



BRILL

Journal of Ancient Near Eastern Religions 11 (2011) 1–38

Journal of
Ancient Near
Eastern
Religions
brill.nl/jane

Réflexions autour de la notion de rituel initiatique en Anatolie hittite. Au sujet de la fête *haššumaš* (CTH 633)¹

Dr. Alice MoutonUMR 7044, CNRS Strasbourg
alicemouton@hotmail.com

Résumé

Depuis 1969, la fête *haššumaš* (CTH 633) a été considérée comme le seul exemple de rituel initiatique en Anatolie hittite. Mais est-ce réellement le cas? N'existe-t-il pas une autre manière d'interpréter cette cérémonie religieuse? Proposant, dans un premier temps, une réédition de la composition, qui peut être enrichie par les duplicats et joints identifiés après la parution de l'*editio princeps*, j'examine, en second lieu, les différentes caractéristiques de la cérémonie. Grâce à ce réexamen, je suggère une autre interprétation de cette composition.

Mots-clés

initiation, hittite, rituel, installation, royaute

La composition moyen-hittite de la fête *haššumaš*, CTH 633, est représentée par cinq manuscrits datant pour la majorité d'entre eux de l'époque impériale². En 1969, H. G. Güterbock³ a proposé une première édition de l'un de ces

¹ Le présent article a été préparé dans le cadre du projet ANR ViGMA «Vivre, Grandir, Mourir dans l'Antiquité: rites de passage individuels au Proche-Orient ancien» (ANR-08JCJC-0140-01) que je dirige depuis Janvier 2009 (<http://vigma.misha.fr/>). Il sera également, dans un second temps, matière à une collaboration avec le Dr. F. Sevinç de l'Université de Eskişehir (Turquie). Cette collaboration donnera lieu à un article bilingue français—turc. Les abréviations employées ici sont celles se trouvant dans: H. G. Güterbock/H. A. Hoffner (éd.), *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (= CHD), L-N, Chicago 1989:xxi–xxix; CHD P, Chicago 1997:vii–xxvi; CHD Š, Chicago 2002:vi–viii. Ce n'est qu'au moment d'une dernière relecture de cet article, après accord du comité de rédaction de JANER en Décembre 2010, que j'ai découvert la parution de l'article d'A. Taggar-Cohen dans AoF 37, 2010. Bien que ses analyses convergent en plusieurs points avec les miennes, ces deux études ont été rédigées indépendamment. Elles forment ainsi un complément naturel l'une par rapport à l'autre.

² Hoffner 1972, 34 et Konkordanz sub CTH 633.

³ Güterbock 1969.

manuscrits, à savoir IBoT 1.29. Cette édition peut dorénavant être augmentée grâce à l'identification de plusieurs duplcats. H. G. Güterbock a en outre suggéré d'interpréter cette cérémonie religieuse comme un rituel d'initiation du jeune prince hittite. En effet, il voyait dans ce rituel la célébration de l'entrée du prince dans la vie d'adulte. En 1974, H. A. Hoffner⁴ reprend cette suggestion et ajoute à ce propos: «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.» Notons à propos de cette dernière remarque que d'autres textes hittites décrivent clairement des rites de passage. Il nous suffira de citer deux catégories: les rituels de naissance et les funérailles royales hittites⁵. Dans son étude sur le «prince» DUMU.LUGAL, A. M. Jasink⁶ considéra elle aussi le texte de la fête *haššumaš* comme la description d'un rituel initiatique.

V. G. Ardzinba⁷ réexamina de son côté le texte en 1986 sans en reprendre l'édition et proposa de voir dans la fête *haššumaš* non pas un rituel d'initiation du prince, mais plutôt une fête de nouvel an durant laquelle la mort et la renaissance symboliques du prince royal seraient mises en scène. Son interprétation fut suivie par E. Masson⁸ qui associa pour sa part la fête *haššumaš* au culte des douze dieux. En 1987, J. Puhvel⁹ étudia les racines verbales hittites signifiant «engendrer» et «enfanter». Reprenant l'idée de H. G. Güterbock sur l'identification de la fête *haššumaš* comme un rituel d'initiation du jeune prince à la vie sexuelle, il en déduisit que le terme même *haššumar* servant à désigner la cérémonie décrivait «l'acte sexuel même, envisagé du point de vue masculin»¹⁰.

Le présent article a deux objectifs distincts. Le premier est de fournir une édition à jour de cet ensemble de textes décrivant la fête *haššumaš*. En effet, une telle édition n'est pas encore disponible. Le second objectif consistera à s'interroger sur les fonctions précises de la fête *haššumaš*, en vue, notamment, de réexaminer l'interprétation de H. G. Güterbock de cette cérémonie

⁴ Hoffner 1974.

⁵ Concernant les rituels de naissance hittites, voir Beckman 1983 et Mouton 2008. Concernant les funérailles royales, voir en dernier lieu Kassian/Korolëv/Sidel'tsev 2002.

⁶ Jasink Ticchioni 1977.

⁷ Ardzinba 1986.

⁸ Masson 1989, 79–80.

⁹ Puhvel 1987.

¹⁰ Puhvel 1987, 161: «L'autre nom d'action déverbalif, *hassumar*, s'est orienté vers l'acte sexuel même, envisagé du point de vue masculin; il figure dans le titre du rituel de la fête *hassumas* (IBoT 1.29), où un jeune prince hittite, dans une initiation de puberté, mange et se couche assisté de douze prostituées. Des expressions *hassumar parkunumar* sont probablement aussi métonymiques pour 'lustration du phallus' [...]».

religieuse. Lors de mes deux campagnes de collations au musée des civilisations anatoliennes d'Ankara en Septembre 2008 et au musée archéologique d'Istanbul en Novembre-Décembre 2009, j'ai eu la possibilité de collationner la plupart des tablettes composant le corpus étudié ici. Je tiens à remercier l'ensemble de l'équipe du Dr. R. Akdoğan, responsable des tablettes conservées au musée d'Ankara, ainsi qu'A. Dönmez, responsable des tablettes conservées au musée d'Istanbul, de m'avoir accueillie et aidée dans ma tâche.

I. Textes

A = IBoT 1.29. Collationné à partir de l'original au musée d'Istanbul.

B₁ = KUB 51.57(+)B₂ = KBo 45.52. Collationnés à partir des originaux au musée d'Ankara.

C = KBo 51.135¹¹. Collationné à partir des photographies du site Konkor-danz.

D = KBo 45.51. Collationné à partir de l'original au musée d'Ankara.

E = Bo 3228. Texte inédit qui ne m'a pas été communiqué. Certaines informations issues de ce manuscrit et correspondant à A Ro 18 et suivantes ont été publiées par H. Otten¹² et S. Alp¹³ et ont par conséquent pu être intégrées ici.

II. Translittération

A Ro

1. [(ma-a-an URU)...]-ha EZEN₄ [ha¹-a[š-šu-ma-aš...]]

B₁ Ro 1. ma-[a¹-an URU [...]

2. [(i-en-zi) ... ^{URU}Ha-a]t-tu-ši A-NA [...] (pa-iz-zi)]

B₁ Ro 2. i-en-zi [...] / **3.** pa-iz-zi [...]

3. [...]MEŠ² 3 UP-NU ha-aš[...]

B₁ Ro 4. [A¹-NA LUGAL [...]

4. [...NIND]A.[GUR₄].RA^{HĀ} LUGAL-uš Q[(A-TAM-MA) ...]

B₁ Ro 5. QA-TAM-MA [...]

C:x+1. [...]x¹⁴ tar²-m[a...]

5. [...(e-ez-za-a)z-zi...]x a-še-[e]-ša-an-zi n[u....i(t³-nu-wa-an-zi)]

B₁ Ro 6. e-ez-za-a[z-zi...]

C:2'. [...-i]t³-nu-wa-an-zi

¹¹ Une partie de cette tablette est translittérée par Otten 1982, 161.

¹² Otten 1982, 161.

¹³ Alp 1991, 329–330.

¹⁴ Il s'agit peut-être d'un signe YA.

6. [(*lu-uk-kat*)]-*ta-za* [DUMU.LUGAL] x x [...] ḫ*hu-i^l-nu-z[i (U-NU-TE^{MES}-y)a*
- ... (*ša-ri-ku-wa*) x *ke-e-ez²*]
B₁ Ro 7. *lu-uk-kat-t[i...]* / **8.** *ša-ri-ku-wa(-)x[...]*
C:3. [...] *h[u-u-i-nu-z] U-NU-TE^{MES}-y[a...]*
7. *ke-e-ez¹-zi-ya IŠ-TU* [GISKU]-...x *kulma-[...](LÚ GISGIDRU LÚ MUHALDIM)]*
- B₁ Ro 9.**
- LÚ G
- IS
- GIDRU LÚ [MUHALDIM]
-
- C:4.**
- [ke]-e
- ^l
- ez-zi-ya IŠ-TU G
- IS
- KU-[...] /
- 5'.**
- [...] LÚ MUHALDIM
-
8. LÚ ŠÀ.TAM LÚ ŠU.I LÚ x[o o] ḫ
- ¹
- _{NU-TIM¹}
- x[...p(é-e har-zi)... a-pé-e-d(a-ni U
- ₄
- ti)]
-
- B₁ Ro 10.**
- [...] p(é-e har-zi [...]
-
- C:5'.**
- LÚ ŠÀ.TAM LÚ ŠU.[I...] /
- 6'.**
- [...] a-pé-e-d]a-ni U
- ₄
- ti
-
- 9.
- ^{URU}
- Mi-nu-zi-ya*
- [...]
-
- C:6'.**
- ^{URU}
- Mi-nu-z[i-ya...]*
-

10. *a-da-an-na-ma-aš-ši* x [...] x x x x [...] (pí-an-zi 1 UDU 3 ^{NINDA}*a-a-an*) 3[?]
NINDA LA-AB-GA]
B₁ Ro 11. ḫ*a-da^l-an-na-ma-aš-[ši...]* / **12.** [o o] 3 ^{NINDA}*a-a-an* x [...]
C:7'. [...] x pí-an-zi 1 UDU 3 ^{NINDA}*a-a-a[n...]*
11. 3 NINDA.KU₇ ^{URU}*Mi-nu-zi-[ya...-(x-aš I-NA U)]*_{4.2.}[(KAM)]
^{URU}*A-[(an-ku)-w(a)...]*
B₁ Ro 13. [...] U₄.2.KAM¹⁵ ^{URU}*An-ku-[wa...]*
C:8'. [...] x-aš I-NA U₄.2.KAM ^{URU}*A[n-ku-wa...]*
12. I UDU ^D*Ka-tah-ha ši-p[a-an-ti...]*^{H¹} ḫ*i^l-en-z[i...]*
B₁ Ro 14. [^DK]a-tah-ha *ti-an-z[i...]*
C:9'. [...] ^D*Ka-tah-ha ti-an^l-[zi...]*
13. *ú-e-ek-zi* x x [...] x x-ta-az-z[i...]-an-na
B₁ Ro 15. *ú-e-ek-zi nu* x [...] / **16.** [...] *šu-u]p-pa-e-es* LÚ.MEŠSANGA
zi-[...]
C:10'. [...] x x x [...]
14. *e-ša-an-da* GISBANŠUR [...] ke/k] u-*e^l-da-ni-ya ar-[(ha-ya-an pē²)-...]-ru[?]
B₁ Ro 17. [...] -ya ar-ha-ya-an *pē^l-[...]*
15. *nu ki-i da-an-zi* 5 ^{NINDA}*a-a-an* 20 NINDA LA-AB-GA [(20 NINDA.KU₇
3 NINDA.GUR₄). RA...] x x
B₁ Ro 18. [...] x 20 NINDA.ŠE 20 NINDA.KU₇ 3 NINDA.GUR₄.[RA...]
16. ŠA ½ UP-NI *ka-a-aš^DLAMMA.LUGAL ku-i-uš pár-ši-ya-an-[(zi)...]*x x
B₁ Ro 19. [...] *ku-e-uš pár-ši-ya-an-zi* x[...]*

¹⁵ Contrairement à Otten 1982, 161 qui lit [...] -zi^l au début de la ligne Ro 13, les signes sont clairement 2.KAM sur la tablette.

17. 1 DUG *mar-nu-an a-da-an-na-ma* 2-ŠU⁴ ^{NINDA}*wa-g[e-eš-šar...]*
B₁ Ro 20. [...] -*aš a-da-an-na-ma* 3-ŠU⁵ ^{NINDA}[*wa-ge-eš-šar...*]
-

18. *nu DUMU.LUGAL ku-wa-pí I-NA* É ^{LÚ}MUHALDIM *a-da-an-na*
ú-[e-ek-zi (nu pé-r)]a-an
- B₁ Ro 21.** [...] *k[u-wa-pí I-NA* É ^{LÚ}MUHALDIM *a-da-a[n-na...]*
19. 12 ^{LÚ}SANGA *e-ša-an-da* ^{LÚ}SANGA ^{DIM} LÚ ^{DU} ^{LÚ}SAN[GA ^{LÚ}*ta-a(z-ze-el-li-iš*
^{LÚ}SANGA ^DKa-ta)]*b-ga-aš*¹⁶
- B₁ Ro 22.** [...] ^{LÚ.MEŠ}SANGA *e-ša-an-da* ^{LÚ}SA[NGA...] / 23.
 [... ^{LÚ}*ta-a]z-ze-el-li-iš* ^{LÚ}SANGA ^DKa-tah-^rha^l-[a^x]
20. ^{LÚ}SANGA *Hal-ki-aš* ^{LÚ}SANGA ^DZA.BA₄.BA₄ ^{LÚ}SANGA ^DTa-aš-[(*me-du*)¹⁷
^{LÚ}SANGA)]x-aš
- B₁ Ro 24.** [...] ^DZA].BA₄.BA₄ ^{LÚ}SANGA ^DTa-aš-me-^rdu¹ ^{LÚ}SANGA
21. ^{LÚ}SANGA ^DHal-ma-aš-šu-i-it-ti 2 ^{LÚ}SANGA ^DAn-zi-li-[iš ^DZu-uk-ki-i]¹⁸ ^{LÚ}ša¹⁸
- B₁ Ro 25.** [...] ^DAn-zi-li [...]
22. ^{LÚ}SANGA ^DHa-ša-am-mi-li 1 LÚ ^{GIŠ}GIDRU 1 LÚ ŠUKUR 1 ^{LÚ}...
^{(LÚ.MEŠKIS)]AL.LUH}
- B₁ Ro 26.** [...] ^DH[a-ša-am-mi-li 1 LÚ ^{GIŠ}GIDRU ^r1 LÚ ŠUKUR
 [...] / 27. [...]
23. 2 ^{LÚ.MEŠ}šar-mi-e-eš 1 ^{LÚ}SAGI.A 1 LÚ ^{GIŠ}BANŠUR 1 ^L[(^UNINDA.DÙ.DÙ
 1 ^{LÚ}*pal-w])a-tal-la-aš*
- B₁ Ro 27.** 2 ^{LÚ.MEŠ}šar-me-e-eš 1 ^{LÚ}SAGI.A¹ 1 LÚ ^{GI}[šBANŠUR] / 28.
 [1 ^{LÚ}NINDA.DÙ.DÙ] ^{LÚ}*pal-wa-tal-la-aš*
24. 1 ^{LÚ}SIMUG.A DINGIR^{LIM} 3 ^{LÚ}MEŠÉ.DINGIR^{LIM} 3 ^{LÚ}MEŠAPIN.LÁ *nu*
ki-i a-[(da-an-na) PA-NI^r DUMU^r.L]UGAL
- B₁ Ro 28.** 1 ^{LÚ}SI[MUG.A...] / 29. [...] x ^rki^l-i *a-da-an-na* x x
^{PA-NI^r...}
25. *e-ša-an-da nu-uš-ša-an ku-it-ma-an a-da-an-na n[a-a-ú-i e-ša-an-t]a-^rri[?]*
- B₁ Ro 30.** [...] *ku-it-ma-a-an¹ a-da-an-na* x x[...]
26. *a-aš-ga A-NA KÁ* É MUHALDIM ^{LÚ}*ta-zi-li-iš* ^{LÚ.MEŠ}SANGA
šu-up-[p]t-y[a-ah-ha-an-z]i
- B₁ Ro 31.** [...] ^É ^{LÚ}MUHALDIM¹ ^r^{LÚ}*ta-az-zi-^rli-iš¹* [...]
27. 3-ŠU *e-ku-zi* ^DKa-tah-ha-an ^DUTU ^DLAMMA.LUGAL *nu-kán*
^D[UMU.LUGAL[?]] *a-da-[an-n]a* *pé-en-ni-ya-an-zi*

¹⁶ Pour cette graphie du nom divin Katahha voir, notamment, Laroche 1947, 28 et van Gessel 1998, 233–235. Voir également Kühne/Otten 1971, 49–50 et Groddek 1997 sur la datation des différentes graphies de ce nom divin. Pour une lecture alternative de ce nom lacunaire en [^DHa-ta]b-ga-aš, voir Taggar-Cohen 2006, 214.

¹⁷ Le nom divin est également complet sur Bo 3228 selon Archi 1966, 113 note 110.

¹⁸ Lecture van Gessel 1998, 36.

B₁ Ro 32. [...e-ku]-zi¹ ^DKa^l-tab-ha ^DUTU^{AŠ¹⁹} [...] / **33.** [...
pé-en-ni-y]a-an-zi

28. na-aš a-pí-ya-ya šu-up-pí-ya-ab-ha-an-zi DINGIR^{MEŠ}-ma hu-u-ma-an-^Ddu-us^š
ir-h[a-an-z]^{i²⁰}

B₁ Ro 33. na-aš^ra^l-[pí-ya-ya...]

29. DUMU.LUGAL a-da-an-na e-ša na-aš-ta DINGIR^{MEŠ} aš-nu-zi
DUMU.LUGAL ar-za-^rna^lpár-na^l pa-iz-zi

B₁ Ro 34. [...]x GADA BABBAR ni-ik- [...]

30. nu ha-ak-^rki^l-ti-u-wa hal-zi-ya²¹ 5 NINDA a-a-an^{HIA} 10 NINDA LA-AB-GA
10 NINDA.KU₇

B₁ Ro 35. [...]an-zi

31. 7 ta-kar-mu-uš 1 ^{DUG}hu-u-[up-pá]r KAŠ 1 ^{DUG}hu-u-up-pár mar-nu-an
DINGIR^{MEŠ}-ma QA-TAM-MA-pát

B₁ Ro 36. [...] x x[...]

32. ir-ha-a-iz-zi^rKa^l-tab-ha^l-an ^DIM ^{URU}Zi-ip-pa-la-an-da ^DIM ^DUTU

33. [n]u ^D[UT]U 3-ŠU e-ku-zi EGIR-a[n] a-ra-i nu-uš-ši 1 TU₇.UZU 5
NINDA a-a-an 10 NINDA LA-AB-GA

34. [o] ^rNINDA¹.KU₇ 12 NINDA ta-kar-mu-uš^r1¹ DUG KAŠ Ū^{DUG}hu-u-up-pár
mar-nu-an pé-ra-an

35. [ti-a]n^l-zi ta-aš I-NA É ^DKa-tah-ha pa-iz-zi nu a-da-an-na ú-e-ek-zi

36. [nu]-uš-ši 12 LÚ.MEŠAPIN.LÁ pé-ra-an e-^rša^l-an-ta-ri na-aš-ta DINGIR^{MEŠ}
aš-nu-zi

37. LÚ.MEŠAPIN.LÁ GIŠŠUDUN^{HÁ} IŠ-TU PA-NI DINGIR^{LIM} kar-^rpa^l-an-zi
nu 1 ba-ap-ut-ri GU₄²²

D ii x+1. kar-pa-an-zi nu^rha^l- [...] / **2.** GU₄^{HÁ}

¹⁹ Selon Kassian/Yakubovich 2004, cette séquence doit être translittérée ^DUTU^{AŠ}, car elle reflète l'utilisation d'un complément phonétique akkadien -AŠ mis pour ŠAMAŠ.

²⁰ Plusieurs auteurs (Kammenhuber 1971, 153 et Alp 1991, 329, notamment) ont préféré restituer ir-h[a-iz-z]i où le sujet sous-entendu serait le prince. Mais celui-ci est mentionné expressément à la ligne suivante. Par conséquent, dans le cas d'un changement de sujet, on s'attendrait à ce que DUMU.LUGAL soit mentionné dans la phrase précédente. Bien entendu, il arrive assez souvent que le changement de sujet ne soit pas clairement marqué dans les textes hittites. Il faut donc se résoudre à conserver l'alternative mentionnée ici.

²¹ La lecture erronée d'Alp 1983, 354 et Alp 1991, 329 doit être corrigée comme ci-dessus. Voir CHD L-N, 300 et HW² H, 25.

²² *haputri* GU₄^{HÁ} désigne une paire de bœufs harnachés: Neu 1968, 47 et, en dernier lieu, HW² H, 262. Voir l'expression parallèle 1 GU₄ *happutri* relevée par Hoffner 1997, 205 et provenant de la lettre moyen-hittite de Maşat höyük HKM 8.

38. šu-up-pí-ya-ah-ha-an-da-an tu-[r]i-ya-an-zí^rnu^rwá^r-ar-hu-uš-šu-i pé-en-na-an-zí
U_{4.2}.KAM QA-TI

D ii 2'. šu-up-pí-ya-ah-ha^ran^r-d[a-an...] / **3'.** nu wa-ar-hu-uš-ti-i
pé-en-[na-an-zí]

39. I-NA U_{4.3}.KAM ^rI-NA É ^{LÚ}MUHALDIM-pát ^DA-ri-ni-id^rdu-un^r
i-en-zí nu^r[12]^rNINDA.GUR₄.RA^{HÁ}

D ii 4'. I-NA U_{4.3}.KAM I-NA É ^{LÚ}[MUHALDIM-pát] / **5'.**

^DA-ri-ni-id-du-un i-ya-an-z[i nu] / **6'.** 12 NINDA.GUR₄.RA

40. ŠA ½ ŠA-A-TI 12 NINDA.GUR₄.RA ŠA UP-NI^r3 UP-NU^rme-ma-al 1
DUGKU-KU-UB KAŠ

D ii 6'. ŠA ½ BÁN 12 NINDA.GUR₄.RA Š[A UP-NI] / **7'** 3 UP-NI
me-ma-al 1 DUGKU-KU-UB KAŠ

41. 1 DUGKU-KU-UB mar-nu-an GUNNI pé-ra-an^rti^r-an-zí 1 GU₄ 6
UDU^{HÁ}-ya na-aš-ta GUNNI

D ii 8'. [1] DUGKU-KU-UB mar-nu-wa-an GUNNI / **9'.** [pé-ra-a]n
kat-ta-an ti-an-zí / **10'.** [1 GU₄ 6 UDU]^{HÁ} A-NA GUNNI

42. pé-ra-an^DA-ri-ni-ti ši-pa-an-ti na-aš-k[d]n ša-ra-a A-NA NINDA.GUR₄.RA^{HÁ}
hu-u-kán-zí

D ii 11'. [pé-ra-an] ti^ran^r-[zi...]

43. ŠA GU₄ UDU^{HÁ}-ya ^{UZU}NÍG.GIG^{HÁ} ^{UZU}GABA^{HÁ} [^{UZU}Z]G.LU²³
^{UZU}SAG.DU^{HÁ} GÌR^{MEŠ}-ya

44. KUŠ.GU₄ KUŠ.UDU^{HÁ} šu-up-pa A-NA PA-NI NINDA.GUR₄.RA^{[HÁ}
pé-r]a-an^rti-an-zí

45. [nu^r] ^{UZU}NÍG.GIG^{HÁ} za-nu-wa-an-zí nu-kán^rku-e^r x x x [...] ku-ra-an-zí

46. [nu-uš-š]a-an EGIR-pa hu-u-ma-an-da-aš DINGIR^{MEŠ}-na-aš ti-an-z[i n]u
KAŠ mar-nu-an

47. [ši-pa-an]-ti nu ^DA-ri-ni-id-du-un hu-u-ma-an-du-uš-ša DINGIR^{MEŠ}-rus^r
ir-ha-iz-zí
-

48. a^rpé-e^r-ma ^{UZU}NÍG.GIG^{HÁ} Ù I ^{NINDA}a-a-an 1 NINDA LA-AB-KU-ya
[ar^r-ha pár-ši-ya- an^r-[na-i^r]

²³ Ces lignes sont transcrives et traduites dans Mouton 2005a, 147. Voir également Goetze 1970–71, 89–90 qui suggère la lecture choisie ici, mais précise que UZU pourrait également être lu HÁ, selon lui. La lecture d'A. Goetze paraît confirmée par les traces que j'ai collationnées sur la tablette originale.

49. *nu hu-u-^fma^l-an-ti-ya pa-ra-a pt-an-zi na-at a-da-an-zi KAŠ-ya-kán a-ku-^fwa-an-zi^l*

50. [nu] DUMU.LUGAL *ar-za-na pár-na pa-iz-zi nu* DUMU.LUGAL *a-da-an-na ú-e-ek-zi*
 51. [n]u 5 NINDA *a-a-an 10 NINDA LA-AB-GA 10 NINDA.ŠE 12 NINDA.KU₇ 10 NINDA ta-kar-mu-uš*
 52. 2 UP-NUAR-ZA-NU 2 *wa-ak-šur GA 1 NINDA a-na-hi²⁴ 1 DUG KAŠ 1 DUG mar-nu-an*
 53. *nu A-NA DUMU.LUGAL LÚ.MEŠ SANGA hu-u-ma-an-te-eš pé-ra-an-še-et e-ša-an-da-ri*
-

54. *a-da-an-na-ma I-NA É LÚ MUHALDIM hal-zi-ya-at-ta-ri nu-uš-ša-an*
 55. NINDA *ša-ra-am-na A-NA GIŠBANŠUR^{HÁ} LÚ.MEŠ SANGA ti-an-zi 1 NINDA wa-ge-eš-šar^l*
 56. 'A-NA¹ GIŠBANŠUR DUMU.LUGAL *ti-ya-an-zi 1 NINDA wa-ge-eš-šar-ma pár-ši-ia-an-[zi]*
 57. [na-a] *t-ša-an A-NA GIŠBANŠUR LÚ ta-ze-el-li 1 NINDA wa GIŠBANŠU[R]*
 58. [LÚSANGA]A 1 NINDA *wa GIŠBANŠUR MUNUS ši-wa-an-za-an-na 1 NINDA wa GIŠBANSUR LÚ ha-[mi-na-a-i]*
 59. [o o o]-na-ma 6 NINDA *a-a-an 30 NINDA LA-AB-GA 30 NINDA.ŠE 10 NINDA.GUR₄[.RA]*
 60. [o NINDA.GUR₄].RA ŠA ½ UP-NI A-NA ^DLAMMA.LUGAL *ku-i-uš pár-ši-ya-[an-zi]*
 61. [x NINDA *ta]-kar-mu-uš ½ ŠA-A-TI AR-ZA-NU 2 wa-ak-šur GA*
 62. [o NINDA.KU₇] 1 DUG KAŠ 1 DUG *mar-nu-an 12-ŠU e-ku-zi D Ka-ta[h-ha]*
 63. [^DU/IM ^{URU}Zi-i] *p-pa-la-an-da ^DIš-ta-nu ^DTa-a-ru-un*
 64. [^DZi-ip-pa-la]-an-ti-el ^DKam-ma-ma-^fan¹ ^DHa-pa-an-ta-[li(-) ...]
 65. [o o o o o] ^DWa-^fas-*hu-li-li²⁵* ^DKa-tah-ha []
 66. [...]-*ku-nu-il* ^Dx[]
 67. [] ^{HUR.SAG}*Ha-x[*

A Vo

- x+1. [p]é-ra-an-na² []
 2'. [p]é-ra-an-na 1 'NINDA¹ []
-

²⁴ HW², 73.

²⁵ Lecture par Yoshida 1996, 237. Cette lecture semble plus satisfaisante que celle de Yoshida 1992, 150 note 88.

- 3'. []x DUMU.LUGAL ta-ze-e[*l*-*bi*(-)...]]
 4'. [...]-zi *nu-uš-ma-aš* pé-ra-[an]]
 5'. [] *I-NA* KÁ É.DINGIR^{LIM} *a-ra-*[...]]
 6'. []x *I-NA* É.A-BU-US-SÍ^{GIŠ} *wa-a[r-ša-ma]*]
 7'. [...]x-kán an-da¹ PA-NI¹ DINGIR^{LIM} pé-e-da-an-z[i]]
-

- 8'. [...*a-ku-wa-an-n*]a 2-ŠU pí-an-zi^D*Ka-tab-ha* x[]
 9'. []x-ta pa-ra-a ú-iz-zi *nu kat-ta* []
 10'. x x []^{GIŠ}BANŠUR^{HÁ} *ti-ya-an-zi* 5^{NINDA} *wa-g[e-eš-šar*]
 11'. ¹¹^{FNINDA} *wa-ge-eš-šar*¹ *I-NA* ^{GIŠ}BANŠUR DUMU.LUGAL 1^{NINDA} *wa*
I-N[A GIŠBANŠUR]
 12'. 1²⁶ *ta-ze-el-li* 1^{NINDA} *wa* *I-NA* ^{GIŠ}BANŠUR ^{MUNUS}*ši-wa-an-[za]-[an-na]*
 13'. 1^{NINDA} *wa* *I-NA* ^{GIŠ}BANŠUR LÚŠÀ.TAM 30 NINDA LA-AB-KU 12
NINDAF *ta]-k[ar-mu-uš]*
 14'. 1 DUG KAŠ 1 DUG *mar-nu-an* 1 ÚTUL BABBAR *nu hu-u-ma-an-ti*
š[a]r-ra-an-z[i]]
 15'. *ta a-ku-wa-an-na* pí-an-zi *nu* DINGIR^{MEŠ}-*uš* *nam-[ma]-pát* 12 NINDA
x[]
 16'. *QA-TAM-MA-pát* *ta a-ap-pa-i* ^{GIŠ}BANŠUR^{HÁ} *ša-ra-a da-an-[zi]*
 17'. *nu* ^DUTU ^DMe-ez-zu-ul-la *a-ku-wa-an-zi* 1^{NA4}ARA₅-*ma* *ha-aš-[ši-i*
pé-r]a-an
 18'. *ti]-an]-zi* *ta*^{NA4}ARA₅ DUMU.LUGAL 1 *ta-ze-el-li-iš* LÚŠÀ.[TAM]
 19'. LÚŠU.I LÚ.MEŠ *mī*(SIG₄)-*na-al-le-e-e*²⁷ *ma-al-la-an-zi* PA-NI^{NA4}A[RA₅] x
 20'. ^DŠi-pu-ru-[un-na-az]¹ *da-an-zi* *nu šu-up-pa* *ša-ra-a da-an-[zi]*
-

- 21'. *šu-up-pa kar-pa-an har-kán-zi na-aš-ta* GUNNI ú-e-ha-an-ta-ri
 22'. *nu ki-iš-ša-an* SÌR^{RU} a-la-a-i-ya^D*A-ri-ni-id-du* a-la-a-i-[ya]
 23'. ^D*A-ri-ni-id-du* *ta pa-ra-a pa-a-an-zi* *nu-kán šu-up-pa*
 24'. *I-NA* É.DU₁₀.ÚS.¹SA¹ É.ŠÀ-na an-da pé-e-da-an-zi EGIR-an-ma-[kán]
 25'. [LÚ¹TD¹]U *i-ya-at-ta* *nu* ^DTe-li-pi-nu-un^DŠi-pu-ru-un-[(na)]
 26'. [*ši-pa-an-t*]i LÚ^DU *ar-ha* *I-NA* É.ŠU *pa-iz-zi* DUMU.LUGAL-*ma-kán*
É-er
D v x+1. [...]É]-[er]

²⁶ Arikān 2007, 42–44 préfère lire ^mtazelli où le déterminatif du nom propre remplacerait le signe LÚ. Cependant, une telle utilisation du clou vertical de nom propre est moins logique que la lecture « 1 » proposée ici. Pour une remarque analogue, voir van den Hout 1991, 580.

²⁷ Le signe MI a une tête de clou surnuméraire, ce qui est manifestement une erreur scribale ici. Pour le nom de ce fonctionnaire du culte *LÚminalla/i-, voir CHD L-N, 288–289.

- 27'. [...] ^D_K] *a-tah-hi-in* ^{URU}*Zi-ip-pa-la-[a]n-ti-el* ^D_{Ka-aš-ha-la}
D v 2'. [... ^{UR}_U] *Zi-ip-[pa-la-an-ti-el...]*
- 28'. [...]-(*an 12-ŠU ši-pa-a*) *n-ti šu-up-pa* NINDA^{HÁ} MUNUS^{MEŠ1} ^{NA41}ARA₅
da-an-zí DUMU.LUGAL
D v 3'. [...] *-an 12-ŠU ši-pa-an-ti* / **4'.** [...] ^{HÁ} MUNUS^{MEŠ>} É
^{NA4}ARA₅ *da-an-z[i]* / **5'**²⁸. [nu^z DUMU.LUGAL]
29'. [*(ar-za-na pā)*] *r-na pa-iz-zí a-da-an* ¹*na ú-e-ek-zí* ³_{NINDA}*a-a-an*
D v 5'. *ar-za-na pár-na pa-iz-zí* / **6'.** *[a-da]-an-na ú-e-ek-zí* ³_{NINDA}*a-a-an*
30'. [o (NINDA LA-AB-G)] *A* 10 NINDA.ŠE ¹⁰ ¹_{NINDA}¹.KU₇ 5
^{NINDA}*ta-kar-mu-uš ŠA UP-NU*
D v 7'. [o] ¹_{NINDA}¹ *LA-AB-GA* 10 NINDA.ŠE 10 NINDA.KU₇ 9
^{NINDA}*ta-kar-mu-u[š]* / **8'.** *ŠA 4 UP-NI*
- 31'. [(1-NU-TIM AR-ZA-AN-NU)] ¹_{DUG}*hu-u-up-pár KAŠ* 1 ^{DUG}*hu-u-up-pár mar-nu-an*
D v 8'. *1-NU-TIM AR-ZA-AN-NU* / **9'.** *3 wa-ak-šur GA* 1
NINDA.TU₇ 1 DUG KAŠ / **10'.** *1 DUG mar-nu-wa-an*
32'. [(3-ŠU)] ¹_E*-ku-zi ši-pa-an-za-ki-zi-ma ku-u-uš-pát DINGIR*^{MEŠ}
D v 10'. *3-ŠU e-ku-zi* / **11'.** *ši-ip-pa-an-za-ki-iz-zí-ma ku-u-š-pát*
¹_{DINGIR}¹_{MEŠ]}

-
- 33'. ¹_{I-NA} U₄.4.KAM *wa-ga-an-na* ³_{NINDA}*a-a-an* 10 NINDA LA-AB-KU 10
NINDA.ŠE 12 NINDA.KU₇
34'. ¹₁₀¹_{NINDA}*ta-kar-mu-uš 2 UP-NU* ¹_{AR-ZA-NU} ²*wa-ak-šur GA* 1 NINDA.TU₇
1 DUG KAŠ
35'. [o] DUG *mar-nu-an ta ta-ze-el-li-iš I-NA* ^É*hé-eš-ta-a pa-iz-zí*
36'. ⁴₁¹_{NINDA}*LA-AB-KU* 4 NINDA.KU₇ 4 NINDA.GUR₄.RA *ŠA ½*
^{ŠA-A-TI} 12 ^{NINDA}*ta-kar-mu-uš*
37'. *nu ku-uš-pát DINGIR*^{MEŠ} 12-¹_{ŠU}¹ *e-ku-zi MÁŠ.GAL*¹*-ma a-ra-ab-za*
pé-e-hu-da-an-zi
38'. *nu-kán MÁŠ.GAL-an ar-kán-zi na-an ar-ha a-da-an-zi*
39'. KU^Š MÁŠ.GAL-*ma da-an-zi* ¹_{LÚ}*IGI.NU.GÁL-ma ni-ku-ma-an-da-ri-an-zi*
40'. *na-an wa-al-ha-an-ni-an-zi na-an* ^É*hé-eš-ta-a pé-e-hu-da-an-zi*
B₂;x+1. [...] ^É [...]]
41'. *nu a-da-an-zi a-ku-wa-an-zi na-aš-ta DUMU.LUGAL pa-ra-a ú-iz-zi*
B₂;2'. [...] *-ša DUMU.LUGAL* x x [...]]
42'. *nu EGIR-pa I-NA* ^É ^D*Ka-tah-ha pa-iz-zí ta a-da-an-na*
B₂;3'. [...] *[...pa]-iz-zí* ¹*ta* ¹*[a]-da*¹*-a[n-na...]*

²⁸ Nouveau paragraphe dans D.

- 43'. ú-e-ek-zí 5 NINDA *wa-ge-eš-šar ŠA* GIŠBANŠUR HÁ 6 NINDA *a-a-an*
B₂:4'. [...] 6 NINDA *a^l-a-an*
- 44'. 30 NINDA *LA-AB-KU* 24 NINDA.KU₇ 4 NINDA.GUR₄.RA ŠA
UP-NI 12 NINDA *ta-kar-mu-uš*
B₂:4'. 「30²¹ NINDA *LA-[AB-KU...]* / 5'. [...] 11 NINDA *ta-kar-mu-uš*
- 45'. ½ ŠA-A-TIAR-ZA-NU₁ DUG¹ KAŠ 1 DUG *mar-nu-an ši-pa-an-za-ki-iz-zi-ma*
QA-TAM-MA-pát¹
B₂:5'. 「½」 [...] / 6'. [...] *i-pa-an-za-ki-iz-zi-ma* [...]
-

- 46'. 「*I¹-NA* ē *ar-za-na pa-iz-zi nu a-pí-ya-ya a-da-an-na ú-e-ek-zí*
B₂:7'. [...] 「*nu* a^l pí-ya^l-ya a-da-an-[na...]
- 47'. 3 NINDA *a-a-an* 10 NINDA *LA-AB-KU* 10 NINDA.ŠE 10 NINDA.KU₇
3 *UP-NU AR-ZA-AN-NU*
B₂:8'. [...] x x [...]
- 48'. 「*2¹wa^l-ak-šur GA* 2 DUG¹ *hu-u-up-pár KAŠ nu-uš-ši* 12 MUNUS.MEŠ KAR.KID
- 49'. [pé-r]a-an e-ša-an-ta nu a-da-an-zi a-k[u-w]a-an-zi
- 50'. [nu a-p]é-e-da^l GE₆-ti DUMU.LUGAL QA-TAM-MA^l ū-up^l pí-ah-ha-an-zi
- 51'. [nam-ma]-an ša-as-ša-nu-an-zi nu-uš-ši IS-TU SAG.DU-ŠU [ke-e-ez-za]
- 52'. [2 NINDA.GUR₄.R]A ke-e-ez-zi-ya-as-ši 2 NINDA.GUR₄.RA²⁹ ti-an-zi
- 53'. [IS-TU] GÌRMES-ŠU-ya-as-ši ke-e-ez-za 2 NINDA.GUR₄.RA ke^le-ez^l-[zi-ya]
- 54'. [2 NINDA.GUR₄.RA] ti-an-zi nam-ma-aš-kán ši-eš-ša-ni-it
- 55'. [a-ra-ab-za-a]n-da gul-ša-an-zi ma-ah-ha-an-ma ku- [...]
- 56'. [nu-kán an-da MU] NUS.MEŠ KAR.KID ar-nu-wa-an-zi
-

- 57'. [DUB.1.KAM] NU.TIL EZEN *ha-aš-šu-ma-aš^l I-NA* ^lÉ²¹[...]

III. Traduction

A Ro

- 1–2. Quand, dans la ville de..., on célèbre la fête *haššumaš* [...]
 2. [...] il va à [Hat]tuša, à [...]
 3. [...], trois poignées de [...] pour le roi [...]
 4. [...] des gros pains le roi [...] de la même manière
 5. [...] il mange. Ils installent [...] et ils [...]
-

²⁹ Sur érasure.

6. Le lendemain, le prince fait accourir³⁰ [...]. Les objets [...] les troupes *šarikuwa-*³¹ [...d'un côté],
 7. de l'autre côté avec [...] un hérault, un cuisinier,
 8. un administrateur, un barbier, un... il brandit un [...]. Ce jour-là
 9. la ville de Manuzziya³² [...]
-

10. Ils lui donnent à manger [...]. Un mouton, trois pains chauds, [*trois* pains frais],
 11. trois pains sucrés. La ville de Manuzziya [...] pendant le deuxième jour [...] la ville d'Ankuwa [...]
 12. il sacrifie un mouton à Katahha. Ils célèbrent/traitent rituellement [...]
 13. il demande. [...] sacrés [...] les prêtres [...]
 14. ils s'installent. La table [...]... séparément [...]
 15. Ils prennent cela : cinq pains chauds, vingt pains frais, vingt pains sucrés, trois gros pains,...
 16. d'une demie-poignée. Ce dieu tutélaire du roi : ils rompent chacun d'entre eux (pour lui)³³.
 17. Un récipient de *marnuan*. [...] à manger deux fois quatre pains *wag[es̪sar]*.
-

- 18–19. Quand le prince de[mande] à manger dans la maison du cuisinier, douze prêtres s'assoient devant (lui).
19. Un prêtre du dieu de l'orage, un homme du dieu de l'orage, un *tazelli*, un prêtre de Katahha,
20. un prêtre de Halki, un prêtre de *Zababa*, un prêtre de Tašmedu, un prêtre de [...],
21. un prêtre de Halmaššuit, deux prêtres d'Anzili [et Zukki],
22. un prêtre de Hašammili, un hérault, un porteur de lance, un [...], des préposés à la cour intérieure,
23. deux *šarmeya-*³⁴, un échanson, un préposé à la table, un boulanger, un homme chargé de *claquer des mains*,

³⁰ *buinu-* « faire accourir, envoyer en éclaireur » : HED H, 421–422.

³¹ CHD Š, 260–261 qui suggère que de restaurer LŪ.MEŠDUGUD dans la lacune.

³² Le fait que ^{URU}*Minuzziya* désigne la ville de Manuzziya ne fait aucun doute : voir Goetze 1954, 353 et RGTC 6, 269.

³³ « chacun d'entre eux », c'est-à-dire chacun des pains. Pour une expression parallèle, voir A Ro 60.

³⁴ CHD Š, 278–279.

- 24–25. un métallurgiste de la divinité, trois hommes du temple, trois laboureurs. Ils s'assoient pour manger cela [*devant*] le *prince*³⁵.
25. Alors qu'ils ne s'assoient pas encore pour manger,
26. à l'extérieur, le *tazelli-* et les prêtres font des actes de consécration sur la porte de la maison du cuisinier.
27. Il boit trois fois en l'honneur de Katahha, du dieu Soleil (et) du dieu tutélaire du roi. Ils apportent à manger au *p[rince]*.
28. À ce moment-là aussi, ils font des actes de consécration. Ils célèbrent tour à tour tous les dieux.
29. Le prince s'assoit pour manger. Il pourvoit les dieux (en nourriture). Le prince va dans le bâtiment *arzana-*.
30. Il y a un appel³⁶: *hakkitiuwa*. Cinq pains chauds, dix pains frais, dix pains sucrés,
- 31–32. sept pains *takarmu-*, un bol de bière, un bol de *marnuan*. Il célèbre tour à tour les dieux exactement de la même manière:
32. Katahha, le dieu de l'orage de Zippalanda, le dieu de l'orage (et) le dieu Soleil.
-

- 33–35. Il boit trois fois en l'honneur du dieu Soleil. Ensuite il se lève. Ils [dépo]sent³⁷ pour lui un ragoût de viande, cinq pains chauds, dix pains frais,
34. [...] pains sucrés, douze pains *takarmu-*, un récipient de bière et un bol de *marnuan*.
35. Il va dans le temple de Katahha et il demande à manger.
36. Douze laboureurs s'assoient devant lui. Il pourvoit les dieux (en nourriture).
-

- 37–38. Les laboureurs enlèvent les jougs de devant la divinité. Ils attendent une paire de bœufs harnachés et consacrés.
38. Ils se rendent au *warhusšu*. Le deuxième jour est fini.
-

- 39–41. Le troisième jour, ils célèbrent Arinttu dans la maison du cuisinier. Ils déposent devant le foyer douze gros pains d'un demi-ŠĀTU, douze

³⁵ Collins 1995, 88 traduit ce passage par «these [sit down] to eat», précisant que la restauration est basée sur le fragment inédit Bo 3228. Il est regrettable que l'auteur n'ait pas donné une translittération de ce passage inédit.

³⁶ Pour *halziya* comme forme du médio-passif de la 3^e personne du singulier de l'inaccompli, voir Neu 1968, 36.

³⁷ Voir Ro 41.

gros pains d'une poignée, trois poignées de *memal*, une cruche de bière (et) une cruche de *marnuan*.

41–42. Un bœuf et six moutons. Il les dédie à Arinittu devant le foyer.

42. Ils les abattent au-dessus des gros pains.

43–44. Ils déposent devant les gros pains les foies, les poitrines, [l'épaule], les têtes et les pieds du bœuf et des moutons (ainsi que) la peau du bœuf et des moutons et les viandes consacrées.

45. Ils cuisent les foies. *Ceux qu'ils découpent [...].*

46–47. Ils les déposent à nouveau (devant) tous les dieux. Il [fait une libatio]n de bière et de *marnuan*

47. et il célèbre tour à tour Arinittu et tous les dieux.

48. [Il] rompt entièrement ces foies ainsi qu'un pain chaud et un pain frais.

49. Ils (les) distribuent à tout le monde aussi. Ils les mangent et boivent de la bière.

50. Le prince va dans le bâtiment *arzana-*. Le prince demande à manger.

51. Cinq pains chauds, dix pains frais, dix pains d'orge, douze pains sucrés, dix pains *takarmu-*,

52. deux poignées de gruau *ARSĀNU*, deux récipients *wakšur* de lait, un échantillon de pain, un récipient de bière, un récipient de *marnuan*.

53. Tous les prêtres s'assoient devant le prince³⁸.

54. Il y a un appel à manger dans la maison du cuisinier.

54–55. Les prêtres posent du pain *śaramna-* sur les tables.

55–56. Ils posent un pain *wageśsar* sur la table du prince et ils rompent un (autre) pain *wageśsar*.

57. (Ils) le (posent) sur la table du *tazelli-*. Un pain *wageśsar* (sur) la table

58. du [prêt]re, un pain *wageśsar* (sur) la table de la *śiwanzanna-*³⁹, un pain *wageśsar* (sur) la table du *ha[mina]*.

59. [...] six pains chauds, trente pains frais, trente pains d'orge, dix gros pains,

³⁸ Noter le pronom possessif *-śet* neutre qui semble renvoyer au prince.

³⁹ Pour une équivalence ^{MUNUS}*śiwanzanna-* = ^{MUNUS}AMA.DINGIR, voir notamment Kammenhuber 1991, 154 et, en dernier lieu, Taggar-Cohen 2006, 12–13.

60. [...gro]s pains d'une demie-poignée, ils rompent chacun (de ces pains) pour le dieu tutélaire du roi.
61. [...] pains *takarmu-*, un demi-ŠĀTU de gruau, deux récipients *wakšur* de lait,
62. [...] *pains su*crés, un récipient de bière, un récipient de *marnuan*. Il boit douze fois (en l'honneur de) Kata[hha],
63. [le dieu de l'orage de Zi]ppalanda, Ištanu, Tāru,
64. [le dieu de Zippala]nda, Kammama, Hapanta[li],
65. [...], Wašhulili, Katahha [...],
66. [...] -kunuil, [...],
67. [...], la montagne Ha- [...]

A Vo

- x+1. [...] devant [...]
 - 2'. [...] devant, un pain [...]
 - 3'. [...] le prince le *taze*[*lli*-...]
 - 4'. [...] Devant eux [...]
 - 5'. [...] (v. se tenir) à la porte du temple [...]
 - 6'. [...] dans l'entrepôt du *bois de chauffage*...]
 - 7'. [...] ils apportent devant la divinité.
-

- 8'. Ils donnent deux fois [à boire...] en l'honneur de Katahha [...]
 - 9'. [...] il avance. [...] vers le bas.
 - 10'. [...] ils posent [sur] les tables. Cinq pains *wag*[*eššar*...],
 - 11'. un pain *wageššar* sur la table du prince, un pain *wageššar* sur [la table]
 - 11–12'. (d')un *tazelli-*, un pain *wageššar* sur la table de la *šiwanza*[*nna*-...],
 - 13'. un pain *wageššar* sur la table de l'administrateur, trente pains frais, douze pains *tak*[*armu*-],
 - 14'. un récipient de bière, un récipient de *marnuan*, un pot blanc. Ils partagent (cela entre) tous. [...]
 - 15'. Ils donnent à boire. Ensuite seulement [...] les dieux douze pains [...]
 - 16'. de la même manière. C'est fini. Ils enlèvent les tables. [...]
 - 17'. Ils boivent en l'honneur du dieu Soleil (et) de Mezzulla. Ils déposent une meule [de]vant le foy[er].
 - 18–19'. Le prince, un *tazelli*-, l'administrateur, le barbier (et) les *minalles* moulent (avec) la meule.
 - 19'. Devant la meule, [...].
 - 20'. Ils prennent Šepuru. Ils enlèvent (aussi) les viandes consacrées.
-

- 21'. Ils ont enlevé les viandes consacrées. Ils se tournent (*en direction*) du foyer⁴⁰
- 22–23'. et ils chantent ainsi: « Alāiya Arinittu, alāi[ya] Arinittu ! »
- 23–24'. Ils s'en vont. Ils apportent les viandes consacrées dans le bâtiment des ablutions rituelles, dans la chambre intérieure.
- 24'. Ensuite,
- 25'. l'homme du dieu de l'orage vient [faire un sacrifi]ce en l'honneur de Telipinu et Šepuru.
- 26'. L'homme du dieu de l'orage s'en va dans sa maison. Mais le prince [...] maison
- 27–28'. Il fait douze sacrifices à [...K]atahha de Zippalanda, à Kašhala⁴¹ [...]
- 28'. Les femmes prennent les viandes consacrées, les pains (et) la meule. Le prince
- 29'. va dans le bâtiment *arzana-*. Il demande à manger. Trois pains chauds,
- 30'. [...] pains frais, dix pains d'orge, dix pains sucrés, cinq pains *takarmu-*
d'une poignée,
- 31'. une (*poignée*) de gruau, trois récipients *wakšur* de lait, un pudding, un bol de bière, un bol de *marnuan*.
- 32'. Il boit trois fois et fait des libations à ces divinités mêmes.
-
- 33'. Le quatrième jour, pour mordre, (on prend): trois pains chauds, dix pains frais, dix pains d'orge, douze pains sucrés,
- 34'. dix pains *takarmu-*, deux poignées de gruau, deux récipients *wakšur* de lait, un pudding, un récipient de bière,
- 35'. [*un*] récipient de *marnuan*. Le *tazelli*- va dans le temple *hešta-*.
- 36'. *Un* pain frais, quatre pains sucrés, quatre gros pains d'un demi-ŠĀTU,
douze pains *takarmu-*.
- 37'. Il boit douze fois en l'honneur de ces dieux. Ils emmènent le bouc dehors,
- 38'. ils abattent le bouc et ils le mangent entièrement.
- 39'. Ils prennent le cuir du bouc. Ils déshabillent un aveugle
- 40'. et ils le frappent. Ils l'emmènent dans le temple *hešta-*.
- 41'. Ils mangent et boivent. Le prince vient.
- 42–43'. Ensuite, il va dans le temple de Katahha et demande à manger.
- 43'. Cinq pains *wageššar* des tables, six pains chauds,

⁴⁰ Neu 1968, 196. Pour une interprétation différente de cette proposition, voir Ünal 1985, 434 note 121.

⁴¹ Une traduction alternative est proposée par Klinger 1996, 180: « die ziplantäische Königin, Kašhala ».

- 44'. trente pains frais, vingt-quatre pains sucrés, quatre gros pains d'une poignée, douze pains *takarmu-*,
- 45'. une demie-poignée de gruau, un récipient de bière, un récipient de *marnuan*. Il fait des libations exactement de la même manière.
-

- 46'. Il va dans l'édifice *arzana-* et, là, demande à manger.
- 47'. Trois pains chauds, dix pains frais, dix pains d'orge, dix pains sucrés, trois poignées de gruau,
- 48–49'. deux récipients *wakšur* de lait, deux bols de bière. Douze femmes KAR.KID s'assoient devant lui.
- 49'. Ils mangent et boivent.
- 50'. Ce jour-là, ils consacrent le prince de la même manière.
- 51–52'. [Ensuite], ils le font se coucher. Ils placent [de ce côté-ci] de sa tête [deux gros pain]s et de ce côté-là deux gros pains.
- 53–54'. Ils placent de ce côté-ci de ses pieds deux gros pains et de ce côté-là [deux gros pains].
- 54–55'. Ensuite, ils tracent [autou]r un cercle avec de la bière.
- 55'. Quand [...]
- 56'. on fait [entrer] les femmes KAR.KID.
-
- 57'. [Première tablette], pas terminée, de la fête de *haššumaš* dans [...].

IV. Commentaires sur quelques termes particuliers

– Le terme *haššumaš* (Ro 1 et Vo 57) : traditionnellement, ce terme est traduit par « procréation ». C'est H. G. Güterbock⁴² qui, dans son article pionnier de 1969, a proposé cette traduction. Il est par la suite suivi par H. Otten et J. Siegelová⁴³, H. A. Hoffner⁴⁴ et J. Tischler⁴⁵, notamment. En revanche, plusieurs auteurs proposent une signification légèrement différente. Tel est le cas de V. G. Ardzinba⁴⁶ qui préfère traduire le terme par « birth or opening » alors que J. Puhvel suggère « begetting; (male) sex organs»⁴⁷.

⁴² Güterbock 1969 : « procreation ».

⁴³ Otten/Siegelová 1970, 37 : « Zeugungsfähigkeit ».

⁴⁴ Hoffner 1974, 119.

⁴⁵ HEG H, 210.

⁴⁶ Ardzinba 1986.

⁴⁷ HED H, 216–217. Voir également Puhvel 1987.

Enfin, I. Hoffmann⁴⁸ consacre, en 1983, un court article sur ce terme et remet en cause sa traduction traditionnelle. L'un des arguments qu'elle emploie est la coexistence, dans KUB 59.52, de DUMU-*latar* et de *haššumar*⁴⁹, ce qui indiquerait, selon elle, que ces deux termes désignent des concepts différents. I. Hoffmann suggère de décomposer *haššumaš* en *haššu-* «roi» + *-uma-* suffixe pouvant exprimer la provenance. Il est toutefois délicat de la suivre sur cette voie, faute de parallèles clairs pour cette explication. Par ailleurs, cette étymologie semble bien peu convaincante, et a d'ailleurs été rejetée depuis⁵⁰. Plus récemment, le dictionnaire HW² a retenu une traduction plus convaincante⁵¹: *haššumar* se traduirait par «rang royal» («königlicher Rang») ou plus exactement par «le fait d'être de rang royal», étant donné qu'il s'agirait d'un substantif verbal de *haššuwai-* «être roi, régner comme roi»⁵².

La fête *haššumaš* serait ainsi la fête «(de l'accession) au rang royal». Cette interprétation me paraît plus satisfaisante aussi bien au niveau de la formation de l'abstrait *haššumar* même qu'après inspection du contenu du texte qui fait la part belle au prince royal et à la déesse Katahha, la reine divine hattie liée à la dynastie royale. Je reviendrai sur ce point ci-après.

— Le terme šarikuwa- (Ro 6): šarikuwa- désigne une troupe⁵³. Ce terme est généralement associé aux cavaliers et fantassins dans les textes historiques hittites. Une troupe šarikuwa- peut toutefois aussi participer à des cérémonies religieuses. Outre notre texte, d'autres témoignages sont connus⁵⁴:

- 1) lors de plusieurs fêtes du mois. Durant l'une d'elle, la troupe šarikuwa- amenée par le «chef des troupes» se prosterne devant le roi. L'ALAM.ZU appelle ensuite les dieux de Hattuša en hatti⁵⁵;
- 2) lors d'une fête de l'orage⁵⁶. La troupe est mentionnée aux côtés des LÚ.MEŠDUGUD-TIM dans un contexte lacunaire où du pain est partagé;
- 3) lors des funérailles royales hittites dans un passage fragmentaire⁵⁷. La troupe apparaît alors en association avec le roi.

⁴⁸ Hoffmann 1983.

⁴⁹ Otten/Siegelová 1970, 37 sub Bo 3141.

⁵⁰ HW² H, 455 qui cite Eichner 1984, 23*.

⁵¹ HW² H, 455–456.

⁵² HW² H, 470.

⁵³ CHD Š, 260–261 et Beal 1992, 37–55 avec les différentes occurrences de ce terme.

⁵⁴ CHD Š, 261.

⁵⁵ KUB 24.127 Vo 1–3: Klinger 1996, 410–411. Pour une séquence analogue dans une autre fête du mois, voir VS NF 12.30 iii 16' et lignes suivantes: Klinger 1996, 366–367.

⁵⁶ KBo 20.61+ ii 14.

⁵⁷ KUB 39.9 Ro 10: Kassian et al. 2002, 304 et 312–313.

Ce que l'on retiendra des trois autres témoignages religieux dans lesquels la troupe *šarikuwa-* intervient est qu'à chaque fois le roi est explicitement mentionné. Il semble donc manifeste que la présence et même la participation—plus ou moins discrète—de cette troupe lors des cérémonies festives sont à mettre en relation avec l'idéologie royale. Notons que les rites royaux, quelle qu'en soit la provenance culturelle, font très souvent appel à l'armée, ceci dans le but évident de réaliser une impressionnante démonstration du pouvoir du souverain auprès de ses sujets⁵⁸. La présence d'une troupe *šarikuwa-* dans le déroulement de la fête *hašsumas* n'est, à mon sens, pas un fait anodin mais doit impérativement être pris en compte dans l'interprétation globale de la cérémonie. Nous y reviendrons.

- L'appel en hatti(?) « *hakkitiuwa* » (Ro 30) : bien qu'une identification de ce terme comme étant hatti soit encore incertaine⁵⁹, elle est la plus probable, étant donnés les nombreux éléments hattis de notre texte. D'après les parallèles connus, où un appel est proféré au sein d'une cérémonie d'origine hattie, il est envisageable de considérer *hakkitiuwa* comme un terme désignant un lieu cultuel. Le parallèle le plus répandu de cette expression est *halantuwa halziya*⁶⁰.
- Le terme *warhuššu* (Ro 38) : il s'agit d'un lieu où les laboureurs se rendent sur un char tiré par une paire de bœufs consacrés. H. G. Güterbock traduit ce terme par « fallow »⁶¹. En revanche, J. J. S. Weitenberg⁶² reste prudent quant à une éventuelle traduction de ce terme. Il écrit à ce sujet: « Völlig fraglich bleibt, ob *warhui-* 'roh' hier als Grundwort oder verwandte Bildung anzusetzen ist. Die Bildung können auch auf ein **warhuš-* hinweisen, sie müssen aber vorerst semantisch geklärt werden. » Dans le dictionnaire récent d'A. Kloekhorst⁶³, le terme est décrit ainsi: « The meaning of these words [*warhuššu*- et *warhušt*] cannot be determined. The connection with ^{GIŠ}*warhušdu-* is unclear. No etymology. »
- Le terme *ARZANU* « *gruau* » (Ro 61) : l'homophonie entre ce terme et le nom de l'édifice *arzana-* a déjà été notée par H. G. Güterbock⁶⁴ et rappelée par H. A. Hoffner⁶⁵. H. G. Güterbock a même suggéré que l'édifice *arzana-* s'appelle ainsi à cause du nom du gruau, qui serait l'aliment principal servi dans ce lieu.

⁵⁸ Sur les rites royaux et leur importance dans la politique des souverains, voir, par exemple, Cannadine/Price (éd.) 1987.

⁵⁹ Soysal 2004, 430.

⁶⁰ Voir HW² H, 25–26.

⁶¹ Güterbock 1969, 101.

⁶² Weitenberg 1984, 54–55.

⁶³ Kloekhorst 2008, 961.

⁶⁴ Güterbock 1956, 90.

⁶⁵ Hoffner 1974, 116.

- La manipulation d'une meule (Vo 17'–20') : cet élément donne clairement une connotation saisonnière à la cérémonie. V. G. Ardzinba a montré que des séquences rituelles analogues se retrouvent dans le déroulement de diverses fêtes du printemps⁶⁶. Ainsi, cet auteur n'a-t-il sans doute pas tort quand il suggère que cette cérémonie religieuse est en partie une fête calendaire.
- Le chant hatti (Vo 22'–23') : le sens de alāiya semble incertain⁶⁷. L'interprétation la plus raisonnable serait d'y voir un verbe à l'impératif de la 2^e personne du singulier suivi du nom de la divinité à laquelle ce chant s'adresse, Arinittu. Notons que cette interprétation pourrait se voir confirmée par l'attestation d'autres impératifs qui, tous, finissent par le suffixe -a, comme alāiya : O. Soysal mentionne miša « prends ! », kašmiša, etc⁶⁸. En outre, plusieurs impératifs ont un préfixe en a-, tout comme alāiya : d'après O. Soysal, ce préfixe pourrait donner une notion de direction⁶⁹. Ainsi, si mon hypothèse est correcte, nous devrions décomposer alāiya de la manière suivante : a=lāi=a où lāi serait un verbe de mouvement. Or, il est à noter que de nombreuses formes hatties la-a-ya ou la-a-i-ya sont attestées dans les textes hittites⁷⁰. Ce verbe doit par conséquent être assez commun. Un sens « venir », « approcher », « apparaître » me paraît attendu, bien qu'il ne s'agisse que d'une hypothèse. Notons toutefois qu'un verbe hatti « venir » est déjà attesté (nu dans taš=te=nu=a « que cela ne vienne pas ! »⁷¹).
- L'acte rituel consistant à déshabiller et frapper un aveugle (Vo 39') : cet aveugle est ensuite emmené dans le *hešta-* (sur cet édifice, voir ci-après). S. de Martino⁷² a montré que, dans les textes hittites, la nudité symbolise souvent le dénuement, la misère et est une façon d'humilier un coupable⁷³. L'un des témoignages les plus connus de ce phénomène est un passage des instructions au personnel du temple, où une personne qui désobéit au règlement doit transporter trois fois de l'eau d'un point à un autre de la ville en étant entièrement nu⁷⁴. S. de Martino examine également le passage de

⁶⁶ Ardzinba 1986, 94.

⁶⁷ Soysal 2004, 349.

⁶⁸ Soysal 2004, 17 et 195.

⁶⁹ Soysal 2004, 207.

⁷⁰ Soysal 2004, 575–576.

⁷¹ Soysal 2004, 207.

⁷² de Martino 1985.

⁷³ de Martino 1985, 258 : « L'alternativa all'uccisione spinge a credere che il mostrarsi nudo fosse veramente sentito come molto umiliante, forse perché offendeva il normale senso del pudore, o anche perché rappresentava una degradazione sociale, dal momento che, presumibilmente, anche presso gli Ittiti i vestiti nel loro maggiore o minore sfarzo erano quasi come uno 'status-symbol' e, invece, la nudità sinonimo di miseria e condizione inferiore. »

⁷⁴ de Martino 1985, 256.

notre texte⁷⁵. Cherchant un lien logique avec l'action qui précède le rite de flagellation de l'aveugle, à savoir la récupération du cuir du bouc sacrifié, il suggère que cette flagellation est réalisée à l'aide de cette peau animale⁷⁶.

Pour aller dans le sens de la suggestion de S. de Martino, il faut signaler que des pratiques de flagellation rituelle sont bien connues dans le monde classique. Dès 1905, S. Reinach⁷⁷ avait compilé les extraits des textes classiques témoignant de ces pratiques. Plusieurs auteurs antiques, dont Plutarque, Lucien et Apollonius de Tyane, mentionnent ainsi la flagellation rituelle des enfants spartiates dans le cadre du culte d'Artémis Orthia. Les enfants sont alors dénudés et doivent subir les coups sans broncher. Dans le monde romain, durant la fête des Lupercales⁷⁸, des prêtres vêtus de peaux de chèvres frappaient les femmes qu'ils rencontraient avec des lanières en cuir de chèvre. Ce dernier élément retiendra, bien sûr, notre attention, car le matériau employé pour la flagellation rappelle celui qui pourrait être utilisé dans notre séquence rituelle. Dans le cas de la fête romaine, la croyance voulait que la flagellation des femmes les rende fécondes. Mais W. Mannhardt⁷⁹, cité par S. Reinach, mentionne bien d'autres contextes cultuels romains durant lesquelles une flagellation rituelle a lieu. À propos de ces différentes pratiques antiques, S. Reinach écrit : « Ces rites, qui rappellent celui du bouc émissaire chez les Hébreux, sont évidemment d'origine agricole : ce sont les mauvais esprits, ceux qui nuisent à la fécondité des terres, qui sont chassés, honnis, battus, parfois lapidés et brûlés. Mais Mannhardt a parfaitement reconnu que, dans une phase religieuse antérieure, il ne s'agit pas tant de maltraiter et d'expulser le démon nocif que d'exalter et de fortifier le bon génie de la moisson, représenté par un homme, un animal ou une image, en détruisant, au moyen de coups, les influences pernicieuses qui pèsent sur lui. » Des pratiques folkloriques de l'Occident médiéval sont aussi comparables à ces exemples classiques, comme S. Reinach le montre.

Mais l'utilisation de l'étude de S. Reinach se limitera à ce qui vient d'être indiqué, et je ne suivrai pas, pour ma part, sa proposition de voir, dans ces pratiques de flagellation rituelle, une « communion totémique », où la personne

⁷⁵ de Martino 1985, 258.

⁷⁶ Ardzinba 1986, 93–94 comprend quant à lui la séquence différemment : « They stripped a blind man to the skin, probably threw on him the hide of the eaten *he-goat*, beat the blind man and drove him into the *hesta*. »

⁷⁷ Reinach 1905, 173–183. Texte disponible en ligne sur : <http://www.psychanalyse-paris.com/La-flagellation-rituelle.html>.

⁷⁸ Mannhardt 1884, 72–155. Texte disponible en ligne sur : <http://www.archive.org/stream/mythologische00schegoog#page/n10/mode/1up>.

⁷⁹ Mannhardt 1884, 113–120.

frappée «absorberait» l’essence du matériau utilisé pour sa flagellation. La notion de «communion», et encore plus celle de «totémisme», étaient toutes deux dans l’air du temps en 1905, mais sont de nos jours regardées avec méfiance.

Par ailleurs, il nous faut également chercher à expliquer le choix, dans notre texte, d’un aveugle comme victime de la flagellation rituelle. Les textes antiques ne semblent nous fournir aucun parallèle sur cet aspect précis. Je suggère que l’aveugle soit conçu comme un substitut humain du prince royal, ce dernier étant manifestement le personnage central de la fête *haššumaš*. Dans les textes religieux hittites⁸⁰, l’aveugle peut être présent dans le cadre d’un serment, durant lequel il illustre l’état dans lequel peut se trouver le parjure⁸¹. Dans les rituels magiques ou, plus précisément, de contre-magie, on fait allusion à son état comme celui dans lequel on souhaite trouver son adversaire. Tous ces contextes s’éloignent malheureusement notamment de la séquence rituelle qui nous occupe, mais une chose peut être remarquée : dans les quelques attestations assemblées par Y. Arıkan, il semble bien que la présence physique ou symbolique de l’aveugle se justifie avant tout par son identification avec une des personnes principalement touchées par le rituel magique. Ainsi, dans le cas d’un serment, la personne prêtant serment est-elle identifiée à un aveugle et deviendra comme lui en cas de parjure. Dans le cas des rituels de contre-magie, c’est l’adversaire que l’on identifie à l’aveugle. Ainsi, il semble nécessaire de retrouver un même phénomène d’identification dans le cadre de la fête *haššumaš*. Or, comme je l’ai déjà suggéré plus haut, l’identification qui s’impose à mon esprit comme la plus évidente est celle entre l’aveugle et le prince royal. En représentant symboliquement le prince, l’aveugle, dénudé et flagellé, constituerait un substitut rituel de choix.

La pratique de substitution rituelle par un être humain est bien connue dans les textes hittites, comme H. M. Kümmel l’a montré⁸². Notons qu’elle concerne presque toujours le roi hittite et semble réservé à des cas de force majeure : quand la santé du roi est menacée, on «consacre» roi un substitut humain qui n’est autre qu’un prisonnier de guerre, semble-t-il, et ce roi fictif se charge de recevoir et de subir les maux qui étaient destinés au véritable souverain. Notons en outre que ces rituels de substitution royale hittites que H. M. Kümmel a étudiés nous offrent de précieuses informations sur les

⁸⁰ Arıkan 2000 (version turque) et Arıkan 2006 (version anglaise).

⁸¹ Contrairement à ce qu’indique Y. Arıkan, je pense que le passage de KBo 6.34+ faisant allusion à un aveugle met en présence un aveugle, un sourd et une femme, et non pas une «femme aveugle (et) sourde». Voir mon commentaire dans Mouton 2004, 346.

⁸² Kümmel 1967.

modalités relatives à l'intronisation d'un souverain, car cette cérémonie reproduit en grande partie ce rituel d'installation⁸³.

Mais revenons à la séquence de flagellation rituelle de la fête *haššumaš*. Si l'aveugle est bien conçu comme un substitut rituel du prince royal pour qui la cérémonie a lieu, cela signifie qu'il est considéré comme nécessaire que le prince lui-même subisse ces humiliations, nudité et flagellation publique, auxquelles il faut ajouter la cécité. Pourquoi? S'agit-il de lui montrer ce qu'il peut subir en cas d'insubordination au roi hittite? A-t-on affaire ici à un serment de fidélité dont le texte ne reproduirait pas les paroles? Il me semble possible de le penser, mais le texte est trop allusif pour l'affirmer. Quant à la suggestion de T. Jacobsen⁸⁴ consistant à dire que ce rituel met en scène l'abandon par le prince de son ancienne personnalité dans le cadre d'une nouvelle phase de sa vie, il serait fort satisfaisant de pouvoir l'affirmer, mais ce n'est malheureusement pas le cas. Aucun autre témoignage hittite ne nous permet, en effet, de vérifier cette conjecture. V. G. Ardzinba a, quant à lui, suggéré le fait que l'aveugle symbolise le bouc émissaire par excellence. Il serait, selon lui, l'incarnation de l'obscurité et de la mort⁸⁵.

– Faire se coucher le prince (Vo 51'): cette expression se retrouve dans d'autres textes en relation avec l'incubation divinatoire⁸⁶. Ici, y'a-t-il une connotation sexuelle en raison de la mention faite aux femmes KAR.KID, comme le pensait H. G. Güterbock? Cela n'est valide que si l'on conserve le sens «prostituée» de *MUNUS*KAR.KID (voir ci-après). Quoi qu'il en soit, à mon sens, ce passage pourrait faire allusion à un rituel d'incubation, car des offrandes alimentaires sont placées à la tête et aux pieds du prince, de part et d'autre de son corps, et un cercle de bière est tracé autour de lui. Or tracer un cercle magique dans le cadre d'une incubation divinatoire est un geste connu également en Mésopotamie, notamment dans l'épopée de Gilgameš. En effet, à la ligne 90 de la version en babylonien standard de la Tablette IV, le terme *uṣurti* indique très vraisemblablement qu'un cercle «magique» de farine ou de bière est confectionné autour de la «maison de Zaqiqu» dans laquelle Gilgameš va recevoir ses rêves omineux⁸⁷. La confection d'un cercle «magique» est également réalisée dans d'autres contextes rituels en relation avec le rêve. Un rituel

⁸³ J'étudie ce point en collaboration avec A. Gilan et T. van den Hout dans le cadre du projet de recherche ViGMA.

⁸⁴ T. Jacobsen apud H. G. Güterbock 1969, 102.

⁸⁵ Ardzinba 1986, 95.

⁸⁶ Mouton 2003. Voir également CHD Š, 305–306.

⁸⁷ George 2003, 592: [u]š-ni-il-šu-ma [ina kip-pa-ti...] ḫuṣur-ti «He made him lie down [in a circle...] design». Sur ce passage, voir également Butler 1998, 223–227, Foster 2001, 30 et Zgoll 2006, 322.

néo-assyrien, par exemple, prescrit la réalisation d'un cercle de farine pour délimiter la zone dans laquelle peut se développer le « mauvais rêve », celui-ci étant alors prisonnier dans cette aire magique⁸⁸.

V. Au sujet de certains lieux et protagonistes de la fête *haššumaš*

La fête religieuse *haššumaš* présente de nombreuses composantes relevant de la sphère hattie: plusieurs noms divins (Katahma, le dieu de l'orage de Zippalanda, Arinittu qui est manifestement une déesse d'Arinna, peut-être la déesse Soleil d'Arinna en personne⁸⁹, etc.), des toponymes (Hattuša et Ankuwa) et des paroles proférées en langue hattie. Il y a donc tout lieu de penser que cette cérémonie religieuse est originaire de la région hattie.

Les lieux dans lesquels se déroule la fête sont: la maison du cuisinier, l'édifice *arzana-*, la maison d'ablutions *tarnu-*, le temple *hešta-* et l'entrepôt *ABUSSI*.

— L'édifice *arzana*: d'après le texte, cet édifice ne fait qu'accueillir les repas du prince. Il faut en outre noter que les autres documents hittites, du moins la majorité d'entre eux, le mentionnent dans le contexte de fêtes religieuses. Par conséquent, il m'apparaît qu'il pourrait s'agir d'un bâtiment appartenant au complexe du temple, comme le suggère déjà H. A. Hoffner⁹⁰. Celui-ci indique en effet: « [...] can we be sure that the *arzana* house was commercial venture open to the public? Or was it only a dining facility associated with a temple? Nothing is ever mentioned in the texts about payment for food or lodging. » Par ailleurs, si l'*arzana-* faisait partie d'un ensemble cultuel, cela permettrait d'expliquer la mention d'une pierre *huwaši* dans l'un d'eux d'une part, et la venue d'une femme enceinte en ce lieu, d'autre part⁹¹. Ainsi, la traduction « auberge / taverne » que l'on attribue généralement au terme *arzana-* n'est sans doute pas la plus adaptée. Cet édifice semble plutôt être un lieu d'hébergement et de restauration appartenant au complexe cultuel. Quant à son éventuel rôle de lupanar suggéré par H. A. Hoffner⁹², les textes n'en font, à ma connaissance, aucune mention claire. Le passage de la fête *haššumaš* a lui-même servi dans l'argumentation de H. A. Hoffner, mais, comme nous le verrons plus loin, il peut être interprété différemment.

⁸⁸ Butler 1998, 125.

⁸⁹ Laroche 1947, 106.

⁹⁰ Hoffner 1974, 117.

⁹¹ Hoffner 1974, 121. Voir également Mouton 2008, 60 où j'ai par erreur employé le logo-gramme de MUNUS^{MEŠ}KI.SIKIL là où je voulais indiquer MUNUS.^{MEŠ}KAR.KID.

⁹² Hoffner 1974, 119–120.

– Le temple *hešta-*: les caractéristiques et les fonctions de cet édifice cultuel ont été étudiées à plusieurs reprises par les hittitologues⁹³. Son lien avec le culte des ancêtres est accepté de tous, semble-t-il⁹⁴. Il est par conséquent intéressant de s'interroger sur les actions rituelles qui sont pratiquées en son sein. Le texte nous indique, des lignes A Vo 35’ à 41’, que c'est le prêtre *tazelli-* qui se rend le premier dans le temple *hešta-*. Il semble qu'il y pratique des offrandes de pains et il est clair qu'il y fait plusieurs toasts en l'honneur des dieux. Mais l'élément de loin le plus intéressant de cette séquence est celui mentionné aux lignes A Vo 39’–40’: l'aveugle qui a été dénudé et flagellé, nous l'avons vu, est emmené dans le temple *hešta-*. Cette séquence qui, comme toutes les autres, n'est pas explicitée, doit toutefois être lourde de sens : il n'est sans doute pas anodin d'introduire un « civil » dans le temple des ancêtres. Si nous considérons l'hypothèse que j'ai avancée plus haut comme exacte, si l'aveugle tient bien le rôle d'un substitut humain du prince royal, le fait de le mener dans le temple des ancêtres pourrait très bien être interprété comme sa mise à mort symbolique. Il n'est, en effet, pas rare qu'un substitut soit abattu après avoir été employé dans un rituel, car on concrétise ainsi la pire menace qui pèse sur celui qu'il représente : la mort. En mettant à mort le substitut, on cherche, bien entendu, à ajourner le trépas de son « modèle ». Ainsi, en représentant ce qui est peut-être la mort symbolique de l'aveugle, on chercherait ici à éloigner la mort du prince royal. Toutes ces réflexions ne sont, bien sûr, que de simples hypothèses qui ne doivent pas être poussées trop loin, faute de données textuelles claires.

Nombreux sont les protagonistes humains mentionnés dans le texte : le roi, le prince, les troupes *šarikuwa-*, un héraut, un cuisinier, un administrateur, un barbier, des prêtres (douze à un moment donné : un prêtre du dieu de l'orage, un homme du dieu de l'orage, un *tazelli-*, un prêtre de Katahha, un prêtre de Halki, un prêtre de *Zababa*, un prêtre de Tašmedu, un prêtre de Halmaššuit, deux prêtres d'Anzili et Zukki, un prêtre de Hašammili), un porteur de lance, des préposés à la cour intérieure, deux *šarmeja-*, un échanson, un préposé à la table, un boulanger, un homme chargé de *claquer des mains*, un métallurgiste de la divinité, trois hommes du temple, trois laboureurs, un prêtre *hamina-*, une prêtresse *šiwanzanna-*, des *minalles*, un aveugle, des femmes KAR.KID (douze).

⁹³ Voir en dernier lieu HED H, 319–323.

⁹⁴ Voir en particulier Haas/Wäfler 1976 et Haas/Wäfler 1977.

— Le prince (DUMU.LUGAL): on peut se demander si le logogramme DUMU.LUGAL est, dans ce texte, utilisé pour désigner le prince royal ou bien s'il s'agit au contraire d'un simple fonctionnaire du palais. En effet, F. Imparati a proposé que le titre DUMU.LUGAL, lorsqu'il est utilisé dans le contexte de fêtes religieuses, ne désigne pas toujours un prince royal mais aussi, de temps à autre, des hauts dignitaires du culte: « Riguardo all'espressione 'Figlio del re', ritengo probabile che essa designi un'alta carica sacerdotale⁹⁵. » Cette même savante a, par la suite, élargi l'acception qu'elle donnait au terme DUMU.LUGAL, le considérant comme pouvant également désigner des hauts fonctionnaires de l'administration palatiale⁹⁶. Notons toutefois que dans son compte rendu de l'ouvrage de F. Imparati, H. A. Hoffner⁹⁷ écrit à ce sujet: « The author's theory that by the terms DUMU.LUGAL (§52) and *A-BI* LUGAL (§55) the text does not mean "prince" and "previous king" but rather something analogous to the DUMU.LUGAL of the Nuzi texts (p. 241) on the one hand and to the Egyptian title "father of the sun" or "father of the god" on the other—that is, to a high sacerdotal functionary—does not commend itself. » A. M. Jasink semble, elle aussi, considérer le DUMU.LUGAL comme étant systématiquement membre de la famille royale. Elle indique en outre à ce propos: « Ciò potrebbe indicare che, anche se si trattava di una festa a carattere locale, era troppo importante perché un membro della famiglia reale non fosse presente: era quindi designato come officiante il DUMU.LUGAL⁹⁸ » Quant à P. Taracha⁹⁹, bien qu'étudiant les fêtes célébrées par le DUMU.LUGAL, il ne revient pas sur le statut précis de ce personnage dans son article de 2002.

⁹⁵ Imparati 1964, § 52.

⁹⁶ Imparati 1975, 119–120: « Concludendo, mi sembra assai plausibile considerare in taluni casi i *BĒLU^{MES}* e i DUMU^{MES}.LUGAL come appartenenti a categorie di dignitari di altissimo rango, che amministravano paesi ed avevano il comando di eserciti, e che potevano tenere anche altri importanti incarichi in settori diversi. [...] Per l'espressione DUMU^{MES}.LUGAL, ritengo che dapprima essa avesse soltanto valore letterale e che poi—sempre in conseguenza dell'espansione dei confini del dominio ittita, per cui il re si era trovato costretto ad affidare importanti incarichi di governo sia in ambito militare che amministrativo a numerose persone di sua fiducia—da una precisa designazione di un vincolo di parentela di dignitari che comprendeva non solo i figli del sovrano, ma anche più genericamente membri della sua famiglia, e forse addirittura persone di ceto assai elevato, ma non regale. » Voir également Imparati apud Klengel 1999, 332. Cette interprétation a notamment été suivie par Torri 2004, 462 qui qualifie le DUMU.LUGAL de « *Hauptfunktionär* ».

⁹⁷ Hoffner 1970, 333.

⁹⁸ Jasink Ticchioni 1977, 147.

⁹⁹ Taracha 2005.

Les actions du prince: 1) il demande à manger: c'est un leitmotiv dans tout le texte. Cet aspect est un particularisme de la composition, comme H. G. Güterbock l'avait déjà remarqué¹⁰⁰: non seulement manger et banqueter sont les actes les plus fréquemment mentionnés, mais la maison du cuisinier et l'édifice *arzana-* où l'on se rend pour manger sont également cités à plusieurs reprises. Ainsi, il semble que les différents repas du prince sont autant de repères temporels qui jalonnent la cérémonie. Or il y a tout lieu de penser que cette consommation que l'on peut qualifier de ritualisée, car faisant partie intégrante de la cérémonie religieuse, a un sens symbolique en elle-même¹⁰¹. Le texte ne nous donne malheureusement pas suffisamment d'informations pour préciser lequel.

2) le texte associe clairement chaque repas du prince à des sacrifices alimentaires faits par lui à diverses divinités. Ces repas ritualisés sont autant de repas de communion, puisqu'ils font des dieux les commensaux du prince.

3) le prince va à deux reprises dans le bâtiment *arzana-* pour y manger. La seconde fois, il mange en présence de tous les prêtres.

4) le prince célèbre les dieux: sans doute par le biais de prières mais également de ces offrandes alimentaires qui sont mentionnées dans le texte. Il fait également des toasts en l'honneur du dieu Soleil.

6) il va dans le temple de Katahha et y mange encore une fois.

– Les femmes KAR.KID = des prostituées?: cette question est centrale car c'est à partir d'elle que H. G. Güterbock a suggéré de voir dans la fête *haššumaš* un rituel initiatique du prince. Il écrit en effet: « It takes little imagination to guess what this ceremony means. It seems that this passage gives the clue to the nature of the text and thereby to the meaning of its title: it is the ‘festival of procreating’ by which these women, written with the logogram SAL.MEŠ KAR.KID, Akkadian *harimāti*, ‘prostitutes’, initiate the prince into adult life. » T. Yiğit¹⁰² qui a, à ma connaissance, traité en dernier lieu le sumérogramme MUNUS KAR.KID dans les textes hittites, considère que celui-ci désigne tantôt une prostituée, tantôt une « prostituée sacrée » au service d'un temple. Cette traduction est traditionnelle dans la littérature hittitolologique et se repose sur le fait que le sumérogramme MUNUS KAR.KID est rendu par

¹⁰⁰ Güterbock 1969, 100.

¹⁰¹ Goguel d'Allondans 2002, 74: « Il y a un parallèle à établir entre les coutumes alimentaires à l'échelle d'une culture, et les comportements alimentaires particuliers à l'aune d'un rite de passage. À partir de la traditionnelle catégorisation d'Arnold van Gennep, il est fort intéressant de montrer en quoi les nourritures et les comportements y afférents sont des marqueurs symboliques précis. »

¹⁰² Yiğit 1997, Yiğit 2002 (versions turques) et Yiğit 2008 (version anglaise).

l'akkadien *HARIMTU* (probablement du verbe *HARĀMU* « séparer ») dans les textes mésopotamiens. T. Yiğit, étudiant les attestations de ce sumérogramme dans les textes hittites, indique que le sens « prostituée » semble convenir à la plupart des contextes. Il remarque cependant un passage du texte historique KUB 26.77 (i 18) où on lirait, à la suite de S. R. Bin-Nun : [*Tahuru*]aili DUMU ^{MUNUS}KAR.KI[D]¹⁰³. Selon S. R. Bin-Nun¹⁰⁴, le texte chercherait de cette façon à humilier Tahurwaili.

Dans les textes de fêtes religieuses hatties, les femmes KAR.KID sont associées aux hommes UR.BAR.RA, les hommes-loups. Dans les Lois Hittites, une femme KAR.KID est associée à une servante (GÉME), le texte indiquant : « Si un père et son fils couchent avec une servante ou une femme KAR.KID, ce n'est pas une offense¹⁰⁵. » Le statut de la femme KAR.KID est donc comparable, à l'époque vieil hittite, à celui d'une servante. Cette remarque rappelle les conclusions de l'étude de J. Assante sur le sumérogramme KAR.KID et son équivalent akkadien *HARIMTU* dans les textes mésopotamiens¹⁰⁶ : 1) KAR.KID/*HARIMTU* ne désigne pas une catégorie professionnelle mais une classification légale¹⁰⁷ ; 2) le sens exact de ce terme varie selon la région et la période mais semble toujours lié à une femme adulte qui ne dépend légalement ni de son père, ni d'un mari¹⁰⁸ ; 3) les textes mésopotamiens, à l'instar des textes égyptiens, ne semblent pas posséder de terme spécifique pour désigner une prostituée¹⁰⁹. Si le sumérogramme KAR.KID ne doit plus se traduire par « prostituée » dans son aire culturelle d'origine, la Mésopotamie, il y a tout lieu de croire qu'il faut également le traduire autrement dans les textes hittites. Dans son review-article de l'ouvrage collectif dirigé par C. Faraone et L. McClure¹¹⁰, J. Assante insiste en outre sur le fait que la plupart des savants actuels nient l'existence de prostitution sacrée en Mésopotamie ancienne, comme dans plusieurs autres aires culturelles de l'antiquité¹¹¹. Parallèlement, elle montre que diriger une taverne—une des occupations possibles de la femme seule KAR.KID—était un métier respectable en Mésopotamie ancienne, et que ce lieu n'a aucune caractéristique claire de bordel dans les

¹⁰³ Yiğit 2008, 77 avec bibliographie.

¹⁰⁴ Bin-Nun 1974, 119.

¹⁰⁵ Hoffner 1997, 153 : *takku GÉME-aš našma* ^{MUNUS}KAR.KID *katta addaš U DUMU=ŠU šeškanzi UL haratar.*

¹⁰⁶ Assante 1998. Voir également Assante 2007.

¹⁰⁷ Assante 1998, 82.

¹⁰⁸ Assante 1998, 82.

¹⁰⁹ Assante 1998, 86.

¹¹⁰ Assante 2007.

¹¹¹ Assante 2007, 124.

textes¹¹². Cette remarque nous est particulièrement précieuse, étant donné la mention, dans notre texte, de l'édifice *arzana-* que plusieurs chercheurs ont proposé de traduire par « taverne ».

Dans le cadre de la fête *hašumaš*, il est fort possible de penser que les femmes KAR.KID mentionnées étaient au service d'un temple, sans que leur rôle soit pour autant celui de prostituées. Cette interprétation se voit renforcée, selon moi, par le fait qu'une « chef KAR.KID » est aussi attestée (GAL ou UGULA MUNUS KAR.KID)¹¹³. Concernant le rôle précis que tiennent les femmes KAR.KID durant la fête *hašumaš*, si l'on remet en cause leur statut hypothétique de prostituées, il est difficile de le préciser. Il faut par conséquent nuancer les propos de H. A. Hoffner à ce propos¹¹⁴: « It is possible that prostitutes could have served some function other than having sexual intercourse with the prince during the night, but not probable. Especially in view of the very name of the festival. »

– Le tazelli-: sur ce personnage religieux, voir les articles de Y. Arikan¹¹⁵. Lors de la fête *hašumaš*, le *tazelli-* réalise les actions suivantes: 1) il consacre la porte de la maison du cuisinier (avec d'autres prêtres); 2) il fait des toasts en l'honneur de Katahha, du dieu Soleil et du dieu tutélaire du roi; 3) il utilise une meule avec le prince, un administrateur, un barbier et des *minalleč*; 4) il va dans le temple *hešta-*; 5) il fait douze toasts en l'honneur des dieux. Étant donné les gestes qu'il réalise au cours de la cérémonie, et en particulier celui de la consécration de la porte, il est manifeste que le *tazelli-* est une catégorie de prêtre.

– Les laboureurs: lors de la cérémonie, les laboureurs enlèvent les jougs de devant les divinités, attellent une paire de bœufs consacrés et se rendent au *warhuššu-*.

Les protagonistes divins mentionnés dans le texte sont: Katahha, le dieu tutélaire du roi¹¹⁶, le dieu de l'orage, le dieu de l'orage de Zippalanda, Halki, *Zababa*, Tašmedu, Halmaššuit, Anzili et Zukki, Hašammili, le dieu Soleil, Arinittu, Ištanu, Tāru, Kammama, Hapantali, Wašuili, Mezzulla, Šepuru, Telepinu. Outre le fait que plusieurs de ces divinités relèvent de la sphère culturelle hattie, il est clair que certaines d'entre elles sont liées à la notion de royaute: Katahha, la reine divine hattie, est l'exemple le plus flagrant. Mais tel

¹¹² Assante 2007, 129.

¹¹³ Déjà noté par Otten 1959, 181.

¹¹⁴ Hoffner 1974, 120.

¹¹⁵ Arikan 2005 (version turque) et Arikan 2007 (version anglaise).

¹¹⁶ Sur cette divinité, voir notamment Otten 1971, 31.

est aussi le cas du dieu tutélaire du roi et de Halmaššuit (la divinité Trône), sans parler du dieu de l'orage qui est généralement considéré comme un dieu dynastique de première importance. Les personnalités de ces diverses divinités ainsi que leur place dans la composition seront examinées dans un autre article.

Conclusion : pour une identification de la fête *haššumaš*

Si nous reprenons un à un les arguments qui ont conduit H. G. Güterbock et d'autres chercheurs après lui à identifier la fête *haššumaš* comme un rituel initiatique d'un prince adolescent, nous pouvons formuler les constats suivants :

- le nom même de la fête *haššumaš*: auparavant traduit par « procréation », le terme *haššumar* devrait sans doute plutôt être traduit par « le fait de devenir roi ». La notion de fertilité sexuelle inhérente aux rituels de puberté doit par conséquent probablement être supprimée.
- les femmes KAR.KID : précédemment considérées comme des prostituées qui participeraient à l'initiation sexuelle du jeune prince, ces femmes sans père ni mari ne sont en réalité jamais clairement décrites comme ayant des rapports sexuels avec le « seigneur du rituel ». Leur présence reste difficile à apprécier.
- l'édifice *arzana-* : traditionnellement considéré comme une taverne où la prostitution était courante, il faut dorénavant le considérer comme un lieu où l'on boit et l'on mange, sans qu'aucune activité sexuelle ne soit jamais mentionnée. Cet *a priori* qui consistait à attribuer à la taverne la fonction d'un bordel provenait des études sur le monde mésopotamien, mais il a été sérieusement remis en question en assyriologie. Il faut par conséquent également le remettre en question dans notre texte.
- le fait de faire se coucher le prince : le faire de faire se coucher quelqu'un n'a que très rarement une connotation sexuelle dans les textes de fêtes religieuses hittites. Seule l'expression « coucher avec » (*katta šeš-*) a un sens sexuel avéré. Dans le cadre de la fête *haššumaš*, étant donné la confection d'un cercle de bière autour de la personne couchée, il y a tout lieu de croire que nous avons plutôt affaire ici à un rituel d'incubation.

Ainsi, à la suite de V. G. Ardzinba, je pense que la fête *haššumaš* ne peut pas à proprement parler être désignée comme un rituel d'initiation, du moins pas dans le sens que H. G. Güterbock lui attribuait. Comme V. G. Ardzinba l'a

très justement remarqué¹¹⁷, les éléments constitutifs que l'on s'attend à trouver dans un rituel initiatique de puberté sont absents de la fête hittite. Ces éléments sont (liste non exhaustive) : mort et renaissance rituelles, période de mise en marge du reste de la société correspondant généralement au confinement de la personne en état de liminarité dans un espace séparé de celui de sa communauté d'origine, souvent marquage rituel (mutilation—le plus souvent des parties génitales de l'initié(e), circoncision ou clitoridectomie—, tatouage, scarification, etc.).

En réalité, il est utile de rappeler que les ethnologues distinguent au moins trois types de rituels initiatiques¹¹⁸ :

- 1) les initiations liées à la puberté du garçon ou de la fille. Ce type d'initiation met clairement en scène l'entrée dans la vie adulte, en tant que personne sociale et sexuée¹¹⁹, du jeune initié qui gravit pas à pas les échelons des différentes classes d'âge¹²⁰ et se rapproche ainsi du centre de l'autorité et du pouvoir. C'est à ce type d'initiation que H. G. Güterbock souhaitait rattacher la fête *haššumāš*;
- 2) les initiations religieuses qui sont également des rites d'installation (ordination des prêtres, initiation des devins, etc.) ;
- 3) les initiations facultatives dans des sociétés secrètes.

Dans le cas des rituels de puberté, la personne mise en marge est le plus souvent associée à d'autres personnes du même âge qui subissent le même rituel initiatique qu'elle. Elles forment ensemble une *communitas* dont les autres membres de la société sont exclus, tout comme eux-mêmes sont exclus pour un temps de cette société¹²¹. La période de marge est en outre souvent caractérisée par des rites d'inversion, rites qui peuvent se révéler importants lors des rituels de puberté qui participent de la construction du genre. Par ailleurs, les rituels initiatiques mettent souvent en scène des épreuves que le jeune initié doit traverser, le plus souvent guidé par des personnages initiés plus âgés que lui. Comme déjà mentionné plus haut, ces épreuves peuvent comprendre la souffrance physique provoquée par une opération réalisée sur le corps de l'initié (mutilation, scarification, etc.). Bien que l'on ne s'attende pas forcément à

¹¹⁷ Ardzinba 1986, 101.

¹¹⁸ Zempléni 2004, 375.

¹¹⁹ Goguel d'Allondans 2002, 52 : « Avec efficacité, l'initiation va permettre à chaque jeune de se libérer de cette ambivalence double qui le maintiendrait dans une situation hybride d'adulte et d'enfant, l'asexuerait en préservant son propre sexe tout en jouissant des prérogatives de l'autre. »

¹²⁰ Sur la relation entre l'initiation pubertaire et les classes d'âge, voir Bernardi 1984.

¹²¹ Pour la notion de *communitas* et de liminarité, voir Turner 1990.

retrouver l'ensemble de ces éléments dans les fragments de tablettes hittites, leur absence complète m'incite à douter de l'interprétation de H. G. Güterbock, tout comme V. G. Ardzinba l'a fait avant moi. Relevons en outre cette observation de H. Barry III : « An initiation ceremony can be a mechanism for permitting more freedom and privileges in adolescence than in childhood. In most societies with a high degree of social stratification, there is no initiation ceremony and a low degree of sexual freedom for adolescents¹²². » Ainsi, si l'on en croit cet auteur, il n'est pas impossible que les rituels de puberté aient été absents de la religion d'État hittite, car celle-ci relève d'un système social fortement hiérarchisé.

Si la fête *haššumaš* n'est pas un rituel de puberté pour le prince hittite, à quelle catégorie de rituel appartient-elle ? Les deux autres types de rituels initiatiques doivent également être écartés, à mon sens. En effet, l'initiation religieuse se caractérise généralement par l'accent que met le rituel sur la notion de purification, car c'est là la condition principale du bon déroulement de cette initiation¹²³. Quant à l'initiation volontaire à une société secrète, telles les sectes orphiques dans le monde grec ancien, l'existence d'une telle société n'est pas attestée dans les textes hittites.

En revanche, plusieurs éléments m'amènent à penser que cette fête est avant tout un rituel d'installation du prince royal. En effet, nombreux sont les éléments présents dans la cérémonie qui permettent de considérer la fête *haššumaš* comme relevant de l'idéologie royale. La prédominance de la déesse Katahha doit être soulignée. Cette déesse, qui est considérée comme la reine divine, tient manifestement le rôle principal parmi les divinités invoquées dans la cérémonie. Mais d'autres éléments constitutifs de la fête relèvent aussi clairement du concept de royaute : la présence discrète du roi, mentionné tout au début du texte, la mention du dieu tutélaire du roi, divinité clairement liée à la notion de royaute, la présence de la troupe *šarikuwa-* et d'un très grand nombre de membres du personnel du temple qui ajoute à la cérémonie du prince une pompe toute royale. Le sens même du terme *haššumar*, si l'on accepte l'interprétation du HW², m'incite en effet à considérer cette cérémonie comme une préparation rituelle du prince royal à son futur rôle de souverain.

¹²² Barry 1996, 653.

¹²³ Pour un témoignage d'une initiation religieuse au Proche-Orient ancien et, plus précisément, d'un rituel d'ordination d'un prêtre de Nippur, voir Borger 1973 et Paul 1992, 83 au sujet du rituel à pratiquer quand un prêtre *nīšakku* ou *pašišu* d'Enlil et de Ninlil « entre dans le temple d'Enlil et de Ninlil pour la première fois ». J. R. Paul met l'accent sur l'importance du rasage comme procédé de purification de ce futur prêtre.

Notons que H. G. Güterbock avait lui-même perçu cet aspect de la cérémonie dans son étude pionnière¹²⁴ et que V. G. Ardzinba avait déjà suggéré de rapprocher la fête *haššumaš* des rites de consécration royale¹²⁵. Cette cérémonie pourrait participer du passage du prince royal à l'âge adulte, sans que cela ne coïncide forcément avec une initiation religieuse. Par ailleurs, il a été suggéré que la présence d'un substitut humain du prince que l'on humilie et que l'on maltraite pourrait être mise en relation avec un éventuel serment de fidélité que le jeune prince aurait à prononcer à son père avant de prendre ces premières responsabilités de prince héritier. Cette hypothèse reste fragile, j'en ai bien conscience, mais elle permettrait d'expliquer cette scène de flagellation rituelle bien insolite. Un autre élément en faveur de l'interprétation proposé ici doit être mentionné : le prince royal, qui est le personnage central de la fête, imite dans son comportement le roi, comme l'a justement noté V. G. Ardzinba¹²⁶. Il se rend dans différents lieux et offre des sacrifices tout en banquetant. Pour G. Torri, le rôle du prince dans les fêtes religieuses hittites n'est pas seulement analogue à celui du roi, il est complémentaire¹²⁷. Elle écrit à ce propos¹²⁸ : « Diese gesammelten Beispiele zeigen, dass der DUMU.LUGAL eine Ergänzungsrolle zu der des Königs hatte. Im Laufe der hethitischen Zeit wurden viele lokale Kulte beibehalten, aber in zweitrangige Zeremonien verwandelt, die die Hauptfeste vervollständigten. Das Vorhandensein von Hofbeamten, wie des Königsohns, garantierte die Kohärenz und die Einheit der hethitischen staatlichen Religion. »

Concernant l'interprétation de V. G. Ardzinba de voir dans la fête *haššumaš* une fête du printemps et conséquemment une célébration du nouvel an, ses arguments sont :

- 1) la manipulation de la meule : il est vrai que ce geste relie clairement la fête à un contexte agraire, mais pas incontestablement à la nouvelle année ;
- 2) l'harnachement d'une paire de bœufs de labour : même remarque que pour 1) ;
- 3) le nombre douze qui apparaît plusieurs fois dans le texte : bien que l'hypothèse de V. G. Ardzinba soit séduisante, il me paraît bien délicat d'élaborer

¹²⁴ Güterbock 1969, 101 : « These two scenes may very well symbolize the food-providing aspects of kingship and serve to initiate the prince into the duties of plowing and flour making. »

¹²⁵ Ardzinba 1986, 101.

¹²⁶ Ardzinba 1986, 98.

¹²⁷ Concernant le rôle complémentaire du prince (DUMU.LUGAL) dans l'administration hittite, voir notamment Taş 2008, 99.

¹²⁸ Torri 2004, 468.

un système d'interprétation à partir de nombres présents dans le texte, d'autant que beaucoup d'autres ne sont pas pris en compte dans ce système.

Pour être interprétée comme une fête de nouvel an, la cérémonie *haššumaš* devrait présenter des caractéristiques sensiblement différentes. On pourrait s'attendre, par exemple, à des allusions plus claires sur le passage de l'ancien au nouveau. Des fêtes calendaires hittites illustrent de manière plus satisfaisante ce passage avec la fermeture puis l'ouverture de *pithoi* remplis de grain¹²⁹.

Par conséquent, bien que le parallèle proposé par V. G. Ardzinba avec l'Inde védique soit fort intéressant, je ne pense pas que l'on puisse affirmer que la fête *haššumaš* célébrait le nouvel an. En revanche, le caractère agraire de la fête m'apparaît comme évident, et il est fort possible que la fête *haššumaš* marquait le passage d'une saison à une autre. La fête *haššumaš* mettrait par conséquent en scène deux rituels imbriqués l'un dans l'autre : un rituel d'installation du prince héritier et une fête calendaire. Cette imbrication n'est pas étonnante outre mesure, elle suit même, à mon sens, la règle générale : une fête religieuse célèbre rarement un événement unique, mais a très souvent plusieurs niveaux d'implication. De même, les rites de passage individuels sont souvent reliés de manière plus ou moins directe à d'autres rituels : rituels curatifs ou fêtes calendaires, par exemple¹³⁰.

En fin de compte, l'interprétation que je propose ici rejoint en plusieurs points celle de H. G. Güterbock et de V. G. Ardzinba. Eux aussi avaient suggéré de voir dans la fête *haššumaš* un rituel d'installation du prince royal en vue de ses charges d'héritier du roi hittite. Que cet aspect nous soit apparu à tous les trois pour des raisons différentes m'invite à penser que c'est lui qui est la raison d'être principale de la cérémonie. Cela ne signifie pas pour autant que d'autres niveaux d'implication n'aient pas coexisté avec lui, comme je l'ai indiqué plus haut. Ainsi, un rituel d'installation prend souvent des allures de rituel initiatique et celui-ci est fréquemment mis en parallèle avec le cycle de la nature, espérant peut-être démontrer ainsi le caractère également cyclique de l'existence humaine. Mais la dimension sociale et surtout politique de la fête *haššumaš* n'a pas été, à mon sens, assez mise en avant jusqu'à présent. De nombreux éléments constitutifs de la cérémonie se réfèrent pourtant clairement à la notion de royauté. De plus, la présence d'une troupe *šarikuwa-* dans le

¹²⁹ Archi 1973, 14.

¹³⁰ Mouton 2008, 79–81.

déroulement de la fête donne clairement à cet événement le caractère d'une «cérémonie politique» dans le sens défini par C. Bell¹³¹.

Bibliographie

- S. Alp 1983: *Beiträge zur Erforschung des hethitischen Tempels. Kultanlagen im Lichte der Keilschrifttexte, neue Deutungen*, Türk Tarih Kurumu Yayınları VI/23, Ankara.
- 1991: *Hethitische Briefe aus Maşat-Höyük*, Türk Tarih Kurumu Yayınları VI/35, Ankara.
- A. Archi 1966: «Trono regale e trono divinizzato nell'Anatolia ittita», *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 1, 76–120.
- 1973: «Fêtes de printemps et d'automne et réintégration rituelle d'images de culte dans l'Anatolie hittite», *Ugarit-Forschungen* 5, 7–27.
- V. G. Ardzinba 1986: «The Birth of the Hittite King and the New Year», *Oikumene* 5, 91–101.
- Y. Arıkan(-Soysal) 2000: «Hittit belgelerinde körler», *Archivum Anatolicum* 4, 207–224.
- Y. Arıkan 2005: «Hittit kültünde bir görevli: ^{lÚ}tazzelli-», dans: A. Süel (éd.), *Acts of the Vth International Congress of Hittitology*, Çorum, 49–82.
- 2006: «The blind in Hittite documents», *Altorientalische Forschungen* 33, 144–154.
- 2007: «An Official in Hittite Cult: ^{lÚ}tazzelli-», dans: D. Groddeck et M. Zorman (éd.), *Tabularia Hethaeorum. Hethitologische Beiträge Silvin Košak zum 65. Geburtstag*, Dresdner Beiträge zur Hethitologie 25, Dresden, 33–58.
- J. Assante 1998: «The kar.kid/harimtu, Prostitute or Single Woman? A Reconsideration of the Evidence», *Ugarit Forschungen* 30, 5–96.
- 2007: «What makes a 'prostitute' a prostitute? Modern definitions and ancient meanings», *Historiae* 4, 117–132.
- H. Barry (III) 1996: «Initiation Rites» dans: D. Levinson et M. Ember (éd.), *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, vol. 2, New York, 652–656.
- R. H. Beal 1992: *The Organisation of the Hittite Military*, Texte der Hethiter 20, Heidelberg.
- G. Beckman 1983: *Hittite Birth Rituals*, Studien zu den Boğazköy-Texten 29, Wiesbaden.
- C. Bell 1997: *Ritual. Perspectives and Dimensions*, Oxford.
- B. Bernardi 1984: «Initiation rites and post-pubertal transition», dans: U. Blanchi (éd.), *Transition Rites. Cosmic, Social and Individual Order*, Rome, 81–94.
- S. R. Bin-Nun 1974: «Who was Tawurwali, the Great Hittite King?», *Journal of Cuneiform Studies* 26, 112–120.
- R. Borger 1973: «Die Weihe eines Enlil-Priesters», *Bibliotheca Orientalis* 30, 163–176.
- S. A. L. Butler 1998: *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals*, Alter Orient und Altes Testament 258, Münster.
- D. Cannadine et S. Price (éd.) 1987: *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge.
- B. J. Collins 1995: «Ritual Meals in the Hittite Cult», dans: M. Meyer et P. Mirecki (éd.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leyde—New York, 77–92.
- S. de Martino 1985: «Nudità rituale e senso del pudore nella letteratura ittita», *Oriens Antiquus* 24, 253–262.

¹³¹ Bell 1997, 128: «As a particularly loose genre, political rituals can be said to comprise those ceremonial practices that specifically construct, display and promote the power of political institutions (such as king, state, the village elders) or the political interests of distinct constituencies and subgroups.»

- H. Eichner 1984: «Indogermanische Chronik 20A-B II. Anatolisch», *Die Sprache* 30, 21*–32*.
- B. R. Foster 2001: *The Epic of Gilgamesh*, A Norton Critical Edition, New York.
- A. R. George 2003: *The Babylonian Gilgamesh Epic*, New York.
- A. Goetze 1954: «Some Groups of Ancient Anatolian Proper Names», *Language* 30, 349–359.
- 1970–71: «Hittite šipant-», *Journal of Cuneiform Studies* 23, 77–94.
- T. Goguel d'Allondans 2002: *Rites de passage, rites d'initiation. Lecture d'Arnold Van Gennep*, Saint-Nicolas.
- D. Groddek 1997: «Katahha/Hatagga», *N.A.B.U.* 1997/4, n°133.
- H. G. Güterbock 1956: «The Deeds of Suppiluliuma as Told by his Son, Mursili II (II)», *Journal of Cuneiform Studies* 10, 75–98.
- 1969: «An Initiation Rite for a Hittite Prince», dans: D. Sinor (éd.), *American Oriental Society Middle West Branch. Semi-Centennial Volume*, Bloomington—Londres, 99–103.
- V. Haas et M. Wäfler 1976: «Bemerkungen zu ^éheštiā- I», *Ugarit-Forschungen* 8, 65–99.
- 1977: «Bemerkungen zu ^éheštiā- II», *Ugarit-Forschungen* 9, 87–122.
- I. Hoffmann 1983: «Zur Wortbedeutung des EZEN haššumāš», *Orientalia NS* 52, 98–101.
- H. A. Hoffner 1970: Compte rendu de F. Imparati, *Le leggi ittite*, *Journal of the American Oriental Society* 90, 332–334.
- 1972: Compte rendu de P. H. J. Houwink ten Cate, *The Records of the Early Hittite Empire (c. 1450–1380 B.C.)*, *Journal of Near Eastern Studies* 31, 29–35.
- 1974: «The ARZANA House», dans: K. Bittel et al. (éd.), *Anatolian Studies Presented to Hans Gustav Güterbock on the Occasion of His 65th Birthday*, Publication de l'Institut Historique et Archéologique Néerlandais de Stamboul 35, 113–121.
- 1997: *The Laws of the Hittites. A Critical Edition*, Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 23, Leyde—New York—Cologne.
- F. Imparati 1964: *Le leggi ittite*, Incunabula Graeca 17, Rome.
- 1975: «Signori e figli del re», *Orientalia NS* 44, 80–95.
- A. M. Jasink Ticchioni 1977: «Il DUMU.LUGAL nei testi cultuali ittiti», *Studi Classici e Orientali* 27, 137–167.
- A. Kammenhuber 1971: «Heth. haššuš 2-e ekuzi ‘Der König trinkt zwei’», *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 14, 143–159.
- 1991: «Die hethitische Getreidegottheit Halki/NISABA», *Bulletin of the Middle Eastern Culture Center In Japan* 5, 143–160.
- A. S. Kassian/A. Korolëv/A. Sidel'tsev 2002: *Hittite Funerary Ritual šalliš waštaš*, Alter Orient und Altes Testament 288, Münster.
- A. S. Kassian/I. Yakubovich 2004: «^DUTU^Aš in Hittite Texts», dans: D. Groddek et S. Rössle (éd.), *Šarnikzel. Hethitologische Studien zum Gedenken an Emil Orgetorix Forrer (19.02.1894–10.01.1986)*, Dresden Beiträge zur Hethitologie 10, 395–407.
- H. Klengel 1999: *Geschichte des hethitischen Reiches*, Handbook der Orientalistik I/34, Leyde—Boston—Cologne.
- J. Klinger 1996: *Untersuchungen zur Rekonstruktion der hattischen Kultschicht*, Studien zu den Boğazköy-Texten 37, Wiesbaden.
- A. Kloekhorst 2008: *Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon*, Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series 5, Leiden—Boston.
- Konkordanz: S. Košak, *Konkordanz der hethitischen Texte*, <http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/hetkonk/>
- C. Kühne/H. Otten 1971: *Der Šaušgamuwa-Vertrag*, Studien zu den Boğazköy-Texten 16, Wiesbaden.
- H. M. Kümmel 1967: *Ersatzrituale für den hethitischen König*, Studien zu den Boğazköy-Texten 3, Wiesbaden.
- E. Laroche 1947: *Recherches sur les noms des dieux hittites*, Paris.

- W. Mannhardt 1884: *Mythologische Forschungen*, Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der germanischen Völker 51, Strasbourg.
- E. Masson 1989: *Les douze dieux de l'immortalité. Croyances indo-européennes à Yazılıkaya*, Paris.
- A. Mouton 2003: «Usages privés et publics de l'incubation d'après les textes hittites», *Journal of Ancient Near Eastern Religion* 3, 73–91.
- 2004: Compte rendu de G. Torri, *Similitudine...*, *Bibliotheca Orientalis* 61, 343–348.
- 2005a: «Anatomie animale: le festin carné des dieux d'après les textes hittites II. Les membres postérieurs et d'autres parties anatomiques», *Colloquium Anatolicum* 4, 139–154.
- 2008: *Les rituels de naissance kizzuwatniens: un exemple de rites de passage en Anatolie hitite*, Paris.
- E. Neu 1968: *Interpretation der hethitischen mediopassiven Verbalformen*, Studien zu den Boğazköy-Texten 5, Wiesbaden.
- H. Otten 1959: «Zur Kontinuität eines altanatolischen Kultes», *Zeitschrift für Assyriologie* 53, 174–184.
- 1971: *Ein hethitisches Festritual (KBo XIX 128)*, Studien zu den Boğazköy-Texten 13, Wiesbaden.
- 1982: Compte rendu de KUB 51, *Zeitschrift für Assyriologie* 72, 160–161.
- H. Otten/J. Siegelová 1970: «Die hethitischen Gulš-Gottheiten und die Erschaffung der Menschen», *Archiv für Orientforschung* 23, 32–38.
- J. R. Paul 1992: *Mesopotamian Ritual Texts and the Concept of the Sacred in Mesopotamia*, thèse de doctorat de l'Université de Los Angeles.
- J. Puhvel 1987: «'Engendrer' et 'enfanter' en hittite», *Cahiers Ferdinand de Saussure* 41, 159–163.
- S. Reinach 1905: *Cultes, Mythes et Religions* I, Paris.
- O. Soysal 2004: *Hattischer Wortschatz in hethitischer Textüberlieferung*, Handbuch der Orientalistik I/74, Leyde—Boston.
- A. Taggar-Cohen 2006: *Hittite Priesthood*, Texte der Hethiter 26, Heidelberg.
- P. Taracha 2005: «Zu den hethitischen Ritualen des Königssohns (CTH 647)», dans: A. Süel (éd.), *Acts of the Vth International Congress of Hittitology*, Çorum, 707–714.
- İ. Taş 2008: «M.Ö.13. yüzyılda Kargamış krallığında görevli iki Hitit memuru: mār šarri (DUMU.LUGAL) ve ^{lu}kartappu», *Tarih araştırmaları dergisi* 27/43, 95–117.
- G. Torri 2004: «Bemerkungen zur Rolle des DUMU.LUGAL in den hethitischen Festritualen», dans: M. Hutter et S. Hutter-Braunsar (éd.), *Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität. Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums 'Kleinasiens 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, 461–469.
- V. W. Turner 1990: *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, trad. française de G. Guillet, Paris [1^{ère} éd. : 1969].
- A. Ünal 1985: «Beiträge zur Fleischverbrauch in der hethitischen Küche: Philologische Anmerkungen zu einer Untersuchung von A. von den Driesch und J. Boessneck über die Tierknochenreste aus Boğazköy-Hattuşa», *Orientalia NS* 54, 419–438.
- T. van den Hout 1991: Compte rendu de M. Popko, KUB 58 (1988), *Bibliotheca Orientalis* 48, 579–585.
- B. H. L. van Gessel 1998: *Onomasticon of the Hittite Pantheon*, Handbuch der Orientalistik I/33, Leyde—New York—Cologne.
- J. J. S. Weitenberg 1984: *Die hethitischen u-Stämme*, Amsterdam.
- T. Yiğit 1997: «Hittitçe çivi yazılı metinlerde ^{MUNUS.(MEŠ)}KAR.KID», *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi* 19/30, 289–297.
- 2002: «Boğazköy arşivi belgelerine göre ^{MUNUS.(MEŠ)}KAR.KID üzerine bir inceleme», *Tarih İncelemeleri Dergisi* 17/1, 73–81.

- 2008: «A Study of the ^{MUNUS(MEŠ)}KAR.KID in the Hittite Cuneiform Texts», *Orientalia NS* 77, 75–78.
- D. Yoshida 1992: «Das AN.TAH.ŠUM^{SAR}-Fest im Tempel der Sonnengöttin», *Bulletin of the Middle Eastern Culture Center In Japan* 6, 121–158.
- 1996: *Untersuchungen zu den Sonnengottheiten bei den Hethitern*, Texte der Hethiter 22, Heidelberg.
- A. Zempléni 2004: «Initiation», dans: P. Bonte et M. Izard (éd.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris [1^{re} éd.: 1991], 375–377.
- A. Zgoll 2006: *Traum und Welterleben im antiken Mesopotamien*, Alter Orient und Altes Testament 333, Münster.