

# USAGES PRIVÉS ET PUBLICS DE L'INCUBATION D'APRÈS LES TEXTES HITTITES

ALICE MOUTON<sup>1</sup>

## *Abstract*

An incubation is a ritual during which one sleeps and sometimes tries to get a special dream. The Hittite texts describe two different kinds of incubation: a divinatory one (in order to get a message-dream) and a therapeutic one (in order to heal the sleeper). The contexts in which the divinatory incubation occurs seem different from the ones in which the therapeutic incubation is used.

Selon leurs écrits, les Hittites croyaient que certains de leurs rêves étaient envoyés par les dieux. Pour cette raison, ils priaient parfois ces derniers de leur faire parvenir les rêves qu'ils souhaitaient avoir. Afin d'accomplir ce dessein, les Hittites employaient parfois l'incubation. Le terme "incubation" désigne dans cette étude l'acte de dormir au cours d'un rituel, ce dernier étant accompagné ou non de telles prières. L'incubation n'est pas toujours destinée à faire apparaître un rêve en particulier.

Elle peut avoir deux rôles distincts:

- 1) un rôle divinatoire: afin d'obtenir un rêve-message. Dans ce cas, l'incubation est une technique oraculaire: une personne pose une question aux dieux et espère recevoir la réponse en rêve.
- 2) un rôle thérapeutique: pour obtenir un sommeil ayant le pouvoir de guérir le rêveur par le biais ou non d'un rêve.

---

<sup>1</sup> Il s'agit d'une version plus développée de ma contribution au Congrès "Offizielle Religion politischer Oberschichten und lokale Religionsausübung unterschiedlicher Volksgruppen, Kleinasien und angrenzende Gebiete vom Beginn des 2. bis zur Mitte des 1. Jt." organisé par le Prof. M. Hutter (Bonn, 19-22 février). Cette contribution est intitulée "Use of private incubations compared to "official" ones in Hittite texts". J'ai pu bénéficier de l'apport des données du CHD (financé par le "National Endowment for the Humanities") lors de mon séjour à l'Oriental Institute en tant qu'associée au projet du dictionnaire. Ce séjour a été financé par une bourse Lavoisier du Ministère des Affaires Etrangères français.

L'incubation divinatoire peut être pratiquée lors d'une fête religieuse, c'est-à-dire dans un contexte "public" ou "officiel". Elle peut également être effectuée pour résoudre un problème en particulier, c'est-à-dire pour un usage privé. A l'inverse, l'incubation thérapeutique ne semble employée que dans la sphère privée.

Cette contribution tentera de présenter une synthèse concernant ces deux types d'incubation à la lumière des sources hittites.

#### *A) Usage public de l'incubation dans les textes hittites*

L'expression hittite *šuppa/šuppaya šeš-* a souvent été traduite par "dormir dans/d'une (place/manière) pure". H. Hoffner (Hoffner 1998:324) a cependant suggéré que l'adjectif *šuppi-* signifiât de manière plus spécifique "sacré, saint" tandis que *parkui-* se traduirait par "pur". En gardant à l'esprit cette interprétation, nous en déduisons que chaque incubation désignée par l'expression *šuppa šeš-* devrait avoir lieu dans un espace sacré. Pour cette raison, *šuppa šeš-* ne pourrait être employée que pour faire allusion à l'incubation divinatoire et jamais pour se référer à l'incubation thérapeutique. Nous tenterons de vérifier cette interprétation.

##### 1. "Dormir d'une manière sacrée" (*šuppa šeš-*)

*šuppa/šuppaya šeš-* apparaît dans les contextes suivants:

- a) KUB 15.15 i 4 (compte-rendu de voeux, de Roos 1984:235-236 et 373-374): le contexte est lacunaire. Aux côtés de notre expression (*šuppa šešuwa- [...]*), un rêve de la reine est mentionné.
- b) KUB 15.20 ii 6' (compte-rendu de voeux, de Roos 1984:243-244 et 381-382): l'incubation semble être en relation avec une "affaire concernant l'hiérodule" (*ANA INIM MUNUS SUHUR.LÁ šuppa šešuwa [atar]*). Le contexte mentionne également des offrandes votives.
- c) KUB 6.34 iv<sup>2</sup> 3' (fragment de compte-rendu oraculaire): l'identité de la personne pratiquant l'incubation n'est pas préservée. L'affaire à laquelle il est fait allusion concerne le roi.
- d) KUB 14.8 et duplcats (seconde prière de Muršili II au sujet d'une épidémie: Beckman 1997) § 11\* 3: l'incubation divinatoire est men-

tionnée en tant que moyen de communication entre les hommes et leurs dieux. Le passage précise que les prêtres sont les personnes les plus qualifiées pour effectuer ce rituel (*našma ANA* LÚ.MEŠSANGA *kuit* [hu] *mandas watarnahyun n=at=za šuppa šeškiškanzi* “ou bien une fois que j’en aurai donné l’ordre à tous les prêtres, (ceux-ci) se coucheront d’une manière sacrée”).

e) KBo 10.16 iv 9 (fragment de fête religieuse): une incubation serait pratiquée par un “travailleur du cuir” dans un but inconnu (9. ]x<sup>2</sup>-*ti-ma=za* LÚAŠGAB *šuppi šešz*[i]). Il faut toutefois noter la forme nominatif-accusatif neutre singulier de *šuppi*- dans ce passage : l’expression habituelle est *šuppa/šuppaya šeš-*. Faut-il attribuer un sens différent à cet adjectif au singulier, ou bien est-il simplement employé dans un sens adverbial à l’instar du pluriel *šuppa(ya)*? Il me semble qu’il pourrait s’agir d’une variante au singulier de *šuppa/šuppaya šeš-*. En effet, quel autre sens pourrait-on lui attribuer ? Ce texte semble être la seule attestation de l’emploi de *šuppi šeš-*.

Outre cela, une seconde difficulté se présente à nous : le fait qu’un tel personnage pratique une incubation divinatoire est tout à fait surprenant. En effet, ce rite est généralement effectué par le couple royal ou par un prêtre. Le “travailleur du cuir” dont il est question dans ce passage aurait-il un statut particulier par rapport à ses congénères?

Plusieurs textes décrivent le “travailleur du cuir” comme un personnage pouvant participer activement à des rituels festifs (Pecchioli Daddi 1982:45): KBo 37.146 Ro? 5’ ([...])<sup>2</sup> LÚ.MEŠAŠGAB *pāi* 1 KUŠ<sup>1</sup> GU<sub>4</sub> [...] “donne [...] travailleurs du cuir; la peau d’un bovin [...]”), KBo 20.23 Vo. 5’ (KUŠ<sup>1</sup> GU<sub>4</sub><sup>HÁ</sup> UGULA LÚ.MEŠAŠGAB x [...] “la peau de bovins [...] le chef des travailleurs du cuir [...]”: Neu 1980:161), IBoT 3.1: 81 (GAL LÚAŠGAB *talluš ANA* GAL DUMU. É.GAL GAL MEŠEDI Ù ANA GAL.GEŠTIN *pāi* “Le chef des travailleurs de cuir donne les récipients *tallai-* au chef des fonctionnaires du palais, au chef des gardes du corps et au chef des échansons”), KBo 20.13 Vo 15’ ([...]) AŠGAB ZABAR [...] “[...] travailleur de cuir [...] bronze [...]”: Neu 1980:142), KBo 13.179 ii 14 (*nu* KUŠ<sup>1</sup> MEŠ ANA LÚ.MEŠAŠGAB [...] “des peaux pour les travailleurs du cuir”: McMahon 1991:165-166) et KBo 16.68 i 24 ([...]) x UDU-RI ŠA

<sup>2</sup> Faut-il lire [lu-uk-ka-a]t-ti-ma “le lendemain” ici? Il est difficile de l’affirmer, étant donné le manque de clarté de ce passage.

LÚ.MEŠ URU *Tiššaruli* UGULA LÚ.MEŠ AŠGAB [...] *pāi* “[...] mouton des hommes de la ville de Tiššaruli [...] le chef des travailleurs de cuir [...] donne”). KBo 10.27 iv 30 (LÚ.AŠGAB <sup>D</sup>*Māliyas* “le travailleur de cuir de Maliya”) d’une part, KUB 30.32 i 9-10 et son duplicat KBo 18.190 Ro 4-5 ([UGULA LÚ.MEŠ AŠ)GAB] ŠA DINGIR <sup>LM</sup> “le chef des travailleurs du cuir de la divinité”: Pecchioli Daddi 1982:544) d’autre part indiquent que certains “travailleurs du cuir” appartiennent au personnel du temple. Pourrait-on envisager que le personnage de KBo 10.16 soit également une sorte de prêtre, ce qui expliquerait le fait qu’il puisse pratiquer une incubation divinatoire? Les textes décrivant le travailleur du cuir en milieu cultuel sont pour la plupart très lacunaires et ne permettent pas de confirmer (ni d’infirmer) cette hypothèse. La présence du travailleur du cuir dans les fêtes religieuses est le plus souvent en relation avec la confection du KUŠ<sup>S</sup>*kurša*. Le fait que KBo 10.16 décrive l’AŠGAB en train de faire une incubation reste donc difficile à expliquer.

D’autres textes hittites semblent faire allusion à la pratique de l’incubation divinatoire malgré l’absence de l’expression *šuppa/šuppaya šeši*. C’est le cas de:

a) KUB 27.1+ iv 46-50 (fête religieuse pour Šaušga de Šamuha: Lebrun 1976:85 et Güterbock / Hoffner 1989:20 sub *laknu-* 7.): le roi entre dans le temple de Šaušga de la Steppe de Šamuha, fait des offrandes alimentaires et des libations puis dort “là où cela est bon pour lui” (*nu=šši kuwapi aššu n=aš apiya šešzi*). Pendant ce temps, les chanteurs et les prêtres AZU demeurent éveillés (iv 50 : LÚ.MEŠ NAR LÚ.MEŠ AZU-ya GE<sub>6</sub>-an *laknuwanzi*). Le rituel n’est pas interrompu au moment où le roi va se coucher. Par conséquent, le sommeil de ce dernier est un élément constitutif du rituel. Il ne paraît alors pas impossible de penser que le roi pratique ici une incubation (dans le temple même).

b) KUB 55.43 iii 27'-28' (fête religieuse pour le *kurša*, McMahon 1991:152-153): “On conduit l’oint en face des récipients *išnura*. Il (=l’oint) fait une libation [une fois et il?] dort face au dieu, auprès du récipient *išnura* (*nu* <sup>DUG</sup>*išn[ūraš per]an katta* LÚ.GUDÚ *pedān[zi nu 1=ŠU?]* *šipanti* [*n=aš?* <sup>DUG</sup>*išn[uri PANI* DINGIR <sup>LM</sup> *šešzi*]).” G. McMahon (McMahon 1991, 161-162) considère que ce passage peut être interprété de deux façons différentes:

1. le sujet de *šešzi* serait de la pâte qui viendrait d’être préparée. G. McMahon traduit alors *šešzi* par “it spends the night”. Cette

interprétation est principalement basée sur le paragraphe suivant immédiatement celui-ci, dans lequel on confectionne trois pains ordinaires.

2. le sujet du verbe serait l'oint en personne. G. McMahon propose alors de traduire *šešzi* par “he spends the night (sleepless)”. Il faut cependant noter qu'aucun texte ne permet de traduire avec certitude *šeš-* par “passer la nuit (éveillé)” lorsque son sujet est un être humain. Au contraire, il signifie le plus souvent “dormir”. *laknu-* est le terme qui est généralement employé pour signifier l'action de veiller.

L'indétermination provient de l'existence d'une lacune au début de la proposition qui nous concerne ici. Il me semble que le sujet de l'action *šeš-* est l'oint, étant donné le fait que la pâte dont il est question dans l'hypothèse 1. n'est pas mentionnée auparavant. C'est également le choix que G. McMahon a lui-même favorisé dans sa traduction. Si l'oint est bien le sujet du verbe *šeš-*, il faut en déduire qu'il pratique une incubation divinatoire en face de la divinité, probablement pour connaître les volontés de cette dernière par l'intermédiaire d'un rêve-message.

c) Dans KUB 3.87: 10-12 (lettre en langue akkadienne: Hagenbuchner 1989, n°349), il est peut-être écrit que le dieu de l'orage de Kumma a été sollicité à l'aide d'une interrogation oraculaire ([*in*]anna <sup>du</sup> *uru*<sup>l</sup>*kumma ina šalu*[*lti*] “[Mai]ntenant [j'ai interrogé] le dieu de l'orage de Kumma à trois reprises”). Après cette notification, le texte indique que le prêtre de cette même divinité a reçu un rêve-message (*ana* <sup>l</sup>*sanga-šu ina šutti-šu iqbi*[*i*] “Il a parlé à son prêtre dans un rêve de celui-ci”). Il me paraît par conséquent possible de considérer ce songe comme résultant d'une incubation divinatoire. Il ne s'agit toutefois que d'une simple hypothèse.

d) KUB 22.69 ii<sup>3</sup> 4-6 (compte-rendu oraculaire): le roi a reçu un rêve alors qu'il était dans le temple de Kubaba (*nu* LUGAL *kuwapi* *INA* É <sup>D</sup>*kupapa pait nu-za-kan apēdani* *U(-)[...]*<sup>3</sup> *kuin* *U-an aušta* GAL

<sup>3</sup> Il est délicat de proposer une restitution pour ce passage. Etant donné que le bord de la tablette est très proche du signe *U*, le Prof. T. van den Hout m'a suggéré de restituer *apēdani* *U-[i]*. On traduirait alors ce passage ainsi: “dans ce rêve, il a vu un rêve (au sujet) duquel le chef des aruspices a interrogé l'oracle.” Le fait que quelqu'un voit un rêve dans un rêve n'est pas documenté dans la littérature hittite. Cependant, un recueil néo-assyrien de rituels signale:

“S'il a vu un rêve à l'intérieur d'un rêve” (*diš* *máš.ge<sub>6</sub>* *ina* *ša* *máš.ge<sub>6</sub>* *igi-ma*:

LÚ.MEŠ HAL *aryat* “Au moment où le roi alla dans le temple de Kubaba, dans ce rêve-là, [...] (ce) rêve qu'il a vu, le chef des aruspices a interrogé l'oracle”). Etant donné que le rêve est défavorable, les devins demandent aux dieux si ce songe est une manifestation de la colère de Kubaba. L'extispicine confirme cette hypothèse.

e) KUB 55.21 iv 1-5 décrit un rituel pratiqué par un prêtre de la déesse Soleil d'Arinna dans le temple de celle-ci (ANA GIŠNÁ LÚ.SANGA *taknaš DUTU-aš ēbēli išparranzi n-aš apiya šeškeškizzi* [i] *šiūl-ma-šši kī [iš]parrumar šiškiyauwar ā[ra]* “On étend (une couche) en guise de lit<sup>4</sup> (pour) le prêtre de la déesse Soleil de la terre dans la cour, et il y dormira régulièrement. (Ceci) est une obligation pour lui: le fait de s'étendre et de dormir (dans la cour) sont convena[bles]”). Le prêtre doit dormir régulièrement dans la cour du temple. En agissant ainsi, pratique-t-il une incubation ou ne s'agit-il pour lui que de garder le temple?

f) Le rituel pour le dieu de l'orage de Kuliwišna (KBo 15.33+, Glocker 1997:66-67)<sup>6</sup> se déroule en partie dans la “pièce intérieure” du temple du dieu de l'orage de Kuliwišna (ii 18': É.ŠÀ DINGIR<sup>LM</sup>). Des offrandes alimentaires et l'acte de “boire la divinité” y sont pratiqués

ADRC iii 59, Butler 1998:281 et 300). Etant donné qu'il s'agit d'un phénomène très peu attesté, on restera prudent quant à la lecture de notre passage.

<sup>4</sup> La construction est ici assez inhabituelle. On pourrait être tenté de considérer LÚ.SANGA *taknaš DUTU-aš* comme l'objet du verbe *išpar-*. Le passage se traduirait alors ainsi: “On étend le prêtre de la déesse Soleil de la terre sur une couche”. Cependant, aucun texte n'atteste clairement la possibilité de faire d'une personne l'objet du verbe *išpar-*. En effet, celui-ci semble être toujours associé à un objet inanimé (une couche, un tissu, etc.).

<sup>5</sup> Ünal 1987:481 traduit ce passage ainsi: “They spread out (bedding) for the bed of the priest of the Sun God of the Earth in the courtyard and he sleeps there.” A. Ünal pense que ce passage signifie simplement que la demeure du prêtre se situe dans l'enceinte du temple. Il est en effet hautement probable que le prêtre habite dans le complexe cultuel. L'instruction aux prêtres KUB 13.4 iii 5-6 indique en effet: “Que chacun d'eux (c'est-à-dire des prêtres) ne néglige pas de dormir dans le temple.” (*nu 1-aš 1-aš INA É.DINGIR<sup>LM</sup> šarā šešūwanzi lē-pat karaštari*). Cependant, dormir dans sa demeure -même si celle-ci est englobée dans le temple- et dormir dans la cour même du temple ne me semblent pas signifier la même chose. Ce dernier geste est très certainement considéré comme un acte religieux. Quant au fait que le texte désigne cet acte comme une obligation (*išhiul-*), cela ne signifie pas pour autant que le prêtre dort en permanence dans la cour, mais simplement qu'il est dans l'obligation d'y dormir à certaines occasions, par exemple lors de certains rituels.

<sup>6</sup> Dans la version résumée en anglais de cet article, j'ai classé à tort ce passage parmi les textes décrivant des incubations thérapeutiques.

(ii 27'-28': *nu-kan ANA* <sup>LÚ</sup>EN É<sup>TI</sup>M *kuiēš namma DIN*[*GIR*<sup>MEŠ</sup> *asšauēš* *nu apūš*] *DINGIR*<sup>MEŠ</sup> *ekuzi*). Par la suite, le texte indique: “Le matin (suivant), quand le maître de maison sort de la ‘pièce intérieure’ (ii 29'-30': *lukkatta=ma-kan mābħan* <sup>LÚ</sup>EN É<sup>TI</sup>M É.ŠÀ-*naz parā uizzi*). Le “maître de maison” a donc passé la nuit dans la chambre à coucher du dieu. Il a probablement pratiqué une incubation divinatoire.

### *Le “lit/sommeil sacré” (šuppi- šašta-)*

Les textes hittites font également allusion à l’existence d’un “lit sacré”. C’est le cas des textes suivants:

- a) KUB 56.52 + 1230/u + 1852/u Ro<sup>?</sup> 48' (fragment de fête religieuse, Alp 1983:56-57, 288-289 et 366-367 ; Yoshida 1996:101): le roi va dans la chambre intérieure, dans le “lit sa[cré]” ([LUGAL-*u*]š šup[*payaš*] GIŠNÁ-aš *paizzi*). Le paragraphe se termine par la phrase suivante: “Le deuxième jour est fini.” (l. 49': UD.2.KAM *QATI*). Le roi aurait donc passé la nuit dans la pièce du lit sacré. L’expression “lit sacré” est ici employée au puriel (*šuppayaš* GIŠNÁ-aš). Il s’agit vraisemblablement d’un *pluralia tantum*, qui pourrait se traduire par l’anglais “beddings”.
- b) KBo 17.74 iv 24' (description d’une fête religieuse, Neu 1970:32-33; Alp 1983:222): les actions décrites se déroulent dans la “pièce intérieure” (l. 18': *ANA* É.ŠÀ *paizzi* “il va dans la pièce intérieure.”; l. 24'-25': LUGAL-*u*[š šu]ppaš GIŠNÁ-aš [*tiyazi*] “Le roi entre dans le lit sacré”). Le chef des fonctionnaires du palais fait des offrandes au nom du roi et ce dernier passe peut-être la nuit dans la “pièce intérieure” (l. 26' [...] *išpanti tuhh[uš]ta* “pendant la nuit.<sup>7</sup> C’est fini (pour ce jour-là).”).
- c) KBo 30.48 Ro 12' (fragment de fête religieuse, Alp 1983:369): le texte n’indique pas clairement si le roi a passé la nuit dans la “pièce intérieure”. Celui-ci fait des offrandes alimentaires près du “lit sacré”

<sup>7</sup> Le Prof. T. van den Hout m’a très justement fait remarquer que *išpanti* pourrait également être la troisième personne du singulier du verbe *išpant-* “faire une offrande, sacrifier”. Cependant, plusieurs textes offrent des parallèles à notre passage et permettent de confirmer la traduction “nuit” pour *išpanti*. D’une part, KBo 30.77 iv 18' (et son duplicat Bo 6570 ii 11': Alp 1983:65-66) indique: *ta hatkanzi* G[E-(*anti*)] (var. *išpanti*). Il en va de même pour KBo 19.128 vi 31' (Otten 1971:16-17) et KBo 20.61 ii 17, dans lesquels on peut lire: *ta hatkanzi išpanti*. D’autre part, notre texte a) comporte: [*ta h*]atkanzi GE[<sup>1</sup>-(*anti*)] UD.2.KAM *QATI* (Yoshida 1996:101, l. 49').

([LUGA]L-uš ſuppayaš GIŠNÁ-aš peran tiyazi ta GAL DUMU<sup>MEŠ</sup> É.GAL ANA LUGAL NINDA.GUR<sub>4</sub>.RA pāi LUGAL-uš paršiya).

d) KBo 20.88 i 11'-12' (fragment d'une fête religieuse impliquant le couple royal): l'incubation est pratiquée par le roi en personne (LUGAL-uš ſuppayaš GIŠNÁ-[aš] ſeškizzi).

Les textes a) à d) présentent des similarités: le roi y est directement impliqué et fait des offrandes alimentaires dans la “pièce intérieure” (É.ŠÀ = *tunnakesšar*) où le lit sacré se situe. La “pièce intérieure” semble désigner parfois une chambre à coucher. Celle-ci est présente dans des bâtiments religieux (temples et sanctuaires), comme l'expression “la pièce intérieure du dieu” (*šiunaš* É.ŠÀ / É.ŠÀ DINGIR<sup>LIM</sup>) attestée dans plusieurs textes<sup>8</sup> l'indique notamment. D'autre part, la “pièce intérieure” intervient également en contexte profane, puisqu'elle peut appartenir au complexe palatial. Les expressions “pièce intérieure du roi / de la reine”<sup>9</sup> le montrent bien. En outre, durant le rituel exorcistique de Ḥantitašu qui se déroule sur le toit de la demeure du patient,<sup>10</sup> on fait allusion à la “pièce intérieure de la maison” (iii 6: É-ri É.ŠÀ-ni “dans la ‘pièce intérieure’ de la maison”).

Cette pièce contient un lit, comme les expressions “pièce intérieure pour dormir” et “la pièce intérieure du lit” (respectivement ſeššuwaš É.ŠÀ et ſaſtaš É.ŠÀ / É.ŠÀ *nathiyaš*) le prouvent.<sup>11</sup> Quand il s'agit de la “pièce intérieure” d'un temple, le lit est “sacré” (*ſuppi-*), ce qui signifie qu'il est réservé à la pratique d'actes ritualisés tels que l'incubation divinatoire.

e) KUB 39.23 Ro 6' (rituel, Otten 1958:94-95): ce rituel peut être rapproché des rituels funéraires royaux. Le fragment ne mentionne pas clairement une incubation mais seulement un acte rituel exécuté près du “lit sacré” ([...] ſuppayaš GIŠNÁ-aš ALAM iwar iyan[du]).

f) KUB 16.9 ii 5 (compte-rendu oraculaire): on demande aux oracles si une personne (dont l'identité est inconnue de nous) doit aller au temple et “dormir à nouveau (d') un sommeil sacré” (*n-aš-kan INA* É.DI[NGIR<sup>LIM</sup> ſ]uppin ſaſtan EGIR-pa ſešzi).

<sup>8</sup> Références données dans Alp 1983:368.

<sup>9</sup> Références dans Alp 1983:369.

<sup>10</sup> Ünal 1996.

<sup>11</sup> Références données dans Alp 1983:368-369.

### *L'incubation divinatoire et les textes votifs hittites*

J. de Roos a mis en évidence le fait que certains voeux prononcés par la reine ou le roi ont lieu au cours de fêtes religieuses (de Roos 1998:494). KUB 15.19 indique que la reine a reçu un rêve pendant la “fête de la torche” (EZEN<sub>4</sub> GIŠzuppari). Cette dernière intervient au sein de la “fête de la hâte”.<sup>12</sup> KUB 15.1 ii 45-52 mentionne également un rêve étant apparu à la reine pendant les “jours de la torche” (UD.KAM<sup>HÁ</sup> GIŠzuppari).

Quant aux autres songes décrits dans les textes votifs, aucune allusion à une éventuelle fête religieuse n'est faite. Toutefois, si l'on examine le nom des villes dans lesquelles les rêves sont apparus, on remarque que la plupart de ces cités sont des centres religieux de plus ou moins grande envergure. C'est le cas de Šapinuwa, Zithara, Ankuwa, Katapa, Šamuha, Ušša et Urikina.<sup>13</sup> Par conséquent, il ne me paraît pas impossible que certains de ces rêves résultent d'une incubation divinatoire qui aurait été pratiquée au cours d'une fête religieuse, à l'instar de KUB 15.19.

### *Le cas de KUB 43.55 et duplcats*

KUB 43.55 et duplcats fait allusion à une forme particulière d'incubation divinatoire. Le colophon de ce texte indique en effet: “(Ce

<sup>12</sup> KUB 55.5 iv 22' (Houwink ten Cate 1988:167 et 179; Nakamura 2002:51).

<sup>13</sup> Les informations qui suivent proviennent, lorsque cela n'est pas précisé, de del Monte / Tischler 1978 et del Monte 1992.

1) Šapinuwa: KBo 24.123. Šapinuwa/Ortaköy semble être un centre administratif et religieux “spécialisé” dans les rituels hourrites *itkalzi*.

2) Zithara: KUB 31.77 indique que la reine pratique des rituels dans cette ville. Le rêve qu'elle a vu a lieu pendant la “nuit des larmes” (ANA GE<sub>6</sub> SISKUR išhahnuwaš). S'agit-il du rituel qui est décrit dans KUB 30.31+ (CTH 479, rituel festif kizzuwatnien: Lebrun 1977) durant lequel “on prend une larme des dieux” (DINGIR<sup>MES</sup>-aš išhahru danzi) au nom du roi et de la reine?

3) Ankuwa: KUB 49.90 et KUB 60.97. La “fête de la pluie” qui participe à la fête de l'AN.TAH.ŠUM (KBo 24.128 Vo 1) s'y tient, ainsi que la fête du <sup>KUS</sup>kurša (del Monte / Tischler 1978:22).

4) Katapa: KUB 15.12. Cette ville accueille la “fête de la hâte”.

5) Šamuha: KUB 15.30, KBo 4.6 et KUB 31.32. C'est un centre religieux important du Kizzuwatna, où se tient notamment la fête de Šaušga de Šamuha. (CTH 710: Danmanville 1956; Lebrun 1976:44-45).

6) Ušša: KUB 48.118 et KUB 56.22. KBo 4.13 i 48 indique que Ušša était un des théâtres de la fête de l'AN.TAH.ŠUM (Lebrun 2001:328-330).

7) Urikina: KUB 48.125. Lebrun 2001:326-328 a insisté sur le caractère religieux de cette ville en tant que siège d'un Šarruma et d'autres divinités.

fut) lorsqu'il advint (que) mon Soleil Tuthaliya, le Grand Roi vit un rêve, lors du rituel de la déesse Soleil de la terre à Ḫattuša, dans la maison des grands-pères, -ce fut à ce moment-là de l'année-, pendant cette année-là (que) le dieu de l'orage tonna dans la ville de Tapzuwara/Urwara<sup>14</sup> (et que ce fut) la fête du tonnerre.” (v 6'-13': *uit=man=zan* <sup>D</sup>*UTU* <sup>Š</sup>*kuwapi* <sup>I</sup>*duthaliyas* [L]UGAL.GAL *taknaš* <sup>D</sup>*UTU-aš* SÍSKUR <sup>URU</sup>*hattuši* *INA* É *huhhaš tešhan aušta* MU-*TI*<sup>I</sup>*ma* *kī mehur* *ēšta apēdani* MU.KAM-*ti* <sup>D</sup>*IM-aš* *INA* <sup>URU</sup>*tap-zu* / *úr-wa-ra tethaš* EZEN<sub>4</sub> *tethesnaš=ma*).

La “maison des grands-pères” (É *huhhaš*) est parfois aussi appelée “le palais des grands-pères” (É.GAL *huhhaš*) et est probablement la demeure des ancêtres divinisés du roi.<sup>15</sup> Ainsi, le souverain, en pratiquant une incubation divinatoire dans un tel lieu, effectue une interrogation nécromantique. En outre, le fait que cette sorte de nécromancie soit pratiquée lors d'une fête dédiée à la déesse Soleil d'Arinna n'est pas surprenant: le caractère chthonien de cette divinité est bien documenté. Le roi a probablement mis en place cette incubation dans le but de résoudre un problème précis, peut-être une maladie. Le texte nous informe qu'il a obtenu de cette façon un rêve de la déesse qui lui prédit sa propre mort.<sup>16</sup>

KUB 43.55 semble être la seule attestation proche-orientale ancienne de l'utilisation de l'incubation divinatoire dans un but nécromantique.<sup>17</sup> Outre cela, ce texte témoigne de l'existence d'un intermédiaire entre incubation publique et incubation privée: le rite qui y est décrit est en effet réalisé au cours d'un fête religieuse (dimension publique) par le roi pour sa personne (dimension privée). KUB 43.55 indique également qu'une incubation divinatoire peut être pratiquée dans le but de découvrir comment guérir une maladie (en en apprenant la source voire le remède).

<sup>14</sup> La lecture du nom de cette ville est incertaine.

<sup>15</sup> H. Ehelolf apud Friedrich 1930:168 avait proposé de traduire ce terme par “Ahnengruft” (“caveau des ancêtres”) et J. Puhvel traduit “dynastic mausoleum” (Puhvel 1991:355 sub *huh(b)a-*).

<sup>16</sup> Taracha 2000:50 (l. 16'-17': *HUL-luwaš wašdulaš* <sup>Š</sup>A LUGAL “une mauvaise faute du roi”) et 161. C'est pour échapper à la mort que le roi pratique le rituel de substitution édité dans Taracha 2000.

<sup>17</sup> Seuls des exemples plus tardifs sont bien connus, en particulier dans les cultures juive (talmudique), islamique et grecque antique (Tropper 1989:18 et 325). Pour une discussion plus détaillée concernant cet aspect, voir ma thèse de doctorat intitulée: “Le rêve au Proche-Orient ancien au deuxième millénaire av. J. -C.: étude des sources hittites mises en perspective avec le reste du Proche-Orient”.

### *Conclusion sur l'incubation divinatoire*

La plupart des tablettes dans lesquelles l'expression *šuppa/šuppaya* šeš- est employée semblent décrire des fêtes religieuses qui ont un caractère public incontestable. Lorsque le roi ou la reine se déplace pour participer à un événement de ce type, il/elle se rendrait parfois au temple pour y dormir. Il/elle tenterait alors d'obtenir un rêve-message ainsi que la protection divine. Quant à l'expression “lit sacré” (*šuppi- šašta-*), elle désigne une couche qui se trouve dans la chambre à coucher des temples. Etant donné que cette chambre à coucher semble être la propriété des dieux mêmes (*šiunas* É.ŠÀ), on peut penser que le “lit sacré” est destiné au repos des divinités. Les Hittites imaginaient en effet le temple comme un lieu d'habitation des dieux. Ce dernier doit donc contenir les mêmes éléments (quoique magnifiés) que la demeure de tout être humain. Le “lit sacré” n'est vraisemblablement pas un lit ordinaire dans lequel se coucherait un prêtre,<sup>18</sup> puisqu'il est qualifié de “sacré”. Cette couche divine est un des endroits du temple où des actes rituels (tels que des sacrifices et même, comme en témoignent les textes étudiés ici, des incubations divinatoires) sont exécutés.

### *B) Usage privé de l'incubation dans les textes hittites*

#### *L'incubation pour recevoir un rêve-message*

Certains rituels de naissance hittites, tels que KUB 9.22 iii 29-37 et son duplicit ABoT 17 iii 4-11 (Beckman 1983:94-97) font appel à l'incubation: “Le lendemain, la femme se lave. (var. “(c'est-à-dire) le troisième jour, le *patili* va interroger la femme.”) Si la femme d'après (son) rêve, est pure, le *patili* la conduit à la chaise à accoucher. Elle se prosterne et pose (sa) main sur la chaise à accoucher. [...] Mais si, d'après (son) rêve, elle n'est pas pure, elle se prosterne devant la porte (de) la “pièce intérieure”. Ensuite, de l'extérieur (de la pièce), elle met (sa) main en direction de la chaise à accoucher.” (*lukkatta-ma nu=za MUNUS āri* (var. *INA UD.3.KAM* <sup>LU</sup>*pati*[*liš*] *paizzi* *nu MUNUS* *punušzi* *nu mān MUNUS* *tešhaz* / *tešhit* *parkuiš n-an-kan* <sup>LU</sup>*patiliš* *harnaui anda* *pehutezzi* *n-aš UŠKEN* *harnauiya=ma=ššan* *QATAM* *dāi* [...] *manaš tešhaz=ma UL* *parkuiš n-aš PANI KÁ* É.ŠÀ *UŠKEN* *namma=ššan* *ara*[*hza*] (var. *arahzeni-ya=ššan*)<sup>19</sup> *harnaui* *QATAM* *parā dāi*).

<sup>18</sup> Les instructions aux prêtres témoignent du fait que ces derniers dormaient habituellement dans l'enceinte du temple.

<sup>19</sup> Voir Beckman 1983:114-115.

L'incubation est utilisée pour déterminer si les dieux sont satisfaits du degré de pureté de la mortelle. Si celui-ci n'est suffisamment pure, elle reçoit un rêve-message qui le lui signifie.

Le texte hittite le plus célèbre qui décrit une incubation effectuée lors d'un rituel thérapeutique est celui de Paškuwatti. Ce rituel est destiné à soigner l'impuissance sexuelle. Il contient le passage suivant (iv 1-10 ; 19-21): “Le patient dort (*nu=za BEL SÍSKUR šešzi*). (Il dira)<sup>20</sup> s'il voit dans un rêve l'incarnation de la déesse, (si) elle vient à lui et couche avec lui. Pendant trois jours pendant lesquels j'in[voque] la déesse, il rapporte les rêves qu'il voit, et (dit) si la déesse lui montre ses yeux (ou bien) si la déesse couche avec lui (*nu=za=kan mān DINGIR<sup>LUM</sup> zašhiya tuekki=šši aušzi katti=šši paizzi n=aš=ši katti=ši šešzi kuitman=ma DINGIR<sup>LUM</sup> INA UD.3.KAM mug[āmi] nu=za=kan zašhimuš kuiše uškizz[i] n=aš memiškizzi mān=ši DINGIR<sup>LUM</sup> IGI<sup>HĀ</sup>-wa parā tekkušnuškizz[i] nu=šši mān DINGIR<sup>LUM</sup> katti=šši šešzi*). [...] Mais [s'il ne voit pas] l'incarnation (de la déesse), (si) la déesse [ne couche pas] avec lui dans un rêve, je continuerai de pratiquer (ce rituel).” ([*mān=ka*] *n tuekki=šši=ma [UL aušzi nu] DINGIR<sup>LUM</sup> zašhiya katti=šši [UL šešzi ...] iššiškimi=pāt*).

Le rêve tient une place prépondérante dans le traitement: c'est par son intermédiaire que la déesse peut exprimer son approbation ou sa désapprobation au patient. En effet, si l'on rapproche ce passage de l'extrait du rituel de naissance étudié auparavant, on peut établir une corrélation entre les deux textes. Le rituel de naissance fait clairement allusion au rôle de témoin du degré de pureté de la rêveuse. Il me semble que le songe attendu dans le rituel de Paškuwatti peut avoir la même fonction. En effet, si le malade n'est pas encore suffisamment pur aux yeux de la divinité, cette dernière refuse de l'approcher en songe. En revanche, s'il a été purgé de son impureté, la divinité accepte de lui apparaître. Elle peut même décider d'avoir un rapport sexuel avec ce mortel afin de le guérir tout à fait. Cette croyance a des échos dans la tradition hellénistique de l'Asclepeion d'Epidaure, comme l'a signifié H. Hoffner (Hoffner 1987:282). Contrairement au rituel de Paškuwatti, un rêve ayant le pouvoir de purifier la rêveuse n'est pas envisagé dans le rituel de naissance cité précédemment.

<sup>20</sup> La traduction proposée ici diffère légèrement de celle de Hoffner 1987:279: “The patient lies down, (to see) if he will see in a dream...” Cette petite divergence dans la traduction est sans conséquence pour la compréhension du passage: dans les deux cas, l'importance des rêves que verra le patient est manifeste.

### *Les autres attestations d'incubations thérapeutiques*

D'autres textes décrivent manifestement une incubation thérapeutique:

1) Dans le rituel exorcistique d'Alli (KUB 24.9 ii 44'-47' et ses dupliques, Jakob-Rost 1972:38-39), la Vieille Femme place sous le lit de son patient (ii 45': *n=at GIŠNÁ-aš kattan dai*) un panier rempli de blé, d'orge, de pains *paša*, d'un arc et de trois flèches. Elle attache des fils de laine au chevet et au côté du lit (ii 46'-47': *n=at-ši kattan šešzi GIŠNÁ-š=a[[ššan SÍG ašaran kitkarza]]*) *Ù INA RAPŠI* (var. *padummazzī-ya*) *hamak[zi]* (var. *hamankzi*)). Immédiatement après cette description, le texte indique: "Le deuxième jour, quand c'est le matin, elle prend le panier (de) dessous le lit, le fait tourner au-dessus de la personne et dit: 'O chasseur, ô homme, renvoie cet ensorcellement à l'ensorceleur!'" (ii 48'-51': *INA UD.2.KAM mān lukkatta nu p[(attar GIŠNÁ-az kattan)] arha dāi n=at-kan UN-ši* (var. *ant[uhši]*) *š[(er arha wahmuzzi)] nu memai LÚUR.GI-7-aš LÚ-aš k[(ē alwanzata)] alwanzini UN-ši EGIR-[(pa zik pāi)]* ).

Ainsi, le patient a dormi dans le lit qui a été décrit auparavant; il a donc subi une incubation.

2) Dans le rituel d'Anniwyani destiné à soigner l'impuissance sexuelle (VBoT 24, Sturtevant / Bechtel 1935:106-126 et Güterbock / Hoffner 1989:432 sub *neku-*),<sup>21</sup> les membres du patient et le lit de celui-ci sont attachés avec de la laine de couleur à la tombée du soir (i 10-16: *mahhan nekuzi nu-ššan ANA EN SISKUR hantezzi BAL-ši ANA GÍR MEŠ-ŠU ŠU MEŠ-ŠU UZU GÚ-ŠU ištarna pedi ANA GIŠNÁ-ŠU* 4 *GIŠ hattiyallieš hantezzi BAL-ši SÍG āndaran hamanki ANA GIŠ GIGIR-ya-ššan GIŠ PAN-ŠU GIŠ MÁ. URU. ÙRU-ŠU QATAMMA-pat hamanki EGIR-anda-ma-ššan SÍG midān QATAMMA hamanki*). Des offrandes (alimentaires ou non) sont déposées sous le lit et y demeurent pendant la nuit (i 17-21: *namma-ššan šanhunda NINDA.GUR<sub>4</sub>.RA<sup>HÁ</sup> UNUT GÍR<sub>4</sub> GIŠ GAG<sup>HÁ</sup>-ya MUŠEN<sup>HÁ</sup>-ya ŠA IM DUG KUKUBI<sup>HÁ</sup> [T]UR<sup>TM</sup> katta paddanī handāizzī n=at ANA N SISKUR ŠAPAL GIŠNÁ dāi n=at-ši ŠAPAL GIŠNÁ šešzi*). Quant au patient, il dort sur cette même couche ainsi entravé.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Le fait que le rituel serve à soigner l'impuissance sexuelle est surtout visible par l'allusion faite à l'arc et aux flèches du patient (symboles de sa virilité) ainsi qu'à une vierge (DUMU.MUNUS *šuppešaran*). Ces éléments se retrouvent dans le rituel de Paškuwatti.

<sup>22</sup> Le texte ne mentionne pas si le patient doit dormir, mais la suite du texte indique (i 22-25): "Au matin, on retire de tous (les membres) du patient la laine bleue et la laine rouge et il met cela dans le panier." (*mān lukkatta našta ANA EN*

3) Le rituel exorcistique de Ḥuwarlu (KBo 4.2, Kronasser 1962:90-91 et 96 § 4-8) décrit un rite analogue: la Vieille Femme place du pain dans un panier, ce dernier étant lui-même déposé sous le lit des patients (i 19-21 : *nu* 12 NINDA.GUR<sub>4</sub>.RA *hūriyaš* 12 NINDA *purpuruš* DŪ-anzi *n-aš-kan* MUNUS.ŠU.GI GI *paddani katta išhūwai n-aš ANA LUGAL MUNUS.LUGAL* GIŠNÁ-aš *katta išpantaz tianzi*). Ceux-ci, qui ne sont autres que le roi et la reine, dorment dans ce lit pendant la nuit après avoir été entravés avec de la laine de couleur (i 27: *nu-šan ANA LUGAL MUNUS.LUGAL* ŠU<sup>HĀ</sup>.ŠU GİR<sup>MEŠ</sup>.ŠU *ištarna pēti ANA GÚ-ŠU ya ašaran 2-ŠU hamanki arha-ya-an-kan* [2-Š] U *tuhušzi ANA* 4 *halhaltumariyaš-šan ŠA* É<sup>TM</sup> [AN]A GIŠ *kattaluzzi* GIŠ *hatalwaš* GIŠ-ru *katteri šarazzi* [*hamanki*] *ašaran kuwapi-ya* 2-ŠU *hamanki arha-ya-at-kan* [*tuhušzi*] *n-at-šan katta* GI *paddani zikkizzi* [*nu miti*] *nna-kan ANA LUGAL MUNUS.LUGAL* ŠU<sup>HĀ</sup>.ŠU GİR<sup>MEŠ</sup>.ŠU *ištarna pedi* [ANA G] U-ŠU l-ŠU *hamanki* 4 *halhaltumariyaš ŠA* É<sup>TM</sup> [KÁ]-aš GIŠ *kattaluzzi* *katteri šarazzi* GIŠ *hatalwaš* GIŠ-ru [2]-ŠU *hamanki n-an-kan arha* UL *tuhušzi* GE<sub>6</sub>-antaza-šmaš-kan anda-pat šežzi<sup>23</sup>). Les techniques employées dans ce rituel sont par conséquent comparables à celles utilisées dans le rituel d'Anniwiyani.

4) Le rituel de Zuwi pour exorciser un ensorcellement (VBoT 111, Riemschneider 1957:146-147) consiste, entre autres choses, à faire dormir le patient<sup>24</sup> sur une couche de végétation (iii 12 *nu-wa-kan hahhalas šašti* UH<sub>7</sub>-aš šešdu). Nous pouvons penser qu'il s'agit d'une incubation thérapeutique: un contact prolongé avec cette plante était sans doute considéré comme possédant un certain pouvoir de guérison.<sup>25</sup>

---

SÍSKUR *ḥūmandazya* SÍG āntaran SÍG midanna arha tuḥšanzi *n-at-šan katta paddani*). Ce rite nous rappelle immanquablement le passage du rituel exorcistique d'Alli étudié auparavant.

<sup>23</sup> Tout comme dans le rituel d'Anniwiyani, le fait que le couple royal ait passé la nuit ainsi entravé est compréhensible grâce au début du paragraphe suivant (i 38-39: *mahhan-a lukkatta n-an-kan arha tuhhušzi n-an-kan katta* GI *paddani dāi*).

<sup>24</sup> La traduction proposée ici diffère de celle Friedrich / Kammenhuber 1991:4 sub *ḥahhal-*: “Auf einem Bett aus Gestrüpp soll der Zauberer schlafen.” UH<sub>7</sub> peut désigner à la fois la sorcellerie, le sorcier et l'ensorcelé (Puhvel 1991:43-47). VBoT 111 est manifestement de nature exorcistique car il y est spécifié que les “huit membres du corps [du patient] (sont) prisonniers” (iii 5: 8 UZU.ŪR-war-aš appanza) et on emploie de la laine de couleur en tant que “materia magica” (iii 14. IŠTU SÍG SA<sub>5</sub>ya SÍG ZA.GIN SÍG SIG<sub>7</sub>.SIG<sub>7</sub>). En outre, la personne prononçant l'incantation demande aux dieux de purifier le malade (iii 17: [E]N SÍSKUR=ma-wa P'UTU-uš<sup>D</sup>LAMMA<sub>5</sub>ya parkunuškand[u]). Pour toutes ces raisons, UH<sub>7</sub>-aš doit désigner l'ensorcelé lui-même.

<sup>25</sup> Peut-être l'action des broussailles est-elle comparable à celle que les Hittites

D'autres textes nous fournissent des témoignages moins clairs, tels que KBo 8.72 Ro<sup>2</sup> 6<sup>3</sup>: il s'agit d'une description fragmentaire d'un rituel durant lequel "on fait se coucher" une personne dans un lit pendant la nuit ([...]x-šan <sup>GIŠ</sup>NÁ-aš šaššanu[šk... ?]). Le fait que cet acte rituel se passe pendant la nuit peut être déduit de la ligne 10' ([<sup>GI</sup>]<sup>š</sup>zuppari lukkanzi "on allume une torche").

#### *Conclusion sur les incubations thérapeutiques*

Exception faite du rituel de Paškuwatti et de ceux de naissance, qui cherchent à faire apparaître un rêve-message au patient, la plupart des incubations thérapeutiques documentées par les textes hittites ne font aucune allusion au songe. Il faut par conséquent supposer que l'efficacité que l'on attribuait à ces incubations ne provenait pas du rêve mais plutôt du sommeil et de la nuit.

#### *Conclusion sur les usages publics et privés de l'incubation*

Les incubations décrites dans les textes hittites semblent pouvoir être divisées en deux ensembles distincts. L'incubation thérapeutique paraît exclusivement liée à la sphère privée alors que l'incubation divinatoire est généralement pratiquée au cours d'une fête religieuse, c'est-à-dire dans un contexte public. Peut-on par conséquent considérer l'incubation thérapeutique comme une pratique relevant de la "médecine" traditionnelle tandis que l'incubation divinatoire émanerait davantage de l'élite hittite?

Les textes dont nous disposons semblent indiquer que les incubations divinatoires intervenant lors de fêtes religieuses proviennent du "melting pot" hittite et sont plutôt l'apanage des prêtres et du couple royal. Il semble logique que les personnes ordinaires n'aient pas été autorisées à pénétrer dans le temple pour y pratiquer un tel rite. Toutefois, un texte nous indique peut-être qu'une incubation divinatoire a été effectuée par un travailleur du cuir. Cette exception (s'il s'agit bien d'une incubation dans ce passage) reste difficile à justifier à l'heure actuelle. Le rituel festif dédié au dieu de l'orage de Kulišna pourrait être considéré comme une seconde exception. En effet, dans

attribuaient à certaines plantes épineuses? Zinko 2001:754 a en effet relevé le passage d'un rituel durant lequel l'effet thérapeutique de ces dernières est explicité (KUB 12.44 iii 6'-9'): 6'. *nu kiššan temi idālušwaššan antūwahza idāluš EME-aš idālawa IGI<sup>HA</sup>-wa <sup>GIŠ</sup>hattalkišnit katta tarmān ešdu* "Je parle ainsi: 'Que la mauvaise personne, la mauvaise langue, (ou) le mauvais oeil [au pluriel dans le texte] soit fixé(e) par la plante épineuse (dans le sol)!'"

le passage faisant peut-être allusion à une incubation divinatoire (extrait f), la personne qui dort dans la “chambre intérieure” du dieu est désignée par l'expression “le maître de maison” (LÚEN É<sup>TM</sup>). D'aucuns pourraient par conséquent penser que tout chef de maisonnée est autorisé à pratiquer ce rituel. Toutefois, il me semble que dans ce contexte précis, “le maître de maison” n'est autre que le roi. En effet, un des textes décrivant la fête du dieu de l'orage de Kulišna témoigne de la présence du roi -et même de la reine- au cours du rituel (KBo 15.36+ iii, Glocker 1997:102-103). LÚEN É<sup>TM</sup> pourrait donc servir ici à désigner tout chef de maisonnée royale.

A l'inverse des fêtes religieuses faisant appel à l'incubation divinatoire, certains rituels à usage privé qui emploient l'incubation thérapeutique relèvent visiblement de la “médecine” traditionnelle et de la magie populaire de régions particulières. C'est le cas des rituels de Paškuwatti, d'Alli, de Zuwi et des rituels de naissance qui proviennent d'Arzawa (Paškuwatti et Alli), de la région hattie,<sup>26</sup> et du Kizzuwatna<sup>27</sup> respectivement. L'incubation thérapeutique est pratiquée par le patient en personne et ne paraît pour cette raison pas limitée à une catégorie sociale en particulier.

La distinction entre rituels publics et privés, bien que pertinente par bien des aspects, n'est pas très aisée dans le domaine de l'incubation. L'incubation divinatoire a un statut public car elle est pratiquée au cours d'une fête religieuse, événement qui a en lui-même une dimension publique. Elle est également liée au domaine privé, à l'instar de n'importe quelle technique oraculaire: elle concerne une ou plusieurs personnes en particulier, et non pas l'ensemble de la population.

Le contraire est valable pour l'incubation thérapeutique: celle-ci participe au traitement d'une personne et a par conséquent une dimension privée. Mais lorsque le patient est le roi ou la reine, l'incubation thérapeutique acquiert automatiquement une aura publique. Le couple royal est en effet le représentant du peuple tout entier vis à vis des dieux. La propérité du pays dépend en partie de sa santé.

La seule distinction qui peut véritablement être faite entre les deux

<sup>26</sup> Zuwi vient de la ville d'Ankula, près de la région gašga (del Monte / Tischler 1978:19).

<sup>27</sup> Le rituel de naissance discuté ici provient sans doute du Kizzuwatna étant donné ses composantes louvo-hourrites (Beckman 1983:98) et ses points communs avec le rituel de naissance du *patili* Papanikri “du pays de Kummanni” (Sommer/ Ehelolf 1924).

catégories d'incubations est relative à la notion de pureté: seul un mortel ayant été dûment purifié peut pratiquer une incubation divinatoire. Cet acte se déroulant dans le temple même, cette personne doit en outre avoir un statut particulier l'autorisant à pénétrer dans ce lieu sacré.

En revanche, l'incubation thérapeutique a pour but de guérir le patient en le purifiant.

### Bibliographie

- Alp, Sedat. 1983. *Beiträge zur Erforschung des hethitischen Tempels. Kultanlagen im Lichte der Keilschrifttexte*. Türk Tarih KurumuYayınları 6/23. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi.
- Beckman, Gary. 1983. *Hittite Birth Rituals*. Studien zu den Boğazköy Texten 29. Wiesbaden: Harrassowitz.
- , 1997. “Plague Prayers of Muršili II”. In *The Context of the Scripture I. Canonical Compositions from the Biblical World*, éd. William W. Hallo, et K. Lawson Younger Jr., pp. 156-160. Leyde-New York-Cologne:Brill.
- Biggs, Robert D. 1967. *ŠÀ.ZI.GA. Ancient Mesopotamian Potency Incantations*. Texts from Cuneiform Sources 2. New York: J. J. Augustin.
- Butler, Sally A. L. 1998. *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals*, Alter Orient und Altes Testament 258. Münster: Ugarit Verlag.
- Danmanville, Jenny. 1956. “Un roi hittite honore Ishtar de Samuha”, *Revue Hittite et Asianique* 14/59:39-61.
- del Monte, Giuseppe F. et Johan Tischler. 1978. *Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte, Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes* 6. Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients Reihe B Nr. 7/6. Wiesbaden: Reichert.
- del Monte, Giuseppe F. 1992. *Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte. Supplement, Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes* 6/2, Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients Reihe B 7/6. Wiesbaden: Reichert.
- de Roos, Johan. 1984. Een teksteditie van Hettitische geloften met inleiding, vertaling en critische noten. Thèse de doctorat. Université d'Amsterdam.
- , 1998. “Hittite Votive Texts”. In: *Acts of the IIIrd International Congress of Hittitology (Çorum, September 16-22 1996)*, éd. Sedat Alp, et Aygül Süel, pp. 491-495. Ankara: Uyum Ajans.
- Engelhard, David H. 1970. *Hittite Magical Practices: an Analysis*. Thèse de doctorat. Université de Brandeis.
- Friedrich, Johannes. 1930. *Staatsverträge des Hatti-Reiches in hethitischer Sprache* II, Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft 34, Leipzig: Hinrichs.
- Friedrich, Johannes †, et Annelies Kammenhuber. 1991. *Hethitisches Wörterbuch. Zweite völlig neubearbeitete Auflage auf der Grundlage der edierten hethitischen Texte, Band III Lieferung 11*, H. Heidelberg: Winter.
- Glocker, Jürgen. 1997. *Das Ritual für den Wettergott von Kuliwišna. Textzeugnisse eines lokalen Kulfestes im Anatolien der Hethiterzeit*. Eothen 6. Florence: LoGisma editore.
- Güterbock, Hans Gustav. 1938. “Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babylonien und Hethitern bis 1200”, *Zeitschrift für Assyriologie* 44 NF 10:45-149.

- Güterbock, Hans Gustav et Harry A. Hoffner. 1989. *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, volume 3/1, L-N*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Hagenbuchner, Albertine. 1989. *Die Korrespondenz der Hethiter*. Texte der Hethiter 16. Heidelberg: Winter.
- Hoffner, Harry A. 1987. "Paskuwatti's ritual against sexual impotence (CTH 406)", *Aula Orientalis* 5/2: 271-287.
- , 1998. "Agricultural Perspectives on Hittite Laws § 167-169". In *Acts of the IIIrd International Congress of Hittitology (Çorum, September 16-22 1996)*, éd. Sedat Alp, et Aygül Süel, pp. 319-330. Ankara: Uyum Ajans.
- Houwink ten Cate, Philo H.J. 1988. "Brief Comments on the Hittite Cult Calendar: The Main Recension of the Outline of the *nuntarriyašhaš* Festival, especially Days 8-12 and 15'-22' ". In *Documentum Asiae Minoris Antiquae. Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag*, éd. Erich Neu, et Christel Rüster, pp. 167-194. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Jakob-Rost, Liane. 1972. *Das Ritual der Malli aus Arzawa gegen Behexung*. Texte der Hethiter 2. Heidelberg: Winter.
- Kronasser, Heinz. 1961. "Fünf hethitische Rituale", *Die Sprache* 7:140-167.
- , 1962. "Das hethitische Ritual KBo IV 2", *Die Sprache* 8:89-107.
- Lebrun, René. 1976. *Samuha, foyer religieux de l'empire hittite*. Publication de l'Institut Orientaliste de Louvain 11. Louvain-la-Neuve: Peeters.
- , 1977. "Textes religieux hittites de la fin de l'empire", *Hethitica* 2:93-153.
- , 2001. "Propos concernant Urikina, Ussa et Uda". In *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie (Würzburg, 4. -8. Oktober 1999)*, éd. Gernot Wilhelm, pp. 326-332. Studien zu den Boğazköy-Texten 45. Wiesbaden: Harrassowitz.
- McMahon, Gregory. 1991. *The Hittite State Cult of the Tutelary Deities*. Assyriological Studies 25. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Nakamura, Mitsu. 2002. *Das hethitische nuntarriyašhaš-Fest*. Publications de l'Institut Historique et Archéologiques Néerlandais de Stamboul 94. Leyde: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Neu, Erich. 1970. *Ein althethitisches Gewitterritual*. Studien zu den Boğazköy-Texten 12. Wiesbaden: Harrassowitz.
- , 1980. *Althethitisches Rituale in Umschrift*. Studien zu den Boğazköy-Texten 25. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Otten, Heinrich. 1958. *Hethitische Totenrituale*. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin Institut für Orientforschung 37. Berlin: Akademie-Verlag.
- , 1971. *Ein hethitisches Festritual (KBo XIX 128)*. Studien zu den Boğazköy-Texten 13. Wiesbaden: Harrassowitz.
- , 1973. *Eine althethitische Erzählung um die Stadt Zalpa*. Studien zu den Boğazköy-Texten 17. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Pecchioli Daddi, Franca. 1982. *Mestieri, professioni e dignità nell'Anatolia ittita*. Incunabula Graeca 79. Rome: Edizioni dell'Ateneo.
- Puhvel, Jaan. 1991. *Hittite Etymological Dictionary H. Trends in Linguistics Documentation 5*. Berlin/New York: Mouton de Gruyter.
- Riemenschneider, Kaspar K. 1957. "Hethitisch 'gelb / grün' ", *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 5:141-147.
- Sommer, Ferdinand, et Hans Ehelolf. 1924. *Das hethitische Ritual des Pāpanikri von Komana (KBo V 1 = Bo 2001)*. Text, Übersetzungsversuch, Erläuterungen. Boğazköy Studien 10 Leipzig: Hinrichs.

- Sturtevant, Edgar H. et George Bechtel. 1935. *A Hittite Chrestomathy*, William Dwight Whitney Linguistic Series. Philadelphia: Linguistic Society of America, University of Philadelphia.
- Taracha, Piotr. 2000. *Ersetzen und Entsühnen. Das mittelhethitische Ersatzritual für den Großkönig Tuthalija (CTH \*448.4) und verwandte Texte*. Culture and History of the Ancient Near East. Leiden: Brill.
- Tropper, Joseph. 1989. *Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament*. Alter Orient und Altes Testament 223. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener-Vluyn.
- Ünal, Ahmet. 1987. Compte-rendu de H. Freydank, KUB 55. Hethitische Rituale und Festbeschreibungen (1985), *Bibliotheca Orientalis* 44:474-486.
- , 1996. *The Hittite Ritual of Hantitaššu from the City of Hurma against troublesome years*. Publications of Turkish Historical Society Serial VI n°45, Ankara: Turkish Historical Society.
- Yoshida, Daisuke. 1996. *Untersuchungen zu den Sonnengottheiten bei den Hethitern*. Texte der Hethiter 22. Heidelberg: Winter.
- Zinko, Christian. 2001. "Bemerkungen zu einigen hethitischen Pflanzen und Pflanzennamen". In: *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie (Würzburg, 4.-8. Oktober 1999)*, éd. Gernot Wilhelm, pp. 739-759. Studien zu den Boğazköy-Texten 45. Wiesbaden: Harrassowitz.