrage de G. Beckman me fournissait en outre un corpus déjà constitué et bien étudié, ainsi que plusieurs pistes de recherche quant aux pratiques décrites dans ces textes.

Par la suite, mon champ d'étude a encore été restreint, à la suite d'un entretien avec Claude Calame, qui m'a sagement conseillé de me limiter aux sources provenant d'une même aire culturelle. J'ai donc décidé de me borner à l'analyse des rituels de naissance provenant du Kizzuwatna, car ces rituels sont majoritaires dans le corpus hittite (avec les rituels de naissance provenant de la zone culturelle hattie)<sup>32</sup>. Le Kizzuwatna se trouve au sud de l'Anatolie hittite, dans la région qui correspond à la Cilicie de l'époque classique.

Les textes hittites témoignant des pratiques rituelles kizzuwatniennes liées au phénomène de la naissance sont en nombre limité. Ils ont tous été retrouvés sur le site de Boğazkale<sup>33</sup>, l'ancienne Hattuša, qui fut la principale capitale du royaume hittite. Leur datation s'échelonne entre le début du XV<sup>e</sup> siècle et la fin du XIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C.

### Quelques réflexions préliminaires sur les descriptions de rituels de naissance kizzuwatniens

Avant de se servir de ces textes hittites comme de témoins fidèles du mode de vie du Kizzuwatna antique, il faut s'interroger sur la ou les fonction(s) exacte(s) de ces textes<sup>34</sup>. Pourquoi a-t-on ressenti le besoin de couler sur l'argile une description détaillée de ces rituels? Plusieurs textes sont manifestement destinés à être conservés dans une bibliothèque, aux côtés d'autres compositions religieuses ou littéraires. C'est particulièrement clair pour le rituel de Pāpanikri KBo 5.1, dans lequel le chiffre dix a été tracé toutes les dix lignes de la tablette. Cette pratique est bien connue à Hattuša pour les tablettes destinées à être conservées en bibliothèque. Marquer le texte toutes les dix lignes était peut-être un moyen, pour le scribe apprenti voulant recopier le texte, de s'assurer, au fur et à mesure de l'avancée de son travail, qu'il ne sautait aucune ligne par mégarde<sup>35</sup>. Ainsi avons-nous peut-être affaire à des textes qui ont, pour certains d'entre eux, servi de modèles à des apprentis scribes. Cela

<sup>32</sup> Les rituels de naissance des autres régions de l'Anatolie hittite seront analysés dans le cadre d'une étude plus large des rites de "life crisis".

<sup>33</sup> Le site, anciennement appelé Boğazköy, a changé de nom lors de son entrée dans le patrimoine de l'UNESCO.

<sup>34</sup> Afin de tenter de répondre à cette question, il serait également utile de s'interroger sur les contextes archéologiques dans lesquels ces tablettes ont été mises au jour. Je n'ai malheureusement pas eu le temps de mener cette enquête lors de mes deux années de Master 2 à l'EHESS.

implique-t-il que leur contenu était obsolète pour les contemporains de ces apprentis scribes? Formulé de manière plus générale, les copies plus tardives d'un texte décrivant un rituel ne sont-elles plus que des supports pédagogiques pour scribes ou continue-t-on à suivre les prescriptions qui y figurent?

Une étude récente effectuée par J. Miller<sup>36</sup> conclut que certaines de ces compositions sont des œuvres remaniées par les scribes. Il est toujours difficile de déterminer ce qui relève de la réalité du rituel décrit et ce qui n'est que le produit des efforts rédactionnels du scribe. Cette liberté du scribe vis-à-vis de la composition originelle – qui a tout de même ses limites – tend à montrer que ces textes ainsi remaniés n'étaient alors plus exploités pour le rituel qu'ils prescrivaient, mais devenaient de simples exercices d'écriture. Il me paraît toutefois raisonnable de penser que les rituels présents sur ce type de documents sont le reflet d'une pratique religieuse bien réelle remontant à l'époque où ces textes ont été composés. Quant à savoir à partir de quand leur contenu religieux est devenu obsolète, cela est difficile, pour ne pas dire impossible, à déterminer. Rappelons-nous que ce phénomène, qui consiste à faire d'un texte ancien décrivant un rituel un support pédagogique, reste très marginal. Les scribes devaient préférer s'entraîner sur des listes lexicales qui leur permettaient de faire d'une pierre deux coups: acquérir les signes cunéiformes tout en apprenant le vocabulaire étranger nécessaire à leur art. Ainsi, la plupart des descriptions de rituels hittites qui nous sont parvenues étaient probablement employées pour leur contenu religieux, et une utilisation purement pédagogique de ces textes, lorsqu'elle avait lieu, était de toute façon secondaire<sup>37</sup>.

Les textes décrivant les rituels de naissance kizzuwatniens reflètent donc bien une certaine pratique religieuse. Leur appartenance à la sphère kizzuwatnienne ne peut être mise en doute, les praticiens dictant ces rituels proclamant eux-mêmes leur origine<sup>38</sup>. Mais pourquoi retrouve-t-on ces compositions à plusieurs centaines de kilomètres du Kizzuwatna? Pourquoi les habitants de Hattuša ont-ils éprouvé le besoin de noter ces prescriptions rituelles «étrangères» et de les conserver dans leurs bibliothèques<sup>39</sup>? Encore une fois, s'agit-il d'un intérêt purement intellectuel ou pratiquait-on à Hattuša ces rituels? On a pu parler de démarche ethnologique: les intellectuels de Hattuša seraient allés sur place, au

<sup>35</sup> Cette pratique est également employée pour des listes lexicales hittites. Le comptage des lignes d'une tablette est en outre attesté en Mésopotamie sous deux formes distinctes: soit on marque chaque dixième ligne d'un signe «10» comme dans la tradition hittite, soit on ne met que le nombre total de lignes à la fin de la tablette, au niveau du colophon.

<sup>36</sup> MILLER 2004.

<sup>37</sup> C'est ce que suggère également MILLER 2004, p. 531 qui, après une enquête très poussée sur les différentes caractéristiques des textes de rituels kizzuwatniens, indique: «Moreover, as textual material may well have served as the basis for actual performances – though generally probably not as a 'script', but rather as a memory aid [...]»

<sup>38</sup> Voir, par exemple, KBo 17.65+ Ro 38 et Vo 46: «C'est (comme ça) à Kizzuwatna.»

<sup>39</sup> Assez curieusement, J. Miller ne formule pas cette question dans son ouvrage, pourtant par ailleurs très fouillé, sur le phénomène de transmission des prescriptions de rituels kizzuwatniens à Hattuša. Il a manifestement pris le parti de ne s'intéresser qu'au mode de transmission d'une composition et à l'interaction entre tradition écrite et tradition orale.

Kizzuwatna, recueillir les témoignages des indigènes, afin de découvrir leurs us et coutumes, bien différents des leurs<sup>40</sup>. Bien que cette hypothèse ne puisse pas être complètement écartée, une autre me paraît plus plausible : il semble bien que certaines régions de l'Anatolie étaient réputées, à l'époque hittite, pour un type précis de rituel. À côté des rituels de naissance kizzuwatniens, qui seront étudiés ici, on peut citer un second exemple : parmi la documentation hittite, on remarque un groupe de textes décrivant des rituels provenant de l'Arzawa qui sont tous spécialisés dans le traitement des épidémies. Hormis ces compositions d'origine arzawéenne, aucun autre texte religieux hittite ne décrit ce type de rituel. Comment comprendre cela ? Sans doute l'ensemble des autres régions de l'Anatolie hittite avait-il des rituels destinés à parer à cette éventualité. De même, les rituels accompagnant la naissance étaient bien évidemment présents partout en Anatolie. Mais seules certaines méthodes rituelles jouissaient d'une bonne réputation, et ce sont elles qui ont été transcrites par écrit, sans doute pour pouvoir en faire bénéficier le Grand Roi hittite et son entourage immédiat<sup>41</sup>.

Ainsi, de même que la technique arzawéenne devait être considérée comme la plus efficace pour neutraliser une épidémie, les techniques kizzuwatniennes employées pour encadrer un accouchement se présentant mal étaient également fameuses en Anatolie hittite. Cette spécialisation régionale dans tel ou tel type de thérapeutique ou de rituel expliquerait l'absence, dans les archives de Hattuša, de descriptions des autres traditions existantes. Le fait qu'un rituel « étranger » ou « provincial » (selon que l'on considère le Kizzuwatna comme appartenant ou non à la sphère hittite, ce qui varie au gré des événements politiques) soit préféré au rituel autochtone est assez bien documenté dans les textes. Certaines descriptions de fêtes religieuses et quelques comptes rendus oraculaires indiquent en effet qu'un rituel ou une offrande doit être exécuté « à la manière de la ville de NV »<sup>42</sup>. Dans le cas des rituels de naissance, les archives et bibliothèques de Hattuša ont également conservé plusieurs textes relevant, quant à eux, de la tradition hattite, ou du moins du cœur du pays hittite. Ces deux traditions rituelles, celle du pays hattite, d'une part, et celle du Kizzuwatna, d'autre part, semblent donc s'être concurrencées en prestige. On faisait appel à l'une ou l'autre de ces pratiques, en fonction des circonstances, chaque rituel s'adaptant en réalité à un cas de figure en particulier.

<sup>40</sup> MILLER 2004, p. 1 : « The first group of questions pertains, it may be said, to the compositions' *Sitz im Leben*, and could be asked concerning any of the ritual (and other) corpora, not just the Kizzuwatnean. Were they recorded in an effort to preserve cultural material which the scribes, or their benefactors, considered worth preserving for their inherent value ? » J. Miller ne revient pas par la suite sur cette question.

<sup>41</sup> Dans le même ordre d'idées, BECKMAN 1983, p. 249 écrit : « All of these ritual texts were probably brought to the Hittite capital, and in most cases recopied there over the course of years, in order that the knowledge contained in them might be accessible to those practitioners attendant upon the royal family in times of crisis. »

<sup>42</sup> Concernant l'existence simultanée de plusieurs traditions rituelles et plus particulièrement de pratiques sacrificielles régionales, voir MOUTON, à paraître 2.

Quelle était la portée de ces rituels de naissance kizzuwatniens ? Étaient-ils destinés à l'ensemble de la population locale ou bien étaient-ils, au contraire, réservés à l'élite sociale, et plus particulièrement à la sphère royale ? Il faut avouer que la plupart des rituels hittites que nous connaissons concernent le roi et son entourage immédiat. Mais est-ce également le cas des rituels de naissance kizzuwatniens ? M. Hutter, dans son « review-article » du célèbre ouvrage de V. Haas sur la religion hittite, indique la chose suivante : « Although these rituals are at first hand concerned with births within the royal family we may argue that similar (maybe in some way shortened) rituals are performed usually at births in many households. As Ch. Zinko has shown recently there are some comparable traits in Hittite and old Indian birth rituals ; the latter are part of the domestic rituals which should be carried out also by commoners<sup>43</sup>. » C. Zinko a en effet étudié cet aspect des rituels de naissance dans un article de 1994<sup>44</sup>. Il m'apparaît que la logique inhérente aux rituels de naissance d'autres sociétés traditionnelles, aussi bien disparues que vivantes, aurait également pu être comparée à celle du Kizzuwatna. Après tout, les craintes liées au phénomène de la naissance et les précautions qui en découlent se ressemblent d'une civilisation à une autre, même si elles se manifestent avec d'innombrables variantes. Mais comme M. Hutter l'indique, c'est la sphère sociale dans laquelle ces rituels de naissance ont lieu qui est l'élément le plus intéressant de la réflexion de C. Zinko.

Dans le passage qui a été cité, M. Hutter considère manifestement comme acquis le fait que les rituels de naissance kizzuwatniens étaient surtout destinés à la famille royale. Son interprétation est probablement liée au fait que ces compositions ont été conservées dans des archives et des bibliothèques de la ville haute de Hattuša. Il n'est pas impossible que la famille royale de Hattuša ait fait appel à ces rituels kizzuwatniens lorsque le besoin s'en faisait sentir. Mais qu'en était-il au Kizzuwatna, avant que ces textes n'arrivent à Hattuša ? Étaient-ils déjà mis par écrit par les scribes locaux et dans quel but ? A. V. Sidel'tsev, qui étudie l'inversion fréquente de l'ordre des mots dans certaines compositions moyen-hittites, en déduit que ce type de composition (dont notre rituel de naissance kizzuwatnien KBo 17.65+ fait partie) était probablement rédigé dans une autre langue que le hittite, puis traduit par les scribes de Hattuša<sup>45</sup>. À la suite d'une démonstration des plus détaillées, J. Miller<sup>46</sup> en déduit – à mon sens, à juste titre – que la composition était déjà mise par écrit au Kizzuwatna dans une langue qu'il n'est pas possible de déterminer avec certitude pour l'instant (louvite et hourrite étant les deux principales possibilités). Ce fait est en réalité clairement confirmé par KBo 17.65+ Vo 45-47, dans lequel on lit : « Quand (c'est la fête) de la matrice, au

<sup>43</sup> HUTTER 1997, p. 83.

<sup>44</sup> ZINKO 1994, p. 122.

<sup>45</sup> SIDEL'TSEV 2002, p. 180.

<sup>46</sup> MILLER 2004, p. 536.

moment où elle accouche, de quelle manière on célèbre la fête, une *kurta-* est confectionnée (pour le décrire). (C'est comme ça) à Kizzuwatna. Je n'ai pas été instruit(e) oralement de cette fête (mais) on apporte (ces informations) de là [= de cette *kurta-*].» Le scribe de Hattuša a donc vraisemblablement traduit un texte kizzuwatnien contenu sur une *kurta-*, c'est-à-dire peut-être une tablette en bois<sup>47</sup>. Le fait que ces rituels de naissance aient déjà été mis par écrit à Kizzuwatna tend à indiquer qu'on les gardait précieusement archivés dans la capitale kizzuwatnienne pour le cas où la reine ou une proche parente en aurait besoin.

Ces rituels de naissance kizzuwatniens étaient-ils dès leur origine destinés aux membres de la famille royale? C'est ce que suggère M. Hutter, mais aussi G. Beckman, l'éditeur de ces rituels<sup>48</sup>, qui écrit: «In utilizing the evidence of the texts edited in this work to construct a schema of Hittite practice in regard to pregnancy and childbirth, it must be kept in mind that the details of this schema may be related only distantly to what actually took place in the households of the common people. It is quite probable that most women gave birth without elaborate ceremony, either during pregnancy or during parturition – certainly the expenditures entailed in carrying out rituals such as those described in the 'Ritual of Pāpanikri' and in Text K were beyond the means of the ordinary family.» Quels sont les éléments en faveur de cette interprétation? G. Beckman nous fournit le premier indice en faisant allusion au coût élevé des éléments nécessaires au déroulement du rituel de Pāpanikri et de KBo 17.65+ (son 'Text K'). Il est vrai que le premier rituel requiert au moins 23 oiseaux<sup>49</sup>, 7 moutons<sup>50</sup> et 2 agneaux<sup>51</sup>, ce qui n'est certainement pas à la portée de tout un chacun.

<sup>47</sup> D'après BECKMAN 1983, p. 161-162, l'objet *kurta-*, qui est souvent précédé du déterminatif GIŠ «bois», pourrait être une tablette en bois sur laquelle de la cire est appliquée. Cette interprétation a été remise en question par J. Puhvel dans son HED K, p. 276-277. Ce dernier pense en effet que, contrairement à ce que suggère G. Beckman, on ne peut pas faire d'équation *kurta-* = sumérogramme GIŠ.HUR «tablette en bois», car ces deux termes interviennent ensemble dans KUB 38.19+ Vo 4-5 (*karāliyaṣ=at=kan GIŠ.HUR gurda[za ...] arha gulaššanza* «Cela (est) tracé à partir d'une vieille GIŠ.HUR *kurta-* [...]»). Toute la difficulté d'interprétation – et, par la même occasion, le désaccord entre G. Beckman et J. Puhvel – repose sur la manière de lire l'ensemble GIŠ.HUR *gurdaṣa*. J. Puhvel considère les deux termes comme indépendants l'un de l'autre et de sens distinct. Il suggère donc que *kurta-* désigne plutôt le rayonnage en bois sur lequel la GIŠ.HUR, la tablette en bois est rangée. Pour G. Beckman en revanche, GIŠ.HUR sert dans cette phrase de déterminatif à *kurta-*. Il faudrait donc lire <sup>GIŠ.HUR</sup>*kurta-*, ce qui confirmerait la traduction «tablette en bois *kurta-*». Le passage est ambigu, il est donc impossible de pencher pour l'une ou l'autre de ces deux interprétations même si, en ce qui me concerne, celle de G. Beckman me paraît tout à fait raisonnable et plus simple que celle de J. Puhvel. La présence conjointe, dans une même phrase de *kurta-* et de l'akkadogramme <sup>GIŠ</sup>LE'U (qui équivaut au sumérien GIŠ.HUR), aurait définitivement distingué le premier terme du second, puisqu'un akkadogramme ne peut pas être utilisé comme déterminatif d'un nom hittite. Mais aucun texte ne fait pour le moment, du moins à ma connaissance, cohabiter ces deux termes.

<sup>48</sup> BECKMAN 1983, p. 249.

<sup>49</sup> i 10-11: 2 oiseaux; i 27: 4 oiseaux; i 35: 2 fois 4 oiseaux; ii 2: 2 oiseaux; ii 55: 1 oiseau; iii 5: 2 oiseaux; iii 10: 1 oiseau; iii 27: 1 oiseau; iv 28-29: 2 oiseaux.

<sup>50</sup> i 27: 2 moutons; i 34: 2 fois 2 moutons; ii 7: 1 mouton.

<sup>51</sup> ii 3: 1 agneau sacrifié; iv 4: 1 agneau-substitut.

Outre cela, on remarquera le grand nombre de praticiens<sup>52</sup> de tous genres intervenant lors des rituels KUB 9.22 et KBo 17.65+: on y voit en effet évoluer plusieurs *patili-*, musiciennes *katra-* et, dans le cas de KBo 17.65+, des «porteurs de flambeaux» *zuppariyala-*, ainsi que des devins chargés de déterminer la nature du *kunzigannahit-* qui servira à nettoyer le corps du nouveau-né. La présence de musiciennes lors de ces rituels serait bien étonnante si l'on avait affaire à l'accouchement d'une simple femme. Les musiciens interviennent généralement dans le cadre des fêtes religieuses, fêtes où le roi et/ou la reine ont un rôle central. Enfin, on remarquera la mention, aussi bien dans KUB 9.22 que dans KBo 5.1 (rituel de Pāpanikri), des «divinités masculines de la ville», qui tend à démontrer que ces deux rituels de naissance n'impliquaient pas seulement la famille de la femme enceinte, mais bien l'ensemble des habitants de la ville de Kizzuwatna. Or cela serait d'autant plus logique s'il s'agissait d'un rituel royal.

Plusieurs des rituels de naissance kizzuwatniens tels qu'ils ont été notés sur argile étaient donc destinés aux membres de la famille royale. C'est du moins le cas du rituel de Pāpanikri, de KUB 9.22 et de KBo 17.65+. Pourtant, il n'est pas impossible que la technique soit elle-même issue du «folklore» kizzuwatnien. Comme l'indiquait M. Hutter, il est fort plausible que ces rituels ou leurs équivalents simplifiés ont été employés aussi pour le reste de la population. Il n'y a en effet aucune raison de penser que le procédé rituel utilisé pour l'accouchement de la reine était radicalement différent de celui employé pour les femmes ordinaires. Mais la version populaire devait exiger un nombre moins élevé de sacrifices sanglants.

<sup>52</sup> Ma définition de «praticien» suit celle du *Nouveau Petit Robert*, Paris, 1994, p. 1752: «Personne qui connaît la pratique d'un art, d'une technique.»

## **I. LES RITUELS DE NAISSANCE KIZZUWATNIENS : UN EXEMPLE DE RITE DE PASSAGE EN ANATOLIE HITTITE**

D'aucuns pourraient se demander en quoi les événements entourant la naissance appartiennent à la catégorie des rites de passage. Si l'on se réfère à la définition qui a été choisie dans cette étude, il me semble que l'on ne peut *a priori* pas douter de l'appartenance des rituels de naissance à cette catégorie : l'enjeu de ces rituels est bien d'assurer le passage d'un ou plutôt de deux individus d'un état à un autre, et ce de manière irréversible et profonde. Le premier individu est la femme qui accède au rang de mère, ce qui est encore plus important dans le cas d'un premier accouchement ; le second est l'enfant qui acquiert ainsi le statut de personne aux yeux de la société des vivants qui l'entourent.

L'objectif de ce premier chapitre est de mettre en évidence les éléments participant à ces deux rites de passage (celui de la future mère et celui de l'enfant) imbriqués l'un dans l'autre. Il s'agira notamment de tenter d'identifier les trois phases successives de chacun de ces rites de passage. Rappelons que ces trois phases sont dites préliminaire (de séparation), liminaire (de transition) et post-liminaire (d'intégration).

Du point de vue de la future mère, le découpage qui sera proposé, à titre d'hypothèse de travail, sera le suivant :

1. phase préliminaire (séparation) : la femme enceinte est mise en marge de la communauté.
2. phase liminaire (transition) : la femme reste isolée et doit surveiller son état de pureté rituelle. Je suggère que l'accouchement lui-même appartient à cette phase liminaire.
3. phase post-liminaire (intégration) : la femme est accueillie dans la communauté des mères.

Nous verrons que ce découpage n'est pas sans poser des problèmes d'interprétation. Les phases préliminaire et liminaire, par exemple, sont difficiles à différencier dans nos textes lorsqu'il s'agit d'envisager les événements du point de vue de la future mère.

Quant au rite de passage vécu par le nouveau-né, il pourrait s'articuler ainsi :

1. phase préliminaire (séparation) : l'enfant quitte son environnement d'origine, que je tenterai de définir. L'accouchement devrait logiquement intervenir dans cette phase.

2. phase liminaire (transition) : l'enfant est né, mais n'appartient pas encore à part entière au monde des êtres humains.

3. phase post-liminaire (intégration) : l'enfant est définitivement intégré dans la communauté des hommes.

Tout comme dans le cas du rite de passage vécu par la mère, l'accouchement pourrait en réalité chevaucher les phases 1. et 2., puisque l'enfant débute alors sa liminarité.

Dans ces quelques hypothèses de départ, l'on remarque d'ores et déjà le caractère partiellement artificiel de ce découpage, puisque les événements s'enchaînent et s'adaptent à la situation réelle. Il est donc tout à fait compréhensible que la fin d'une phase empiète sur le début de la suivante, ce qui a été suggéré pour les phases préliminaire et liminaire aussi bien du point de vue de la mère que de celui de son enfant. Par ailleurs, A. Van Gennep insistait lui-même sur le fait que chaque phase pouvait constituer en elle-même un sous-rite de passage se subdivisant en plusieurs séquences. Tel pourrait être – du moins en partie – le cas de l'accouchement, qui sert de lien organique entre les phases préliminaire et liminaire des rituels de naissance et qui pourrait, me semble-t-il, être considéré comme un rite dans le rite.

Comment vérifier l'ensemble des suggestions qui viennent d'être faites ? En d'autres termes, comment reconstituer les deux rites de passage qui nous occupent à partir des témoignages hittites ? L'hétérogénéité des textes eux-mêmes n'est pas pour nous faciliter la tâche. Comme ils sont chacun destinés à un usage bien précis, il ne peut être question de les mettre simplement bout à bout pour obtenir un tout cohérent. Il faudra donc tenir compte de cette grande disparité des sources, et ne pas chercher à extrapoler un modèle unique de rites de passage. Cette caractéristique des textes hittites nous obligera en outre à nous contenter de quelques informations éparses qu'il nous faudra combiner avec prudence. C'est avant tout par une analyse contextuelle que l'on pourra en dire plus sur les rites de passage qui nous occupent.

### 1. Les principales caractéristiques des rituels de naissance kizzuwatniens

Afin de pouvoir déterminer ce qui, parmi les composantes des rituels de naissance kizzuwatniens, pourrait relever des rites de passage vécus par la mère et l'enfant, il nous faut examiner les principaux éléments se retrouvant de manière récurrente dans ces différents rituels. On remarquera ainsi que, malgré la « spécialisation » de chacun d'entre eux, nos rituels ne sont pas sans présenter des points communs.

#### A. Les acteurs des rituels

On se penchera dans un premier temps sur l'identité des acteurs des rituels, car la présence d'un personnage dont les fonctions sont connues par ailleurs est significative en elle-même et ne peut être ignorée. On remarquera que les actions rituelles impliquent des personnages évoluant dans des sphères distinctes : les hommes et les dieux. Pour plus de clarté, ces deux groupes seront identifiés séparément. Il faut cependant garder à l'esprit que cette séparation est purement formelle et ne reflète en rien la réalité des rituels de naissance : ceux-ci témoignent, au contraire, d'une véritable interaction entre mortels et êtres surnaturels.

##### a. Les acteurs humains

Les acteurs humains des rituels de naissance du Kizzuwatna peuvent être eux-mêmes répartis dans deux groupes distincts. Le premier groupe est constitué par les membres de la famille directement concernée par l'événement, à savoir la future mère, son enfant et son époux. À côté de cet ensemble, un second réunit les différents « professionnels » des rituels de naissance kizzuwatniens. Parmi eux figurent les *patili-* et les femmes *katra-* dont on examinera la fonction au sein de ces rituels.

Comme on peut s'y attendre, la future mère est le personnage central des rituels de naissance. Elle est le plus souvent désignée par l'expression « commanditaire du rituel », littéralement « seigneur du rituel » (EN SISKUR/SÍSKUR). Le fait que l'expression employée soit en réalité au masculin n'est pas surprenant : il s'agit d'une forme figée de l'expression traditionnellement utilisée, dans les descriptions de rituels hittites, pour désigner le personnage qui est à l'origine de la mise en œuvre du rituel. Cette expression peut souvent se traduire simplement par « patient » lorsque le rituel a un but thérapeutique. La traduction qui a été choisie ici, à savoir « commanditaire du rituel », ne constitue qu'une interprétation possible parmi d'autres. La femme enceinte représentant à la fois l'objet et le principal sujet des rituels de naissance, il est naturel qu'elle soit omniprésente dans nos textes. Les actions qu'elle y accomplit sont de natures diverses : tantôt on la voit faire des dons d'offrandes alimentaires, voire des sacrifices sanglants (KUB 9.22 ii 15, 18-20, iii 17-18; KBo 5.1 i 19; KBo 17.65+ Ro) – notons que certains sacrifices sanglants sont clairement mis en relation avec le processus de purification de la femme (KBo 5.1 ii 2-3; KBo 17.65+ Vo 19) –, tantôt elle pratique des ablutions (elle se lave les mains : KUB 9.22 ii 16; elle se lave entièrement : KUB 9.22 iii 29, KBo 17.65+ Ro 3 avec du *kunzigannahit-*, Vo 27). Elle exécute en outre différentes actions liées à la chaise à accoucher : elle se prosterne devant la chaise (KUB 9.22 ii 33, iii 2, 33, 40) ou devant la porte menant jusqu'à celle-ci (KUB 9.22 iii 36). Elle peut également poser sa main sur ou en direction de la chaise à accoucher (KUB 9.22 ii 34, iii 3, 34, 37, 40). La future mère participe à des actions rituelles dans lesquelles d'autres personnages sont également impliqués. Elle participe ainsi à une interrogation

oraculaire (KBo 5.1 i 18), mange et boit avec les *patili*- (KBo 5.1 iii 50), et elle rétribue «celui qui a fait les offrandes» (un *patili*-? : KBo 17.65+ Vo 64) et d'autres participants du rituel (dans un passage lacunaire : KBo 17.65+ Bord gauche 5, 7 et 8).

Par ailleurs, la femme subit également un certain nombre d'actions rituelles accomplies par le *patili*-, à savoir des rites de purification (le *patili*- la «fait tourner» avec un oiseau-de-trou» : KUB 9.22 ii 13-14; KBo 5.1 iii 1; le *patili*- lui attache les mains avec de la laine rouge : KUB 9.22 ii 26-27), voire de consécration (une onction : KUB 9.22 ii 25-26; la consécration de sa bouche : KUB 9.22 ii 30; KBo 17.65+ Ro 12). D'autres personnes dont l'identité n'est pas précisée lavent la future mère (KBo 5.1 iii 24-25; KBo 17.65+ Vo 25). Enfin, l'époux de la parturiente ainsi que plusieurs *patili*- et *katra*- se prosternent devant la femme (KUB 9.22 ii 36-37; KUB 9.22 iii 25-26), ce qu'il faut peut-être mettre en relation avec sa récente consécration. La plupart des actes rituels auxquels participe plus ou moins activement la parturiente sont donc avant tout des rites de purification ou de consécration. Ils nous renseignent sur un aspect du rite de passage de la future mère : il paraît clair que cet événement n'est pas sans danger pour cette dernière, qui doit veiller en permanence à son état de pureté rituelle.

L'autre personnage principal des rituels de naissance kizzuwatniens est bien entendu l'enfant à naître. Lorsqu'il s'agit d'étudier sa place, une première difficulté apparaît d'emblée : plusieurs de nos textes sont particulièrement ambigus concernant le moment de la naissance de l'enfant. Ainsi en est-il du rituel de Pāpanikri KBo 5.1, dans lequel une soudaine allusion à la consécration de l'enfant pourrait nous inciter à croire que ce dernier est déjà né (KBo 5.1 ii 5). Dans ce cas précis, il est toutefois permis de penser qu'il s'agit d'une consécration *in utero*, ce qui s'accorderait davantage avec le déroulement du rituel tel que le texte nous le relate. L'*incipit* du texte précise en effet clairement que ce rituel de Pāpanikri est à effectuer au moment où la femme n'a pas encore accouché. Or la naissance de l'enfant n'est mentionnée nulle part entre l'*incipit* et le passage qui nous occupe. Le même phénomène peut, à mon avis, être observé plus loin dans le texte (KBo 5.1 iv 32-33), où il est peut-être à nouveau fait allusion à l'enfant<sup>1</sup>. D'autres rituels sont, quant à eux, visiblement destinés à protéger l'enfant qui vient de naître. C'est le cas de KBo 17.65+ Ro 27 à 43, Ro 51 à 55, Vo 38 à 46 (et peut-être au-delà), où deux actes principaux sont réalisés pour le bien de l'enfant : on fait des offrandes en sa faveur et on le nettoie avec la substance *kunziganahit*-. Un acte de purification du nouveau-né est également mentionné dans KUB 44.58 Vo 7', dans un contexte très lacunaire. KBo 17.65+ ainsi que KBo 27.67 indiquent qu'on effectue un décompte précis des mois suivant la naissance de l'enfant pour pouvoir accomplir les rituels au moment opportun. Certains de ces rituels sont des rites

<sup>1</sup> Sur l'ambiguïté de ce passage et la possibilité de lire «petit» (pour désigner l'agneau-substitut) plutôt qu'«enfant», voir IIB.

de purification à l'aide de la substance *kunziganahit*-, et il me paraît clair qu'il faut les mettre en relation avec le rite de passage vécu par le nouveau-né. Ces actes de purification semblent bel et bien faire partie de la phase liminaire de ce rite, puisqu'ils ont pour fonction de protéger l'enfant qui, quoique indemne après l'accouchement, n'est pas encore en sécurité de manière définitive. Bo 4951 évoque précisément le cas des enfants mort-nés ou morts peu de temps après leur naissance, cas nécessitant toute une série d'actions purificatrices qui ne sont malheureusement pas décrites dans le texte. Il y a tout lieu de penser que la mort prématurée d'un enfant donnait lieu à un nouveau rite de passage et que les actes de purification mentionnés ci-dessus participaient à ce rite, mais les textes sont presque muets sur ce point.

Aux côtés de la mère et de l'enfant, qui sont au centre des rituels de naissance, se trouve le futur père. L'époux de la parturiente n'apparaît que de manière assez allusive dans ces différents rituels. Dans KUB 9.22 ii 36-37, il est brièvement mentionné aux côtés des *patili*- et des *katra*- : on précise alors qu'il doit aller se prosterner devant son épouse. Par la suite, aucune autre allusion n'est faite à ce personnage. Dans KBo 5.1, l'expression au pluriel «les commanditaires du rituel» (EN<sup>MES</sup> SISKUR), que l'on retrouve à la ligne ii 1, est assez surprenante. Auparavant, elle n'était employée qu'au singulier pour désigner la femme enceinte, ce qui paraît plus logique. Comment expliquer l'apparition soudaine d'un pluriel dans ce texte, pluriel qui est confirmé par des formes verbales elles aussi au pluriel ? Deux interprétations principales peuvent être avancées : soit nous avons affaire à un phénomène purement scribal qui ne reflète en rien la réalité des événements décrits, ce qui est toujours envisageable pour ce type de compositions ; soit le pluriel inclut l'époux de la parturiente. Ce pluriel réapparaît aux lignes iii 1, iv 27 et iv 30, où l'on apprend que les «commanditaires du rituel» font des va-et-vient entre leur domicile et le *šinapši*-. Il est important de constater que l'ensemble du rituel de Pāpanikri ne mentionne jamais clairement l'époux, ce qui rend délicate l'interprétation de l'expression «commanditaires du rituel».

Ce n'est pas le cas du texte KBo 17.65+ qui se consacre en partie aux interdits que doivent respecter aussi bien la femme enceinte que son mari. Il faut toutefois remarquer que les prescriptions qui ouvrent le texte KBo 17.65+ ne peuvent pas être clairement identifiées comme relevant d'un rituel. Il est en effet possible qu'il ne s'agisse que de règles de conduite à suivre pendant la période liminaire (la grossesse), et non pas d'un véritable rituel à proprement parler. Il est par conséquent logique que l'époux soit mentionné dans ce passage, car il est un élément indissociable de la vie quotidienne de la femme enceinte. Le cas est donc différent de celui observé dans KUB 9.22, où le mari participait bel et bien au rituel lui-même, bien que de manière très ponctuelle et secondaire. Plus loin dans KBo 17.65+ (Vo 25-26), il se pourrait que l'époux prenne une part active au rituel, notamment en accompagnant sa femme à l'*arzana*-. Le passage est cependant particulièrement lacunaire, et il est par conséquent difficile de définir clairement en quoi consistent les actions de ce



personnage. Les autres rituels de naissance n'ont pas préservé d'allusion au mari de la femme enceinte. Bien que l'époux de la parturiente reste manifestement un personnage secondaire tout au long des divers rituels de naissance, sa présence me paraît être un élément significatif. Il n'est pas rare que les rituels de naissance excluent presque totalement les futurs pères durant tout le long processus menant à l'accouchement. Cet événement est en effet souvent considéré comme l'apanage exclusif des femmes. Or, les textes hittites indiquent clairement que les hommes n'étaient pas bannis des rituels de naissance kizzuwatniens. La mixité de ces rituels est par ailleurs renforcée par la présence du praticien *patili-*, toujours de sexe masculin dans nos textes, qui joue visiblement un rôle central en la circonstance.

Le *patili-* est en effet l'un des principaux protagonistes de la plupart des rituels de naissance kizzuwatniens. Sa fonction a fait l'objet d'une étude détaillée de F. Gentili Pieri<sup>2</sup>. Il est souvent mis en relation avec le bâtiment cultuel *šinapši-*, qui est quant à lui lié au processus de purification. Les actions que le *patili-* effectue dans les rituels de naissance kizzuwatniens sont les suivantes : il mène la femme enceinte à la chaise à accoucher (KUB 9.22 ii 17), il manipule divers objets du rituel (KUB 9.22 ii 24-25, 31-32; KBo 5.1 i 7-8, 12-13), il oint la tête de la parturiente et lui attache de la laine de couleur aux mains (KUB 9.22 ii 26-27), il fait de même pour l'agneau-substitut (KBo 5.1 iv 5-6), il procède à la consécration de la bouche de la femme (KUB 9.22 ii 30), il scelle puis descelle la porte de la chambre dans laquelle se trouve la chaise à accoucher (KUB 9.22 ii 38, 49, iii 4-5), il fait des offrandes alimentaires (KUB 9.22 iii 7-15, 20-23; KBo 5.1 i 10-11, iii 5-22 par exemple), il se prosterne devant la femme (KUB 9.22 ii 37, iii 25-26), il interroge la femme sur le contenu de ses rêves (ABOT 17 iii 4'-5') et, en fonction du résultat obtenu, l'amène ou non devant la chaise à accoucher (KUB 9.22 iii 30-37), il se rend au *šinapši-* (KBo 5.1 i 32), il «fait tourner» des objets/la femme enceinte avec ou sans oiseau-de-trou (KBo 5.1 ii 55-57, iii 1, iv 9-10), il crie «Santé!» (KUB 9.22 iii 26; KBo 5.1 iii 47, iv 26), il emmène l'enfant mort-né dans un lieu inculte et le «traite», ainsi que la chaise à accoucher qui a été souillée par la mort du bébé (Bo 4951:6'-9').

Son rôle relève donc clairement de la sphère religieuse. Il faut en outre remarquer qu'aucun texte ne fait allusion à une éventuelle intervention du *patili-* dans le processus physique de l'accouchement. Ce praticien n'est donc en aucun cas un obstétricien, mais bien plutôt un prêtre qui a la charge de la dimension religieuse de l'accouchement<sup>3</sup>. L'incantation que le *patili-* prononce dans KBo 5.1 i 41-47 indique plus précisément que ce personnage doit, entre autres choses, intercéder auprès des dieux pour la femme enceinte afin d'obtenir

<sup>2</sup> GENTILI PIERI 1981. Voir également plus récemment STRAUSS 2006, p. 361.

<sup>3</sup> D'après SCURLOCK 1991, p. 142, la situation est assez comparable en Mésopotamie : l'accouchement lui-même relève de la sage-femme, mais si une complication survient, c'est l'exorciste qui devient le principal acteur du rituel de naissance. Merci à Jo Ann Scurlock et Richard Beal qui m'ont fait parvenir cet article.

sa purification. Le fait que le *patili-* soit considéré comme responsable de la purification de la femme sur le point d'accoucher est en outre confirmé par la relation qui semble exister entre ce praticien et le *šinapši-*. F. Gentili Pieri suggère même de considérer le *patili-* comme un prêtre au service du *šinapši-*<sup>4</sup>. Le *patili-* est également présent dans le rituel funéraire kizzuwatnien KUB 30.28<sup>5</sup>. Il y manipule des objets rituels («Le *patili-* a accouru de la maison. Il tient une coupe en bronze<sup>6</sup>.»), y profère des lamentations (KUB 30.28 Ro 37', 40') et dialogue avec les dieux («[Ens]uite, le *patili-* qui (est) sur le toit appelle vers la maison. Celui qui (est) mort, il l'appelle par son nom. "Où est-il parti?" Les dieux parmi lesquels il (se trouve), ces dieux disent: "Il est parti dans le *šinapši-*." Celui-là appelle du to[it]: "Où est-il parti?" Les dieux parmi lesquels il (se trouve) alors, ceux-ci dise[nt]: "Il est [pa]rti là-bas."»<sup>7</sup>). Encore une fois, ces diverses tâches identifient le *patili-* à une sorte de prêtre. Il faut également remarquer qu'il constitue un intermédiaire entre le défunt et les dieux, tout comme il semblait l'être entre la femme enceinte et les divinités mentionnées dans les rituels de naissance.

Outre ces deux types de contextes culturels (la naissance et la mort) qui ne sont pas sans analogie, le prêtre *patili-* apparaît dans une troisième catégorie de textes, à savoir les serments militaires<sup>8</sup>. D'après F. Gentili Pieri, la présence du *patili-* se justifie alors par le fait que certaines des malédictions proférées à l'encontre de l'éventuel parjure sont en relation avec la notion de stérilité<sup>9</sup>. Toutefois, il se pourrait que l'auteur surinterprète quelque peu les textes dans le sens de sa démonstration, laquelle vise à établir un lien entre le *patili-* et le

<sup>4</sup> GENTILI PIERI 1981, p. 31: «É probable quindi che, limitatamente alla zona di Kizzuwatna, il *patili* fosse il sacerdote 'ufficiale' dell'edificio *šinapsi* e di quelle divinità ad esso connesse, che avevano il compito di proteggere la vita dell'uomo al momento della nascita.»

<sup>5</sup> OTTEN 1958, p. 94-97.

<sup>6</sup> KUB 30.28 Ro 35'-36': <sup>LÜ</sup>*pātīliš=ma É-er=za kattan huyan za nu GAL ZABAR harzi.*

<sup>7</sup> KUB 30.28 Vo 1-6: [*nam*]*ma=kan* <sup>LÜ</sup>*pātīli*<li>*š* *kuiš šuhhi šer nu=kan É-ri katta[nda] halzāi akkan za kuiš n=an=kan ŠUM=ŠU halziššāi ku<wa>p[i=war=aš] pait n=aš=kan DINGIR<sup>MEŠ</sup>-aš kuedaš anda nu apūš DINGIR<sup>MEŠ</sup> katta[n] memiškanzi INA Éšinapši=war=aš pait apāš=(š)a=kan šu[haz] kattananda halzāi kuwapi=war=aš pait n=aš=kan DINGIR<sup>MEŠ</sup>-aš kēdaš namma anda nu kattan šarā apūš tara[nzi] apēya=[war=aš pa]it. Notez encore une fois le lien entre le *patili-* et le *šinapši-*. GENTILI PIERI 1981, p. 32 suggère, à la suite d'OTTEN 1958, p. 95 n. 3, que ce rituel funéraire KUB 30.28 est en réalité réservé à une femme, ce qui expliquerait la présence du *patili-* dans ce contexte. S'agit-il d'un rituel funéraire pour une femme morte en couches, par exemple? Aucun élément du texte ne permet de l'affirmer. Des vêtements de luxe de femme sont toutefois mentionnés, et le défunt pourrait donc bien être de sexe féminin. Mais comme GENTILI PIERI 1981, p. 33 le reconnaît elle-même, la mention du *šinapši-* dans ce texte ne peut pas, malgré tout, être clairement mise en relation avec l'accouchement.*

<sup>8</sup> Pour les attestations du *patili-* dans ce contexte, voir GENTILI PIERI 1981, p. 35-48.

<sup>9</sup> GENTILI PIERI 1981, p. 41: «La presenza di questo sacerdote durante la cerimonia del giuramento dei soldati renderebbe quindi plausibile l'ipotesi che, come punizione per lo spergiuro, le divinità non provochino l'idropisia, ma una malattia che comprometta la normale procreazione dei figli, e sia dunque legata all'ambito della riproduzione. Se poi la sterilità giunga all'uomo attraverso l'idropisia, ha una importanza secondaria, anche se, però, ciò non mi sembra confermato dai testi: l'elemento su cui si vuole porre l'accento è, a mio parere, l'impossibilità di procreare.»

phénomène de la naissance. À tout bien considérer, le seul lien qui apparaît clairement est celui qui unit le praticien à la notion de purification d'une part, et à certaines divinités d'autre part<sup>10</sup>. Par conséquent, le rôle que le *patili*- joue dans les rituels de naissance kizzuwatniens n'est qu'indirectement lié à l'accouchement lui-même.

Après du ou des *patili*- se trouvent les musiciennes *katra*-. Les *katra*- ont, quant à elles, été l'objet d'une étude récente par J. Miller<sup>11</sup>. On les rencontre presque exclusivement en contexte kizzuwatnien, que ce soit dans des descriptions de fêtes religieuses ou dans celles de rituels provenant de cette aire culturelle. Elles y effectuent diverses tâches : elles chantent, dansent, invoquent une divinité avec un instrument de musique, comme c'est le cas dans KBo 5.1 (iii 48-49), prononcent des incantations en langue hourrite, font des offrandes alimentaires aux dieux. Il est intéressant de remarquer qu'elles interviennent aussi lors de rituels de consécration de nouveaux temples fondés pour la déesse kizzuwatnienne de la nuit<sup>12</sup>. Mais les autres contextes cultuels dans lesquels on les retrouve semblent indiquer que l'on ne peut pas considérer les *katra*- comme des personnages spécialisés dans les rites de passage proprement dits, mais que leurs fonctions sont beaucoup plus vastes. Elles participent en effet à des fêtes religieuses en l'honneur de Šaušga et de Tešub d'une part, et à des rituels à fonction cathartique d'autre part<sup>13</sup>. Dans les rituels de naissance kizzuwatniens, les *katra*- interviennent de diverses manières. Dans KUB 9.22 ii 35-37, elles sont plusieurs à se prosterner devant la femme enceinte en même temps que les *patili*- et l'époux de la parturiente. Elles sont également plusieurs à transporter des pains *gazzami*- aux côtés des *patili*- et des porteurs de flambeaux. Dans KBo 5.1 en revanche, une seule *katra*- est mentionnée, qui invoque la divinité à l'aide d'un instrument de musique (un tambour?) et met sur ses genoux l'agneau servant peut-être de substitut au nouveau-né. Elle contrefait ainsi les

<sup>10</sup> Comme l'écrit très justement BECKMAN 1983, p. 238 : « In conclusion, the *patili*- may best be described as a purificatory priest whose chief sphere of activity is that of birth, but whose professional duties are not absolutely restricted to that area. » Voir également des remarques analogues formulées dans CHD P, p. 246. Le fait que le *patili*- bénéficie d'un lien privilégié avec certaines divinités est clairement illustré par le dialogue de KUB 30.28. Malheureusement, le texte ne donne pas le nom de ces dieux.

<sup>11</sup> MILLER 2002.

<sup>12</sup> MILLER 2004, p. 278 et p. 313-314.

<sup>13</sup> BECKMAN 1983, p. 106-108 et MILLER 2002, p. 423. Comme le signalait BECKMAN 1983, p. 107, un rituel dicté par une *katra*- dénommée Arzākīti/Aršakīti est connu par KBo 12.116 (duplicé par KUB 8.71:10-15) : [(D)]UB.3.KAM (var. DUB.8.KAM *QATTI*) INIM *ilimāpi* LÚSANGA DÚ [INI]M *arzākīti* (var. *aršakīti*) MUNUS *katraš mān* D[... ..]-az *kuēzga* (var. [...]-x-ezqa) *kartimmiyauwanz*[(a)] (var. TUKU.TUKU-uanza) [(našm)]a=(š)šī *maršaštarriš=ma kui*[(ški pera)]n *yanza* (var. DÜ-anza) *našma*=(š)šī=kan *[kui(tki)] harkan*<sub>m</sub> (var. *harkan*) n=an SAG.[(GÉME)E.İR EGI]R-pa *mu*[(gaizzi)] « Troisième tablette (var. huitième tablette. Terminé.) : parole d'Ilīmāpi, prêtre du dieu de l'orage (et) [par]ole d'Arzākīti, femme *katra*-. Si la divinité [ND] (est) en colère d'une quelconque manière ou bien si un quelconque sacrilège (a été) commis en sa présence ou bien (encore) si quelque chose (a été) perdu/détruit pour elle, son personnel l'invoquera [à nou]veau. » Peut-être la *katra*- fait-elle partie du « personnel » de la divinité mentionné dans cet extrait ?

gestes traditionnellement attribués à la nourrice dans les récits mythologiques hourrites. Enfin, dans KBo 24.5 qui fait référence à la naissance d'une divinité, c'est également une seule *katra*- qui se trouve aux côtés d'un musicien (LÚNAR) et qui intervient donc vraisemblablement en tant que musicienne. On ne sait rien de l'identité, de l'âge ni de l'appartenance sociale de ces femmes *katra*-, les textes se contentant de les mentionner dans un contexte cultuel sans jamais les décrire.

Outre les *patili*- et des *katra*-, qui sont les plus fréquemment mentionnés, d'autres « professionnels » interviennent ponctuellement dans les rituels de naissance kizzuwatniens. KBo 17.65+ mentionne dans un passage lacunaire un prêtre au service d'une divinité dont le nom n'a pas été préservé (LÚSANGA ŠA D... : Ro 10), des devins (LÚHAL : Ro 32) qui ne semblent pas réellement participer au rituel, mais sont à même de désigner le *kunziganahit*- devant être utilisé pour les purifications, des praticiens AZU qui font peut-être des offrandes (Ro 50), des praticiennes appelées « Vieilles Femmes » (MUNUS.MEŠŠU.GI : Vo 5) qui sont associées à l'offrande *maršaya*-, et des *zuppariyala*-, des « porteurs de flambeaux »<sup>14</sup> qui semblent faire une offrande de pain (Vo 23). KBo 24.5 décrivant la naissance d'une divinité fait allusion, dans des passages lacunaires, à un devin (2'), à une « grande femme » (MUNUS.GAL : 11'), à un « seigneur des dieux » (EN DINGIRMEŠ : 11') et à un musicien (12'). Il est intéressant de remarquer que la plupart des personnages secondaires présents dans les rituels de naissance kizzuwatniens peuvent eux-mêmes être encore répartis en deux sous-groupes : les devins tels que le LÚHAL (spécialiste de l'hépatoscopie) et la « Vieille Femme » (spécialiste des oracles KIN) et les praticiens prenant part aux rituels magiques tels que l'AZU (exorciste) et la « Vieille Femme ». En effet, cette dernière pratique aussi bien la divination que la « magie ». Il reste à s'interroger sur l'identité et la fonction de la « grande femme » et du « seigneur des dieux » qui sont tous deux mentionnés dans KBo 24.5:11'. G. Beckman<sup>15</sup> a relevé la seule autre attestation de l'expression « grande femme » dans le corpus hittite, à savoir la *Sammeltafel* KBo 23.1 où on lit : « La pure 'grande femme' du temple prend l'*ali*- en laine blanche<sup>16</sup>. » Ce passage indique que l'expression « grande femme » désigne un membre du personnel du temple. Quant au EN DINGIRMEŠ « seigneur des dieux », on le retrouve aussi bien dans les fêtes religieuses kizzuwatniennes en l'honneur de Šaušga de Ninive et de Hapat et Tešub que dans le culte de Huwaššanna à Hupišna dans le « Bas Pays » louvitophone. Bien que son rôle ne puisse pas être précisé, les textes nous apprennent qu'il appartient, tout comme la « grande femme », au personnel d'un temple. Enfin, les « porteurs de flambeaux » (*zuppariyala*-) et le musicien qui sont eux aussi mentionnés dans les rituels de naissance kizzuwatniens ne peuvent pas être rattachés à une

<sup>14</sup> OTTEN 1971, p. 11.

<sup>15</sup> Pour MUNUS.GAL aussi bien que pour EN DINGIRMEŠ, voir BECKMAN 1983, p. 227.

<sup>16</sup> nu=za ŠA É.DINGIR<sup>LIM</sup> šalliš MUNUS-za parkuiš ŠIG BABBAR alin dāi.



institution précise. Ils se contentent d'accompagner à leur manière les principaux acteurs de la cérémonie religieuse.

#### b. Les acteurs divins

À côté des mortels, plusieurs divinités évoluent dans les rituels de naissance kizzuwatniens. Certaines d'entre elles jouent manifestement un rôle prédominant dans le déroulement des différents rituels, alors que d'autres ne sont mentionnées que de manière allusive et semblent rester au second plan. Celles qui appartiennent à la première catégorie sont en réalité celles qui sont en relation étroite avec la mère et l'enfant.

Les déesses-mères (DINGIR.MAH<sup>MEŠ</sup>) sont un exemple de ces divinités en lien étroit avec les deux principaux protagonistes des rituels de naissance. Leur présence ne peut nous surprendre, ces divinités étant traditionnellement associées aux naissances humaines<sup>17</sup>. Dans un rituel de naissance provenant de la région hattie, une incantation comprend même un récit mythologique centré sur le personnage de la déesse-mère : « La sage-femme tient une couverture<sup>18</sup> à la [ma]in [et] tu conjures [a]insi : § "On donnait des domaines aux dieux. La déesse Soleil s'installa dans la ville d'Arinna, Halmaššuit *idem* dans la ville de Harpiša, Hātepinu *idem* dans la ville de Malihūha, le dieu tuteur *idem* dans la ville de Karahna, l'effrayant Telipinu *idem* dans la ville de Tāwiniya, Huzziya *idem* dans la ville de Hakmiš, mais pour la déesse-mère il ne resta pas de place. (Alors) l'humanité resta sa place (= son domaine)<sup>19</sup>." » Non seulement dans la tradition hattie, mais également au Kizzuwatna, les déesses-mères sont responsables des êtres humains. On considère généralement qu'elles se chargent de veiller au bon déroulement de l'accouchement. Par conséquent, les déesses-mères sont importantes dans le rite de passage de la future mère, et plus précisément lors de la phase liminaire de ce rite. D'elles doit dépendre, entre autres choses, l'état de santé de la femme juste après son accouchement. On voit ainsi dans KBo 17.65+ Ro 51, que la femme venant d'accoucher doit exécuter une fête *hašantaralliya*- en l'honneur des déesses-mères, auxquelles est peut-être associée la déesse Hapat (Ro 54). KBo 17.65+ Ro 44 fait allusion aux « déesses-mères du corps » (*tuēggaš* DINGIR.MAH<sup>MEŠ</sup>) que la femme enceinte doit célébrer par une fête. Ces « déesses-mères du corps » sont peut-être chargées de protéger la femme lors de sa grossesse. Le rôle protecteur des déesses-mères vis-à-vis de la future mère ne se limite donc pas à veiller au bon déroulement de l'accouchement, mais englobe également la période de grossesse. Par ailleurs et bien que les rituels de naissance kizzuwatniens n'y

<sup>17</sup> BECKMAN 1983, p. 239-248.

<sup>18</sup> Couverture destinée à recueillir le nouveau-né.

<sup>19</sup> KUB 30.29 Ro 6-15 (BECKMAN 1983, p. 22-23) : MUNUS<sup>1</sup>hašnupallaš=a [kiš]šarta TUG<sup>2</sup>huwammaliyan harzi [nu ki]ššan hukkiškiši § [DI]NGIR<sup>MEŠ</sup>-naš pītēta piškanzi nu=za DUTU<sup>3</sup> URU<sup>4</sup>arinna [e]šat D<sup>5</sup>halmaššuiizza=ma=a<sup>6</sup> URU<sup>7</sup>hārpiša KI.MIN<sup>8</sup> ID<sup>9</sup>hātepi<nu>š=a<sup>10</sup> URU<sup>11</sup>malilūha KI.MIN<sup>12</sup> D<sup>13</sup>LAMMA URU<sup>14</sup>karahna <KI.MIN> [ha]dugaš=a<sup>15</sup> D<sup>16</sup>telipinuš URU<sup>17</sup>tāuniyaš KI.MIN<sup>18</sup> [D<sup>19</sup>h]uzziyaš=a<sup>20</sup> URU<sup>21</sup>hakmišša KI.MIN<sup>22</sup> [DI]NGIR.MAH=ma=kan pēdan ŪL ašta nu=(š)ši=kan <NAM>.DUMU.LÚ.U<sup>23</sup>.LU [pē]dan ašta.

fassent pas clairement allusion, il est généralement admis que les déesses-mères sont également responsables de la survie du nouveau-né. Elles ne se contentent donc pas d'intervenir dans le rite de passage de la mère, mais ont également un rôle prépondérant dans celui de l'enfant. D'autres rituels de naissance, dont KBo 24.5:7' qui associe les déesses-mères aux Gulšeš et KUB 44.58 ii 7', par exemple, mentionnent ces déesses dans des contextes lacunaires.

Aux déesses-mères sont très souvent associées les déesses Gulšeš, que l'on retrouve dans KBo 24.5:6'. Ces divinités sont traditionnellement chargées de veiller sur les mortels en « collaboration » avec les déesses-mères<sup>20</sup>. Tout comme elles, les Gulšeš doivent obligatoirement être présentes lors de toute naissance humaine, puisque ce sont elles qui attribuent un destin à chaque nouvel individu. Pour cette raison, on a souvent comparé ce groupe de divinités aux Moires grecques, déesses plus connues sous leur appellation latine de Parques. Il faut toutefois préciser que l'identité des Gulšeš est bien moins connue que celle de leurs « homologues » gréco-romaines. Quoiqu'il en soit, ce sont elles qui décrètent le destin de l'enfant venant de naître. Leur intervention dans les rituels de naissance peut donc être mise en relation directe avec le rite de passage du nouveau-né. On pourrait même suggérer qu'elles participent à la phase post-liminaire de ce rite, puisqu'en attribuant une destinée à l'enfant, elles en font un être humain comme les autres.

À côté de ces deux groupes de divinités féminines se trouvent les « divinités du père » (*addaš* DINGIR<sup>MEŠ</sup>-aš), toujours citées au pluriel. Elles pourraient jouer un rôle non négligeable dans le processus de la naissance d'un mortel. Ces dieux encore assez méconnus ont fait l'objet d'une étude de S. Görke en 2004<sup>21</sup>. Selon plusieurs textes hittites, ils sont principalement chargés de protéger la famille à laquelle ils sont associés. Un passage de la *Sammeltafel* KUB 45.20 ii 10'-12' cité par S. Görke est particulièrement éloquent : « Que les dieux du père protègent le petit (et) le grand fils<sup>22</sup> ! » Le mythe hurrite d'Appu attribue aux « divinités du père » un rôle qu'il est difficile de définir avec certitude, mais qui pourrait consister à guider l'âme du nouveau-né jusqu'à son corps en formation, dans le ventre maternel<sup>23</sup>. Quoi qu'il en soit, KBo 5.1 ii 7 et iii 3-4 mentionnent les « divinités du père » comme les bénéficiaires de l'offrande d'un mouton, de viande cuite et de graisse. Il n'est pas possible d'affirmer que c'est du mouton offert auparavant à ces dieux qu'ont été extraites la viande et la graisse, mais on peut le suggérer à titre d'hypothèse. Il est en outre délicat de proposer, comme le fait M.-C. Trémouille<sup>24</sup>, une équivalence entre les « divinités du père » et les ancêtres divinisés. Ces derniers sont généralement désignés dans les textes hittites par le sumérogramme GIDIM. Or cet idéogramme n'est jamais clairement mis en parallèle avec l'expression « divinités du père ». Les divinités

<sup>20</sup> BECKMAN 1983, p. 245.

<sup>21</sup> GÖRKE 2004.

<sup>22</sup> nu ammeyantan šallin DUMU.NITA attas DINGIR<sup>MEŠ</sup>-iš pahšantaru.

<sup>23</sup> Voir I2B.

<sup>24</sup> TRÉMOUILLE 2004, p. 160.

du père sont peut-être plutôt l'équivalent des dieux personnels, à savoir les dieux protecteurs d'une personne en particulier, mais cette fois à l'échelle d'une famille entière.

Les divinités que nous avons étudiées jusqu'à présent ont toutes un lien direct avec la cellule familiale, que ce soit les déesses-mères, auxquelles s'associent les Gulšeš, ou les «divinités du père». Tel n'est cependant pas le cas de la déesse de la nuit (DINGIR.GE<sub>6</sub>), pourtant elle aussi présente dans les rituels de naissance kizzuwatniens. Cette déesse apparaît dans KBo 17.65+ Vo 12 dans un contexte lacunaire. Il semble qu'elle y reçoive des offrandes. La présence de cette déesse lors d'un rituel de naissance est, à première vue, assez surprenante, mais elle se justifie peut-être par le fait que la femme enceinte doit faire attention au contenu de ses rêves pendant un certain laps de temps. KUB 9.22 et KBo 5.1 font, en effet, allusion à l'importance des songes de la parturiente en tant que témoins de son état de pureté. En outre, le lien entre la déesse de la nuit et le phénomène onirique est attesté par plusieurs rituels dictés par des prêtres de cette divinité<sup>25</sup>. Ce lien se justifie principalement par le caractère nocturne du songe. Il semble que l'allusion faite dans KBo 17.65+ à la déesse de la nuit puisse bel et bien être rapprochée des contextes décrits dans KUB 9.22 et KBo 5.1. En effet, les lignes Vo 17-18 de KBo 17.65+ font, elles aussi, référence au caractère déterminant du rêve dans le déroulement du rituel de naissance. La femme enceinte doit donc faire appel à la déesse de la nuit pour que celle-ci la préserve d'éventuels mauvais rêves, ou peut-être plutôt pour qu'elle annule le songe défavorable qu'elle a déjà reçu. En effet, la suite du texte fait allusion à la nécessité, pour la femme qui aurait vu quelque chose (de mauvais augure) en rêve, de brûler des oiseaux dans le *šinapši*-, ce sanctuaire où ont lieu la plupart des actes de purification participant aux rituels de naissance kizzuwatniens. La déesse de la nuit peut donc être un agent important pour le bon déroulement du rite de passage de la future mère. Bien que jouant un rôle tout à fait différent de celui des déesses-mères, elle assiste à sa manière la femme enceinte, probablement en neutralisant les mauvais rêves vus par cette dernière.

Outre la déesse de la nuit, un autre groupe de divinités est aussi mentionné. Il s'agit des «divinités masculines du *šinapši*» (DINGIR.LÚ<sup>MES</sup> *šinapšiyaš*), qui reçoivent dans KUB 9.22 iii 21 l'offrande d'un chevreau par le *patili*-. Cette offrande est faite par ce dernier au nom de la femme, comme l'indique KUB 9.22 iii 18<sup>26</sup>. Le bâtiment *šinapši*- sera étudié pour lui-même par la suite. Les «dieux masculins», en tant que groupe de divinités dont le nom n'est pas précisé, pourraient être, d'après G. Beckman, des divinités chthoniennes, car ils reçoivent leurs offrandes à la croisée des chemins, à l'instar de la déesse grecque Hécate<sup>27</sup>. Bien qu'intéressant, ce rapprochement reste assez

<sup>25</sup> MOUTON 2004, p. 87-89.

<sup>26</sup> Concernant le sens «dédier à la divinité» que peut prendre le verbe *šipant*- «faire une libation, sacrifier», voir MOUTON, à paraître 1.

<sup>27</sup> BECKMAN 1983, p. 113. J'utilise «chthonien» dans le sens de «souterrain», sans aucune connotation particulière.

hypothétique. Pour le confirmer, il faudrait avant tout s'assurer que des divinités clairement non chthoniennes (par exemple, des dieux atmosphériques) ne reçoivent jamais d'offrandes à la croisée des chemins.

Comment définir plus précisément ces divinités du *šinapši*-? Selon F. Gentili Pieri<sup>28</sup>, il s'agit de divinités protectrices des «êtres humains et de la lignée», puisqu'elles interviennent aussi bien dans le contexte des naissances que dans celui des décès. H. Otten a, quant à lui, suggéré de les identifier aux «dieux cèdres», ceci en raison de l'existence de deux textes duplicats dans lesquels on lit d'un côté [DINGIR<sup>MES</sup> LÚ<sup>M</sup>]ES *šinapšiyaš* «[divinités masculine]s du *šinapši*» et, de l'autre côté, DINGIR<sup>MES</sup> LÚ<sup>MES</sup> GIŠERIN-aš «divinités masculines du cèdre»<sup>29</sup>. M.-C. Trémouille reprend cette suggestion et renchérit en proposant à son tour une équivalence dieux du cèdre = dieux du *šinapši*- = ancêtres divinisés = dieux de Kummanni/Kizzuwatna. Par cette dernière désignation, il faut comprendre la triade Tešub – Hepat – Šarruma<sup>30</sup>. Le rituel funéraire kizzuwatnien KUB 30.28 indique en effet clairement que le *šinapši*- abrite l'âme de certains défunts. La suggestion de M.-C. Trémouille cherche à expliquer, entre autres choses, la cohabitation des dieux du *šinapši*- avec les ancêtres; mais il est bien difficile d'affirmer une telle équivalence tant que les textes ne nous offrent pas de témoignages clairs. Plutôt qu'une stricte équivalence, il me semble qu'il faut voir dans le *šinapši*- un lieu de culte de la triade de Kummanni et des divinités se trouvant à son service (dieux du *šinapši*- = ? dieux-cèdres et une certaine catégorie d'esprits défunts)<sup>31</sup>. En outre, l'archéologie nous apprend que plusieurs divinités distinctes, bien que vraisemblablement associées les unes aux autres, peuvent cohabiter dans le même temple, du moins à Boğazkale/Hattuša. L'exemple le plus célèbre est celui de l'impressionnant Temple I de la ville haute de Hattuša qui comprenait deux *cellae*, ce qui indique qu'il abritait deux divinités (le dieu de l'orage et peut-être la déesse Soleil d'Arinna). Ainsi, les «dieux du *šinapši*», dont fait partie la triade kizzuwatnienne Tešub – Hepat – Šarruma, et les défunts semblent «cohabiter» dans le *šinapši*-, mais les premiers ne sont pas pour autant assimilables aux seconds.

En association avec les divinités masculines du *šinapši*-, KUB 9.22 iii 22-23 mentionne les «divinités masculines de la ville» (DINGIR.LÚ<sup>MES</sup> URU<sup>LIM</sup>) qui reçoivent elles aussi un chevreau en offrande. Il est possible que ces deux groupes de divinités, celles du *šinapši*- et celles de la ville, soient dans la suite du texte englobés dans l'expression «divinités masculines» (DINGIR.LÚ<sup>MES</sup> (-aš): ABoT 17 iii 15' et KBo 17.64:9'). Le texte KBo 5.1 i 11 mentionne également les dieux de la ville (cette fois, le sexe de ces divinités n'est pas précisé), pour lesquels un oiseau est immolé par le feu. Cette expression «divinités (masculines) de la ville» désigne sans doute les dieux de la ville de

<sup>28</sup> GENTILI PIERI 1981, p. 33.

<sup>29</sup> OTTEN 1958, p. 145.

<sup>30</sup> TRÉMOUILLE 1997, p. 178.

<sup>31</sup> Voir dans le même ordre d'idées ARCHI 1992, p. 12.

Kizzuwatna/Kummanni, puisque c'est de cette ville que proviennent les rituels de naissance retranscrits dans nos textes. Quant à savoir plus précisément de quelles divinités kizzuwatniennes il s'agit, il est difficile de le préciser. En effet, bien que cette appellation «divinités de la ville» se répète dans d'autres textes<sup>32</sup>, il est possible qu'elle ne désigne pas toujours les mêmes dieux. Notons en outre que la précision «divinités masculines» pour ce groupe de dieux ne semble avoir qu'un seul parallèle dans les textes hittites, à savoir DINGIR<sup>MEŠ</sup> LÚ<sup>MEŠ</sup> ŠA URU<sup>LIM</sup> LÚ<sup>KUR</sup> «les divinités masculines de la ville de l'ennemi» dans KUB 7.60 iii 5<sup>33</sup>. Il est donc difficile d'en dire plus. Mais que peut bien signifier leur présence dans les rituels de naissance? Peut-être faut-il en déduire que les rituels de naissance KUB 9.22 et KBo 5.1 n'impliquaient pas uniquement la famille de la parturiente, mais aussi le reste de la communauté urbaine. À côté de ces «divinités masculines» sont mentionnées des «divinités féminines» (DINGIR<sup>MEŠ</sup>-aš MUNUS<sup>MEŠ</sup>) dont l'identité est tout aussi nébuleuse. On les trouve dans KBo 5.1 iii 39, où elles reçoivent une offrande de pain. De quelles divinités s'agit-il exactement? L'omniprésence du *šinapši*- dans les rituels de naissance kizzuwatniens pourrait nous inciter à penser que nous avons, une fois encore, affaire aux divinités du *šinapši*-. Il n'est cependant pas possible de l'affirmer faute d'indices concrets, et il pourrait tout autant s'agir des déesses de la ville qui feraient pendant aux «divinités masculines de la ville».

Une divinité du nom d'Alitapara est mentionnée dans KBo 5.1 i 10 en association avec les divinités de la ville. Le *patili*- immole pour elle un oiseau. Cette divinité dont le nom n'a pas une étymologie claire ne semble apparaître que dans ce texte<sup>34</sup>. Il est donc pour le moment impossible de définir ses fonctions au sein du rituel de naissance.

Enfin, KBo 5.1 ii 16 mentionne un dieu de l'orage <sup>D</sup>IM et la déesse Hepat. Il y a tout lieu de penser que derrière l'idéogramme <sup>D</sup>IM se cache le dieu hurrite Tešub, puisque c'est lui qui est toujours associé à la déesse syro-hurrite Hepat, sa parèdre. Ce couple divin est bien connu comme se trouvant à la tête du panthéon hurrite, comme en témoignent, entre autres choses, les reliefs du sanctuaire rupestre de Yazılıkaya. Dans KBo 5.1 ii 20-22, Tešub et Hepat reçoivent chacun un pain *zipinni*- ainsi qu'un *irimpi*-. Plus loin dans le même texte, un dieu qui doit être Tešub apparaît seul comme le bénéficiaire de l'offrande de deux oiseaux (iii 5) ainsi que d'autres denrées (iii 10-16). Puis vient le tour de sa parèdre Hepat qui reçoit à peu près les mêmes offrandes que son divin époux (iii 26-38). Que font Tešub et Hepat dans ce rituel de naissance? Aucun de ces deux dieux ne semble en effet avoir de lien direct avec le phénomène de la naissance humaine. Peut-être leur présence est-elle à mettre en relation avec la nature même du rituel de Pāpanikri KBo 5.1. Comme cela a déjà été mentionné, plusieurs éléments nous incitent en effet à penser que ce

<sup>32</sup> VAN GESSEL 1998, p. 972 et p. 996.

<sup>33</sup> VAN GESSEL 1998, p. 996.

<sup>34</sup> VAN GESSEL 1998, p. 25.

rituel est spécifiquement destiné à la famille royale kizzuwatnienne. Peut-être Tešub et Hepat sont-ils présents pour leur qualité de chefs du panthéon hurrite et donc, vraisemblablement de divinités protectrices de la dynastie régnante à Kizzuwatna? Bien que cette interprétation ne me semble pas impossible, il ne s'agit que d'une simple suggestion.

### B. Les objets et substances manipulés

La seconde caractéristique des rituels de naissance kizzuwatniens qu'il nous faut considérer est la nature de la *materia magica* employée. La plupart de ces objets ou de ces substances se retrouvent dans d'autres rituels kizzuwatniens et même plus généralement hittites. Il est donc souvent possible de déterminer leur(s) rôle(s) ou leur(s) vertu(s) «magique(s)» au sein des rituels. On tentera de faire de même pour nos rituels de naissance kizzuwatniens.

#### a. Objets provenant de la sphère domestique

Certains des objets utilisés lors des rituels de naissance proviennent en réalité de la sphère domestique et ne sont donc pas des objets rituels à proprement parler. Il y a alors tout lieu de penser que ces objets profanes font partie des biens de la femme enceinte elle-même.

Tel semble être le cas du récipient DÍLIM.GAL qui est mentionné dans KBo 5.1, KUB 9.22 et KBo 17.65+. Ce récipient pourrait être une sorte de bol de grande taille (GAL) muni d'un manche. Certains textes ajoutent à ce sumérogramme l'idéogramme IZI «feu»<sup>35</sup>, ce qui indique vraisemblablement que ce récipient pouvait servir à cuire un aliment. Le fait que ce type de récipient appartienne à la vaisselle habituelle de la maison est illustré par KBo 17.65+ Ro 20-22 dans lequel on lit: «[S]i son époux (est) avec elle, je (l')ai lui aussi lavé de manière consacrée. Si, au moment de manger, il est avec elle, une table est prescrite pour l'époux et (une autre) est prescrite pour l'épouse. Un grand récipient DÍLIM (pour chacun d'entre) eux est également prescrit.» Dans les rituels de naissance, ce récipient sert à contenir divers aliments liquides ou semi-liquides: de l'huile fine (KBo 5.1 i 53), du *šampukki*-, qui est une sorte de soupe ou de bouillie d'après le déterminatif TU<sub>7</sub> précédant ce nom (KBo 5.1 iii 10-11, 19, 32 et 36), de la bouillie d'orge (KBo 5.1 iii 31, 35) ou encore de l'*harnāi*-, cette substance qui a très probablement un lien avec le phénomène de la naissance lui-même (KUB 9.22 ii 28, 31). Le grand récipient DÍLIM est par ailleurs un élément constitutif de la chaise à accoucher kizzuwatnienne, comme l'indique KBo 5.1 i 2, 20-21. Cela explique qu'on l'appelle parfois «le grand récipient DÍLIM de la chaise à accoucher» (DÍLIM.GAL *harnāuwaš*: KBo 5.1 i 2, 19-20, iv 38).

Outre le récipient DÍLIM.GAL, plusieurs éléments du mobilier de la femme enceinte sont employés lors des rituels de naissance kizzuwatniens. KUB 9.22 ii 12-13 mentionne ainsi une chaise, une table, la couche, un *kannum* (un

<sup>35</sup> CHD P, p. 16.

support de vase) et la chaise à accoucher «de la femme» (ŠA MUNUS <sup>GIŠ</sup>ŠÚ.A <sup>GIŠ</sup>BANŠUR *šašduš/šaštan* <sup>GIŠ</sup>GANNUM *harnaūn*). Ces objets sont «tournés à l'aide d'un oiseau-de-trou», c'est-à-dire sans doute purifiés d'une certaine manière. La suite du texte n'en fait plus aucune mention. Il nous est donc impossible de savoir la raison de leur traitement par l'oiseau-de-trou. Quoiqu'il en soit, la mention de ces objets appartenant à la femme enceinte indique qu'au moins une partie du rituel de naissance KUB 9.22 se déroulait dans le domicile même de la «patiente».

#### b. Objets rituels

L'objet central des rituels de naissance kizzuwatniens est logiquement la chaise à accoucher elle-même (*harnau-*), chaise qu'il nous est possible de décrire avec plus ou moins de détails. Il semble que la femme impliquée dans le rituel détienne une chaise à accoucher chez elle, comme l'indique dans KUB 9.22 ii 13 l'expression «la chaise à accoucher de la femme». Peut-être l'héritière de sa propre mère, même si les textes ne nous confirment pas cette hypothèse. Mais à quoi cette «chaise» ressemblait-elle? Dans le rituel de Papanikri, la chaise à accoucher est composée d'un, voire de deux récipients DÍLIM.GAL (KBo 5.1 i 2 et 20-21) et est accompagnée d'au moins un piquet (deux piquets dans KBo 5.1 i 23). Le rituel KUB 9.22 ii 20-21 indique en outre: *harnāin* <sup>GIŠ</sup>GAG=ya iš[hiya]nzi «On lie (ensemble) la chaise à accoucher et les piquets», où *harnāin* est une forme fautive de *harnau-* issue de la confusion de ce nom avec *harnāi-*. Les piquets semblent donc constituer un élément essentiel au bon fonctionnement de la chaise à accoucher. Il paraît raisonnable de penser que la femme s'agrippe à ces deux piquets pour faciliter l'expulsion du bébé. En ce qui concerne la chaise à accoucher *harnau-*, on peut donc l'imaginer de la manière suivante: la femme s'accroupissait probablement au-dessus d'un grand récipient (ou bassin), lui-même placé sur des tableaux de bois appelés «tablettes» (<sup>GIŠ</sup>DUB<sup>HA</sup>), et s'agrippait à deux piquets pour se maintenir dans cette position et faciliter l'accouchement<sup>36</sup>. Il faut noter que cette technique relève exclusivement de la sphère kizzuwatnienne, puisque celle de la sphère hattie est tout autre. Selon E. Casanova<sup>37</sup>, en effet, la chaise à accoucher hattie consisterait plutôt en une chaise percée devant laquelle se tiendraient deux tabourets servant à surélever les jambes de la femme, à l'instar des «étriers» des gynécologues d'aujourd'hui. Où se trouve la chaise à accoucher? A-t-elle été placée dans la chambre à coucher de la femme enceinte? KUB 9.22 ii 38 indique que la porte menant à la chaise à accoucher est scellée puis descellée par le *patili-*. Au début de ce texte, la femme enceinte se trouve dans sa chambre à coucher (É.ŠÀ). Or, la ligne iii 1 indique «Il [= le *patili-*] mène la femme à

l'intérieur [= de la pièce où se trouve la chaise à accoucher et dont l'ouverture vient d'être descellée]». On pourrait donc penser que la chaise à accoucher ne se trouve pas dans la chambre de la femme mais bien dans une autre pièce de sa demeure. La suite de KUB 9.22 nous interdit toutefois de trancher: il y est fait allusion au scellement de la porte de la chambre à coucher et non plus de la pièce où se trouve la chaise à accoucher. Scelle-t-on deux portes distinctes à deux moments successifs ou s'agit-il d'une seule et même porte? La chambre à coucher É.ŠÀ et la pièce contenant la chaise à accoucher ne font-elles qu'une? KUB 9.22 iii 35 nous permet de trancher la question: «Si elle [= la femme enceinte] n'est pas pure en rêve, elle se prosterne devant la porte de la chambre (É.ŠÀ) et, ensuite, de l'extérieur, elle place la main en direction de la chaise à accoucher.» La chaise à accoucher semble donc se trouver dans la chambre É.ŠÀ dans le cas de ce texte KUB 9.22. Dans KBo 17.65+ Ro 49, il est fait allusion à la «maison de la chaise à accoucher» (*harnuwaššias* É-aš). Le contexte dans lequel cette expression intervient étant cependant fragmentaire, il n'est pas possible d'affirmer qu'elle est employée pour désigner la demeure de la femme enceinte, même si cela paraît l'interprétation la plus plausible. En effet, l'existence d'un bâtiment réservé aux accouchements n'est pas attestée par les textes hittites. Quoiqu'il en soit, il semble bien qu'au Kizzuwatna, la chaise à accoucher relève à la fois de la sphère domestique (puisqu'elle fait partie des biens de la femme enceinte) et de la sphère rituelle (de par son utilisation au sein des rituels de naissance).

Les piquets (<sup>GIŠ</sup>GAG<sup>HA</sup>) sont aussi omniprésents dans le déroulement des différents rituels de naissance kizzuwatniens. Ces objets, dont la taille semble varier en fonction du contexte, sont très fréquemment utilisés dans les rituels magiques, en particulier lors des rituels d'exorcisme. En effet, il n'est pas rare qu'on les emploie pour clouer symboliquement dans le sol les impuretés qui accablent un mortel, telles que l'ensorcellement, la malédiction et la colère du dieu<sup>38</sup>. Il me semble que l'on peut distinguer deux principaux types de <sup>GIŠ</sup>GAG dans les rituels de naissance kizzuwatniens. Le premier type est conforme à celui que l'on retrouve dans les rituels magiques. Ils sont généralement employés par deux et sont fixés dans le sol de part et d'autre d'un emplacement précis. C'est le cas de figure qui est illustré par KUB 9.22 ii 5-7: «[...] à l'extérieur de cette chambre, il/elle enfonce deux piquets – d'un côté un piquet, de l'autre côté, un (second).» Tout comme lors de leur utilisation dans les rituels d'exorcisme, il y a tout lieu de penser que la fixation au sol de deux piquets de part et d'autre d'une aire rituelle participe à la purification de cette aire. Le second groupe de <sup>GIŠ</sup>GAG est étroitement associé au fonctionnement de la chaise à accoucher, comme cela a déjà été décrit ci-dessus.

Autre *materia magica* des rituels de naissance bien connue par ailleurs, la laine de couleur est surtout utilisée lors des rituels d'exorcisme. Il peut s'agir de simples fils de laine ou, au contraire, d'objets plus élaborés. Certains textes

<sup>36</sup> BECKMAN 1983, p. 102 et CASANOVA 2004, p. 113. Je ne suis pas vraiment convaincue par la proposition de lecture récemment faite par STRAUSS 2006, p. 286, à savoir <sup>GIŠ</sup>AB<sup>HA</sup> «Fenster». Il faut toutefois remarquer que les signes DUB et AB sont souvent difficiles à distinguer l'un de l'autre.

<sup>37</sup> CASANOVA 2004, p. 106-107.

<sup>38</sup> HAAS 2003, p. 736-737 sous l'entrée «Defixionsriten».

religieux indiquent clairement la valeur symbolique de ces objets, chaque couleur correspondant à un concept différent<sup>39</sup>. Dans les rituels de naissance kizzuwatniens, les couleurs qui sont utilisées sont le rouge (KUB 9.22 ii 23, 27, iii 12-13; KBo 5.1 i 51, ii 14, 25, iii 55, iv 6) et le bleu (KBo 5.1 i 51, ii 14, 25). La couleur rouge peut être employée toute seule, contrairement à la couleur bleue qui apparaît toujours en association avec le rouge. La valeur symbolique qui est attribuée à la couleur bleue n'est pas assurée, alors que celle du rouge paraît claire: comme dans beaucoup de civilisations, cette couleur est associée au sang. Or il y a tout lieu de penser que, comme dans d'autres sociétés traditionnelles, le sang est vu par les habitants de l'ancienne Anatolie comme la substance taboue par excellence: il est à la fois sacré lorsqu'il est encore dans le corps de l'homme et source d'impureté lorsqu'il s'écoule de ce corps (lors des menstrues, de l'accouchement ou encore de la mort)<sup>40</sup>. Ainsi, l'emploi de laine de couleur rouge dans nos rituels de naissance kizzuwatniens peut symboliser deux concepts différents: l'impureté provoquée par l'écoulement du sang hors du corps de la femme au moment de l'accouchement ou, au contraire, la sacralité du liquide vital qui coulera désormais dans les veines d'un nouvel individu, l'enfant à naître. Outre le fait que les textes sont particulièrement allusifs sur ce point, il ne me semble pas impossible que ces deux symbolismes se combinent dans nos rituels. La laine rouge en tant que telle est parfois mise en contact avec la femme enceinte et semble donc être en rapport direct avec elle. Elle sert en effet à attacher du bois de cèdre, de tamaris et d'olivier qui sera par la suite déposé sur le vêtement de la femme (KUB 9.22 ii 22-25). On l'utilise également pour ligoter cette dernière (KUB 9.22 ii 26-27). Si l'on se fie à l'interprétation du symbolisme du sang qui a été suggérée ci-dessus, cela signifierait que la laine rouge est alors à mettre en relation avec l'impureté inhérente à la femme sur le point d'accoucher, impureté qu'il est indispensable de combattre par tous les moyens possibles. La manipulation de laine de couleur constitue manifestement l'un de ces moyens. La couleur rouge est par ailleurs présente sous forme de vêtements et chaussures destinés au nouveau-né dans KBo 5.1 ii 50-52 et iv 17. Dans ce cas, il me paraît possible de considérer que l'on fait référence au caractère sacré du sang, caractère mis en relation avec cette nouvelle naissance humaine. Enfin, il est intéressant de noter que les deux aspects du sang, à savoir impur et sacré, semblent être employés

<sup>39</sup> HAAS 2003, p. 638-649. De la laine de couleur est également utilisée dans la magie mésopotamienne, mais les concepts qui sont attribués à chaque couleur y sont différents. SCURLOCK 1991, p. 139 mentionne par exemple un rituel destiné à séparer un esprit défunt mal intentionné d'une personne vivante: dans ce contexte, de la laine rouge et blanche est employée, qui symbolise clairement les deux antagonistes concernés par ce rituel.

<sup>40</sup> Voir notamment WENHAM 1983 au sujet du sang dans l'Ancien Testament. Le fait que le sang ait un caractère sacré au Kizzuwatna est bien illustré par la pratique consistant à badigeonner de sang animal des éléments de la chaise à accoucher (KBo 5.1 i 25-26). Cette technique de consécration est manifestement propre au Kizzuwatna, puisqu'elle se retrouve dans plusieurs autres rituels provenant de cette région (voir HED A, E, I, p. 310-311), dont les rituels de fondation d'un nouveau temple en l'honneur de la déesse de la nuit (réédités par MILLER 2004).

successivement lors du traitement de l'agneau-substitut du nouveau-né: «On frotte un agneau avec de l'eau, il [= le *patili*-] lave (sa) gueule (et) se(s) pied(s). Ensuite, [...] il attache de la laine rouge à ses pieds [...]. On pare l'agneau et on le vêt d'habits rouges.» (KBo 5.1 iv 4-6; 16-17) Le premier geste consistant à attacher les pieds de l'animal avec de la laine rouge rappelle celui que nous avons relevé pour la femme enceinte et pourrait être considéré comme un moyen de purifier l'«enfant» du sang provenant du ventre de la femme enceinte. Les tissus rouges dont on le revêt rappellent en revanche les vêtements destinés à l'enfant et pourraient quant à eux renvoyer au caractère sacré du «liquide de vie» du nouveau-né. Toutes ces interprétations ne sont bien entendu que de simples conjectures que les textes ne nous permettent pas de vérifier.

Plusieurs objets rituels sont eux aussi confectionnés en laine de couleur. C'est le cas du *kišri*- et du *tarpāla*- (KBo 5.1 i 50-51). La nature exacte de ces objets en laine nous échappe encore, bien que certaines de leurs caractéristiques nous soient connues. En ce qui concerne le terme *kišri*- qui est le plus souvent précédé du déterminatif SÍG «laine», il semble bien que la traduction ancienne «gant» (issue du rapprochement de *kišri*- et de *keššar* «main») doit être abandonnée<sup>41</sup>. Quant à la traduction proposée par J. Puhvel, à savoir «écheveau de laine cardée», elle semble bien trop précise pour ce terme. Ce dernier est en effet toujours utilisé plus ou moins de la même manière dans les descriptions de rituels hittites: il est brièvement mentionné aux côtés d'autres objets rituels. Sa nature est donc, il me semble, difficile à définir d'après ces brèves mentions. Des observations analogues pourraient être faites au sujet de l'objet *tarpāla*-. Ce terme est lui aussi fréquemment précédé du déterminatif SÍG et sa couleur est parfois spécifiée. KBo 5.1 i 51 et ii 25 mentionnent ainsi deux *tarpāla*-rouges et deux bleus. À travers ces objets *tarpāla*-, c'est donc une fois encore la symbolique des couleurs qui transparait. Le *kišri*- et le *tarpāla*- sont souvent associés dans les textes religieux<sup>42</sup>. C'est également le cas dans KBo 5.1 i 50-51 et dans KBo 17.65+ Vo 53-54 et 61, où ils tiennent manifestement lieu d'offrandes.

L'objet rituel *kureššar* est, quant à lui, fait de tissu, à en croire la présence fréquente du déterminatif TÚG devant ce terme. Il s'agit donc plutôt d'un vêtement ou d'une pièce d'étoffe. Plusieurs textes indiquent que le *kureššar* peut servir de couvre-chef pour une femme. C'est surtout clair dans KBo 2.9 i 29 et KBo 6.34 ii 50-51 dans lesquels on lit respectivement: «Habille-les à la manière d'une femme et coiffe-les du *kureššar*!» et «Qu'on les habille à la manière d'une femme et qu'on les coiffe du *kureššar*!»<sup>43</sup>. Quatre *kureššar* font partie des offrandes mentionnées dans KBo 5.1 i 51 en association avec les *kišri*- et les *tarpāla*-.

<sup>41</sup> HED K, p. 158.

<sup>42</sup> Pour les attestations de chacun de ces termes dans les textes religieux hittites, voir HAAS 2003, p. 630-631, p. 624-629 et p. 674-679.

<sup>43</sup> HED K, p. 263: *n=uš MUNUS-nili weššiya nu=šmaš=kan TÚGkureššar šāi et n=uš MUNUS-li waššandu nu=šma<š>=šan TÚGkureššar šiyandu*.



Il nous faut enfin examiner le *pahhiša-* qui apparaît dans KBo 5.1 iv 32 et Bo 4951 Ro 3-5. Cet objet, dont le nom est généralement précédé du déterminatif GIŠ «bois», est rarement attesté dans les textes hittites et il est donc difficile d'en déterminer la nature. On le retrouve également dans un rituel pratiqué par un AZU (un exorciste), à savoir KBo 22.135 i 3<sup>44</sup>. Le verbe qui accompagne généralement ce terme est *walh-* «frapper», verbe qui s'emploie également pour les instruments à percussion. C'est pourquoi le dictionnaire de Chicago propose d'identifier *pahhiša-* de cette façon. On pourrait toutefois penser qu'il s'agit d'un tout autre type d'objet, car il n'y a pas que les instruments de musique qui puissent être frappés. C'est également ce que semble penser M. Schuol qui, dans sa synthèse récente sur la musique religieuse hittite, ne fait aucune allusion à l'objet *pahhiša-* et l'exclut ainsi implicitement de la liste des noms d'instruments de musique<sup>45</sup>.

### c. Substances

Outre les objets rituels proprement dits, les rituels de naissance kizzuwatniens font également usage de diverses substances supposées «magiques».

Parmi ces substances se trouvent plusieurs essences de bois. Il s'agit du bois de cèdre, de celui de tamaris et de celui d'olivier. Dans KUB 9.22, il semble que ces trois essences de bois sont principalement «liées ensemble» (verbe *išhai-*) avec de la laine de couleur (ii 22-23). La suite du texte nous apprend que le petit fagot ainsi constitué est placé sur les *ipulliya-* de la femme puis sur du pain *nahiti-* (iii 11-15). Dans KBo 17.65+ Ro 11-12, ces trois mêmes essences sont placées dans une coupe en céramique. Étant donné que, par la suite, une allusion est faite à la consécration de la bouche de la femme, on peut se demander si ces essences de bois ne sont pas, dans ce contexte, employées en fumigation. La pratique de la fumigation est en effet bien attestée dans les textes magiques hittites comme moyen de purifier un espace ou un objet<sup>46</sup>. Or c'est précisément ces trois essences, à savoir le cèdre, le tamaris et l'olivier – mais surtout les deux premières – qui sont le plus souvent utilisées en guise d'encens<sup>47</sup> lors des rites de fumigation. L'emploi de bois de cèdre et de tamaris lors du rite de la consécration de la bouche se retrouve dans d'autres compositions d'origine kizzuwatnienne, à savoir les rituels dits *itkahi* et *itkalzi* rédigés en grande partie en hourrite<sup>48</sup>.

À côté de ces essences de bois, la substance la plus fréquemment mentionnée dans les rituels de naissance kizzuwatniens est l'*harnāi-*. Comme l'a déjà fait remarquer G. Beckman, ce terme se confond parfois dans nos textes

avec *harnau-* «chaise à accoucher»<sup>49</sup>. Cette confusion s'explique par l'orthographe de chacun de ces termes, à savoir HAR-na-ú... d'une part et HAR-na-a... d'autre part. Outre que le signe HAR peut également se lire HUR, ce qui rend hypothétique la lecture de chacun de ces deux termes<sup>50</sup>, il n'est pas rare qu'au lieu du thème en -u- attendu pour *harnau-* «chaise à accoucher», on trouve un nom en -i- qui est normalement caractéristique de la substance *harnāi-*. Seul le contexte permet alors de choisir le sens qui convient le mieux. Quoi qu'il en soit, l'*harnāi-* est manifestement une substance liquide ou semi-liquide, puisqu'elle peut être versée dans un récipient ou répandue par aspersion<sup>51</sup>. KUB 42.98 i 23 cité par G. Beckman indique qu'elle est tirée d'un arbre (<sup>GIŠ</sup>*uraddazza* <sup>GIŠ</sup>*bāiniyazza harnāin*=(n)a d[ānzi] «On prend l'*harnāi-* de l'*uradda* et du tamaris»). Pour cette raison, J. Puhvel suggère que l'*harnāi-* est la sève ou la résine de l'arbre. Notons que l'*harnāi-* est associé aux bois de cèdre, de tamaris et d'olivier dans KUB 9.22 ii 28-30, où il participe manifestement à la consécration de la bouche de la femme enceinte. Si l'interprétation qui a été avancée auparavant était correcte, à savoir que les trois essences de bois sont utilisées en fumigation lors de ce rite de consécration, cela signifierait que le *harnāi-* est lui aussi brûlé dans le même but. Le passage indique en effet: «Ensuite, le *patili-* prend le *harnāi-* avec le grand récipient DÍLIM (ensemble) avec le bois de cèdre, le bois de tamaris (et) le bois d'olivier. Il consacre<sup>52</sup> la bouche de la femme.» Le *harnāi-* serait donc un composant de l'encens utilisé pour cette fumigation. KBo 17.65+ Ro 11-12 offre un remarquable parallèle à ce passage de KUB 9.22: «[...] dans une coupe en céramique [...]. Il jette le *harnāi-*. Il met dedans du bois de cèdre, du bois d'olivier [et du bois de tamaris]. Il consacre sa bouche.» Il semble donc que la substance *harnāi-* est principalement employée, lors des rituels de naissance kizzuwatniens, en complément des essences de bois parfumés pour servir aux fumigations. L'utilisation de résine, voire peut-être d'ambre végétale en guise d'encens, est par ailleurs attestée par plusieurs textes hittites<sup>53</sup>, et ce fait pourrait confirmer l'identification de l'*harnāi-* à de la résine, comme le proposait J. Puhvel. G. Beckman suppose en outre que cette substance a joué un rôle important dans les rituels de naissance, principalement à cause de l'homophonie de son nom avec celui de la chaise à accoucher, ce qui est possible bien qu'indémontrable.

<sup>49</sup> BECKMAN 1983, p. 103-104.

<sup>50</sup> HED H, p. 404-405 a choisi de lire *hurnai-* au lieu de *harnāi-* car il rapproche ce nom du verbe qu'il lit *hurnai-* et qui signifie «asperger». Or cette lecture *hurnai-* peut elle-même être remise en question étant donné l'existence d'une attestation ha-ar-ni... pour ce verbe (HED H, p. 403). Par ailleurs, la lecture HAR pour le signe cunéiforme qui nous préoccupe est plus fréquente que la lecture HUR. J'ai pour cette raison décidé de conserver la lecture HAR-na... aussi bien pour le nom de la chaise à accoucher que pour la substance étudiée ici.

<sup>51</sup> HED H, p. 404-405.

<sup>52</sup> Par «consacrer», j'entends simplement «rendre sacré, sacraliser».

<sup>53</sup> MOUTON, à paraître 3.

<sup>44</sup> CHD P, p. 1.

<sup>45</sup> SCHUOL 2004.

<sup>46</sup> Voir MOUTON, à paraître 3.

<sup>47</sup> J'utilise le terme «encens» dans son sens étymologique de «chose qui est brûlée» (*incensum*).

<sup>48</sup> HAAS 1984, p. 82-84.

L'autre substance citée à plusieurs reprises dans les rituels de naissance et surtout dans KBo 17.65+ est le *kunzigannahit-* qui sert manifestement à laver le corps d'une personne. Ce nom est en effet toujours accompagné du verbe hittite *šanh-* «nettoyer, frotter (pour nettoyer)». La nature exacte de ce produit de lavage reste difficile à déterminer. Il y a de bonnes raisons de penser, à l'instar de G. Beckman, que ce terme est issu de la même racine hourrite que le nom *kunzi-*. *kunzi-*, souvent associé au nom *keldi-* «santé», pourrait représenter un état dans lequel il est souhaitable de se trouver (tel que la santé, la prospérité, etc.). Quoi qu'il en soit, KBo 17.65+ Ro 32 apporte une information supplémentaire sur le *kunzigannahit-*: «Les devins connaissent le *kunzigannahit-*.» Cela me paraît signifier que ce sont les devins qui sont chargés de déterminer, au moyen d'une interrogation oraculaire, le *kunzigannahit-* adapté au lavage du nouveau-né. Ce passage en rappelle un autre, issu d'un compte rendu oraculaire, dans lequel on lit: «L'herbe à appliquer que la fille de Nāya, Memiya, et en outre que les A.ZU connaissent, du fait qu'il y a beaucoup d'herbes, j'interrogerai l'oracle (à ce sujet). Du fait que l'herbe m'aura été désignée par oracle, j'interrogerai l'oracle (au sujet) des A.ZU. L'A.ZU qui m'aura été désigné (= dont l'identité aura été déterminée) par oracle appliquera cette herbe dans les yeux de mon Soleil, *idem*, que les sorts soient favorables<sup>54</sup>.» Il semble bien que la situation, bien que différente de celle décrite dans KBo 17.65+, présente avec elle certaines analogies. Dans les deux cas, il s'agit de déterminer par oracle la nature de la médecine (l'herbe qui soignera les yeux du Grand Roi hittite) ou du produit nettoyant (le *kunzigannahit-* qui nettoiera le nouveau-né) nécessaire pour obtenir le résultat escompté. Le caractère crucial de ce choix et l'obligation de faire valider celui-ci par une interrogation oraculaire s'expliquent, à mon sens, par l'identité de la personne concernée. Dans le compte rendu oraculaire, il s'agit de soigner le Grand Roi de Hattuša et il a déjà été montré que KBo 17.65+ est destiné à une reine. Puisque ce sont des personnages royaux qui sont impliqués, il est d'autant plus nécessaire d'user d'un grand nombre de précautions lors du traitement.

### C. Les offrandes

Certaines des offrandes qui sont prescrites dans les rituels de naissance kizzuwatniens se retrouvent également dans d'autres cérémonies religieuses.

C'est le cas des offrandes *zurki-* et *uzzi-*, signifiant respectivement «sang» et «viande». Ces deux termes hourrites, qui ont été étudiés par E. Laroche<sup>55</sup>, sont le plus souvent employés à l'essif, ce cas caractéristique du hourrite qui se traduit en français par «en guise de/comme ...»<sup>56</sup>. Il semble bien que les

<sup>54</sup> KUB 22.61 Ro 14'-19' (MOUTON 2006): *Ú pariyauwanza kuit DUMU.MUNUS 'nāya 'me[m]iyaš namma=ya LÜ.MEŠ A.ZU kuit šekkanz[i] nu Ú<sup>HA</sup> kuit megga=ya n=at=za ariyami kuit=mu Ú ŠIXŠA-ri LÜ.MEŠ A.ZU=ya ariyami kuiš=mu LÜ A.ZU ŠIXŠA-ri nu=kan Ú ANA PÜTUŠI ŠA IGI<sup>HA</sup> apāt: parritti KI.MIN nu KIN SIG<sub>5</sub>-ru.*

<sup>55</sup> LAROCHE 1973, p. 96-99.

offrandes *zurki-* et *uzzi-* soient en relation directe avec la notion d'impureté<sup>57</sup>, ce qui revient à dire qu'elles ont probablement pour fonction de participer à la neutralisation des impuretés de la personne directement concernée par le rituel. L'offrande *uzzi-* est mentionnée dans KBo 5.1 i 26 et 34. Or ce second passage n'est pas très éloigné de celui dans lequel une incantation destinée à obtenir des dieux la purification de la femme enceinte est citée. On retrouve donc une fois de plus le lien entre ce type d'offrande et la notion d'impureté (l'impureté ayant elle-même souvent un lien implicite avec la notion de faute, puisque la première peut être engendrée par la seconde). KBo 17.65+ Vo 32 mentionne, quant à lui, l'offrande *zurki-* sous la forme du verbe *zurkitai-*, verbe assez rare dans les textes en langue hittite. Le contexte étant lacunaire, il est difficile d'en dire plus sur ce passage. Bo 4951 associe *zurki-* et *uzzi-*, ce qui est souvent le cas dans les rituels «magiques» kizzuwatniens. Enfin, KBo 21.45 i 10'-11' cite le terme *uzzi-* sous sa forme simplifiée *uzi-* en relation avec le sacrifice d'un oiseau et d'un agneau. V. Haas<sup>58</sup> a étudié en détail en quoi consistent ces offrandes *zurki-* et *uzzi-*. Il en déduit qu'il s'agit d'un égorgement destiné à faire couler le sang de la victime. Celle-ci est par la suite immolée par le feu. La victime animale peut être un oiseau, un agneau, un chevreau et peut-être aussi un lièvre<sup>59</sup>. *zurki-* et *uzzi-* prennent donc tous deux la forme d'un sacrifice sanglant, sacrifice relevant de la tradition kizzuwatnienne et qui est pratiqué pour neutraliser l'impureté d'une personne.

D'autres noms d'offrandes hourrites sont présents dans les descriptions de rituels de naissance kizzuwatniens. Il s'agit des termes *hari-*, *habi-*, *itkalzi-*, *kulamu(r)ši-*, *ambašši-* et *keldi-*, *kunzagašši-* et *ipnazhi-* qui sont mis à l'essif, à l'instar de *zurki-* et *uzzi-*. Certains de ces termes ont été identifiés de manière à peu près assurée, alors que d'autres ne peuvent pas encore être traduits<sup>60</sup>. Une traduction a ainsi été proposée pour *itkalzi-* («pureté»), *hari-* («route»), *ambašši-* («holocauste») et *keldi-* («santé»). Ce dernier mot est par ailleurs bien documenté en tant que terme oraculaire dans les comptes rendus d'hépatoscopie. La traduction d'*ambašši-* paraît assurée, car les occurrences de ce terme sont nombreuses. Il s'agit d'un type d'offrande et non pas d'un élément favorable pour lequel on pratique une offrande. *ambašši-* et *keldi-* sont souvent associés dans les textes, et D. Schwemer s'est interrogé sur la signification de ces offrandes<sup>61</sup>. Pour lui, le *keldi-* est un type d'offrande destiné à obtenir la bienveillance divine, alors que l'*ambašši-* est un sacrifice par combustion. L'un et l'autre feraient originellement partie d'un seul et même rituel vraisemblablement issu de la tradition nord-syrienne, tradition que

<sup>56</sup> WEGNER 2000, p. 58.

<sup>57</sup> MOUTON 2004, p. 89.

<sup>58</sup> HAAS 1997.

<sup>59</sup> HAAS 1997, p. 74.

<sup>60</sup> Pour une étude récente de cette terminologie hourrite, voir HAAS 1998. Le lecteur retrouvera chacun des termes étudiés ici selon l'ordre alphabétique.

<sup>61</sup> SCHWEMER 1995.

l'on retrouverait dans l'Ancien Testament. Parmi ces termes religieux hourrites, d'autres désignent visiblement des lieux d'offrande. C'est clairement le cas de *hari-* «route», mais également de *habi-*, dont la traduction exacte n'est pas assurée. Enfin, *kunzagašši-* pourrait dériver du verbe *kunz-* «se prosterner» et constitue donc une catégorie à part. Quant à *ipnazhi-*, il a été omis de la liste de V. Haas. Son sens ne semble pas assuré, de même que celui de *kulamu(r)ši-*.

Dans les rituels de naissance du Kizzuwatna, ces différentes offrandes prennent la forme du sacrifice d'un ou de plusieurs oiseau(x). C'est le cas des offrandes *hari-*, *habi-*, *itkalzi-* et *kulamu(r)ši-* dans KUB 9.22 ii 18-20. Un mouton peut parfois être ajouté aux oiseaux, comme l'indique KBo 5.1 ii 2-3: «Ils immolent par le feu deux oiseaux pour l'offense (et) pour la faute. Ils immolent par le feu un agneau en guise d'*enumašši-*.» La raison précise du recours à ces divers sacrifices d'oiseaux et de moutons lors des rituels de naissance n'est pas donnée dans les textes. Étant donné la signification supposée de plusieurs de ces termes hourrites, il est possible qu'il s'agisse d'autant de gestes de propitiation. Au sein de l'Anatolie hittite, la pratique consistant à immoler par le feu des oiseaux semble propre au Kizzuwatna. Il a déjà été signalé que l'offrande *ambašši-* à laquelle est associée l'offrande *keldi-* consiste elle aussi à brûler entièrement un animal. Le feu est manifestement un moyen proprement kizzuwatnien de transmettre une offrande aux divinités<sup>62</sup>. En effet, cette pratique ne semble pas se retrouver dans d'autres régions de l'Anatolie hittite. Elle pourrait toutefois être un héritage de la Syrie septentrionale. Par ailleurs, le fait d'offrir aux divinités des oiseaux au lieu des ovins, bovins ou caprins habituels est également une caractéristique de la religion kizzuwatnienne. Un rituel d'exorcisme kizzuwatnien KUB 7.41 (iii 32-38) explicite en partie cette pratique en faisant allusion à un mythe: «Il prend trois oiseaux et sacrifie deux oiseaux pour les Annunaki et il sacrifie un oiseau pour le divin puits *āpi*. (Ensuite) il parle ainsi: "Vous, les Anciens [...], un bœuf (ou) un mouton n'a pas été déposé pour vous, (car) quand le dieu de l'orage vous a menés en bas dans la Terre Sombre, il a déposé cette offrande pour vous<sup>63</sup>."» L'offrande d'un oiseau est donc avant tout associée au culte des divinités chthoniennes appelées d'abord Annunaki (d'après la dénomination mésopotamienne), puis *karūlieš* «Anciens» dans le passage cité ci-dessus. Les rituels de naissance kizzuwatniens montrent toutefois que ce type de sacrifice n'est pas réservé aux divinités chthoniennes. Les divins destinataires du sacrifice d'un ou de plusieurs oiseau(x) qui y sont nommés sont Alitapara et les «dieux de la ville»

<sup>62</sup> MOUTON, à paraître 2.

<sup>63</sup> OTTEN 1961, p. 130-133: *nu=za* 3 MUŠEN *dāi* *n[u=k]an* 2 MUŠEN ANA <sup>P</sup>A.NUN.NA.GE<sub>4</sub> BAL-*anti* 1 MUŠEN=*ma=kan* ANA <sup>P</sup>ābi BAL-*anti* *nu kiššan tezzi šumaš=kan karūlieš=(š)a mīt-...* ŪL=*a=šamaš=kan* GU<sub>4</sub>-*uš* UDU-*uš* kittari <sup>P</sup>U-*aš=šamaš=kan* kuwapi GAM-*anta* GE<sub>6</sub>-*i takni penniešta nu=šmaš=kan ki šippanduwar dāiš*. L'analyse grammaticale de la séquence *karūlieš=(š)a mīt-...* est incertaine, en raison de la lacune.

(KBo 5.1 i 10-11) d'une part, et le dieu de l'orage (KBo 5.1 iii 13) d'autre part. Or, le dieu de l'orage, qui est le seul parmi ces dieux à nous être bien connu, n'entretient aucun lien apparent avec le monde chthonien. Il semble donc que l'immolation par le feu d'un oiseau est une pratique sacrificielle kizzuwatnienne beaucoup plus répandue qu'on a pu le penser.

Les rituels de naissance font en outre allusion à un autre type d'offrande: l'offrande *māla-* qui est appelée tantôt «*māla-* de la grossesse» (*armahhuaš māla*: KBo 17.65+ Ro 6) tantôt «*māla-* de l'accouchée» (*haššantaš māla*: KBo 17.65+ Ro 28). Ces deux appellations ainsi que le fait que ce type d'offrande ne soit attesté dans aucun autre contexte<sup>64</sup> tendraient à prouver que le *māla-* est une offrande kizzuwatnienne qui ne peut être pratiquée que dans le cas d'une nouvelle naissance humaine. L'absence de parallèles nous empêche de savoir en quoi consiste cette offrande *māla-*. Le seul élément qu'il est possible de préciser est que le «*māla-* de la grossesse» se pratiquait lors du septième mois de gestation, alors que le «*māla-* de l'accouchée» avait lieu le septième jour suivant la naissance. Doit-on en déduire l'existence d'une symbolique du chiffre 7, symbolique qui serait en relation avec le concept de naissance? Les textes ne permettent pas de le dire.

#### D. Les gestes rituels

La plupart des gestes exécutés lors des rituels de naissance kizzuwatniens se retrouvent dans d'autres rituels provenant ou non de la même aire culturelle, ainsi le fait de se prosterner devant quelque chose ou quelqu'un. Dans les rituels de naissance kizzuwatniens, la femme se prosterne devant la chaise à accoucher (KUB 9.22 ii 33) et les *patili-* et les musiciennes *katra-* font de même devant la femme (KUB 9.22 ii 37). Il semble que l'on se prosterne devant un objet ou une personne qui est considéré comme sacré ou bien qui a été préalablement sacralisé. Ce geste pourrait en effet faire écho à celui que l'on doit effectuer en présence d'une divinité<sup>65</sup>. Lors du rituel de fondation d'un nouveau temple de la déesse kizzuwatnienne de la nuit<sup>66</sup>, par exemple, le commanditaire du rituel se prosterne devant la statue de la divinité. Il s'agit vraisemblablement de l'effigie nouvellement réalisée, car la suite du texte indique qu'il ne doit pas se prosterner devant la divinité se trouvant dans le «vieux temple» *karūili* ... É.DINGIR<sup>LIM</sup>. La nouvelle effigie est celle qui vient d'être sacralisée; l'ancienne est maintenant désacralisée et ne doit par conséquent plus recevoir d'hommages. Le fait que l'on se prosterne devant la femme enceinte témoigne donc peut-être du caractère sacré de la parturiente après sa consécration rituelle<sup>67</sup>. Quant à la prosternation de la femme enceinte devant la chaise à

<sup>64</sup> CHD L-N, p. 125.

<sup>65</sup> Pour des exemples hittites dans lesquels une personne se prosterne, voir HED H, p. 292-295. Les éléments et les personnages devant lesquels on se prosterne sont les suivants: la divinité, le Grand Roi hittite, le prêtre, les animaux qui vont être sacrifiés (béliers) et les tables de sacrifice.

<sup>66</sup> MILLER 2004.



accoucher, cela s'explique assez bien : cet objet a été sacralisé et il représente à la fois le lieu et l'instrument de la délivrance de la femme. À travers le «comportement» de la chaise à accoucher pendant l'accouchement, ce sont les dieux qui s'expriment, comme l'illustre le rituel de Pāpanikri KBo 5.1. Ainsi, la prosternation doit résulter de la consécration de la chaise à accoucher d'une part, et de la femme enceinte d'autre part.

Quant au geste consistant à placer la main sur un objet ou la diriger vers lui, on le trouve dans KUB 9.22 ii 34, où la femme enceinte pose directement sa main sur la chaise à accoucher ou la tend vers elle. Il n'est cependant pas propre au contexte de la naissance et on le retrouve à d'autres occasions<sup>67</sup>. Dans des rituels dits «magiques», ce sont les «seigneurs du rituel», quels qu'ils soient, qui posent leur main sur l'animal sur le point d'être sacrifié en leur nom. La victime sacrificielle peut alors avoir diverses fonctions. Elle peut être offerte en nourriture aux dieux, comme dans le cas du rituel KBo 24.66, ou peut tenir lieu de substitut à celui qui la sacrifie. Le rituel arzaŵéen d'Ašhella contre une épidémie dans l'armée témoigne de ce deuxième cas de figure : les chefs militaires placent leur main sur les béliers qui vont servir de substituts. Ce cas est également illustré dans l'«Aphasie de Muršili», où le roi place sa main sur son bœuf-substitut. D'autres textes indiquent que ce geste d'imposition de la main n'est pas réservé au sacrifice animal, mais peut également être pratiqué pour d'autres types d'offrandes. Au cours de plusieurs fêtes religieuses hittites, un personnage subalterne tend au roi une offrande (un pain sacrificiel ou un récipient rempli d'une boisson qui servira à faire une libation, par exemple) et le souverain place la main sur elle. Mais cette imposition de la main sur un objet inanimé se retrouve également dans les rituels «magiques». Le rituel kizzuwatnien de Maštigga, par exemple, dépeint la Vieille Femme en train de tendre du pain, du fromage et une jarre de vin aux «seigneurs du rituel» qui imposent leur main sur ces denrées. Dès que c'est chose faite, la Vieille Femme procède au sacrifice des aliments. Dans l'ensemble des exemples connus, il semble bien que le fait de placer sa main sur un objet ou un animal soit un moyen d'établir un lien entre la personne qui pratique ce geste et l'élément en question<sup>68</sup>. La plupart du temps, il s'agit plus particulièrement de désigner la personne qui exécute cette imposition de la main comme le donateur d'une

<sup>67</sup> Étant donné que les cérémonies religieuses attestent de la possibilité de se prosterner devant une victime sacrificielle ou une table d'offrande, mon opinion diverge quelque peu de celle exprimée par BECKMAN 1983, p. 108-109 : «Since the doing of obeisance (*UŠKEN*) is an honor usually reserved in Hittite ritual for deities and royalty, its attestations here in connection with a private person must be attributed to a special ritual status of the mother-to-be by which she is set apart from the rest of society.» Faire une révérence ne sert pas toujours à exprimer son obéissance à quelqu'un, mais il peut apparemment aussi servir à désigner une chose comme sacrée ou consacrée. Quoi qu'il en soit, cet acte effectué devant la femme enceinte doit bien faire référence au statut particulier de cette personne à ce moment du rituel.

<sup>68</sup> Les différents contextes dans lesquels ce geste apparaît ont été rassemblés et étudiés par WRIGHT 1986, p. 439-446. C'est dans cet article que le lecteur retrouvera l'ensemble des références qui sont mentionnées ici.

offrande. Le rituel de naissance KUB 9.22 illustre quant à lui un cas un peu différent : en désignant de cette façon la chaise à accoucher, la femme enceinte a sans doute l'intention de mettre en valeur le lien privilégié qui l'unit dorénavant avec cet objet. Peut-être ce geste signifie-t-il bien plus que cela, mais les textes ne nous permettent pas de le savoir.

Une autre action se retrouve à plusieurs reprises dans les rituels de naissance du Kizzuwatna : il s'agit de «faire tourner» quelque chose ou quelqu'un (*-kan/šan (arha) wahnū*) le plus souvent «à l'aide d'un oiseau-de-trou» (*ISTU MUŠEN HURRI wahnū*). Dans KUB 9.22 ii 12-14, ce sont les meubles de la femme enceinte ainsi que la parturiente elle-même que le *patili*- «fait tourner avec/à l'aide d'un oiseau-de-trou», alors que le rituel de Pāpanikri (KBo 5.1 ii 55-iii 1) fait allusion au même geste pratiqué sur les effigies des dieux, les vêtements rouges destinés au nouveau-né et la parturiente. Dans KBo 5.1 iv 9-10, le *patili*- «fait tourner» sept fois un agneau au-dessus de sept foyers. Cette fois-ci, l'oiseau-de-trou n'est pas mentionné dans l'expression. Enfin, dans KBo 24.5 décrivant la naissance d'une divinité, il est également fait allusion à la même pratique, mais dans un contexte lacunaire (KBo 24.5:12'). Comme cela a déjà été noté dans la littérature hittitologique<sup>70</sup>, cette expression *-kan/šan (arha) wahnū* pose un problème d'interprétation, car il est difficile d'imaginer qu'une personne puisse faire tourner à bout de bras une autre personne ou un, voire deux animaux. L'expression a donc été interprétée comme désignant une action symbolique (on manipulait peut-être un objet de petite taille qui symbolisait la personne ou l'animal) ou bien encore comme une création scribale ne reflétant aucune réalité (opinion de J. Miller en particulier). Dans un tel contexte, M.-C. Trémouille suggère, quant à elle, de traduire le verbe *wahnū* par «entourer». Elle pense en effet que le geste rituel ainsi désigné consiste à entourer la personne ou l'élément à purifier d'un «cercle magique»<sup>71</sup>. Elle indique en outre que cette pratique est attestée non seulement dans les rituels kizzuwatniens, mais aussi dans ceux issus de la sphère hattie. J. Miller nous fait toutefois remarquer que l'expression *-kan/šan (arha) wahnū* elle-même ne se retrouve que dans les compositions issues de la sphère kizzuwatnienne. Il se pourrait donc qu'il s'agisse de la traduction d'une expression hourrite ou louvite (opinion de J. Miller). Dans sa langue d'origine, cette expression pouvait véhiculer une connotation qui n'a pas pu être rendue lors du passage à la langue hittite. La question reste difficile à trancher, faute d'occurrences plus explicites. Quant à l'identification de «l'oiseau-de-trou»

<sup>69</sup> Pour une interprétation un peu différente, voir TRÉMOUILLE 1999, p. 285 qui écrit notamment : «Ce geste exprime plutôt, à mon avis, une certaine identification de la victime à l'offrant : au travers de la victime, c'est l'offrant lui-même qui se donne à la divinité.» Je ne pense pas que l'on puisse aller aussi loin dans l'interprétation de ce geste rituel et le cas de l'imposition de la main de la femme enceinte sur la chaise à accoucher me semble même aller à l'encontre de cette interprétation.

<sup>70</sup> Voir le plus récemment MILLER 2004, p. 110-112 qui fournit également la bibliographie la plus récente sur ce thème.

<sup>71</sup> TRÉMOUILLE 1999, p. 285.

(MUŠEN HURRI) à l'aide duquel est pratiquée l'action de «faire tourner», sa nature exacte est encore l'objet de débats<sup>72</sup>. Pourtant, ce volatile est très fréquemment employé dans les rituels magiques kizzuwatniens. Il semble alors souvent en relation avec le processus de purification. Il est également employé pour la divination: nombreux sont les rapports d'interrogations oraculaires qui témoignent de la pratique consistant à inspecter les entrailles de cet oiseau. Des parallèles syriens et mésopotamiens sont également attestés dès l'époque paléo-babylonienne<sup>73</sup>.

Dans KUB 9.22 iii 17, le *patili*- brandit deux chevreaux en direction de la femme enceinte<sup>74</sup>. Ce geste consistant à tendre une offrande devant quelqu'un désigne probablement le porteur comme la personne chargée de faire l'offrande. On peut en outre émettre l'hypothèse que la personne vers qui cette offrande est dirigée est le véritable donateur. On remarque en effet que, dans les descriptions de fêtes religieuses, une personne subalterne brandit une offrande vers le roi, le véritable donateur, qui impose alors la main sur celle-ci<sup>75</sup>. Ainsi, le geste consistant à brandir une offrande vers quelqu'un est associé à l'imposition de la main du donateur sur l'offrande, bien qu'il puisse également intervenir seul. Dans KUB 9.22 iii 17, le *patili*- se désigne donc comme celui qui est chargé de sacrifier les deux chevreaux, mais définit en outre la femme enceinte comme la commanditaire de cette offrande en brandissant les chevreaux dans sa direction. Cette interprétation est confirmée par la phrase suivant immédiatement ce passage: «La femme les 'sacrifie' (= dédie) avec le vin [e]t le *patili*- les emmène.» (KUB 9.22 iii 18-19). La femme est donc bien celle qui dédie les chevreaux aux dieux et le *patili*- celui qui va se charger de les abattre, ou du moins de les placer morts devant les divinités. Ce dernier élément est d'ailleurs explicitement mentionné par la suite: «Quand il arrive à la croisée des chemins, il sacrifie un chevreau pour les dieux masculins du *šinapši*- et il sacrifie le (second) chevreau pour les dieux masculins de la ville.» (KUB 9.22 iii 20-23).

Il nous faut examiner à présent un type différent de geste rituel. Dans KBo 5.1 i 25-26, le *patili*- badigeonne du sang de deux oiseaux les piquets qui flanquent la chaise à accoucher (*ešharnumai*- «ensanglanter, badigeonner de sang»). Plus loin dans le texte (iii 41), c'est au tour d'une aiguière (<sup>DUG</sup>ÁBxA) d'être traitée ainsi. Cette aiguière ne réapparaît par la suite qu'à la ligne iv 13, où l'on voit qu'elle est remplie de l'eau qui servira à laver l'agneau-substitut. Il semblerait que la pratique consistant à badigeonner de sang un objet soit une

<sup>72</sup> HAAS 2003, p. 488-489.

<sup>73</sup> DURAND 1997.

<sup>74</sup> Cette action ne paraît réalisable que dans le cas où l'on emploierait de très jeunes animaux, car on se figure mal comment une personne pourrait porter à bout de bras et dans chaque main un chevreau déjà avancé en âge. Le texte ne précise malheureusement pas l'âge des chevreaux. Dans le cas où il s'agirait de grands animaux, il faudrait interpréter l'expression *parā ep*- de la même manière que *-kan/šan (arha) wahnu*-, du moins dans ce cas précis: soit *parā ep*- aurait un sens symbolique, soit il résulterait de la traduction approximative d'une expression étrangère.

<sup>75</sup> WRIGHT 1986.

manière de consacrer celui-ci. En étant contenue dans un récipient qui a lui-même été consacré par le sang, l'eau mentionnée dans KBo 5.1 iv 13 serait devenue sacrée elle aussi. Si cette interprétation était correcte, cela expliquerait le fait que cette eau, après avoir en partie servi à purifier l'agneau, est versée devant la divinité (iv 15-17). KBo 21.45 ii 2' mentionne également une forme du verbe *ešharnumai*- (peut-être une troisième personne du pluriel inaccompli *išharnumanzi*, comme dans KBo 5.1) dans un contexte très fragmentaire. Il faut toutefois remarquer l'allusion probable à un ou plusieurs piquet(s) dans la ligne précédant le passage qui nous occupe. Ce ou ces piquet(s) pourrai(en)t très bien constituer l'objet de la forme verbale, à l'instar de KBo 5.1 i 25-26. Il y serait donc question, tout comme dans KBo 5.1, de la consécration des piquets participant à la chaise à accoucher. Tous ces éléments semblent aller dans le sens de l'interprétation proposée plus haut, à savoir que le sang avec lequel un objet est badigeonné sert à consacrer ce dernier. Cette suggestion paraît être étayée par la présence de cette même pratique pendant un rituel de fondation d'un temple dédié à la déesse kizzuwatnienne de la nuit. Dans ce rituel, on précise en effet: «On badigeonne de sang tous (les objets) de la nouvelle divinité.» (ŠA [DINGIR]<sup>LJ</sup>M GIBIL *hūman ešharnumanzi*). Or, il est nécessaire de rendre les nouveaux objets de culte sacrés avant de pouvoir les vénérer et/ou les utiliser au cours des cérémonies religieuses. Dans un rituel kizzuwatnien d'évocation, neuf puits *āpi* sont également badigeonnés de sang (KUB 15.31 ii 23: *nu āpi išharnumaizzi*) avant de servir de réceptacles pour le sacrifice d'un oiseau et d'un agneau (ii 23-26)<sup>76</sup>. Le besoin de consacrer le lieu de dépôt d'une offrande n'est pas pour nous surprendre. C'est en Anatolie hittite une précaution indispensable pour la plupart des dons d'offrandes aux dieux. Il est par ailleurs intéressant de noter que cette pratique consistant à ensanglanter un objet pour le consacrer n'est pour l'instant attestée que dans le contexte culturel kizzuwatnien<sup>77</sup>.

Enfin, les rituels de naissance kizzuwatniens font très vraisemblablement appel à la technique de la substitution rituelle. KBo 5.1 iv fait en effet allusion à un agneau à qui l'on fait subir différents traitements. On lave sa gueule et ses pattes avec de l'eau (KBo 5.1 iv 4-5), on l'oint d'huile fine (iv 5), on lui attache les pattes avec de la laine rouge (iv 6), on lui place un *šurita*- sur la tête (iv 7-8), le *patili*- le «fait tourner» au-dessus de sept foyers (iv 9-10), on le place sur les genoux d'une musicienne *katra*- (iv 11), on le relave (iv 15), on le pare et on le vêt d'étoffes rouges (iv 16-17), on le recouvre d'un vêtement *kūpahi*- (iv 18), on lui place un diadème et des bracelets (iv 19-20), puis on l'amène au *šinapši*- (iv 21). Il semble que la femme enceinte ait alors tenu l'agneau dans ses bras, puisque le texte indique: «Le *patili*- lui (= la commanditaire du rituel) retire l'agneau et il l'emmène dans un lieu consacré.» (iv 24-25) La dernière allusion peut-être faite à l'agneau n'est pas assurée: «Quand c'est le matin

<sup>76</sup> HAAS & WILHELM 1974, p. 156-159.

<sup>77</sup> Pour l'ensemble des attestations d'*ešharnumai*-, voir HED A, E, I, p. 310-311.

(suivant), on nettoie l'enfant/le petit et on frappe sur lui un objet *pahhiša-*.» (iv 31-33) L'ambiguïté du passage est due à celle du sumérogramme DUMU/TUR qui peut aussi bien signifier «enfant» que «petit (d'un animal)». J'ai préféré cette seconde traduction dans mon édition, car aucune allusion au fait que l'accouchement ait déjà eu lieu n'a été faite à cet endroit du texte. Je pense par conséquent que TUR doit renvoyer à l'agneau mentionné auparavant. En outre, la signification de l'action consistant à frapper le *pahhiša-* est obscure, car la nature de l'objet lui-même n'est pas connue.

Quoi qu'il en soit, il y a tout lieu de penser que l'agneau sert de substitut. Mais pour qui ? Sert-il à remplacer la femme enceinte ou bien son enfant devant les dieux ? Les indices sont quelque peu contradictoires. Plusieurs traitements subis par l'agneau rappellent en effet ceux subis par la parturiente. Ainsi en est-il de l'onction d'huile fine et de l'emploi de laine rouge pour attacher ses membres (voir KUB 9.22 ii 25-27). En revanche, d'autres éléments rappellent plutôt le traitement subi par le nouveau-né. C'est surtout le cas de l'installation de l'agneau sur les genoux de la musicienne *katra-*, qui rappelle la pratique documentée dans les mythes hourrites consistant pour le père du nouveau-né à déposer son enfant sur ses genoux<sup>78</sup>. G. Beckman interprétait déjà ce geste de la musicienne *katra-* comme un probable simulacre de l'acte effectué par le père après la naissance de l'enfant<sup>79</sup>. Cette interprétation me semble plus plausible que celle qu'il envisage en second, à savoir que la musicienne feint d'accoucher de l'agneau. Si l'on souhaitait feindre un accouchement, on ne le représenterait sans doute pas de cette façon, mais on irait probablement jusqu'à faire asseoir la *katra-* sur une chaise à accoucher factice ou réelle et à placer l'agneau en dessous. En second lieu, l'allusion faite à des vêtements rouges rappelle la liste de vêtements de la même couleur faite dans KBo 5.1 ii 50-52, vêtements toujours qualifiés de petits. À ces vêtements rouges destinés à l'agneau sont associés un diadème et des bracelets qui sont certainement ceux mentionnés dans KBo 5.1 ii 53-54. Bien que le texte ne soit pas explicite sur ce point, il paraît peu probable que ces habits et riches bijoux aient été spécialement conçus pour l'agneau de ce rituel. Il doit s'agir de biens destinés par la suite au nouveau-né. L'agneau est donc affublé des habits et bijoux du nouveau-né avant même que celui-ci puisse s'en servir (l'enfant n'est pas encore né à ce stade du rituel). Cela indique clairement que l'agneau est en réalité le substitut de l'enfant, et non de la femme enceinte.

Quant aux traitements que l'agneau subit et qui sont communs à ceux reçus par la parturiente, à savoir l'onction et l'imposition de liens en laine rouge, il est possible qu'ils aient également été subis par le nouveau-né, bien que les textes soient muets sur ce point. Quoi qu'il en soit, Bo 4951 fait clairement allusion à un agneau-substitut (*pūhugari*) en relation avec un nouveau-né, ce qui paraît confirmer l'hypothèse formulée ci-dessus. L'existence de rituels de

<sup>78</sup> Voir I2B.

<sup>79</sup> BECKMAN 1983, p. 122-123.

substitution est bien documentée dans les sources religieuses hittites<sup>80</sup>. Le substitut, le plus souvent un animal, peut également être un prisonnier de guerre lorsqu'il s'agit d'un rituel royal. Le rituel de substitution consiste à absorber les impuretés qui accablaient le patient, impuretés qui ont été préalablement exorcisées du corps du mortel en question. Cette pratique est attestée en pays hittite dès l'ère de l'Ancien Royaume et jusqu'à l'époque impériale. Les exemples sont pléthoriques, dans lesquels plusieurs techniques permettant au substitut d'absorber l'impureté d'un patient se concurrencent, mais on ne citera qu'un seul extrait en guise d'illustration. Il s'agit d'un passage du rituel d'exorcisme kizzuwatnien dit de Maštigga : «On amène un mouton. La Vieille Femme le brandit au-dessus des deux commanditaires du rituel et elle parle ainsi : "Voici votre substitut. Qu'il soit le substitut de votre corps ! (Que) les choses à conjurer (soient) dans (sa) bouche (et sa) langue !" Ils crachent dans sa bouche et elle parle ainsi : "Vous avez craché les mauvaises choses à conjurer." (Puis) on creuse la terre et on abat le mouton dans (le trou). Ensuite, on le place dedans, on y place (aussi) du pain sucré et elle fait une libation de vin<sup>81</sup>.» Dans ce passage, le mal à exorciser est donc craché hors du corps des deux patients directement dans la bouche du mouton-substitut avant de mettre celui-ci à mort. Dans le cas du rituel de naissance de Pāpanikri KBo 5.1, le rite de substitution qui est inséré doit plutôt être une mesure préventive censée protéger l'enfant. En effet, comme cela a déjà été précisé auparavant, il semble bien que le bébé ne soit pas encore né à cette étape du rituel. L'emploi d'un agneau-substitut doit donc servir à neutraliser à l'avance les éventuelles attaques démoniaques que pourrait subir l'enfant. Le texte ne nous apprend pas ce qu'il advient de l'agneau-substitut par la suite, mais les autres documents illustrant la pratique de la substitution rituelle attestent de la mise à mort du substitut. Le passage du rituel de Maštigga cité ci-dessus en est un exemple. Peut-on aller jusqu'à voir dans l'abattage du substitut de l'enfant un passage symbolique de ce substitut du monde des vivants à celui des morts ? De cette façon, l'agneau-substitut, qui joue le rôle de l'enfant, effectuerait à sa place le passage de la vie à la mort et l'en préserverait.

### E. Espace et temporalité

Il est important d'étudier en détail le cadre spatial et temporel dans lequel les rituels de naissance kizzuwatniens se déroulent. Cet examen peut nous apporter quelques informations utiles sur la portée de ces rituels. Les différents lieux seront présentés en fonction de leur fréquence dans les rituels de naissance.

<sup>80</sup> Pour une synthèse récente sur les rituels de substitution hittites, voir TARACHA 2000, p. 207-224.

<sup>81</sup> MILLER 2004, p. 73-74 : nu UDU ānnanzi n=an=kan MUNUSŠU.GI ANA 2 BEL SÍSKUR šer ēpzi nu kiššan tezzi kāša=wa=šmaš tarpalliš nu=wa=šmaš tueggaš tarpalliš ēštu KAXU-i EME-i hūrtāuš nu=(š)ši=kan iššī anda allapahhanzi nu kiššan memai idālauēš=wa=kan hūrtāuš parā allapahten nu tēkan paddanzi nu=kan UDU kattanda hattanzi namma=an=kan kattanda tianzi nu=(š)ši NINDA.GUR, RA KU, awan katta tianzi GEŠTIN=ya šipanti.

Le *šinapši-* est le lieu le plus fréquemment mentionné dans les rituels de naissance kizzuwatniens. Ce terme n'est attesté que dans les textes religieux relatifs à la sphère kizzuwatnienne. On considère souvent qu'il est composé de la racine hourrite *šena-* «deux, double» emprunté à l'akkadien *šina* «deux», mais les opinions divergent quant au sens précis de ce terme<sup>82</sup>. Dans son article de 1982, F. Gentili Pieri a rassemblé toutes les occurrences de ce nom dans les textes hittites<sup>83</sup>. Ces derniers nous apprennent que le *šinapši-* est un lieu de nature cultuelle qui peut faire partie d'un temple. C'est ce qu'indique clairement, notamment, KUB 30.31 i 5 où il est écrit: «dans la ville de Kizzuwatna, dans le temple du dieu de l'orage, dans le *šinapši-*» (*INA URU<sup>URU</sup>kizzuwatna INA É<sup>DIM</sup>ššinapšiya*)<sup>84</sup>. Dans le *šinapši-* se déroulent des rituels de purification et des offrandes, ceci aussi bien dans un rituel destiné à purifier le couple royal (KUB 30.31) que dans nos rituels de naissance. La traduction que proposent V. Haas et G. Wilhelm<sup>85</sup> pour *šinapši-*, à savoir «Entsühnungshaus» est cependant trop réductrice, car cet édifice sert également de lieu de résidence pour toute une série de divinités<sup>86</sup>. Parmi les divinités résidant dans le *šinapši-* figurent Šarruma (KBo 17.69:9': *ḪLUGAL-ma Éšinapšiyaš* «Šarruma du *šinapši-*»), le dieu de l'orage et la déesse Hepat (KUB 6.45+ i 62-63: *ḪU šinapši* «dieu de l'orage (du) *šinapši-*» et [*Ḫ*]epat *GIŠšinapši* «Hepat (du) *šinapši-*»<sup>87</sup>).

<sup>82</sup> TRÉMOUILLE 1997, p. 178 propose pour *šena-* une traduction «double, effigie» (il existe en effet un terme hourrite *šina-* désignant un substitut ayant la forme d'une effigie), car le *šinapši-* serait avant tout le lieu où se trouvent les effigies des ancêtres divinisés. BÖRKER-KLÄHN 1995, p. 81 et p. 83 suggère quant à elle de traduire *šena-* par «nature double», ce qui indiquerait que le *šinapši-* se subdivisait en deux sections distinctes, l'une pour l'utilisation du feu, l'autre pour l'utilisation de l'eau. Voir également BÖRKER-KLÄHN 1994, p. 362-363. L'origine hourrite de *šinapši-* est, elle, confirmée par l'existence d'une expression *šinapšumma epēšum* dans les textes juridiques de Nuzi où *-umma* est la désinence hourrite de l'infinitif à Nuzi (ailleurs *-umme*: WEGNER 2000, p. 97): voir NEGRI-SCAFA 1992, p. 189. Le sens exact de cette expression est encore débattu.

<sup>83</sup> GENTILI PIERI 1982.

<sup>84</sup> LEBRUN 1977, p. 95 et p. 103: ce rituel kizzuwatnien est assez insolite. Le début du texte indique en effet: «Lorsque, le seizième jour, le soleil n'est pas encore levé, le roi (et) la reine défèquent à Hattuša. Ils s'assoient séparément. Quand le soleil se lève, il/elle défèque là, à Kizzuwatna, dans le temple du dieu de l'orage, dans le *šinapši-*» (*INA U<sub>4</sub>.16<sup>1</sup>.KAM kuitman=kan ḪUTU-uš nauī āpzi nu LUGAL MUNUS.LUGAL URU<sup>URU</sup>hattuši šakniyanzi n=at=za arhayan ešandari mahhan=ma=kan ḪUTU-uš āpzi apē=ma INA URU<sup>URU</sup>kizzuwatna INA É<sup>DIM</sup>ššinapšiya katmaršitti*) La traduction «déféquer» pour le verbe louvite *katmarš-* ne fait aucun doute, étant donné son pendant hittite bien connu *kammarš-* (voir HED K, p. 37-39). La traduction de R. Lebrun «uriner» pour ce terme doit donc être abandonnée. Cet étrange rite consistant à déféquer dans un lieu manifestement sacré n'a pas de parallèle dans le corpus des textes hittites. Il est donc difficile de l'interpréter. S'agit-il d'une expression imagée ou est-ce vraiment ce qui se passe? Cet événement participe-t-il au processus de purification du couple royal?

<sup>85</sup> HAAS & WILHELM 1974, p. 36.

<sup>86</sup> Ainsi, l'équation *ššinapši-* = *šlila-* «maison de purification» que propose BÖRKER-KLÄHN 1994, p. 363 présente le même inconvénient qu'une traduction «Entsühnungshaus» pour le *šinapši-*. Les textes hittites ne mettent d'ailleurs pas clairement en parallèle les deux termes, *šlila-* n'étant attesté que très rarement (CHD L-N, p. 57). Sur les habitants divins du *šinapši-*, voir également IIA.

Quoi qu'il en soit, après avoir examiné les divers contextes dans lesquels le *šinapši-* est mentionné, il paraît clair que ce bâtiment n'est pas un espace bâti dans le but d'accueillir les seuls rites de passage kizzuwatniens, mais que ses fonctions sont beaucoup plus étendues<sup>88</sup>. Par ailleurs, on acceptera l'opinion de J. Börker-Klähn<sup>89</sup> selon qui l'accouchement lui-même n'a pas lieu dans le *šinapši-*, contrairement à ce que suggérait G. Beckman<sup>90</sup>. Il est vrai que le passage discuté par ces auteurs, à savoir KBo 5.1 i 12-14, peut le laisser penser: «Ensuite, il emporte la chaise à accoucher et les objets au *šinapši-*. Il les place à l'extérieur, dans un lieu inculte. La femme enfante à l'intérieur même.» On pourrait penser que «l'intérieur» (*andan* mot à mot: «dedans») désigne l'intérieur du *šinapši-*. Mais, outre qu'il s'agirait ici de la seule attestation de l'utilisation du *šinapši-* comme lieu d'accouchement, alors que tous les autres textes semblent faire allusion à la demeure de la femme dans un tel contexte, il arrive fréquemment que les textes hittites décrivant des rituels ou des fêtes religieuses omettent certaines étapes de ces cérémonies. Peut-être a-t-on affaire ici à un raccourci de la sorte. Autrement dit, on peut considérer que, dans ce passage, *andan* désigne la chaise à accoucher plutôt que l'intérieur du *šinapši-*, comme le suggère J. Börker-Klähn. Les actions les plus fréquemment exécutées dans le *šinapši-* lors des rituels de naissance sont des sacrifices animaux (KBo 5.1 i 34-35, ii 1-3, iv 27-29; KBo 17.65+ Vo 17-20). Le rôle propitiatoire d'au moins une partie d'entre eux est clairement indiqué par KBo 5.1 ii 1-3 et iv 27-29 (les offrandes sont faites «pour l'offense (et) la faute», en guise d'*enumašši-*, d'*ipnazhi-* et «à la santé»). KBo 17.65+ Vo 20 nous apprend en outre que la parturiente doit manger au moins une fois dans l'enceinte du *šinapši-*, mais il est impossible de dire à quel moment précis du rituel le repas a lieu.

Lorsque la parturiente ne se trouve pas dans le *šinapši-* pour y faire des offrandes, elle est le plus souvent dans sa propre demeure. La «pièce intérieure» É.ŠÀ (à comprendre la chambre à coucher<sup>91</sup>) est en effet mentionnée à plusieurs reprises dans nos textes, notamment dans KUB 9.22 ii 15 (la femme y fait une offrande *zurki-*) et iii 35-37. Dans ce second passage, il semble bien que la chambre à coucher corresponde au lieu où se trouve la chaise à accoucher. Cela expliquerait le fait que le *patili-* se prosterne devant l'entrée de cette pièce à la ligne iii 25. Dans KBo 5.1 ii 9 et 13, une «maison» (É) est à nouveau mentionnée et on peut l'identifier une fois de plus à la résidence de la

<sup>87</sup> SINGER 1996, p. 12 et p. 34. Notez la présence du déterminatif *GIŠ* «bois», qui indique vraisemblablement qu'une partie du *šinapši-*, si ce n'est l'ensemble, était confectionnée dans cette matière.

<sup>88</sup> *Contra* GENTILI PIERI 1982, p. 13 déjà citée dans mon introduction sur les rites de passage.

<sup>89</sup> BÖRKER-KLÄHN 1995, p. 363.

<sup>90</sup> BECKMAN 1983, p. 117. GENTILI PIERI 1982, p. 6 et note 12 interprète manifestement le texte de la même manière que G. Beckman.

<sup>91</sup> À ce sujet, voir ma discussion sur la signification de sumérien É.ŠÀ = hittite *tunnakeššar* dans les textes religieux hittites dans MOUTON 2003, p. 80. Pour une interprétation analogue, voir DEL MONTE 1973, p. 117.

femme enceinte. On y transporte l'effigie d'une divinité. Plus tard, le texte indique que «les commanditaires du rituel» vont du *šinapši*- à la «maison», où ils effectuent des offrandes, de même que le *patili*-. On retrouve une description similaire à la fin du texte, mais cette fois le fait que la maison dont il est question soit celle des «commanditaires du rituel» en personne ne fait aucun doute, puisque le pronom possessif enclitique akkadien de la troisième personne du pluriel -*ŠUNU* a été ajouté au sumérogramme É.

Ces diverses allusions à la «maison» renvoient donc bel et bien à la demeure de la femme enceinte et de son époux. KBo 21.45 i 7' emploie lui aussi un pronom possessif enclitique akkadien (celui de la troisième personne du singulier cette fois-ci: -*ŠU*) avec la maison, possessif qui renvoie clairement à la femme<sup>92</sup>. KBo 17.65+ mentionne la «maison» en relation avec la chaise à accoucher au début du texte (Ro 1) dans un passage lacunaire. Le lien entre ces deux éléments est encore plus clair à la ligne Ro 49 du même texte, où l'on trouve l'expression «la maison de la chaise à accoucher» (*harnuwaššiyaš É-aš*). Qu'entend-on vraiment par celle-ci? Il faut sans doute considérer qu'il s'agit d'une autre manière de désigner la demeure de la femme enceinte, car les témoignages étudiés précédemment semblent aller en ce sens. Par ailleurs, l'existence au Kizzuwatna d'un édifice spécifiquement bâti pour accueillir les accouchements humains n'est pas attestée par les textes. Quoi qu'il en soit, il paraît clair qu'une partie des rituels de naissance kizzuwatniens se déroulait dans le domicile de la parturiente<sup>93</sup>. KUB 9.22 ii précise que la chambre de la femme est le théâtre de toute une série de préparatifs destinés, semble-t-il, à purifier, voire à consacrer les instruments de l'accouchement (principalement la chaise à accoucher) et la parturiente en personne. Le fait que ce soit dans cette pièce que tous ces rites se déroulent indique clairement que c'est également là que l'accouchement lui-même aura lieu: plutôt que de déplacer dans un lieu consacré l'ensemble du mobilier et des ustensiles nécessaires à l'accouchement, on préfère visiblement les consacrer sur place. Il y a en outre de bonnes raisons de penser que l'ensemble de la chambre, emplacement du futur accouchement, est lui-même consacré, ce qui expliquerait la nécessité de sceller son entrée (KUB 9.22 iii 5). Peut-être s'agit-il d'éviter de cette façon l'intrusion de mauvais démons dans la chambre alors consacrée<sup>94</sup>. KBo 5.1 documente toutefois une procédure différente de celle décrite par KUB 9.22. En effet, au lieu de se contenter de consacrer les instruments de l'accouchement sur place, ces derniers sont cette fois-ci déplacés dans un «lieu inculte».

Le fait que l'on déplace les objets de l'accouchement (la chaise à accoucher et «les objets qui étaient dedans») hors de la maison s'explique très bien:

<sup>92</sup> Les scribes hittites utilisent les pronoms akkadiens sans aucune connotation de genre. Ainsi, le pronom enclitique masculin -*ŠU* est utilisé à Hattuša aussi bien en relation avec un homme qu'avec une femme.

<sup>93</sup> Contra GENTILI PIERI 1982, p. 7 et p. 9 qui pense au contraire que l'accouchement a lieu dans un espace sacré, en marge de la communauté. Voir également BECKMAN 1983, p. 154.

<sup>94</sup> Le fait que les démons puissent passer par la porte pour affliger les habitants d'une maison est en effet bien documenté dans les textes religieux hittites. Voir à ce sujet DEL MONTE 1973.

comme le signale l'*incipit*, le rituel KBo 5.1 est, lui, pratiqué dans le cas où la chaise à accoucher ou l'une de ses composantes a été endommagée. À ce dysfonctionnement est associé un autre phénomène: on considère que la femme enceinte n'est plus consacrée. Par la suite, nous comprenons que c'est une faute consciente ou inconsciente de la femme, faute qu'elle a d'ailleurs pu hériter de ses parents, qui a provoqué la détérioration de la chaise: les dieux ont exprimé leur colère par ce biais. Cet événement est donc interprété comme un présage néfaste pour la femme enceinte. Il y a en outre tout lieu de croire que la chaise n'est pas seulement endommagée par la faute de la femme, mais également souillée par cette même faute. Il y a lieu, dans ce cas, de déplacer les accessoires de l'accouchement hors de la ville, car ils ont été contaminés par l'impureté de la parturiente. L'endroit dans lequel ils sont transportés est appelé «lieu inculte» (*dammili pedi*). Cette dernière expression se retrouve dans plusieurs descriptions de rituels hittites<sup>95</sup>. L'un des exemples les plus clairs est un passage du rituel d'Anniwiyani: «Nous soulevons tout (= toute la *materia magica*) et nous faisons courir devant le chiot et [le bouc]. [Nous allons] dans la montagne, dans un lieu inculte. Là où la charrue ne parvient pas, nous [y] allons<sup>96</sup>.» La suite du même texte précise que, dans ce lieu inculte, est pratiqué un rite cathartique consistant à faire passer les commanditaires du rituel à travers un portail végétal lui-même flanqué des deux moitiés du corps du chiot dont il a été question. Dans ce cas, le choix d'un lieu éloigné de toute habitation est sans doute motivé par le caractère nocif de l'impureté ainsi exorcisée.

Une des compositions de la *Sammeltafel* KUB 17.28 fournit un autre exemple de l'utilisation de l'expression *dammili pedi* dans les prescriptions rituelles. Le passage indique: «On fait ainsi et on installe des tentes soit dans un lieu inculte, soit dans un bois<sup>97</sup>.» La suite du texte fait elle aussi probablement référence à un rite cathartique, bien qu'il prenne une forme différente de celui décrit dans le rituel d'Anniwiyani: cette fois, ce sont des foyers qui servent à purifier ce qui doit l'être. Ces deux exemples semblent corroborer l'interprétation proposée ci-dessus au sujet du rituel de naissance KBo 5.1. Le recours, à un moment donné du rituel, à un lieu inculte et dénué de tout habitat doit s'expliquer par la peur de contaminer encore davantage l'entourage de la personne et/ou de la chose souillée, en l'occurrence la femme enceinte ainsi que les objets du rituel. Notre rituel KBo 5.1 i 9-11 précise d'ailleurs qu'après avoir fait passer la chaise à accoucher et les éléments qui l'accompagnent par la porte, un sacrifice est pratiqué devant cette même porte afin d'apaiser les dieux de la ville et la divinité Alitapara. La colère de ces dieux est vraisemblablement due au caractère impur des objets qui traversent cette

<sup>95</sup> Voir CHD P, p. 339.

<sup>96</sup> VBoT 24 i 30-33 (BAWANYPECK 2005, p. 54-55): *nu hūman šarā tummeni peran=(n)a=za UR.TUR [MÁŠ.GAL=y]a huinumeni nu HUR.SAG-i dammili pedi [paiwani nu k]uwapi* <sup>GIS</sup>APIN-aš *ŪL araškizzi [nu apiya] paiwani*.

<sup>97</sup> KUB 17.28 iii 36-38: *ienzi=ma kiššan* <sup>GIS</sup>ZA.LAM.GAR<sup>HA</sup> *mān dammili pedi mān=kan* <sup>GIS</sup>TIR-išni *anda tarnanzi*.



porte. Notons que l'expression «lieu inculte» se retrouve également dans Bo 4951:7'. C'est là que l'enfant mort prématurément est emmené, probablement pour que son impureté puisse être neutralisée sans contaminer davantage les habitants de la ville.

Un autre lieu est mentionné dans KBo 17.65+ Vo 25. Il s'agit de l'édifice *arzana-* dans lequel la femme enceinte doit être lavée pour être consacrée avant son huitième mois de grossesse (*šuppa warpanza ēšzi*: «elle est lavée de manière consacrée»). La traduction traditionnelle d'*arzana-* est «auberge»<sup>98</sup>. Dans son article de 1974, H. A. Hoffner<sup>99</sup> indique que cet établissement est principalement destiné à pourvoir en nourriture et en boissons les personnes qui s'y rendent. Il suggère également qu'il a pu tenir lieu de maison close, mais les textes hittites ne permettent pas vraiment de confirmer ce point de vue.

Qu'allait faire la femme enceinte dans un tel établissement? H. A. Hoffner a raison d'exprimer sa perplexité à ce sujet<sup>100</sup>. Il me semble pour ma part que KBo 17.65+, ainsi que les nombreux autres textes religieux faisant allusion à l'*arzana-*, contredisent la traduction traditionnelle, et qu'il conviendrait peut-être de réexaminer l'ensemble de ce dossier. Le premier savant qui proposa de traduire ce terme par «auberge», E. Laroche, le fit avec beaucoup de prudence, ce que n'ont pas toujours fait ses successeurs. Il est vrai que l'existence d'auberges faisant également office de lupanars est particulièrement bien attestée en Mésopotamie ancienne et qu'il semble logique qu'on retrouve de tels établissements en Anatolie. Mais l'*arzana-* est manifestement un lieu dans lequel plusieurs événements religieux se déroulent. Le fait que le supposé rite d'initiation d'un prince hittite, la fête *haššumaš*, mette en scène des «prostituées» et que les événements associés à ces personnages se déroulent en partie dans l'*arzana-* ne me semble pas suffisant pour traduire le terme par «auberge/maison close». Même si l'on décide de rendre le sumérogramme MUNUS<sup>MEŠ</sup> KI.SIKIL par «prostituées», ce qui, bien qu'étant généralement admis, me paraît en réalité assez risqué, il s'agit malgré tout d'une fête religieuse, et les scènes décrites sont manifestement hautement ritualisées. Il serait par conséquent étonnant qu'elles aient lieu dans un établissement profane de mauvaise réputation. Si l'on accepte de réinterpréter le bâtiment *arzana-* comme un édifice à fonction religieuse, cela expliquerait plus aisément le fait que la femme enceinte doive s'y rendre dans KBo 17.65+.

Les changements de lieu constituent un élément essentiel dans chaque rite de passage. En effet, ils symbolisent très souvent le changement d'état subi par le personnage pour lequel le rite de passage est effectué. Malheureusement, les textes hittites, pour la plupart lacunaires, taisent une grande partie de ces déplacements. Seul le rituel de Pāpanikri peut être étudié dans cette perspective,

<sup>98</sup> LAROCHE 1949, p. 74.

<sup>99</sup> HOFFNER 1974.

<sup>100</sup> HOFFNER 1974, p. 121: «Also unclear to me is the visit to the *arzana* house by the pregnant woman in the ritual text 'when a woman conceives'».

car il est le seul texte complet de notre corpus. Il s'agit plus particulièrement de mettre en évidence les déplacements de la future mère au sein de ce rituel, puisque ce sont eux qui peuvent être mis en rapport avec le rite de passage vécu par cette personne. Au début du texte (i 14), la femme enceinte semble se trouver dans la pièce de la chaise à accoucher, c'est-à-dire probablement dans sa propre chambre à coucher. Il faut ensuite attendre le début de la colonne ii pour trouver une nouvelle information sur sa localisation (ii 1): elle se rend alors au *šinapši-*. On pourrait imaginer que tous les dons d'offrandes réalisés dans la colonne i se sont produits dans la chambre à coucher de la parturiente, que celle-ci n'a pas changé de lieu pendant tout ce laps de temps. Mais il est également possible que le scribe n'ait pas pris la peine de spécifier le lieu dans lequel ces offrandes devaient être données, car cette information lui paraissait évidente.

Un phénomène analogue peut être observé pour la colonne ii, qui décrit à son tour un grand nombre d'actions rituelles sans aucune précision de lieu. C'est seulement à la ligne iii 2 que l'on apprend le retour de la femme enceinte dans sa demeure. Comme on le constatera par la suite, deux jours au moins se sont écoulés dans la colonne ii. On pourrait en conclure que la parturiente a dormi dans le *šinapši-*, mais il serait en réalité imprudent de l'affirmer: une fois de plus, il n'est pas impossible qu'un ou plusieurs va-et-vient de la femme ai(en)t été tu(s). Après un long silence dans les colonnes iii et iv, les lignes iv 22-23 mentionnent un nouveau déplacement de la femme enceinte jusqu'au *šinapši-* ou, plus précisément, jusqu'à la porte de cet édifice. La ligne iv 27 semble indiquer que la future mère pénètre ensuite dans le temple pour y effectuer une offrande. Un peu plus loin (iv 30), le texte signale son retour chez elle. On peut donc schématiser les déplacements de la femme enceinte de la manière suivante: chambre à coucher? → *šinapši-* → maison → porte du *šinapši-* → *šinapši-* → maison. Il va de soi que ce schéma ne peut être pris trop au sérieux car, comme je l'ai signalé à plusieurs reprises ci-dessus, il implique que tous les va-et-vient de la parturiente ont été consignés par écrit, ce dont on peut douter. Le caractère parcellaire des données dont nous disposons contraint donc à la plus grande prudence, et il paraît déraisonnable d'établir une théorie à partir des déplacements de la femme enceinte. Le seul élément qui semble clair est la prédominance, dans le déroulement du rituel, de deux pôles, à savoir la demeure de la future mère et le *šinapši-*.

Si l'on se penche à présent sur les indications temporelles fournies par ce même rituel de Pāpanikri, on remarque que, là aussi, les informations ne semblent pas complètes. La première allusion au temps se trouve à la ligne i 48, où il est dit que le soir tombe. Il s'agit encore du premier jour du rituel, puisque le deuxième débute à la ligne i 56. Le détail du déroulement du sacrifice pratiqué pendant cette deuxième journée n'est pas donné, et la ligne i 58 mentionne tout de suite le début du troisième jour. Le soir du troisième jour (ii 4) se déroule peut-être dans le *šinapši-* et voit la consécration de l'enfant. La quatrième journée qui débute à la ligne ii 6 n'est pas détaillée,

puisque le texte mentionne le soir tout de suite après (ii 8). Les choses sont plus confuses encore après cette mention : le texte se concentre sur les objets du rituel et ne fait plus aucune allusion à la chronologie. Ce n'est qu'à la fin de la tablette (iv 31) que l'on trouve une nouvelle précision de ce type. La mention est malheureusement trop vague (on y fait simplement allusion à un nouveau matin), et on ne peut que constater que nous avons définitivement perdu le fil. La même remarque vaut pour iv 34 qui indique simplement : «Le jour passe pendant ce temps» !

Il faut donc se résoudre à un constat d'ignorance concernant l'articulation à la fois spatiale et temporelle du rituel de Pāpanikri, dont le texte est pourtant bien conservé. La composition présente de nombreux raccourcis, voire des omissions volontaires qui interdisent une quelconque analyse de cet aspect pourtant essentiel du rituel. Par conséquent, la situation est plus confuse encore dans les autres rituels de naissance kizzuwatniens, qui nous sont tous parvenus dans un état fragmentaire. Entre KUB 9.22 ii 17 et ii 37, par exemple, la femme est manifestement dans la chambre qui contient la chaise à accoucher. Or, tandis que le texte ne mentionne aucun déplacement de cette femme, il indique cependant : «Il mène la femme à l'intérieur (de la (pièce) de la chaise à accoucher).» Dans ce passage le texte néglige donc de mentionner au moins un déplacement.

## 2. En quoi les rituels de naissance kizzuwatniens sont-ils des rites de passage ?

Quelles sont les caractéristiques des rituels de naissance kizzuwatniens qui peuvent être clairement rattachées à la notion de rite de passage ? Peut-on retrouver les trois phases indissociables de ce concept, à savoir séparation – transition – intégration, et si oui quelle forme prennent-elles ? Comment les Kizzuwatniens eux-mêmes se représentaient-ils ce moment critique qu'est la naissance d'un nouvel être humain et la « fabrication » d'une nouvelle mère ?

Comme cela a déjà été indiqué, un rituel de naissance constitue un rite de passage pour deux personnes : la future mère qui est ainsi intégrée à la communauté des femmes mûres, d'une part, et le nouveau-né qui va être par la suite accueilli dans la société des hommes, d'autre part. Ces deux rites de passage étant simultanés, ils sont parfois difficiles à distinguer l'un de l'autre. Je tenterai malgré tout de les présenter successivement, en commençant par le rite de passage vécu du point de vue de la future mère.

### A. Le rite de passage de la future mère

Dans le cas des rituels de naissance kizzuwatniens, certains éléments du rite de passage de la femme enceinte apparaissent assez clairement tandis que d'autres ne font l'objet que de brèves allusions<sup>101</sup>. La phase préliminaire qui correspond à la période pendant laquelle la femme est séparée du reste de la

communauté appartient à la deuxième catégorie. Il est difficile de déterminer à quel moment doit commencer cette phase de réclusion – ou de semi-réclusion dans le cas de la reine, comme nous le verrons plus tard. Seul KBo 17.65+ Ro 14-16 fournit quelques maigres indices : « Si quelqu'un l'invite, qu'elle [n']aille [pas] dans la maison de la fête. La manière dont (sont) [les rè]gle(s) de la co[nséc]ration et de la purification de la chaise à accoucher, [c]es choses (se déroulent toujours) de la même manière. » Le fait que la parturiente n'ait pas le droit de se rendre à une fête semble être un bon indice de l'existence de cette période de réclusion ou semi-réclusion nécessaire à toute phase préliminaire d'un rite de passage. Le texte ne nous permet malheureusement pas de savoir à partir de quel mois la femme enceinte n'a plus le droit de se mêler au reste de la communauté. En tout cas, cet événement a lieu à partir du septième mois de grossesse, puisque celui-ci est mentionné à la ligne Ro 6. Il est en outre intéressant de noter que la nécessité d'isoler la femme enceinte est justifiée par le fait que sa chaise à accoucher est déjà purifiée et consacrée. Cela semble signifier qu'en ne respectant pas son isolement, la femme risque surtout de contaminer la chaise à accoucher par son impureté renouvelée au contact de ses congénères. Quoi qu'il en soit, cette phase préliminaire du rite de passage de la parturiente semble se confondre avec le début de la période suivante, à savoir la phase liminaire. En effet, dans KBo 17.65+, l'isolement de la femme enceinte est directement associé aux tabous alimentaires que celle-ci devra respecter. Or de telles précautions font traditionnellement partie de la phase liminaire d'un rite de passage. Phases préliminaire et liminaire se confondent donc partiellement et il est impossible, dans l'état de la documentation, de définir plus précisément la première de ces étapes du rite de passage de la femme enceinte kizzuwatnienne.

La phase liminaire est manifestement la période du rite de passage de la femme enceinte à laquelle les Kizzuwatniens accordent le plus d'attention, car c'est elle qui est la mieux documentée par les textes cunéiformes. Cette phase de transition est représentée par les neuf mois de grossesse. Plusieurs tabous pèsent alors sur la femme enceinte, tabous décrits par KBo 17.65+.

En premier lieu, à en croire G. Beckman, il serait fait allusion à une période de réclusion. Cet auteur propose, en effet, de traduire le terme *kallištawarna* par « hutte de réclusion » dans laquelle la femme est « appelée » (*kalliš-*) à la fin de sa grossesse<sup>102</sup>. Il est vrai que des parallèles mésopotamiens sont attestés : le mythe d'Atra-hasīs, notamment, fait allusion à une « maison de la *harištum* », expression que l'on traduit généralement par « maison de la femme en

<sup>101</sup> Les réflexions qui vont suivre diffèrent en plusieurs points de celles de BECKMAN 1983, p. 250-251 pour plusieurs raisons : G. Beckman effectue son découpage autour de la notion même d'accouchement (« pre-parturition – parturition – post-parturition ») et non pas en fonction des catégories d'A. Van Gennep (séparation – transition – intégration). Par ailleurs, il traite sans distinction toutes les pratiques décrites dans les textes hittites sans tenir compte de leur provenance culturelle. Le résultat paraît trompeusement homogène.

<sup>102</sup> BECKMAN 1983, p. 156. Cette idée a été reprise sans être remise en question par plusieurs auteurs dont COHEN 2002, p. 67.

réclusion»<sup>103</sup>. La traduction de cette expression akkadienne paraît assez sûre, car le passage du mythe dans lequel elle intervient fait clairement allusion au moment de l'accouchement. On y lit en effet la chose suivante: «Dans la maison de la femme enceinte *harištum*, que la brique soit en place pendant sept jours, que la déesse-mère, la sage Mami, soit honorée. Que la sage-femme se réjouisse dans la maison de la *harištum* et, quand la femme enceinte accouche, que la mère du bébé s'isole<sup>104</sup>.» La brique à laquelle il est fait allusion est la «brique de naissance» que de nombreux textes mésopotamiens mentionnent: il s'agit de deux briques espacées sur lesquelles la femme s'assied pour accoucher<sup>105</sup>. Quoi qu'il en soit, l'existence d'un bâtiment de réclusion dans lequel se déroule l'accouchement est documentée en Mésopotamie. Elle l'est également dans plusieurs sociétés traditionnelles contemporaines: la future mère s'y rend pendant sa gestation (Inde<sup>106</sup>), au moment où doit avoir lieu l'accouchement (Japon<sup>107</sup>) ou juste après (Kota<sup>108</sup> ou Égypte<sup>109</sup>).

Il reste toutefois délicat d'affirmer l'existence d'un tel édifice de réclusion au Kizzuwatna. La traduction du terme *kallištawana-* par «hutte de réclusion» pose en effet un problème majeur: ce nom est attesté dans plusieurs autres textes, où il est clair qu'il ne peut aucunement être traduit de la sorte. Comme J. Puhvel l'indique<sup>110</sup>, il y a en outre tout lieu de penser que le substantif *kallištawana-* doit être mis en relation avec le verbe *kalliš-* «appeler, invoquer, inviter». H. M. Kümmel avait, quant à lui, suggéré de traduire le nom *kallištawana-* par «fête», en faisant ainsi l'équivalent du sumérogramme très fréquent EZEN<sup>111</sup>. Le passage qui semble le mieux convenir à cette interprétation est KUB 15.34 ii 32-33 dans lequel il est écrit: «Qu'il y ait à la *kallištaw[ana-]* des dieux la fragrance du cèdre, le [jeu] des lyres et les paroles de l'AZU<sup>112</sup>!» Ce passage semble clairement faire allusion au déroulement d'une fête religieuse et étaye la suggestion de J. Puhvel. Par conséquent, le passage de KBo 17.65+ dans lequel le terme *kallištawana-* s'inscrit doit être entièrement réinterprété et ainsi disparaît la seule attestation hittite supposée d'une hutte de réclusion pour la femme enceinte. Mais, même si un tel lieu n'existe pas, une période d'isolement est bien prescrite pour la parturiente kizzuwatnienne. En effet, le texte KBo 17.65+ montre clairement que cette

<sup>103</sup> CAD H, p. 103-104. Voir également STOL 2000, p. 206. J.-J. Glassner me signale que le terme akkadien *harištum* désigne à la fois la femme enceinte et celle qui a ses règles.

<sup>104</sup> LAMBERT & MILLARD 1969, p. 62-63 lignes 15-19: *i-na é a-li-te ha-riš-ti 7 u<sub>4</sub> meš li-na-di sig, i tük-ta-bit dingir.mah e-riš-ta ma-mi šab-su-tu-um-ma ina é ha-riš-ti li-ih-du ak-ki a-li-it-tu ú-la-du-ma ama šer-ri lu-har-ri-ša ra-ma-an-[ša]*.

<sup>105</sup> STOL 2000, p. 118.

<sup>106</sup> TAMBS-LYCHE 1997, p. 70.

<sup>107</sup> BERTHON 1997, p. 94.

<sup>108</sup> VAN GENNEP 1960, p. 46.

<sup>109</sup> NATVIG 1988, p. 65.

<sup>110</sup> HED K, p. 22-24.

<sup>111</sup> KÜMMELE 1969, p. 164.

<sup>112</sup> HED K, p. 23: *GIŠ ERIN-aš=ma waršu[l]aš GIŠ D INANNA-yaš ha[zzīšar<sup>2</sup>] LU AZU-aš me-miyaš DINGIR MEŠ-aš kallištaw[ani] ešdu.*

dernière doit rester chez elle, à l'écart du reste de la communauté. C'est probablement le sens de la phrase du Ro 14-15 où le terme *kallištawana-* intervient. Seul son époux est autorisé à rester avec elle, à condition d'être lui aussi consacré (Ro 20), mais cette cohabitation oblige les deux futurs parents à respecter une série de règles.

Les principaux tabous qui pèsent sur eux sont d'ordre alimentaire. Ainsi, l'homme est libre de manger la nourriture de son épouse, mais la réciproque n'est pas vraie. De même, les deux époux ne sont pas autorisés à manger à la même table et avec la même vaisselle. La femme ne doit pas non plus manger en présence de son mari. Plusieurs aliments ne doivent pas être consommés par la femme enceinte. C'est le cas de l'*aštawar* (KBo 17.65+ Ro 17), du *tappi-* (Ro 17) et du cresson écrasé (Ro 18). Le premier de ces aliments n'est pas documenté en dehors de ce texte, il n'est donc pas identifiable. Le second, *tappi-*, se retrouve peut-être dans un passage lacunaire d'un texte médical<sup>113</sup>. Quant au «cresson écrasé», il s'oppose dans le texte au «cresson du jardin», bien qu'il nous soit impossible de saisir la nature exacte de cette distinction<sup>114</sup>. Ces tabous alimentaires sont probablement à mettre en relation avec l'interdiction, pour la femme enceinte, de manger à la même table et avec la même vaisselle que son époux: il semble bien que la femme ne doive pas être mise en contact avec les aliments consommés par son mari. Un autre tabou pesant sur la parturiente consiste à lui interdire toute relation sexuelle avec son époux (KBo 17.65+ Ro 5: «Ensuite, l'époux ne pénètre plus l'épouse.»). Cet interdit intervient avant le septième mois de grossesse, mais il est impossible d'en dire davantage.

La dernière précaution que doit suivre la parturiente est liée à son état de pureté non seulement physique, mais sans doute aussi morale. Dès avant le septième mois, la femme enceinte doit ainsi se nettoyer avec la substance *kunzigannahit-* (KBo 17.65+ Ro 3), substance qui sera également utilisée pour laver le nouveau-né. Après le septième mois de grossesse, on procède à la consécration de la bouche de la parturiente (KUB 9.22 ii 30 et KBo 17.65+ Ro 12). KUB 9.22 ii 30 indique que c'est le *patili-* qui se charge de ce rite. Dans les deux textes, il semble bien que cette consécration soit réalisée par la fumigation de bois de cèdre, de tamaris et d'olivier mélangés à du *harnāi-*. On connaît par ailleurs un rituel de la «consécration de la bouche» (*aiš šuppiyahuwar:* CTH 777), composition qui est manifestement la traduction d'un texte en langue akkadienne, dans lequel l'expression équivalente à *aiš šuppiyahuwar* est *mēs pī* «lavage de la bouche». Cette pratique consistant à consacrer la bouche de quelqu'un en lavant ou – variante kizzuwatnienne? – en brûlant des essences de bois parfumées à proximité semble donc être un héritage mésopotamien transmis aux Hittites par le biais des Hourrites, puisque cette même composition CTH 777 est également connue dans des versions en

<sup>113</sup> BECKMAN 1983, p. 156 avec bibliographie.

<sup>114</sup> BECKMAN 1983, p. 156.



langue hourrite. Le rituel est alors appelé *itkalzi*<sup>115</sup>. Il est intéressant de noter que ce rituel, décrit sur plusieurs tablettes recourant à un mélange de langues hittite et hourrite, fait aussi allusion aux «divinités du père» dont il a déjà été question auparavant. Par conséquent, il serait utile d'explorer la fonction de ce rituel *itkalzi*, question qui ne peut être résolue qu'armé d'une parfaite connaissance de la lexicographie hourrite. En l'état, l'impossibilité de proposer une traduction complète de ces textes décrivant l'*itkalzi*- est d'autant plus frustrante qu'il y a tout lieu de penser que cette composition est, elle aussi, originaire du Kizzuwatna, seule région de l'Anatolie hittite qui faisait un usage fréquent de la langue hourrite.

Le rituel mésopotamien *mês pî* intervient lors de la mise en activité d'une nouvelle statue divine<sup>116</sup>. La statue étant considérée comme une incarnation de la divinité même, il n'est pas étonnant de retrouver des similitudes entre cette cérémonie de l'inauguration d'une effigie divine et les rituels de naissance: avec la succession du lavage puis de l'ouverture de la bouche de la statue, il s'agit bel et bien de la naissance symbolique d'une divinité. Il faut toutefois remarquer que, dans nos rituels de naissance, c'est la future mère qui subit ce traitement et non pas le nouveau-né. Il faut donc éviter de surinterpréter ce geste rituel. En outre, ce dernier peut être pratiqué dans un contexte qui n'a aucun lien direct avec les rites de passage. En réalité, le lavage de la bouche mésopotamien semble être avant tout un rite de purification<sup>117</sup>. Dans KBo 5.1 iv 4, on pratique le lavage de la bouche d'un agneau (KAxU-an GİR=ŠU *arha ārri*), mais cette fois-ci la bouche est mentionnée avec le pied de l'animal, ce qui confirme le rôle assez large du lavage de la bouche, même chez les Kizzuwatniens. Quoi qu'il en soit, la nécessité, pour la femme enceinte en phase liminaire, de rester dans un état de pureté rituelle implique que sa réclusion est prolongée dans sa propre maison, seul moyen efficace d'éviter la pollution par une tierce personne.

La raison d'être de toutes ces précautions n'est pas donnée dans nos textes ni dans aucun autre document provenant du Kizzuwatna. Quelle est la nature véritable du danger encouru par la femme? S'agit-il de la protéger d'une fausse couche? Certains peuples tels que les Indiens du Tamil nadu ont en effet des tabous alimentaires du même type que ceux attestés dans KBo 17.65+, et on les explique de cette façon<sup>118</sup>. Une chose transparaît clairement dans nos textes: dès la phase préliminaire de son rite de passage, la future mère acquiert un caractère tabou qui lui interdit de garder son mode de vie habituel. Elle doit rester chez

<sup>115</sup> Les textes décrivant ce rituel hourrite *itkalzi* ont été édités par HAAS 1984. Concernant le lien entre *itkalzi*, *mês pî* et *aiš šuppiyahhuwar*, voir HAAS 1984, p. 19-20.

<sup>116</sup> Les versions néo-assyriennes de ce rituel de lavage de la bouche d'une effigie divine ont été éditées par WALKER & DICK 2001.

<sup>117</sup> WALKER & DICK 2001, p. 12-13: «In summary, the 'washing of the mouth' was essentially a purificatory rite which prepared the object/person for contact with the divine. It washed away impurities.» J.-J. Glassner me signale que l'on retrouve ce geste au moment de consacrer la victime divinatoire.

<sup>118</sup> EICHINGER FERRO-LUZZI 1980, p. 106.

elle, à l'écart du reste de la communauté, à l'exception de son époux. Une définition précise de ce caractère tabou de la femme enceinte reste toutefois difficile à établir. L'anthropologie montre que l'état de la parturiente peut être interprété de manières extrêmement variées. Dans certaines sociétés<sup>119</sup>, elle est considérée comme impure, et c'est pour ne pas contaminer ses proches qu'elle doit alors s'isoler. Dans d'autres lieux<sup>120</sup>, la femme enceinte est au contraire considérée comme sacrée pendant la période de gestation, car elle porte une créature venue du monde des esprits et des morts, puis elle devient impure au moment de la délivrance à la suite de la perte du sang. V. K. Duvvury pense que toutes les phases liminaires rendent impure la personne qui les traverse<sup>121</sup>, mais il semble bien que la même situation ne soit pas interprétée de la même façon partout.

Quoi qu'il en soit, il est clair que la femme enceinte est généralement considérée comme étant dans un état anormal qui nécessite un certain nombre de précautions<sup>122</sup>. Qu'en est-il de la femme enceinte kizzuwatnienne? Les textes donnent plusieurs indications à cet égard. Premièrement, le fait que l'homme soit autorisé à manger les aliments consommés par son épouse alors que le contraire est prohibé indique que c'est bien dans le but de protéger la femme enceinte – et non pas son mari – que ces règles sont fixées. En d'autres termes, c'est l'impureté de l'homme qui risque de contaminer la femme enceinte, et non le contraire. En second lieu, plusieurs de nos rituels de naissance insistent sur le rôle prédominant du *patili*-, prêtre chargé de contrôler, voire de restaurer la pureté rituelle de la femme. Manifestement, cette pureté rituelle est même une condition *sine qua non* pour accoucher dans de bonnes conditions: dans ces textes, la notion de pureté rituelle est en relation directe avec l'innocence de la jeune femme. Plusieurs passages indiquent en effet clairement que l'impureté est interprétée par les Kizzuwatniens comme une punition des dieux qui se sont sentis offensés par un manquement de la femme. D'où l'importance de toute une série de gestes rituels effectués par le *patili*- et qui ont pour but de se concilier les dieux. D'où également la nécessité de vérifier le contenu des rêves de la femme enceinte. Comme dans le reste de l'Anatolie hittite ainsi que dans bien d'autres sociétés, le rêve est considéré comme une fenêtre donnant sur le monde des dieux et des esprits. Il est un moyen de communication privilégié entre les dieux et les hommes<sup>123</sup>. Dans le cas des rituels de naissance kizzuwatniens, le *patili*- pratique donc l'onirocritique en espérant que les dieux expriment leur bienveillance dans un rêve de la femme enceinte (bienveillance méritée si la femme ne les a pas offensés) et, par conséquent, leur accord au sujet de l'accouchement à venir.

<sup>119</sup> C'est manifestement le cas pour certaines sociétés de l'ancienne Mésopotamie (STOL 2000, p. 205). Pour l'exemple de l'Inde, voir TAMBS-LYCHE 1997, p. 70.

<sup>120</sup> Dans le Japon traditionnel notamment, voir BERTHON 1997, p. 93-94.

<sup>121</sup> DUVVURY 1991, p. 217.

<sup>122</sup> VAN GENNEP 1960, p. 41.

<sup>123</sup> Au sujet du rêve tel qu'il est décrit dans les textes hittites, voir MOUTON, à paraître 4.

Enfin, G. Beckman a suggéré que le fait que plusieurs personnages se prosternent devant la femme témoigne également du caractère sacré de celle-ci, comme cela a déjà été indiqué précédemment.

Un autre élément semblant témoigner du caractère sacré de la femme enceinte est le rite de l'onction. Dans KUB 9.22 ii 25-26, le *patili*- oint la tête de la femme enceinte avec de l'huile fine<sup>124</sup>. Ce geste est également pratiqué par le *patili*- dans KBo 5.1 iv 5, mais cette fois sur la tête de l'agneau-substitut. L'onction se retrouve dans d'autres rites de passage hittites, tels que le mariage, comme le relève G. Beckman<sup>125</sup>. Elle intervient en outre lors de l'intronisation d'un roi, comme le montre un passage d'une instruction KBo 16.24+ i 65-66: «[L'homme] que le roi prend et (qu')il oint (pour le consacrer) à la royauté...»<sup>126</sup>. Le pendant féminin est, lui aussi, attesté<sup>127</sup>. Le geste de l'onction est également effectué lors de l'ordination d'un prêtre, comme la prière KUB 36.90 Ro 15-18 en témoigne: «Demain, ils vont oindre Tuthaliya (pour le consacrer) à la prêtrise dans tes (= le dieu de l'orage) lieux favoris, Hakmiš et Nerik<sup>128</sup>.» Le fait que les prêtres soient oints au moment de leur ordination est par ailleurs confirmé par le sumérogramme GUDU<sub>12</sub> «oint» qui désigne une catégorie de prêtres. Mais, comme dans le cas d'autres rites, l'onction n'intervient pas uniquement dans le cadre des rites de passage<sup>129</sup>. On la pratique également dans des rituels d'exorcisme<sup>130</sup> ou encore lors de fêtes religieuses. Dans ce dernier contexte, l'onction est visiblement utilisée pour son effet purificateur. Ainsi, dans la fête religieuse pratiquée en l'honneur de la déesse Išhara pour fêter le début du printemps, plusieurs gestes cathartiques sont combinés pour obtenir la purification de l'effigie divine: «Quand on célèbre la fête du printemps pour Išhara, on fait ainsi: le devin place deux tables en vannerie et dépose dessus deux pains de soldats. Il retire la déesse et installe un

<sup>124</sup> Dans les textes mésopotamiens, ce sont les épaules de la parturiente qui sont parfois ointes (STOL 2000, p. 124).

<sup>125</sup> BECKMAN 1983, p. 106.

<sup>126</sup> RIZZI MELLINI 1979, p. 524-525: LUGAL=uš=šan ku[in antuhšan d]āi n=an ANA LUGAL<sup>121</sup> iškizzi.

<sup>127</sup> IBOT 2.120 Vo 3 (HED 1, p. 423): ̄ allaššiaš iškīya[uwar] «onction à l'huile (pour la consécration) du statut de reine». *allašši*- est un terme hurrite qui se traduit par l'anglais «ladyhood, queenship» (HED 1, p. 31-32).

<sup>128</sup> HAAS 1970, p. 178-179: *lukkatta=aš=kan U<sub>1</sub>KAM-ti<sup>1</sup>duthaliyan tuedaš aššiyantaš pedaš<sup>URU</sup>hakmiš<sup>URU</sup>nerik AŠŠUM<sup>LU</sup>SANGA-UTTAM iškānzi*. Notons que le Grand Roi hittite est donc oint à deux occasions différentes: la première fois lors de son intronisation, la seconde lors de son ordination en tant que prêtre du dieu de l'orage, l'un des divins patrons de la dynastie régnante.

<sup>129</sup> Contra BECKMAN 1983, p. 106 qui écrit: «The anointing of the head of the woman here may be seen as a rite marking her entrance into a special state of purity, conducive to successful delivery. [...] This significance of anointing as indicative of entrance into a new or special social status is visible also in the ceremonies of consecration of the Hittite monarch and in the ritual preparation of a general before a campaign.» Il serait tentant de croire que l'onction est un geste spécifiquement en relation avec les rites de passage, mais d'autres textes hittites contredisent eux-mêmes cette théorie.

<sup>130</sup> HAAS & THIEL 1978. Il faut toutefois préciser que seule une partie de ces rituels est compréhensible, puisqu'ils comportent de nombreux passages en langue hurrite.

feu de part et d'autre. Il verse de la farine sur le feu de part et d'autre et fait passer la déesse au milieu. On la lave (et) on l'oint (puis) il la replace près de la table<sup>131</sup>.» La technique consistant à faire passer quelqu'un ou quelque chose que l'on souhaite purifier entre deux foyers est bien attestée dans le corpus des rituels de l'Anatolie hittite. On se souviendra en particulier du rituel de lustration d'une armée en déroute, durant lequel chaque membre de l'armée passe au milieu d'un portail factice confectionné en végétation. Ce portail est flanqué de deux foyers ainsi que des moitiés de plusieurs victimes sacrificielles: un homme, un bouc, un chiot et un porcelet<sup>132</sup>. Notons que, dans le texte de la fête d'Išhara, il n'est pas impossible que l'on ait affaire à la purification et à la reconsécration de l'effigie divine à l'occasion de la fête du printemps, mais le texte n'exprime pas clairement cette idée. Ainsi, l'on peut dire que l'onction sert tantôt à purifier, tantôt à consacrer un objet ou une personne. Lorsqu'il s'agit d'une consécration, elle peut s'insérer dans un rite de passage, mais lorsqu'elle se résume à un acte purificateur elle peut intervenir dans des contextes tout autres. Dans le cas des rituels de naissance kizzuwatniens, c'est sans doute la vertu sacralisatrice de l'onction qui est recherchée.

Si l'on accepte les différentes suggestions qui viennent d'être faites, on doit conclure que la femme enceinte kizzuwatnienne est considérée comme un être sacré et que les rituels de naissance sont destinés, entre autres choses, à lui faire conserver cet état jusqu'au moment de l'accouchement. Le rituel de Pāpanikri KBo 5.1 est un exemple particulièrement parlant sur ce point, puisqu'il intervient pour restaurer la sacralité de la femme enceinte en cas de problème.

La phase liminaire du rite de passage vécu par la future mère aboutit au moment de l'accouchement lui-même. Cet accouchement pourrait presque être considéré comme une sorte de seconde phase liminaire s'insérant dans la première, étant donné qu'il dure plusieurs heures. Notons qu'aucun texte hittite relevant de la sphère kizzuwatnienne ne donne de détails sur ce moment pourtant considéré comme fatidique à nos yeux. Peut-être les Kizzuwatniens considéraient-ils qu'à ce stade du rituel, il n'y avait rien d'autre à faire qu'à attendre et espérer que la mère et l'enfant en sortent indemnes. Peut-être pensaient-ils que l'efficacité du rituel de naissance intervenait avant et après ce moment, mais pas vraiment pendant. Quoi qu'il en soit, l'accouchement semble constituer la charnière entre les phases de transition et d'intégration de la jeune femme. C'est lui qui matérialise le mieux la fin de la liminarité de la nouvelle

<sup>131</sup> CTH 641.2B Ro 1-5 et duplicat KBo 21.42 (GÜTERBOCK 1979, p. 138 et p. 140): *mān ANA<sup>1</sup> Išhara EZEN<sup>1</sup> zenantaš DÜ-a[(nzi nu kiššan DÜ-anzi)]<sup>LU</sup>HAL 2<sup>GIS</sup>BANŠUR AD.KID dāi šer=ma=kan 2 NINDA.ERÍN.MEŠ [(dāi nu=kan DINGIR<sup>LUM</sup> šara dāi)] nu IZI kēz kēzziya dāi nu=kan ZI.D[(A ANA IZI kēz kēzziya)] išhūwai nu=kan DINGIR<sup>LUM</sup> ištarna arha pēd[(ai n=an aranzi iškīyanzi)] n=an=kan ANA<sup>GIS</sup>BANŠUR EGIR-pa dāi.*

<sup>132</sup> MASSON 1950.

mère. Le nouveau-né, dorénavant visible aux yeux de tous, est le «laissez-passer» de la femme pour intégrer la communauté des mères.

La phase post-liminaire du rite de passage de la jeune mère doit en effet intervenir peu de temps après l'accouchement. Cette nouvelle phase correspond clairement à l'accession de la femme au statut de mère. Elle n'est que très peu mentionnée dans nos textes. L'existence de fêtes communautaires célébrant les naissances récentes appartient clairement à cette phase. Le texte KBo 17.65+, en particulier, mentionne la «fête de *hašantaralliya*» (Ro 52) au cours de laquelle on fait sortir les effigies des déesses-mères et de Hepat. Un autre passage du même texte, KBo 17.65+ Vo 45-46 fait allusion à la fête qui célèbre les accouchements récents et explique en outre le caractère laconique des descriptions présentes dans ce texte: «Quand (c'est la fête) de la matrice, au moment où elle accouche, de quelle manière on célèbre la fête, une *kurta* est confectionnée (pour le décrire).» La description détaillée du déroulement de cette fête de la matrice (*haššannaš*) est donc faite sur un document séparé. Cette même fête est brièvement mentionnée sur la tablette-catalogue KBo 7.74 ii 3'-4': «[Énième tablette. Qua]nd [on célèbre] la fête de Šaušga du Mont Amāna, la fête des pigeons, [la fête] du fait de crier (et) la fête de la matrice<sup>133</sup>.»

### B. Le rite de passage de l'enfant

Comme pour la plupart des rites de cette catégorie, au rite de passage de la femme se juxtapose un autre pour l'enfant à naître. Il s'agit pour l'enfant d'acquérir le statut de personne aux yeux du reste de la communauté.

La phase préliminaire de ce rite de passage de l'enfant doit correspondre au moment où celui-ci quitte son environnement d'origine. Or il est difficile de déterminer la nature exacte de cet environnement. Un passage du mythe hourrite d'Appu nous met peut-être sur la voie: «Comme les divinités de mon père n'ont pas [pris] le droit chemin pour lui et ont pris le mauvais chemin, que son (= du nouveau-né) nom soit '[Mauvais]'<sup>134</sup>.» Un second passage (KUB 24.8+ iii 21-22) est construit sur le modèle du premier mais plus lacunaire. Dans ce texte mythologique, les «divinités du père» semblent intervenir dans le processus de la naissance, puisque leur intervention motive le choix du nom du nouveau-né. Mais qu'entend-on exactement par «prendre le chemin»? S'agit-il de la position de l'enfant dans le ventre de la mère ou bien du chemin

que l'âme du fœtus prend pour parvenir dans le monde des vivants, chemin sur lequel le guideraient les «divinités du père»? En faveur de la seconde interprétation, il faut noter l'existence de l'expression «grand chemin» (KASKAL GAL) pour faire allusion au chemin qu'emprunte l'âme d'un défunt pour se rendre dans le monde souterrain<sup>135</sup>. Notons en outre que dans le texte votif KUB 15.5+ i 10-15, on fait allusion au fait qu'une défunte doit être «placée sur le chemin»<sup>136</sup>.

Si le chemin auquel le passage du mythe d'Appu fait allusion était celui qui relie le monde des esprits à celui des vivants, cela signifierait que le nouveau-né est considéré comme provenant de «l'Autre Monde», monde des esprits et des dieux dans lequel résident également les défunts. Il faut toutefois avouer que ce passage est bien laconique et il est par conséquent risqué d'aller trop loin dans son interprétation<sup>137</sup>. Ainsi, peut-être H. A. Hoffner a-t-il raison de penser que par «mauvais chemin» on entend la manière dont Appu s'est conditionné pour obtenir un fils: le dieu Soleil lui a en effet conseillé, afin de devenir fertile, de boire jusqu'à ébriété avant d'avoir une relation sexuelle avec son épouse<sup>138</sup>. L'hypothèse selon laquelle l'âme du fœtus serait d'origine chthonienne permettrait d'expliquer ce passage. Cette conception se retrouve, en effet, dans d'autres civilisations voisines, comme en témoignent notamment les textes mésopotamiens. Ces derniers font plusieurs allusions au personnage du *kūbu*, l'enfant mort-né qui est considéré comme un esprit d'origine chthonienne<sup>139</sup>.

mortel est grande. Quel chemin prend-elle? Elle prend le grand chemin, elle prend le chemin *marnuwala*.» L'adjectif *marnuwala* dérive du verbe *marnu*- «faire disparaître, rendre invisible» et peut avoir deux sens distincts: 1) «qui rend invisible»: dans ce cas, le chemin rend l'âme humaine invisible; 2) «qui est invisible»: dans ce cas, le chemin sur lequel l'âme se rend au monde des morts est lui-même invisible aux vivants. Notons également l'existence d'un «chemin de la déesse Soleil de la terre», divinité qui règne sur le monde des morts (CHD P, p. 72). Ce chemin pourrait être le même que celui mentionné dans KUB 43.60, mais l'état de la documentation ne nous permet pas de l'affirmer.

<sup>136</sup> DE ROOS 1984, p. 235-236 et p. 373-374: *UTUM EGIR-an parā da[m]atš parā=ma 'arumuraš m[em]iškizzi aši=wa=kan AMA.AMA=KA kuw[a]t=pat HUL-lu tiyan harzi KASKAL-ši=ma=war=an=kan UL daitti kinun=ma=wa=(š)ši DUG ABx A ZABAR pāi nu=war=aš=za=kan anda [w]aršiyazi* «Plus tard, un autre rêve. Dame Arumura disait: "Pour[qu]oi cette (personne), ta grand-mère, est-elle mal disposée? Ne peux-tu pas la placer sur le chemin? Maintenant donne-lui une aiguière (en) bronze et elle se [mo]ntre satisfaite de cela."» Il me semble que la grand-mère défunte est offensée par la négligence de son parent, qui lui refuse les offrandes funéraires de mise. C'est pourquoi elle refuse de prendre le chemin qui la conduira au monde souterrain.

<sup>137</sup> Il n'existe à ma connaissance qu'un seul passage hittite dans lequel il est fait allusion à l'âme du nouveau-né. Il s'agit de la prière KUB 31.27 + KUB 36.79a iv 24-28 et duplicats KBo 14.74: 2'-6' et KUB 43.67: 4'-6' (LEBRUN 1980, p. 101 et p. 107; SINGER 2002, p. 40): *n[u=z]a kartū mahhan annaza (var. annaz) ŠA-za (var. kartaz) haššanza ešun n[u=m]u=kan (var. nu=m(u)=ašta) DINGIR=YA appa apūn ZI-an anda tāi (var. dā[i]) [nu=m]u nel ŠA DINGIR=YA ZI=KA ammuk IGI-anda [a]traš=maš annaš haššannaš (var. annaš=maš haššandaš=maš) aššu [Z]i<sup>HA</sup> kišantaru* «Comme jadis (quand) je suis né du ventre de (ma) mère, (toi) mon dieu, redonne-moi (littéralement remplace à l'intérieur de moi) cette âme! Que les bonnes âmes de mon père, de ma mère et de ma famille (var. de mes enfants) deviennent pour moi ton âme, à toi mon dieu!»

<sup>138</sup> HOFFNER 1968, p. 202.

<sup>133</sup> BECKMAN 1983, p. 222: [x *TUPPU m*]ā[n] ANA D<sup>1</sup>ŠTAR HUR.SAG amāna EZEN, ŠUMMA[TE<sup>MEŠ</sup> EZEN<sub>1</sub>] ueuēškiuwaš EZEN<sub>1</sub> haššanna[š iyanzi].

<sup>134</sup> KUB 24.8+ iii 14-16 (SIEGLOVÁ 1971, p. 10-11): *kūwapi=ši atta[š]=m[i]š DINGIR<sup>MEŠ</sup>. aš NÍG.SI.ŠA-an KASKAL-an U[L ēppir] nu=za<sup>LU</sup> HUL-lu KASKAL-an harkir nu=(š)ši=[šan<sup>LU</sup> HUL-lu] ŠUM-an ēšdu.*

<sup>135</sup> Texte mythologique KUB 43.60 i 26-29 (HOFFNER 1998, p. 34): *ZI-anza=wa=kan uriuš ZI-anza=wa=kan uriuš kuel=wa=kan ZI-anza uriuš dandukeš=wa=kan ZI-anza uriuš nu kuin KASKAL-an harzi uran KASKAL-an harzi marnuwalan KASKAL-an harzi* «L'âme est grande. L'âme est grande. Quelle âme est grande (littéralement «de qui l'âme est grande»)? L'âme du

S'il avait été plus disert, le rituel de naissance kizzuwatnien Bo 4951+ aurait pu nous renseigner sur la conception que les habitants du sud de l'Anatolie hittite avaient des enfants mort-nés, puisqu'il traite justement de ce thème; il est cependant impossible d'en déduire quoi que ce soit.

De nombreuses sociétés traditionnelles attribuent au fœtus une origine chthonienne<sup>140</sup>. Ainsi, il n'est pas rare que l'on considère qu'un enfant mort-né retourne à l'endroit d'où il est venu (ex: dans le Japon populaire, en Grèce ancienne, etc.<sup>141</sup>). Beaucoup de civilisations considèrent même le nouveau-né comme la réincarnation d'un ancêtre<sup>142</sup>. Sans aller jusqu'à parler de réincarnation, croyance qui n'est pas attestée dans les textes du Proche-Orient cunéiforme, il est possible que les Kizzuwatniens aient, eux aussi, imaginé les nouveau-nés comme des créatures d'origine chthonienne. Lors de la phase préliminaire de son rite de passage, l'enfant serait alors séparé du monde souterrain pour entrer progressivement dans celui des vivants. Cet événement a vraisemblablement lieu pendant le séjour de l'enfant dans le ventre de sa mère, bien qu'il ne soit pas possible de déterminer le moment avec plus de précision.

L'intégration de l'enfant à la communauté des hommes est lente et incertaine. Elle découle, entre autres choses, du bon déroulement de la phase liminaire de son rite de passage, phase qui commence pendant le séjour utérin et se poursuit après l'accouchement. Pendant cette longue période de transition, l'enfant est extrêmement vulnérable. Les rituels de naissance kizzuwatniens se chargent de protéger sa vie, à tout moment. Plusieurs précautions sont prises alors que le bébé se trouve encore dans le ventre de sa mère. Les tabous alimentaires qui pèsent sur la femme pendant sa grossesse entrent vraisemblablement dans cette catégorie. Les Kizzuwatniens et plus généralement les Hittites avaient en effet conscience de la fragilité du fœtus, comme l'indique par exemple un texte décrivant un rituel d'exorcisme: «Ainsi (parle) Tunnawi(ya), la Vieille Femme: si une personne, soit un homme soit une femme, se tient dans quelque impureté, ou si quelqu'un d'autre l'a appelée [= l'a entraînée] dans l'impureté, ou si les enfants d'une femme meurent les uns après les autres, ou si son [= de la femme] fœtus tombe, ou si, soit pour un homme soit pour une femme, ses membres sont séparés [= ses organes sexuels sont devenus inopérants] par une parole d'impureté, § (à la suite de quoi) cette personne voit l'impureté [= se trouve impure], (alors) cette personne, soit homme soit femme, fera un rituel d'impureté de la manière suivante – on l'appelle le rituel du fleuve – c'est un seul rituel<sup>143</sup>.» D'autres éléments décrits dans les rituels de naissance kizzuwatniens pourraient

<sup>139</sup> SCURLOCK 1991, p. 151-152 et STOL 2000, p. 28-32.

<sup>140</sup> D'après ARNAUD 1996, p. 139, dans la pensée mésopotamienne l'embryon ne serait qu'une «sorte de masse indifférenciée» à laquelle s'adjoindraient «des parties différenciées, jusque là dispersées». Ce ne serait qu'après quelque temps que l'embryon serait doté d'une âme.

<sup>141</sup> Japon: BERTHON 1997, p. 92 et p. 96; Grèce ancienne: VAN GENNEP 1960, p. 52.

<sup>142</sup> VAN GENNEP 1960, p. 53.

également être liés à cette préoccupation de la survie du fœtus. Le rituel de Papanikri KBo 5.1 ii 5 indique notamment qu'il est nécessaire de consacrer l'enfant *in utero*<sup>144</sup>. KBo 5.1 iv mentionne en outre l'emploi d'un agneau-substitut de l'enfant alors que celui-ci n'est même pas encore né. Il s'agit clairement d'une mesure préventive destinée à parer toute attaque démoniaque éventuelle, attaque qui pourrait avoir lieu aussi bien avant qu'après l'accouchement. En instituant un substitut pour l'enfant à naître, on espère livrer le premier en pâture au Mal (quelle qu'en soit la forme) pour que le second soit épargné.

Le passage physique de l'enfant d'un monde à l'autre est illustré par l'accouchement lui-même. Tout comme cela avait été suggéré lorsqu'il s'agissait d'étudier cet événement du point de vue de la jeune mère, il me semble que l'accouchement peut être considéré comme un rite s'insérant lui-même dans le rite de passage de l'enfant. Mais, cette fois, ce n'est plus vraiment en tant que phase liminaire «bis» que l'accouchement intervient mais bien plutôt en tant que phase de séparation. En effet, autant l'élément le plus important, pour la mère, de ce rite dans le rite était clairement la longue transition que constituait l'accouchement lui-même, autant, lorsque l'on prend le parti de l'enfant, c'est vraisemblablement le moment où celui-ci sort enfin du ventre de sa mère qui doit être le plus déterminant. Ainsi, l'accouchement peut-il être considéré comme une sorte de seconde phase préliminaire s'insérant dans la grande phase liminaire du futur individu. Ce passage physique symbolise la séparation de l'enfant de son monde d'origine, à savoir peut-être le monde chthonien. Nous avons là le seul exemple clair de ce qu'A. Van Gennep décrivait dans plusieurs rites de passage: ce changement d'espace reflète celui qui s'opère au même moment sur le plan symbolique. Il faut toutefois remarquer que les rituels kizzuwatniens n'insistent pas particulièrement sur cet événement.

En effet, il semble bien qu'au Kizzuwatna, la naissance physique de l'enfant ne constitue qu'une des étapes menant à la naissance sociale de celui-ci. Elle ne fait toujours pas du nouveau-né un être humain à part entière, même si elle y participe. La phase liminaire du rite de passage de l'enfant se poursuit donc. Cela explique l'allusion faite à plusieurs reprises à une purification effectuée avec la substance *kunziganahit-* sur le nouveau-né (KBo 17.65+ Ro 31-36 et Vo

<sup>143</sup> KUB 7.53 i 1-10 (GOETZE 1938, p. 4-5): UMMA <sup>tunnaui</sup> MUNUSŠU.GI mān=kan antuhšaš naššu LÚ<sup>UM</sup> našma MUNUS-za papranni kuedanikki anda tianza našma=zan=kan tamaiš kuiški papranni šer halzian harzi našma=kan MUNUS-ni DUMU<sup>MES</sup>=ŠU akkiškanzi našma=(š)ši=kan <sup>UZU</sup>šarhūwanda=ma mauškizzi naššu LÚ-ni našma MUNUS-ni paprannaš uddananza <sup>UZU</sup>UR<sup>HA</sup>=ŠA arha šarran § nu=za=kan apāš antuhšaš papratar uškizzi nu=za apāš antuhšaš naššu LÚ-aš našma MUNUS-za papranaš SISKUR kiššan šipanti ŠA I-at=za SISKUR halziššanzi nu ki SISKUR I<sup>EN</sup>=pat. Notons que la région d'origine de Tunnawiya, à savoir le Bas Pays est voisine de celle du Kizzuwatna (BECKMAN 1983, p. 41 et HUTTER *apud* MELCHERT (éd.) 2003, p. 243).

<sup>144</sup> Pour une attestation, malheureusement très allusive, de la pratique consistant à consacrer un nouveau-né en Syrie du Nord à l'époque paléo-babylonienne, voir DURAND 1984, p. 134.

39-44). Notons que le mois au cours duquel l'enfant subit cette purification varie en fonction de son sexe: elle interviendra au troisième mois après la naissance si c'est un garçon, au quatrième si c'est une fille. Cela signifie-t-il que le garçon est considéré comme ayant une constitution plus fragile que la fille? Outre cette purification au *kunziganahit-*, le même texte KBo 17.65+ Ro 27-28 et Vo 38-39 rapporte également l'existence d'une «offrande *māla-* de l'accouchée» (*haššandaš māla*) qui doit être faite, quel que soit le sexe de l'enfant, le septième jour après l'accouchement. Nous ne savons malheureusement pas quelle est la fonction exacte de cette offrande. Peut-être s'agit-il d'un geste propitiatoire du même type que ceux que la future mère avait faits lors de sa grossesse?

KBo 5.1 ii 50-57 fait allusion à une autre précaution, qui consiste à traiter magiquement des vêtements et des bijoux de petite taille en les faisant «tourner à l'aide d'un oiseau-de-trou». Même si la suite du texte indique clairement que ceux-ci sont destinés dans un premier temps à l'agneau-substitut de l'enfant (iv 17 et iv 19-20), il y a tout lieu de penser qu'ils seront plus tard portés par le nouveau-né lui-même. Or, leurs couleurs, à savoir le rouge et l'argent, ont certainement un rôle important. Le rouge symbolise le sang et pourrait refléter l'impureté du nouveau-né due à sa naissance dans le sang de sa mère ou au contraire le caractère sacré de cette nouvelle vie humaine. Quant à l'argent, son rôle cathartique dans les rituels kizzuwatniens a déjà été remarqué<sup>145</sup>. Il semble donc que les habits et parures que portera le nouveau-né ont eux-mêmes une fonction symbolique, voire peut-être protectrice.

D'autres mesures protectrices sont peut-être prodiguées au nouveau-né, qui n'ont pas laissé de traces dans les textes relevant de la sphère culturelle kizzuwatnienne<sup>146</sup>. Le corpus des rituels de naissance hatto-hittites comble en partie cette lacune. L'un d'entre eux, dicté par la sage-femme Tunnawiya, rapporte les bénédictions qui étaient prononcées par la sage-femme au moment

<sup>145</sup> TRÉMOUILLE 1996, p. 86.

<sup>146</sup> Dans le monde mésopotamien, des conjurations figurant sur certaines amulettes prophylactiques en forme de démon Pazuzu du type «Conjuration. Sauvage est la fille d'Anu qui nuit aux petits-enfants.» (HEESSEL 2002, p. 102) sont connues. La conjuration fait allusion à la Lamaštu, la démonsse bien connue en Mésopotamie pour tuer les fœtus et les nouveau-nés (voir SCURLOCK 1991, p. 155-159). Le démon Pazuzu est son ennemi juré; c'est pourquoi sa représentation est portée sous forme d'amulette par les femmes enceintes – et probablement aussi par les nouveau-nés (HEESSEL 2002). D'autres conjurations mésopotamiennes comprennent le récit mythologique appelé «la vache de Sin», récit qui se termine par ce souhait: «Telle que Geme-Sin [= le nom de la vache de Sin] a accouché normalement, que cette fille dont le travail (a commencé) accouche (de la même manière).» (VELDHUIS 1991, p. 8-9) Pour une comparaison détaillée entre cette composition mésopotamienne et le mythe de la vache Io tel qu'il est rapporté par Eschyle, voir BACHVAROVA 2001. Je ne fais allusion qu'aux mesures préventives, mais il va de soi que des rituels accompagnés de conjurations étaient également exécutés après qu'une attaque a eu lieu. Le rituel hittite KBo 10.37 et duplicats édité par HAROUTUNIAN 2003 en est un exemple: il s'agit d'un rituel d'exorcisme destiné à neutraliser une malédiction proférée contre un nouveau-né de sang royal. Le texte fait en effet allusion au «prince» à plusieurs reprises. Quant au fait qu'il s'agisse d'un nouveau-né et non pas d'un enfant, cela a été démontré par HOFFNER 2004.

de la naissance de l'enfant. Il s'agit plus précisément de formules de conjuration, lesquelles ne sont d'ailleurs que partiellement préservées. L'une d'entre elles indique: «Venez! [Tout comme] le vent et la plu[ie] ne peuvent f[aire changer] d'emplacement le temple *hekur*, étant d[onn]é qu'il/elle est né(e) dans ces (lieux), que de même la mauvaise chose ne puisse pas faire changer de place [*sa vie*]! Qu'il/elle s[oit] protégé(e) de même! Qu'il/elle soit vivant(e) éternellement<sup>147</sup>!» Bien que cela ne soit pas attesté jusqu'à présent, il ne serait pas surprenant que les rituels de naissance kizzuwatniens aient eux aussi comporté ce type de bénédictions faisant appel aux procédés de la magie analogique. D'autres gestes qui ne sont pas documentés par les rituels de naissance kizzuwatniens, mais qui devaient y figurer malgré tout, se trouvent mentionnés dans les sources littéraires mésopotamiennes. Le moment où l'on coupe le cordon ombilical, par exemple, est en lui-même un rite de séparation inséré dans la phase liminaire du rite de passage de l'enfant. Il contribue à faire du nouveau-né un individu existant pour lui-même<sup>148</sup>. De même, la collecte du placenta est un geste pouvant parfois symboliser la séparation du nouveau-né d'avec sa génitrice. Il est documenté à plusieurs reprises dans les textes littéraires mésopotamiens<sup>149</sup>, mais reste absent des rituels de naissance kizzuwatniens tels que nous les connaissons.

Une fois encore, deux phases successives d'un même rite de passage se chevauchent partiellement. Ainsi en est-il, il me semble, pour les phases liminaire et post-liminaire du rite de passage de l'enfant, car l'intégration de celui-ci au monde des vivants et sa transformation symbolique en une véritable personne sociale ne se fait que de manière progressive. Un élément qui semble être à la jonction entre phase liminaire et phase post-liminaire de ce rite de passage du nouveau-né est la dation du nom. Dans nombre de sociétés traditionnelles, on laisse s'écouler un certain laps de temps entre le moment de la naissance et celui où on va nommer l'enfant. Ce délai s'explique par le fait que de nombreux enfants mouraient en bas âge<sup>150</sup>. La dation du nom peut avoir pour fonction principale de faire du nouveau-né un être social intégré à la communauté des vivants<sup>151</sup> et participe alors pleinement à la phase post-liminaire de son rite de passage. Mais avant que cet événement à la fois religieux et social ait lieu, il faut s'assurer que l'enfant va survivre, car la mort

<sup>147</sup> KBo 17.62 iv 7'-12' (BECKMAN 1983, p. 34-35): *nu=wa=kan uwa[tt]en NA4 hekur=[wa=kan mahhan] huwanza he[uš=(š)]a pēdi ŪL n[ininkanzi] kēdaš=a=wa k[ui]t kattan miyati nu=[(š)šī=kan TI-tar<sup>3</sup>] idālauwanz[a] uddananza pēdi QATAMM[A lē] ninikzi n=[a]t QATAMMA pahhašnuan ē[štu] n=at uktūri TI-an ēštu.*

<sup>148</sup> STOL 2000, p. 143.

<sup>149</sup> STOL 2000, p. 111 et 144.

<sup>150</sup> Voir également BECKMAN 1983, p. 158.

<sup>151</sup> Pour l'exemple de l'Inde, voir TAMBS-LYCHE 1997, p. 74. Pour l'Égypte ancienne, voir la réflexion de DUNAND 2004, p. 30: «Mais portait-on autant d'attention aux nouveaux-nés qu'aux jeunes enfants? La différence des traitements, en matière d'inhumation, me frappe; sans doute on ne se débarrasse pas d'eux, on ne les "jette" pas; on les inhume, avec peut-être un rituel minimum. En revanche on ne se préoccupe guère de conserver leur corps pour une autre vie. Si la notion de "personne" a un sens, dans cette société, je dirais que, sans aucun doute, l'enfant est



d'un individu reconnu comme membre à part entière de la société des hommes est probablement considérée comme beaucoup plus problématique que celle d'un individu qui n'était pas encore complètement inséré dans cette société. Dans d'autres sociétés cependant, le délai entre la naissance et la dation du nom de l'enfant est presque inexistant. Dans ce cas, il est possible que la dation du nom serve surtout à protéger le nouveau-né en l'ancrant d'emblée dans la société qui l'entoure<sup>152</sup>. On peut alors le considérer comme à la jonction entre phase liminaire et phase post-liminaire. L'enfant ainsi nommé devient un individu réel qui a plus de chances de survivre. Cette pratique rejoint celle d'attribution au nouveau-né d'un nom théophore ou apotropaïque<sup>153</sup>.

Dans le cas du Kizzuwatna hittite, les rituels de naissance ne nous renseignent pas sur ce procédé essentiel qu'est la dation du nom. Un mythe d'origine hurrite fournit cependant un éclairage sur ce point. Il s'agit du mythe d'Appu. Dans un passage de cette composition, on lit: «La femme d'Appu tomba enceinte. Le premier mois, le deuxième mois, le troisième mois, le quatrième mois, le cinquième mois, le sixième mois, le septième mois, le huitième mois, le neuvième mois pas[sèrent] et le dixième mois arriva<sup>154</sup>. La femme d'Appu accoucha d'un fils. La [nour]rice souleva le fils et le plaça sur les genoux d'Appu. Appu se mit à amuser le garçon et il se mit à le faire sauter. Il plaça sur lui le nom approprié de 'Mauvais': "Comme les divinités de mon père n'ont pas [pris] le droit chemin pour lui et (qu'ils) ont pris le mauvais chemin, que son nom soit ['Mauvais']"<sup>155</sup>.» Ce passage, ainsi que celui qui le suit de peu, dans

une personne. Mais peut-être pas le nouveau-né, le bébé qui ne peut encore ni marcher, ni parler... Il y a là, en tout cas, une question à laquelle nous ne sommes pas en mesure de répondre.»

<sup>152</sup> Pour le cas du Japon populaire, voir BERTHON 1997, p. 95.

<sup>153</sup> On pourrait citer de nombreux exemples de noms apotropaïques manifestement destinés à assurer la survie de l'enfant. Un ami kurde de Turquie m'a expliqué comment sa mère, qui venait de perdre un enfant en bas âge, a choisi à sa propre naissance de l'appeler Yaşar «Il est vivant» pour le protéger. Elle lui a également percé les oreilles et l'a vêtu avec des habits de petite fille pendant plusieurs années, ceci dans le but, lui a-t-elle expliqué plus tard, de détourner de lui le mauvais œil. Celui-ci étant particulièrement sournois, il se serait délecté à tuer un jeune garçon qui fait la fierté de son père, alors qu'une petite fille est visiblement une victime beaucoup moins intéressante.

<sup>154</sup> Tous les textes mythologiques hurrites mentionnant le phénomène de naissance font allusion à une durée de 10 mois pour la grossesse. On retrouve cette caractéristique dans le texte mythologique décrivant l'accouchement de la montagne Wāšitta et dans celui décrivant la naissance par la Terre de deux enfants (transcrits par LAROCHE 1965, p. 188-189 et p. 160 respectivement). Ces deux textes sont malheureusement très fragmentaires là où la naissance est décrite. Il est donc difficile d'en offrir une traduction. Cette durée de 10 mois pour la grossesse se retrouve dans d'autres textes hittites, comme par exemple un passage des Lois Hittites dans lequel on lit: «[S]i quelqu'un jette les fœtus d'une femme libre [= provoque des fausses couches à une femme libre], [si] (c'est son) dixième mois, il (lui) donnera 10 sicles d'argent. Si (c'est son) cinquième mois, il (lui) donnera 5 sicles d'ar[gent].» (KBo 6.3 i 40-41: [takku]u MUNUS-aš ELLI šarhuwanduš=šuš kuiški p[e]š[š]iyazi [takku] ITI.10.KAM 10 GÍN KÜ.BABBAR pāi takku ITI.5.KAM 5 GÍN K[Ü.BABBAR] pāi). Ce passage est édité par HOFFNER 1997, p. 28-29. Pour les témoignages mésopotamiens mentionnant également une grossesse de 10 mois, voir STOL 2000, p. 23-25.

lequel Appu nomme, en suivant le même principe, son deuxième enfant «Bon» doit certainement refléter – au moins en partie – des pratiques ayant réellement existé, même s'il serait certainement imprudent d'indiquer avec précision où et quand. On considère généralement que la composition provient de la sphère culturelle hurritophone, mais les toponymes mentionnés sont plutôt mésopotamiens. Il pourrait donc s'agir d'un mythe mésopotamien transmis et traduit par les Hurrites dans le territoire hittite. Quoi qu'il en soit, c'est parfois le père qui, peu de temps après la naissance, nomme l'enfant et cet événement semble être associé au geste consistant, pour la nourrice présente au moment de l'accouchement, à placer le nouveau-né sur les genoux du père.

La nourrice (<sup>MUNUS</sup>UMMEDA), par ailleurs absente des rituels de naissance kizzuwatniens proprement dits, est donc chargée de présenter l'enfant à son père afin que ce dernier procède à la dation du nom<sup>156</sup>. On trouve un écho de cette pratique dans un rituel de naissance dont la provenance exacte ne peut pas être établie avec certitude. Ce rituel contient en effet des éléments louvites qui pourraient le rattacher à plusieurs sphères culturelles de l'Anatolie occidentale. Il s'agit de KBo 17.61 dans lequel il est écrit: «(Moi), la [Vie]ille Femme<sup>157</sup>, je lui [= au nouveau-né] lave la tête et pour lui la reine vêt [...]. Je lui retire (ces anciens vêtements?) et je place l'enfant sur ses genoux<sup>158</sup>.» Dans ce passage décrivant un rituel de naissance d'un prince royal, il semble que ce soit la mère et non le père qui reçoive l'enfant sur ses genoux. Quoi qu'il en soit de ces différences culturelles, le geste consistant pour la nourrice à soulever l'enfant afin de le présenter est par ailleurs brièvement mentionné dans le rituel d'exorcisme kizzuwatnien d'Allaiturahhi: «La nourrice qui [a] soulevé l'enfant à la porte<sup>159</sup>.» L'allusion au fait que la présentation du nouveau-né se fasse près d'une porte est une information que les mythes ne nous fournissent pas. Il n'est pas possible d'affirmer qu'il s'agit de la porte du domicile du père de l'enfant, bien que l'hypothèse soit vraisemblable.

L'épisode du mythe d'Appu cité ci-dessus fait en outre écho à un passage du mythe hurrite d'Ullikummi, dans lequel on lit: «Les déesses Gulšeš et les

<sup>155</sup> KUB 24.8+ iii 7-16 (SIEGEOVÁ 1971, p. 10-11 et HOFFNER 1998, p. 84): DAM <sup>1</sup>appu šumreškiwan dāiš ITI.1.KAM ITI.2.KAM ITI.3.KAM ITI.4.KAM ITI.5.KAM ITI.6.KAM ITI.7.KAM ITI.8.KAM ITI.9.KAM p[ai]r nu ITI.10.KAM tiyat nu=za DAM <sup>1</sup>appu DUMU.NITA-an hašta <sup>MUNUS</sup>[UMME]DA-aš=za DUMU.NITA-an karapta n=an=šan <sup>1</sup>appu ginuwaš halaiš <sup>1</sup>appuš=za DUMU.NITA-an duškeškiwan dāi[š] n=an kunkiškiuwan dāiš nu=(š)ši=(š)šan šanizzi laman <sup>1</sup>HUL-lu dāiš kūwapi=ši attāš=miš DINGIR<sup>MES</sup>-aš NIG.SI.SÁ-an KASKAL-an Ū[L ēppir] nu=za <sup>1</sup>HUL-lu KASKAL-an harkir nu=(š)ši=[(š)šan <sup>1</sup>HUL-lu] ŠUM-an ēšdu.

<sup>156</sup> Idée déjà formulée par HOFFNER 1968, p. 200.

<sup>157</sup> Le fait qu'une nourrice puisse également être qualifiée de «Vieille Femme» (<sup>MUNUS</sup>ŠU.GI/<sup>MUNUS</sup>hašauwa-) a été mis en évidence par BECKMAN 1983, p. 233-234.

<sup>158</sup> KBo 17.61 Ro 20-22 (BECKMAN 1983, p. 42-43): [nu <sup>MUNUS</sup>hā]šauwaš SAG.DU=ZU warapmi nu=(š)ši <sup>MUNUS</sup>.LUGAL [... w]aššizzi apel=ma=(š)ši=kan arha dāhhi [nu=(š)ši=(š)an] DUMU-an ginuwaš=šaš tehhi.

<sup>159</sup> KBo 12.85+ iii 39 (HAAS & THIEL 1978, p. 146-147): <sup>MUNUS</sup>UMMEDA<sup>DA</sup>=za=kan kuiš āški anda DUMU-an karpan [harzi].

déesse-mères [soulevèrent l'enfant et le] placèrent sur les genoux de Kum[arbi]. [Kumar]bi se mi[t] à amuser c[e] fils et il se m[it] à le faire sauter. Il se mit à lui donner le nom approprié d'[Ullikummi]. § Kumarbi se mit à [di]re en son for intérieur: "Quel nom [placerai-je] pour lui? L'enfant que les déesses Gulšeš et les déesses-mères m'ont donné, il a jailli du corps (de mon épouse) comme une lame. Qu'il adienne que [son] nom soit 'Ullikummi'. Qu'il monte au ciel dans la [royau]té<sup>160</sup>." » Dans cet extrait du mythe d'Ullikummi, la scène est parfaitement superposable à celle décrite dans le mythe d'Appu, même si elle a lieu sur un plan divin et non plus humain. Une fois encore, c'est le père de l'enfant qui, le plaçant sur ses genoux et jouant avec lui, décide de son nom.

Le geste consistant à placer sur ses genoux un nouveau-né est probablement une manière de déclarer officiellement le lien de filiation entre l'enfant et son père. C'est du moins ce que les textes qui viennent d'être étudiés laissent entendre. Notons toutefois que cette pratique ne semble avoir aucun écho dans les autres sociétés de l'ancien Proche-Orient<sup>161</sup>. Un texte paléo-babylonien fait toutefois allusion à la pratique, sans doute juridique, consistant à placer sur ses genoux de l'argent<sup>162</sup>. Dans le contexte, il est possible de voir dans ce geste un moyen de désigner cet argent comme sien. Poser un enfant ou un objet sur ses genoux serait donc une manière de se l'approprier officiellement. L'éventuel parallèle paléo-babylonien étant isolé dans le contexte mésopotamien, il s'agit toutefois de rester prudent: peut-être ces deux gestes, à savoir celui décrit dans nos textes hourrites et celui mentionné brièvement dans ce texte paléo-babylonien, n'ont-ils en réalité aucun lien l'un avec l'autre.

Les textes littéraires hourrites nous apprennent en outre que le nom du nouveau-né est choisi en fonction des circonstances dans lesquelles s'est déroulé l'accouchement<sup>163</sup>. Il faut ajouter que, dans le cas du mythe d'Appu et peut-être également dans celui du chant d'Ullikummi, le nom de l'enfant semble être en corrélation avec le destin de celui-ci: l'enfant «Bon» devient effectivement bon et est par conséquent récompensé par les dieux, à l'inverse

de son frère «Mauvais». Quant à Ullikummi, il se pourrait que son nom soit à mettre en relation avec le fait que cet enfant de Kumarbi se charge d'anéantir la ville de Kummiya, siège du dieu Tešub, du moins est-ce l'hypothèse formulée par H. A. Hoffner<sup>164</sup>. Même si cet épisode, tout comme celui cité précédemment, s'inspire probablement d'une situation réelle, il est frappant de remarquer à quel point le vocabulaire employé dans les deux passages est identique. Il l'est à un tel degré que nous avons très clairement affaire à un topos littéraire (ce que H. A. Hoffner appelle «stock formula<sup>165</sup>») qui est repris d'un mythe hourrite à l'autre. Le nom peut donc refléter parfois le destin qui attend l'enfant. Ce destin, qui est décrété en Anatolie hittite par les déesses Gulšeš, contribue lui-même à faire du nouveau-né un être humain comparable à tous les autres. En effet, de même que la mort est considérée comme inhérente à la nature humaine<sup>166</sup>, chaque individu se définit par la destinée que lui ont attribuée les déesses. La dation du nom ainsi que le décret du destin du nouveau-né constituent donc des moments essentiels dans la phase post-liminaire du rite de passage de l'enfant. Cette remarque s'applique peut-être également à la sphère kizzuwatnienne, bien qu'on ne puisse le garantir. Cette phase d'intégration définitive de l'enfant dans la société humaine est peut-être également mise en valeur par une célébration. Peut-être est-ce la raison d'être de la «fête de la matrice» mentionnée dans KBo 17.65+ Vo 45? Toutefois, étant donné que nous ne possédons pas de description détaillée de cette fête, il ne nous est pas possible de savoir si cette dernière célébrait la naissance d'un nouvel individu reconnu socialement, l'intégration de la jeune femme dans la communauté des mères ou les deux à la fois.

### C. Une caractéristique commune aux rites de passage: l'imbrication de plusieurs séquences rituelles

Comme le signale à plusieurs reprises A. Van Gennep, un rite de passage n'intervient jamais seul, mais il est presque toujours combiné à un autre rituel. Dans les rituels de naissance kizzuwatniens qui doivent être réalisés avant l'accouchement, il est clair que l'on ne cherche pas uniquement à accompagner les deux individus concernés (la mère et l'enfant à venir) dans ce passage symbolique d'un état à un autre (de la jeune femme à la mère pour l'une, de la

<sup>160</sup> KUB 17.7+ iii 11'-19' (GÜTERBOCK 1951, p. 152-153 et HOFFNER 1998, p. 58): nu<sup>o</sup> gulšuš DINGIR.M[AH<sup>HA</sup>-uš DUMU-an karpir n=an=kan ANA<sup>o</sup> kum[arbi] gīnuwaš halāi[r<sup>o</sup> kumar]biš=za a[šī] DUMU.NITA-an duškiškiuwan dā[iš n]=an kunkeškiuwan d[āi]š nu šanezzi ŠUM-an [p<sup>o</sup>ullikummi p]eškiuwan dāi[š §<sup>o</sup> kumarbiš=za PANI Z[I=ŠU memi]škiuwan dāi[š kuit=wa=(š)šī=kan ŠUM-an [rehhi<sup>o</sup> gulšuš=wa=mu DINGIR.MAH<sup>HA</sup>-uš kuin DUMU-an SUM-er nu=war=[aš=kan] NÍ.TE-az arha<sup>o</sup> šīyatal mān watkut paidd[u=wa=šī=(š)ša]n<sup>o</sup> p<sup>o</sup>ullikummi ŠUM-an ēšdu nu=war=aš=kan nepiši [LUGAL-izna]nni UGU paiddu.

<sup>161</sup> Ce geste qui devrait se retrouver dans les descriptions d'adoption, descriptions très nombreuses dans le monde mésopotamien, n'est pas mentionné par MALUL 1988, ouvrage pourtant consacré aux gestes symboliques intervenant dans des contextes légaux. Voir également STOL 2000, p. 178-179 qui propose des parallèles avec l'Ancien Testament.

<sup>162</sup> HG 96: 9'-13' (CHARPIN 1988, p. 30): «Son fils Ibni-Šamaš a déposé sur les genoux de son père Šin-nadin-ahhē, fils de Marduk-našir, 7<sup>e</sup> sicles d'argent, formant son allocation alimentaire.» ('ib-ni-<sup>o</sup>mar.tu dumu.ni 7<sup>o</sup> gīn kù.babbar ki-ma ne-pé-er-ti-šu a-na bi-ir-ki<sup>o</sup> su'en-na-di-in-ah-he a-bi-šu dumu<sup>o</sup> amar.utu-na-ši-ir id-di).

<sup>163</sup> HOFFNER 1968, p. 202-203 mentionne l'existence de cas analogues pour l'Ancien Testament, la Mésopotamie, la Grèce, le monde romain et l'Égypte.

<sup>164</sup> HOFFNER 1968, p. 202.

<sup>165</sup> HOFFNER 1968, p. 199.

<sup>166</sup> Le célèbre passage de la prière de Kantuzzili le dit bien (KUB 30.10 Ro 20'-23': LEBRUN 1980, p. 113 et p. 116 et SINGER 2002, p. 32): huišwatar=ma=pa anda hingani haminkan hingan=a=ma=pa anda huišwanni=ya haminkan dandukišnaš=a DUMU-aš uktūri natta huiš[w]anza huišwannāš U<sup>HA</sup>=ŠU kappūanteš mām=man dandukišnaš=a DUMU-aš uktūri hū[iš]wanza ēšta man=ašta mān [a]ntuwahhaš idāluwa inan arta man=at=ši natta kattawatar «La vie (est) liée à la mort et la mort (est) elle aussi liée à la vie. Le mortel n'(est) pas vivant éternellement, les jours de sa vie (sont) comptés. Et si le mortel était vivant éternellement, (mais) qu'une mauvaise maladie (propre) à l'homme survenait, ne (serait)-ce pas un objet de détresse pour lui?»

créature peut-être chthonienne à l'être humain et social pour l'autre). On s'efforce également d'obtenir le maintien, voire le rétablissement de leur pureté rituelle. Ainsi à chacun de ces deux rites de passage est associé un rituel de purification, voire de propitiation, puisque seuls les dieux sont aptes à rétablir l'état de pureté de la future mère et à établir celui du nouveau-né.

J'ai par ailleurs déjà eu l'occasion de montrer qu'aussi bien les trois phases du rite de passage de la future mère que celles du rite de l'enfant ne peuvent pas être toujours nettement séparées les unes des autres. Phases préliminaire et liminaire se chevauchent en partie (surtout dans le cas du rite de passage de la mère), et il en va de même pour les phases liminaire et post-liminaire (surtout dans le cas du rite de passage de l'enfant). Ces observations ne remettent pas en cause la théorie des trois phases séparation – transition – intégration d'A. Van Gennep, au contraire. Elles existent bel et bien dans les rituels de naissance kizzuwatniens, et cela a été montré dans le chapitre précédent. Il est simplement nécessaire de préciser que la frontière entre chacune de ces trois phases est floue. On pouvait d'ailleurs s'y attendre : comment imaginer des séquences rituelles complètement indépendantes les unes des autres ? Il est naturel que chaque phase d'un rite de passage – et même d'un rituel en général – anticipe quelque peu la phase suivante, la prépare. C'est ce que montrent clairement, du moins me semble-t-il, les rituels de naissance kizzuwatniens. La fin d'une première phase du rite de passage (que ce soit du point de vue de la mère ou de celui de l'enfant) se superpose au début de la suivante plus qu'elle ne se juxtapose à elle. J'ai par ailleurs indiqué à plusieurs reprises que certaines de ces phases pouvaient elles-mêmes se subdiviser en sous-rites. C'est surtout le cas pour l'accouchement qui peut être considéré comme un rite dans le rite.

À cette imbrication horizontale, si l'on peut dire, des différentes phases de ces deux rites de passage associés au phénomène de la naissance s'ajoute une imbrication que l'on pourrait qualifier de verticale. En d'autres termes, la naissance d'un individu ne touche pas seulement les membres de la famille de la mère et du nouveau-né. Elle implique également la communauté humaine environnante. L'existence d'une « fête de la matrice » le montre clairement. Une telle fête ne peut se faire que dans le cadre d'une collectivité, même s'il ne nous est pas possible de connaître la nature exacte de cette communauté (certaines classes sociales en particulier ou toute la population locale ?). Cette « fête de la matrice » semble destinée à célébrer collectivement les naissances qui ont eu lieu plus ou moins au même moment. L'une de ses fonctions est sans doute de renforcer la cohésion du groupe humain. Dans KUB 9.22 iii 22 ainsi que dans KBo 5.1 i 11, les dieux de la ville sont en outre impliqués dans le rituel de naissance. Peut-être a-t-on ici une preuve supplémentaire de la répercussion sociale du rituel de naissance. Cette dernière doit être encore plus importante lorsque l'enfant qui naît est de sang royal. Or, c'est le cas envisagé au moins par les rituels KUB 9.22, KBo 5.1 et KBo 17.65+. Si l'on accepte l'interprétation proposée ici, cette naissance royale est associée aux autres naissances ayant eu

lieu au même moment dans le pays, et le nouveau prince devient ainsi symboliquement le représentant de tous les nouveaux habitants du royaume.

Il me semble que le rayonnement vertical de la naissance d'un nouveau prince royal ne s'arrête pas à l'échelle de la communauté des hommes, mais la transcende pour acquérir une dimension que l'on pourrait qualifier de cosmique. Pour être plus précis, l'on pourrait dire que cette nouvelle naissance semble faire écho à un bouleversement d'ordre cosmique dont il est difficile d'affirmer la nature. Cependant, KBo 24.5:16' nous met peut-être sur la voie. Ce texte fait en effet allusion à la naissance d'une divinité, et il est possible que ce récit mythologique ait été narré soit lors du rituel de naissance royal lui-même, soit lors de la « fête de la matrice ». Cela signifierait que, tout au moins dans la sphère royale, la naissance d'un nouvel individu est vue comme l'écho plus ou moins lointain de la naissance d'une divinité. Comme c'est souvent le cas, les habitants de l'ancienne Anatolie se figuraient leurs dieux à leur image, et le comportement de ceux-ci déterminait le leur. Ceci étant admis, le fait que la naissance d'un nouvel être humain soit considérée par les Kizzuwatniens comme une sorte d'imitation de celle d'une divinité n'est plus tout à fait étonnant. Outre cela, KUB 9.22 iii 9-10 indique que la lune, le soleil et une étoile sont représentés sur du pain. Le texte ne précise pas ce que l'on fait de ce pain par la suite, mais il y a tout lieu de penser qu'on l'offre en sacrifice, à l'instar des chevreaux et du vin qui sont mentionnés dans le même passage. Il est possible que les symboles astraux confectionnés sur le pain rituel soient une allusion discrète à la dimension cosmique de l'accouchement. Le fait que les divinités atmosphériques soient impliquées, même indirectement, dans le phénomène de la naissance pourrait aller dans le sens de l'existence d'un parallélisme implicite entre les sphères terrestre et cosmique, comme cela a été proposé ci-dessus. Reste à savoir si ce parallélisme ne s'applique qu'à une naissance royale ou au contraire à toute naissance. Dans les sociétés traditionnelles vivantes, il n'est pas rare qu'un rite de passage vécu par un individu quelconque soit interprété comme l'écho d'un changement cosmique<sup>167</sup>. Mais les textes hittites décrivant les rituels de naissance kizzuwatniens n'expriment pas clairement cette conception, et il est difficile de savoir si la naissance d'un individu appartenant à une classe sociale subalterne avait sur ce point la même importance que la naissance d'un enfant de sang royal.

<sup>167</sup> VIZEDOM 1976, p. 55-56.



## II. CORPUS DE TEXTES

Ce chapitre comprend huit compositions en langue hittite, les seules qui puissent être clairement attribuées à la sphère culturelle kizzuwatnienne et traduites dans leur intégralité<sup>1</sup>. Une édition complète de chacune de ces compositions sera présentée.

### 1. KUB 9.22 et duplicats:

#### *Bibliographie*

édition: BECKMAN 1983, p. 86-115 (Text H)

#### *Textes*

H<sub>A</sub>: KUB 9.22 (MS)

H<sub>B</sub>: ABoT 17 (NS): H<sub>B</sub> ii 1-19 = H<sub>A</sub> ii 4-26; H<sub>B</sub> iii 4'-15' = H<sub>A</sub> iii 29-41

H<sub>C</sub>: KUB 7.39 (NS): H<sub>C</sub> 10'-16' = H<sub>A</sub> ii 1-7

H<sub>D</sub>: KBo 17.64 (LNS): H<sub>D</sub> x+1-11' = H<sub>A</sub> iii 32-43

H<sub>E</sub>: KBo 30.1 (NS): H<sub>E</sub> 3'-14' = H<sub>A</sub> ii 29-41

H<sub>F</sub>: Bo 4876 (sans datation)<sup>2</sup>: H<sub>F</sub> 2'-14' = H<sub>A</sub> ii 41-49

#### *Transcription*

H<sub>A</sub> i x+1. e]-ep-zi

---

H<sub>A</sub> i 2'. ...-a]n-zi

<sup>1</sup> J'ai pris le parti d'exclure de ce corpus KUB 56.19 qui, bien que mentionnant des éléments appartenant originellement à la culture kizzuwatnienne, est manifestement une composition provenant de Hattuša. Ce texte est d'ailleurs bien difficile à interpréter (voir BECKMAN 1983, p. 256-258 et ÜNAL 2003, p. 380-388). Par ailleurs, nombreux sont les textes décrivant des rituels kizzuwatniens qui utilisent fréquemment la langue hourrite. Or, cette langue reste difficile à traduire. Les principales difficultés sont d'ordre lexicographique.

<sup>2</sup> Ce fragment étant encore inédit, j'ai dû me baser sur la transcription de G. Beckman.

H<sub>A</sub> i 3'. ]x-ú-uš  
 H<sub>A</sub> i 4'. ] (vacat)  
 H<sub>A</sub> i 5'. ...-i]t

H<sub>A</sub> i 6'. ] x  
 H<sub>A</sub> i 7'. ]x-i  
 H<sub>A</sub> i 8'. ] (vacat)

H<sub>A</sub> i 9'. ...-z]i  
 H<sub>A</sub> i 10'. ]x<sup>MEŠ</sup>  
 H<sub>A</sub> i 11' à 14'. aucun signe restant

H<sub>A</sub> i 15'. ] (vacat)  
 H<sub>A</sub> i 16'. ]x-an-zi  
 H<sub>A</sub> i 17'. ] x  
 H<sub>A</sub> i 18'. ...]-ma  
 H<sub>A</sub> i 19'. ]x-zi

H<sub>A</sub> i 20'. ...]-an-zi  
 H<sub>A</sub> i 21'. ...]-an-zi  
 H<sub>A</sub> i 22'. ...]-li-ya  
 H<sub>A</sub> i 23'. ] an-da  
 H<sub>A</sub> i 24'. n]am-ma  
 6 lignes sans aucun signe restant  
 H<sub>A</sub> i 31'. ]x-hi

H<sub>C</sub> 2'. <sup>G</sup>]ŠGAG<sup>HÁ</sup>-ya še-er

H<sub>C</sub> 3'. ]x-ma-in <sup>DUG</sup>DÍLIM.GAL da-x [ <sup>3</sup>  
 H<sub>C</sub> 4'. ]x <sup>GIŠ</sup>GAG<sup>HÁ</sup> še-er IŠ-TU [

H<sub>C</sub> 5'. na-aš-ta har-na-a-iš ku-x [  
 H<sub>C</sub> 6'. na-aš-ta a-pé-e-el [ ke-e-ez]  
 H<sub>C</sub> 7'. ke-e-ez-zi-ya <sup>GIŠ</sup>GA[G  
 H<sub>C</sub> 8'. an-da ke-e-ez ke-e-e[z-zi-ya <sup>GIŠ</sup>ERIN <sup>GIŠ</sup>pa-a-i-ni]  
 H<sub>C</sub> 9'. <sup>GIŠ</sup>ZÉ-ER-TUM iš-[ha-a-i]?

H<sub>C</sub> 10'. [nu] 2 <sup>DUG</sup>KU-KU-UB GEŠTIN da-a-i še-[er <sup>GIŠ</sup>ERIN]  
 H<sub>A</sub> ii 1. ] ke-e-ez ga-an-ki<sup>4</sup>

<sup>3</sup> BECKMAN 1986, p. 88-89 restaure da-a-[i] «he tak[es]».

<sup>4</sup> On ne sait trop que faire de la fin de cette ligne qui ne semble pas correspondre aux éléments préservés dans H<sub>C</sub>. Peut-être le scribe de cette version a-t-il employé le verbe *gank-* là où le texte H<sub>C</sub> utilise *iš[hāi]*. Cette difficulté n'a pas été relevée par G. Beckman, qui n'a pas signalé cette ligne dans son édition.

H<sub>A</sub> ii 2. [<sup>GIŠ</sup>pa-a-i-ni <sup>GIŠ</sup>ZÉ-ER-TUM) an-da iš-hi-ya-an]-te-eš nu 1<sup>EN</sup> k[e-e]-ez  
 H<sub>A</sub> ii 3. [(1<sup>EN</sup>-ma ke-e-ez ga-a)]n-ki

H<sub>A</sub> ii 4<sup>5</sup>. [M(UNUS-ya-kán ku-e-da-ni A-NA É.ŠÀ)] an-da-an<sup>6</sup> e-eš-zi  
 H<sub>A</sub> ii 5. [(nu a-pé-e-da-ni A-NA É.ŠÀ a-r)]a-ah-za {x} 2 {x} <sup>GIŠ</sup>GAG<sup>HÁ</sup>  
 H<sub>A</sub> ii 6. [(ke-e-ez 1 <sup>GIŠ</sup>GAG ke-e)]-ez-zi-ya<sup>7</sup> 1<sup>EN8</sup>  
 H<sub>A</sub> ii 7. [(GUL-a)h-zi (nam-ma-aš-ša-an A-N)]A <sup>GIŠ</sup>GAG<sup>HÁ</sup>  
 H<sub>A</sub> ii 8. an-da [(<sup>GIŠ</sup>ERIN <sup>GIŠ</sup>pa-a-i-ni <sup>GIŠ</sup>Z)]É-ER-TUM-ya<sup>9</sup> iš-ha-a-i<sup>10</sup>

H<sub>A</sub> ii 9. <sup>DUG</sup>KU-KU-UB im-[... (NINDA mu-ri-ya)]-li-uš<sup>11</sup>  
 H<sub>A</sub> ii 10. kat-ta ga-a[n-kán-te-eš (SÍG<sup>š</sup>su-ri)]-ta-ya-kán  
 H<sub>A</sub> ii 11. pé-ra-an a[(r-ha) ]x-an-zi

H<sub>A</sub> ii 12. nu ŠA MUNUS<sup>12</sup> [(<sup>GIŠ</sup>ŠÚ.A <sup>GIŠ</sup>BANŠUR ša-aš)-d]u'-uš<sup>13</sup>  
 H<sub>A</sub> ii 13. <sup>GIŠ</sup>GA-AN-NU-U[M (har-na-ú-un MUNUS-ya) <sup>LÚ</sup>p]a-a-ti-li-iš<sup>14</sup>  
 H<sub>A</sub> ii 14. IŠ-TU MUŠEN [(HUR-RI wa-ah-nu)-zi<sup>15</sup>]

H<sub>A</sub> ii 15. nu-za-kán [(MUNUS É).ŠÀ (an-da zu)]-úr-ki-ya  
 H<sub>A</sub> ii 16. ši-pa-an-t[(i nu-za)-ká(n ŠU<sup>MEŠ</sup>-ŠU)] a-ar-ri  
 H<sub>A</sub> ii 17. na-an<sup>16</sup> [(har-na-ú-i pé-ra-an)] an-da pé-hu-da-an-zi

H<sub>A</sub> ii 18. nu 1 MUŠEN.[(GAL ha-a-ri-ya ši-pa-an-t)]i 1 MUŠEN.GAL-ma  
 H<sub>A</sub> ii 19. ha-a-bi-[(ya it-kal)-z(i)-y(a k)]u-la-mu-ši-ya<sup>17</sup>  
 H<sub>A</sub> ii 20. ši-pa-a[(n-ti nu har)]-「na-a-i-in」<sup>1</sup> <sup>GIŠ</sup>GAG<sup>HÁ</sup>-ya  
 H<sub>A</sub> ii 21. iš-h[i-ya-a]n-zi

H<sub>A</sub> ii 22. nu [<sup>GIŠ</sup>ERIN <sup>GIŠ</sup>pa-a-i-ni <sup>GIŠ</sup>ZÉ-ER-TUM<sup>18</sup> IŠ-TU SÍG SA<sub>5</sub>

<sup>5</sup> Trait de paragraphe omis dans la version C.

<sup>6</sup> H<sub>C</sub> 13': an-da.

<sup>7</sup> H<sub>B</sub> ii 3: ke-e-zi-[ya].

<sup>8</sup> H<sub>C</sub> 15': 1-an.

<sup>9</sup> H<sub>B</sub> ii 5: <sup>GIŠ</sup>i-ri-ip-pí-da.

<sup>10</sup> Sur le manuscrit H<sub>A</sub> (collationné à Istanbul) se trouve une ligne supplémentaire entre les lignes ii 8 et 9, ligne sur laquelle on voit la trace d'une érasure. Un signe (NU?) est encore partiellement visible.

<sup>11</sup> H<sub>B</sub> ii 6: NINDA mu-ri-ya-li-iš.

<sup>12</sup> H<sub>B</sub> ii 8: MUNUS<sup>7</sup>.

<sup>13</sup> H<sub>B</sub> ii 8: ša-aš-ta-an.

<sup>14</sup> Le manuscrit H<sub>A</sub> montre un signe érasé à la fin de cette ligne. <sup>LÚ</sup>pa-a-ti-li-iš est omis dans H<sub>B</sub> ii 9.

<sup>15</sup> G. Beckman signale que la version H<sub>B</sub> a pu avoir une forme de la 3<sup>e</sup> personne du pluriel à la place de celle de la 3<sup>e</sup> personne du singulier de la version H<sub>A</sub>, ceci à cause de l'omission du sujet singulier *patili-*. Il est toutefois envisageable d'avoir également une 3<sup>e</sup> personne singulier sans que le sujet ait été exprimé.

<sup>16</sup> H<sub>B</sub> ii 12 ajoute <sup>LÚ</sup>pa-ti-li-iš. Cela implique que le verbe devait être conjugué à la 3<sup>e</sup> personne du singulier dans la version H<sub>B</sub>.

<sup>17</sup> H<sub>B</sub> ii 14: [k]u-[l]a-mur-ši-[ya].

<sup>18</sup> H<sub>B</sub> ii 16: [<sup>GIŠ</sup>i-ri]-ip-pí-da.

- H<sub>A</sub> ii 23. an-da iš-hi-ya-an na-at <sup>LÚ</sup>pa-ti-li-iš  
 H<sub>A</sub> ii 24. da-a-i na-at-kán A-NA MUNUS<sup>19</sup> i-pu-ul-li-ya-aš  
 H<sub>A</sub> ii 25. an-da da-a-i<sup>20</sup> Ī.DÛG.GA-ya-aš-ši-iš-ša-an  
 H<sub>A</sub> ii 26. SAG.DU-ŠU la-hu-i A-NA QA-TI-ŠU-ya-aš-ši-iš-ša-an  
 H<sub>A</sub> ii 27. SÍG SA<sub>5</sub> ha-ma-an-ki

- H<sub>A</sub> ii 28. nam-ma-kán <sup>LÚ</sup>pa-ti-li-iš har-na-a-i-in IŠ-TU <sup>DUG</sup>DÍLIM<sup>1</sup>.GAL  
 H<sub>A</sub> ii 29. IŠ-TU <<GIŠ>> <sup>GIŠ</sup>ERIN <sup>GIŠ</sup>pa-i-ni <sup>GIŠ</sup>ZÉ-ER-TUM da-a-i  
 H<sub>A</sub> ii 30. nu MUNUS KAxU-ŠU šu-up-pí-ya-ah-hi

- H<sub>A</sub> ii 31<sup>21</sup>. nu-uš-ša-an <sup>LÚ</sup>pa-ti-li-iš <sup>DUG</sup>DÍLIM.GAL har-na-in  
 H<sub>A</sub> ii 32. A-NA <sup>GIŠ</sup>GAG<sup>HA</sup> še-er da-a-i na-an-kán  
 H<sub>A</sub> ii 33. še-er iš-da-pí<sup>22</sup> nu MUNUS pa-iz-zi har-na-a-ú-i  
 H<sub>A</sub> ii 34. UŠ-KE-EN nam-ma-aš-ša-an QA-TAM har-na-a-ú-i  
 H<sub>A</sub> ii 35. pa-ra-a da-a-i<sup>23</sup> nam-[m]a-aš-za e-ša-ri nu <sup>LÚ</sup>MU-ZA-ŠU  
 H<sub>A</sub> ii 36. <sup>LÚ</sup>MEŠ<sup>24</sup>pa-ti-le-e-eš [ø] <sup>MUNUS</sup>MEŠka-at-re-eš-ša  
 H<sub>A</sub> ii 37. pa-a-an-zi na-at A-NA MUNUS UŠ-KE-EN-NU

- H<sub>A</sub> ii 38. nu <sup>LÚ</sup>pa-ti-li-iš [(ø)] har-na-a-ú-i  
 H<sub>A</sub> ii 39. pé-ra-an ši-ya-[iz-z]i <sup>DUG</sup>kap-pí-ma-aš-ša-an ku-iš  
 H<sub>A</sub> ii 40. har-na-a-ú-uš la-hu-an-z[i] nu ŠA É.ŠÀ KÁ-aš<sup>24</sup> ku-i-uš  
 H<sub>A</sub> ii 41. a-ra-ah-za pé-ra-an<sup>25</sup> 2 <sup>GIŠ</sup>GAG<sup>26</sup> wa-al-ah-zi  
 H<sub>A</sub> ii 42. nu-uš-ša-an <sup>DUG</sup>kap-pí-in<sup>27</sup> ša-ra-a da-a-i  
 H<sub>A</sub> ii 43. [n]am-ma-an-kán iš-da-a-pí<sup>28</sup>

- H<sub>A</sub> ii 44. [n]u A-NA <sup>LÚ</sup>MEŠ<sup>29</sup>pa-ti-le-e-eš <sup>MUNUS</sup>MEŠka-at-ra-aš-ša<sup>29</sup>  
 H<sub>A</sub> ii 45. a-da-an-na pí-ya-an-zi na-at-za  
 H<sub>A</sub> ii 46. ar-ha pa-a-an-zi ma-ah-ha-an-[m]a<sup>30</sup>  
 H<sub>A</sub> ii 47. ne-ku-uz me-hur<sup>31</sup> ki-ša-ri MUL wa-at-ku-zi  
 H<sub>A</sub> ii 48. na-aš-ta <sup>LÚ</sup>pa-ti-li-iš<sup>32</sup> an-da <sup>ú</sup>[-i]z-zi  
 H<sub>A</sub> ii 49. nu ha[r]-na-a-ú-i<sup>33</sup> pé-ra-an ki-nu-u[-z-z]i<sup>34</sup>

<sup>19</sup> H<sub>B</sub> ii 17: MUNUS<sup>77</sup>.

<sup>20</sup> H<sub>B</sub> ii 18: [<sup>LÚ</sup>pa-ti]-li-iš da-a-i.

<sup>21</sup> Ligne de paragraphe omise dans H<sub>E</sub>.

<sup>22</sup> H<sub>E</sub> 6': iš-ta-[pí].

<sup>23</sup> H<sub>E</sub> 8': [...]-i QA-TAM da-a-i.

<sup>24</sup> H<sub>E</sub> 13': [...]-x-an-za nu É.ŠÀ-ni KÁ-a[š].

<sup>25</sup> Omis dans H<sub>E</sub> 14'.

<sup>26</sup> H<sub>E</sub> 14': 2 GIŠ.

<sup>27</sup> H<sub>F</sub> 3': <sup>DUG</sup>kap-pí-i-in.

<sup>28</sup> H<sub>F</sub> 4': iš-tap-pí.

<sup>29</sup> H<sub>E</sub> 5': <sup>LÚ</sup>pa-ti-li-ya-aš <sup>MUNUS</sup>MEŠkat-r[a-...].

<sup>30</sup> H<sub>F</sub> 7': GIM-[an-ma].

<sup>31</sup> H<sub>F</sub> 8': me-e-hur.

<sup>32</sup> H<sub>F</sub> 9': <sup>LÚ</sup>pa-ti-liš.

<sup>33</sup> H<sub>F</sub> 10': [har-na]-[a]l-ú.

- H<sub>A</sub> iii 1. na-aš-ta MUNUS an-da pé-e-hu-te-[ez-zi]  
 H<sub>A</sub> iii 2. na-aš har-na-a-ú-i UŠ-KE-E[N nam-m]a-aš-ša-an  
 H<sub>A</sub> iii 3. QA-TAM pa-ra-a da-a-i [ <sup>ú</sup>Š-TU É.ŠÀ  
 H<sub>A</sub> iii 4. pa-ra-a ú-iz-zi nu <sup>LÚ</sup>[pa-ti-l]i-iš É.ŠÀ  
 H<sub>A</sub> iii 5. pé-ra-an ši-ya-i[z]-zi

- H<sub>A</sub> iii 6. ]x MUNUS <sup>GIŠ</sup>x [ ] x e-ša-ri nu-uš-ši  
 H<sub>A</sub> iii 7. ...]-it-kar 1 <sup>GIŠ</sup>BANŠUR AD.KID da-a-i  
 H<sub>A</sub> iii 8. [na]m-ma-aš-ša-an <sup>NINDA</sup>na-hi-ti-in da-a-i  
 H<sub>A</sub> iii 9. <sup>NINDA</sup>n]a-hi-ti-ma-aš-ša-an še-er <sup>D30</sup>35 <sup>DUTU</sup>  
 H<sub>A</sub> iii 10. ] x MUL i-ya-an-te-eš

- H<sub>A</sub> iii 11. [n]a-aš-ta <sup>LÚ</sup>pa-ti-li-iš ku-it <sup>GIŠ</sup>ERIN  
 H<sub>A</sub> iii 12. <sup>GIŠ</sup>pa-i-ni <sup>GIŠ</sup>ZÉ-E[R]-TUM IŠ-TU SÍG SA<sub>5</sub>  
 H<sub>A</sub> iii 13. [a]n-da iš-hi-ya-an A-NA MUNUS i-pu-ul-li-ya-aš  
 H<sub>A</sub> iii 14. [a]n-da da-iš na-at-ši-kán ar-ha da-a-i  
 H<sub>A</sub> iii 15. [n]a-at-ša-an <sup>NINDA</sup>na-hi-ti-i kat-ta da-a-i

- H<sub>A</sub> iii 16. ] <sup>LÚ</sup>pa-ti-li-iš <sup>DUG</sup>KU-[K]U-UB GEŠTIN A-NA MUNUS pa-a-i  
 H<sub>A</sub> iii 17. [a]-pa-a-ša-aš-ši 2 MÁŠ.TUR pa-[r]a-a e-ep-zi  
 H<sub>A</sub> iii 18. [n]a-aš-kán MUNUS IŠ-TU GEŠTIN ši-pa-an-ti  
 H<sub>A</sub> iii 19. [n]a-aš-kán <sup>LÚ</sup>pa-ti-li-iš pa-ra-a pé-en-na-i

- H<sub>A</sub> iii 20. [n]a-aš-ša-an ma-ah-ha-an KASKAL-ša-aš ha-at-re-eš-na-aš  
 H<sub>A</sub> iii 21. [pa]-ra-a a-ri nu 1 MÁŠ.TUR A-NA<sup>36</sup> DINGIR.<sup>LÚ</sup>MEŠ ši-na-ap-ši-ya-aš  
 H<sub>A</sub> iii 22. [ši-p]a-an-ti 1 MÁŠ.TUR-ma A-NA DINGIR.<sup>LÚ</sup>MEŠ URU<sup>LIM</sup>  
 H<sub>A</sub> iii 23. [ši-pa-a]n-ti

- H<sub>A</sub> iii 24. <sup>LÚ</sup>pa-t]i-li-iš EGIR-pa ú-iz-zi  
 H<sub>A</sub> iii 25. ] x É.ŠÀ UŠ-KE-EN A-NA MUNUS-ya-aš  
 H<sub>A</sub> iii 26. [UŠ-KE]-EN nu ke-el-di hal-za-a-i  
 H<sub>A</sub> iii 27. [nu-uš]-ši a-ku-wa-an-na pí-ya-an-zi  
 H<sub>A</sub> iii 28. ]x-za ar-ha pa-iz-zi

- H<sub>A</sub> iii 29. [(u-u)]k-kat-ta-ma nu-za MUNUS a-ar-ri  
 H<sub>A</sub> iii 30. [(nu)] ma-a-an MUNUS te-eš-ha-az pár-ku-i-iš

La version B diverge de la copie A pour cette ligne et la suivante:

H<sub>B</sub> iii 4'. [(u-u)]k-kat-ta-ma I-NA U<sub>4</sub>.3.KAM <sup>LÚ</sup>pa-t]i-li-iš]

H<sub>B</sub> iii 5'. pa-iz-zi nu MUNUS pu-nu-uš-zi nu ma-a-an / 6'. te-eš-hi-it pár-ku-iš

<sup>34</sup> H<sub>F</sub> 10': g[i-nu-uz-zi].

<sup>35</sup> Inscrit sur érasure sur H<sub>A</sub>.

<sup>36</sup> Inscrit sur une érasure sur la version H<sub>A</sub>.

H<sub>A</sub> iii 31. [(n)]a-an-kán LÚ<sup>37</sup>pa-ti-li-iš<sup>37</sup> har-na-a-ú-i  
 H<sub>A</sub> iii 32. [(a)]n-da pé-e-hu-te-ez-zi<sup>38</sup>

H<sub>A</sub> iii 33<sup>39</sup>. na-aš UŠ-KE-EN har-na-a-ú-i-ya<sup>40</sup>  
 H<sub>A</sub> iii 34. QA-TAM da-a-i

Les lignes x+1 à 3' de la version D ne sont pas parallèles aux versions A et B:

H<sub>D</sub> x+1. n]u ma- [...  
 H<sub>D</sub> 2'. a]n-da pé- [...  
 H<sub>D</sub> 3'. NINDA.Ī].E.DÉ'.A-kán EG[IR-pa?

H<sub>A</sub> iii 35. ma-a-na-aš te-eš-ha-az<sup>41</sup> Ú-UL pár-ku-iš n[(a-aš PA-NI)] KÁ É.ŠÀ  
 H<sub>A</sub> iii 36. UŠ-KE-EN nam-ma-aš-ša-an a-ra-[ah-za]<sup>42</sup>  
 H<sub>A</sub> iii 37. har-na-a-ú-i QA-TAM pa-ra-a<sup>43</sup> [(da-a-i)]  
 H<sub>A</sub> iii 38. ma-ah-ha-an-ma<sup>44</sup> ne-ku-uz MU[L wa]-at-ku-zi  
 H<sub>A</sub> iii 39. na-aš-ta MUNUS har-na-a-ú-i an-da [pé]-e-hu-te-ez-zi<sup>45</sup>  
 H<sub>A</sub> iii 40. na-aš har-na-a-ú-i UŠ-KE-EN Q[A-TAM-y]a-aš-ša-an  
 H<sub>A</sub> iii 41. pa-ra-a da-a-i na-aš-kán pa-ra-[a] ú-iz-zi

H<sub>A</sub> iii 42. ] LÚ<sup>46</sup>pa-ti-li-iš É.ŠÀ [ ...]-iz-zi  
 H<sub>A</sub> iii 43. ] x LÚ<sup>47</sup>pa-ti-li-iš [ ] x da-a-i  
 H<sub>A</sub> iii 44. ] KASKAL-ši ha-at-re-[eš-n]a-aš  
 H<sub>A</sub> iii 45. ] x x x x [ ...]-zi  
 H<sub>A</sub> iii 46. ] É.ŠÀ  
 H<sub>A</sub> iii 47. ] UŠ-KE-EN

Version B et D divergeant de A iii 38 et suivantes:

H<sub>B</sub> iii 13'. na-aš-ta LÚ<sup>46</sup>pa-ti-li-iš<sup>46</sup> 1<sup>47</sup> MU[(ŠEN.GAL-aš KASKAL-ši)  
 H<sub>B</sub> iii 14'. ha-at-ta-re-eš-na-aš<sup>48</sup> pa-ra-[(a pé-e-d)a-i]  
 H<sub>B</sub> iii 15'. na-an DINGIR.LÚ<sup>49</sup>MEŠ-aš<sup>49</sup> š[(i-pa-an)-ti]

<sup>37</sup> Omis dans H<sub>B</sub> iii 6'.

<sup>38</sup> H<sub>B</sub> iii 7': pé-hu-te-ez-zi.

<sup>39</sup> Trait de paragraphe omis dans B.

<sup>40</sup> H<sub>B</sub> iii 8': har-na-ú-i-ma-aš-ša-an.

<sup>41</sup> H<sub>B</sub> iii 9' et H<sub>D</sub> 4' ajoutent -ma.

<sup>42</sup> H<sub>B</sub> iii 10': a-ra-ah-zé-ni-ya-aš-ša-an; H<sub>D</sub> 5': a-ra-ah-zé-na-ya-aš-ša-an.

<sup>43</sup> Omis dans H<sub>B</sub> iii 12'.

<sup>44</sup> H<sub>D</sub> 6': GIM-an-ma.

<sup>45</sup> À partir de cette ligne et jusqu'à la ligne 43, la version A diverge des versions B et D.

<sup>46</sup> H<sub>D</sub> 7': [LÚ<sup>46</sup>pa]-[a]l-ti-li-iš.

<sup>47</sup> Omis dans H<sub>D</sub> 7'.

<sup>48</sup> H<sub>D</sub> 8': [ha-at-ta-r]e-ša-na-aš.

<sup>49</sup> H<sub>D</sub> 9': A-NA DINGIR.LÚ<sup>49</sup>MEŠ.

H<sub>D</sub> 10'. ] ú-iz-zi na-aš PA-NI [  
 H<sub>D</sub> 11'. ] UŠ-KE-EN-NU nu ki- [...

H<sub>A</sub> iv 1. ...]-zi  
 H<sub>A</sub> iv 2. ] x

H<sub>A</sub> iv 3. ] [LÚ<sup>46</sup>pa-ti-li-iš  
 H<sub>A</sub> iv 4. ] ma-a-an  
 H<sub>A</sub> iv 5. har-n]a- [a-ú]l -i

### Traduction

La colonne i de H<sub>A</sub> est trop mal préservée pour en offrir une traduction. Seule la fin de plusieurs formes verbales à la troisième personne pluriel de l'inaccompli (...-anzi) sont reconnaissables ainsi que *ēpzi* «il/elle saisit/prend», *anda* «dedans» et *namma* «en outre, à nouveau».

H<sub>C</sub> 2'. ] et les piquets par-dessus [

H<sub>C</sub> 3'. ]... le grand récipient DÍLIM... [  
 H<sub>C</sub> 4'. ] les piquets par-dessus avec [

H<sub>C</sub> 5'. Ensuite, le *harnāi*- qui... [  
 H<sub>C</sub> 6'. Ensuite, de celui-ci/celle-ci [ d'un côté  
 H<sub>C</sub> 7'. de l'autre côté un piquet [  
 H<sub>C</sub> 8'-9'. dedans d'un côté et de l'autre il/elle *li[e (ensemble)* du bois de cèdre, du bois de tamaris]  
 H<sub>C</sub> 9'. (et) du bois d'olivier.

H<sub>C</sub> 10'. Il/elle prend deux cruches (de) vin et par-des[sus... le bois de cèdre]<sup>50</sup>

H<sub>A</sub> ii 2-3. le bois de tamaris, et le bois d'olivier [(sont) *liés ensemble*]. Il/elle suspend l'un d'un côté  
 H<sub>A</sub> ii 3. et l'autre de l'autre côté.

H<sub>A</sub> ii 4. La chambre dans laquelle se trouve la femme,  
 H<sub>A</sub> ii 5-7. à l'extérieur de cette chambre, il/elle enfonce deux piquets  
 H<sub>A</sub> ii 6. – d'un côté un piquet, de l'autre côté, un (second).  
 H<sub>A</sub> ii 7. Ensuite, sur (ces) piquets  
 H<sub>A</sub> ii 8. il/elle lie le bois de cèdre, le bois de tamaris et le bois d'olivier.

<sup>50</sup> La version A dit quant à elle: «il/elle suspend [...] d'un côté».

H<sub>A</sub> ii 9. Une cruche... (et) des pains *muriyali-*  
H<sub>A</sub> ii 10-11. (sont) sus[pendus]. On... (verbe à l'inaccompli) un *šurita-*.

H<sub>A</sub> ii 13-14. Le *patili-* 'fait tourner' avec un oiseau-de-trou  
H<sub>A</sub> ii 12. la chaise, la table, la couche,  
H<sub>A</sub> ii 12-13. le support de vase (et) la chaise à accoucher de la femme ainsi que la femme (elle-même).

H<sub>A</sub> ii 15-16. La femme fait dans la chambre une offrande en guise de *zurki-*.  
H<sub>A</sub> ii 16. Elle se lave les mains.  
H<sub>A</sub> ii 17. On<sup>51</sup> la mène à la chaise à accoucher.

H<sub>A</sub> ii 18-20. Il/elle sacrifie un grand oiseau pour *hari-* et il/elle sacrifie un grand oiseau  
H<sub>A</sub> ii 19. en guise de *habi-*, *itkalzi-* et *kulamuši-*.  
H<sub>A</sub> ii 20-21. On l[i]e (ensemble) la chaise à accoucher<sup>52</sup> et les piquets.

H<sub>A</sub> ii 22. Le bois de cèdre, le bois de tamaris (et) le bois d'olivier  
H<sub>A</sub> ii 22-24. (sont) liés ensemble avec de la laine rouge. Le *patili-* les prend  
H<sub>A</sub> ii 24-25. et il<sup>53</sup> les dépose sur les *ipulli-*<sup>54</sup> de la femme.  
H<sub>A</sub> ii 25-26. Il lui verse de l'huile fine  
H<sub>A</sub> ii 26. sur la tête et à ses mains  
H<sub>A</sub> ii 27. il attache de la laine rouge.

H<sub>A</sub> ii 28-29. Ensuite, le *patili-* prend le *harnāi-* avec le grand récipient DÍLIM  
H<sub>A</sub> ii 29. (ensemble) avec le bois de cèdre, le bois de tamaris (et) le bois d'olivier.  
H<sub>A</sub> ii 30. Il consacre la bouche de la femme.

H<sub>A</sub> ii 31-32. Le *patili-* dépose sur les piquets le grand récipient DÍLIM (et) du *harnai-*  
H<sub>A</sub> ii 32-34. et il couvre cela. La femme va se prosterner (devant) la chaise à accoucher.

<sup>51</sup> H<sub>B</sub>: le *patili-*.

<sup>52</sup> Ici, il semble qu'il y a eu une confusion entre le thème *harnau-* «chaise à accoucher», qui a son accusatif en *harnaun*, et *harnāi-*, qui désigne une substance manipulée lors de ce même rituel de naissance et dont l'accusatif est *harnāin* (voir BECKMAN 1983, p. 103).

<sup>53</sup> H<sub>B</sub>: le *patili-*.

<sup>54</sup> Selon BECKMAN 1983, p. 104-106, *ipulli-* désignerait une sorte de cordon en laine qui se placerait au niveau de la poitrine. Il indique: «This suggests that the article in question was a type of cord or strap of wool, perhaps worn as a symbol of authority by the priests [...]». Dans le cas de notre rituel de naissance, il serait intéressant de savoir s'il s'agit d'un signe de distinction sociale. Les occurrences de ce terme sont malheureusement trop peu nombreuses pour pouvoir préciser la nature de l'*ipulli-*.

H<sub>A</sub> ii 34-35. Ensuite, elle place (sa) main en direction de la chaise à accoucher<sup>55</sup>.

H<sub>A</sub> ii 35. Ensuite, elle s'assied et son mari,  
H<sub>A</sub> ii 36. les (autres) *patili-* et les femmes *katra-*  
H<sub>A</sub> ii 37. s'en vont se prosterner devant la femme.

H<sub>A</sub> ii 38-39. Le *patili-* sc[el]le (l'entrée se trouvant) devant la chaise à accoucher.

H<sub>A</sub> ii 39-40. Le *harnāi-*<sup>56</sup> [qui (est) ve]rsé dans le récipient *kappi-*,  
H<sub>A</sub> ii 40-41. les deux piquets qu'il/elle enfonce à l'extérieur devant la porte de la chambre,  
H<sub>A</sub> ii 42. il place par-dessus (cela) le récipient *kappi-*  
H<sub>A</sub> ii 43. et ensuite il le couvre.

H<sub>A</sub> ii 44-45. On donne à manger aux *patili-* et aux femmes *katra-*.  
H<sub>A</sub> ii 45. (Puis) ils  
H<sub>A</sub> ii 46. partent. Quand  
H<sub>A</sub> ii 47. c'est la nuit (et qu')une étoile scintille,  
H<sub>A</sub> ii 48. le *patili-* entre  
H<sub>A</sub> ii 49. et il fait une ouverture devant la chaise à accoucher.

H<sub>A</sub> iii 1. Il mèn[e] la femme à l'intérieur.  
H<sub>A</sub> iii 2. Elle se prostern[e] (devant) la chaise à accoucher. [Ens]uite,  
H<sub>A</sub> iii 3-4. elle place sa main en direction (de la chaise à accoucher). Elle avance [...] de la chambre  
H<sub>A</sub> iii 4-5. et le [*patil*]i- scel[l]e (l'entrée) devant la chambre.

H<sub>A</sub> iii 6. La femme s'assied sur...<sup>57</sup>  
H<sub>A</sub> iii 7. Il place une table en vannerie ...  
H<sub>A</sub> iii 8. [En]suite, il pose par-dessus un pain *nahiti-*.  
H<sub>A</sub> iii 9. Sur le pain *nahiti-* le dieu Lune, le dieu Soleil  
H<sub>A</sub> iii 10. [et] une étoile (sont) confectionnés.

H<sub>A</sub> iii 11-14. Du fait que le *patili-* avait placé sur les *ipulli-* de la femme le bois de cèdre,

<sup>55</sup> H<sub>E</sub>: elle place (sa) main sur la chaise à accoucher.

<sup>56</sup> Le contexte nous oblige à considérer une nouvelle confusion du scribe entre *harnau-* et *harnai-*, car une association entre le verbe *lahhuwai-* «verser, vider un récipient» et la chaise à accoucher n'aurait aucun sens. BECKMAN 1983, p. 110 suggère que le scribe de la version A n'a pas compris son modèle plus ancien et a décidé de rajouter un signe Ú à *harnauš* pour tenter de distinguer clairement *harnau-* de *harnai-*. Cependant, il reste difficile de savoir comment ce scribe comprenait lui-même une telle phrase, celle-ci ne semblant offrir aucun sens logique. Par ailleurs, le pronom relatif *kuiš* utilisé dans la proposition indique que le participe *lahu(w)anza* (utilisé dans H<sub>E</sub>) doit être préféré à l'inaccompli 3<sup>e</sup> personne du singulier au niveau du sens.

<sup>57</sup> BECKMAN 1983, p. 94-95 restaure <sup>GIS</sup>N[<sup>HA</sup>A]š «the bed».

H<sub>A</sub> iii 12-13. le bois de tamaris (et) le bois d'olivier (qui avaient été) liés avec de la laine rouge,

H<sub>A</sub> iii 14. il les lui retire

H<sub>A</sub> iii 15. [e]t les dépose sur le pain *nahiti*-<sup>58</sup>.

H<sub>A</sub> iii 16. Le *patili*- donne à la femme une cruche de vin.

H<sub>A</sub> iii 17. Quant à lui, il brandit vers elle deux chevreaux<sup>59</sup>.

H<sub>A</sub> iii 18. La femme les 'sacrifie' avec le vin

H<sub>A</sub> iii 19. [e]t le *patili*- les emmène.

H<sub>A</sub> iii 20-21. Quand il arrive à la croisée des chemins,

H<sub>A</sub> iii 21-22. il sacrifie un chevreau pour les dieux masculins du *šinapši*-

H<sub>A</sub> iii 22-23. et il sacrifie le (second) chevreau pour les dieux masculins de la ville.

H<sub>A</sub> iii 24. Le *patili*- revient.

H<sub>A</sub> iii 25-26. Il se prosterne devant la chambre et il se [prost]erne (devant) la femme.

H<sub>A</sub> iii 26. Il crie: «Santé!»

H<sub>A</sub> iii 27. On lui donne à boire

H<sub>A</sub> iii 28. [et] il part.

H<sub>A</sub> iii 29. Le lendemain, la femme se lave.

H<sub>A</sub> iii 30. Si la femme (est) pure en rêve<sup>60</sup>,

H<sub>A</sub> iii 31-32. le *patili*- la mène à la chaise à accoucher.

H<sub>A</sub> iii 33-34. Elle se prosterne et elle place la main (sur) la chaise à accoucher.

H<sub>D</sub> x+1. ...

H<sub>D</sub> 2'. ... à l'intérieur

H<sub>D</sub> 3'. un gât[eau]...

H<sub>A</sub> iii 35-36. Si elle n'(est) pas pure en rêve, elle se prosterne devant la porte de la chambre

H<sub>A</sub> iii 36. et, ensuite, de l'extér[ieur],

H<sub>A</sub> iii 37. elle place la main en direction de la chaise à accoucher.

<sup>58</sup> Sorte de pain attestée dans les textes religieux kizzuwatniens (voir BECKMAN 1983, p. 111).

<sup>59</sup> Cette phrase est ambiguë, car il n'est pas possible d'affirmer qui est représenté par le pronom personnel *apāš*, ce dernier pouvant être aussi bien masculin que féminin. La traduction que j'ai choisie ici s'oppose à celle de BECKMAN 1983, p. 95, mais se justifie, il me semble, par l'existence de parallèles à la pratique qui y est décrite (voir I1D).

<sup>60</sup> H<sub>B</sub>: Le lendemain, (c'est-à-dire) le troisième jour, le *pat[ili]*- va interroger la femme. Si elle (est) pure en rêve, etc.

H<sub>A</sub> iii 38. Quand, la nuit, une étoil[e s]cintille,

H<sub>A</sub> iii 39. il [e]mmène la femme à la chaise à accoucher.

H<sub>A</sub> iii 40-41. Elle se prosterne (devant) la chaise à accoucher et elle place (sa) m[a]in en direction (de la chaise à accoucher).

H<sub>A</sub> iii 41. Elle avance.

H<sub>A</sub> iii 42. Le *patili*-... la chambre

H<sub>A</sub> iii 43. ]... le *patili*-... prend/pose

H<sub>A</sub> iii 44. ] à la croisée des chemins

H<sub>A</sub> iii 45. ]...

H<sub>A</sub> iii 46. ] la chambre

H<sub>A</sub> iii 47. ] il/elle se prosterne.

Passage divergeant sur H<sub>B</sub> et H<sub>D</sub>:

H<sub>B</sub> iii 13'-14'. le *patili*- apporte un grand oiseau (var. H<sub>D</sub> des grands oiseaux) à la croisée des chemins

H<sub>B</sub> iii 15'. et il le sacrifi[e] aux dieux masculins.

H<sub>D</sub> 10'. ... vient et devant...

H<sub>D</sub> 11'. ] se prosternent et...

La colonne iv de H<sub>A</sub> est trop fragmentaire pour être traduite. Seule la fin des lignes 3-5 est lisible:

H<sub>A</sub> iv 3.] le *patili*-

H<sub>A</sub> iv 4. ] si

H<sub>A</sub> iv 5. ] la chaise à accoucher

#### *Quelques commentaires sur KUB 9.22*

Il s'agit d'une composition datant d'avant l'époque impériale (pre-NH) et dont les copies sont pour la plupart plus tardives (NS ou LNS). Seul le manuscrit KUB 9.22 date de l'époque moyen-hittite (MS). Ce rituel décrit les actes préliminaires à l'accouchement. Il s'étend sur au moins deux jours, puisque la nuit (durant laquelle le rituel se poursuit) est mentionnée à deux reprises (H<sub>A</sub> ii 46-47 et H<sub>A</sub> iii 38). On apprête les objets rituels tels que des piquets et des offrandes (H<sub>C</sub> 2' à H<sub>A</sub> ii 12). On se soucie en outre de l'état de pureté rituelle de la femme enceinte: on la «fait tourner» avec un oiseau-de-trou, on lui fait pratiquer plusieurs sacrifices expiatoires (*zurki*- et le sacrifice de deux oiseaux), on oint sa tête d'huile fine et on lui attache de la laine de couleur aux mains (H<sub>A</sub> ii 13 à 27), autant de gestes qui participent, du moins pour la plupart d'entre eux, à la purification, voire à la consécration de la parturiente. Le rite de la consécration de sa bouche (H<sub>A</sub> ii 30) s'insère dans le même contexte.

Par la suite, la femme est mise une première fois en présence de sa chaise à accoucher (H<sub>A</sub> ii 33-iii 5). Le passage H<sub>A</sub> iii 16-19 indique en outre qu'elle





20. har-na-a-ú-wa-aš i-ya-zi NA-AK-TÁM-MA-ya-aš-ma-aš  
21. 2 DUG DÍLIM.GAL i-ya-zi 4 GÍŠGAG<sup>HÁ</sup>-ya i-ya-zi

22. nu 2 GÍŠBANŠUR da-a-i nu-uš-ša-an A-NA 1 GÍŠBANŠUR  
23. 1 DUG DÍLIM.GAL har-na-a-ú-i 2 GÍŠGAG-ya da-a-i nam-ma-ya-aš-ša-an  
24. A-NA 1 GÍŠBANŠUR 1<sup>70</sup> DUG DÍLIM.GAL har-na-a-ú-i 2 GÍŠGAG-ya da-a-i

25. nam-ma IŠ-TU 2 MUŠEN har-na-a-ú-i GÍŠGAG<sup>HÁ</sup>-ya ku-i-uš-ša  
26. ar-ha-ya-an iš-har-nu-ma-iz-zi u-uz-zi-ya-ya har-na-a-ú  
27. pé-ra-an 2-ŠU IŠ-TU 2 UDU 4 MUŠEN-ya ši-pa-an-ti


28. na-aš-ta UDU<sup>HÁ</sup> {MUNUS}<sup>71</sup> mar-kán-zi ma-ah-ha-an-ma UZU<sup>72</sup>  
29. zé-e-a-ri nu zé-e-ya-an-te-et ši-pa-an-ti  
30. nu DINGIR<sup>MES</sup> 2<sup>TA.ÀM</sup>72 ka-lu-te-ez-zi

31. nam-ma har-na-a-ú UZU.UDU NINDA<sup>HÁ</sup>-ya ku-e-uš pár-ši-ya-an-ni-iš-ki-it  
32. na-aš ša-ra-a da-a-i na-aš ši-na-ap-ši-ya pé-e-da-a-i  
33. na-aš hu-u-up-ru-uš-hi-ya ZAG-az da-pu-ša da-a-i

34. nu ši-na-ap-ši-ya 2<sup>TA.ÀM</sup> u-uz-zi-ya IŠ-TU 2 UDU  
35. 4 MUŠEN-ya ši-pa-an-ti na-aš-ta UDU<sup>HÁ</sup> mar-kán-zi  
36. ma-ah-ha-an-ma UZU<sup>72</sup> zé-e-a-ri nu zé-e-a-an-te-et  
37. ši-pa-an-ti nu DINGIR<sup>MES</sup> 2<sup>TA.ÀM</sup> ka-lu-te-ez-zi

38. nu ŠA 4 UDU<sup>HÁ</sup> UZU<sup>72</sup> NINDA<sup>HÁ</sup>-ya ku-e-uš pár-ši-ya-an-ni-iš-ki-it  
39. na-aš A-NA DINGIR<sup>LIM</sup> EGIR-pa hi-in-ga-zi har-na-a-ú-wa  
40. A-NA DINGIR<sup>LIM</sup> EGIR-pa hi-in-ga-zi nu ki-iš-ša-an me-ma-i  
41. ma-a-an-wa AMA-KA na-aš-ma A-BU-KA ap-pé-ez-zi-az  
42. ku-it-ki wa-aš-ta-nu-wa-an har-kán-zi na-aš-ma-wa zi-ik  
43. ka-a pa-ra-a ha-an-da-an-ni na-aš-ma za-aš-hi-it ku-it-ki  
44. wa-aš-ta-nu-wa-an har-ta nu har-na-a-uš hu-u-ni-ik-ta-at  
45. GÍŠGAG<sup>HÁ</sup>-ma-wa du-wa-ar-na-ad-da-at ki-nu-na-wa  
46. ka-a-ša DINGIR<sup>LUM</sup> 2<sup>TA.ÀM</sup> šar-ni-ik-ta  
47. nu BE-EL SÍSKUR pár-ku-iš nam-ma e-eš-du

48. ne-ku-uz me-hur-ma ši-na-ap-ši-ya-aš še-er

<sup>70</sup> Inscrit sur érasure. Le scribe semble avoir tout d'abord omis le chiffre 1 et tracé tout de suite un signe DUG, puis s'être repris et effaçant ce DUG pour 1: .

<sup>71</sup> Le scribe souhaitait-il préciser le sexe des ovidés destinés à être sacrifiés? Le signe est clairement érasé.

<sup>72</sup> La collation montre que cette partie a été inscrite sur une érasure.

49. 2 še-he-el-li-iš-ki-uš pa-a-i ŠA še-he-el-li-iš-ki-ma  
50. ME-EL-QÍ-ZU ki-iš-ša-an 2 SÍG<sup>73</sup> ki-iš-ri-iš  
51. 4 TUG<sup>74</sup> ku-re-eš-šar 2 tar-pa-a-la-aš SÍG SA<sub>5</sub> 2 tar-pa-a-la-aš SÍG ZA.GÌN  
52. 2 GÍN KÙ.BABBAR 2 za-ap-za-ga-i-ya na-at še-er  
53. BE-EL SÍSKUR ši-ya-an har-zi 2 DUG DÍLIM.GAL Ì.DÙG.GA  
54. 2 DUG GAL Ì.GÍŠ 2 DUG GAL LÁL 40 NINDA.SIG<sup>HÁ</sup>  
55. 2 NINDA a-a-an 2 DUG hu-u-up-pár GEŠTIN 2 DUG ÚTUL pár-šu-u-ur  
56. I-NA U<sub>4</sub>.2.KAM-ma 2 tu-hal-zi<sup>73</sup> ši-pa-an-da-an-zi  
57. na-aš-ta a-pa-a-aš U<sub>4</sub>-az iš-tar-na pa-iz-zi

58. I-NA U<sub>4</sub>.3.KAM-ma ga-an-ga-ti pí-an-zi

ii

1. nu EN<sup>MES</sup> SÍSKUR ši-na-ap-ši-ya pa-a-an-zi  
2. nu 2 MUŠEN ha-ra-at-ni wa-aš-du-li wa-ar-nu-wa-an-zi  
3. 1 SILA<sub>4</sub>-ma e-nu-ma-aš-ši wa-ar-nu-wa-an-zi

4. ne-ku-uz me-hur-ma NINDA.GUR<sub>4</sub>.RA šu-ni-ya-an-zi  
5. DUMU-ya šu-up-pí-ya-ah-ha-an-zi

6. I-NA U<sub>4</sub>.4.KAM-ma ši-na-ap-ši šu-up-pí-ya-ah-ha-an-zi  
7. na-aš-ta 1 UDU ad-da-aš DINGIR<sup>MES</sup>-aš ši-pa-an-da-an-zi  
8. ne-ku-uz me-hur-ma DINGIR<sup>LUM</sup> an-da ú-da-an-zi  
9. na-an ma-ah-ha-an KÁ É<sup>TIM</sup> ar-nu-wa-an-zi  
10. nu-za-an da-ma-i-iš LÚ pa-ti-li-iš ku-pa-hi-in  
11. tar-na-a-i nu A-NA DINGIR<sup>LIM</sup> me-na-ah-ha-an-da  
12. pu-u-ri-ya ši-pa-an-ti nu-uš-ši-kán DINGIR<sup>LAM</sup>  
13. ar-ha da-a-i na-an-kán É-ri an-da ú-da-a-i

14. nu 2 GÍŠi-ri-im-pí SÍG SA<sub>5</sub> SÍG ZA.GÌN  
15. SÍG ŠA-LI-IT-TA ku-e an-da iš-hi-ya-an  
16. nu 2 NINDA<sub>2</sub> zi-pí-in-ni nu-uš ŠA<sup>DIM</sup> Dhé-pát-ya  
17. ša-ra-a a-še-ša-an-zi ŠA-PAL 2 NINDA<sub>2</sub> zi-in-ni-pí-aš-ma  
18. ku-e-da-ni-ya 7 NINDA<sub>1</sub> i-du-ri-iš ki-it-ta iš-ki-ša-aš-ma-aš  
19. EGIR-an ku-ud-da-az 2 「NINDA」 na-ah-hi-ti-in<sup>74</sup> ki-an-ta

20. nam-ma 1 GÍŠi-ri-im-pí [Š]A<sup>DIM</sup> zi-pí-in-ni  
21. ZAG-az da-a-i 1 GÍŠi-ri-im-pí-ma ŠA<sup>DIM</sup> Dhé-pát  
22. zi-pí-in-ni ZAG-az da-a-i

23. nu-uš-ša-an A-NA 1 GÍ<sup>75</sup> kur-ta-a-li ½<sup>75</sup> PA ZÍZ iš-hu-u-wa-an

<sup>73</sup> Même remarque que pour i 30.

<sup>74</sup> CHD L-N, p. 342 suggère à juste titre qu'il s'agit ici d'une erreur du scribe. Celui-ci aurait en effet dû écrire *nahhitiš*, au nominatif.

24. še-er-ma-aš-ša-an 1 GA.KIN.AG TUR <sup>GIŠ</sup>PÈŠ ta-an-ha-re-eš-ša  
 25. 1 <sup>SÍG</sup>ki-iš-re-eš 1 tar-pa-a-la-aš SÍG ZA.GÌN 1 tar-pa-a-la-aš SÍG SA<sub>5</sub>  
 26. 1 TU-TI-IT-TUM KÙ.BABBAR ŠA ½ GÍN 1 <sup>TÚG</sup>ku-[r]e-eš-šar ki-it-ta-ri

27. A-NA <sup>DUG</sup>ÁBxA-ya kat-ta-an 1 <sup>SÍG</sup>ki-iš-ri-iš  
 28. 1 GADA QA-TI ½ GÍN KÙ.BABBAR 1 GA.KIN.AG TUR ki-it-ta-ri  
 29. 14<sup>76</sup> <sup>GIŠ</sup>zu-up-pa-a-ri na-at IŠ-TU SÍG an-da  
 30. iš-hi-ya-an na-at A-NA <sup>DIM</sup>ZAG-az da-a-i

31. 7 <sup>GIŠ</sup>BANŠUR AD.KID nu-uš-ša-an ku-wa-pí-it-ta  
 32. 1 NINDA EM-ZU ki-it-ta NINDA EM-ZU-ma-aš-ša-an  
 33. še-er 1 <sup>NINDA</sup>še-e-na-aš 1 <sup>NINDA</sup>am-pu-u-ra-aš ki-it-ta

34. 7 <sup>GIŠ</sup>GA-AN-NU-UM AD.KID še-er-ma-aš-ša-an 7 <sup>GIŠ</sup>MA.SÁ.AB  
 35. ki-it-ta nu-uš-ša-an <sup>GIŠ</sup>IN-BI<sup>HÁ</sup> iš-hu-u-wa-an  
 36. 7 <sup>GIŠ</sup>a-ri-ya-la<sup>77</sup> AD.KID-ya na-at IŠ-TU <sup>GIŠ</sup>IN-BI  
 37. (10) šu-u-wa-a-an

38. 7 ANŠE.KUR.RA GIR<sub>4</sub> 7 GU<sub>4</sub> GIR<sub>4</sub> 7 MUŠEN GIR<sub>4</sub> 7 <sup>DUG</sup>pu-ul-lu-ri-ya  
 39. na-at IŠ-TU LÁL šu-u-wa-an še-er-ma-at-kán  
 40. IŠ-TU <sup>GIŠ</sup>PÈŠ iš-tap-pa-an 7 <sup>DUG</sup>KU-KU-UB GEŠTIN-ya šu-u-wa-an  
 41. še-er-ma-at-kán IŠ-TU <sup>GIŠ</sup>PÈŠ iš-tap-pa-an 14 <sup>DUG</sup>pur-pu-ri-iš  
 42. ŠA.BA 7 <sup>DUG</sup>pur-pu-ri-iš IŠ-TU Ì.DÙG.GA šu-u-wa-an  
 43. 7 <sup>DUG</sup>pur-pu-ri-iš-ma IŠ-TU Ì.GIŠ šu-u-wa-an

44. 2 <sup>DUG</sup>hu-pur-ni-iš ŠA.BA<sup>78</sup> 1 <sup>EN</sup>ŠA Ì.DÙG.GA  
 45. 1 <sup>EN</sup>ma ŠA Ì.GIŠ 1 <sup>DUG</sup>hu-u-ut-ni-ik-ki-iš LÁL  
 46. 7 NINDA EM-ZU ki-it-ta-ri nu-za ŠA <sup>LÚ.MEŠ</sup>pa-ti-le-e-eš  
 47. hal-zi-iš-ša-an-zi 1 <sup>DUG</sup>HAB.HAB GEŠTIN 1 <sup>GIŠ</sup>GIGIR<sup>\*79</sup> TUR  
 48. ŠA ANŠE.KUR.RA GIŠ tu-u-ri-ya-an-te-eš  
 49. še-er-ra-aš-ša-an ŠA GIŠ <sup>LÚ</sup>KUŠ<sub>7</sub> ar-ta-ri


50. 4 TÚG SA<sub>5</sub> TUR 4 TÚG.GÚ.È.A SA<sub>5</sub> TUR  
 51. 4 E.ÍB TA-HA-AP-ŠI 4 ku-pa-hi-uš SA<sub>5</sub> TUR  
 52. 4 TA-BAL <sup>KUŠ</sup>E.SIR SA<sub>5</sub> TUR ŠA <sup>LÚ</sup>LIM  
 53. 1 HAR.ŠU KÙ.BABBAR TUR 1 HAR.GÌR KÙ.BABBAR TUR  
 54. 1 KI-LI-LU KÙ.BABBAR TUR 1 SI.GAR KÙ.BABBAR TUR

<sup>75</sup> Inscrit sur une érasure.

<sup>76</sup> Inscrit sur une érasure.

<sup>77</sup> Inscrit sur une érasure.

<sup>78</sup> Inscrit sur un signe érasé.

<sup>79</sup> Contrairement à ce qu'indique la copie, l'original montre clairement un signe GIGIR. <sup>GIŠ</sup>GIGIR a visiblement été inscrit sur des signes érasés dont il reste quelques traces: .

55. nu-za <sup>LÚ</sup>pa-ti-li-iš MUŠEN HUR-RI da-a-i  
 56. nu DINGIR<sup>MEŠ</sup> ke-e-ya Ú-NU-TE<sup>MEŠ</sup> IŠ-TU MUŠEN  
 57. (10) wa-ah-nu-zi

iii

1. BE-EL SÍSKUR-ya IŠ-TU MUŠEN wa-ah-nu-zi

2. na-aš-ta EN<sup>MEŠ</sup> SÍSKUR an<sup>80</sup>-da pár-na pa-a-an-zi  
 3. nu ad-da-aš DINGIR<sup>MEŠ</sup>-aš zé-e-ya-an-te-et  
 4. <sup>UZU</sup>Í-it ši-pa-an-da-an-zi nu-za-an <sup>LÚ</sup>pa-ti-li-iš  
 5. ku-pa-hi-in tar-na-a-i nu 2 MUŠEN A-NA <sup>DIM</sup>  
 6. am-ba-aš-ši ke-el-di-ya ku-un-za-ga-aš-ši-ya  
 7. ši-pa-an-ti na-aš-ta 2 <sup>UZU</sup>ÚR ar-ha da-a-i  
 8. na-at hu-u-up-ru-uš-hi-ya da-a-i  
 9. MUŠEN<sup>HÁ</sup>-ma PA-NI <sup>DIM</sup>da-a-i

10. EGIR-pa-ma-az <sup>LÚ</sup>pa-ti-li-iš 1 MUŠEN.GAL 1 <sup>DUG</sup>DÍLIM.GAL  
 11. <sup>TU7</sup>ša-am-pu-uk-ki-ya-aš 3 <sup>NINDA</sup>har-aš-pa-u-wa-an-du-uš  
 12. 1 <sup>NINDA</sup><a>-la-ad-da-ri-in ŠA ½ UP-NI da-a-i  
 13. nu A-NA <sup>DIM</sup>ke-el-di-ya ku-un-za-ga-aš-ši-ya  
 14. ši-pa-an-ti na-aš-ta A-NA MUŠEN <sup>UZU</sup>ŠA ša-ra-a  
 15. da-a-i na-at-ša-an IZI pé-eš-ši-ya-zi  
 16. hu-ma-aš-ša-an EGIR-pa A-NA <sup>DIM</sup>da-a-i

17. <sup>NINDA</sup>har-aš-pa-u-wa-an-du-uš-ša <sup>NINDA</sup>a-la-at-ta-ri-in-na  
 18. pár-ši-ya na-aš-ta a-na-a-hi pé-ra-an ar-ha da-a-i  
 19. IŠ-TU <sup>DUG</sup>DÍLIM.GAL-ya <sup>TU7</sup>ša-am-pu-uk-ki  
 20. a-na-a-hi da-a-i na-at-ša-an IZI pé-eš-ši-ya-zi  
 21. a-pé-e-ma-aš-ša-<an> EGIR-pa A-NA DINGIR<sup>LIM</sup> da-a-i  
 22. nu DINGIR<sup>MEŠ</sup> IŠ-TU NINDA.SIG ka-lu-ti-iz-zi GEŠTIN-ya  
 23. ši-pa-an-ti EGIR-an-da-ma ku-ri-im-pa-aš  
 24. da-ga-an ši-pa-an-ti nu-za-kán <sup>LÚ</sup>pa-ti-li-iš  
 25. BE-EL SÍSKUR ŠU<sup>HÁ</sup>-ŠU-NU a-ar-ra-an-zi

26. na-at ŠA <sup>Dhé</sup>pát A-NA SÍSKUR EGIR-an ti-en-zi  
 27. nu MUŠEN.GAL A-NA ke-el-di-ya ku-un-za-ga-aš-ši-ya  
 28. ši-pa-an-ti na-aš-ta A-NA MUŠEN <sup>UZU</sup>ŠA ša-ra-a da-a-i  
 29. na-at-ša-an IZI pé-eš-ši-ya-zi hu-u-ma-aš-ša-an  
 30. EGIR-pa A-NA <sup>Dhé</sup>pát da-a-i nu 5 <sup>NINDA</sup>har-aš-pa-u-wa-an-du-uš  
 31. 1 <sup>NINDA</sup>a-la-ad-da-ri-in 1 <sup>DUG</sup>DÍLIM.GAL <sup>TU7</sup>BA.BA.ZA  
 32. 1 <sup>DUG</sup>DÍLIM.GAL <sup>TU7</sup>ša-am-pu-uk-ki-ya-aš da-a-i

<sup>80</sup> Inscrit sur un signe érasé.

33. nu NINDA har-aš-pa-u-wa-an-du-uš NINDA a-la-ad-da-ri-in-na  
 34. pár-ši-ya na-aš-ta a-na-hi-ta pé-ra-an ar-ha da-a-i  
 35. IŠ-TU DUG DÍLIM.GAL TU<sup>7</sup>BA.BA.ZA IŠ-TU DUG DÍLIM.GAL  
 36. TU<sup>7</sup>ša-am-pu-uk-ki a-na-a-hi da-a-i na-at-ša-an  
 37. IZI pé-eš-ši-ya-an-zi a-pé-e-ma-aš-ša-an  
 38. EGIR-pa PA-NI DINGIR<sup>LIM</sup> da-a-i nu GEŠTIN ši-pa-an-ti  
 39. nu EGIR-an-da NINDA.SIG<sup>HÁ</sup> DINGIR<sup>MEŠ</sup>-aš MUNUS<sup>MEŠ</sup> ka-lu-te-ez-zi  
 40. ku-ri-im-pa-aš-ša ta-ga-an ši-pa-an-ti

41. nu DUG ÁBxA ti-an-zi na-an IŠ-TU MUŠEN iš-har-nu-ma-an-zi  
 42. 5 NINDA.SIG<sup>HÁ</sup> 1 GA.KIN.AG TUR pár-ši-ya  
 43. nu-za LÚ<sup>1</sup>pa-ti-li-iš 1 NINDA.SIG da-a-i še-er-ra-aš-ša-an  
 44. hu-ul-li-iš da-a-i še-er-ra-aš-ša-an  
 45. GIŠERIN Ì IN<sup>81</sup>-BI-ya da-a-i na-aš-ta pa-ra-a  
 46. DINGIR LÚ<sup>MEŠ</sup>-aš pé-e-da-i na-aš EGIR-pa ú-iz-zi  
 47. nu ke-el-di hal-za-a-i

48. nu-za MUNUS ka-at-ra-aš GIŠBALAG da<sup>82</sup>-a-i na-aš-ta DINGIR<sup>MEŠ</sup>  
 49. an-da hal-za-a-i nu-za EN SÍSKUR LÚ<sup>MEŠ</sup>pa-ti-le-e-š  
 50. a-da-an-na e-ša-an-da-ri nu-za az-zi-kán-zi  
 51. ak-ku-uš-kán-zi ma-ah-ha-an-ma-aš-ša-an  
 52. 7 DUG DÍLIM.GAL a-ri nu MUNUS<sup>MEŠ</sup>ka-at-re-e-š  
 53. TÚG-an ša-ra-a-an-zi

54. ma-ah-ha-an-ma TÚG-an ša-ra-a-u-an-zi  
 55. zi-in-na-an-zi nu SÍG SA<sub>5</sub> an-da

iv

1. ta-ru-up-pa-an-zi na-at-ša-an A-NA<sup>83</sup> TÚG še-er  
 2. ti-an-zi šu-ri-ta-ya i-ya-an-zi nu-za LÚ<sup>1</sup>pa-ti-li-iš  
 3. wa-a-tar Ì.DÜG.GA da-a-i na-at-kán pa-ra-a pé-e-da-a-i  
 4. nu SILA<sub>4</sub> ú-e-te-ni'(AŠ)-it kat-ta a-an-ša-an-zi KAXU-an  
 5. GÌR-ŠU ar-ha a-ar-ri nam-ma-an Ì.DÜG.GA-it  
 6. iš-ki-iz-zi nu-uš-ša-an SÍG SA<sub>5</sub> A-NA GÌR<sup>MEŠ</sup>-ŠU  
 7. ha-ma-an-ki SÍG<sup>84</sup>šu-ú-ri-ta-ma-aš-ši-iš-ša-an  
 8. A-NA SAG.DU-ŠU an-da hu-u-la-li-ya-an-zi

9. na-aš-ta LÚ<sup>1</sup>pa-ti-li-iš SILA<sub>4</sub> an-da pé-e-da-a-i  
 10. na-an-kán A-NA 7 IZI 7-ŠU še-er ar-ha wa-ah-nu-zi

<sup>81</sup> On voit la trace d'un signe érasé précédemment.

<sup>82</sup> Inscrit sur un signe érasé.

<sup>83</sup> Inscrit sur une érasure. On voit encore la trace d'un signe érasé.

11. na-an-ša-an MUNUS ka-at-ri ge-e-nu-wa-aš da-a-i  
 12. da-ma-a-i-iš-ma LÚ<sup>1</sup>pa-ti-li-iš ŠA ME-E DUG ÚTUL  
 13. ša-ra-a kar-ap-zi na-at-kán A-NA DUG ÁBxA  
 14. (10) an-da la-a-hu-u-i

15. nu SILA<sub>4</sub> a-ar-ra-an-zi nam-ma ar-ru-um-ma-aš  
 16. wa-a-tar PA-NI DINGIR<sup>LIM</sup> la-a-hu-u-i SILA<sub>4</sub>-ma ú-nu-wa-an-zi  
 17. nu-uš-ši TÚG<sup>HÁ</sup> SA<sub>5</sub> wa-aš-ša-an-zi  
 18. ku-ú-pa-hi-na-aš-ši-kán ši-ya-an-zi KI-LI-LA-ya-aš-ši-iš-ša-an  
 19. tar-na-an-zi HAR<ŠU> ŠU<sup>HÁ</sup>-ŠU-ya-aš-ši-kán  
 20. HAR.GÌR-ya A-NA GÌR<sup>HÁ</sup> ti-an-zi  
 21. na-an ši-na-ap-ši-ya pé-e-da-an-zi

22. BE-EL SÍSKUR EGIR-an i-ya-ad-da-a-ri  
 23. ma-ah-ha-an-ma-at KÁ<sup>85</sup> ši-na-ap-ši a-ra-an-zi  
 24. nu-za EN SÍSKUR e-ša-ri nu-uš-ši-kán LÚ<sup>1</sup>pa-ti-li<sup>84</sup>-iš  
 25. SILA<sub>4</sub> ar-ha da-a-i na-an-kán šu-up-pa-i pé-di  
 26. an-da pé-e-da-i nu ke-el-di hal-za-a-i

27. na-aš-ta EN SÍSKUR I-NA<sup>85</sup> ši-na-ap-ši-ya an-da  
 28. pa-a-an-zi nu IŠ-TU MUŠEN ur-na-az-hi-ya  
 29. ši-pa-an-ti 1 MUŠEN-ma ke-el-di-ya ši-pa-an-ti  
 30. nu-za EN<sup>MEŠ</sup> SÍSKUR ar-ha I-NA É-ŠU-NU  
 31. pa-a-an-zi ma-ah-ha-an-ma lu-uk-kat-ta  
 32. na-aš-ta TUR<sup>85</sup> ša-an-ha-an-zi GIŠ<sup>86</sup>pa-ah-hi-ša-ya-aš-ši  
 33. ša-ra-a wa-al-ha-an-zi

34. U<sub>4</sub>-az-ma-kán iš-tar-na pa-iz-zi  
 35. nu ši-ip-ta-mi-ya te-ri-ya-al-la  
 36. ši-pa-an-da-an-zi

37. DUB.1.KAM QA-TI ma-a-an MUNUS-za har-na-a-ú-i  
 38. e-eš-zi nu DUG DÍLIM.GAL har-na-a-ú-wa-aš  
 39. hu-u-ni-ik-ta-ri na-aš-ma GIŠGAG  
 40. du-wa-ar-na-ad-da-a-ri<sup>86</sup>  
 41. A-WA-AT<sup>1</sup>pa-a-pa-ni-ik-ri LÚ<sup>1</sup>pa-ti-li  
 42. ŠA KUR<sup>URU</sup>kum-ma-an-ni  
 43. 'ku-pa-ra-pí LÚ<sup>1</sup>DUB.SAR IŠ-TUR<sup>87</sup>

<sup>84</sup> Inscrit sur un signe érasé.

<sup>85</sup> Les deux lectures DUMU «enfant» et TUR «petit» sont possibles. Voir mon commentaire dans IID.

<sup>86</sup> Suit une zone érasée par le scribe. Il y subsiste la trace d'un signe.

## Traduction

i

1. Ainsi (parle) Pāpanikri, *patili-* du pays de Kummanni:
2. si une femme est (destinée) à la chaise à accoucher et le grand récipient DÍLIM
3. de la chaise à accoucher craque, ou bien (si) un piquet
4. se casse, si la femme n'a pas encore
- 5-6. enfanté, (et qu')elle est toujours là, on rouvre «les tablettes»<sup>87</sup>.
6. Elle [= la chaise à accoucher] n'(est) plus consacrée.

7. Le *patili-* prend la chaise à accoucher,
8. et les objets qui (étaient) dedans, il les prend.
- 9-10. Quand il les a transportés par la porte, devant la porte
10. il immole par le feu un oiseau pour Alitapara,
11. et il immole par le feu un (second) oiseau pour les dieux de la ville.

- 12-13. Ensuite, il emporte la chaise à accoucher et les objets au *šinapši-*.
13. Il les place à l'extérieur, dans un lieu inculte.
14. La femme enfante à l'intérieur même. Le *patili-*
- 15-16. parle ainsi à la femme: «Fais une interrogation oraculaire
- 16-17. sur le présage qui s'est produit pour toi dans le temple.»

18. Elle fait l'interrogation oraculaire et si quelque divinité
- 18-20. (est) en colère contre elle, elle lui fait une offrande. En outre, il apprête deux grands récipients DÍLIM
- 20-21. de la chaise à accoucher. Il apprête un couvercle pour les deux grands récipients DÍLIM.
21. Il apprête quatre piquets.

22. Il place deux tables. Près d'une table,
23. il place un grand récipient DÍLIM pour une chaise à accoucher et deux piquets. Ensuite,
24. il place près de l'(autre) table un grand récipient DÍLIM pour une chaise à accoucher et deux piquets.

<sup>87</sup> Les signes de cette ligne sont nettement plus petits que ceux, par ailleurs de taille très homogène, de la tablette. Est-ce l'expression de la modestie du scribe, qui souhaite s'effacer devant celui qu'il considère comme le véritable auteur de cette composition, c'est-à-dire Pāpanikri? Est-ce pour marquer qu'il s'agit d'une copie d'un original plus ancien?

<sup>88</sup> GIŠ.DUB.HÁ = akkadien *gištappu* pourrait également être une variante de *kilzappu* «tabouret» selon J.-M. Durand. Il faut cependant souligner que cette solution est une *lectio difficilior* issue d'une liste lexicale mésopotamienne à laquelle les scribes hittites n'avaient pas forcément accès. Pour une proposition différente, voir IIB.

- 25-26. Ensuite, pour (chaque) chaise à accoucher il badigeonne du sang de deux oiseaux chaque piquet.
- 26-27. Devant la chaise à accoucher,
27. il fait deux fois l'offrande de deux moutons et de quatre oiseaux en guise d'*uzzi-*.

28. On débite les moutons. Quand la graisse
29. a cuit, il fait l'offrande des viandes cuites.
30. Il célèbre deux fois les divinités de manière groupée.

31. Ensuite, la chaise à accoucher, la viande de mouton et les pains qu'il a rompus,
32. il les prend et il les emporte au *šinapši-*.
33. Il les place à côté du récipient *hūpruši-*, à droite.

- 34-35. Dans le *šinapši-*, il fait deux fois l'offrande de deux moutons
35. et de quatre oiseaux en guise d'*uzzi-*. On débite les moutons.
36. Quand la graisse a cuit,
- 36-37. il fait l'offrande des viandes cuites. Il célèbre deux fois les divinités de manière groupée.

38. La graisse des quatre moutons et les pains qu'il avait rompus,
39. il les dédie à nouveau à la divinité. La chaise à accoucher aussi,
40. il (la) dédie à nouveau à la divinité et il parle ainsi:
- 41-42. «Si ta mère ou ton père a, par la suite, *permis la perpétration* (de) quelque faute
42. ou bien (si) toi,
43. ici, dans la providence ou en rêve,
- 43-44. tu as *permis la perpétration* (de) quelque faute, la chaise à accoucher a craqué
45. et les piquets ont cassé, maintenant,
46. ô divinité!, elle [= la commanditaire du rituel] vient de payer pour la deuxième fois (sa faute),
47. que la commanditaire du rituel soit de nouveau pure!»

- 48-49. Le soir, elle donne deux *šehelliški*<sup>89</sup> au sujet du *šinapši-*.
- 49-50. L'ensemble des offrandes<sup>90</sup> des *šehelliški-*
50. (sont) les suivantes: deux *kišri-*,

<sup>89</sup> TRÉMOUILLE 1996 a montré que le *šehelliški-* est un vase mentionné dans les textes kizzuwatniens et qui contient de l'eau ayant été consacrée par son exposition à la nuit. Cette eau consacrée est à même de purifier les personnes et les effigies divines qui en ont besoin.

51. quatre *kureššar*, deux *tarpāla*- de laine rouge, deux *tarpāla*- de laine bleue,  
 52. deux sicles d'argent (et) deux objets en verre.  
 52-56. La commanditaire du rituel les maintient scellés. On sacrifie deux grands récipients DÍLIM d'huile fine,  
 54. deux coupes d'huile (de sésame), deux coupes de miel, quarante pains plats,  
 55. deux pains chauds, deux récipients *hūppar* de vin, deux récipients de *paršūr*,  
 56. et, le deuxième jour, deux *tuhalzi*-.  
 57. Ce jour passe pendant ce temps.

---

58. Le troisième jour, on fait l'offrande de légumes.

---

ii

1. Les commanditaires du rituel vont au *šinapši*-.  
 2. Ils immolent par le feu deux oiseaux pour l'offense (et) pour la faute.  
 3. Ils immolent par le feu un agneau en guise d'*enumašši*-.  


---

4. Le soir, on fourre un pain ordinaire  
 5. et on consacre l'enfant.

- 
6. Le quatrième jour, on consacre le *šinapši*-.  
 7. On sacrifie un mouton pour les divinités du père.  
 8. Le soir, on amène la divinité.  
 9. Quand on la transporte à la porte de la maison,  
 10-11. un autre *patili*- laisse le *kupahi*-<sup>90</sup>.  
 11. Face à la divinité,  
 12-13. il fait une offrande en guise de *pūri*-. Il lui retire la divinité  
 13. et l'emmène dans la maison.

- 
- 14-15. Deux (branches de) cèdre, lesquelles (sont) entrelacées (avec) de la laine rouge, de la laine bleue (et) de la laine noire.  
 16-17. Deux pains *zipinni*-. On dépose (ceux) du dieu de l'orage et de Hepat.  
 17-18. Sous chacun des deux pains *zipinni*-,  
 18. sept pains *iduri*- sont déposés. Derrière eux,  
 19. derrière le mur, deux pains *nahhiti*- sont déposés.

- 
- 20-21. Ensuite, il dépose à droite une (branche de) cèdre (et) un *zipinni*- du dieu de l'orage  
 21-22. et il dépose à droite une (branche de) cèdre (et) un *zipinni*- de Hepat.

<sup>90</sup> Dans les textes hittites, l'akkadogramme *MELQETUM* désigne généralement les choses qui doivent être données en offrande (CAD M., p. 13).

<sup>91</sup> Une sorte de couvre-chef (HED K, p. 257-258).

- 
23. Dans un container *kurtāli*- en vannerie, une demi-mesure *PARISUM* d'épeautre (est) versée.  
 24. Au-dessus, un petit fromage, une figue *tanhari*-,  
 25. un *kišri*-, un *tarpāla*- de laine bleue (et) un *tarpāla*- de laine rouge,  
 26. un *pectoral* en argent d'un demi-sicle (et) un *kureššar* sont déposés.

- 
27. Sous une aiguière, un *kišri*-,  
 28. un torchon à main, un demi-sicle d'argent (et) un petit fromage sont déposés.  
 29-30. Quatorze torches. Elles (sont) enveloppées avec de la laine  
 30. et il les dépose à droite du dieu de l'orage.

- 
31. Sept tables en vannerie. Là où  
 32-33. un pain aigre est déposé, sur le pain aigre,  
 33. un pain *šēna*- (et) un pain *ampūra*- (sont) déposés.

- 
34. Sept supports de vase en vannerie. Sur (eux), sept paniers  
 35. sont déposés. Des fruits (y) sont déversés.  
 36-37. Sept *ariyala*- de vannerie. Ils (sont) remplis de fruits.

- 
38. Sept chevaux de céramique, sept bœufs de céramique, sept oiseaux de céramique, sept récipients *pulluriya*-.  
 39-40. Ils (sont) remplis de miel. Ils (sont) recouverts  
 40. de figues. Sept cruches remplies de vin.  
 41. Elles (sont) recouvertes de figues. Quatorze récipients *purpuri*-.  
 42. dont sept récipients *purpuri*- remplis d'huile fine  
 43. et sept récipients *purpuri*- remplis d'huile (de sésame).

- 
44. Deux récipients *hupurni*- dont un d'huile fine  
 45. et un d'huile (de sésame). Un récipient *hūtnikki*- de miel  
 46. -47. (et) sept pains aigres sont déposés. On appelle (ceux) des *patili*-.  
 47. Un récipient HAB.HAB de vin, un petit char  
 48. (avec) des chevaux en bois attelés.  
 49. Dessus, un écuyer de bois se tient debout.

- 
50. Quatre habits rouges de petite taille, quatre manteaux rouges de petite taille,  
 51. quatre ceintures de feutre, quatre *kupahi*- rouges de petite taille,  
 52. quatre paires de chaussures rouges de petite taille (pour) une personne de sexe masculin,  
 53. un bracelet d'argent de petite taille, un bracelet de cheville d'argent de petite taille,  
 54. un diadème d'argent de petite taille, un collier d'argent de petite taille.



55. Le *patili*- prend un oiseau-de-trou  
56-57. et il 'fait tourner' les dieux et ces objets à l'aide de l'oiseau.

iii

1. Il 'fait tourner' la commanditaire du rituel à l'aide de l'oiseau.

2. Les commanditaires du rituel vont dans la maison.  
3-4. Pour les divinités du père, ils font l'offrande de viande cuite  
4. et de graisse. Le *patili*-  
5-7. laisse le *kupahi*-. Il sacrifie deux oiseaux pour le dieu de l'orage,  
6. pour l'*ambašši*-, la santé et le *kunzagašši*-.  
7. Il retire deux membres (de ces oiseaux)  
8. et les met dans le récipient *hūpruši*-.  
9. Il dépose les oiseaux devant le dieu de l'orage.

10-12. Après quoi le *patili*- prend un grand oiseau, un grand récipient DÍLIM

11. de ragoût *šampukki*-, trois pains *harašpawant*-  
12. (et) un pain *aladdari*- d'une demi-poignée.  
13. Pour le dieu de l'orage, la santé et le *kunzagašši*-,  
14-15. il fait une offrande. Il retire le cœur de l'oiseau  
15. et le jette dans le feu.  
16. Il repose le tout devant le dieu de l'orage.

17-18. Il rompt les pains *harašpawant*- (et) le pain *aladdari*-.  
18. Il en retire un morceau  
19-20. et il prend un morceau en provenance du grand récipient DÍLIM de ragoût *šampukki*-.  
20. (Ensuite) il le jette dans le feu.  
21. Il repose ces (choses devant) le dieu.  
22-23. Il célèbre les dieux de manière groupée avec du pain plat. Il fait une libation de vin.  
23-24. Ensuite, il sacrifie les *restes*  
24. par terre. Le *patili*-  
25. (et) la commanditaire du rituel se lavent les mains.

26. On se charge (ensuite) des offrandes de Hepat:  
27-28. il sacrifie un grand oiseau pour la santé (et) pour *kunzagašši*-.  
28. Il retire le cœur de l'oiseau  
29. et le jette dans le feu.  
29-32. Il repose le tout devant Hepat. Il prend cinq pains *harašpawant*-,  
31. un pain *aladdari*-, un grand récipient DÍLIM de bouillie d'orge (et)  
32. un grand récipient DÍLIM de ragoût *šampukki*-.  
33-34. Il rompt les pains *harašpawant*- (et) le pain *aladdari*-.  
34. Il en retire un morceau.  
35-36. Il prend un morceau du grand récipient DÍLIM de bouillie d'orge (et) du grand récipient DÍLIM  
36. de ragoût *šampukki*-.  
36-37. On jette cela dans le feu. Ces (choses),  
38. il les replace en face de la divinité. Il fait une libation de vin.  
39. Ensuite, il célèbre de manière groupée les divinités féminines avec des pains plats.  
40. Il sacrifie les *restes* par terre.  
41. On place une aiguière. On la badigeonne du sang d'un oiseau.  
42. Il rompt cinq pains plats (et) un petit fromage.  
43. Le *patili*- dépose un pain plat. Par-dessus,  
44. il dépose du *charbon*. Par-dessus,  
45-46. il dépose du bois de cèdre, de l'huile et un fruit. Il apporte (cela)  
46. aux divinités masculines (puis) il revient.  
47. Il crie: «Santé!»  
48. Une femme *katra*- prend un *tambour* et  
48-49. elle appelle les divinités. La commanditaire du rituel (et) les *patili*-  
50. s'assoient pour manger. Ils mangent  
51. (et) boivent. Quand  
52. les sept grands récipients DÍLIM arrivent, les femmes *katra*-  
53. tissent une étoffe.  
54-55. Quand elles ont fini de tisser l'étoffe,  
55-iv 1. elles rassemblent de la laine rouge  
iv  
1-2. et elles la posent sur l'étoffe.  
2. Elles apprêtent un *šurita*-. Le *patili*-  
3. prend de l'eau (et) de l'huile fine et les apporte.  
4-5. On frotte un agneau avec de l'eau, il lave (sa) gueule  
5-6. (et) se(s) patte(s) arrière. Ensuite, il l'oint d'huile fine,  
6-7. il attache de la laine rouge à ses patte(s) arrière  
7-8. et on lui enroule le *šurita*- sur la tête.  
9. Le *patili*- amène l'agneau  
10. et il le 'fait tourner' sept fois au-dessus de sept feux.  
11. Il le place sur les genoux de la femme *katra*-.  
12-13. Un autre *patili*- soulève un récipient ÚTUL d'eau  
13-14. et il le vide dans l'aiguière.

15. On lave l'agneau. Ensuite,  
 15-16. il verse l'eau (qui a servi à le) laver devant la divinité. On pare l'agneau  
 17. et on le vêt d'habits rouges.  
 18. On lui met le *kūpahi*-.  
 18-20. On lui laisse le diadème. On lui met les bracelets de mains aux pattes avant  
 20. et les bracelets de pieds aux pattes arrière.  
 21. On l'emmène au *šinapši*-.  
 -----

22. La commanditaire du rituel marche à l'arrière.  
 23. Quand ils arrivent à la porte du *šinapši*-,  
 24. la commanditaire du rituel s'assied. Le *patili*-  
 24-26. lui retire l'agneau et il l'emmène dans un lieu consacré.  
 26. Il crie: «Santé!»  
 -----

- 27-28. Le(s) commanditaire(s) du rituel vont dans le *šinapši*-.  
 28-29. Il fait l'offrande d'un oiseau à *urnazhi*-  
 29. et il fait l'offrande d'un oiseau à la santé.  
 30-31. Les commanditaires du rituel partent dans leur maison.  
 31. Quand c'est le matin (suivant),  
 32-33. on nettoie le petit (et) on frappe sur lui un objet *pahhiša*-.  
 -----

34. Le jour passe pendant ce temps.  
 35-36. On fait une libation de boissons<sup>92</sup> «sept-fois» et «trois-fois».  
 -----

- 37-38. Première tablette, terminée. Si une femme est (destinée) à la chaise à accoucher,  
 38. (mais que) le grand récipient DÍLIM de la chaise à accoucher  
 39-40. craque ou bien qu'un piquet se casse.  
 41. Paroles de Pāpanikri, *patili*-  
 42. du pays de Kummanni.  
 43. Kuparapi, le scribe, a écrit (cette tablette).  
 -----

#### *Quelques commentaires sur KBo 5.1*

Il s'agit d'une copie tardive (NS) d'une composition datant du XIV<sup>e</sup> siècle (MH). Ce rituel est principalement destiné à purifier la femme enceinte qui, sur le point d'accoucher, n'est pas dans un état rituel acceptable. Pour une fois, l'*incipit* ainsi que le colophon de la tablette sont préservés, ce qui nous permet d'être affirmatifs concernant la fonction de ce rituel. L'état d'impureté de la parturiente est révélé par la détérioration de la chaise à accoucher au moment où la femme souhaite s'y asseoir. Cette détérioration est visiblement interprétée comme une manifestation de la colère divine envers la future mère. C'est ce que

semblent indiquer les paroles prononcées par le *patili*- un peu plus tard dans le rituel, à savoir aux lignes i 41-47. L'interprétation de cette incantation n'est pas dénuée de difficultés, mais il semble que l'on y envisage le cas où la femme enceinte a commis une faute<sup>92</sup>. Le *patili*- implore la divinité offensée de pardonner les fautes de la parturiente et de la rendre de cette façon à nouveau innocente. Étant donné que la chaise à accoucher a été désacralisée par le contact avec la femme impure, la première action effectuée par le prêtre *patili*- consiste à la transporter hors des murs de la ville, «dans un lieu inculte» (*dammili pedi*: i 12-13). Sans doute pour purifier la porte de la ville par laquelle il sort, le *patili*- y pratique des sacrifices (i 9-11).

La femme tente par la suite de connaître, par le biais d'une interrogation oraculaire, l'identité de la divinité courroucée (i 14-19). Lorsque celle-ci a été apaisée, il s'agit de confectionner une nouvelle chaise à accoucher, qui devra être consacrée pour devenir «opérationnelle» (i 19-26). La purification et la consécration de la chaise à accoucher se font notamment en badigeonnant le sang de deux oiseaux sacrifiés sur les piquets de la chaise à accoucher (i 25-26). À partir de la colonne ii, le rituel se concentre sur le bébé et non plus sur la future mère, comme c'était le cas auparavant. À la fin de la journée, on fait la libation de boissons au nom énigmatique de «trois-fois» et «sept-fois». Ces boissons sont également mentionnées dans le texte Bo 4951 qui sera étudié par la suite. On ne les connaît dans aucun autre document, mais il semble bien qu'il s'agit de boissons kizzuwatniennes préparées dans le contexte d'une naissance.

### 3. KBo 17.65+:

#### *Bibliographie*

édition: BECKMAN 1983, p. 132-175 (Text K); transcription d'un joint: GRODDEK 2004, p. 59.

#### *Textes*

KBo 17.65 + ABoT 21 + FHG 10 + ABoT 25 + KBo 39.45 (MS)  
 duplicat (B): KUB 44.59 (NS)

#### *Transcription*

##### Ro

1. ma]-a-an-za MUNUS-za ar-ma-ah-hi É-ri-ya-aš-za-kán x [
2. har-n]u-u-i-aš-za Ú-UL e-ša-ri EGIR-pa ki-nu-wa-an [
3. ]x-za-kán ú-iz-zi ku-un-zi-ga-an-na-hi-ta-az ša-an-h[a-zi]
4. ...]-zi

<sup>92</sup> J'ai étudié cette question en détail dans ma thèse de doctorat sur le rêve chez les Hittites et reviens sur ce passage difficile dans MOUTON 2007.

5. ...]-az-zi nu nam-ma <sup>LÚ</sup>MU-ZA-ŠU IT-TI DAM-ŠU Ú-UL ti-y[a-az-zi]  
 6. x [ ]-NA ITI.7.KAM ar-ma-ah-hu-aš ma-a-la ši-pa-an-ti
7. nam-m[a ...-r]a-ya SÍSKUR<sup>MEŠ</sup> pé-ra-an na-at-za-kán pé-ra-an ar-h[a]  
 8. ši-pa-a[n-ti ]x nu-za ma-a-la-pát ši-pa-an-ti nam-ma-za u-zi-ya zu-úr-ki-[ya]  
 9. ši-pa-an-[ti ]x-na pa-a-i
10. lu-uk-kat-t[a ]x pa-ra-a ki-iš-ša-an šu-up-pí-ya-ah-hi <sup>LÚ</sup>AZU-ša-an [ ]  
 11. A-NA GAL GI[R<sub>4</sub> an]-da-ma-kán har-na-a-in pé-eš-ši-iz-zi <sup>GIŠ</sup>ERIN-ya-kán  
 12. <sup>GIŠ</sup>ZÉ-ER-TU[M <sup>GIŠ</sup>pa-a-i-ni an]-da da-a-i nu-za-kán KAxU-ŠU pa-ra-a šu-up-pí-ya-ah-hi  
 13. hur-li-li-ma-k[án ma-ah-ha-an an-d]a me-ma-i na-at ha-an-ti tup-pí
14. nam-ma-aš-ši EGIR-pa [ Ú-UL ] a-a-ra ma-a-na-an-za hal-za-a-i-ya ku-iš-ki  
 15. na-aš É kal-li-iš-[tar-wa-na-aš<sup>?</sup> le-e pa-i]z-zi<sup>93</sup> har-nu-wa-aš-ma ma-ah-ha-an šu-[up]-pí-y[a-ah-hu-wa-aš]  
 16. pár-ku-ya-an-na-aš-ša i[š-hi]-[ú-ul] a-pé-<sup>?</sup> e<sup>?</sup> -ya QA-TAM-MA-pát
17. a-aš-ta-u-wa-ar-ši a-d[a-a]n-na a-ku-wa-an-na [Ú] -UL a-a-ra tap-<sup>?</sup> p[í] -i[n-na Ú-UL] e-ez-za<sup>?</sup> -[zi]  
 18. ZÀ.AH.LI ku-uš-ku-u[š-š]a-an-da-an Ú-UL [e] -[e]z-za-zi KIRI<sub>6</sub> -[aš Z]À.AH.LI az-zi-ki-i[z-zi]  
 19. MUNUS-aš aš-ta-u-wa-ar LÚ-iš az-zi-ki-iz-zi LÚ-a[š-ma aš-t]a-u-wa-[ar] MUNUS-za Ú-UL e-ez-za-zi
20. [ma-a-a]n <sup>LÚ</sup>MU-ZA-ŠU-[ya] kat-ti-iš-ši nu a-pa-[a] -[š]a šu-up-pa [w]a-ar-pu-un<sup>94</sup> nu ma-a-an  
 21. [(a-da-an)]-na ku-w[a-pí] na-aš-ši kat-ti-iš-ši e-eš-zi <sup>GIŠ</sup>BANŠUR-ma-kán A-NA <sup>LÚ</sup>MU-TI-ŠU-ya  
 22. [tu-ug-g]a-a-ri [A-N(A)] DAM-ŠU-ya-at-kán tu-ug-ga-a-ri <sup>DUG</sup>DÍLIM.GAL-ya-aš-ma<-aš>-kán tu-ug-ga-a-ri  
 23. [kat-(ti-iš-ši-ya-aš im)]-ma e-eš-zi k[(at)]-ti-iš-ši-ma MUNUS<sup>!</sup>-za Ú-UL e-ez-za-zi
24. [Ú-NU-U(T <sup>GIŠ</sup>ya Ú-NU-UT GIR<sub>4</sub>-ya <sup>GIŠ</sup>ha-a)]š-ša-al-li <sup>GIŠ</sup>NÁ<sup>HÁ</sup>-ya hu-u-ma-an GIBIL<sup>TM</sup>

<sup>93</sup> Pour cette restitution, voir HED K, p. 23 et II2A.

<sup>94</sup> B Ro 4' : [wa-a]r-pa-an-[za].

25. [(da-an-na-ra-an-da da)-an-z]i Ú-NU-UT ZABAR-ma ku-e na-aš-ta an-da wa-ar-nu-wa-an-zi  
 26. (x-an-da-pát)] da-aš-kán-zi NU.GÁL ku-it-ki ut-tar
27. [MUNUS-... (x-ma-za ha-a-ši nu ku-i)]t-ma-an U<sub>4</sub>.7.KAM pa-iz-zi na-aš-ta ha-aš-ša-an-d[(a-aš)]<sup>95</sup>  
 28. [(ma-a-la a-pé-e-d)a-ni ] x x [ ] U<sub>4</sub>.7.KAM<sup>96</sup> an-da ši-pa-an-da-an-zi<sup>97</sup> nam-ma [(ma-a-an) ] x x [ ]  
 29. ] x [ (ku)]-e-da-ni ITI.KAM nu-kán ma-a-a[n  
 30. ] [U<sub>4</sub><sup>?</sup> ] .3.KAM [ ] a-aš-ša-an-za<sup>98</sup>
31. a-pé-e]-ez ITI-[(az ar-ha kap-p)]u-u-uš-kán-du<sup>99</sup> nu ma-ah-ha-an [ ]  
 32. ...(-ta ku-u)]n-zi-[(ga-na-hi-ta-az)] ša-an-ha-an-zi ku-un-zi-ga-an-[(na-hi-ta-ma-az<sup>100</sup>)]  
 33. [<sup>LÚ</sup>MEŠ AZU (še)-e]k-kán-[(zi)<sup>101</sup> ] x-e ši-pa-an-da-an-zi
34. [ma-a-an-(na DUMU.MUNUS-ma)] mi-[(i-ya-ri nu-kán a-p)]é-e-ez ITI-az ar-ha kap-pu-u[š]-k[(án-zi)]  
 35. [(nu ma-ah-ha-an)] IT[I ] x-zi na-aš-ta DUMU.MUNUS ku-un-zi-ga-an-na-hi-ti<sup>102</sup>  
 36. [(ša)-an-ha-an]-zi
37. [ha-aš-š(a-an-na-aš-ma ma)]-ah-ha-an EZEN<sub>4</sub> ha-aš-ši-za ku-wa-pí nu EZEN<sub>4</sub> ma-ah-ha-an i-en-zi<sup>103</sup>  
 38. ...-y]a-an-za na-aš<sup>URU</sup> ki-iz-zu-wa-at-na nu-mu-kán EZEN<sub>4</sub> KAxU-it  
 39. ] x-an a-pé-e-ez up-pa-ah-hi
40. ku-it-(ma-an-n)]a-kán kar-ap-ta-ri na-aš-ta ha-at-ta-an-zi za-ah-ha-an-zi-ya  
 41. [(Ú-UL ku-in-k)i n]u wa-aš-du-la-an-zi-ya Ú-UL ku-in-ki ma<-(a)>-an-kán ka[(r)]-tim-mi-ya-ah-hi  
 42. ] EGIR-pa <pa-i(z-zi)> ma-ah-ha-an-ma-kán pa-ra-a ti-ya-az-zi na-[a]n ú-wa-an-zi  
 43. ...-n]u-uš-ša-an-zi

<sup>95</sup> B Ro 13' : ha-aš-ša'(TA)-an-da-aš.

<sup>96</sup> BECKMAN 1983, p. 134 ne rend pas compte du fait que la version B donne ma-a-la a-pé-e-d[a-ni] sans qu'il y ait quoi que ce soit entre ces deux termes.

<sup>97</sup> B Ro 14' : [ši]-pa-an-ta-an-zi.

<sup>98</sup> Le duplicat B Ro 16' ne montre que U<sub>4</sub>.1.KAM.

<sup>99</sup> B Vo 1 : kap-pu-uš-kán-[du].

<sup>100</sup> B Vo 3 : [ku-un-zi]-ga-na-hi-ta-ma-az.

<sup>101</sup> B Vo 3 : <sup>LÚ</sup>MEŠ HAL še-kán-zi.

<sup>102</sup> B Vo 6 : ku-un-zi-ga-na-hi-ti.

<sup>103</sup> B Vo 8 : i-en<<-an>>-zi.

44. [MUNUS-an-za-ma-za] ku-wa-pí ar-ma-ah-hi nu-za-an tu-e-eg-ga-aš  
DINGIR.MAH<sup>MEŠ</sup> EGIR-pa

45. ] x nu-uš-ma-aš EZEN<sub>4</sub> ma-ah-ha-an a-pí-ya i-en-zi na-at ha-an-ti tup-pí

46. ...]-ma-aš-ša-an U<sub>4</sub><sup>HA</sup>-aš ma-ah-ha-an ti-ya-a-an {nu a-pa-a}-at-ta ha-an-ti tup-pí

47. M]JUNUS-za ar-ma-u-wa-an-za nu A-NA DINGIR.MAH<sup>HA</sup> tu-e-eg-ga-aš  
EZEN<sub>4</sub> ITI

48. ...] pé-eš-kán-zi-pát EGIR.KASKAL-ya-aš pé-e-pát har-kán-zi ma-ah-ha-an-ma-aš

49. ...]-zi na-aš-kán har-nu-wa<aš>-ši-aš É-aš an-da a-še-ša-an-zi

50. ] x x LÚ.MEŠ AZU QA-TAM-MA pé-eš-kán-zi

51. ] nu-za ha-a-ši ku-e-da'(IT)-ni U<sub>4</sub>-ti nu A-NA DINGIR.MAH<sup>HA</sup>

52. a-p]é-e-da-ni U<sub>4</sub>-ti EZEN<sub>4</sub> ha-ša-an-ta-ra-al-li-ya-aš

53. ...]-ma-aš-kán EZEN<sub>4</sub> ar-ha a-pé-e-ez-za i-en-zi

54. ...-e]š ar-ha up-pí-an-zi A-NA DINGIR.MAH<sup>HA</sup> D<sup>h</sup>é-pát-ya-kán

55. ši-pa-an]-da-an-zi ma-ši-wa-an A-NA EN SÍSKUR a-aš-šu

Vo

1. ma-a-an-za MUNUS-za ar]-ma-ah-hi har-nu-u-i-ma-aš-za Ú-UL e-ša-ri

2. i]š-hi-ú-ul ki-iš-ša-an

3. m]a-ah-ha-an-ši ITI.6.KAM U<sub>4</sub>.2.KAM a-aš-ša-an-zi

4. ...]-ya-az-zi

5. ...-k]án ŠA MUNUS.MEŠŠU.GI mar-ša-ya SÍSKUR<sup>MEŠ</sup>

6. ...-h]a-an ma-a-la ŠA D<sup>ap</sup>-ri-it-ta-ya

7. ] x-ma-za [EG]IR-an-da ŠA LÚAZU m[ar]-ša-ya SÍSKUR<sup>MEŠ</sup> ši-pa-an-ti

8. ] LÚAZU mar-ša-ya SÍSKUR<sup>MEŠ</sup> aš-nu-zi

9. ]x-da-ni-i u-zi-ya pé-ra-an ar-ha ši-pa-an-ti še-he-el<li>-in-na pí-an-zi

10. ] ha-ni-iš-ša-an-ta har-nu-an-ta an-da-ya-at k[a]-ru-ú iš-tap-pa-an-ta

11. ...]-a-aš MUNUS-za SÍSKUR<sup>MEŠ</sup> aš-nu-zi ku-it-ši im-ma ku-it pé-ra-an

12. ] x [ ] x a-da-an-na-ya-aš-ši pí-an-zi ma-a-na-aš ŠA DINGIR.GE<sub>6</sub>-ya

13. ] x [ ] SÍSKUR aš-nu-uz-zi

14. ...-m]a-aš-ši [ ] x ŠA DINGIR<sup>LIM</sup> šar-la-at-ta ke-el-di-ya-[y]a pé-ra-an

15. nu-za-kán [ ] x-ma-an [ ] x ma-a-aš-ši ŠA Éši-nap-ši-aš-ša ku-it

16. SÍSKUR kal-la-ar [ ] x e-eš-zi nu-za-kán a-pa-a-at-ta [ ] x-zi

17. ma-ah-ha-an-ma-za-kán h[u-u-ma-an a]š-nu-zi<sup>104</sup> nu-za-kán ku-it ku-it  
ŠA É[ši-na-a]p-ši

<sup>104</sup> Restauration dans HW<sup>2</sup> A, p. 609.

18. ut-tar te-eš-hi-it ú-wa-an-[na pa-iz-z]i<sup>?</sup> ku-i-ta-ši-kán ma-ah-ha-an ZI-ni  
an-d[a] { x x x }

19. nu-za a-pé-e-d[a]-ni ud-da-n[i] ʾIʾ-[NA] Éši-nap-ši MUŠEN<sup>HA</sup> pé-ra-an  
ar-ha [w]a-ar-nu-zi

20. nam-ma-za I-NA Éši-na-ap-ši [ke-el-d]i-ya ši-pa-an-ti nu-za I-NA Éši-na-  
ap-[ši] e-ez-za-zi

21. na-aš-ta MUNUS-za I[š]-TU É DINGIR<sup>LIM</sup> x [ ] x-zi pé-ra-an-ma  
a-aš-ki NINDA a-a-an-ta pár-ši-ya-an

22. na-at NINDA pár-šu-u[l]-le-e-eš i-en-[zi na]-aš-ta ma-ah-ha-an MUNUS-za  
pa-ra-a a-ri 1 NINDA x-[ ]-id-du

23. ga-az-mi-in p[í-an]-zi LÚ.MEŠ pa-a-[ti-li-y]a-aš-ša MUNUS.MEŠ kat-ra-aš  
LÚ.MEŠ zu-up-pa-ri-ya-la-aš

24. NINDA ga-az-za-mi-u[š] pí-an-[zi]

25. nu-za MUNUS-za ar-ha Éar-za-na-aš pa-i[z-zi n]u šu-up-pa wa-a[r-p]a-  
an-za e-eš-zi A-NA LÚMU-DI-ŠU-ma

26. ma-a-an a-aš-šu x [ ] x kat-ti-iš-ši [ ] ku-wa-pí-ma a-[... n]u  
a-pád-da pé-en-na-i ma-[ah-h]a-an-ma

27. ITI.8.KAM ti-ya-z[i] na-aš-ta ma-[ah-ha-an U<sub>4</sub>].x.KAM a-aš-ša-an-z[i]  
nu-za MUNUS-za wa-ar-ap-zi

28. lu-uk-kat-t[a] ] x wa-ar-[... Ú]-NU-TE<sup>MEŠ(EŠ)</sup> GIR<sub>4</sub> Ú-NU-  
TE<sup>MEŠ(EŠ)</sup> GIŠ-ya hu-u-ma-an da-a[n-n]a-ra-an-da-an

29. da-aš-[kán-zi ] x x [ ] a]n-da wa-ar-nu-an-zi na-at  
EGIR-pa da-aš-ki-it-ta-ri

30. ] x x [ Ú-U]L ku-it-ki ut-tar

31. n]a-aš-ta MUNUS-z[a] a-pé-e-da-aš pár-na-aš a[n]-da pa-iz-zi har-nu-u-  
i x [ ] x-wa-aš

32. a-pé]-e-da-aš pár-na-aš a[n-d]a zu-úr-ki-ta-a-iz-zi nam-ma-aš-ša-a[n ] x [

33. ] x an-da pé-eš-ši-e-e[z-z]i GIŠERIN-ya-kán GIŠZÉ-ER-TUM

34. [GIŠ pa-a-i-ni a]n-da Ú-UL da-a-[i]

35. ...]-ya-ah-hi hur-li-li-ma-kán [m]a-ah-ha-an an-da me-ma-i n[a-a]t h[a]-  
an-ti t[up-pí]

36. ...]-zi an-da-ya ša<an>-ha-an-zi [n]a-aš-ta nam-ma MUNUS-za pa-ra-  
a Ú-UL ú-iz-zi

37. ]x-zi

38. ] x U<sub>4</sub>.7.KAM pa-iz-zi na-aš-ta ha-aš-ša-[a]n-ta-aš ma-a-la a-p[é]-e-da-  
ni U<sub>4</sub>.7.KAM an-da

39. [ši-pa-an-da-an-zi nu ma-a-an DUMU.NITA mi]-ya-ti na-aš mi-ya-ti ku-  
e-da-ni [ITI-m]i na-aš-ta U<sub>4</sub>.1.KAM na-aš-ma U<sub>4</sub>.2.KAM

40. ...]-an-za na-aš-ta [ ] x ar-ha kap-pu-u-uš-kán-zi
- 
41. ma-ah-ha-an-ma ITI.3.KAM t[i-ya-zi n]a-aš-ta DUMU.NITA ku-un-zi-ga<<-zi>>-an-na-[hi-ta-az ša]-an-ha-an-zi  
 42. ku-un-zi-ga-an-na-hi-ša-[ma-az <sup>LÚ.M</sup>]<sup>EŠ</sup>AZU še-ek-kán-zi na-at A-N[A ši-pa-a]n-da-an-zi
- 
43. ma-a-an DUMU.MUNUS-ma mi-ya-ti [ a-pé]-e-ez ITI-za ar-ha kap-pu-u[š-kán-zi ma]-ah-ha-an-ma ITI.4.KAM  
 44. ti-ya-az-zi na-aš-ta DUMU.M[UNUS ku-un-zi]-ga-an<-na>-hi-ta'(GA)-az ša-an-ha-an-[zi]
- 
45. ha-aš-ša-an-na-aš-ma ma-ah-ha-a[n EZEN<sub>4</sub> ha]-[a<sup>1</sup>]-ši-za ku-wa-pí nu EZEN<sub>4</sub> ma-ah-ha-an [i-en]-zi na-aš <sup>GIŠ</sup>kur-ta-aš i-an-za  
 46. na-aš <sup>URU</sup>ki-iz-zu-wa-at-n[a nu-mu-kán E]ZEN<sub>4</sub> KAxU-it <sup>Ú</sup>-UL kar-ta na-[... ] x a-pé-e-ez ú-da-an-zi
- 
47. ma-a-an A-NA <sup>D</sup>hé-pá[t ši-pa-an-da-an]-zi nu ki-i da-an-zi 1 MUŠEN.GAL[ <sup>NINDA</sup>m]u-la-a-ti-iš ZÌ.DA ½ UP-NI  
 48. 5 NINDA.SIG<sup>MEŠ</sup> Ĭ.GIŠ <sup>GIŠ</sup>[... ] x te-pu 1 <sup>DUG</sup>KU-KU-UB GEŠTIN-y[a ...-š]i ul-mu-ri-ul-zi-i[z-...  
 49. ši-pa-an-ti nam-ma [ ] x šu-un-na-i
- 
50. nam-ma <sup>LÚ</sup>AZU x [ ] n]a-aš-ma TÚG.GÚ.È.A na-aš-m[a na-aš-m]a <sup>KUŠ</sup>NÍG.[BÀR?  
 51. nu-uš-ša-an E[N SÍSKUR A-N]A ŠA-PAL ŠU<sup>HÁ</sup>-ŠU-ma-aš-ši 2 NINDA.GUR<sub>4</sub>.R[A  
 52. A-NA ŠA-PAL [GÌR<sup>MEŠ</sup>-ŠU-ma-aš-ši <sup>TU7?</sup>]BA.BA.ZA UP-NI da-a-i A-NA GÚ-ŠU-ma-aš-ši-iš-[ša-an  
 53. ú-i-ga-an<sup>105</sup> [ ]kat-ta-ma-aš-ši-iš-ša-an 2 <sup>SÍG</sup>ki-iš-ri-iš [ ]  
 54. 2 tar-pa-l[a-aš ...-a]n <sup>LÚ</sup>AZU iš-ki-ša-aš še-er e-ša-ri iš-x [ ]  
 55. ša-x[ ]x-an la-ak-ša-iš KÙ.BABBAR TUR KILÁ-ŠU 1 tar-na-aš [ ]  
 56. pa-aš-x [ ]x a-wa-an kat-ta da-a-i
- 
57. ] x A-NA <sup>D</sup>hé-pát GÉME ki-iš-ta-at nu-wa-aš-ši-za GÉME [ ]  
 58. n]u-wa É iš-hi-ú-ul ša-ak-la-in-na pa-ah-ši [ ]  
 59. A-N]A DINGIR<sup>LIM</sup> UŠ-GE-EN ku-i-ta ku-it ME-EL-QÍ-TUM na-at [ ]  
 60. ] (10) QA-TI
- 
61. ...]-an-za ki-iš-ša-an ši-pa-an-ti 1 <sup>SÍG</sup>ki-iš-ri-iš 2 tar-pa-la-aš [ ]  
 62. ] x ZÌ.DA ŠA-A-TI 1 <sup>NINDA</sup>mu-la-a-ti-iš ZÌ.DA ½ UP-NI 4 NINDA.SIG<sup>MEŠ</sup> [ ]

<sup>105</sup> Inversion du scribe pour i-ú-ga-an.

63. Ĭ].GIŠ te-pu 1 <sup>DUG</sup>KU-KU-UB GEŠTIN-ya da-an-zi nu-uš-ši <sup>GIŠ</sup>ir-hu-i-t[a  
 64. ši-pa-a]n-ti ku-iš na-an EN SÍSKUR pí-ya-na-a-iz-zi ku-it-ši a-aš-šu x [ ]  
 bord gauche:  
 1. ...]-an-zi 1 MUŠEN.GAL 1 <sup>NINDA</sup>ša-ni-wa-li-iš BA.B[A.ZA U]P-NI 5 NINDA.SIG 1 <sup>GIŠ</sup>ga'-a-ar-kar<sup>1</sup> <sup>GIŠ</sup>IN-BI  
 2. <sup>D</sup>UG KU-KU-UB GEŠTIN-ya na-at-ši i-ya-la-a-[... ] NU.GÁL ku-it-ki
- 
3. A-NA <sup>D</sup>hé-pát a-pa-a-at ši-pa-an-ti nam-ma PA-NI DINGIR<sup>LIM</sup> x [ ]  
 DINGIR<sup>MEŠ</sup> a-ku-an-na ir-ha-an-zi ma-ah-ha-an-ma-kán aš-x [ ]  
 4. ] x pa-iz-zi
- 
5. ]x-an-da-at na-aš-za DUMU.MUNUS EGIR-an I-NA É-ŠU [ ]a-ku-an-na pa-a-i nam-ma-aš 3 BAL pí-ya-na-iz-zi ku-it-k[i]
- 
6. a]n-tu-wa-ah-ha-aš SIG<sub>5</sub>-an-za hal-zi-ya-u-an-[zi ]x x ku-it-ki ut-tar ma-a-na-an-za hal-zi-ya-u-an-[zi  
 7. ]x-x-pát pí-ya-na-a-iz-zi x [ ]x-ri-aš <sup>LÚ</sup>NAR-ya I-NA É-ŠU EGIR-an-pát pé-e-[en-na-i  
 8. ...]-a-i nam-ma-aš pí-ya-n[a-a-iz-zi

### Traduction

#### Ro

1. S]i une femme est enceinte et, dans la maison,  
 2. ] elle ne s'assied pas (encore) [sur la chaise à acco]ucher, (il/elle) est rouvert  
 3. ] elle va se nettoyer à l'aide du *kunzigannahit*-.  
 4. ] (verbe à l'inaccompli)
- 
5. ]... Ensuite, l'époux ne pén[être] plus l'épouse<sup>106</sup>.  
 6. ] Le septième mois, elle fait l'offrande *māla*- de la grossesse.
- 
7. Ensuite, [ ]... les offrandes (sont) devant et  
 8-9. elle les offre entièrement. [ ] Elle fait l'offrande *māla*- elle-même, et ensuite, elle fait une offrande en guise d'*uzi*- (et) *zurki*-.  
 9. Elle/il donne...
- 
10. Le lendemain, [ ] il consacre [ ] ainsi: l'AZU [ ]  
 11-12. dans une coupe en céramique [ ]. Il jette le *harnāi*-. Il met [ded]ans du bois de cèdre,  
 12. du bois d'olivie[r (et) du bois de tamaris]. Il consacre sa bouche.

<sup>106</sup> Le hittite utilise le possessif pour les deux noms: «son époux ... son épouse».

13. [La manière dont] il parle en hourrite [en même temp]s, c'(est) sur une tablette séparée.

14. Ensuite, à nouveau [pas] permis. Si quelqu'un l'invite,  
15-16. qu'elle [n']aille [pas] dans la maison de la fê[te]. La manière dont (sont) [les rè]gle(s) de la co[n]séc[ration] et de la purification de la chaise à accoucher,  
16. [c]es choses (se déroulent toujours) de la même manière.

17. Mang[er] (ou) boire de l'*aštawar* (n'est) pas permis pour elle. Elle ne manger[a] pas (non plus) de *tappi*-.  
18. Elle ne mangera pas de cresson écr[a]sé, [mais] elle mange[ra] du cresson de jardin.  
19. Son époux mangera l'*aštawar* de la femme [mais] la femme ne mangera pas l'[ašt]awar de l'homme.

20. [S]i son époux (est) avec elle, je (l')ai, lui aussi, lavé de manière consacrée. Si,  
21-22. au mom[ent] de manger, il est avec elle, une table est [pres]crite pour l'époux  
22. et (une autre) est prescrite po[ur] l'épouse<sup>107</sup>. Un grand récipient DÍLIM (pour chacun d'entre) eux est également prescrit.  
23. Il est réellement avec elle, mais la femme ne mange pas avec lui.

24-25. On pr[end] les [objet]s en bois, les objets en céramique, le tabouret et la couche, chacun (d'entre eux étant) neuf  
25. (et) vide. Mais les objets qui (sont) en bronze, on (les) brûle.  
26. On prend... Il n'y a pas de parole.

27. La femme accouche. Quand le septième jour passe,  
27-28. on sacrifie l'offrande *māla*- de l'accouchée ce... le septième jour. Ensuite, si...  
29. quel que soit le mois, si  
30. ] trois *jours* (sont) restants.

31. À partir de [c]e mois, qu'on fasse le décompte. Quand [  
32-33. On nettoie [ ] avec du *kunziganahit*-. Les AZU<sup>108</sup> connaissent le *kunziganahit*-.  
33. Ils sacrifient [ ]...

34. Si (c'est) une fille (qui) naît, à partir de ce mois, on fait le décompte.

<sup>107</sup> Le hittite utilise les pronoms possessifs: «pour son époux ... pour son épouse».

<sup>108</sup> La version B dit: «Les devins».

35-36. Quand le [...] mois *arrive*, on nettoie la fille (avec) le *kunziganahit*-.  
37. Quand (c'est) la fête de [la ma]trice, au moment où elle accouche, la manière dont on célèbre la fête  
38. [*est écrite sur une tablette*]. C'est (comme ça à) Kizzuwatna. [Je n'ai pas été instruit(e)] oralement de cette fête  
39. mais je fais sortir (les informations) de celle-ci (= la tablette).

40. *quand*] c'est fini, on ne bat ni ne combat  
41. personne. On ne commet de faute envers personne. Si (quelqu'un) met en colère  
42. [...] il/elle repart. Mais quand il/elle avance, on le/la voit.  
43. (verbe à l'inaccompli à la 3<sup>e</sup> personne du pluriel)

44-45. Lorsqu'[une femme] tombe enceinte, les déesses-mères du corps ... à nouveau.  
45. La manière dont on célèbre la fête à ce moment-là, (c'est décrit) sur une tablette séparée.  
46. La manière dont... des jours (est) arrivé, cela aussi (est décrit) sur une tablette séparée.

47-48. ] la femme enceinte. [*On célèbre*] la fête du mois pour les déesses-mères du corps.  
48. On donne [ ]. Sur le chemin du retour, on (le) tient. Quand  
49. (verbe à l'inaccompli), on les installe dans la maison de la chaise à accoucher.  
50. ] les AZU donnent... de la même manière.

51. ] Le jour où elle accouche, aux déesses-mères  
52. ] ce jour-là, la fête de *hašantaralliya*-  
53. ] à partir de cela, on célèbre entièrement la fête.  
54-55. ] on fait sortir... On sacrifie [ ] aux déesses-mères et à Hepat  
55. autant qu'il (est) bon pour la commanditaire du rituel.

Vo

1. Si une femme t]ombe enceinte, mais ne s'assied pas (encore) sur la chaise à accoucher,  
2. ] les règles (à suivre) sont les suivantes:

3. ] quand, le sixième mois, il (ne) reste (que) deux jours,  
4. (verbe à l'inaccompli à la 3<sup>e</sup> personne du singulier)

5. ] les offrandes *maršaya*- des Vieilles Femmes  
6. ]... *māla*- de la divinité Apritta  
7. ]... [En]suite, on sacrifie les offrandes *m[ar]šaya*- de l'AZU.



8. ] elle dispose les offrandes *maršaya-* de l'AZU

9. ] ... elle fait une offrande en guise d'*uzzi-*. On (lui) donne la pureté.

10. ] (sont) colmatés (et) aspergés et ils (sont) déjà couverts.

11. ] ... la femme dispose les offrandes. Quel que soit ce qui (est) devant elle,

12-13. ] on donne à manger [            ]. Si [            ] de la déesse de la nuit

13. ] elle dispose les offrandes.

14. ]... la louange de la divinité et la santé devant

15-16. ] Si, pour elle, quelque offrande du *šinapši-*

16. est [            ] *omineuse*, (verbe à l'inaccompli) cela aussi.

17-18. Quand elle a [ar]rangé to[ut] (ce qui est nécessaire), quelle que soit la chose concernant le [*šina*]pši- qu'elle [va] voi[r] en rêve,

18. quand quelque chose (apparaît) dan[s] son esprit,

19. pour cette chose, elle [i]mmole entièrement par le feu des oiseaux da[ns] le *šinapši-*.

20. Ensuite, elle sacrifie à la [san]té dans le *šinapši-* et elle mange dans le *šinap[ši-]*.

21. La femme (verbe à l'inaccompli) du temple et, devant la porte, des pains chauds (sont) rompus.

22-23. On apprê[te] des pains *paršuli-*. Quand la femme se tient devant, on do[nn]e un pain...

23. (et) un pain *gaz(za)mi-*. Les *pa[tili-]*, les femmes *katra-* (et) les porteurs de flambeaux

24. donnent des pains *gazzami-*.

25. La femme part dans l'*arzana-*. Elle est la[v]ée de manière consacrée. Si (c'est) bon pour son époux,

26. ... avec elle/lui... il/elle (le/la) conduit là. Qu[a]nd

27. le huitième mois arrive, qu[and] il (ne) reste (que)... [jou]rs, la femme se lave.

28-29. Le lendemain, ... on prend les [o]bjets en céramique et les objets en bois, chacun (d'entre eux étant) vi[d]e.

29. On brûle ... Ils/elles sont repris(es).

30. ] aucune parole.

31. La femme va dans cette maison. À la chaise à accoucher...

32. ] dans cette maison, elle fait l'offrande *zurki-*. Ensuite, [

33-34. elle jette dedans [            ]. Elle ne met pas [d]edans le bois de cèdre, le bois d'olivier

34. et [le bois de tamaris].

35. ] (verbe à l'inaccompli à la 3<sup>e</sup> personne du singulier). La manière dont il/elle parle en hourrite, c'(est décrit) sur une ta[blette] s[é]parée.

36. ] on nettoie [            ]. La femme n'avance plus.

37. ] (verbe à l'inaccompli)

38-39. ] le septième jour passe, ce septième jour, on [sacrifie] l'offrande *māla-* de l'accouchée.

39. [Si (c'est) un garçon (qui) n]aît, le [mois] durant lequel il naît, qu'un ou deux jour(s)

40. ... on fait le décompte.

41. Quand le troisième mois a[rrive], on [n]ettoie le garçon avec du *kunzigana[hit-]*.

42. Les AZU connaissent le *kunziganahit-*. Ils le sacrifient à [...]

43. Si (c'est) une fille (qui) naît, [            ] à partir de ce mois, on fait le décompte. [Q]uand le quatrième mois

44. arrive, on netto[i]e la fil[le] avec le [*kunzi*]ganahit-.

45. Quand (c'est) [la fête] de la matrice, au moment où elle [a]ccouche, la manière dont on [cél]èbre la fête, une *kurta-* (est) confectionnée (pour le décrire).

46. (C'est comme ça) à Kizzuwatn[a]. Je n'ai pas été instruit oralement de cette [f]ête, (mais) on apporte (ces informations) de là (= de cette *kurta-*).

47-49. Comme pour Hepa[t] on fait une [offrande], on prend ceci: elle sacrifie un grand oiseau [            ] pain *mulati-*, une demi-poignée de farine, 48. cinq pains plats, de l'huile (de sésame), ... [            ] un peu et une cruche de vin...

49. Ensuite, elle remplit [            ].

50. Ensuite, l'AZU... soit un manteau soit [            ] soit un rid[eau].

51. La commanditaire du [rituel...] sous ses mains, deux pains ordinaires [

52. sous [ses pieds,            ] il prend une poignée de bouillie d'orge. À son cou,

53. un joug [            ] avec deux *kišri-*,

54. deux *tarpal[a-*            ]... l'AZU s'assied sur le dos... [

55. ] petit *lakšai-* d'argent dont le poids est une mesure *tarna-* [

56. ] il retire [            ].

57. ] elle est devenue la servante de Hepat. Sa servante [

58. ] garde la demeure, les règles et les traditions<sup>109</sup> ! [

<sup>109</sup> Ces deux derniers termes sont au singulier en hittite.

59. ] se prosterner devant la divinité. Quelle que soit l'offrande... [ 60. ] fini.

61-63. ] ... il/elle sacrifie ceci : on prend un *kišri*-, deux *tarpala*- [ 62. ] d'un *sātu* de farine, un pain *mulati*- d'une demi-poignée de farine, quatre pains plats [

63. ] un peu d'[huile] (de sésame) et une cruche de vin. Dans un panier, [ 64. ] Celui qui [fa]it les offrandes, la commanditaire du rituel le rétribue. Ce qui est bon pour lui, [

bord gauche :

1. ] (verbe à l'inaccompli à la 3<sup>e</sup> personne du pluriel). Un grand oiseau, un pain *šaniwali*-, de la bouill[ie d'orge, ] d'une poignée, cinq pains plats, un *gārkar*, un fruit [

2. ] et une cruche de vin, ... il n'y a rien.

3. ] On offre ces (choses) [à] Hepat. Ensuite, devant la divinité [ ]. On donne à boire à tour de rôle [ à] Hepat (et) aux (autres) divinités. Quand ... [

4. ] il/elle va.

5. ]... La fille à nouveau, dans sa maison, donne à boire [ ]. Ensuite, elle les rétribue avec trois offrandes, quelque chose [

6. ] une personne en bonne santé, [ ] appeler [ ] aucune parole. Si, pour appeler [

7. ] elle rétribue [ ]... Il/elle ram[ène] le musicien dans sa maison.

8. ]... Ensuite, elle rétri[bue]

#### *Quelques commentaires sur KBo 17.65+*

Cette composition date de la période moyen-hittite (MH). Elle décrit plusieurs aspects du phénomène de la naissance : 1) les précautions que la femme enceinte doit suivre (Ro 1-26); 2) les fêtes qui sont accomplies juste après la naissance de l'enfant ou au moment de la conception (Ro 27-55); 3) les actes préliminaires à l'accouchement (Vo 1-37 environ); 4) à nouveau, les rituels et célébrations réalisés après la naissance de l'enfant (Vo 38- bord gauche 8). Il faut donc avant tout remarquer que la composition ne suit pas l'ordre chronologique des événements. Ce manque de cohérence indique-t-il que cette tablette est une *Sammeltafel*? Autrement dit, peut-on imaginer que ce texte résulte de la compilation de plusieurs compositions originellement différentes, bien que toutes en relation avec le phénomène de la naissance<sup>110</sup>? Cela me paraît l'explication la plus vraisemblable, car de nombreux parallèles sont connus dans le corpus de textes hittites. La présence du terme *QATI* «fini,

<sup>110</sup> Idée déjà formulée par BECKMAN 1983, p. 147.

terminé» avant la dernière ligne de la tablette (Vo 60) va d'ailleurs dans le sens de cette interprétation. Selon G. Beckman, la partie 3) représenterait une version alternative de 1)<sup>111</sup>. Dans la section 1) de cette tablette, les tabous que la femme enceinte doit respecter sont énumérés. Parmi ceux-ci, on remarque un tabou sur les relations sexuelles entre la future mère et son époux (Ro 5), l'interdiction pour la femme de se joindre au reste de la communauté à l'occasion d'une fête<sup>7</sup> (Ro 14-15), des tabous alimentaires (Ro 17-19) et l'interdiction pour les époux de partager la même table et la même vaisselle (Ro 21-25).

Après l'accouchement, on laisse passer quelques mois, puis on procède à la purification de l'enfant avec la substance *kunziganahit*- dont la nature exacte nous échappe (Ro 31-36). La fête qui est alors célébrée à l'occasion de la venue au monde de l'enfant n'est pas décrite en détail, car une tablette séparée a été spécialement rédigée à ce sujet (Ro 37-39). On précise toutefois qu'aucun conflit ne doit avoir lieu au moment de cette fête (Ro 40-41). G. Beckman a sans doute raison de penser que l'on fait ici allusion aux conflits qui pourraient impliquer des membres de la famille du nouveau-né<sup>112</sup>. La suite du texte fait un premier retour en arrière en faisant allusion à la fête qui est organisée pour célébrer le moment de la conception d'un enfant («au moment où elle tombe enceinte» : Ro 44-46). Le verbe alors utilisé est *armahh*- «rendre/devenir enceinte, concevoir» qui dérive d'*arma*- «lune». Comme le signale G. Beckman, il est intéressant de remarquer que les Hittites mettaient en relation le phénomène de la naissance et le cycle lunaire<sup>113</sup>. L'expression en sumérogramme EZEN<sub>4</sub> ITI «fête (du) mois, fête mensuelle» pour désigner la fête que la femme nouvellement enceinte doit pratiquer en l'honneur des «déesses-mères du corps» (Ro 47) me paraît indiquer que l'on associe la célébration de la femme enceinte à une fête communautaire organisée tous les mois. L'emboîtement de deux cérémonies religieuses distinctes n'est en effet pas un phénomène rare (voir I2C). La femme qui vient de tomber enceinte attendrait donc le moment de la célébration d'une fête du mois pour célébrer la conception de son enfant. Je pense que cette interprétation est préférable à celle proposée par G. Beckman, à savoir que la femme enceinte doit célébrer une fête chaque mois pendant toute la durée de sa grossesse<sup>114</sup>. La section 1) semble en effet indiquer que la femme enceinte doit s'isoler du reste de la communauté et il lui est donc probablement interdit de participer à ces fêtes mensuelles. Cette fête dans la fête (célébration d'une nouvelle conception lors de la célébration

<sup>111</sup> BECKMAN 1983, p. 146.

<sup>112</sup> BECKMAN 1983, p. 164.

<sup>113</sup> BECKMAN 1983, p. 150. Voir également à ce sujet PUHVEL 1979, p. 58 : «The moon is of course widely connected with pregnancy and childbirth in universal folklore [...]»

<sup>114</sup> BECKMAN 1983, p. 166 : «This paragraph indicates that a festival is to be performed for the DINGIR.MAH<sup>MES</sup> of the body every month during pregnancy.» Son interprétation se base sur l'utilisation de l'infixe -šk-. Or le sens de cet infixe n'est pas uniquement itératif, mais peut également renvoyer à un duratif ou à un inchoatif. Il peut également refléter une habitude.

d'un nouveau mois) est-elle la même que la «fête de *hašantaralliya*-»<sup>115</sup> mentionnée juste après (Ro 52), ou bien s'agit-il de deux fêtes distinctes? Si l'on part du principe que la section 2) de cette composition est une partie homogène extraite d'une autre tablette, il faut probablement en déduire que le scribe ne donne pas deux fois de suite la même information, mais qu'il fait bel et bien allusion à deux célébrations religieuses distinctes.

Le Vo fait à nouveau allusion aux gestes rituels que la femme doit exécuter au cours de sa grossesse. Cette fois-ci, le texte ne met pas l'accent sur les tabous qu'il lui faudra alors respecter, mais plutôt sur les offrandes et les rituels qu'elle devra accomplir. Parmi ces gestes rituels, il faut noter l'importance que l'on accorde à la teneur des rêves de la femme enceinte (Vo 17-19), phénomène déjà observé dans KUB 9.22. Une fois encore, les songes sont considérés comme autant d'occasions de savoir dans quelle disposition se trouvent les dieux. Il faut en outre remarquer la mention qui est faite de la déesse de la nuit (Vo 12), divinité en étroite relation avec le phénomène onirique<sup>116</sup>.

La suite du texte rappelle le contenu du Ro: on fait à nouveau allusion au tabou pesant sur la vaisselle utilisée par la femme enceinte (Vo 28-29). La section 4) rappelle la section 2) puisqu'elle décrit elle aussi le rite de purification du nouveau-né au *kunziganahit*- (Vo 39-44). Tout comme elle, elle mentionne la célébration d'une fête de la matrice dont le déroulement précis n'est pas donné (Vo 45-46). Cette fois-ci cependant, les offrandes qui doivent être faites à la déesse Hepat à cette occasion sont énumérées (Vo 47-bord gauche 8). Il n'est pas impossible que cette dernière partie provienne en réalité d'une composition distincte de celle dont est issu le reste de la section 4). En effet, la phrase se trouvant à la ligne Vo 47, à savoir «Comme pour Hepat on fait une [offrande], on prend ceci: ...» rappelle les *incipit* de certains textes décrivant des rituels ou des fêtes religieuses.

#### 4. KBo 27.67:

##### Bibliographie

édition: BECKMAN 1983, p. 218-221 (Text U)

##### Texte

KBo 27.67 (NS)

<sup>115</sup> La lecture proposée par BECKMAN 1983, p. 167, à savoir *hašanta*<<ra>>*lliya*-, où le signe RA serait surnuméraire, est quelque peu risquée, car ce terme est un *hapax legomenon*. Pour une autre interprétation voir HED H, p. 215.

<sup>116</sup> Voir MOUTON 2004.

##### Transcription

Ro

- x+1. ] x [  
 2'. ] SÍG x [  
 3'. ] x pá-ku-e-eš-[...  
 4'. ] I-NA <sup>é</sup>ši-nap-[ši  
 5'. [ne-ku-u]z me-hur še-he-el-l[i-...  
 6'. ...]-zi-in SUM-an-zi  
 7'. ] ap-pa-an-zi nam-m[a  
 8'. da]m<sup>17</sup>-me-li pé-di ŠA[  
 9'. IŠ-TU MUŠEN BAL-an-z[i  
 10'. ši-pa-an-ta-an-zi x [  
 11'. ti-an-zi ŠA x [  
 12'. ne-ku-uz m[e-hur  
 13'. tu-hal-zi x[  
 14'. ] x [

Vo

1. ma-a-an MUNUS-za-ma har-na-a-ú-i e-eš-zi nu-z[a  
 2. ITI<sup>HÁ</sup>-ya ka-ru-ú ša-ra-a ti-it-ta-nu-z[i nu ma-a-an DUMU.NÍTA nu SISKUR]  
 3. I-NA ITI.3.KAM DÛ-an-zi ma-a-an DUMU.MUNUS-ma nu SISKUR I-NA ITI.x.KAM]  
 4. DÛ-an-zi nu-uš-ša-an ma-a-an SÍSKUR pé-di ka-ru-ú [  
 5. MUNUS<sup>TUM</sup> EN SISKUR-ma ša-ak-ni-eš-zi nu ma-a-an DUMU<sup>RU</sup> I-NA ITI.4.KAM]  
 6. ka-ru-ú pa-a-an-za nu-uš-ša-an ITI.4.KAM-ya ITI.10.KAM x [  
 7. ma-a-na-aš DUMU.MUNUS-ma ka-ru-ú-uš-ši ITI.4.KAM pa-a-an-za [  
 8. nu-uš-ša-an ITI.5.KAM na-a-wi<sub>5</sub> ap-pa-an-zi ma-a-na-[aš  
 9. ITI.10.KAM-ya EGIR-an pa-iz-zi a-pa-a-aš-ma x x [  
 10. Ú-UL GAR-ri na-aš-ma-kán ku-it x [  
 11. [a]n-da DÛ-ri nu a-pa-a-a[t  
 12. [n]a-at Ú-UL DÛ-r[i  
 13. ...]-ri ma-a-an-kán [  
 14. a]n-da x [  
 15. ] x x [

##### Traduction

Ro

- x+1. ]... [  
 2'. ] laine... [  
 3'. ] (verbe être pur) [

- 4'. ] dans le *šinap*[ši-  
 5'. ] le soir... [  
 6'. On donne [  
 7'. On prend [ ]. Ensuite, [  
 8'. ] dans un lieu [*i*]nculte ... [  
 9'. on fait le sacrifice d'un oiseau [  
 10'-11'. on sacrifie [ ]. On pose [  
 11'. ... de [  
 12'. le soir [  
 13'. *tuhalzi*- [  
 14'. ]... [  
 Vo

1. Quand la femme est (destinée) à la chaise à accoucher, [  
 2-3. elle a déjà accumulé les mois (de grossesse). [Si (c'est) un garçon], on pratique [un rituel]  
 3-4. le troisième mois. Mais si (c'est) une fille, on pratique un rituel [le énième mois].  
 4. Si le rituel dans le lieu... déjà [  
 5. la femme, (c'est-à-dire) la commanditaire du rituel, devient impure. Si (c'est) un garçon et que, le [quatrième mois, ]  
 6. (est) déjà passé, le quatrième mois et le dixième mois<sup>117</sup> [  
 7. Mais si (c'est) une fille et que le quatrième mois (est) déjà passé pour elle [  
 8. on n'a pas encore pris le cinquième mois. Si [  
 9. le dixième mois passe, celui-là [  
 10. n'est pas posé, ou bien (si) quelque chose [  
 11. a lieu, celui-là [  
 12. n'a pas lieu [  
 13.] Si [  
 14. ] dans [  
 15. ]... [  
 Vo

#### Quelques commentaires sur KBo 27.67

La tablette KBo 27.67 peut être datée LNS. Étant donné son mauvais état de conservation, la nature du texte qui se trouve sur son Ro ne peut pas être définie avec certitude. En revanche, le Vo indique clairement la période à laquelle il fait allusion, à savoir «quand la femme est (destinée) à la chaise à accoucher». Le reste du texte semble se référer cependant aux mois suivant immédiatement la naissance de l'enfant.

<sup>117</sup> Ma traduction diffère ici de celle de BECKMAN 1983, p. 219, qui a voulu lire l'ensemble ITU.4.KAM UD<sup>12</sup>.10.KAM et a traduit «the tenth day<sup>12</sup> of the fourth month» alors que le signe ITI est clair sur la copie.

## 5. Bo 4951 et duplicats:

### Bibliographie

édition: BECKMAN 1983, p. 124-131 (Text J)

### Texte

J<sub>A</sub>: Bo 4951 (sans datation)

J<sub>B</sub>: KBo 17.68 (NS): J<sub>B</sub> 1'-8' = J<sub>A</sub> 3'-10'

J<sub>C</sub>: VS NF 12.76 (NS): J<sub>C</sub> Vo<sup>118</sup> 1'-9' = J<sub>A</sub> 7'-14'

### Transcription

J<sub>C</sub> Ro<sup>1</sup>:

- x+1. ] x na-aš it<sup>2</sup>-[...  
 2'. ] x x ša-ra-a x x [  
 3'. ] x x SUD-an-ni-eš-kán-[...  
 4'. ] MUŠEN<sup>HA</sup>-ya da<sup>2</sup>-x x [  
 5'. QA]-TAM-MA<sup>2</sup> wa-ar-nu-uš-kán-zi [  
 6'. ]x-ma-an-da-aš 7 x PA<sup>119</sup> [  
 7'. ] ar-ha ar-ri x [  
 8'. ] iš-hu-u-wa-i nu EGIR<sup>2</sup>-an [  
 9'. ] SUD-ya-wa-a[r

J<sub>A</sub>:

- 3'. <sup>GIS</sup>p]a-a<-ah>-hi-ša Ú-UL wa-al-ah-[zi (-kán x)]  
 4'. ] nu-uš-ša-an 1 <sup>GIS</sup>pa-ah-hi-ša x [ (x x-an-zi)]  
 5'. [(GIM)-an-ma-aš] pár-ku-iš-zi <sup>GIS</sup>pa-ah-hi-ša da-a-an wa-al-[(ha-an)-zi]

- 6'. [GIM-an-ma] DU[M]U<sup>2</sup>-aš ha-ra-a-ú-ni an-da a-k[(i)] nu DUMU-an  
<sup>LÚ.MEŠ</sup>p[a-a-ti-le-e-eš]  
 7'. [ša-ra-a<sup>2</sup> da-an-zi]i na-an dam-me-li pé-e-di<sup>120</sup> pé-e-da-an-zi nu [(GIM-an)]  
 8'. [(ut-tar-ša<sup>1</sup>-me)]-et na-an QA-TAM-MA i-ya-an-zi ha-ra-ú-ni-in-na<sup>121</sup>  
 [(da-an-zi)]  
 9'. [nu GIM]-an ut-tar-ša-mi-it<sup>122</sup> nu QA-TAM-MA i-ya-an-[(zi)]  
 10'. n]am-ma-kán <sup>LÚ</sup>pa-a-ti-li-iš<sup>123</sup> DUMU.NITA pa-ra-a da-a-i I-NA [  
 118 Le Ro et le Vo ont été inversés à tort sur la copie.  
 119 BECKMAN 1983, p. 124 suggère de lire <sup>NA4</sup>pa-[aš-ši-la-aš<sup>2</sup>].  
 120 J<sub>B</sub> 5': [dam]-mi<-li> pé-di.  
 121 J<sub>B</sub> 6' et J<sub>C</sub> Vo<sup>1</sup> 3': ha-ra-ú-in-na.  
 122 J<sub>C</sub> Vo<sup>1</sup> 4': [ut-tar-š]a-me-et.  
 123 J<sub>B</sub> 8' et J<sub>C</sub> Vo<sup>1</sup> 5': <sup>LÚ</sup>ba-a-ti-li-iš.

- 11'. [U<sub>4</sub>.(x.KAM-ma x) ]x-e ti-an-zi nam-ma a-pé-e-da-ni U<sub>4</sub>.KAM-ti u-uz-z[i-y(a)]  
 12'. [(zu-ur)]-ki-ya ši-pa-an-ti nu-za ar-na-am-mi-it-ti  
 13'. [še-hi-li]-iš-ki-in-na pa-a-i

- 14'. ku-un]-za-ga-an-na-hi-ša i-ya-an-zi nu SILA<sub>4</sub> pu-u-hu-ga-ri-in [  
 15'. ] 3-ya-al-la 7-mi-ya ši-pa-an-ta-an-zi MUNUS-za-ma-za [  
 16'. ha-ra-a]-ú-ni da-a-an pá-r-ku-nu-zi

- 17'. [GIM-an DUMU-aš<sup>?</sup>] KASKAL-ši-ma a-ki nu DUMU.NITA Ú-NU-TE<sup>(H)Á</sup> [G]IR<sub>4</sub><sup>?</sup>-ya ku-e IT-TI-I-ŠU<sup>?</sup>  
 18'. ] LÚ.MEŠ<sup>?</sup>ba-ti-le-e-eš a-da-an-zi-pát ma-ah-ha-an-[ma ut-tar-ša-mi-it]  
 19'. [na-an] QA-TAM-MA i-ya-an-zi I-NA U<sub>4</sub>.7.KAM-ma-kán L<sup>?</sup>[Ú<sup>?</sup>...  
 20'. ] x<sup>MEŠ</sup>pa-ra-a [  
 21'. ...]-ša-an pa-ra-a hu-uš-ki-iz-zi [  
 22'. [ku-un-z]i-ga-na-hi-ša i-ya-z[i  
 23'. ] Éši-nap-ši [  
 24'. ]x-da-iz-z[i

### Traduction

J<sub>c</sub> Ro':

- 2'. ]... [  
 3'. ] (verbe tirer à la 3<sup>e</sup> personne du pluriel) [...  
 4'. ] oiseaux... [  
 5'. ] on brûle de même [  
 6'. ]... sept... [  
 7'. Il/elle lave entièrement [ ]... [  
 8'. Il/elle verse [ ]. À nouveau, [  
 9'. ] le fait de tirer [  
 J<sub>A</sub>:  
 3'. ] il/elle ne frappe pas l'objet *pahhiša*- [  
 4'. ] un objet *pahhiša*- [  
 5'. [Quand] il/elle est pure, on frappe l'objet *pahhiša*- une deuxième fois.

- 6'-7'. [Si] l'enfant meurt dans la chaise à accoucher, les *p[atili-* prenne[n]t l'enfant  
 7'-8'. et ils l'emmènent dans un lieu inculte. Comme on leur a dit<sup>124</sup>,  
 8'. ils le traitent ainsi. Ils prennent la chaise à accoucher

<sup>124</sup> Littéralement «la parole pour eux».

- 9'. et comme on leur a dit, ils la traitent ainsi.  
 10'. ] En outre, le *patili-* amène le garçon.  
 11'. Le énième [jour], on place [ ]. En outre, ce jour-là,  
 11'-12'. il fait une offrande en guise d'*uz[zi-]* et de *zurki-* et il *arnami*-<sup>125</sup>.  
 13'. Il donne un [*šehelli*]*ški-*.

- 14'. On apprête le [*kun*]*zagannahit-*. Un agneau substitut [  
 15'. ] on sacrifie les boissons<sup>?</sup> «trois-fois» et «sept-fois». La femme [  
 16'. ] elle se purifie une deuxième fois (sur) [la chaise à acco]ucher.

- 17'. [Si l'enfant] meurt en route, le garçon et les objets de *céramique* qui (sont) avec *lui*  
 18'. ] Les *patili-* mangent. Comme [on leur a dit],  
 19'. ils [le] traitent ainsi. Le septième jour, [  
 20'. ]... [  
 21'. ] il/elle attend [  
 22'. il apprête le [*kunz*]*iganahit-*  
 23'. ] le *šinapši-* [  
 24'. ] (verbe à l'inaccompli à la 3<sup>e</sup> personne du singulier) [  
 Quelques commentaires sur Bo 4951

La datation de cette composition n'est pas certaine. Il s'agit des gestes rituels qu'il faut réaliser juste après la naissance de l'enfant. La mention de l'objet *pahhiša-* que l'on frappe auprès du nouveau-né (J<sub>A</sub>:5') rappelle celle faite dans KBo 5.1 iv 32-33. La suite du texte indique la démarche à suivre dans le cas où l'enfant est mort-né (J<sub>A</sub>:6'-16'): la première précaution à prendre consiste à éloigner l'enfant décédé pour qu'il ne contamine pas de son impureté le reste de la communauté. Plusieurs gestes purificateurs sont en outre préconisés: on pratique les offrandes *uzzi-* et *zurki-* qui participent à l'expiation des fautes de la jeune mère, on emploie la substance *kunzagannahit-* ayant manifestement des vertus purificatrices, ainsi qu'un agneau-substitut. Ces deux derniers éléments, tout comme les boissons «trois-fois» et «sept-fois» qui sont mentionnées juste après, rappellent fort la description des gestes rituels destinés à purifier un nouveau-né encore vivant au moment de sa naissance dans KBo 5.1 iv et KBo 17.65+ Vo. Ce parallélisme entre le rituel de naissance et celui de mort pour un nouveau-né n'est évidemment pas l'effet du hasard: les situations étant opposées, on les traite à l'inverse.

Les lignes J<sub>A</sub>:17' et suivantes indiquent les gestes qu'il faut accomplir dans le cas où l'enfant meurt un peu plus tard, c'est-à-dire «en route» (en route pour le *šinapši-* dans le but d'être présenté aux dieux et protégés par eux?). Le

<sup>125</sup> Une action rituelle.

déroulement détaillé du rituel n'était malheureusement pas la préoccupation de l'auteur de ce texte, puisque, à chaque fois qu'une information plus précise doit être fournie, il indique «comme on leur a dit, ils le/la traitent ainsi.» (7'-9'). On peut interpréter cette formule laconique de deux manières différentes: soit les *patili*- chargés de pratiquer le rituel savent de quoi il retourne et l'auteur de la tablette a pensé qu'il n'était pas nécessaire de le repréciser, soit cette formule reflète une certaine souplesse dans la démarche à suivre. Il est en effet possible que les *patili*- s'adaptent plus ou moins aux souhaits des parents de l'enfant mort-né.

## 6. KBo 24.5:

### Bibliographie

édition: BECKMAN 1983, p. 224-228 (Text Z)

### Texte

KBo 24.5 (NS)

duplicat (B): KBo 24.6 (MS). Les lignes 16' et suivantes ne sont attestées que dans KBo 24.6.

### Transcription

x+1. ] EN SISKUR [  
2'. ] x-an <sup>LÚ</sup>HAL pa- [...  
3'. ] da-a- [...

4'. ]x EN SISKUR 3 *BI-IB-RU* [  
5'. (šu-u)]n-na-i nu-uš-ša-an 3 *B[I-IB-RU*  
6'. EGIR-pa da-a-i 1 *BI-IB-RA PA-NI* [(<sup>D</sup>gul-ša-aš)]  
7'. DINGIR.MAH<sup>MEŠ</sup>-aš da-a-i

8'. U<sub>4</sub>.2.KAM tuh-hu-uš-t[a]

9'. nu-za *I-NA* U<sub>4</sub>.2.KAM ap-pé-ez-zi-ya-aš ha-a-li-[ya-aš  
10'. DINGIR<sup>LAM</sup> an-{ku} ú-e-{u}-iš-ki-u-an<sup>126</sup> da-a-i  
11'. nu MUNUS.GAL an-da har-kán-zi na-an EN DINGIR<sup>MEŠ</sup> [  
12'. wa-ah-nu-uš-kán-zi <sup>LÚ</sup>NAR-ma-aš-ši <sup>MUNUS.MEŠ</sup>kat-re-[eš  
13'. EGIR-an <sup>SĪR</sup>RU nu GE<sub>6</sub>-an<sup>127</sup> la-ak-nu-wa-an-zi [  
14'. š]a-ša-an-ni-iš-ša-an ki-ya- [...

<sup>126</sup> B 5': ú-i-i[š-...].

<sup>127</sup> B 7': [i]š-pa-an-da-an.

15'... ]x-na-aš-ma 1 *NAM-MA-T[UM*<sup>128</sup> (Ī)]

16'. ...-z]i nu-za DINGIR<sup>LAM</sup> ha-a-ši [  
17'...]-zi nam-ma e-eš-x [  
18'. ] x an-da i- [...  
19'. ] x x [  
20'. ] x [  
KBo 24.6 Vo

x+1. <sup>U</sup>]ZU<sup>x</sup> [  
2'. ] x-a na-a[š  
3'. ] x-ri-in-m[a  
4'. ] x <sup>UZU</sup>NÍG.G[IG  
5'. ] na-aš-ta [  
6'. <sup>Š</sup>]A <sup>NINDA</sup>x [  
7'. ] A-N[A  
8'. ] x [  
*Traduction*

x+1. ] commanditaire du rituel [  
2'. ] le devin... [  
3'. ]... [  
4'-5'. ] la commanditaire du rituel remplit trois rhytons [  
5'-6'. Elle reprend les trois r[hytons  
6'-7'. Elle dépose un rhyton devant les Gulšeš  
7'. et les déesses-mères.

8'. Le deuxième jour est fini.

9'. À la fin de la nuit du deuxième jour, [  
10'. se met vraiment à crier à la divinité [  
11'. Ils ont la «grande femme» près d'eux<sup>129</sup> et le «seigneur des dieux» [  
12'. ils (la) 'font tourner'. Le musicien et les femmes *katra*- [  
13'. chantent à nouveau. Ils veillent pendant la nuit. [  
14'. ] dans la lampe ... [  
15'. ]... un récipient *NAMMATUM* d'huile.

16'. ] elle donne naissance à la divinité [  
17'. ]... à nouveau/en outre [  
18'. ] dans... [  
<sup>128</sup> B 8': *NAM-MA-AN-DU*.  
<sup>129</sup> Pour la traduction de *anda hark-*, voir HW<sup>2</sup> H, p. 286.



19'. ]... [  
20'. ]... [

KBo 24.6 Vo

x+1. ]... (nom d'une partie anatomique) [

2'. ]... [

3'. ] (mot à l'accusatif singulier du genre commun) [

4'. ] le foi[e

5'. ]... [

6'. ] de pain... [

7'. ] pour/vers [

8'. ]... [

#### *Quelques commentaires sur KBo 24.5*

Cette composition se démarque du reste de notre corpus. Plusieurs personnages qui y sont mentionnés apparaissent ici pour la première fois dans le contexte des rituels de naissance kizzuwatniens. Par ailleurs, il est fait allusion à la naissance d'une divinité (ligne 16')<sup>130</sup>, ce qui laisse à penser qu'il pourrait s'agir d'une fête religieuse mettant en scène un mythe. Cette fête religieuse est peut-être à mettre en relation avec celles qui sont célébrées au moment de la naissance d'un enfant. A-t-on ici un passage d'une description de la «fête de la matrice» mentionnée dans KBo 17.65+ ? G. Beckman pense qu'au cours de cette cérémonie, une prêtresse feint l'accouchement de l'effigie divine. Mais il est également possible que ce passage soit simplement extrait d'un récit mythologique et ne soit pas vraiment mis en scène.

#### 7. KUB 44.58:

##### *Bibliographie*

édition: BECKMAN 1983, p. 216-217 (Text T)

##### *Texte*

KUB 44.58 (NS)

##### *Transcription*

Ro ii

x+1. e-ku-z[i

<sup>130</sup> Pour un autre texte se rapportant au phénomène de la naissance dans la sphère divine, voir le mythe de l'accouchement de la montagne Wāšitta, dont le texte très fragmentaire a été transcrit par LAROCHE 1965, p. 188-189.

2'. tu-u-ni [

3'. ni-ra-am-bi [

4'. 3 NINDA.SIG<sup>MEŠ</sup> pá-r-[ši-...

5'. nu DINGIR<sup>MEŠ</sup> ša-ra-a [

6'. pé-da-an-zi nu pu-u-ri-y[a

7'. nam-ma A-NA DINGIR.MAH<sup>MEŠ</sup> me-[...

8'. <sup>GIŠ</sup>hu-u-wa-ši ti-it-ta-nu-wa-a[n-zi

9'. hu-u-kán-zi kat-ta-an na-aš-ma-aš [

10'. GIM-an-ma DINGIR<sup>MEŠ</sup> KÁ-aš pé-ra-[an

11'. ] x-ep-ši-ya hi-iš-š[a-...<sup>131</sup>

12'. ] 2 gaz-z[i-...

Vo

x+1. ] x x [

2'. ...]-eš-zi nu A-M[A

3'. <sup>LÚ</sup>]ba-a-ti-li-iš ŠA x [

4'. ku]-wa-pí A-NA <sup>LÚ</sup>ba-a-ti-[li-...

5'. H]UR.SAG-i ši-na-ap-ši [

6'. a]-pí-ya pé-e-da-an-z[i

7'. ] x AMA DUMU.NITA pá-r-ku-n[u-...

8'. ] x x x [

##### *Traduction*

Ro ii

x+1. il/elle boit [

2'. *tūni* [

3'. *nirambi* [

4'. (verbe rompre<sup>3</sup>) trois pains plats [

5'. Les dieux... au-dessus [

5'-6'. On emporte [ ]. En guise de *pūri*- [

7'. Ensuite, aux déesses-mères [

8'. on install[e] une pierre *huwaši*- [

8'-9'. On conjure [ ]. En dessous ou bien [

<sup>131</sup> BECKMAN 1983, p. 217 suggère de restaurer [aš]apšiya hišša[mmišiya].

10'. Quand les dieux [ ] devant la porte [  
11'. ]...<sup>132</sup> [

12'. ] deux *gazz*[i-...

Vo

x+1. ]... [

2'. ] (verbe à l'inaccompli à la 3<sup>e</sup> personne du singulier). À/vers [

3'. ] le *patili*- ... [

4'. ] là où/au moment où pour le *pai*[li-

5'. ] dans la montagne, au *šinapši*- [

6'. ] là on (l')emmène [

7'. ] (verbe purifier) la mère (et) le garçon [

8'. ]... [

#### *Quelques commentaires sur KUB 44.58*

Ce manuscrit LNS étant très fragmentaire, il est difficile de préciser la nature du rituel qui y est décrit. Nous pouvons seulement affirmer que ce rituel a lieu après la naissance de l'enfant, puisque la ligne Vo 7' mentionne «la mère (et) le garçon». L'appartenance de ce rituel à la sphère kizzuwatnienne est assurée par la mention du *patili*- (Vo 4') et du *šinapši*- (Vo 5'), qui sont tous deux propres à cette zone culturelle.

#### 8. KBo 21.45:

##### *Bibliographie*

édition: BECKMAN 1983, p. 206-209 (Text O)

##### *Texte*

KBo 21.45 (NS)

##### *Transcription*

i

x+1. ] x [

2'. ] *ša-ak-ni-e-x* [

3'. ] <sup>MUNUS</sup>A-ŠA-ZU ma-a-「na」-aš x [

4'. ] MUNUS-za É-er-za pa-ra-a pa-iz-zi

5'. ]x-an-zi nu har-na-a-ú-i pa-ap-pár-ša-an-z[i]

6'. ]x-zi EGIR-an-da-ma wa-a-tar

7'. ...-a]z MUNUS-za ar-ha I-NA É-ŠÚ

8'. ]pa-iz-zi ]x ti-it-ta-nu-zi GIM-an-ma U<sub>4</sub><sup>HÁ</sup>

9'. ]x nu-za wa-ar-ap-zi nam-ma-za a-pa-a-aš

10'. ]x an-da u-zi-ya IŠ-TU MUŠEN

11'. ]BAL-ti ...]-ši-ma-za u-zi-ya IŠ-TU SILA<sub>4</sub> BAL-ti

12'. ]x-li-in pa-a-i lu-uk-kat-ta-ma

13'. ...-z]i

14'. ]x-a ap-pa-an-zi pa-tal-li-ya-aš-ša MUŠEN<sup>HÁ</sup>

15'. a]r-ha wa-ar-nu-ma-aš-ša MUŠEN<sup>HÁ</sup>

16'. ] ke-el-di-ya IŠ-TU UDU BAL-ti

17'. ] x-ú-i-pa-u-wa-aš na-aš EGIR-pa

18'. ] (traces)

ii

x+1. <sup>GIŠ</sup>G[AG?

2'. iš-har-nu-ma-[...

3'. <sup>URU</sup>KÙ.BABBAR-aš [

4'. 1 UDU A-NA [

5'. IŠ-TU GAL [

6'. pa-iz-zi UD[U?

7'. nu 3 al-l[a-...

8'. nu DUMU-an pal-[...

9'. a-aš-zi A [

10'. GAM-an x [

11'. EGIR-p[a

12'. na-[...

13'. x [

##### *Traduction*

i

x+1. ]... [

2'. ] (verbe être souillé) [

3'. ] son épouse. Si il/elle [

4'. ] la femme part de la maison

5'. ] (verbe à l'inaccompli à la 3<sup>e</sup> personne du pluriel). On asperge (un liquide) sur la chaise à accoucher.

6'. ]... Ensuite, de l'eau

7'-8'. ] la femme [va] dans sa maison.

<sup>132</sup> Voir transcription. BECKMAN 1983, p. 216-217 a sans doute raison de restaurer des termes cultuels hourrites dans cette ligne, même si le passage est trop fragmentaire pour être affirmatif.



KUB 44.58, dont l'état est très fragmentaire, semble être un rituel intervenant après la naissance de l'enfant. On ne peut cependant pas déterminer la fonction exacte de ce rituel. C'est également le cas de KBo 21.45 qui est, lui aussi, trop fragmentaire pour pouvoir être identifié avec précision.

À côté de ces descriptions de rituels se trouvent des textes plus atypiques. KBo 17.65+, par exemple, n'a pas la forme habituelle d'un rituel. Le début de ce texte ressemble plutôt à une série de règles de conduite que la femme doit suivre pendant sa grossesse. Il est d'ailleurs intéressant de relever le terme *išhiāl* «règle, obligation» à la ligne Vo 2. Il me semble que l'ensemble de ce texte constitue une série d'*išhiāl* que la femme doit respecter avant, pendant et après sa grossesse, plus qu'un rituel à proprement parler. La suite du texte fait plusieurs allusions à des fêtes religieuses qu'il faut pratiquer à un moment précis après la naissance de l'enfant. Encore une fois, les cérémonies religieuses elles-mêmes ne sont pas décrites en détail. Sur le verso de la tablette, ce sont les *išhiāl* qui concernent la période précédant l'accouchement qui sont d'abord décrits, puis les événements intervenant après la naissance de l'enfant. Une dernière section du verso décrit de manière beaucoup plus détaillée ce qui semble correspondre cette fois-ci à un véritable rituel en l'honneur de Hepat. Il a été suggéré que la tablette est une *Sammeltafel*, ce qui expliquerait le caractère hétérogène de ce texte, ainsi que l'absence de cohérence dans la chronologie des événements (on passe d'avant la naissance à la période la suivant immédiatement pour, par la suite, revenir en arrière, etc.). Les mêmes réflexions peuvent être formulées au sujet de KBo 27.67 qui, bien qu'à l'état très fragmentaire, présente la même hétérogénéité.

Enfin, KBo 24.5 représente un autre cas particulier: il ne s'agit pas, cette fois, d'une série de règles que la femme enceinte doit respecter, mais bien plutôt d'une cérémonie religieuse qui commémore la naissance d'une divinité. Le texte est malheureusement très fragmentaire, et il n'est pas possible de savoir si cette cérémonie s'insérerait elle-même dans un rituel de naissance à proprement parler ou bien s'il s'agissait plutôt d'une fête religieuse du type de celles qui sont célébrées juste après un accouchement.

Le fait que l'on puisse classer les «rituels de naissance» (au sens le plus large du terme) kizzuwatniens dans la catégorie des rites de passage n'est pas surprenant. Quelle que soit la civilisation, le phénomène de la naissance est toujours ressenti de manière plus ou moins consciente comme un passage d'un état à un autre, aussi bien pour la mère que pour l'enfant. L'hypothèse formulée ici est que les rituels de naissance kizzuwatniens accompagnent à la fois la femme enceinte dans son passage du statut de jeune femme à celui de mère et l'enfant dans son accession au statut d'individu. Comme le rappelle très justement M. Vizedom<sup>2</sup>, A. Van Gennep n'a jamais suggéré que les rites de passage étaient destinés à faciliter cette transformation. Ils la théâtralisaient simplement, la rendent tangible. Mais, bien entendu, ce n'est pas leur seule

fonction. Dans le cas du Kizzuwatna hittite, l'un des enjeux les plus importants des rituels de naissance est de veiller à l'état de pureté rituelle de la femme pendant sa grossesse, ainsi qu'à celui de son enfant juste après sa naissance. Le changement d'état de pureté de la femme enceinte et du nouveau-né n'est peut-être pas tout à fait étranger à la notion même de rite de passage. En effet, l'on souhaite que le passage de l'impureté à la pureté soit irréversible tout autant que l'est le passage du statut de jeune femme à celui de mère, par exemple. Cette transformation qui s'opère aussi bien sur le plan spirituel que physique est donc une sorte de lointain écho de celle que vont subir la mère et son enfant. Outre cela, de la pureté de la femme enceinte dépendent probablement la survie de l'enfant *in utero*, sa bonne condition physique et celle de sa mère. Cette dernière pouvait en effet mourir en couches faute de précautions<sup>3</sup>. De la pureté du bébé dépend sa survie *ex utero*<sup>4</sup>. La mortalité infantile était manifestement une réalité au Kizzuwatna hittite, ce qui explique que l'on ait pris l'habitude d'attendre quelques mois avant de célébrer la naissance de l'enfant. On considérerait probablement que, ce délai atteint, la vie du nouveau-né n'était plus en danger. Cette longue attente correspond clairement à la phase liminaire du rite de passage de l'enfant, tout comme les mois de gestation correspondent à la liminarité de la jeune femme.

La liminarité est la période la mieux documentée par les descriptions de rituels de naissance du Kizzuwatna. Cela s'explique par l'importance que les Kizzuwatniens accordaient à cette phase. En effet, elle est non seulement la plus longue des trois étapes du rite de passage (et ce aussi bien du point de vue de la future mère que de celui de l'enfant), mais aussi la plus délicate à vivre. C'est pendant cette période que les dangers guettant aussi bien la femme enceinte que son enfant sont les plus nombreux. La nocivité propre à la phase liminaire de beaucoup de rites de passage explique le surcroît de précautions prises par la femme enceinte elle-même (tabous alimentaires ou corporels) ou par le *patili*-, qui dirige le rituel de naissance (rites de purification et de consécration, offrandes propitiatoires).

En dehors de la phase liminaire des rites de passage de la femme et de l'enfant, le détail de ces deux événements simultanés n'est décrit que partiellement par les textes hittites. Parmi ces derniers, certains ne mettent l'accent que sur les préparatifs précédant l'accouchement: c'est le cas de KUB 9.22 et de KBo 5.1, en particulier. D'autres décrivent au contraire le rituel de naissance de manière diachronique, mais souvent sous forme d'allusions: KBo 17.65+ en est un bon exemple. Dans ce texte, plusieurs offrandes et cérémonies religieuses qui n'apparaissent pas ailleurs sont mentionnées, mais sans jamais être décrites en détail. Le caractère fragmentaire de plusieurs des tablettes de notre corpus restreint encore le nombre d'informations disponibles. Il résulte de

<sup>3</sup> Les textes mésopotamiens sont beaucoup plus explicites sur ce point: voir SCURLOCK 1991.

<sup>4</sup> Les rituels de naissance provenant d'autres régions de l'Anatolie hittite ont souvent, eux aussi, pour fonction d'éviter au nouveau-né une mort prématurée.

<sup>2</sup> VIZEDOM 1976, p. 19.

tout cela une vision hachée des rituels de naissance kizzuwatniens, à laquelle il faut finalement se résoudre. Quelques rapprochements ont été tentés avec d'autres sources anatoliennes et même mésopotamiennes, mais ce ne peut être que de simples mises en perspective. Ces parallèles ne peuvent en aucun cas être transposés tels quels à la tradition kizzuwatnienne, mais peuvent servir de points de repère.

Une importante lacune de notre corpus «kizzuwatnien» a notamment été relevée. A. Van Gennep avait en effet insisté sur le fait que le passage d'un individu d'un statut à l'autre était souvent symbolisé par le passage physique de ce personnage d'un lieu à un autre. Or, après avoir tenté de schématiser les déplacements de la femme enceinte dans plusieurs rituels de naissance, j'en déduis qu'il est difficile, pour ne pas dire impossible de reconstituer les nombreux va-et-vient de la parturiente. Les textes omettent visiblement certains de ces déplacements, et ces omissions compliquent suffisamment les choses pour que l'on ne puisse pas établir de schéma précis. Tel est le constat qu'il nous faut faire pour le rite de passage de la future mère: le passage physique de celle-ci, qui pourrait symboliser son changement de statut, n'apparaît pas clairement dans les textes hittites. Il me paraît possible que le symbole de la porte de la chambre à coucher que l'on scelle et descelle successivement dans KUB 9.22 soit à mettre en relation avec cet aspect du rite de passage de la femme, mais le texte est trop allusif pour me permettre de l'affirmer<sup>5</sup>. Lorsqu'on se place du point de vue de l'enfant, en revanche, un passage physique paraît évident, qui a déjà été signalé: il s'agit de celui que le bébé effectue en sortant du ventre de sa mère. Ce moment symbolise bien le rite de passage de l'enfant dans son ensemble: le changement de lieu (de l'intérieur du ventre de sa mère vers l'extérieur) est tout autant irréversible que la transformation symbolique que va subir l'enfant pour devenir une personne. Rappelons toutefois que les descriptions de rituels de naissance kizzuwatniens ne mettent jamais l'accent sur ce moment. Cette situation contraste quelque peu avec celle que l'on peut observer pour les rituels de naissance provenant de la région hattie, puisque l'un de ceux-ci est à exécuter «quand l'enfant tombe [= est en train de naître]»<sup>6</sup>. Un autre de ces rituels hatto-hittites doit être réalisé au moment où le travail de la femme commence et où celle-ci se met à gémir de douleur<sup>7</sup>. Dans les textes kizzuwatniens en revanche, l'accouchement, les rares fois où il est mentionné, ne l'est que sous forme de brèves allusions (ex: «la femme accouche»). Ainsi, bien que, pour nous, contemporains, le passage physique de l'enfant d'un lieu à l'autre au moment de l'accouchement puisse refléter son rite de passage tout entier, il n'est pas possible d'affirmer que les Kizzuwatniens l'ont interprété de la même façon.

<sup>5</sup> Merci à Jean-Jacques Glassner d'avoir attiré mon attention sur ce point.

<sup>6</sup> KUB 30.29 Ro 5 (BECKMAN 1983, p. 22-23): DUMU-aš=šan kuwapi katta maušzi.

<sup>7</sup> KBo 17.62 Ro 9' (BECKMAN 1983, p. 32-33): [k]uitman=ma=az MUNUS-za u[uiš]kizzi] «[A]u moment où la femme gé[mit] (de douleur)...» La suite du texte décrit aussi le moment où l'enfant commence à sortir du ventre de sa mère (Ro 21'-22'): mahhan=ma=az MUNUS-za ha[ši] DUMU-aš maušzi «Quand la femme accou[che] (et que) l'enfant tombe...»

Une autre grande inconnue demeure après l'analyse des rituels de naissance kizzuwatniens: l'origine et même le statut exact du nouveau-né avant qu'il soit reconnu comme un membre à part entière de la communauté humaine. Plusieurs documents ont été examinés, qui paraissent faire allusion à l'origine chthonienne du nouveau-né. Un nouveau-né proviendrait du monde souterrain, monde qui abrite les esprits démoniaques et les âmes des défunts. Aussi séduisante que me paraisse cette théorie, elle n'en reste pas moins une simple conjecture dans l'état actuel de la documentation hittite. La découverte des «tablettes à part», sur lesquelles étaient décrits les rituels destinés aux enfants mort-nés, par exemple, pourrait à l'avenir nous aider à vérifier cette interprétation. La nature du passage qu'effectue le nouveau-né du monde souterrain à celui des hommes – si c'est bien de cette façon que les Kizzuwatniens se représentaient les choses – reste donc encore très mystérieuse.

Il en va de même du passage inverse, effectué au moment de la mort, entre le monde des vivants et celui des esprits. Un autre texte relatif à la sphère kizzuwatnienne, qui a déjà été évoqué auparavant, me semble constituer un témoignage intéressant sur ce point. Il s'agit d'un autre rite de passage, à savoir un rituel funéraire. On y lit: «La mère [vint] à lui, le prit par la main (litt. «les mains») et l'emmena<sup>8</sup>.» Cette phrase constitue la réponse à la question posée à six reprises par le *patili-*, à savoir: «Où est-il parti?» (*kuwapi=war=aš pait*) en parlant du défunt. Selon G. Beckman<sup>9</sup>, «cette réponse indique probablement que l'on pensait que la personne défunte rejoignait sa mère biologique après sa mort.» Il indique cependant qu'il est également possible qu'on fasse plutôt référence à une divinité (la déesse Soleil de la terre, maîtresse du monde souterrain?) qui serait qualifiée de «mère». Cette seconde interprétation pourrait avoir été inspirée par M. Vieyra<sup>10</sup>, qui pensait que le passage faisait allusion à une «divinité psychopompe», peut-être la déesse Soleil de la terre, la maîtresse du royaume des morts en personne. Quoi qu'il en soit, G. Beckman pensait que la mort était interprétée au Kizzuwatna comme une sorte de seconde naissance.

M. Hutter<sup>11</sup> semble toutefois comprendre autrement l'extrait du rituel funéraire kizzuwatnien: «The 'divinity' of the dead ancestors is an expression that they possess another status than the living so that they can provide – like the gods – blessings and welfare for the family when they are venerated in a proper way. That the dead are still considered as part of the family can be deduced from the designation of the day of the dead as the 'day of (the father and) the mother'. Also worth mentioning is a passage from a ritual for the dead when the priest asked where the dead person had gone to; he gets the following

<sup>8</sup> KUB 30.28 Vo 11-12 (OTTEN 1958, p. 96-97): annaš=wa=(š)ši [uit' nu=war=]an=za ŠU<sup>HA</sup>-it IŠBAT nu=war=an pēhuteš.

<sup>9</sup> BECKMAN 1983, p. 236-237.

<sup>10</sup> VIEYRA 1965, p. 129.

<sup>11</sup> HUTTER 1997, p. 84.

answer: 'The mother [approached] him and took his hand'. The dead one will be recollected by his own (deceased) ancestors so that these family bonds never are broken entirely.» Son interprétation, qui rejoint par ailleurs celle proposée par F. Gentili Pieri<sup>12</sup>, me paraît moins convaincante que celle émise par G. Beckman, car elle ne permet pas d'expliquer le fait que seule la mère guide le défunt dans l'au-delà. Toute la difficulté réside dans l'interprétation du pronom enclitique de la troisième personne du singulier *-ši* qui se trouve après *annaš* «mère». Ce pronom peut en effet donner deux sens différents à la phrase dans laquelle il intervient, à savoir *annaš=wa=(š)ši* [uit?]. On peut traduire cette phrase par «La mère [vint] à lui.», comme cela a été proposé auparavant, ou bien par «Sa mère [vint].» Il est en effet très fréquent d'employer en hittite le pronom personnel enclitique comme un possessif. Si le sens possessif se confirmait, cela renforcerait l'hypothèse de G. Beckman. Il serait en effet tentant de conserver la thèse d'une renaissance après la mort. Celle-ci me paraît coïncider assez bien avec l'existence d'une expression hittite «jour de son père et de sa mère» servant à désigner le jour du décès de quelqu'un.

Naissance, mort et renaissance. Tel serait le cycle naturel de tout individu selon la pensée kizzuwatnienne. Après avoir achevé son séjour terrestre, l'homme retournerait d'où il serait venu: au monde souterrain. Rituels de naissance et rituels funéraires sont d'ailleurs souvent intimement liés, et il n'est pas rare que l'un prenne la forme inverse de l'autre. Dans une étude ultérieure, je tenterai de savoir si une telle caractéristique se retrouve au Kizzuwatna et plus généralement dans le monde hittite, ce qui me permettra, je l'espère, d'appréhender un peu mieux la conception que les habitants de l'Anatolie ancienne avaient de leur propre existence et de la fin de celle-ci.

## BIBLIOGRAPHIE

### Abréviations

ABoT	BALKAN, K., 1948, <i>Ankara Arkeoloji Müzesinde bulunan Boğazköy tabletleri</i> , Ankara.
CAD	OPPENHEIM, A. L. & al. (éd.), 1964-, <i>The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago</i> , Chicago.
CHD	GÜTERBOCK, H. G. & H. A. HOFFNER (éd.), 1989-, <i>The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago</i> , Chicago.
CTH	LAROCHE, E., 1971, <i>Catalogue des textes hittites</i> (Études et Commentaires 75), Paris.
HED	PUHVEL, J., 1984-, <i>Hittite Etymological Dictionary</i> (Trends in Linguistics Documentation), Berlin – New York.
HW <sup>2</sup>	FRIEDRICH, J., KAMMENHUBER, A. & I. HOFFMANN (éd.), 1975-, <i>Hethitisches Wörterbuch. 2., völlig neubearbeitete Auflage auf der Grundlage der edierten hethitischen Texte</i> (Indogermanische Bibliothek 2), Heidelberg.
IBoT 2	BOZKURT, H., ÇİĞ, M. & H. G. GÜTERBOCK, 1947, <i>Istanbul Arkeoloji müzelerinde bulunan Boğazköy Tabletleri II</i> , Istanbul.
KBo	<i>Keilschrifttexte aus Boghazköi</i> , Berlin.
KUB	<i>Keilschrifturkunden aus Boghazköi</i> , Berlin.
VBoT	GÖTZE, A., 1930, <i>Verstreute Boghazköi-Texte</i> , Marburg.

ARCHI, A., 1992, «Substrate: Some Remarks on the Formation of the West Hurrian Pantheon», dans H. Otten & al. (éd.), *Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp* (Türk Tarih Kurumu Basımevi), Ankara, p. 7-14.

ARDZINBA, V. G., 1983, «The Birth of the Hittite King and the New Year», *Oikumene* 5, p. 91-101.

ARNAUD, D., 1996, «Le fœtus et les dieux au Proche-Orient sémitique ancien. Naissance de la théorie épigénétique», *Revue de l'Histoire des Religions* 213, p. 123-142.

<sup>12</sup> GENTILI PIERI 1982, p. 16: l'auteur pense elle aussi que «la mère» n'est pas forcément la vraie mère de la personne défunte, mais l'une de ces ancêtres.



- BACHVAROVA, M. R., 2001, «Successful Birth, Unsuccessful Marriage: Aeschylus' Suppliants and Mesopotamian Birth Incantations», *NiN. Journal of Gender Studies in Antiquity* 2, p. 49-90.
- BAWANYPECK, D., 2005, *Die Rituale der Auguren* (Texte der Hethiter 25), Heidelberg.
- BECKMAN, G., 1983, *Hittite Birth Rituals* (Studien zu den Boğazköy-Texten 29), Wiesbaden.
- BERTHON, J.-P., 1997, «Activités rituelles autour de la vie et de la mort au Japon», dans M. Péruchon (éd.), *Rites de vie, rites de mort. Les pratiques rituelles et leurs pouvoirs: une approche transculturelle*, Paris, p. 89-116.
- BÖRKER-KLÄHN, J., 1994, «Ahnengalerie und letzte Dienste derer von Hattuša», dans H. Gasche & al. (éd.), *Cinquante-deux réflexions sur le Proche-Orient ancien offertes en hommage à Léon de Meyer* (Mesopotamian History and Environment Occasional Publications 2), Louvain, p. 355-367.
- BÖRKER-KLÄHN, J., 1995, «Auf der Suche nach einer Nekropole: Hattuša», *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 35, p. 69-92.
- BOTTÉRO, J., 1985, *Mythes et rites de Babylone* (Bibliothèque de l'EPHE IVème section 328), Genève – Paris.
- CALAME, C., 2003, «Modes rituels de la fabrication de l'homme: l'initiation tribale», dans F. Affergan & al. (éd.), *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*, Paris, p. 129-173.
- CASANOVA, C., 2004, «Reflexões sobre os suportes obstétricos hititas», dans J. A. Ramos, L. M. de Araújo & A. Ramos dos Santos (éd.), *Percursos do Oriente antigo. Estudos de homenagem ao professor doutor José Nunes Carreira na sua jubilação académica*, Lisbonne, p. 105-119.
- CHARPIN, D., 1988, «Sippar: deux villes jumelles», *Revue d'Assyriologie* 82, p. 13-32.
- COHEN, Y., 2002, *Taboos and Prohibitions in Hittite Society. A Study of the Hittite Expression natta āra ('not permitted')* (Texte der Hethiter 24), Heidelberg.
- DEL MONTE, G. F., 1973, «La porta nei rituali di Boğazköy», *Oriens Antiquus* 12, p. 107-129.
- DE ROOS, J., 1984, *Een teksteditie van hettitische geloften met inleiding, vertaling en critische noten*, Amsterdam.
- DUNAND, F., 2004, «Les enfants et la mort en Égypte», dans V. Dasen (éd.), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité. Actes du colloque de Fribourg (28 novembre-1<sup>er</sup> décembre 2001)* (Orbis Biblicus et Orientalis 203), Fribourg – Göttingen, p. 13-32.
- DURAND, J.-M., 1984, «Trois études sur Mari», *Mari Annales de Recherches Interdisciplinaires* 3, p. 127-180.

- DURAND, J.-M., 1997, «La divination par les oiseaux», *Mari Annales de Recherches Interdisciplinaires* 8, p. 273-282.
- DUVVURY, V. K., 1991, *Play, Symbolism, and Ritual. A Study of Tamil Brahmin Women's Rites of Passage* (American University Studies Series 11, Anthropology and Sociology 41), New York.
- EICHINGER FERRO-LUZZI, G., 1980, «Food avoidances of pregnant women in Tamilnadu», dans J. R. K. Robson (éd.), *Food, Ecology and Culture. Readings in the Anthropology of Dietary Practices*, New York, p. 101-108.
- FARBER, W., 1989, *Schlaf, Kindchen, Schlaf! Mesopotamische Baby-Beschwörungen und -Rituale* (Mesopotamian Civilizations 2), Winona Lake.
- FINKEL, I. L., 1980, «The Crescent Fertile», *Archiv für Orientforschung* 27, p. 37-52.
- GENTILI PIERI, F., 1981, «Il sacerdote patili nell'ambito culturale ittita», *Studi e Ricerche* 1, Florence, p. 19-48.
- GENTILI PIERI, F., 1982, «L'edificio 'sinapsi' nei rituali ittiti», *Atti e memorie dell'Accademia di Scienze e Lettere La Colombaria* 48 NS 33, p. 3-37.
- GOETZE, A., 1938, *The Hittite Ritual of Tunnawi* (American Oriental Series 14), New Haven.
- GOETZE, A., 1970, «Hittite šipant-», *Journal of Cuneiform Studies* 23, p. 77-94.
- GOGUEL D'ALLONDANS, T., 2002, *Rites de passage, rites d'initiation. Lecture d'Arnold Van Gennep*, Québec.
- GÖRKE, S., 2004, «Zur Bedeutung der hethitischen Familiengottheiten», dans M. Hutter & S. Hutter-Braunsar (éd.), *Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität. Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums 'Kleinasien und angrenzende Gebiete vom Beginn des 2. bis zur Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr.' (Bonn, 20. -22. Februar 2003)* (Alter Orient und Altes Testament 318), Münster, p. 207-212.
- GRODDEK, D., 2004, *Hethitische Texte in Transkription. KBo 39* (Dresdner Beiträge zur Hethitologie 11), Dresde.
- GÜTERBOCK, H. G., 1951, «The Song of Ullikummi. Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth», *Journal of Cuneiform Studies* 5, p. 135-161.
- GÜTERBOCK, H. G., 1969, «An Initiation Rite for a Hittite Prince», *American Oriental Society Middle West Branch Semi-Centennial Volume*, p. 99-103.
- GÜTERBOCK, H. G., 1979, «Some Stray Boğazköy Tablets», dans *Florilegium anatolicum. Mélanges offerts à Emmanuel Laroche*, Paris, p. 137-144.
- HAAS, V., 1970, *Der Kult von Nerik. Ein Beitrag zur hethitischen Religionsgeschichte* (Studia Pohl 4), Rome.
- HAAS, V., 1984, *Die Serien itkahi und itkalzi des AZU-Priesters, Rituale für Tašmišarri und Tatuhepa sowie weitere Texte mit Bezug auf Tašmišarri* (Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler I/1), Rome.

- HAAS, V., 1997, «Ein hurritischer Blutritus und die Deponierung der Ritualrückstände nach hethitischen Quellen», dans B. Janowski, K. Koch & G. Wilhelm (éd.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament. Internationales Symposium Hamburg 17.-21. März 1990* (Orbis Biblicus et Orientalis 129), Göttingen, p. 67-85.
- HAAS, V., 1998, *Die hurritischen Ritualtermini in hethitischem Kontext* (Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler I/9), Rome.
- HAAS, V., 2003, *Materia Magica et Medica Hethitica. Ein Beitrag zur Heilkunde im Alten Orient*, Berlin – New-York.
- HAAS, V. et H. J. THIEL, 1978, *Die Beschwörungsrituale der Allaiturah(h)i und verwandte Texte* (Hurritologische Studien 2, Alter Orient und Altes Testament 31), Neukirchen-Vluyn.
- HAAS, V. et G. WILHELM, 1974, *Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna* (Hurritologische Studien I, Alter Orient und Altes Testament Sonderreihe 3), Neukirchen-Vluyn.
- HAROUTUNIAN, H., 2003, «The Hittite Ritual against a Curse (CTH 429)», dans G. Beckman, R. Beal & G. McMahon (éd.), *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner Jr. on the Occasion of His 65th Birthday*, Winona Lake, p. 149-168.
- HEESSEL, N. P., 2002, *Pazuzu. Archäologische und philologische Studien zu einem altorientalischen Dämon* (Ancient Magic and Divination 4), Leyde – Boston – Cologne.
- HOFFNER, H. A., 1968, «Birth and Name-giving in Hittite texts», *Journal of Near Eastern Studies* 27/3, p. 198-203.
- HOFFNER, H. A., 1974, «The ARZANA House», dans K. Bittel & al. (éd.), *Anatolian Studies presented to Hans Gustav Güterbock on the Occasion of his 65th Birthday* (Publications de l'Institut Historique et Archéologique Néerlandais de Stamboul 35), Istanbul, p. 113-121.
- HOFFNER, H. A., 1997, *The Laws of the Hittites. A Critical Edition* (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 23), Leyde – New York – Cologne.
- HOFFNER, H. A., 1998, *Hittite Myths* (Society of the Biblical Literature. Writings from the Ancient World Series 2), 2<sup>e</sup> éd. (1<sup>re</sup> éd. 1990), Atlanta.
- HOFFNER, H. A., 2003, «Daily Life among the Hittites», dans R. E. Averbeck & al. (éd.), *Life and Culture in the Ancient Near East*, Bethesda, p. 95-118.
- HOFFNER, H. A., 2004, «Placenta, Colostrum and Meconium in Hittite», dans M. Mazoyer & O. Casabonne (éd.), *Antiquus Oriens. Mélanges offerts au Professeur René Lebrun*, I, Louvain, p. 337-358.
- HUTTER, M., 1997, «Religion in Hittite Anatolia. Some Comments on 'Volkert Haas: Geschichte der hethitischen Religion'», *Numen* 44, p. 74-90.
- KAMMENHUBER, A., 1976, *Orakelpraxis, Träume und Vorzeichenschau bei den Hethitern* (Texte der Hethiter 7), Heidelberg.

- KÜMMEL, H. M., 1969, «Ugaritica Hethitica», *Ugarit-Forschungen* 1, p. 159-165.
- LAMBERT, W. L. et A. R. MILLARD, 1969, *Atra-Hasīs. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford.
- LAROCHE, E., 1949, «Le vœu de Puduhepa», *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 43, p. 55-78.
- LAROCHE, E., 1965, *Textes mythologiques hittites en transcription*, Paris.
- LAROCHE, E., 1973, «Études de linguistique anatolienne», *Revue Hittite et Asianique* 31, p. 83-99.
- LEBRUN, R., 1977, «Textes religieux hittites de la fin de l'empire», *Hethitica* 2, p. 93-153.
- LEBRUN, R., 1980, *Hymnes et prières hittites* (Homo Religiosus 4), Louvain-la-Neuve.
- LEBRUN, R., 1993, «Aspects particuliers du sacrifice dans le monde hittite», dans J. von Quaegebeur (éd.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven (17-20 April 1991)* (Orientalia Lovaniensia Analecta 55), Louvain-la-Neuve, p. 225-233.
- MALUL, M., 1988, *Studies in Mesopotamian Legal Symbolism* (Alter Orient und Altes Testament 221), Neukirchen-Vluyn.
- MASSON, É., 1989, *Les douze dieux de l'immortalité. Croyances indo-européennes à Yazılıkaya*, Paris.
- MASSON, O., 1950, «À propos d'un rituel hittite pour la lustration d'une armée: le rite de purification par le passage entre les deux parties d'une victime», *Revue de l'Histoire des Religions* 137, p. 5-25.
- MELCHERT, H. C. (éd.), 2003, *The Luwians* (Handbuch der Orientalistik I/68), Leyde – Boston.
- MICHEL, C., 2004, «Deux incantations paléo-assyriennes. Une nouvelle incantation pour accompagner la naissance», dans J. G. Dercksen (éd.), *Assyria and Beyond. Studies presented to Mogens Trolle Larsen* (Publications de l'Institut Historique-Archéologique Néerlandais de Stamboul 100), Leyde, p. 395-420.
- MILLER, J., 2002, «The *katra/i*-women in the Kizzuwatnean Rituals from Hattuša», dans S. Parpola & R. M. Whiting (éd.), *Sex and Gender in the Ancient Near East. Proceedings of the XLVIIIth Rencontre Assyriologique Internationale (Helsinki)*, Part II, Helsinki, p. 423-431.
- MILLER, J., 2004, *Studies in the Origins, Development and Interpretation of the Kizzuwatna Rituals* (Studien zu den Boğazköy-Texten 46), Wiesbaden.
- MOUTON, A., 2003, «Usages privés et publics de l'incubation d'après les textes hittites», *Journal of Ancient Near Eastern Religion* 3, p. 73-91.
- MOUTON, A., 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», *Zeitschrift für Assyriologie* 94, p. 85-105.

- MOUTON, A., 2005, «Les rites de passage de l'Anatolie hittite: un projet de recherche», *Actes des Deuxièmes Rencontres Doctorales d'Orient-Express*, Paris, p. 9-15.
- MOUTON, A., 2006, «KUB 22.61 (CTH 578): comment traiter les yeux de Mon Soleil?», *Die Welt des Orients* 36, p. 206-216.
- MOUTON, A., 2007, «Sur la différenciation entre rêve et *parā handandatar* dans les textes hittites», dans M. Alparslan, M. Doğan-Alparslan & H. Peker (éd.), *Vita. Festschrift in Honor of Belkis and Ali Dinçol*, Istanbul, p. 523-531.
- MOUTON, A., à paraître 1, «Anatomie animale III: le traitement des viandes», à paraître dans *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*.
- MOUTON, A., à paraître 2, «Quelques différences régionales concernant le sacrifice sanglant en Anatolie hittite», à paraître dans les actes du VIème Congrès International d'Hittitologie (Rome, sept. 2005).
- MOUTON, A., à paraître 3, «Torche et encens dans les rituels magiques et thérapeutiques hittites et mésopotamiens», conférence lue au Collège de France en avril 2006, à paraître aux éditions R. Laffont.
- MOUTON, A., à paraître 4, *Rêves hittites. Contribution à une histoire et une anthropologie du rêve en Anatolie ancienne*, à paraître dans la collection *Culture and History of the Ancient Near East*, Brill.
- NATVIG, R., 1988, «Liminal Rites and Female Symbolism in the Egyptian zar Possession Cult», *Numen* 35, p. 57-68.
- NEGRI-SCAFA, P., 1992, «Osservazioni sull'espressione *šinapšumma epēšu* nei testi di Nuzi», *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 29, p. 189-202.
- OTTEN, H., 1958, *Hethitische Totenrituale* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientforschung 37), Berlin.
- OTTEN, H., 1961, «Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Boğazköy», *Zeitschrift für Assyriologie* 54 NF 20, p. 114-157.
- OTTEN, H., 1971, *Materialien zum hethitischen Lexikon* (Studien zu den Boğazköy-Texten 15), Wiesbaden.
- PECCHIOLO DADDI, F., 1982, *Mestieri, professioni e dignità nell'Anatolia itta* (Incunabula graeca 79), Rome.
- PUHVEL, J., 1979, Compte rendu de J. Tischler, *Hethitisches etymologisches Glossar I* (1977), *Bibliotheca Orientalis* 36, p. 56-58.
- RIZZI MELLINI, A. M., 1979, «Un' 'istruzione' etea di interesse storico: KBo XVI 24 + 25», dans O. Carruba (éd.), *Studia Mediterranea Pierio Meriggi dicata II*, Pavie, p. 509-553.
- SCHUOL, M., 2004, *Hethitische Kultmusik. Eine Untersuchung der Instrumental- und Vokalmusik anhand hethitischer Ritualtexte und von archäologischen Zeugnissen* (Orient-Archäologie 14), Rahden.

- SCHWEMER, D., 1995, «Das alttestamentliche Doppelritual 'lwt wšlmym im Horizont der hurritischen Opfertermini *ambašši* und *keldi*», dans D. I. Owen & G. Wilhelm (éd.), *Edith Porada Memorial Volume* (Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians 7), Bethesda, p. 81-116.
- SCURLOCK, J. A., 1991, «Baby-Snatching Demons, Restless Souls and the Dangers of Childbirth: Medico-Magical Means of Dealing with Some of the Perils of Motherhood in Ancient Mesopotamia», *Incognita* 2, p. 137-185.
- SIDEL'TSEV, A. V., 2002, «Inverted Word Order in Middle Hittite», dans V. Shevoroshkin & P. Sidwell (éd.), *Anatolian Languages* (Association for the History of Language Studies in the Science and History of Language 6), Canberra, p. 137-188.
- SIEGELOVÁ, J., 1971, *Appu-Märchen und Hedammu-Mythus* (Studien zu den Boğazköy-Texten 14), Wiesbaden.
- SINGER, I., 1996, *Muwatalli's Prayer to the Assembly of Gods through the Storm-God of Lightning* (CTH 381), Atlanta.
- SINGER, I., 2002, *Hittite Prayers* (Writings from the Ancient World – Society of Biblical Literature 11), Atlanta.
- SOMMER, F. et H. EHELOF, 1924, *Das hethitische Ritual des Pāpanikri von Komana (KBo V 1 = Bo 2001). Text, Übersetzungsversuch, Erläuterungen* (Boğazköi-Studien 10), Leipzig.
- STOL, M., 2000, *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting* (Cuneiform Monographs 14), Groningen.
- STRAUSS, R., 2006, *Reinigungsrituale aus Kizzuwatna. Ein Beitrag zur Erforschung hethitischer Ritualtradition und Kulturgeschichte*, Berlin – New York.
- TAMBS-LYCHE, H., 1997, «Le cycle des rites d'une vie hindoue», dans M. Péruchon (éd.), *Rites de vie, rites de mort. Les pratiques rituelles et leurs pouvoirs: une approche transculturelle*, Paris, p. 57-88.
- TARACHA, P., 2000, *Ersetzen und Entsühnen. Das mittelhethitische Ersatzritual für den Grosskönig Tuthaliya (CTH \*448.4) und verwandte Texte* (Culture and History of the Ancient Near East 5), Leyde – Boston – New York.
- TRÉMOUILLE, M.-C., 1996, «Un objet culturel: le *šehelliški*», *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 38, p. 73-93.
- TRÉMOUILLE, M.-C., 1997, *<sup>D</sup>Hebat. Une divinité syro-anatolienne* (Eothen 7), Florence.
- TRÉMOUILLE, M.-C., 1999, «La religion des Hourrites», dans D. I. Owen & G. Wilhelm (éd.), *Nuzi at Seventy-Five* (Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians 10), Bethesda, p. 277-291.
- TRÉMOUILLE, M.-C., 2004, «I rituali magici ittiti», *Res Antiquae* 1, p. 157-203.
- TURNER, V., 1990, *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, trad. en français par G. Guillet (Ethnologies), Paris.

- ÜNAL, A., 2003, « Word Play in Hittite Literature ? », dans G. Beckman, R. Beal & G. McMahon (éd.), *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner Jr. on the Occasion of His 65th Birthday*, Winona Lake, p. 377-388.
- VAN GENNEP, A., 1960, *The Rites of Passage*, trad. en anglais par M. Vizedom & G. Caffee, Chicago.
- VAN GESSEL, B. H. L., 1998, *Onomasticon of the Hittite Pantheon. Part I* (Handbuch der Orientalistik I/33), Leyde – New York – Cologne.
- VELDHUIS, N., 1989, « The New Assyrian Compendium for a Woman in Childbirth », *Acta Sumerologica* 11, p. 239-260.
- VELDHUIS, N., 1991, *A Cow of Šin* (Library of Oriental Texts 2), Groningen.
- VIEYRA, M., 1965, « Ciel et Enfers hittites (à propos d'un ouvrage récent) », *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 59, p. 127-130.
- VIZEDOM, M., 1976, *Rites and Relationships: Rites of Passage and Contemporary Anthropology* (Sage Professional Paper Series 90), Beverly Hills – Londres.
- WALKER, C. et M. DICK, 2001, *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia. The Mesopotamian Mīs Pī Ritual* (State Archives of Assyria Literary Texts 1), Helsinki.
- WEGNER, I., 2000, *Hurritisch. Eine Einführung*, Wiesbaden.
- WENHAM, G. J., 1983, « Why does Sexual Intercourse Defile (Lev 15.18) ? », *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 95/3, p. 432-434.
- WIGGERMANN, F.A.M., 2000, « Lamaštu, Daughter of Ann. A Profile », dans M. Stol, *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting* (Cuneiform Monographs 14), Groningen, p. 217-252.
- WRIGHT, D. P., 1986, « The Gesture of Hand Placement in the Hebrew Bible and in Hittite Literature », *Journal of the American Oriental Society* 106, p. 433-446.
- ZINKO, C., 1994, « Hethitische und vedische Geburtsrituale im sprach- und kulturgeschichtlichen Vergleich. Ein Arbeitsbericht », dans J. Gippert & P. Vavroušek (éd.), *Studia iranica mesopotamica et anatolica* 1, Prague, p. 119-148.
- ZINKO, C., 1995, « Hethitische Geburtsrituale im Vergleich mit altindischen Ritualen », dans O. Carruba (éd.), *Atti del II congresso internazionale di hittitologia* (Pavia, 28 giugno-2 luglio 1993) (Studia Mediterranea 9), p. 389-400.

## INDEX THÉMATIQUE

- conjuraton, 17, 34, 55, 74 n. 146, 75, 131, 135 n. 1
- consécration (rites de), 28, 30, 32, 42 n. 40, 44, 45, 45 n. 52, 49, 50, 50 n. 67, 53, 58, 59, 60, 61, 63, 65, 66 n. 117, 68, 68 n. 127, 69, 73, 73 n. 144, 90, 93, 102, 103 n. 89, 104, 108, 109, 115, 116, 118, 137
- divination, oracle, 20, 28, 33, 46, 47, 52, 66 n. 117, 94, 102, 109
- effigie divine 49, 51, 56 n. 82, 58, 66, 66 n. 116, 68, 69, 70, 103 n. 89, 130
- exorcisme, 15 n. 17, 30 n. 3, 33, 41, 44, 48, 55, 59, 68, 72, 74 n. 146, 77
- faute, 14 n. 16, 47, 48, 57, 59, 94, 103, 104, 109, 117, 127, 135
- fête religieuse, 13, 16 n. 20, 20, 22, 23, 32, 33, 34, 50, 52, 57, 60, 63, 64, 68, 69, 70, 79, 80, 81, 117, 119, 120, 121, 122, 130, 136
- fumigation, 44, 45, 65
- initiation, 12, 13, 60
- invocation, 32, 32 n. 13, 64, 94
- magie analogique, 75
- malédiction, 31, 41, 74 n. 146
- mythe, mythologie 33, 34, 35, 48, 54, 63, 64, 70, 70 n. 135, 71, 74 n. 146, 76, 76 n. 154, 77, 78, 79, 81, 130, 130 n. 130
- pureté, impureté, purification, 14, 14 n. 16, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 32 n. 10, 33, 36, 40, 41, 42, 43, 44, 47, 51, 52, 53, 55, 56, 56 n. 84 et 86, 58, 59, 60, 63, 65, 66, 66 n. 117, 67, 68, 68 n. 129, 69, 72, 73, 74, 80, 92, 92 n. 60, 93, 94, 103, 103 n. 89, 108, 109, 116, 118, 121, 123, 124, 126, 127, 132, 134, 135, 137
- rêve, songe, 30, 36, 41, 67, 67 n. 123, 71 n. 136, 92, 92 n. 60, 94, 103, 109 n. 92, 118, 122
- rituels de fondation, 42 n. 40, 49, 53
- rituels funéraires, 13, 14, 31, 31 n. 7, 37, 139, 140
- sacrifice, offrande, 14, 20, 20 n. 42, 23, 23 n. 51, 27, 28, 30, 32, 33, 35, 36, 36 n. 26, 37, 38, 43, 46-49, 49 n. 65, 50, 50 n. 67, 51, 51 n. 69, 52, 53, 56, 57, 58, 59, 61, 69, 71 n. 136, 74, 81, 90, 92, 93, 94, 96 n. 71, 102, 103, 104, 104 n. 90, 106, 107, 108, 109, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 124, 127, 134, 137
- substitut, substitution, 23 n. 51, 28 n. 1, 30, 32, 43, 50, 52, 53-55, 55 n. 80, 56 n. 82, 68, 73, 74, 127
- tabou, 12, 15, 42, 63, 65, 66, 67, 72, 121, 122, 137